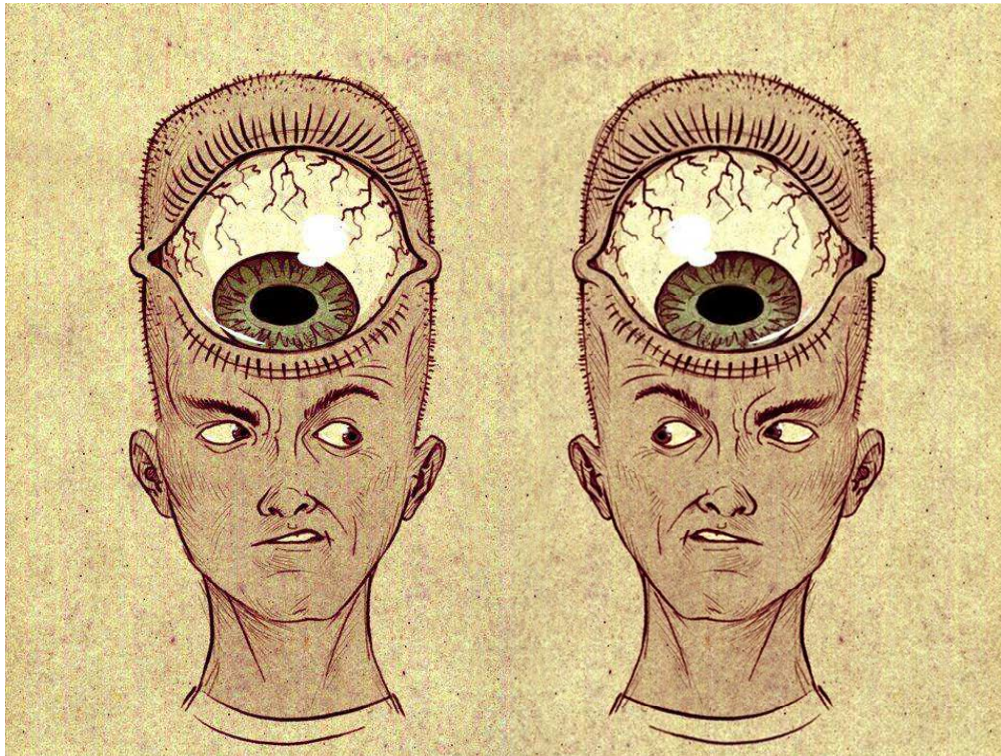


Zelfbewustzijn bij Fichte



Bachelorscriptie van mevr. Ir. Jorien M.C. van der Kuil

Scriptiebegeleider: prof. dr. P. G. Ziche

Departement Wijsbegeerte van de Universiteit Utrecht

Augustus 2012

Inhoudsopgave

Inhoudsopgave.....	1
Inleiding.....	2
1 Fichtes project	3
1.1 De vraag naar de grond van onze ervaring.....	3
1.2 De Wissenschaftslehre.....	5
2 Het zelf	7
2.1 Het karakter van het zelf.....	7
2.2 Het ontstaan van het zelf.....	7
3 De mogelijkheid van (zelf)bewustzijn.....	9
3.1 De structuur van een bewustzijn	9
3.2 Drie paradoxen	10
3.3 Een vrije werkzaamheid toeschrijven	13
4 Willen ↔ Zelfbewustzijn	16
4.1 Ontologie van willen	16
4.2 Structuur van het zelfbewustzijn	17
4.3 Epistemologie van het zelfbewustzijn	18
5 De oorsprong van het zelfbewustzijn	19
5.1 Een subject onder subjecten.....	19
5.2 Individualiteit en intersubjectiviteit.....	21
5.3 Rechtsbegrip, de noodzaak van universele Anerkennung.....	22
6 Fichtes intersubjectiviteit	23
6.1 Reflexiviteit van intersubjectiviteit.....	23
6.2 Dynamica van intersubjectiviteit	23
6.3 Regressie op het verleden of projectie op de toekomst?.....	24
7 Fichtes staatsinrichting.....	26
Bibliografie	28
Noten	30

Inleiding

Fichtes filosofische systeem, de Wissenschaftslehre, is heeft als doel de volledige menselijke ervaring te funderen op één enkel grondprincipe, namelijk op de onbetwifelbaarheid van ons bewustzijn van onszelf als een wezen met een vrije wil. Fichte noemt zijn Wissenschaftslehre daarom ook wel een systeem van de vrijheid, een systeem dat ons begrip van de menselijke vrijheid verenigt met de noodzakelijkheid van de causaal gedetermineerde wereld waarin wij leven. Fichtes onderbouwt zijn systeem met een transcendente deductie van de menselijke ervaring, inclusief de noodzakelijkheid van de causaal gedetermineerde wereld, als een mogelijkheidsvoorwaarde van ons zelfbewustzijn als vrije wezens.

In die deductie zijn een aantal “scharnierpunten” aan te wijzen die zijn verbonden met vier vragen: Wat is het Ich? Hoe kennen we het Ich? Hoe is het Ich de grond voor de ervaring? Hoe ontstaat het Ich? Bij elk van die scharnierpunten dreigt de deductie op een tegenstrijdigheid stuk te lopen maar Fichte weet die tegenstrijdigheden op een zeer originele wijze weet op te lossen. Uiteindelijk leidde dat tot een volledige herijking van het begrip van het zelfbewustzijn.¹

Deze scriptie geeft een reconstructie en een analyse van de eerste vier paragrafen van de *Grundlage des Naturrechts*² waarbij de nadruk ligt op de genoemde scharnierpunten en Fichtes herijking van het begrip van zelfbewustzijn. Hoofdstuk 1 is een introductie tot Fichtes project als een systeem van de vrijheid. In de hoofdstukken 2 tot en met 6 volgt de reconstructie en de analyse.

De aanleiding voor mijn keuze van Fichtes filosofie als onderwerp van mijn Bachelorscriptie was mijn verbazing over het feit dat Fichte vanuit een keuze voor vrijheid een staatsinrichting afleidde die in ieder geval op ons nogal onvrij overkomt. Het afsluitende hoofdstuk werpt daarom nog een korte blik op Fichtes staatsinrichting.

1 Fichtes project

1.1 De vraag naar de grond van onze ervaring

In ons dagelijkse leven komt de wereld ons voor als een systeem van objecten en verschijnselen dat onafhankelijk van ons denken bestaat. Ons bewustzijn van dat systeem komt ons voor als een stelsel van waarnemingen, waarheidsgetrouwe voorstellingen van een onafhankelijke werkelijkheid buiten ons. Dit stelsel van waarnemingen noemen wij ook wel ervaringen en in het dagelijkse leven menen dat wij op basis van deze ervaringen kennis kunnen ontwikkelen van die onafhankelijke werkelijkheid buiten ons.³ De mens is echter ook in staat om afstand te nemen van zijn dagelijkse bewustzijn en zich af te vragen waar onze ervaring nu eigenlijk op is gefundeerd. In de woorden van Fichte is de mens in staat om een filosofisch of transcendentiaal standpunt in te nemen en zich af te vragen wat nu eigenlijk de laatste grond is van zijn ervaring. Volgens Fichte is de beantwoording van deze vraag naar de laatste grond van onze ervaring is de taak van de filosofie.⁴

De eerste stap op weg naar de beantwoording van die vraag is een onderzoek naar de aard van de ervaring. In de *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* geeft Fichte hier het volgende antwoord op: We moeten onze ervaring begrijpen als een stelsel van bepalingen van het bewustzijn, doorgaans voorstellingen genoemd, die gepaard gaan met een gevoel van noodzakelijkheid. De vraag naar de grond van de ervaring is dus eigenlijk een vraag naar de grond van die voorstellingen en naar de grond van het gevoel van noodzakelijkheid waarmee zij gepaard gaan.⁵

Een volgende stap is een nadere beschouwing van het begrip van een laatste grond. Ook daarvoor kunnen we terecht in de *Erste Einleitung*⁶: Fichte stelt daar dat we de grond van een zaak moeten begrijpen als “iets anders” dat verklaart waarom die zaak is zoals hij is en bovendien niet anders is dan zó. Een belangrijke implicatie van dit begrip van een grond is dat een grond noodzakelijkerwijs buiten de zaak ligt waarvan zij de grond is. De grond van alle ervaring ligt dus noodzakelijkerwijs buiten de ervaring. De filosoof wordt daardoor wel met een probleem geconfronteerd, in zijn denken is niets anders dan voorstellingen maar hij moet toch iets vinden dat buiten die voorstellingen staat.⁷

Dogmatisme of Idealisme

Volgens Fichte kunnen we dat probleem echter oplossen door van onze ervaring te abstraheren: In elke voorstelling vinden we een object dat voorgesteld wordt als een ding waar de voorstelling zich naar richt en dat onafhankelijk van de voorstelling bestaat. Maar in elke voorstelling vinden we ook

een subject, een *Intelligenz* die zich het object voorstelt. Door abstractie kan de filosoof één van twee buiten die ervaring plaatsen en als grond van de ervaring kiezen.⁸

Abstraheert de filosoof van de *Intelligenz* dan is het resultaat zuivere objectiviteit, of wel een *Ding-an-sich*. Verklaringen van de ervaring die gebaseerd zijn op een *Ding-an-sich* noemt Fichte Dogmatisch. Het verklaart al onze voorstellingen als het product van een *Ding-an-sich* dat op ons inwerkt. In de dogmatische verklaring van de ervaring is het subject volledig passief. De dogmaticus kent weliswaar gevoelens van vrijheid maar meent in zijn hart dat al onze voorstellingen, zelfs die van onze vrijheid, uiteindelijk toch het product zijn van een *Ding-an-sich*.⁹ De idealistische filosoof abstraheert daarentegen van het object en kiest zuivere subjectiviteit, een *Ich-an-sich* als laatste grond van de ervaring.¹⁰ (Later zullen we zien dat het Idealisme dat Fichte voorstaat de ervaring verklaart uit de activiteit van het subject.)

Het dogmatisme en het Idealisme zijn volstrekt onverenigbaar. Ze delen geen enkel gezamenlijk punt dat als brug tussen de twee systemen kan dienen¹¹, en sterker nog, ze sluiten elkaars grond volledig uit: De dogmatist sluit door zijn keuze voor een *Ding-an-sich* elke mogelijkheid van de zelfstandigheid en vrijheid van het subject uit, andersom moet de Idealist de mogelijkheid van een onafhankelijk bestaand object opofferen aan het *Ich-an-sich*.¹² Hierdoor is het ook niet mogelijk om vanuit een keuze voor een van beide gronden de andere grond te weerleggen. De filosoof moet zelf één van de twee kiezen en als laatste grond postuleren.¹³

Idealisme als keuze voor vrijheid

Voor Fichte is deze keuze zeer eenvoudig: Volgens hem is iedere filosoof het aan zichzelf verplicht om voor het *Ich-an-sich* te kiezen. Een filosoof die voor het *Ding-an-sich* kiest ontkent daarmee immers elke mogelijkheid van vrijheid van het subject en dus ook elke mogelijkheid om in vrijheid denken, ofwel te filosoferen. Een filosoof die voor het *Ding-an-sich* kiest, weerlegt door te filosoferen in feite zijn eigen keuze.¹⁴ Het dogmatisme biedt echter wel een zeer inzichtelijke verklaring voor de ervaring en als Fichte zijn lezers werkelijk wil overhalen tot een keuze voor het Idealisme dan kan dat alleen door te laten zien dat het *Ich-an-sich* daadwerkelijk de ervaring kan verklaren en een idealistische filosofie ook echt mogelijk is. Fichtes filosofische systeem, door hem *Wissenschaftslehre* genoemd, is aan dat project gewijd.

1.2 De Wissenschaftslehre

De vragen die Fichte in zijn Wissenschaftslehre in ieder geval moet beantwoorden zijn de volgende:

- Wat is de ontologische status van het zelf?

Fichte stelt dat het Ich geen ding is maar dan dringt zich direct de vraag op wat het dan wel “is”.

- Wat is de epistemologie van het zelfbewustzijn?

Het dogmatisme geeft verklaring voor het zelfbewustzijn als het terugbuigen van het theoretische bewustzijn op zich zelf. Maar als die verklaring niet klopt hoe kunnen we het zelf “kennen” dan wel kennen als we het niet kunnen kennen via het theoretische bewustzijn?

- Hoe kan het zelf de ervaring verklaren?

Het dogmatisme geeft bovendien een zeer heldere en inzichtelijke verklaring voor de objectiviteit van de ervaring. Het is daarentegen niet zo makkelijk om in te zien hoe die objectiviteit vanuit het Ich verklaard zou moeten worden.

- Hoe ontstaat het zelf?

Tot slot moet Fichte laten zien waar dat Ich nu precies zijn oorsprong heeft. Hoe komt het dat er überhaupt zo iets is als een zelf waarvan we ons bewustzijn?

Transcendentale deductie

Fichte maakt in zijn Wissenschaftslehre gebruik van de methode van transcendentale deductie. Een transcendentale deductie is een argumentatie die bestaat uit een stelsel van noodzakelijkheidsrelaties tussen een onbetwifelbaar geacht subjectief ervaringsfeit, zoals het feit dát wij ervaringen hebben die gepaard gaan met een gevoel van noodzakelijkheid of het feit dát wij een zelfbewustzijn hebben, en de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden voor dat ervaringsfeit.

De paradigmatische voorbeelden van een dergelijke argumentatiestrategie komen voor de rekening van Kant.¹⁵ Maar ook Descartes' Cogito kunnen we zodanig begrijpen dat haar transcendentale aard zichtbaar wordt: Descartes laat in zijn bewijs immers niets anders zien dan dat het bestaan van een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde is voor denken en we dus zeker kunnen weten dat we bestaan.¹⁶

Transcendentale argumenten worden vaak gebruikt voor pogingen een epistemologisch scepticisme te weerleggen, zoals bijvoorbeeld de fundamentele twijfel ten aanzien van de mogelijkheid van kennis van de wereld buiten ons.¹⁷ Een transcendentaal argument zou zijn anti-sceptische kracht ontleen aan het feit dat het is gebaseerd op noodzakelijkheidsrelaties die, is de claim, a priori kenbaar zijn¹⁸.

In de volgende hoofdstukken zullen Fichtes zijn deductie en zijn antwoorden op de vier vragen bespreken aan de hand van een reconstructie en een analyse van de eerste 4 paragrafen uit de *Grundlage des Naturrechts*.

2 Het zelf

Het vertrekpunt van Fichtes transcendentale deductie is het zelfbewustzijn van het eindige redelijke wezen. Mijn zelfbewustzijn is mijn bewustzijn van mijzelf. De eerste vraag die Fichte moet beantwoorden is dan ook de vraag waarvan ik me dan eigenlijk bewust ben als ik me bewust ben van mijzelf. Fichte moet dus eerst de ontologische status van het zelf verduidelijken.

2.1 Het karakter van het zelf

Fichte opent §1 met een definitie van het karakter van het zelf van een eindig redelijk wezen, van subjectiviteit, als op zichzelf betrokken activiteit.¹⁹

De sleutel tot de betekenis van deze definitie is Fichtes begrip van het *Ich-an-sich*. Het *Ich-an-sich* is het resultaat van een abstractie van een voorstelling, het is dat wat van een voorstelling overblijft als daaruit al het dingachtige, al het objectieve weggedacht wordt. Dat wat overblijft, is alleen nog de activiteit van het denken en voorstellen en dat is hoe we het subjectieve moeten begrijpen. Fichtes antwoord op de vraag naar de ontologische status van het *Ich*, of het *zelf*, is dus: Het zelf is *activiteit*. We kunnen nu ook inzien waarom het zelf in dit begrip vrij is, ik kan immers denken en voorstellen wat en hoe ik wil.²⁰ Ik kan bijvoorbeeld besluiten mijn *Ich* te denken. Om het *Ich-an-sich* van de voorstelling te abstraheren hebben we al het objectieve, al het dingachtige uit die activiteit verwijderd. “Mijn zelf denken” houdt dus in dat de activiteit op zichzelf betrokken wordt.²¹ In die activiteit is immers niets anders overgebleven dan die activiteit zelf.

2.2 Het ontstaan van het zelf

Vervolgens stelt Fichte dat het redelijke wezen zichzelf poneert door een handeling van deze op zichzelf betrokken activiteit.²²

Dit kunnen we illustreren aan de hand van het volgende gedachtenexperiment: Hierboven zagen we dat ik mijn zelf moet begrijpen als het actieve aspect in mijn denken. Als ik stop met denken houdt die activiteit op en is er dus geen sprake meer van mijn zelf. Maar op het moment dat ik weer begin

te denken dan is die activiteit er weer en ontstaat er ook weer een activiteit die ik aan kan merken als mijn zelf. Hieruit blijkt duidelijk dat het zelf *als activiteit* inderdaad alleen maar kan ontstaan *door die activiteit*. Voor dit zichzelf-doen-ontstaan-als-handelen-door-handelen gebruikt Fichte de term “poneren” en zo komen we tot de stelling dat een redelijk wezen dan en slechts dan tot zelfbewustzijn kan komen als het zichzelf als een zelf “poneert”.

3 De mogelijkheid van (zelf)bewustzijn.

De handeling waardoor het zelf ontstaat noemt Fichte ook wel *Tathandlung*.²³ Een *Tathandlung* is een modificatie²⁴ van het bewustzijn die door Fichte aanschouwing genoemd wordt.²⁵ Op dit begrip van een aanschouwing komen we in een later hoofdstuk nog uitgebreid terug. Voor nu is het vooral van belang dat zo'n aanschouwing nog geen bewustzijn is.²⁶ Elk bewustzijn wordt gekenmerkt door een specifieke structuur. Hieronder zullen we eerste dat structuurkenmerk bespreken en aansluitend Fichtes deductie vervolgen.

3.1 De structuur van een bewustzijn

We lezen in §1 bijvoorbeeld dat elk bewustzijn betrekking heeft op iets, als op zijn object.²⁷ Fichte refereert daarmee aan het feit²⁸ dat we eigenlijk alleen maar kunnen denken of voorstellen wanneer we *over iets* denken of ons *iets* voorstellen. In de *Grundlage des Naturrechts* licht Fichte die structuur niet verder toe, maar in een later werk, de *Sittenlehre*, vinden we zo'n toelichting wel. Hij zegt daar het volgende:

In elk denken is iets dat gedacht wordt en dat niet het actieve aspect van het denken is. Het actieve aspect van het denken is wat we het subjectieve noemen. Dat "iets" staat tegenover dat actieve aspect en dat is wat we het object noemen. Denken, subjectiviteit, zonder een object is niet mogelijk. Een tegenstelling van objectiviteit aan subjectiviteit is dus een noodzakelijke voorwaarde voor elk bewustzijn.²⁹

Het karakter van het object

Met het expliciet maken van de tegenstelling tussen denken en een object wijst Fichte ons ook weer op de bijzondere ontologische status van het zelf. De toelichting in de *Sittenlehre* vertelt ons ook daar meer over: Objectiviteit, het karakter van een object, verwijst naar datgene dat onafhankelijk van het denken *is*. We kunnen daarom zeggen dat een object gekenmerkt wordt doordat het een zelfstandig bestaan heeft, object is *een zijnde*. Het subject is daarentegen *handelen*. Het object onderscheidt zich dus van het subject doordat het *niet-handelen* is.³⁰

NB: Dit verklaart ook waarom de *Tathandlung* als zodanig nog geen bewustzijn oplevert: Het zelf kan geen bewustzijn hebben van het handelen omdat het *handelen* is en geen *zijnde*.³¹

Het poneren van een systeem van objecten

We weten nu dat een bewustzijn alleen mogelijk is door een tegenstelling van objectiviteit en subjectiviteit. Als we zonder meer een Ding-an-sich tegenover het denken poneren dan vervallen we tot het dogmatisme. De idealist moet het object dus uit het zelf, dat wil zeggen door een handelen van het zelf verklaren.

Vandaar dat Fichte zegt: Het zelf moet in zichzelf, in zijn denken dus, een niet-zelf³² poneren.

Het volgende voorbeeld kan deze uitspraak verhelderen:

Wanneer ik aan een stoel denk bedenk ik onvermijdelijk of ik over een fantasiestoel denk of over een “echte” stoel. Mijn *denken* is daarmee dus wat van die stoel wel of niet een *zijnde* maakt. Fichte gebruikt ook daarvoor de term poneren. Het is immers alsof wij het *zijn* van die stoel daadwerkelijk voor onszelf neerzetten.

Dit houdt in dat mijn denken enkel en alleen mogelijk wanneer ik aan al mijn denken steeds een object *toeschrijf* waarop mijn denken betrekking heeft en dat object *als een zijnde* tegenover mijn denken plaats. Zelfs als ik een stoel fantaseer, fantaseer ik die stoel zoals hij zou zijn ware het een bestaande stoel.³³ De consequentie daarvan is dat het bewustzijn van een redelijk wezen enkel en alleen mogelijk is wanneer het een systeem van onafhankelijke objecten veronderstelt.³⁴

Het zelfbewustzijn van een redelijk wezen vereist dus dat het redelijke wezen een onafhankelijke wereld buiten hem poneert.

3.2 Drie paradoxen

We kunnen nu de scepticus uitleggen dat onze veronderstelling van het bestaan van een onafhankelijke wereld volstrekt gerechtvaardigd is omdat die veronderstelling een noodzakelijke voorwaarde voor mijn (zelf)bewustzijn is. We kunnen bovendien het gevoel van noodzakelijkheid verklaren dat onze ervaring begeleidt. Die gevoelens volgen uit de noodzakelijkheid van de handelingen van het zelf.

Er ontstaan op dit punt helaas ook een drietal paradoxen die wel opgeheven moeten worden wil Fichtes deductie slagen.

Eerste paradox: Het zelf als bepaald door het object.

Het karakter van de objecten waaruit de wereld bestaat is niet slechts dat ze volledig onafhankelijk zijn van het denken, hun karakter is bovendien dat zij ons denken bepalen. In relatie tot de objecten is ons denken een *waarnemen*. Ons denken of voorstellen moet zich naar die objecten richten.³⁵

Dit kunnen we wederom illustreren aan de hand van een voorbeeld: Als ik denk dat er een gele stoel voor mij staat, moet ik veronderstellen dat ik dat enkel en alleen denk *doordat* er precies zo'n stoel voor me staat en niet een blauw krukje. Ik moet zelfs denken dat wanneer ik die gedachte zou negeren en rechtuit zou lopen, ik over die stoel zal struikelen. Ik kan dus inderdaad alleen aan een "echte" stoel denken wanneer ik veronderstel dat mijn voorstelling van die stoel volledig bepaald wordt door hoe en wat die "echte" stoel is. Maar dat betekent dat de inhoud van mijn denken over de wereld volledig onvrij is, ik ben een passief substraat van indrukken van blauwe krukjes en gele stoelen.

Fichtes deductie dreigt hierdoor op een paradox stuk te lopen: De mogelijkheid van mijn vrijheid vereist dat ik een wereld poneer die vervolgens de vrijheid van mijn handelen vernietigt.

Deze paradox moet opgeheven worden.

De oplossing van de eerste paradox: Wederzijdse inperking van het zelf en het niet-zelf

Het zelf en het niet-zelf moeten tegenover elkaar kunnen staan zonder elkaar op te heffen.³⁶ Dit is volgens Fichte mogelijk door een handelen waardoor het zelf en het niet-zelf *ten opzichte van elkaar worden ingeperkt*³⁷ *en bepaald*.³⁸

We kunnen ons dat inperken en bepalen voorstellen als een handelen waardoor aan het zelf en het niet-zelf een eigen domein toegewezen wordt, hun grenzen vastgelegd worden en wordt bepaald waar het zelf en waar het niet-zelf "geldt".³⁹ Later in de deductie zal blijken welk handelen Fichte precies bedoelt maar het is duidelijk dat het door zo'n handelen inderdaad mogelijk zou worden dat het zelf en het niet-zelf tegenover elkaar staan zonder elkaar op te heffen.

NB: Een implicatie daarvan is dat een wezen met een bewustzijn noodzakelijk een eindig wezen is.⁴⁰

Een tweede paradox: Het zelf als object van zichzelf

Maar met een mogelijke oplossing voor deze eerste paradox zijn we er nog niet. Wat voor het bewustzijn in het algemeen geldt, geldt ook voor het zelfbewustzijn. Ook het *zelfbewustzijn* is alleen mogelijk voor zover het betrekking heeft op een object.

Maar dat is paradoxaal: In het zelfbewustzijn zou het zelf het object zijn. Maar het karakter van het zelf is *handelen* en het karakter van het object is *zijn*. Een bewustzijn van een zelf *als handelen* is dus niet mogelijk, maar een bewustzijn van zichzelf *als zijnde*, als van een zelf-als-object, is geen bewustzijn van het werkelijke karakter van het zelf. Een object en een subject zijn volstrekt aan elkaar tegenovergesteld maar de mogelijkheid van zelfbewustzijn vereist een volstrekte vereniging van die twee.

Dit is een tweede paradox en de mogelijkheid van zelfbewustzijn vereist dat ook deze paradox opgeheven wordt.⁴¹

De oplossing voor de tweede paradox: Het zelf als zichzelf bepalend

De oplossing van de tweede paradox bouwt verder op de oplossing van de eerste paradox. Die oplossing bestond uit een wederzijdse inperking van het zelf en het niet-zelf. Aangezien we zelfbewustzijn hebben, kunnen we aannemen dat zo'n handelen inderdaad geschiedt. Wanneer we ons vervolgens afvragen wiens handelen die inperking tot stand brengt is het eenvoudig in te zien dat die inperking alleen het resultaat kan zijn van een handelen door het zelf: Een handelen is géén ding en wél een activiteit. Alle activiteit komt toe aan het zelf.⁴² We kunnen daarom zeggen dat het noodzakelijk is dat het zelf zichzelf poneert *als zichzelf inperkend en zichzelf bepalend*.⁴³

We kunnen bovendien een hiërarchie⁴⁴ aanbrengen in de verschillende activiteiten van het zelf. Het denken is de activiteit waardoor het zelf zichzelf poneert. Dit denken kunnen we kwalificeren als de *oorspronkelijke* activiteit van het zelf. *Vervolgens* poneert het zelf zich als zichzelf bepalend. Die laatste activiteit kunnen we dus onderscheiden van de oorspronkelijke activiteit. We kunnen zeggen dat het oorspronkelijke zelf zichzelf poneert als zichzelf bepalend.⁴⁵

En daarmee hebben we een oplossing voor de tweede paradox, in deze formulering is namelijk de structuur van een bewustzijn⁴⁶ te herkennen:

- “poneert” verwijst naar een activiteit
- “zichzelf als zichzelf bepalend” verwijst naar hetgeen waar die activiteit betrekking op heeft
- “het zichzelf bepalende zelf” staat tegenover de oorsprong van de activiteit die aangeduid wordt met de term “Het oorspronkelijke zelf”

Later zullen we dieper in gaan op de aard van dit zelfbewustzijn. Voor nu moeten we ons tevreden stellen met de vaststelling dat de tweede paradox opgelost kan worden wanneer het oorspronkelijk zelf een zichzelf bepalende activiteit kan ontwikkelen en deze activiteit (als object) aan zijn oorspronkelijke activiteit (als subject) toeschrijft.⁴⁷

Een derde paradox: Zichzelf bepalende activiteit

Helaas zijn de paradoxen hiermee nog steeds niet uitgeput. Zichzelf bepalende activiteit is namelijk zelf ook weer paradoxaal.⁴⁸ Het zelf is als het *bepalende* actief, maar als het *bepaalde* is het zelf lijdend.⁴⁹ Het zelf is dus in één en de zelfde handeling actief en lijdend tegelijk.⁵⁰ Ook deze paradox moet opgeheven worden. Maar gelukkig kunnen ook daarvoor weer voortbouwen op de oplossing van de eerste twee paradoxen.

De oplossing voor de derde paradox: Een werkzaamheid

We beschouwen nogmaals de hiërarchische structuur die we hierboven blootlegden. Het bleek dat het oorspronkelijke zelf zichzelf poneert en zich *vervolgens* als een zichzelf bepalend zelf poneert. Deze hiërarchie van handelingen heeft de structuur van een *werkzaamheid*, een synthese waarin het oorspronkelijke zelf (de in zichzelf terugkerende activiteit) de *vrije oorzaak* is van de zichzelf bepalende activiteit.⁵¹ In zo'n activiteit staan het lijden en het handelen enerzijds tegenover elkaar, maar anderzijds worden zij verenigd door hun causale relatie.

De conclusie is dus dat een redelijk wezen enkel en alleen (zelf)bewustzijn kan hebben wanneer het *zichzelf een vrije werkzaamheid toeschrijft*.⁵²

3.3 Een vrije werkzaamheid toeschrijven

We hebben nu afgeleid dat het zelfbewustzijn van een redelijk wezen alleen mogelijk is wanneer het redelijke wezen zichzelf een vrije werkzaamheid toeschrijft. Dit roept natuurlijk de vraag hoe we dat toeschrijven van een vrije werkzaamheid moeten begrijpen.

Waarnemen van een werkzaamheid (deel II §1)

Het bestaan van een wereld buiten het redelijke wezen is een noodzakelijke voorwaarde voor het (zelf)bewustzijn. We zouden het zichzelf toeschrijven van een vrije werkzaamheid dan ook kunnen begrijpen als het simpelweg waarnemen van de eigen werkzaamheid op die wereld. Maar daarmee belanden we weer bij de eerste paradox, in het waarnemen van de wereld wordt ons denken immers

volledig bepaald door die wereld. De grond van die activiteit lijkt in de wereld te liggen⁵³, hoe zouden wij ons dan in hemelsnaam bewust kunnen worden van onze subjectiviteit?⁵⁴

En daarbij, als we ons werken op de wereld waarnemen dan zien we alleen de *fysische* activiteit van ons *lichaam*. Die fysische activiteit is volledig gebonden aan de onveranderlijke wetten der natuur, in zo'n waarnemen blijft ons vrije denken voor ons ontoegankelijk. We belanden direct in de tweede paradox wij nemen ons zelf waar als een ding. In de waarneming van onze werkzaamheid op de wereld zal het karakter van onze subjectiviteit ons volledig ontgaan.

Willen van een werkzaamheid (deel III §1)

Voor de oplossing van de eerste paradox bleek het noodzakelijk dat de domeinen van het zelf en het niet-zelf ten opzichte van elkaar ingeperkt en bepaald worden.

Wanneer de activiteit van het zelf alleen uit waarnemen bestaat dan betekent dat dus eigenlijk dat de wereld zo'n groot domein heeft gekregen dat er voor het zelf niets meer overblijft. In die situatie moet het handelen van het subject, het voorstellen, zich volledig richten naar het zijn van de wereld, *het zijn van de wereld bepaalt de voorstelling van het zelf*.

Het zelf kan pas een zelf zijn wanneer die verhouding tussen de wereld en het zelf voor een deel omgedraaid wordt, dat wil zeggen wanneer *het zijn van de wereld deels bepaald wordt door de voorstelling van het zelf*. Dit kunnen we ons voorstellen als het plannen en uitvoeren van een annexatie van een deel van het huidige domein van het niet-zelf.

Dit is de structuur van het vormen van een begrip van een voorgenomen werkzaamheid op de wereld. We kunnen ook zeggen, de structuur van het willen van een werkzaamheid.

Het is duidelijk dat hiermee de eerste en de derde paradox opgeheven worden:

- Wanneer wij een werkzaamheid willen dan vormen wij ons een voorstelling van de wereld, maar het is een voorstelling van de wereld zoals die wereld (nog) *niet-is*.
- Het willen van een werkzaamheid refereert vervolgens aan onszelf als *de grond* van een toekomstig *wel-zo-zijn* van de wereld.
- Maar de wereld wordt niet volledig opgeheven want het begrip van onze werkzaamheid wordt *deels* bepaald door het *huidige zijn* als het vertrekpunt van onze werkzaamheid.

Fichte stelt dat alleen in het willen een bewustzijn van onze subjectiviteit mogelijk is⁵⁵ en dat willen daarom het ware karakter van redelijkheid is.⁵⁶ In het volgende hoofdstuk zullen we laten zien *hoe* in

het willen een bewustzijn van onze subjectiviteit mogelijk is en hoe de tweede paradox in het willen definitief wordt opgeheven.

4 Willen ↔ Zelfbewustzijn

Wanneer Fichte zegt dat het willen het ware karakter van redelijkheid is lijkt hij schijnbaar naadloos aan te sluiten bij Kant die stelde dat enkel en alleen een redelijk wezen een wil heeft.⁵⁷ We zouden zelfs kunnen gaan denken dat *de wil* het zelf is en dat zelfbewustzijn een bewustzijn van die wil betreft. Kants begrip van de wil verschilt echter fundamenteel van dat van Fichte. Hieronder bespreken we die verschillen.

4.1 Ontologie van willen

Eén verschil betreft de ontologische status van willen. Wanneer Kant over de wil of over het willen spreekt gebruikt hij steeds een zelfstandig naamwoord waardoor de wil een “iets” lijkt te zijn. Hij definieert *de wil* als *het vermogen werkzaam te zijn* zonder dat die werkzaamheid bepaald wordt door oorzaken buiten het zelf.⁵⁸ Door een dergelijk taalgebruik krijgt de wil de trekken van een *zijnde*, van een object, dat bovendien een eigendom lijkt te zijn van een ander ding, namelijk het zelf, een ding-achtig zelf á la de substantiële geest van Descartes.

We zagen al dat Fichte zo’n substantieel begrip van het zelf afwijst. In de deductie van willen als het ware karakter van redelijkheid komt hij steeds weer terug op die fundamentele tegenstelling tussen subjectiviteit als gekenmerkt door *activiteit* en objectiviteit als gekenmerkt door *zijn*.⁵⁹ Ook Fichtes begrip van willen kenmerkt zich door zo’n afwijzing van substantialiteit. Dit zien we onder andere terug in zijn taalgebruik. Hij spreekt niet over de wil als een vermogen maar over willen-als-handelen. We vinden onszelf ook *niet* als een wil, maar we vinden ons *willend of in het willen*⁶⁰. Fichte benadrukt door die woordkeus keer op keer het actieve aspect van het zelf en van het willen.

Fichtes dynamische begrip van het zelf en van het willen kan verder geïllustreerd worden door de manier waarop het zelf en het niet-zelf ten opzichte van elkaar worden ingeperkt en bepaald in het willen. Elke werkzaamheid is een dynamisch proces, een wisselwerking tussen onze werkzaamheid en de wereld met als uiteindelijke resultaat een verandering van en deel van de wereld naar onze voorstelling. Die wisselwerking bestaat er uit dat onze werkzaamheid tot op zekere hoogte geremd wordt door een weerstand vanuit de wereld. De transformatie geschiedt daardoor niet momentaan maar successievelijk.⁶¹

Het dynamische karakter dat inherent is aan iedere werkzaamheid vinden we ook terug in ons willen. Eén aspect van willen is immers dat wij steeds afwegen in hoeverre wij in staat zullen zijn om door onze werkzaamheid die weerstand te overwinnen en daadwerkelijk een stukje van het domein van het niet-zelf kunnen annexeren.

4.2 Structuur van het zelfbewustzijn

Fichte was de eerste filosoof die nadrukkelijk heeft gewezen op het objectiverende karakter van bewustzijn.⁶² Du moment dat we spreken over een bewustzijn van iets, poneren we dat iets als een *zijnde* omdat het nu eenmaal in de structuur van ons denken ligt besloten dat we alleen over dingen kunnen denken. Uit die structuur van bewustzijn en de analyse van de ontologie van het zelf volgt onvermijdelijk de conclusie dat het begrip zelfbewustzijn een *contradictie* moet zijn.

Hierboven hebben we die contradictie echter als een *schijnbare contradictie* behandeld onder het kopje “de tweede paradox”. We hebben bovendien aangenomen dat die paradox opgeheven kan worden wanneer het oorspronkelijk zelf een zichzelf bepalende activiteit kan ontwikkelen en deze activiteit (als object) aan zijn oorspronkelijke activiteit (als subject) toeschrijft.

We zullen Fichtes oplossing nu verder toelichten om te laten zien dat hij de paradox van het zelfbewustzijn inderdaad op heeft geheven, maar dat alleen kon doen door de introductie van een fundamenteel ander begrip van zelfbewustzijn.

Reflectie van het zelf op het zelf

De oplossing van de tweede paradox bestond uit een structuur waarin de activiteit waarin het zelf ontstaat, en die het wezenlijke karakter van het zelf is, betrekking heeft op de activiteit waarin het zelf bepaald wordt. Dit is onmiskenbaar de structuur van een *terugbuigen* van die oorspronkelijke activiteit op zichzelf, of wel een *reflectie* van het zelf op het zelf. En “reflectie van het zelf op het zelf” is een term die we ook gebruiken om het zelfbewustzijn te verwijzen. Bovendien heeft de reflectie betrekking op een activiteit en niet op een ding, we kunnen dus ook stellen dat deze reflectie betrekking heeft op dat wat het werkelijke karakter is van het zelf.

Dat heeft als consequentie dat we deze reflectie strikt genomen géén bewustzijn mogen noemen. Maar als het geen bewustzijn is wat is deze reflectie dan wel? Fichte stelt zich deze vraag ook⁶³ en geeft het volgende antwoord:

Intellectuele aanschouwing

De reflectie van het zelf op het zelf moeten we begrijpen als een specifiek soort modificatie van het bewustzijn die door Fichte aanschouwing genoemd wordt.⁶⁴

Een aanschouwing is in Kantiaanse termen een soort onmiddellijk bewustzijn.⁶⁵

Zintuiglijke aanschouwing is bij Kant de aanschouwing die voorafgaat aan onze ervaring. Pas nadat mijn aanschouwing door de categorieën van het verstand gestructureerd is kan ik spreken over een ervaring. Mijn aanschouwing is volgens Kant dus fundamenteel ontoegankelijk voor mijn bewustzijn. Een intellectuele aanschouwing is bij Kant alleen mogelijk voor een goddelijk wezen. Het is een aanschouwing waardoor de dingen ook onmiddellijk *zijn*. Kant gebruikt de term “intellectuele aanschouwing” dan ook alleen voor de goddelijke synthese van de schepping.⁶⁶

Fichte stelt nu dus dat de mens wel degelijk een intellectuele aanschouwing heeft en dat die aanschouwing bovendien voor ons toegankelijk is. Het soort zelfbewustzijn dat in het willen ontstaat heeft volgens hem namelijk precies de kenmerken van een intellectuele aanschouwing. Hij illustreert dat als volgt: In mijn willen weet ik *dát* ik wil en *wát* ik wil zonder tussenkomst van begrippen en daarom is het een onmiddellijk weten.⁶⁷ Mijn willen is bovendien synthetisch want door mijn willen ontsta ik onmiddellijk als subject.⁶⁸ Tot slot gaat mijn willen vooraf aan de ervaring omdat het vooruitloopt op het werkelijke zijn van de wereld

4.3 Epistemologie van het zelfbewustzijn

We kunnen het resultaat van de deductie nu als volgt samenvatten:

Willen moeten we begrijpen als een dynamisch proces waarin wij onze activiteit ten opzichte van de wereld afgrenzen en bepalen. Door willen ontstaan wij als subject en wordt zelfbewustzijn überhaupt mogelijk. Het zelfbewustzijn moeten we begrijpen als de aanschouwing van die activiteit tijdens ons willen. Zelfbewustzijn is dan ook enkel en alleen mogelijk gedurende ons willen en zolang wij willen.⁶⁹

Een eventueel begrip van het zelfbewustzijn als een bewustzijn van een zelf-als-object is geen werkelijke zelfbewustzijn maar een bewustzijn van een product van onze inbeelding.⁷⁰

5 De oorsprong van het zelfbewustzijn

We kennen nu Fichtes begrip van het zelf en we weten hoe het zelf ontstaat. Bovendien weten we wat we onder een zelfbewustzijn moeten verstaan en onder welke omstandigheden er sprake kan zijn van zelfbewustzijn. We weten echter nog niet waardoor zelfbewustzijn ontstaat. Waarom ben ik niet enkel een lichamelijk wezen maar ben ik op een goede dag tot mijn eerste zelfbewustzijn gekomen? Fichtes antwoord op deze vraag komt er feitelijk op neer dat mensen op een goede dag wezens met een zelfbewustzijn worden omdat ze op dat idee worden gebracht door een ander mens dat reeds een zelfbewustzijn had. In dit hoofdstuk zullen we zijn deductie van deze gebeurtenis uiteen zetten.

5.1 Een subject onder subjecten

De eerste stap in Fichtes deductie is het bewijs van de onmogelijkheid van een volledig spontane zelfbewustwording van het redelijke wezen.

Oneindige regressie op een eerder (zelf)bewustzijn

In de vorige hoofdstukken hebben we afgeleid dat zelfbewustzijn enkel en alleen mogelijk is in het willen van een werkzaamheid. We beschouwen nu nogmaals de structuur van dat willen:

- Wij vormen ons een voorstelling van de wereld zoals die wereld (nog) niet-is.
- We poneren onszelf als de grond van een toekomstig wel-zo-zijn van de wereld.
- We nemen het huidige zijn van de wereld als het vertrekpunt van onze werkzaamheid.

Dit laatste punt impliceert echter dat wij alleen (zelf)bewustzijn kunnen ontwikkelen als wij reeds kennis hebben van het huidige zijn van de wereld. Die kennis moeten wij dan opgedaan hebben in een eerder moment van bewustzijn; hetgeen een eerder willen van een werkzaamheid veronderstelt; dat op zijn beurt ook weer reeds bestaande kennis veronderstelt; enzovoort, enzovoort.⁷¹ Het blijkt nu dat de mogelijkheid van ons zelfbewustzijn gebaseerd is op een oneindige regressie op een eerder (zelf)bewustzijn. Het lijkt onmogelijk dat het zelfbewustzijn daadwerkelijk ontstaat.⁷²

Een verzoek tot vrije werkzaamheid door een ander subject

De oorzaak van de oneindige regressie is dat de mogelijkheid van zelfbewustzijn steeds een *eerder bewustzijn van een object* vooronderstelt ten aanzien waarvan een voornemen tot een werkzaamheid gevormd kan worden.⁷³ De oplossing kunnen we volgens Fichte vinden door de oorsprong van zelfbewustzijn te begrijpen als een *bewustmaking van de eigen toekomstige subjectiviteit*.

Het begrip van een toekomstige subjectiviteit is de notie van een *bestemd zijn tot zelfbestemming*. En we kunnen zo'n bewustmaking begrijpen als een verzoek aan het toekomstige subject om een vrije werkzaamheid te kiezen. Het subject kan zich daardoor vinden als een toekomstig subject vinden in een uitwendige aansporing tot vrije zelfbepaling.⁷⁴

Zo'n verzoek tot een vrije werkzaamheid impliceert een specifiek soort bron of oorzaak buiten het redelijke wezen tot wie het verzoek gericht is:⁷⁵ Het redelijke wezen moet zijn werkzaamheid in vrijheid kunnen realiseren. Dat wil zeggen, door een werkelijk handelen maar eventueel ook door een vrije keuze tot niet-handelen. Het subject mag daarom niet door de oorzaak van het verzoek *genoodzaakt* worden tot handelen, of tot een specifiek handelen. Dit sluit causaal op het subject inwerkende objecten uit als bron van het verzoek.⁷⁶

Een verzoek tot een vrije werkzaamheid is bovendien zelf ook al een vrije werkzaamheid. Het verzoek heeft immers een doel. Doelgerichte werkzaamheden zijn uniek voor redelijke wezens dus de oorzaak van het verzoek kan niets anders dan een ander redelijk wezen zijn.⁷⁷

Een verzoek om kennis over mijn subjectiviteit

Laten we nu aannemen dat een ander redelijk wezen inderdaad een potentieel subject verzoekt tot vrije werkzaamheid. Wil dat verzoek het beoogde resultaat hebben dan moet dat verzoek een vorm hebben waardoor het enkel en alleen als precies zo'n verzoek begrepen kan worden én enkel en alleen dat effect als doel kan hebben.⁷⁸ Het verzoek moet ten eerste alleen verklaarbaar zijn door een redelijke oorzaak. Werkingen die alleen verklaard kunnen worden door een redelijke oorzaak, zijn werkingen die uitsluitend kennis tot doel hebben.⁷⁹ Ten tweede moet het verzoek de subjectiviteit van het subject als effect hebben.

Samen met de eerste voorwaarde komen we dan tot een werkzaamheid die kennis over de subjectiviteit van het potentiële subject tot doel heeft.⁸⁰

5.2 Individualiteit en intersubjectiviteit

Individualiteit

Een subject kan zijn subjectiviteit enkel en alleen ontwikkelen door een vrije werkzaamheid te kiezen. Dit veronderstelt dat elk subject beschikt over een eigen sfeer van handelen waarbinnen het subject de enige en absoluut laatste grond kan zijn van de bepaling van zijn werkzaamheid.⁸¹ Binnen deze sfeer constitueert het subject zijn eigen vrijheid en zijn zelfstandigheid door in *zijn* sfeer uit alle mogelijke handelingen *zijn* handeling te kiezen.⁸²

Eerder kwamen we een dergelijke notie al tegen als het domein dat het zelf op het niet-zelf veroverde en waar het niet-zelf begrepen werd als de wereld van de onafhankelijke objecten. Maar het is eenvoudig in te zien dat die notie van de bepaling van een eigen domein ook toegepast moet worden op andere redelijke wezens. Hierdoor ontstaat het begrip van individualiteit. De vrije werkzaamheid van redelijke wezens ontstaat doordat zij elkaar tot die vrijewerkzaamheid oproepen. Maar een bijkomende voorwaarde voor hun vrije werkzaamheid is de beschikking over een individuele sfeer van vrijheid.⁸³

We kunnen dit als volgt samenvatten: Potentieel redelijke wezens kunnen hun subjectiviteit alleen ontwikkelen wanneer op enig moment een ander redelijk wezen hen daartoe heeft verzocht en hen een individuele sfeer van vrijheid heeft toegewezen. Individualiteit is daardoor een noodzakelijke voorwaarde voor het ontstaan van subjectiviteit. Maar het voortduren van subjectiviteit is alleen mogelijk zolang die redelijke wezens elkaars individuele sfeer van vrijheid intact laten.

Intersubjectiviteit, de voltooiing van individualiteit

Ieder subject moet aannemen dat er ooit een redelijk wezen buiten hem vrijwillig een verzoek deed tot om zijn subjectiviteit te ontwikkelen en hem daartoe een sfeer van vrijheid toewees. Dat wil zeggen dat dat andere redelijke wezen zijn eigen sfeer van vrijheid vrijwillig inperkte om als het ware ruimte te maken voor de subjectiviteit van het “nieuwe” redelijke wezen. Hij moet bovendien aannemen dat het “oude” redelijke wezen daartoe besloot omdat het een vermoeden had van zijn. Dat vermoeden van redelijkheid is daarom een noodzakelijke voorwaarde voor de oorsprong van de individualiteit van het subject.⁸⁴ Als dat vermoeden van redelijkheid vervolgens niet bevestigd wordt zal het oude redelijke wezen de conclusie trekken dat het zich vergist heeft en zou het zijn originele sfeer van vrijheid weer herstellen. Het voortduren van de mogelijkheid van de subjectiviteit van het

elk redelijke wezen is dus afhankelijk van de bevestiging van dat vermoeden van redelijkheid.⁸⁵ Een vermoeden van redelijkheid kan enkel en alleen bevestigd worden door een wederverzoek⁸⁶ tot vrije werkzaamheid en de bijbehorende vrije zelfinperking van de eigen sfeer van vrijheid.

Uit het bovenstaande blijkt dat de individualiteit van een redelijk wezen is alleen mogelijk als die individualiteit door de erkenning door een ander redelijk wezen *voltooid* wordt. Individualiteit is dan ook nooit een begrip van *mijn* individualiteit, maar altijd een begrip van *onze* individualiteit.⁸⁷ Individualiteit is daarmee noodzakelijk een begrip *tussen* subjecten. Individualiteit is alleen maar denkbaar als intersubjectiviteit.

5.3 Rechtsbegrip, de noodzaak van universele Anerkennung

In de vorige paragraaf bleek dat twee redelijke wezens elkaar enkel en alleen als redelijke wezens kunnen *kennen* door elkaar als redelijke wezens te *behandelen*. Fichte gebruikt hiervoor het begrip Anerkennen.

Voorts bleek dat die behandeling niet eenmalig mag zijn maar moet blijven voortduren.⁸⁸ Bovendien is eenvoudig in te zien dat dat wat tussen deze twee wezens geldt voor alle andere redelijke wezens moet gelden. Ik moet hun allemaal verzoeken hun vrijheid vrijwillig zodanig in te perken opdat er voor mij een sfeer van mijn vrijheid blijft bestaan. En ik hun alleen daar toe verzoeken onder de voorwaarde dat ik hen van mijn kant als zodanig erken en behandel.⁸⁹

Door de wederzijdse Anerkennung van onze gedeelde individualiteit ontstaat een verhouding die Fichte de rechtsverhouding noemt: De verhouding tussen redelijke wezens die daaruit bestaat dat ieder van hen zijn vrijheid beperkt door het begrip van de vrijheid van de anderen onder de voorwaarde dat die anderen van hun kant ook hun vrijheid inperken door het begrip van zijn redelijkheid.⁹⁰

6 Fichtes intersubjectiviteit

6.1 Reflexiviteit van intersubjectiviteit

In §4.2 hebben we de structuur van het zelfbewustzijn van een eindig redelijk wezen beschreven als een reflectie van de oorspronkelijke activiteit van het zelf, de activiteit waarin het zelf ontstaat, op de activiteit waarin het zelf zichzelf bepaalt. We kunnen deze structuur veralgemeniseren als de reflectie van twee subjectieve activiteiten op elkaar. Deze reflexieve structuur vinden we ook terug in de structuur van intersubjectiviteit.

Het verzoek van het “oude” subject is een uiting van een bepalende activiteit wanneer we ons realiseren dat het oude subject alleen zo’n verzoek doet wanneer het eerst een wezen buiten hem heeft onderscheiden van niet-redelijke objecten in de wereld en het als (potentieel) redelijk heeft bepaald. De reactie van het “nieuwe” subject we dan zien als de terugkaatsing, i.e. reflectie, van het verzoek van het oude subject. De reactie van het “nieuwe” subject is op zijn beurt weer een uiting van zijn oorspronkelijke activiteit, die op zijn beurt weer aanleiding geeft tot de voltooiing van de bepalende activiteit van het oude subject. En die voltooiing wordt weer teruggekaatst in de vorm van een definitieve Anerkennung waardoor de oorsprong van het nieuwe subject afgerond wordt.

Ondertussen heeft vanuit het perspectief van het nieuwe subject precies het zelfde proces plaatsgevonden waardoor ook die Anerkennung weer gereflecteerd wordt. Er is dus zelfs sprake van een dubbele reflexieve structuur.

6.2 Dynamica van intersubjectiviteit

We hebben nu gezien hoe de reflectieve structuur van het zelfbewustzijn ook het kenmerk is van intersubjectiviteit. Nu zullen we zien dat intersubjectiviteit ook het zelfde dynamische karakter heeft als zelfbewustzijn zoals we dat beschreven hebben in §4.1.

De notie van een oproep veronderstelt dat de oproep ook begrepen kan worden. Maar Fichte zegt zelf dat begrippen alleen a posteriori geabstraheerd kunnen worden?⁹¹ Een eenmalige oproep roept dan ook meteen de vraag op hoe het “nieuwe” subject in staat zou moeten zijn die oproep te

begrijpen als het zo'n oproep nog niet eerder heeft begrepen. Een eenmalige oproep kan dus nooit voldoende zijn. Fichte is die vraag voor door te zeggen dat we het *oproepen* tot subjectiviteit gewoon moeten begrijpen als het *opvoeden* tot subjectiviteit.⁹²

Vanuit Fichtes model van de intersubjectieve oorsprong van het zelfbewustzijn is nu ook goed te verklaren waarom de ontwikkeling van een kind een grote impact heeft op de mensen in zijn omgeving. De ontwikkeling van een kind tot een volwassene leidt noodzakelijkerwijs tot een voortdurende herschikking van de sferen van vrijheid van de leden van een gezin. Doordat de verhoudingen tussen die mensen voortdurend in beweging zijn is hun subjectiviteit, en dus hun diepste wezen, continu aan verandering onderhevig. Het is dus logisch dat het daarbij zo nu en dan heftig aan toe kan gaan.

6.3 Regressie op het verleden of projectie op de toekomst?

Fichtes deductie leidde de intersubjectieve oorsprong van het zelfbewustzijn af om te ontkomen aan een oneindige regressie van het solitaire zelfbewustzijn op een eerder zelfbewustzijn. In Fichtes intersubjectieve oplossing heeft mijn zelfbewustzijn zijn oorsprong in het zelfbewustzijn van mijn opvoeder. In feite is het daarmee nog steeds gefundeerd op een eerder zelfbewustzijn, het is alleen niet meer het eigen zelfbewustzijn maar het zelfbewustzijn van een ander subject. In principe is er dus nog steeds sprake van een oneindige regressie, namelijk een regressie op opvoeders. Fichte leidt daar uit af dat redelijke wezens genoodzaakt zijn een eerste opvoeder, i.e. God, te veronderstellen.⁹³ Opvallend is dat Fichte slechts een vrij beperkte rol voor Gods invloed ziet, nadat het eerste mensenpaar is opgevoed kon God volgens Fichte zich terugtrekken en kon de mensheid zichzelf opvoeden.⁹⁴ Dit laatste suggereert dat Fichte uitgaat van een begrip van subjectiviteit dat zich over generaties heen niet ontwikkelt (hier komen we in de volgende paragraaf nog op terug).

We kunnen Fichtes intersubjectieve oplossing ook begrijpen als een projectie op de toekomst. Mijn ontwikkeling van kind tot volwassene wordt gedreven doordat mij steeds een bestemd zijn tot zelfbestemming wordt voorgespiegeld. Mijn begrip van mijn subjectiviteit loopt daardoor vooruit op mijn werkelijke subjectiviteit. Maar misschien is het dan ook mogelijk om na de voltooiing van mijn opvoeding zelf iets aan dat het begrip van subjectiviteit toe te voegen en elke generatie zou een complexer begrip van subjectiviteit doorgeven aan de volgende generatie. Dan zou de menselijke

subjectiviteit het resultaat zijn van een evolutie en zou een beroep op een God als eerste opvoeder niet meer nodig zijn. Dit is een mogelijk onderwerp voor verder onderzoek.

7 Fichtes staatsinrichting

De aanleiding voor de bestudering van Fichtes deductie van de mogelijkheidsvoorwaarden voor het zelfbewustzijn wat de vraag hoe het mogelijk is dat Fichte in de *Grundlage des Naturrechts* vanuit een keuze voor vrijheid een staatsinrichting heeft kunnen ontwerpen die in ieder geval op ons nogal onvrij overkomt. Uiteindelijk bleek de tijd te kort om ook die vraag te kunnen beantwoorden. Wel is het mogelijk om hier enkele mogelijke antwoorden aan te stippen.

Volgens Fichte zijn mensen niet genoodzaakt om de vrijheid van andere wezens buiten hen te willen. De omgang met redelijke wezens is weliswaar een noodzakelijke voorwaarde voor de ontwikkeling van mijn redelijkheid maar daaruit volgt niet de noodzaak de vrijheid van *alle* redelijke wezens te willen⁹⁵. Ik kan besluiten tot een bepaalde gemeenschap toe te treden en mijn vrijheid te beperken door het begrip van andermans vrijheid, maar ik kan op een goede dag ook besluiten mijn vrijheid niet op die manier in te beperken. Dat betekent echter niet dat anderen het recht verliezen zichzelf te beschermen tegen eventuele handelingen waardoor hun vrijheid beschadigd zou worden.⁹⁶ Fichtes staatsinrichting lijkt vooral gebaseerd te zijn op die twee gedachten.

De staat wordt zo ingericht dat zij het voortbestaan van de verhoudingen tussen individuen kan garanderen. De staatsinrichting is bedoeld als een garantie op de status quo en ze is daarom in haar diepste wezen conservatief.⁹⁷

Vanuit de gedachte van een garantie van de status quo wijst Fichte ook democratische besluitvorming af. Sowieso is besluitvorming ten aanzien van nieuwe wetgeving niet nodig wanneer men de status quo wil handhaven die reeds is vastgelegd bij de oprichting van de staat.⁹⁸ Maar het is bovendien gevaarlijk om het volk eigen rechter te laten zijn over zichzelf.⁹⁹ Daarom wordt Fichtes ideale staat bestuurd door een bestuurlijke klasse die voor het leven benoemd wordt. De leden van die klasse dienen zich te isoleren van de rest van de samenleving opdat ze in alle conflicten tussen leden van de samenleving een onpartijdig derde is en daardoor een eerlijke beslissing kan nemen. De leden van die klasse maken vanaf het moment van hun benoeming dus geen deel meer uit van de samenleving.¹⁰⁰

Die bestuurlijke klasse wordt op haar beurt namens de onderdanen gecontroleerd door een Ephorat dat enkel en alleen controleert of de bestuurlijke klasse inderdaad de status quo in stand houdt. Zij worden bovendien door de onderdanen gekozen maar daardoor ontstaat nog steeds geen democratische invloed op het staatsbestuur. Het Ephorat heeft namelijk alleen maar een bevoegdheid om de bestuurlijke klasse hun legitimiteit te ontnemen en heeft geen inhoudelijke

invloed. Het Ephorat moet juist wel een relatie hebben met de onderdanen opdat het hun belang behartigt. Bovendien worden de leden slechts voor bepaalde tijd benoemd. Dit alles moet dat garanderen dat het Ephorat niet in de verleiding komt om samen te spannen met de bestuurlijke klasse. Mocht dat desondanks toch gebeuren dan hebben de onderdanen in het uiterste geval het recht om te rebelleren.

Bibliografie

Primaire literatuur

- Fichte** Fichtes Werke, 11 Bde.,. de Gruyter Berlin
- SWI Band I Zur theoretischen Philosophie I
= Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1794
= Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797
= Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797
- SWIII Band III Zur Rechts- und Sittenlehre I
= Grundlage des Naturrechts
- SWIV Band IV Zur Rechts- und Sittenlehre II
= System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, 1798
- Kant** Immanuel Kant
- Kant GMS Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 1785.
- Kant P Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, 1783

Secundaire literatuur

- Merle** Jean-Christoph Merle ed.
Klassiker Auslegen: Grundlage des Naturrechts, Akademie Verlag, Berlin, 2001
- Neuhouser Frederick Neuhouser , *The efficacy of the Rational Being* (§1)
- Piché Claude Piché , *Die Bestimmung der Sinnenwelt durch das vernünftige Wesen* (§2)
- Honneth Axel Honneth, *Die Transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität* (§3)
- Renaut Alain Renaut, *Deduktion des Rechts* (§4)
- Maus Ingeborg Maus, *Das Ephorat* (§16, 17, 21)
- Frank** Manfred Frank, *Nachwort*, in: Manfred Frank ed., *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Suhrkamp, 1993
- Binkelman** Christoph Binkelman, *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel*, Walter de Gruyter 2007

- Eisler** Rudolf Eisler Via www.zeno.org
- EislerW *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*, Berlin 1899.
- EislerK *Kant-Lexikon*, Berlin 1930.
-
- Reiß** Stefan Reiß, Fichtes 'Reden an die deutsche Nation' oder: Vom Ich zum Wir, Oldenbourg Akademieverlag, 2006
-
- Stern** Robert Stern
- Stern I *Transcendental Arguments and Scepticism: Answering the Question of Justification*, OUP, Oxford, 2000
- Stern II *Transcendental Arguments: Problems and prospects*, OUP, Oxford, 2003
-
- Illies** Illies, *The grounds of ethical Judgement, new transcendental arguments in moral philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2003
-
- Bardon** Adrian Bardon, *Transcendental arguments*, in: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*,
-
- Stroud** Barry Stroud
- Stroud I *Transcendental Arguments*, *The Journal of Philosophy*, Vol. 65, No 9 (may 2, 1968), pp. 241-256.
- Stroud I *The Goal of Transcendental Arguments*, in: Stern II, pp. 155-172.

Noten

¹ Frank p 447

² Waar nodig maak ik gebruik van andere teksten uit de zelfde periode in Fichtes werk.

³ SWI, 423: Andere beziehen wir auf eine Wahrheit, die, unabhängig, von uns, festgesetzt seyn soll, als auf ihr Muster; und unter der Bedingung, dass sie mit dieser Wahrheit übereinstimmen sollen, finden wir uns in Bestimmung, dieser Vorstellung gebunden.

⁴ SWI, 423: Aber es ist allerdings eine des Nachdenkens würdige Frage: welches ist der Grund des Systems der vom Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen, und dieser, Gefühls der Notwendigkeit selbst? Diese Frage zu beantworten ist die Aufgabe der Philosophie

⁵ SWI, 422-423

⁶ SWI, 424-425

⁷ SWI, 425

⁸ SWI, 425

⁹ SWI, 430

¹⁰ SWI, 440

¹¹ SWI, 429

¹² Binkelman, 17-18: het ene verwordt steeds tot epifenomeen van het andere.

¹³ SWI, 431

¹⁴ SWI, 433

¹⁵ Illies, 30

¹⁶ Illies, 50, Stern I, 58, Bardon

¹⁷ Stroud II, 161, Bardon

¹⁸ Stern I, 8, Bardon

¹⁹ SWIII, 17: In sich selbst zurückgehende Thätigkeit überhaupt (Ichheit, Subjectivität) ist Charakter des Vernunftwesens.

²⁰ SWI, 521-522 Du hättest statt dieses bestimmten auch etwas anderes denken können, z.B. deinen Tisch, deine Wände, deine Fenster, und du denkst auch wohl diese Gegenstände wirklich, wenn ich dich dazu auffordere. Du tust es zufolge einer Aufforderung, zufolge eines Begriffs von dem zu denkenden; der, deiner Annahme nach, auch ein anderer hätte seyn können, sage ich. Du bemerkst sonach Thätigkeit und Freiheit in diesem deinem Denken, in diesem Übergehen vom Denken des Ich zum Denken des Tisches, der Wände, usf. Dein Denken ist dir ein Handeln.

²¹ SWI, 522-523 Also – der Begriff oder das Denken des Ich besteht in [523] dem auf sich Handeln des Ich selbst;

²² SWIII, 17: Das Setzen seiner selbst (die Reflexion über sich selbst) ist ein Act dieser Thätigkeit. Diese Reflexion heisse A. Durch den Act einer solchen Thätigkeit setzt sich das Vernunftwesen.

²³ SWI, 465: .. für das ursprüngliche Ich [ist es] Tathandlung ..

²⁴ SWI, 459: unter welche Klasse der Modifikationen des Bewusstseins soll es gesetzt werden?

²⁵ SWI, 463: .. Anschauung. Sie ist das unmittelbare Bewusstsein ..

²⁶ SWI, 459: Es ist kein Begreifen .. Es ist sonach noch kein Bewusstsein, nicht einmal ein Selbstbewusstsein;

²⁷ SWIII, 17: Alle Reflexion geht auf etwas, als auf sein Object B

²⁸ Een onbetwifelbare kennis van de structuur van het bewustzijn

²⁹ SWIV, 21: In allem Denken ist ein Gedachtes, das nicht das Denken selbst ist , in allem Bewusstsein etwas, dessen man sich bewusst ist, und das nicht das Bewusstsein selbst ist. SWIV, 22: .. Notwendigkeit der ursprüngliche Entgegengesetztheit eines Subjektiven und eines Objektiven im Bewusstsein.

³⁰ SWIV, 22: .. den Charakter des ursprünglich Objektiven, .. etwas vom Denken unabhängig vorhandenes, also etwas reelles, für sich und durch sich selbst bestehendes ..

³¹ SWIII, 3: Indem das vernünftige Wesen handelt, wird es seines Handelns sich nicht bewusst; denn *es selbst* ist ja *sein Handeln*

³² SWI, 105: das Entgegengesetzte = Nicht-Ich ..

- ³³ SWIV, 21: dass man unvermerkt jenem Denken ein bloss Gedachtes unterlegt, sei es auch ganz unbestimmt, sei es auch nur die Form eines Objectes überhaupt.
- ³⁴ SWIII, 22: es entsteht ein System der Objecte, d.i. eine Welt, die *unabhängig vom Ich*, nemlich vom praktischen, welches hier für das Ich überhaupt gilt, *da ist*,
- ³⁵ SWIII, 18: Die Thätigkeit des Vernunftwesens in der Weltanschauung .. ist .. ihrem Inhalte nach, d.i. dass sie, nachdem sie nun einmal in einem bestimmten Falle stattfindet, gerade so verfährt, *gezwungen* und *gebunden*. Wir müssen die Gegenstände so vorstellen, wie sie, unserem Dafürhalten nach, ohne unser Zuthun sind, unser Vorstellen muss sich nach ihrem Seyn richten.
- ³⁶ SWI, 107: Es sollen durch sie das entgegengesetzte Ich, und Nicht-Ich vereinigt, gleich gesetzt werden, ohne dass sie sich gegenseitig aufheben.
- ³⁷ SWI, 107: SWI, 108: .. Es ist nicht zu erwarten, dass irgendjemand diese Frage anders beantworten werde, als folgendermaßen: sie werden sich gegenseitig *einschränken*.
- ³⁸ SWI, 126: .. *bestimmt*, d. i. seine Gültigkeit wird selbst eingeschränkt;
- ³⁹
- ⁴⁰ SWIII, 17: .. ein endliches Vernunftwesen ist ein solches, das auf nichts reflectiren kann, ausser auf ein Begrenztes.
- ⁴¹ SWI, 107: Es soll nemlich irgend ein X gefunden werden, vermittelt dessen alle jene Folgerungen richtig seyn können, ohne dass die Identität des Bewusstseyns aufgehoben werde.
- ⁴² SWI, 127: Alle Thätigkeit muss, soviel wir wenigstens bis jetzt einsehen, vom Ich ausgehen
- ⁴³ SWI, 127: Ich setzt sich als bestimmt, heisst offenbar so viel, als *das Ich bestimmt sich*. Demnach liegt in dem aufgestellten Satze auch folgender: *Das Ich bestimmt sich selbst* (durch absolute Thätigkeit).
- ⁴⁴ SWI, 135: In der gegenwärtigen Synthesis aber ist die Verwechslung nicht gleichgültig ..
- ⁴⁵ SWI, 127: *Das Nicht-Ich bestimmt* (tätig) *das Ich* (welches insofern leidend ist). *Das Ich setzt sich* als bestimmt, durch absolute Thätigkeit. Alle Thätigkeit muss, soviel wir wenigstens bis jetzt einsehen, vom Ich ausgehen. .. das Ich setzt sich als bestimmt, heisst offenbar so viel, als *das Ich bestimmt sich*. Demnach liegt in dem aufgestellten Satze auch folgender: *Das Ich bestimmt sich selbst* (durch absolute Thätigkeit).
- ⁴⁶ Bewustzijn is enkel en alleen mogelijk wanneer ik aan mijn activiteit een object *toeschrijf* waarop mijn activiteit betrekking heeft en dat object *als een zijnde* tegenover mijn activiteit plaats.
- ⁴⁷ SWIII, 17: Das letzte höchste Substrat (B) seiner Reflexion auf sich selbst muss demnach auch seyn, *in sich selbst zurückgehende, sich selbst bestimmende Thätigkeit*.
- ⁴⁸ SWI 137: .. das Ich setzt sich als bestimmt, d.i. es bestimmt sich, enthält selbst Gegensätze
- ⁴⁹ SWI 137: a. Das Ich bestimmt sich; es ist das *bestimmende*, und demnach tätig. b. Es bestimmt sich; es ist das *bestimmt werdende*, und demnach leidend.
- ⁵⁰ SWI 137: Also ist das Ich in einer und ebenderselben Handlung tätig und leidend zugleich; welches ohne Zweifel ein Widerspruch ist.
- ⁵¹ SWI, 136: Diese Synthesis wird genannt die Synthesis der Wirksamkeit (Causalität). Dasjenige, welchem *Thätigkeit* zugeschrieben wird, und insofern *nicht Leiden*, heisst die Ursache (Ur-Realität, positive schlechthin gesetzte Realität, welches durch jenes Wort treffend ausgedrückt wird): dasjenige, dem *Leiden* zugeschrieben wird, und insofern *nicht Thätigkeit*, heisst das *bewirkte*, (der Effekt, mithin von einer anderen abhängende und keine Ur-Realität.) Beides in Verbindung gedacht heisst eine *Wirkung*.
- ⁵² SWIII,17: Soll ein Vernunftwesen sich als solches setzen, so muss es sich eine Thätigkeit zuschreiben, deren letzter Grund schlechthin in ihm selbst liege.
- ⁵³ SWIII, 18: Die Thätigkeit des Vernunftwesens in der Weltanschauung .. unser Vorstellen muss sich nach ihrem Seyn richten.
- ⁵⁴ SWIII, 18: .. denn diese soll ja vermöge des Begriffes nicht in das Anschauende zurückgehen; nicht dieses, sondern vielmehr etwas, das ausser ihm liegen und ihm entgegengesetzt seyn soll ..
- ⁵⁵ SWIII, 20: dass ein vernünftiges Wesen nur im Wollen unmittelbar sich wahrnimmt.
- ⁵⁶ SWIII, 20: Das Wollen ist der eigentliche wesentliche Charakter der Vernunft
- ⁵⁷ Kant GMS: Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln, oder einen Willen. Kant GMS: Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind.
- ⁵⁸ Kant GMS: Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Causalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann
- ⁵⁹ SWIII, 28; Das Ich ist, was es ist, im *Handeln*, das Object im *Seyn*.

⁶⁰ SWIV, 18-20

⁶¹ SWIII, 28-29:

⁶² Frank p 447

⁶³ SWI, 459: unter welche Klasse der Modifikationen des Bewusstseins soll es gesetzt werden?

⁶⁴ SWI, 463: .. Anschauung. Sie ist das unmittelbare Bewusstsein ...

⁶⁵ Eisler, Lemma Anschauung: Die Anschauung muß, um Erkenntnis zu verschaffen, erst kategorial (s. d.) verarbeitet werden. (Kr. d. r. V. S. 76).

⁶⁶ Eisler, Lemma Anschauung: »Intellektuell« ist eine nicht auf Rezeptivität (s. d.), sondern »Selbsttätigkeit« beruhende Anschauung (Kr. d. r. V. S. 72), »durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die... nur dem Urwesen zukommen kann)«

⁶⁷ SWI, 463: das unmittelbare Bewußtsein, daß ich handle und was ich handle; sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue

⁶⁸ Binkelman, 113

⁶⁹ SWIII, 22: es ist *handelnd*; es ist, was es handelt, und wenn es nicht handelt, so ist es nichts.

⁷⁰ SWIII, 22: Dies ist nicht das Ich, sondern es ist ein Produkt unserer eigenen Einbildungskraft, das wir auf Veranlassung der Anforderung, das Ich zu denken, entwerfen.

⁷¹ SWIII, 31: Aber A kann auch nur unter der Bedingung

begriffen werden, unter welcher B begriffen werden konnte; nemlich der Moment, in welchem es begriffen wird, ist auch nur möglich unter Bedingung eines vorhergehenden Moments, und so ins Unendliche.

⁷² SWIII, 30: Es lässt sich nur durch einen Cirkel erklären; es lässt sich sonach überhaupt nicht erklären, und erscheint als unmöglich. SWIII, 31: Wir finden keinen möglichen Punct, in welchem wir den Faden des Selbstbewusstseyns, durch den alles Bewusstseyn erst möglich wird, anknüpfen könnten, und unsere Aufgabe ist sonach nicht gelöst.

⁷³ SWIII, 30: Das vernünftige Wesen kann, nach dem §.1. geführten Beweise, kein Object setzen (wahrnehmen und begreifen), ohne zugleich, in derselben ungetheilten Synthesis, sich eine Wirksamkeit zuzuschreiben.

⁷⁴ SWIII, 33: Beide sind vollkommen vereinigt, wenn wir uns denken ein *Bestimmteyn des Subjects zur Selbstbestimmung*, eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirksamkeit zu entschliessen Es konnte, um sich als *Object* (seiner Reflexion) zu finden, sich nicht finden, als sich *bestimmend* zur Selbstthätigkeit .. sondern als *bestimmt* dazu durch einen äusseren Anstoss..

⁷⁵ SWIII, 33: Inwiefern das Geforderte ein Object ist, muss en in der Empfindung gegeben werden, und zwar in der äusseren.. Was muss dies für einer seyn, welche Merkmale müssen ihm darum, weil er Grund dieser bestimmten Einwirkung seyn soll, zukommen?

⁷⁶ SWIII, 34: Das Vernunftwesen soll seine freie Wirksamkeit realisieren entweder durch wirkliches Handeln .. oder durch Nichthandeln. Das letztere soll durch die Aufforderung keinesweges bestimmt, necessitiert werden, wie es im Begriffe der Causalität das Bewirkte durch die Ursache wird, zu handeln.

⁷⁷ SWIII, 36: Die Zweckmässigkeit derselben ist durch den Verstand und das Freisein des Wesens, an welches sie ergeht, bedingt. Diese Ursache muss daher nothwendig den Begriff von Vernunft und Freiheit haben; also selbst ein der Begriffe fähiges Wesen, eine Intelligenz, und, da eben erwiesenermaassen dies nicht möglich ist ohne Freiheit, auch ein freies, also überhaupt ein vernünftiges Wesen seyn, und als solches gesetzt werden..

⁷⁸ SWIII, 36: Die Ursache der Einwirkung auf uns hat gar keinen Zweck, wenn sie nicht zuvörderst den hat, dass wir sie als solche erkennen sollen

⁷⁹ SWIII, 37: Es ist kein Zweifel: eine vernünftige Ursache, so gewiss sie dies ist, entwirft sich den Begriff vom Produkte, das durch ihre Thätigkeit realisirt werden soll, nach welchem es sich im Handeln richtet, und gleichsam auf denselben unablässig hinsieht. Dieser Begriff heisst der Begriff vom Zwecke. Nun aber kann ein vernünftiges Wesen gar keinen Begriff seiner Wirksamkeit fassen, *ohne dass es eine Erkenntniss von dem Objecte dieser Wirksamkeit habe*. SWIII, 38: Ein sicheres Kriterium der Wirkung eines vernünftigen Wesens wäre demnach dieses, dass die Wirkung sich nur unter Bedingung einer Erkenntniss des Objects derselben als möglich denken liesse. .. Nun aber ist nichts, was sich nicht durch blosse Naturkraft, sondern lediglich durch Erkenntniss als möglich denken lässt, als die Erkenntniss selbst. Wenn sonach das Object, und hier auch der Zweck einer Wirkung nur der seyn könnte, eine Erkenntniss hervorzubringen, dann wäre nothwendig eine vernünftige Ursache der Wirkung anzunehmen. Nur müsste die Annahme, dass eine Erkenntniss beabsichtigt werde, nothwendig seyn, d.h. es müsste sich gar kein anderer Zweck des Handelns denken, und die Handlung selbst müsste sich gar nicht begreifen lassen, und wirklich gar nicht begriffen werden, wenn sie nicht als eine Erkenntniss beabsichtigend, begriffen würde.

⁸⁰ SWIII, 38: Die Ursache der Einwirkung auf uns hat gar keinen Zweck, wenn sie nicht zuvörderst den hat, dass wir sie als solche erkennen sollen; es muss daher ein vernünftiges Wesen als diese Ursache angenommen werden.

⁸¹ SWIII, 33: ein *Bestimmteyn des Subjects zur Selbstbestimmung*, eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirksamkeit zu entschliessen. SWIII, 41: Es ist auch der Materie nach bedingt; es ist dem Subject die Sphäre seines Handelns überhaupt angewiesen. Aber innerhalb dieser ihm angewiesenen Sphäre hat das Subject gewählt, die nächste Grenzbestimmung seines Handelns sich selbst absolut gegeben; von der letzten Bestimmung seiner Wirksamkeit liegt ganz *allein in ihm* der Grund.

⁸² SWIII, 42: Das Subject bestimmt sich als Individuum, und als freies Individuum, durch die Sphäre, in welcher es unter den in ihr gegebenen möglichen Handlungen eine gewählt hat .. aus diesen Möglichkeiten, und durch das Begreifen derselben, als Möglichkeiten, die alle es hätte wählen können, konstituiert es sich seine Freiheit und Selbstständigkeit.

⁸³ SWIII, 42; Innerhalb des Kreises, von dem Grenzpunkte des Products des Wesens ausser ihm X bis zum Grenzpunkte seines eigenen Produktes Y

⁸⁴ SWIII, 43: Ferner, das Wesen ausser dem Subjecte hat, vorausgesetztermaassen das letztere durch seine Handlung zum freien Handeln aufgefordert; es hat demnach seine Freiheit beschränkt durch einen Begriff vom Zwecke in welchem die Freiheit des Subjectes — wenn auch etwa nur problematisch — vorausgesetzt wurde; Seine Selbstbeschränkung aber war bedingt durch die, wenigstens problematische, Erkenntniss vom Subjecte, als einem möglicherweise freien Wesen.

⁸⁵ SWIII, 43: Würde es nicht erkennen, dass ein freies Wesen ausser ihm wäre, so erfolgte etwas nicht, was nach den Gesetzen der Vernunft hätte erfolgen müssen, und das Subject wäre nicht vernünftig.

⁸⁶ SWIII, 45: Aber ich muss allen vernünftigen Wesen ausser mir, in allen möglichen Fällen anmuten, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen.

⁸⁷ SWIII, 47: Er ist demnach nie *mein*; sondern meinem eigenen Geständnis, und dem Geständnis des Anderen nach, *mein und sein; sein und mein*;

⁸⁸ SWIII, 44: Die Erkenntniss des Einen Individuums vom anderen ist bedingt dadurch, dass das andere es als ein freies behandle (d.i. seine Freiheit beschränke durch den Begriff der Freiheit des ersten). Diese Weise der Behandlung aber ist bedingt durch die Handelsweise des ersten gegen das andere; diese durch die Handelsweise und durch die Erkenntniss des anderen, und so ins Unendliche fort.

⁸⁹ SWIII, 45: Aber ich muss allen vernünftigen Wesen ausser mir, in allen möglichen Fällen anmuten, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen.

⁹⁰ SWIII, 52: Das deduzierte Verhältnis zwischen vernünftigen Wesen, dass jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des anderen beschränke, unter der Bedingung, dass das erstere die seinige gleichfalls durch die des anderen beschränke, heisst das *Rechtsverhältnis*

⁹¹ SWIII, 31: eine bloss mögliche Wirksamkeit, oder eine Wirksamkeit überhaupt wird gesetzt lediglich durch Abstraction von einer gewissen oder von aller wirklichen; aber eher von etwas abstrahirt werden kann, muss es gesetzt sein, und es geht hier, wie immer, dem unbestimmten Begriffe des überhaupt ein bestimmter Begriff, von einem bestimmten wirklichen, voraus, und der erstere ist durch den letzteren bedingt.

⁹² SWIII, 39: Die Aufforderung zur freien Selbstthätigkeit ist das, was man Erziehung nennt. Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, ausserdem würden sie nicht Menschen

⁹³ SWIII, 39: .. wer erzog denn das erste Menschenpaar? Ein Geist nahm sich ihrer an, ganz so, wie es eine alte ehrwürdige Urkunde vorstellt, welche überhaupt die tiefsinnigste, erhabenste Weisheit enthält, und Resultate aufstellt, zu denen alle Philosophie am Ende doch wieder zurückmuss.

⁹⁴ SWIII, 39: .. bestimmt nur so weit, bis sie sich selbst unter einander erziehen konnten.

⁹⁵ SWIII, 88: Das vernünftige Wesen ist nicht absolut durch den Charakter der Vernünftigkeit verbunden, die Freiheit aller Vernunftwesen ausser ihm zu wollen;

⁹⁶ SWIII, 89: diese Person kann *durch das blosse Rechtsgesetz* (wohl etwa durch andere, durch physische Stärke, oder durch Berufung auf das Sittengesetz) meinen Zwang nicht verhindern.

⁹⁷ SWIII, 115: Hierzu wird nun erfordert, dass *alles so bleibe*, wie es durch das freie Wesen einmal erkannt und in seinem Begriffe gesetzt worden ist;

⁹⁸ SWIII, 103: Ich soll bis zur Ueberzeugung einsehen können, dass alle möglichen künftigen Rechtsurtheile, die in meinen Angelegenheiten gesprochen werden dürften, nur so ausfallen können, wie ich selbst, nach dem Rechtsgesetze, sie würde sprechen müssen. Es müssen daher *Normen* dieser künftigen Rechtsurtheile meiner Prüfung vorgelegt werden, in welchen das Rechtsgesetz auf die möglichen Fälle, welche vorkommen können,

angewendet sey. Solche Normen heissen *positive Gesetze*; das System derselben überhaupt, *das* (positive) *Gesetz*.. Zie ook Maus, 147

⁹⁹ SWIII, 158: Die Gemeine wäre über die Verwaltung des Rechts ihr eigener Richter.

¹⁰⁰ SWIII, 167: Die Verwalter der executiven Macht müssen, um nicht zur Parteilichkeit verleitet zu werden, so wenig Freundschaften, Verbindungen, Anhänglichkeiten unter Privatpersonen haben, als irgend möglich.