

フイヒテに於ける自我(完)

大 峯 顯

四

實踐的知識學の中心問題は、非我への依存を根柢的な態度とする知性即ち理論的自我と、端的な自己定立の獨立性を本質とする絕對的自我との間の矛盾である。知性が非我への依存性に於て成立してゐると云ふことは、本來絕對的獨立性を内容とすべき自我に對して、根本的に對立する。自我の本質は元來非我からの獨立性にあるにも拘らず、知性の本質は逆に非我への依存性にあるのである。而も知性のこの依存性は、既に表象の領域が成立してゐる以上決して否認すべからざる事實である。然し又、體系の根本原理であるところの絕對的自我の獨立はあくまでも貫徹されなければならぬ。自我の自己同一が破られないためには、自我のこの依存性と獨立性が矛盾なく統一されることを要する。即ち、自我の絕對の本質を損ふことなく、而も尙知性を生かし得る様な統一の場が開かれるべきである。このことは然しきし當り、次の如き仕方による他はあり得ないであらう。つまり、知性が依存する非我を、絕對的自我が自己限定的に定立すると云ふ仕方である。さうするならば、非我自身が絕對的自我に依存することになり、非我に對する知性の依存が實は絕對的自我に對する間接的な依存と云ふ意味を持ち得る。即ち、非我は直接に、又知性は間接に、絕對的自我の限定の下に置かれ、かくて一切は絕對的自我の自己限定によつて成立することとなる。このことは従つて、絕對的自我が非我の存在の原因となることであらう。絕對的自我を非我の發出論的創造の原理と考へることであ

らう。ところがこの様な解決の仕方は重大な矛盾を露呈して來るのである。何故なら、若し絶對的自我が非我の原因であるならば、それは非我を「端的に、そして一切の根據なしに」(1. 252) 定立しなければならぬ。然るにこのことは自我が自己自身を「端的にそして一切の根據なしに」(ibondu) 制限することを意味する。(非我を定立すること、自我が自己を制限することの同一は、理論的知識學に於ける交替限定の概念に基く。) 従つてこれによつて自我は、自己を定立しないと云ふ原理を自己内に持つことになり、明らかに絶對的自己定立の本性に矛盾して來る。即ち自我は、自己定立の原理と自己不定立の原理とを、自己内に同時に持つことによつて、自我はこの兩方に引き裂かれて自己を廢棄してしまふ。自我はかくて自我であり得ず、「自我は全然無であらう」(1. 253)。他方非我の側より見るならば、自我から因果性の原理によつて流出せしめられたものは、實は非我とも云ひ得ないであらう。何故なら流れ出たものは、その源であるものと全く同質であつて決してそれに反立的ではないからである。従つてその時には、「非我は非我であること(自我に反立的であること)を止め、却つてそれ自身自我となるであらう」(1. 254)。然るにともかく、自我に對して非我が反立せしめられてゐる(第二根本命題)。従つて自我の定立した或るものが廢棄されるべきでなく、かくて自我が自己同一を守るべきであるならば、非我は自我から發出されない反立的な性格のものでなければならぬ。要するに、自我が非我定立の原因となる時には、自我の絶對的自己同一性と非我の非我性との双方共が不可能となるのである。そしてこの双方共、自我の絶對的本質に由來する同一の事柄に他ならない。即ち絶對的自我の本質が、端的な措定であつて、決して非我を反立契機に持つ綜合ではないと云ふことから由來するのである。かくて「自我は非我に向つて何等の因果性をも有ら得ない」(1. 254) と云ふことが結果しなければならず、絶對的自我と知性との間の矛盾を除くべく要求せられた、非我へ向つての自我の因果性は、それ自身の内に一つの矛盾を含んでゐることが判る。従つてかの第一の矛盾が除かれるためには、この第二の矛盾が除かれることが必要である。

この様にして、非我に關する絶對的自我の獨立性と知性の依存性との矛盾は、更に自我自身の内部に於ける矛盾に

進展した。云ふ迄もなくこの矛盾は、全知識學の體系發展の動因をなすところの、第一根本命題と第二根本命題との原始的對立が根本的に問題となるところに成立する。理論的知識學が發展せしめた自我と非我との綜合は、いはばこの原始的對立の内部に止まつてゐたと云ふことが出来る。何故なら、そこに於ては非我の障害がそれとして前提され、従つて第二根本命題が直接的に問題とされることはなかつたからである。これに反して實踐的知識學に於て始めて、自我と非我とが尖銳的に對決する。而も自我と非我とのこの様な對立は、實は自我が自己自身に對する矛盾と云う意味を持つてゐる。つまり自我が非我に對する一層激烈な爭鬭が同時に、自我が自己自身に對する一層深刻な抗爭であると云ふ關係を含んで來る。従つて吾々はここで現はれて來る非我を、ともすればさう考へられがちである様な現象の背後にある形而上學的實體としての質料とすることを明白に退けなければならぬ。フィヒテによれば、この様な質料は却つて自我の思惟の産物に過ぎない。自我はかかる外的質料と抗爭するのではなくて、却つて自我の内部に深く侵入して來た非我、いはばそれ自身主體的な性格を持つた非我と抗爭するのである。故に自我の内部を割つて出て來たかかる非我に關する自我の矛盾は、實に自我自身のうちに掘り込まれた自我自身の運命の矛盾に他ならない。それ故にフィヒテはこれが、「自我それ自身の本質に於ける一層高き矛盾」(Ursprung)であると云ふのである。而してこの矛盾は、自我それ自身の定立の有限性と無限性ととの間に起るものである。一方では自我は本來のあり方に従つて自己を無限なものとして端的に定立する。何故なら、全ゆる存在は自我が定立したものである。自我が定立しないものは自我に對して存在するのではないからそれ自身全くの無である。而も自我が定立する全てのものを、自我は自我として定立する。故に自我は自己内に全實在性を含みそれ自身無限であり得る。然るに他方では自我は又自己を有限なものとして定立する。何故なら自我が非我を反立する限り、交替限定の法則に従つて必然的に制限を定立し自己をこの制限のうちへ定立しなければならぬからである。自我に於けるこの有限性と無限性との矛盾は然し乍ら、同一の自我の活動に於ける單なる區別であると見ることが出来る。従つてかの矛盾は、自我の活動の二つの仕方を區別

し、この區別を合一する點を見出すならば解かれるであらう。扱て、自我の無限的活動とは何かと云へば、それは全ゆる客觀から脱却して唯自己自身に向つて還行する「純粹能動性」である。「自我の純粹能動性のみがそして純粹自我のみが無限である」(I, 256)。つまり「自我は、その能動性が自己自身へ還歸する限りに應じて無限なのである」(I, 256)。これに反して自我の有限的活動とは、對象に關係してゆく「客觀的能動性」である。そして對象とは自我の能動性に「抗らひ、或ひは對して立つてゐるもの」(Wider oder Gegen stehendes) (I, 256) を意味する。従つて客觀的能動性の概念は既に、それが抵抗され制限を受けてゐることを含んでゐる。故に「自我は、その能動性が客觀的である限り有限である」(I, 257)。ところでこの純粹能動性と客觀的能動性とは、夫々第一根本命題と第二根本命題とが設定するものである。吾々の問題はこの二つの能動性を何らかの仕方で統一するところにあるのだが、純粹能動性を客觀的能動性の根據とすることの不可能は既に吾々が知つた通りである。第二根本命題を第一根本命題から導き出すことは出来なかつた。而も尙この兩者の統一は要求される。この難局を乗り切る際に吾々に殘されてゐる途は、第二根本命題の立ち至つた分析である。そしてこの分析にフィヒテも云ふ如く「全知識學の眞の意義」(I, 259) の解明の鍵があるのである。

「自我に對して端的に非我が反立される」と云ふ知識學の第二根本命題は、フィヒテ哲學の根本思想をつかむための鍵である。彼が、知識學の體系はカント哲學の精神の繼承であると語つた時、それは自我の徹底的自由の宣言であると同時に、人間の存在に固有な有限性の承認でもあつた。この兩者は、分ち難い一つの事柄の表裏として同じ自我の自覺のうちに根を下ろしてゐる。それはこの命題の内容が、暫々誤解される如き非我の發出論的創造を決して表現してはゐないと云ふところに明瞭に示される。フィヒテによれば、第二根本命題は只一部分が絶對的(演繹可能的)であるに止まり、他の部分は自我からは演繹出来ない經驗の事實を豫想するのである。即ち自我の自己定立の他に尙一つの定立があるとすれば、この定立は反對定立であり且つ定立されたものが非我であると云ふことは絶對的に且つ端

的に自我の本質に基礎づけられてゐる。けれども一體「かくの如き定立があると云ふことは、意識の事實に依る外は何ものに依つても證據立てることは出来な^い」(I, 252)のである。云ひ換へると知識學は、自我の自己定立に反對して來る一つの定立が何であるか(Was es ist)を明らかにすることは出来るが、この様な定立があると云ふこと(That es ist)そのことは經驗に於て始めて獲得するのである。この兩者の峻別は全知識學の核心的思想であつて、フィヒテは實踐的部門に於て何度もこの點を強調してゐる。そしてかくの如き經驗の事實こそ、人間が人間を限りなく超える自覺の唯一の地盤に他ならぬ。かくて目下の問題は、非我定立の Was に關してである。

非我が反立されると云ふ先の命題を分析する時吾々は、この定立が「端的」(schlechthin)であると云ふこと、定立された非我が自我に對してあるもの即ち「對象」(Gegenstand)であると云ふことを知る。先づ、非我定立が端的になされると云ふのは、この定立が「自我以外の何ものにも依存しない」(I, 258)と云ふ意味である。「反立されるること一般は、端的に自我に依つて定立されてゐるのである」(I, 103)。つまり、「一般的に對象が定立されると云ふことが自我内に根據を持つと云ふのであつて、特定の對象定立の根據が自我内にあると云ふのではない。自我が特定の限界を立ててこの限界内に制限されるのではなく、この限界點を自己の自發性によつて無限に遠く迄押しやり得るのである。この限界定立が自我の自由に依存してゐる以上、自我は有限性に於て無限であると云ふことが出来る。非我の反立が端的であるとはかかる意味である。次に、ここで定立されたものは、超越的存在ではなく、自我に對して存在する對象である。ところで、前に述べた如き對象それ自身に含まれてゐる自我の外にと云ふ契機と自我の内にと云ふ契機の二重性からして當然、この對象が自我の外から自我に向つてなす抵抗の働らきに應ずる一つの働らきが、自我の内に豫想されるであらう。對象がそれに對して對象であり得る如き働らきが自我内になくはならない。つまり、對象定立の可能性の制約が自我内に求められて來るのである。

かくの如くして吾々は、第二根本命題の分析よりして、對象定立の「可能性の制約」(I, 259)を自我内の一つの働

らきに見出し得る。ところで、この働らきが含む端的性と無限性と更に又對象の抵抗への反立性と云ふ三つの特色からして、この働らきは「自我によつて自己自身の内へ定立された無限の能動性」(I, 286) 即ち先の純粹能動性である他はない。自我の純粹能動性が非我の定立の可能性を制約するものなのである。吾々の先の考察に戻つて云ふならば、自我の純粹能動性(これは第一本命題に於て設立された)が、自我の客觀的能動性(これは第二根本命題に於て設立された)の「可能性の根據」(I, 289)となるのである。つまり、前者が後者の現實的な根據であることによつて兩者が因果性の連關に於て結ばれるのではなく、前者が後者の單に可能的な根據となるのである。かくてもかくも、「對象は唯自我の能動性に抵抗がなされる限りに於てのみ定立される、自我のかかる能動性なくしては對象はない」(I, 286)と云ふことが出来るであらう。

然し對象定立が實際に成立するためには、この二つの能動性が現實的に結びつくことがなければならぬ。可能性と現實性とは如何にして一致するのであるか。然るに可能性とはまさにそれが現實性を含まないが故に可能性なのである。可能性の概念にあつては、現實性と云ふことへの反對が本質的である。而もなほ對象定立が現實的である以上は、可能性は何らかの仕方で現實性と結びつかねばならない。従つてこの仕方は、一つの「要求」以外には見出され得ない。即ち、可能性と現實性とが一致すべき(sollen)なのである。而もこの要求される一致は、現實性が可能性に向つて行く一致であつてその逆ではない。「客觀が自我と一致すること」(I, 286)であつて、自我が客觀と一致することではない。ところでここには、現實性と可能性との關係に關するヘーゲルやケルケゴールの立場とフイヒテの立場との間の見失はれ難い對照が存する。ヘーゲルとケルケゴールに共通的地方であるところの可能と現實との綜合乃至は和解と云ふ思想を、フイヒテの世界觀は徹底的に拒否するのである。フイヒテにあつては、可能性が現實性になると云ふヘーゲル的な同一性の考へも、可能性と現實性との非連續的な綜合を云ふケルケゴール的な考へも共に排斥される。それが移行であるにせよ飛躍であるにせよ、ともかく可能性が現實性に結びつくことと云ふ思想はフイヒテの哲學

には微塵も入る隙がない。フィヒテの目標である自我の絶対的統一は、一般に主観と客観、可能と現實の綜合的統一ではなく、總じて後の契機の滅却による他は成就し得ない措定的統一を意味するからである。かくして、現實性が可能性に一致すべきであると云ふ形での兩者の關係の本質は、自我の無限な「努力」(Streben)であることになる。努力が現實性と可能性との間を結びつけ得る唯一の紐帶である。自我の努力が現實性を可能性に運ぶのである。従つて次の如く云つてよい。「自己自身の内へ還歸して行く自我の純粹能动性は、可能的客観への關係に於て、努力である。而も一つの無限なる努力である。この無限なる努力は無限に彼方へと全ゆる客観の可能性の制約である。努力なくしては客観はなく」(1.261)。

實踐的部門の課題の解決は今や「努力なくしては客観はない」と云ふ表現に集約することが出来る。フィヒテはこれによつて、一方では知性と絶対的自我との間に成立した矛盾を解くと共に、他方では非我の存在そのものへの間に答へようとするのである。而してこのことは、ニコライ・ハルトマンも云ふ如く實踐的部門を形成する課題の二重性を示してゐる。即ち自我の自由に對する地盤の提供が、同時に非我の實在性を根據づけると言ふ仕方なされてゐるのである(N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus, S. 77)。フィヒテはこのことを、知性の根柢に努力としての實踐的自我の領域を開くことによつてなし遂げたわけである。ではかかる努力とは如何なる概念であらうか。實踐的自我の構造を吾々は次に尋ねなければならない。

云ふまでもなく努力は、有限と無限との合一と云ふフィヒテ哲學の中心概念である。それはフィヒテの自我の本質を形成するものである。有限と無限とは、努力の概念に於て最も尖鋭な對立を形造つて現はれてゐる。努力と云ふことは元來非我の抵抗を豫想する。而も努力と云ふあり方に於てのみ非我の抵抗は壓倒的なものとなるであらう。非我の頑固な非我性は決して知性に對しては現はれず、唯努力に對してのみ現はれて來るのである。知性に對する非我は觀念性の覆ひをつけたいはば鈍き非我であり、實在的な非我は知性の成立の前提として知性に對しては隠されてゐる。

た。或ひは、知性それ自身がかかる非我を隠してゐたと言つてよい。知性が自分の根據を知り得なかつたことは、同時に非我の實在性を知り得なかつたことでもある。然るに、自我が知性の根柢に自己自身の本質を努力として掴む時、始めて本來の非我に出逢ふ。自我が自己の内に還つた深さのその同じ次元から非我の根源的な抵抗が起るのである。ここで出現する非我は單なる對象ではなく抵抗である。そして自我はこの抵抗に於て、自己の根源的な有限性に觸れるのである。根源的など云ふ意味は、非我への依存と云ふ形で成立した様な知性の有限性を突破したところで、従つて自我の無限性と一つに結びついたところで現はれて來るものと云ふ意味である。努力する自我が自己の無限性の理念を自覺する時に始めて、ここで云ふ根源的な有限性があらはになるのである。従つて努力の概念にあつては、有限性と無限性とは一つの矛盾的結節を作つてゐる。この矛盾は、努力の概念を構造する二つの矛盾的契機即ち對象的活動と無限的活動から來るのである。先に努力の概念は、自我の有限的活動と無限的活動との間の矛盾を解くものとして提出された。その際、有限的活動は對象的活動であり、無限的活動は非對象的活動であると云ふ區別が成立した。つまり、有限のと云ふことは對象的と云ふことと同一であり、無限のと云ふことは非對象的といふことと同一であると言された。従つて、努力がこの兩者を結合する活動としてそれ自身無限的なものであるとすれば、それは明らかに非對象的活動でなければならぬであらう。然るに、努力の概念には本質的に一つの目標に對象的に關係すると云ふことが含まれてゐる。一定の對象を持たぬものは嚴密には努力と呼べるべきではない。それ故に努力にあつては、無限性が本質的であるとと同じく對象性もまた本質的でなくてはならない。このことは、努力がその本質に於て矛盾をはらんだ統一であることを語る。努力の向ふ對象と知性の向ふ對象とは全然別なものである。或ひは兩者の活動の對象性は質的に違つたものである。知性の對象が知性に對して與へられた「現實的」(wirkliche) (I, 268) 世界であるに反して、努力の對象は「自我によつて端的に一切の實在が定立されるであらう際に存するであらうところの世界」(I, 269) 即ち「理想的」(ideale) (I, 269) 世界である。努力の對象は「自我の絶對的所産である」(I, 269) ところの理念であるか

ら、それは知性の対象としては無である。現實的世界のみを問題とする知性の對象的活動には矛盾と云ふことはあり得ないであらう。何故なら、それは有限的にして同時に對象的な活動だからである。知性が自分の矛盾を知ると云ふことはない。これに反して、努力に於ける對象的活動はまぎれもなく一つの矛盾である。何となれば、本來對象的には捉へられない、その限り無限的な理念が、尙活動の對象として立てられるところに努力が成立するのだからである。要するに、無限的にして同時に對象的、と云ふ矛盾が努力の本質を形成してゐるのである。

努力の概念の含むかかる矛盾を一層よく表現するものは、「原因でない原因」(eine Ursache, die nicht Ursache ist) (U 286) と云ふ概念である。自我が原因である時には、自我と非我とが因果性の關係で結ばれることになる。その時には、自我の自己定立が同時に非我定立を發出することになるであらうが、かく發出せしめられたものは決して非我とは云へないから結局そこには自我の自己同一があるだけであらう。而も又それは自我の自己同一とすら云ひ得ないであらう。何故なら、ここでは自我が一切であつて凡そ區別と云ふものは消されるが故に、自我は自己同一の意識を持たないからである。かかる自我の一切は自我に對してあるのではないから、それはそのまま自我の無を意味する。従つて自我が原因となるならば、自我は自我であることを止める他はないのである。けれども他方、自我は自己以外の原因から限定されることも出来ない。その場合にも自我は自我であることを止めなければならない。この様な兩極の無に挟まれた自我が自己存在を維持し得る途は、唯自我がかくの如き原因たらんとする努力以外には發見され得ないであらう。努力は原因と同一でもなく原因の否認でもなく「原因たらんと志す」(U 286) ものである。

「原因でない原因」と云ふ矛盾的な表現が實踐的自我の特質を物語るのであるが、このことは又全知識學の課題である有限と無限との合一がそれ自身矛盾であると云ふことを示す。知識學は自我と非我との綜合と云ふ理論的課題より出發した。この課題を解く仕方は何れも、自我と非我との接點に中間項を挿入する綜合であつた。然るにこの中間項は、單にその接點に於ける矛盾を解き得るのみで、自分自身の綜合を突き破つて外に出てゐる兩端の矛盾を解くこと

は出来ない。従つて更にこの兩端に中間項を置く綜合が要求された。然しこれらの新しき綜合の内にも前と同じ事情が存在した。かくの如くして自我と非我との争鬭の調停の最後の仕方として構想力の矛盾的綜合が行はれたのであるが、この綜合自身が一つの理念的な性格を持たねばならなかつた。實踐的部門は理論的部門の取り残した非我の存在を問題とすることから發展したのであるが、ここに於ける矛盾の解決として見出された努力の概念が又それ自身矛盾を本性とすることを吾々は見たのである。努力の概念に於ける無限性と對象性とは、それ自身合成すべからざる矛盾的契機に他ならない。そこからして、この矛盾の脱却に關する全知識學の最終的解答は次の如き「理性の絶對的裁斷」(T. 114) によつて與へられる。「非我は如何なる仕方にも自我と合一出来ないものであるから凡そ非我なるものは存在すべきものではない」(T. 114)。つまり、矛盾の結節は理論的に解き放されるのではなく、實踐的要求によつて切斷される他はないのである。自我と非我との矛盾は「對象一般が落失すると云ふこと」(T. 269) によつて他は除かれることは出来ない。この對象一般の落失する時、自我は「完成されたる無限性」(T. 269) を獲得し、かくて自我の理念は實現されてあるであらう。「だが併しこれはそれ自身矛盾である」(T. 270) とフィヒテは云ふ。何故ならそれは理念それ自身が存立しなくなることであるから。「それにも拘らずかくの如き完成さるべき無限の理念は吾々の眼前にゆらめき、吾々の本質の内奥に藏せられてゐる」(T. 270)。そして「永遠無窮に延ばされたる吾々の存在の如何なる瞬間に於ても可能であるとは考へ得ない」(T. 270) この理念の實現に向つて努力するところに、「永遠に對する吾々の使命のしるし」(T. 117) があると云はれる。理念とは一つの矛盾的概念である。「この理念は吾々にとつて一の矛盾を包藏するが故に、それ自身思惟すべからざるものである」(T. 117) とフィヒテは書いてゐる。それが矛盾であるからと云つて止まるのは單なる知性の立場であらう。然るに努力は進んでこの矛盾に向つて自己を驅る。努力の前には知性の目はないからである。知性の光の射し通らぬ暗き闇でのみ努力は努力であり得るからである。それ故に吾々はフィヒテのこの努力の思想のうちに、カントにはなかつた新しき時代を精神を見得るであらう。

ヴントはこれを *Strun und Drang* の精神であるとし、フィヒテの實踐哲學をカント的な理性の自律とこの時代思想との統一と考へてゐる (M. Wundt, *Johann Gottlieb Fichte S. 126—127*)。ところで、それ自身矛盾である様なかかる理念が自我の最も深き内面に横たはつてゐると云ふことは、自我の存在が矛盾の上に支へられてゐることを物語つてゐる。何故理念が矛盾的存在かと言へば、それは自我に對して有であると共に無であるからである。理念は「明らかに何處にも無く同時に到るところに在る。人がそれを持たない限りに於てのみそれはそこに在り、人がそれを捕捉せんと欲するや否やそれは逃れ去る」(1, 283) と云ふ性格を持つ。かかる理念に支へられた努力的自我は本質的に矛盾の場であつた。それは努力が、自己内に自己を否定する契機を含み、このことによつてのみ自己を成立せしめてゐると云ふことである。即ち、努力とは非我からの絶對的な抵抗に對することによつて自己を否定し乍ら(自己を有限的にしながら)、同時にそれによつて自己の無限な自己肯定を回復せんとするあり方である。即ち努力は自己否定を介しての自己肯定である。決して直接的な自己肯定と云ふものではない。吾々はこの努力の構造にフィヒテの自覺の思想の最も具體的な姿を見ることが出来る。自我は自我であると云ふ自我の自覺は、非我の現實的な抵抗に直面する矛盾の場面に於て始めて、その尖銳化の頂點に達するのである。

五

「努力なくしては客観はない」と云ふのが今迄の考察の歸結であつた。即ち純粹自我の働らきが非我と關係する限りこの働らきは努力であつて、この努力が非我の存在の可能性の根據に他ならなかつた。その場合、努力の概念は自我の自覺の自己否定性を明瞭に反映した。そして吾々をはかかる努力にフィヒテ的自我の本質があると考へたのである。云ひ換へるならば、努力の本性は自己否定に即しての自己肯定であることを知つたのである。然しかかる自己否定性は、ひとり實踐的自我だけに固有な事柄であるだらうか。そうではないであらう。既に全體系の第一根本命題を實踐

的な見地から立てたフィヒテであるならば、その内容である純粹自我それ自身がこの様な自己否定性を契機として含んである筈である。逆に云へば、純粹自我が實踐的部門をも包括する全體系の最高原理であるとすれば、努力的自我が最高度に發揮した自覺の自己否定性は既にこのものによつて萌芽の形で先取されてあるべきである。即ち、自我の絕對的自己定立を損ふことなしに、而も非我の定立を可能にする様な契機が、純粹自我の構造のうちに本質的に内在的でなければならぬと思はれる。ともかくこの様な豫想の下に吾々は、フィヒテの言葉の如く「自我の本質の最深部に徹入する」(I, 273)のである。

絕對的自我の本質が、自己自身を端的に定立すると云ふ絕對的措置である限り、それはどこまでも自己自身に於て充足的であつて、「全ゆる外的刻印に對して閉ぢられてゐる」(I, 276)のでなくてはならない。それ故に自我の内部よりする非我の發出は明らかに不可能であつた。自我は從つて全ゆる外を排除した純粹な自己内還歸の働らきとして捉へられたのである。然し自我にはどこまでも自覺が本質的である。即ち、自我が自己自身を定立するとは、自己を自己自身に對して定立すると云ふ意味である。單なる自己定立と云ふだけであれば、例へばライブニッツのモナドでも持ち得るであらう。そのみならず、「吾々は物體にも亦一つの内的な單にその存在のみによつて定立された力を歸す」(I, 276)ことが出來よう。然しこれらの實體とか物體とかが自我と異なるのは、その自己定立が彼等に對してあるのではないからである。これに反して自我は、自己を自己自身によつて定立されたとして定立する。即ち自己定立の自己意識を同時に持つのである。自我は自我である限り「生と意識との原理を唯々自己自身の内に持つべきであり」「自己自身を反省する原理を無制約的に且つ一切の根據なしに自己自身の内に持たなければならぬ」(I, 274)。つまり、自覺は自己定立の行であると共にその反省である。自我が自己を定立することつまり自我が働らくことは、そのまま「自我が自己自身を見る」(I, 436)ことである。自我に於ては働らくことが見ることであり見るものが働らくことである。然し自己定立と自己反省とは、それらが同一の自我に屬する限り同質的ではあるが、尙兩者は相互に他に對

して異質的であると云ひ得る。フィヒテは兩者のかかる關係を、純粹自我の能動性の方向の區別に於て捉へてゐる。即ち自我の自己定立が無限に外へと「遠心的」(sentrifugal)な方向を持つのに對して、反省は自己内へ還り來る「求心的」(sentripetal)な方向を持つ。そして前者は反省される限りでの自我の働らきであり、後者は反省する限りでの自我の働らきである。自我の自己反省はこの兩方向の働らきをそれぞれの二つの契機とすることによつて成り立つのである。而して求心的な方向は、明らかに遠心的な方向の逆轉として否定性を含んでゐる。従つて自己反省即ち自覺とは、その本性に於てかかる否定的な構造を持つものと云はなければならぬ。前の働らきは自我の「根源的定立」であり後の働らきはその否定面としての「新しき定立」であつて、自我の自覺とは、「定立のこの反復」による「自己自身との交替作用」に他ならないのである(1276)。純粹自我の本質である自己内還歸の働らきも、單に内への方向だけでは成立しない。還ると云ふ方向は、本來外へ超出する方向を豫想しこの方向の否定として始めて可能なのである。この様にして吾々は、一見無矛盾的自己同一であるかに見える純粹自我の本質が、實は否定を含んだ矛盾の上に立脚する自己同一であつたことを知り得るのである。實踐的自我が具體的に示す自覺の自己否定的性格は、この純粹自我の構造そのものに本質的に含まれてゐるのである。

尤もこの二つの方向の區別が存在しない状態が二つある。その一つは理念我、すなはち現實的に自己自身に還つた場合に於ける自我である。そこでは自己定立も反省も共に無限であつて兩者は互ひに他を汲みつくすことによつて「一にして正に同一なる方向」(1276)を形成するであらうからである。「絶對的自我は端的に自己自身に同じ、その内に於ける全てのものは一にして正に同一なる自我であり、一にして正に同一なる自我に屬する。そこでは何ものも區別されない、多様と云ふものがない」(1286)。この状態にあつては非我が現實的に脱落することによつて先の區別が消滅してゐると云へる。今一つ區別が存在しない場合がある。即ち純粹自我自身に對しては、この區別は未だ無いのである。理念我が區別の彼方に立つてこの區別を消すのと反對に、純粹自我は區別の此方に止まつてゐるのである。

純粹自我即ち事行が、單に知的直觀を介して間接に捉へられ得るのみで、「決して吾々の意識内に直接的には現はれ得ない」(I, 277)のはこのためである。そして純粹自我が吾々の意識にとつて不可到達的であると云ふまことにこのことが、絶對的の自我の理念性を物語るのである。故に理念の實現とは、純粹自我が現實的に自己自身に還ることであると考へることも出来るであらう。このためには純粹自我が一旦現實的な非我との争闘の場面に歩み出ることが必要である。つまり、純粹自我に對しては單に本質的に含まれてゐるだけである反省の方向の區別が現實的なものとならなければならぬ。そしてこの現實的な區別を非我の克服によつて同一にもたらず時始めて、純粹自我は自己自身に還ることが出来るのである。

扨て、純粹自我に於けるこの反省の契機が、自我に對する「他からの影響の可能性の制約」(I, 271)である。前にも述べた如く、絶對的な自己定立としての自我は非我定立に對する何等の因果性をも持たないのであるから、非我はその現實性の側面からは到底演繹すべからざる經驗的意識の事實とされた。然し非我はその可能性の側面からは自我内の反省の契機に於て根據づけられることが出来る。純粹自我の求心的能動性が自我の自覺の否定的契機として、非我の障害を俟つて成立する自我の具體的な自己否定に對する可能性を與へるのである。求心的能動性が自我の自己定立の働らきの否定面であるならば、それは非我の現實的な侵入を既に豫想するであらう。「差別が自我内に入り來る時があるとするれば、既に根源的に自我自身の内に差別が存しなければならぬであらう」(I, 272)。かくして自我の求心的活動は、自我がその絶對的な自己定立を害ふことなしに非我定立に對して自己を開放する契機に他ならない。ここに非我の存在の可能性の最も原始的な根據が横たはつてゐる。努力が對象との關係に於て考へられた限りでの、非我の根據であるのに對して、これは非我との關係を切斷した純粹自我それ自身の内部に「發生的」(Genetisch) (I, 271)に掘り込まれた非我の根據である。同時にこの求心的活動による自我の反省の機能は、自我が自己自身を超出する努力一般の發生的な根據でもある。即ち自我の努力を成立せしめる自我の絶對的因果性の要求を發生的な見地から見た

場合、この要求は自我に端的に屬する反省的能動性に起因すると云ふことが出来る。自我が絶對的自己定立の方向を無限に遠心的に進む時同時に、自我はこの定立を反省する求心的活動を行なふ。兩活動は云ふまでもなく自我自身にとつては一つの活動である。前の活動は自我の絶對的な要求として成立し、後の活動はこの要求が實際に充されてあるかどうかを問ふ反省の側面である。そしてこの反省の尺度となるものが絶對的自我の理念である。然し乍ら、そももかかると反省が現實的に成り立つためには、非我の障害が起ると云ふことがなくてはならない。この障害が現實的に生起すると共に、遠心的活動と求心的活動とが始めて自我にとつて區別され得るのである。故にこの障害の起る點に、絶對的自我と實踐的自我と理論的自我との三者の連關が考へられる。

先づ、非我の障害を突き破つて無限に外へと實踐的自我の領域が開かれる。ここに成立する自我は絶對的なものではない。何故なら、自我は生起する障害を破つて外へ出て行かなければならないからである。然し又この自我は理論的なものでもない。何故なら、自我は障害を超えて行くのであるから、障害によつて能動性が自己内へ逆轉せしめられて始めて成立する現實的反省はここでは起らない。現實的反省に於て成立する理論的自我が前提する障害そのものを實踐的自我が根據づけるのである。知性が前提する非我の障害を根據づけるものは、實踐的自我のこの自己超出である。従つて實踐的自我が始めて理論的自我を根據づけ成立せしめるのである。かくて「自我内に實踐的能力がなければ知性は不可能である」(U, 264) と云ふことが出来る。主知主義的運命から人間の自由を擁護せんとしたカント哲學の精神は、實踐が理論を根據づけると云ふこのフィヒテの思想によつて根本的に確立された。「運命論は吾々の行爲と意欲とが吾々の表象の體系に依存すると云ふことに基礎を持つてゐるが、ここでは却つて吾々の表象の體系が吾々の衝動と吾々の意志とに依存することが示されるから、運命論は根柢から破壊される」(U, 295) とフィヒテは書いてゐる。

然し實踐的自我と理論的自我との連關はこれだけではない。前者なしには後者はあり得ないが、逆に又後者なしに

は前者もそのものとしてあることが出来ない。自我の無限への方向だけがある時には、自我は實踐的なものとしての自覺を持ち得ないからである。實踐的自我がその自覺を持ち得るのは、障害に妨げられて自我内へ折れ返つて來る理論的自我の方向即ち現實的反省が生ずることによつてである。この現實的反省が兩方向の區別を可能にし、それによつて始めて實踐的自我は理論的自我に對する獨自性を明瞭にするのである。先に、努力が自己の有限性の自覺を持つと云つたことは、この様な原理の連關から出て來る。かくて「自我が知性でないならば、その實踐的能力の意識は、そして一般に自己意識は不可能である」(I, 288)と云つてよい。従つて、實踐的自我は理論的自我を根據づける原理的優越の位置にあり乍ら、同時にこのものを自己に不可欠な契機として積極的に生かしてゐるのである。兩者の關係は、實踐的自我の優越の下に於ける相互媒介と云ふ形を取つてゐる。ところで、かくの如き實踐的自我を根柢から支へこれを障害の超出に驅り立てるものは云ふ迄もなく理念としての絶對的自我である。絶對的自我を最深の根柢として、實踐的自我と理論的自我は障害に對して異つた側面から關係することによつて成立する。

扱て、吾々はフィヒテの自覺が、自己否定を介する自己肯定の働らきであることを、全知識學の根本原理である絶對的自我の構造の分析から知つた。かくの如き矛盾の統一こそ自覺存在としての自我に本質的な事柄である。自我が神並びに物體から區別されるのはこの點に於てである。全ゆる外からの限定に對して自我の徹底的自由を打ち建てるのが、カントの精神を繼承する知識學の根本的テーマであることは既に見て來た通りである。然しこのことは同時にどこ迄もカントの批判の精神に沿ふことによつてなされてゐる。即ち、フィヒテは神の自由と神の存在について何事かを語らうとするのではなく、あくまでも有限的存在としての人間の自由と存在について語らうとする。従つて、自覺の立場が自我の物體化に對する拒絶として設立されることは、他面又、神的存在への自我の飛翔に對する明瞭な抗議を提出することでもある。ヘーゲルと共に「矛盾が全ゆる運動と全ゆる活動の根である」(Hegel, Wissenschaft der Logik II, S. 58) フィヒテにとつては、矛盾以前の物體の場に沈むことも、反對に矛盾の滅却された彼方の神の位置に

上ることも同様に耐へ難いことである。自我が生きて得る場は唯々矛盾の只中である。それであるから自我の本質は für sich selbst と云ふ自覚性 (Selbstbewusstsein) Sein für uns と云ふあり方を持つ物體から區別されるのみならず an sich selbst と云ふ性格を持つ神的實體からも區別される。自覺の立場は物體の立場と實體の立場との兩方への一つの否定として成立するのである。自我は先づ何よりも自我の外にそれ自體である様な形而上學的實體を否定することによつて成立することが出来た。自我はそれによつて、かかる形而上學的實體からの全ゆる決定を排する明晰な自己決定の主體となり得た。而も又このことによつて、全ゆる存在は Sein für uns と云ふ形で成立して来る。「自我の外には何もも存在しない」(I, 255) と云ふ全ゆる存在の自我への内在化と云ふことは、全ゆる存在の對象化以外を意味するのではない。従つてこれは存在の所謂幻影化と云ふことではない。むしろ、このことによつて存在はそれ自身の實在性を得て来たのである。自我と何の關はりをも持たぬ形而上學的實在の夢が破られることによつて、世界は始めて確かな實在性を持つて自我の前に現はれたのである。云ひ換へるならば、世界は對象となることによつて、逆に自我の内部に取り込まれることを拒む根源的な外と云ふ性格を現して来たわけである。形而上學的世界と云ふ如き所謂外と云ふものは、實は何等根源的な外ではない。それは却つて自我の内であり自我の思惟の産物に過ぎない。それは實在的には全くの無である。根源的な外とは、自我に對して立ち自我の働きに抵抗するところの對象それ自身である。従つて、一切の對象化と云ふ自覺の働らきには二つの事柄が結びついてゐる。一方では、それは自我の外なる自體存在並びにかかるものからの自我への因果的決定の否定と云ふ意味で、自我の自由の樹立である。然し他方では、かかる自我の自由を阻止せんとする非我の抵抗の反立である。つまり、自我は自體存在への關係を閉じることによつて非我への關係を必然的なものとして開いて來ざるを得ない。自我が自體存在から決定されないと云ふことは同時に、裏から云へば自我が自己の存在の可能性をこのものから保證され得ないと云ふことである。即ち自體存在の否定と云ふことは、自我の外に於ても内に於ても起つてゐるのである。自我の存在は實體的なものとしては全く無である。自我が

外からの決定を断ち切つて徹底的に自由な主體として立ち得たのは、却つて自己をかかゝる意味での無の上に置くこと云ふ仕方によつてである。自我は事行であつて實體ではない。つまり、自我がその存在を維持し得る途は非我を破り働らくと云ふこと以外には無いのである。自我の本質はかかる無に吸収せんとする自己を不斷に回復してゆく努力である。而もこの無限の努力に於て成立して來るものは、非我の壓倒的な抵抗である。自我が理念への無限な努力であると云ふことのうちには、これに抵抗する非我が又無限なものであると云ふことが含まれてゐる。つまり、「努力それ自身の内に既に有限性が横たはつてゐる」(U. 280)のである。フィヒテの自我と神的實體との峻別はここに優れて示されてゐる。シエリングの言葉を借りるならば、フィヒテの自覺の思想は、「絶對者のうちにはなくて、單に有限性自身のうちに存するものとしての全有限性の根柢」(Schelling, Philosophie und Religion S. W. 1, 6, 43)の把握であつた。

六

知識學の本質が有限的自覺存在者の構造の究明にあることを最も明瞭に示すものは、先にフィヒテが第二根本命題の非我定立は經驗的意識の事實を豫想すると語つた點である。非我定立の現實性が超越論的演繹の外に取り殘される「絶對的に偶然的なるものとして現はれる」(U. 489)と云ふことは、フィヒテが「全知識學の眞實の意義」(U. 252)及びその「固有の教説」(U. 279)の核心として實踐的部門の各所に書き記してゐる事柄である。非我定立の可能性は實踐的自我の努力の概念に於て、又純粹自我の反省的能動性に於て根據づけられた。然し非我定立が「事實として起ると云ふこと」(U. 276)即ち非我定立の現實性は、これとは全然別の問題である。而もこの現實性こそ「時間に於ける經驗的なる生」(U. 279)を可能ならしめる原本的制約である。而してフィヒテによれば「さうでない生は吾々にとつて全く考へることが出來ない」(U. 279)のであるから、知識學の課題はこの様な自我の「現實的實存」(wirkliches Da-

sein) (I, 278) の構造を明らかにすること以外にはあり得ない。「知識學は慎重に絶對的存在と現實的存在とを區別し、後者を説明し得ん得んがために前者を單に基礎に据ゑるに過ぎない」(I, 278 Anmerk.) とフイヒテは記してゐる。

フイヒテに従へば現實的自我の最後の根據は、自我と自我の外なる „Etwas“ (I, 279) との間の根源的な交替作用である。自我は自己の實存の側からはこの „Etwas“ に依存的である。だが自己の「絶對的存在」(absolutes Sein) (I, 279) つまりその實存の諸限定の側からは却つてこの „Etwas“ から獨立的である。従つてこの „Etwas“ は自我の外にあると云つても自我から全然絶縁された超越的實體と云ふものではなく、どこ迄も自我に對して外にあるものである。自我の外と云ふ仕方で自我と關連し、従つて又自我の内に取り込まれてあるのである。それは自我の外にあると共に内にあると云ふ二重性を含んでゐる。然しともかくも知識學は、かかる „Etwas“ の實在性の承認と共に出發する。知識學はその限りでは「實在論的」(I, 279) である。「有限的存在者の意識は、それから獨立的に存しそれに全然反立的な力が假定されないならば、到底説明する事は出来ない」(I, 279)。「有限的精神は必然的に或る絶對的なものを自己の外に定立しなければならない」(I, 281)。——フイヒテはこのことを明白に宣言する。かかる力即ち非我の實在性は、超越論的演繹そのものの制约であるから超越論的演繹はこのもの手前で足を止める。それは只實踐的自我の感情に於てのみ把握され得るものであつて、非我の實在性とは「單に感ぜられるに過ぎない」(I, 279) ものである。そしてこの感情に於て捉へられる非我が、自我を働らきに押し出すところの最初の動因である。「自我の外なるこの様な第一の動かし手がなければ自我は決して働かされないであらう」(I, 279)。勿論、働らきそれ自身はどこ迄も自我の自由に屬するのであつて、自我は「働らくために單に動かされるだけなのである」(I, 279)。然し自我が自己の自由な働らきを起す恰もその場所は、自我自身の自由によつて選り取られるのではない。自我はその場所に自分を自由な働らきとして自由によつて見出すのである。つまり、自我は自己自身の創造者ではないのである。(尤もこのことからして自我が或る他者から創造されたと考へる必要はない。)(吾々が先づ以て自由と云ふこの仲介能力を支配出来るやう

になる際に吾々がそこに自己を見出すその點は、吾々に依存しはしない、吾々がこの點から發して永遠に書き記して行くであらう系列は、その全延長に於て考へられて全然吾々に依存するのである」(1, 279)。フイヒテは實踐的自我に關係させられた限りに於ける、この様な非我の「獨立的實在性」(1, 282)を「物自體」(1, 281)と呼んだ。然し乍らこの物自體とは前にも述べた様に、超越的な實體を指すものではない。物自體は自我から獨立的な或るものとして考へられてあるもの、即ち、*Noumenon* (1, 281)である。その限り、物自體は自我の「思惟力の所産」(1, 280)として、理論的自我の能力に依存的であると云ひ得る。何故なら、物自體はこのことによつて、「自我内へ捕捉せられ、自我の領域に含まれ、自我の表象諸法則に服せしめられてゐる」(1, 282)からである。物自體のこの様な觀念性の側面を見失はない限り、知識學はその根柢に於て依然として「超越論的」(1, 280)である。要するに知識學は、その觀念性の側からは自我に依存的であり、その實在性の側からは自我が却つてそれに依存的であるところの非我の把握の上に立つてゐるのである。非我は實踐的自我に關係せしめられる限りに於て自我から超越的であり、理論的自我に關係せしめられる限りに於て自我に内在的である。超越的であると共に内在的であり、内在的であると共に超越的であると云ふ一つの「循環」が非我の本來的なあり方である。ところで、この様な具體的な循環の場を離れて非我の一方的な超越性を主張するところに獨斷的實在論が成り立つ。逆に又非我の一方的な内在性を主張するところに獨斷的觀念論が成り立つ。これに反してフイヒテは、この兩方向への獨斷的な踏み外しを批判する知識學の立場を、*Real-Idealismus* “或は、*Ideal-Realismus* “と云ふ名稱で規定してゐる。然し乍ら知識學が固守せんとするこの「中間の正道」(1, 187)は、單に人間の認識の限界を承認すると云ふ消極的な態度から開かれてゐるのではなくて、むしろ積極的に人間の存在の自由の主張と云ふ態度から開かれてゐる。

それはこの循環の場のみが、有限的理性存在が自己自身であり得るものとして摘まれてゐるからである。この循環は人間の存在に本質的なあり方として人間の存在の根源的な有限性の證據であると同時に、又人間の存在が自己の有

限性を超え得る唯一つの可能性の證據でもある。人間の存在が有限的であると云ふことも、同時に又人間の存在がその有限性を超え得ると云ふ可能性も、共にこの循環の中に含まれてある。それ故にこの循環は自我に對して二重的な構造を持つてゐる。一方ではそれは自我に負は、されてゐると云ふ性格のものである。何故なら、この循環を成立せしめる一つの契機であつた非我の獨立的實在性は、どこも迄自我にとつて超越的であるからである。それ故にフィヒテは、「これは有限的精神が脱出し能はざる循環である」(J. 282)と云ふのである。一切を自己に内在せしめる如き無限者にはかかる循環はあり得ない。けれども他方この循環は又自我によつて選ばれたものでもある。何故なら、この循環を成立せしめる今一つの契機、即ち物自體を“Noumenon”として捕捉すると云ふ契機は、自我の自由な能力に屬するからである。循環は自我のこの自由の側面を本質的に含んでゐる。従つて、この循環は有限的精神に固有な事柄として負はされてあるとは云ひ乍ら、單にその様なものとして外から與へられてあるのではなく、却つて自我が自己の自由によつて形成して行くものなのである。自我の自由がないところには、この様な循環もまた無いのである。従つてこの循環を否定することは、自我が自分の自由を否定することに等しい。これは「理性を否定し自己の滅却を望むことなしには脱出を欲し得ざる循環である」(J. 282)と云はれるのはそのためである。さうするならばかかる循環こそ、單なる有限的存在から理性的存在としての自我を區別する積極的な要素であると云はなくてはならない。また理性的存在に獨特な有限性の意味が、ここにあらはれてゐると云ふことが出来る。フィヒテによれば、「吾々を限りそして有限的なものとなすところのものは本來唯かの循環のみである」(J. 281)。従つて、自我の有限性とは反省的思惟によつて對象的に捉へられて出て來るものではない。つまり、自我を對象的に捉へて、考へる自我と考へられた自我とを區別することによつて成り立つものではない。例へば、自我は有限的なもののみを考へるが故に自我は有限的であるとか、逆に自我は有限的であるが故に有限的なもののみを考へるとか云ふ仕方では、この有限性は成り立たない。何故なら自我は本來、思惟するものでも思惟されたものでもないからである。自我の有限性とは、この様な思

惟と存在との區別以前に於ける「全自我性」(Totalität)の有限性を意味する。それは自覺の領域にまで高まつた人間的存在に於てのみ根源的に出逢はれるものである。既に循環がこの様な自覺の立場と結びつき、むしろ自覺的存在そのものの構造であるとするならば、自我がその有限性を超えるべき仕方すら自ら明白になるであらう。即ち自我が無限性に至るべき途は、この循環からの脱出にあるのではなくて、どこまでもこの循環の内への徹底にあるのである。循環を途中で放棄するのとは反對に、この循環自身を「無限に擴大して行く」(Unbegrenzt)とすることにのみ自我の無限性はあり得るのである。それは従つて自我がどこまでも自己自身であらんとする立場である。自我の無限性とは、自我が自己自身であることを止めて獲得されるのではない。フィヒテによればさう云ふ形で得られたものは、實は一つの有限性に過ぎない。自我の無限性は自我が自己の有限性の底に自覺的に徹底して行くと云ふことの外には無いのである。知識學の内容は、自我の有限性の消極的な超越ではなく、むしろ積極的にこの有限性の可能性の開拓であつた。有限の理性存在の自己自身であり得る様な道をフィヒテは問ふたのである。

(未完)

(筆者 京都大學大學院文學研究科〔宗教學、博士課程〕學生)

geschichtlich-relativen, "existentiellen" Inhalte und beschränkt sich auf das formale apriori. Heidegger wartet, am Ende aller abendländischen Metaphysik, auf eine neue inhaltliche Offenbarung des Seins.

Die Chance der Philosophie, als "Weltweisheit" verstanden, besteht darin, einerseits der Verarmung zu entgehen (Positivismus) und andererseits das philosophische Denken nicht mit religiösem Glauben zu verwechseln (Jaspers) oder die Wahrheit mit Offenbarung (Heidegger).

Das Ich bei Fichte

von Akira Ūmine

Sein Hauptwerk „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ schrieb Fichte, wie er selbst behauptet, als eine systematische Entwicklung des Geistes der Kantischen Philosophie. Das Werk entsprang aus der Tiefe seiner Persönlichkeit, wo ein heißes Verlangen nach der geistigen Selbständigkeit mit einem starken Interesse für die wissenschaftliche Vollständigkeit innigst verbunden waren. Das Eigenste seiner Philosophie liegt darin, daß hier die Bestätigung der Selbständigkeit des Ich und die Ausbildung des wissenschaftlichen Systems eben dasselbe bedeuten. Was er durch die Darstellung seines Systems zu erweisen trachtete, war doch nichts anderes als die Freiheit des Ich.

Um sein System recht zu verstehen, muß man es genau im Auge behalten, daß ihm die Erklärung der Freiheit des Ich zugleich die einzige Aufgabe und die eigentliche Grenze des philosophischen Denkens war. Sein System ist keineswegs, wie öfter angenommen worden, eine Metaphysik, in der das absolute Ich ein Schöpfer der Welt wäre, sondern eine wissenschaftliche Auffassung der Grundstruktur des wirklichen, endlichen Ich.

Um dieses deutlich zu machen, wollen wir uns wohl auf den zweiten Grundsatz der „Grundlage“ berufen. In diesem Grundsatz unterscheidet unser Philosoph sorgfältig die Möglichkeit und die Wirklichkeit des Setzens des Nicht-Ich. Er sagt, in diesem Grundsatz sei nur einiges

deduzierbar, einiges aber setzte ein undeduzierbares irrationales Faktum voraus ; d. h. wie ein Anstoß des Nicht-Ich auf das Ich überhaupt möglich sei, läßt sich wohl aus dem Ich begründen, aber daß dieser Anstoß wirklich geschehe, läßt sich in keiner Weise begründen. Dieser Hinweis auf die Wirklichkeit des Anstoßes als die letzte Bedingung des wirklichen Ich, den Fichte in dem dritten Teil der „Grundlage“ mehrere Male gibt, zeigt klar an, daß die Quintessenz der Wissenschaftslehre in der Forschung der Grundstruktur des endlichen vernünftigen Wesens besteht.