**2. Η φιλοσοφία του Καντ και του Φίχτε**

Ο πρώιμος ρομαντισμός είναι ένα διανοητικό κίνημα το οποίο, όπως θα δούμε στη συνέχεια, αντλεί στοιχεία από πολλές παραδόσεις. Ωστόσο, κατά βάση, βρίσκεται στην παράδοση που εγκαινιάζει η φιλοσοφία του Καντ, ο υπερβατολογικός ή κριτικός ιδεαλισμός. Στην *Κριτική του καθαρού Λόγου* ο Καντ χρησιμοποιεί τον πρώτο όρο, στα *Προλεγόμενα* τον δεύτερο. Η χρήση των όρων μοιάζει εναλλακτική, όμως στην πρώτη *Κριτική* απαντά και ο συνδυασμός τους, η έννοια της «υπερβατολογικής κριτικής». Αυτό υποδηλώνει ότι οι όροι δεν είναι ταυτόσημοι.

Ας ξεκινήσουμε με την έννοια «υπερβατολογικός». Όπως γνωρίζουμε, ο όρος σηματοδοτεί την περίφημη «κοπερνίκεια στροφή» στη φιλοσοφία που εισηγείται ο Καντ στην πρώτη Κριτική, μέσα από την οποία προσδοκά την από κοινού υπέρβαση του εμπειρισμού και του ορθολογισμού. Η βασική ιδέα είναι ότι και τα δύο αυτά, κατά τα άλλα αντίπαλα ρεύματα, κάνουν το λάθος να εκλαμβάνουν το αντικείμενο της γνώσης ως κάτι εντελώς εξωτερικό στο υποκείμενο της γνώσης, ενώ η ίδια η έννοια ενός αντικειμένου παραπέμπει σε ένα υποκείμενο στο οποίο το αντικείμενο αντι-κειται. Το υπερβατολογικό ερώτημα προκύπτει από την αναγνώριση της εξάρτησης του αντικειμένου από το υποκείμενο. Αντικείμενο είναι αυτό του οποίου μπορούμε να έχει εμπειρία ένα υποκείμενο (το λεγόμενο υπερβατολογικό υποκείμενο), αντικείμενο της γνώσης ό,τι μπορεί να γνωσθεί από ένα γνωσιακό υποκείμενο. Επομένως το βασικό ζήτημα αφορά τους όρους της δυνατότητας της εμπειρίας και της γνώσης, και ο Καντ ονομάζει υπερβατολογικό ότι αφορά τους όρους αυτούς. Ο όρος υπερβατολογικός θα πρέπει να διακρίνεται από τον όρο «υπερβατικός», καθώς ο τελευταίος δηλώνει εκείνο του οποίου δεν μπορούμε να έχουμε γνώση και εμπειρία. Από την άλλη, ο όρος υπερβατολογικός κατά βάση αντιδιαστέλλεται στον όρο εμπειρικός, διότι ο Καντ δεν ρωτά τι γνωρίζουμε μέσω της εμπειρίας, αλλά τι *μπορούμε* να γνωρίσουμε μέσω της εμπειρίας, και η απάντηση σε αυτό δεν μπορεί να δοθεί μέσω της εμπειρίας. Ο τρόπος με τον οποίο γνωρίζουμε τα αντικείμενα είναι η υποκειμενικό στοιχείο που υπάρχει σε κάθε αντικείμενο και άρα δεν μπορεί να συναχθεί a posteriori. Έτσι το ερώτημα για τους όρους της δυνατότητας της γνώσης, το ερώτημα για τον τρόπο με τον οποίο γνωρίζουμε αφορά μια δυνατότητα a priori.

Αυτή η δυνατότητα δεν είναι άλλη από τη δυνατότητα της μεταφυσικής. Ξέρουμε ότι και σε αυτό το ζήτημα ο αγώνας που διεξάγει ο Καντ είναι διμέτωπος. Από τη μια, εναντίον του ορθολογισμού, δεν ξεκινά από μεταφυσικές πρώτες αρχές, αλλά αναρωτιέται για τους όρους της δυνατότητας της μεταφυσικής. Μάλιστα καταλήγει ότι τα παραδοσιακά αντικείμενα της μεταφυσικής, η ψυχή, ο κόσμος και ο Θεός, δεν είναι προσβάσιμα σε εμάς. Από την άλλη, εναντίον του εμπειρισμού, δίνει στο ερώτημα για τη δυνατότητα της μεταφυσικής θετική απάντηση. Η απάντηση στο ερώτημα για την a priori δυνατότητα της γνώσης είναι η δυνατότητα a priori γνώσης. Οι αρχές του καθαρού Λόγου στις οποίες καταλήγει η αναλυτική του καθαρού Λόγου είναι a priori (οντολογικές) αρχές στις οποίες θεμελιώνεται κάθε εμπειρική γνώση και επιστήμη. Απαντώντας στο ερώτημα «τι μπορώ να γνωρίζω» λέω τι γνωρίζω. Αυτά τα δύο όμως δεν είναι ταυτόσημα.

Μπορεί να παρακολουθήσει κανείς τα συμπτώματα αυτής της έντασης στο πρόγραμμα του Καντ σε πολλά επίπεδα. Ένα από αυτά είναι εκείνο της ορολογίας. Ως γνωστό ο Καντ ονομάζει τη φιλοσοφία του «υπερβατολογικό ιδεαλισμό» και εν προκειμένω ο όρος ιδεαλισμός αναφέρεται στην ιδεατότητα του χώρου και του χρόνου, στην οποία στηρίζεται ουσιαστικά η διάκριση μεταξύ φαινομένου και πράγματος καθ’ εαυτό. Καθώς ο χώρος και χρόνος είναι μορφές της εποπτείας μας και όχι κάτι που εποπτεύουμε, χωροχρονική είναι μόνο η ύπαρξη των πραγμάτων ως φαινομένων για εμάς. Επειδή όμως αντικείμενο είναι για μας μόνο το φαινόμενο, τα αντικείμενα της εμπειρίας είναι όντως στο χώρο και το χρόνο και η φυσική επιστήμη που μετρά το χώρο και το χρόνο έχει αντικειμενική ισχύ. Έτσι ο Καντ ισχυρίζεται ότι ο υπερβατολογικός ιδεαλισμός είναι ταυτόχρονα ένας εμπειρικός ρεαλισμός.

Θα δούμε ότι αυτή η σχέση μεταξύ ιδεαλισμού και ρεαλισμού αντανακλά κάτι παραπάνω από ένα ζήτημα ορολογίας. Ας δούμε προς το παρόν μια άλλη ένταση ανάμεσα στη «δυνατότητα της γνώσης» και στη γνώση περί αυτής της δυνατότητας. Είπαμε αρχικά ότι ο Καντ χρησιμοποιεί τους όρους «υπερβατολογικός» και «κριτικός» εναλλακτικά. Ο λόγος είναι ότι η υπερβατολογική αναγωγή στη δυνατότητα υπαγορεύει έναν έλεγχο της ικανότητας μας για γνώση, και έτσι υπερβατολογικό δεν είναι παρά ότι αναφέρεται σε αυτή. Το ίδιο όμως ακριβώς είναι και η κριτική. Είναι ο έλεγχος της γνωσιακής μας ικανότητας (βασικά του Λόγου, αλλά και της διάνοιας και της δύναμης της κρίσης). Το αντίθετο του «κριτικού» είναι κατ’ αρχάς το «δογματικό» και ο δογματισμός συνίσταται, σύμφωνα με τον Καντ, στην παράλειψη της κριτικής της γνωσιακής ικανότητας. Ο Καντ θεωρεί όμως ότι η δογματική μέθοδος δεν συνιστά δογματισμό όταν η κριτική της γνωσιακής ικανότητας δεν έχει παραλειφθεί. Αντίθετα δογματικός είναι ο Λόγος στο βαθμό που αποτελεί την ικανότητα των αρχών, δηλαδή απαιτεί την αναγωγή σε έναν λόγο, σε ένα θεμέλιο.

Επομένως, η φιλοσοφία, αν θέλει να είναι φιλοσοφία, αποτελεί υποχρεωτικά ένα σύστημα και έχω ένα σύνολο διάσπαρτων γνώσεων, οι οποίες ως διάσπαρτες θα στερούνταν θεμελιωτικής συνοχής. Πριν δούμε τι ακριβώς είναι ένα σύστημα, θα πρέπει να αναφερθούμε σε ένα άλλο πρόβλημα που προκύπτει σε αυτό το σημείο. Η ίδια η έννοια του θεμελίου, που θα επέτρεπε τη θεμελίωση, έχει κάτι αντίθετο στη θεμελίωση. Γιατί όταν έχω ένα θεμέλιο, πλέον δεν χρειάζεται να θεμελιώσω. Η προϋπόθεση της διαδικασίας την καθιστά περιττή. Η πιο άμεση εκδήλωση αυτού του προβλήματος είναι το ερώτημα που τίθεται σχετικά με το θεμέλιο του θεμελίου. Όσο τίθεται το ερώτημα, δεν έχω πραγματικά θεμέλιο, και όταν αποκτώ θεμέλιο, τότε η φωνή που ρωτά έχει σωπάσει. Αυτή όμως δεν είναι άλλη από τη φωνή του Λόγου.

Ο Καντ γνωρίζει το πρόβλημα αυτό και θεωρεί απαραίτητο να θεμελιώσει το θεμέλιο. Αυτή είναι η δουλειά της κριτικής. Θεμελιώνει τα θεμέλια της γνώσης μας, χωρίς η ίδια να στηρίζεται σε κάποιο άλλο θεμέλιο. Με αυτή την έννοια, η κριτική της γνωστικής ικανότητας δεν είναι μέρος του συστήματος, αλλά η εισαγωγή σε αυτό. Με τα λόγια του Καντ πρόκειται για μια προπαιδευτική, της οποίας έπεται το σύστημα, το οποίο περιλαμβάνει τη μεταφυσική της φύσης και των ηθών. Επειδή όμως χωρίς την κριτική, το σύστημα είναι δογματικό, ο Καντ υποστηρίζει ότι με μια έννοια και η προπαιδευτική ανήκει στο σύστημα.

Αυτή η αμφισημία στην έννοια της μεταφυσικής (συμπλήρωμα και ευρύτερη έννοια της κριτικής την ίδια στιγμή) προέρχεται από τη διπλή απαίτηση εύρεσης ενός τελικού θεμελίου και θεμελίωσής του, πρόβλημα που αντιμετωπίζει άλλωστε ο Καντ στις αντινομίες του καθαρού Λόγου, όπου πρόκειται για την μη εκπληρώσιμη απαίτηση του Λόγου για ολοκλήρωση των σειρών, προέρχεται δηλαδή από τη διαφορά μεταξύ του ρήματος θεμελιώνω και του ουσιαστικού θεμέλιο. Ας δούμε τη διαφορά μέσα από ένα παράδειγμα που δεν έχει σχέση με τον Καντ. Στην καθημερινή μας ζωή συχνά θαυμάζουμε τους ανθρώπους εκείνους που είναι σε θέση να δικαιολογούν τις πεποιθήσεις τους ή τουλάχιστον περιφρονούμε αυτούς που δεν μπορούν να το κάνουν. Μια γνώμη που δεν αιτιολογείται παραμένει απλώς γνώμη, δόξα, ακόμη και αν είναι ορθή, γιατί δεν την έχει κανείς για τους σωστούς λόγου. Το β είναι αληθές όταν είναι ορθό και δικαιολογημένο από ένα α. Το β πρέπει να προκύπτει από το α. Συχνά ωστόσο σκεφτόμαστε διαφορετικά. Ένας άνθρωπος που αντλεί όλες τους τις πεποιθήσεις από βασικές αρχές έχει κάτι το εκνευριστικό, γιατί είναι τυφλός απέναντι στη διαφορά, και εφαρμόζει απλώς κανόνες με τον τρόπο θα το έκανε μια μηχανή. Ένα ρομπότ που σκέφτεται παραμένει ρομπότ, και με αυτή την έννοια δεν σκέφτεται, αλλά έχει απλώς σκέψεις. Κατά κάποιον τρόπο δεν είναι εκεί την ώρα που σκέφτεται και θα μπορούσε να αντικατασταθεί από κάποιον άλλο. Ένας τέτοιος άνθρωπος, αν πούμε ότι σκέφτεται, δεν σκέφτεται πάντως ο ίδιος. Το να σκέφτεται κανείς ο ίδιος είναι όμως αυτό που ο Καντ ονομάζει διαφωτισμό, και αποτελεί κατά κάποιο τρόπο την κατηγορική προσταγή της θεωρητικής του φιλοσοφίας. Στην Κριτική του καθαρού Λόγου ο Καντ διακρίνει μεταξύ δύο ειδών γνώσης, της ιστορικής και της έλλογης. Η διαίρεση αυτή είναι παραδοσιακή. Αφορά τη γνώση των λόγων κατ’ αντιδιαστολή με εκείνη των απλώς γεγονότων και πληροφοριών. Η φιλοσοφική γνώση είναι κατ’ εξοχήν έλλογη, αλλά μόνο αντικειμενικά. Υποκειμενικά μπορεί να έχει κανείς ιστορική και μόνο γνώση ενός φιλοσοφικού συστήματος, το οποίο παίζει στα δάχτυλα, αλλά δεν το έχει σκεφτεί ο ίδιος. Αυτό σημαίνει ότι δεν είναι αρκετό να γνωρίζει κανείς συστηματικές σχέσεις δικαιολόγησης, θα πρέπει να είναι νοητικά παρών κατά τη δικαιολόγησή αυτή, και η εν λόγω παρουσία ξεπερνά την τυπική έννοια του συστήματος. Αυτό που μαθαίνει κανείς στη φιλοσοφία είναι το φιλοσοφείν.

Ο Καντ μοιάζει να συνδέει αυτή την απαίτηση ζωντανής σκέψης με μια άλλη περίφημη διάκριση, εκείνη μεταξύ σχολαστικής και κοσμοπολιτικής φιλοσοφίας. Η πρώτη είναι η συστηματική φιλοσοφία που πασχίζει μόνο με την εσωτερική της συνέπεια, δηλαδή την πληρότητα της θεμελίωσης. Η δεύτερη αφορά του ουσιώδεις σκοπούς του ανθρώπου και είναι μια φιλοσοφία στραμμένη σε ένα τέλος του Λόγου, όπως το γνωρίζουμε από την ηθική φιλοσοφία. Αν σε ένα σύστημα όλα έχουν τη θέση τους μέσα στο όλο, τότε το σύστημα είναι από λογικής άποψης ένας οργανισμός και έναν οργανισμό δεν μπορώ να τον συλλάβω παρά με όρους τελικών αιτίων. Κατά τούτο, από τη φιλοσοφία δεν μπορούμε να αφαιρέσουμε το φιλόσοφο, ο οποίος φιλοσοφεί για να προαγάγει τους ουσιαστικούς σκοπούς του Λόγου για τον άνθρωπο. Ως κάτοχος της φιλοσοφικής γνώσης ο φιλόσοφος είναι ο νομοθέτης του ανθρώπινου Λόγου. Ως φορέας αυτού που οι φιλοσοφικές (ιστορικές) γνώσεις δεν έχουν από μόνες τους είναι όμως ένας δάσκαλος του ιδεώδους της φιλοσοφίας, έναντι του οποίου ο ίδιος υστερεί.

Ας συνοψίσουμε το βασικό ζήτημα που προκύπτει από τα όσα συζητήθηκαν μέχρι εδώ. Αν θέλαμε να το κάνουμε με μία φράση, θα λέγαμε ότι η φιλοσοφία πρέπει να ανταποκριθεί σε δύο απαιτήσεις, που παραπέμπουν η μία στην άλλη, αλλά δεν συμβιβάζονται μεταξύ τους: πρέπει να είναι συστηματικά ολοκληρωμένη, αλλά και καθ’οδόν. Πρέπει να είναι κριτική της μεταφυσικής και μεταφυσική, διδασκαλία και θεωρία, μόνιμη και προσωρινή.

Το πρόγραμμα του υπερβατολογικού ή κριτικού ιδεαλισμού φαίνεται λοιπόν, να λύνει μεν την αντινομία του καθαρού Λόγου, αλλά να είναι το ίδιο αντινομικό. Οι εξελίξεις στη γερμανική φιλοσοφία μετά τον Καντ – και ήδη πριν το θάνατό του – έχουν στη βάση τους την προσπάθεια επίλυσης αυτού του προβλήματος. Η αφετηρία των εξελίξεων θα πρέπει να τοποθετηθεί στο βιβλίο για τον Σπινόζα που εξέδωσε το 1785 ο Γιακόμπι. Ο Γιακόμπι επιτίθεται στον υπόρρητο σπινοζισμό της σκηνής των γραμμάτων της εποχής του και ειδικότερα στον Μέντελσον, για τον οποίον ισχυρίζεται ότι συμμερίζεται τον σπινοζισμό του φίλου του, Λέσσινγκ, που μόλις είχε πεθάνει. Η διαμάχη που ξέσπασε μετά από την έκδοση του βιβλίου είναι γνωστή ως διαμάχη για τον πανθεϊσμό και σε αυτή συμμετείχε ο ίδιος ο Καντ, παίρνοντας το μέρος του Μέντελσον. Εδώ δεν θα μας αποσχολήσει η αντίδραση του Καντ, αλλά το ζήτημα που έθεσε η επιχειρηματολογία του Γιακόμπι. Σύμφωνα με τον Γιακόμπι το σπινοζικό σύστημα στηρίζεται στο ιδεώδες μια πλήρους ορθολογικής εξήγησης, η οποία όμως δεν είναι δυνατή χωρίς τη σύλληψη μιας άπειρης υπόσταση τις οποίας τρόποι είναι τα πάντα, δηλαδή χωρίς την ταύτιση του Θεού με τη φύση. Το αποτέλεσμα του σπινοζισμού είναι ο φαταλισμός, καθώς η ταύτιση Θεού και φύσης αποκλείει τα τελικά αίτια και μαζί με αυτά κάθε ελευθερία. Ο ίδιος ο Γιακόμπι βλέπει τη συνέπεια με την οποία ο Σπινόζα καταλήγει στα συμπεράσματά του και αποφασίζει να διαφύγει με μια κίνηση την οποία ο ίδιος αποκαλεί «salto mortale» και τον οδηγεί στην απόφαση υπέρ του προσωπικού Θεού, αλλά και στην πίστη στην ανεξάρτητη ύπαρξη στον κόσμο των φυσικών αντικειμένων. Το τελευταίο στοιχείο δεν είναι τόσο μια κριτική του σπινοζισμού όσο του υπερβατολογικού ιδεαλισμού, άλλωστε ο Καντ αντέδρασε προσθέτοντας ένα κεφάλαιο στη δεύτερη έκδοση της Κριτικής του καθαρού Λόγου. Η διαμαρτυρία για τον φαταλισμό μοιάζει να αφορά την αρχή του αποχρώντος Λόγου, την οποίο όμως ο Γιακόμπι δεν εννοεί μόνο οντολογικά (αιτιακά), αλλά και λογικά (ως αρχή της δικαιολόγησης). Η ιδέα είναι ότι αν θέλουμε να δικαιολογήσουμε τα πάντα, τότε δεν έχουμε άλλη λύση από εκείνη του Σπινόζα, διότι ειδάλλως θα αναζητούμε διαρκώς ένα θεμέλιο του θεμελίου. Το ερώτημα που τίθεται δεν είναι κάτι λιγότερο από το ερώτημα σχετικά με τη θεμελίωση του Λόγου. Τι είναι αυτό που δικαιολογεί την ανάγκη καθολικής δικαιολόγησης. Μια απόφαση υπέρ του Λόγου είναι ήδη μια απόφαση εκτός Λόγου.

Ο Γιακόμπι προτείνει λοιπόν την έξοδο από την παντοκρατορία των λόγων. Δεν είναι δυνατόν να αποδείξουμε τα πάντα και σε αυτό συνίσταται η ανωτερότητα της αισθητηριακής βεβαιότητας και της πίστης έναντι του Λόγου. Κάθε δρόμος απόδειξης οδηγεί στον φαταλισμό. Από αυτόν δεν ξεφεύγουν όσοι θέτουν εαυτούς στον αντίποδα του Σπινόζα, όπως κάνει η κριτική φιλοσοφία. Η θεμελίωση στο υποκείμενο και τη γνωσιακή του ικανότητα αντί της υπόστασης δεν κάνει τη θεμελίωση λιγότερο θεμελιωτική. Το πρόβλημα βρίσκεται στο σύστημα ως σύστημα. Ο κριτικισμός, όχι λιγότερο από το Σπινόζα, αξιώνει μια καθολική γνώση, την υποταγή των πάντων στην απαίτηση της αποδειξιμότητας, που είναι μια αλαζονική αξίωση του έλλογου υποκειμένου. Θα έλεγε κανείς ότι η κριτική αυτή δεν αφορά τον Καντ, κυρίως γιατί ο ίδιος παραδέχεται ότι δεν μπορούμε να γνωρίζουμε τα πάντα, καθώς δεν έχουμε πρόσβαση στο πράγμα καθ’ εαυτό. Ωστόσο, στο βιβλίο του για τον Χιουμ, που εξέδωσε το 1787, ο Γιακόμπι κατηγορεί τον Καντ ότι κατά τούτο είναι ασυνεπής. Αν δέχεται τη διάκριση μεταξύ του πράγματος καθ’ εαυτό και του φαινομένου, τότε δέχεται κάτι εκτός του υποκειμένου και έτσι δεν μπορεί να θεμελιώσει τη φιλοσοφία του. Συνεπέστερο θα ήταν να εντάξει το πράγμα καθ΄ εαυτό στο φαινόμενο, οδηγούμενος σε έναν απόλυτο ιδεαλισμό, ο οποίος στην ουσία θα ήταν ένας σολιψισμός και ένας μηδενισμός.

Για τον Φίχτε, το φιλόσοφο που μας ενδιαφέρει, περισσότερο, καθώς δίνει την αφορμή για τη γένεση του ρομαντισμού, ο Γιακόμπι θεωρούσε, για του παραπάνω λόγους, ότι είναι η άλλη πλευρά του Σπινόζα («ο κύβος του Σπινόζα»). Με μια έννοια είναι όμως ο «κύβος του Γιακόμπι». Ο Φίχτε συμφωνεί ότι η υπερβατολογική θεμελίωση δεν μπορεί να έχει υπόλοιπο και απαιτεί πλήρη συστηματικότητα, όπως λίγο πιο πριν ο μαθητής του Καντ Carl Leonhard Reinhold, ο οποίος επιχείρησε να αναπτύξει ένα σύστημα βασισμένο στην αρχή της παράστασης, στην οποία συνενώνονται έννοιες και εποπτείες. Ο Φίχτε θα υπερασπιστεί τον Ράινχολντ έναντι των επικριτών του και θα προχωρήσει στη διατύπωση ενός δικού του συστήματος, το οποίο συνέχισε να θεωρεί ως ολοκληρωμένη εκδοχή της καντιανής φιλοσοφίας. Προκειμένου να επιτευχθεί η ολοκληρωτική συστηματοποίηση απαιτείται η ενσωμάτωση της κριτικής στη μεταφυσική, δηλαδή στην επιστήμη. Με αυτό τον τρόπο η φιλοσοφία γίνεται μια θεωρία της επιστήμης, όπως τιτλοφορούνται όλα τα διαδοχικά συστήματα που πρότεινε ο Φίχτε (Wissenschaftslehre), όρος ο οποίος δεν σημαίνει επιστημολογία, αλλά μεταφιλοσοφία. Η θεωρία της επιστήμης του Φίχτε είναι βασικά μια σκέψη για τη σκέψη, ένας αναστοχασμός του αναστοχασμού.

Ο Φίχτε, εμπνεόμενος από την υπερβατολική κατάληψη της υπερβατολογικής παραγωγής στην *Κριτική του καθαρού Λόγου*, αποφασίζει να θεμελίωση το σύστημα στην ενότητα της συνείδησης, η οποία προϋποτίθεται κάθε συνειδητού ενεργήματος. Το Εγώ στο οποίο θα στηριχτεί το σύστημά του είναι υπερβατολογικό και δεν μπορεί ποτέ το ίδιο να γίνει συνειδητό. Επομένως η απόδειξη ότι αυτό είναι το θεμέλιο είναι κυκλική. Μόνο στο τέλος θα αποδειχτεί ότι αυτή είναι η αφετηρία. Στην πορεία της διαδρομής ο Φίχτε θα παραγάγει στη βάση του Εγώ, και όχι στη βάση των μορφών των λογικών κρίσεων, όλες τις κατηγορίες. Θα παρακολουθήσουμε κάποια από τα βήματα αυτής της διαδρομής στο έργο του *Θεμέλιο της όλης θεωρία της επιστήμης* (1794), το οποίο ήταν εκείνο που επηρέασε πρωτίστως τους ρομαντικούς φιλοσόφους.

Ο Φίχτε ξεκινά με την έκθεση της πρώτης αρχής στην οποία θα πρέπει να βασίζεται το σύστημα της φιλοσοφίας. Για να φτάσει σε αυτή λαμβάνει αφετηρία από μια οποιαδήποτε κρίση, προτιμά όμως λόγω αφαίρεσης την κρίση Α=Α, η οποία μας φαίνεται αυταπόδεικτη, αλλά δεν μπορούμε να την αποδείξουμε. Πρόκειται για την αρχή της ταυτότητας. Στην πρόταση αυτή μπορούμε να διακρίνουμε μεταξύ του περιεχομένου Α και της μορφής της συσχέτισης μεταξύ υποκειμένου και κατηγορήματος. Α=Α σημαίνει απλώς ότι αν τεθεί το Α, τότε τίθεται το Α, και όχι αναγκαστικά ότι υπάρχει κάποιο Α. Η πρόταση είναι υποθετική και προϋποθέτει ένα Εγώ το οποίο προβαίνει στη θέση. Το Εγώ δεν είναι άλλο από αυτό που θέτει εν γένει. Επομένως «Εγώ είμαι». Μέχρι εδώ η ιδέα του Φίχτε δεν διαφέρει πολύ από εκείνη του Ντεκάρτ. Ωστόσο η συσχέτιση μεταξύ των δύο Α είναι εφικτή μόνο αν πρόκειται για το ίδιο Εγώ. Συνεπώς Εγώ=Εγώ. Εδώ όμως η μορφή της συσχέτισης είναι ένα με το περιεχόμενο, γιατί το Εγώ που θέτει τον εαυτό του δεν είναι παρά αυτό που θέτει. Άρα εντός του Εγώ τίθεται ένα Εγώ και το Εγώ δεν είναι τίποτε άλλο από τη θέση του Είναι του. Είναι παραγωγός και προϊόν του εαυτού του. Δεν είναι παρά η υποκειμενικότητά του, χωρίς την οποία δεν θα μπορούσε να θέσει την ταυτότητα του Α με το Α. Σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στον Ντεκάρτ, το Εγώ δεν είναι λοιπόν παρά ένα ρήμα, όχι μια res cogitans, είναι δηλαδή ένα με την πράξη η οποία γεννά το Εγώ. Επειδή το απόλυτο Εγώ, σε αντίθεση με το εμπειρικό, του οποίου είναι ο όρος της δυνατότητας, είναι αυτό που θέτει (ειδάλλως δεν θα ήταν απόλυτο), είναι ταυτόχρονα ένα γεγονός (Tatsache) και μία πράξη (Handlung), είναι μια Tathandlung. Στο πρώιμο έργο του, ο Φίχτε ονομάζει αυτή την αυτοαναφορά του απόλυτου Εγώ διανοητική εποπτεία, όρος όμως που έχει τελείως διαφορετική σημασία από ό,τι στον Καντ, και δηλώνει μόνο την αμεσότητα της Tathandlung. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι αυτό το απόλυτο υποκείμενο δεν είναι παρά ένα «ναι» σε ένα απροσδιόριστο κάτι, «ναι» το οποίο δεν μπορεί να είναι έξω από το Εγώ, σε ένα πράγμα.

Η αυτοναφορά του Εγώ, η αυθορμησία του, μοιάζει μια σταθερή βάση, καθώς έχει μια σαφή αναλογία με την causa sui. Η περιπέτεια ξεκινά όμως με τη δεύτερη αρχή. Αυτή λαμβάνει αφετηρία από την αρχή της μη αντίφασης, σύμφωνα με την οποία -Α δεν είναι Α. Όπως η θέση, έτσι και η αντίθεση προϋποθέτει την ενότητα το Εγώ, γιατί θα πρέπει να είναι το ίδιο Εγώ που θέτει το Α και το μη Α, για να τα θέτει ως αντίθετα. Από την άλλη, δεν θα υπήρχε αντίθεση μεταξύ Α και -Α, αν το Εγώ απλώς έθετε τον εαυτό του. Άρα θέτει κάτι άλλο από τον εαυτό του (ή όπως θα δούμε δεν θέτει κάτι), άρα ένα μη-Εγώ, και μάλιστα εντός του εαυτού του. Στο Εγώ αντιτίθεται ένα μη-Εγώ εντός του Εγώ, και όπως θα δούμε η ένταση αυτή δεν πρόκειται να ξεπεραστεί ποτέ. Και είναι ένταση γιατί ένα μη-Εγώ αναιρεί την απόλυτη αυθορμησία του Εγώ, την οποία μόλις πριν είχαμε δεχτεί. Είναι ένα «όχι» που υπάρχει όσο και το «ναι».

Αυτό το πρόβλημα βρίσκεται στην αφετηρία της τρίτης αρχής. Πώς μπορούμε να σκεφτούμε μαζί τις δύο πρώτες αρχές. Εκείνο που δεν αναφέραμε είναι ότι οι δύο αρχές αντιστοιχούν προφανώς στις δύο πρώτες κατηγορίες της ποιότητας, την πραγματικότητα και την άρνηση, δηλαδή στις καταφατικές και αποφατικές κρίσεις. Η τρίτη μορφή ποιοτικών κρίσεων είναι σύμφωνα με τον Καντ η αόριστη, η οποία συνίσταται στην κατάφαση μιας άρνησης (Το α είναι ένα μη-β) και αντίστοιχη κατηγορία, που συνθέτει τις δύο πρώτες, είναι αυτή του περιορισμού, την οποία ο Φίχτε ονομάζει διαιρετότητα. Προκειμένου το εγώ να θέτει τον εαυτό του αλλά και το μη-Εγώ, θα πρέπει το Εγώ και το μη-Εγώ να είναι διαιρετά, να έχουν δηλαδή ένα ποσό, κάτι που οδηγεί στη μετάβαση στις κατηγορίες της ποσότητας. Ο Φίχτε συνδέει τη διαιρετότητα με την αρχή του αποχρώντος λόγου, την οποία ερμηνεύει με πρωτότυπο τρόπο. Λέει λοιπόν ότι, σύμφωνα με αυτή την αρχή, δεν μπορεί κάτι να αντιτίθεται σε κάτι άλλο χωρίς να διακρίνεται από αυτό. Για να διακρίνεται όμως, θα πρέπει να υπάρχει μια βάση σύγκρισης, άρα τουλάχιστον ένα κοινό γνώρισμα Χ. Συνεπώς, κάθε θεμελιωτική κρίση (σύμφωνα με την αρχή του αποχρώντος λόγου) θα πρέπει να έχει ένα θεμέλιο συσχέτισης (σύνθεση) και ένα θεμέλιο διάκρισης (αντίθεση). Δεν υπάρχει λοιπόν αντίθεση χωρίς σύνθεση και αντίστροφα. Αντίθεση και σύνθεση έχουν οι ίδιες την ενότητά τους στη θέση. Πράγματι, η πρώτη θεμελιωτική αρχή του συστήματος είναι μια θέση, η δεύτερη μια αντίθεση και η τρίτη μια σύνθεση.

Ωστόσο, ακόμη δεν έχουν λυθεί όλα τα προβλήματα. Και τούτο γιατί η τρίτη αρχή επιτυγχάνει απλώς ένα συμβιβασμό μεταξύ δύο αντιθέτων. Συνθέτει τη σύνθεση με την αντίθεση και με τον τρόπο αυτό δεν εξαλείφει την αντίθεση. Θα δούμε πώς το πρόβλημα και η λύση του παραπέμπονται από τον Φϊχτε στη δράση της φαντασίας.