

知識学と「弁証法」

——一七九四年の『基礎』を中心に——

長澤邦彦

序論

フィヒテ知識学は、ヘーゲルの『差異論文』におけるフィヒテ批判に始まり、E・ラスクやR・クローナー等のフィヒテ解釈を経て現代に至るまで、カントからヘーゲルへの流れの中で捉えられ、いまだ真の統一に達せざる当為の立場として、また単なるヘーゲル弁証法の先駆として、あるいは一種のパラドクスとして批判的に解釈されてきた。⁽¹⁾これらの伝統的解釈が主にフィヒテ前期の知識学のみを取りあげているのに対して、フィヒテ生誕二百年の一九六二年以来発表された多くの優れたフィヒテ研究は、絶対者、存在、あるいは神の立場から、その現象として自我を捉え返す後期知識学を主として取りあげ、前期と異なるフィヒテ知識学の特徴を明らかにしようとしている。

フィヒテはその死の直前に至るまで全生涯にわたって幾度も繰り返し知識学を書き改めているが、そのフィヒテにとって、元來聴講生達のための草稿にすぎない一七九四年の『全知識学の基礎』における叙述は「極めて不完全であり不備なものである」⁽³⁾かもしれない。しかしながらフィヒテ自身「そこにはいくつかの主要点が詳細明晰に表わされており」⁽⁴⁾、「精神の火花が見られる」と述べているように、ここでは哲学する我々自身がまさにそれであり、そこから出発せざるを得ない「自我」の問題が徹底的に究明されている。そこで以下本稿においては、ヘーゲルの側か

らするフィヒテ解釈の立場も、前期知識学を後期知識学によって補完しようとする立場もとらず、もっぱら一七九四年の知識学における自我論をフィヒテ自身に即して考察し、この九四年の知識学における「火花」が何であるか、すなわちこの九四年の知識学の根本精神の解明を、次の三つの問題点を中心に試みてみたいと思う。

第一は、知識学の根本原理である絶対的同一性としての自我が、一体いかにして自己の内に非我反立の可能性の根拠を有しうるのか、という問題である。そもそもいかにして同一性の内に差異が、絶対の内に否定が生じうるのだろうか。第二の問題は、フィヒテが知識学における窮極的な解答としてその実践的部門において提出する当為の概念である。あくまでも理念としての絶対我の実現に努力することとしての当為は、単に彼岸的な目標を果しなく追求することにすぎず、ついに窮極的な統一に達することのない悪無限にすぎないのであるか。第三は、フィヒテ知識学におけるいわゆる「弁証法」の問題である。知識学には確かに定立・反定立・総合を通じての動的展開が見られ、これを多くのフィヒテ研究者達は「弁証法」と解釈するのであるが、果してこのような解釈が、フィヒテ知識学の真意を捉え得ているのであろうか。

この第三の問題点については、若干の予備的考察を必要とする。フィヒテ自身は、「弁証法」という言葉を後期知識学において稀に使っているだけで、一七九四年の『全知識学の基礎』の内では全く使っていない。それにもかかわらず多くのフィヒテ研究者が、この『基礎』における自我と非我との関係を「弁証法」ないしは「弁証法的」と解している。その場合彼等は一体いかなる意味で「弁証法」ということを言っているのであろうか。この点に関しては、W・レートが弁証法の特徴として矛盾と運動ということをおぼえて自らの弁証法理解に触れているだけで、多くの場合彼等は、フィヒテ知識学の展開を追って行く中で、知識学の内容に即して、それを「弁証法」と呼んでいるにすぎず、予め自らの弁証法理解を明確にしてはいない。しかしW・ハルトコプが明言しているように、総じて彼等の弁証法理解はヘーゲル弁証法を踏まえていると考えられる。そこでここでフィヒテ「弁証法」との対比に必要な範囲で予め簡

単にヘーゲル弁証法の特徴を考察しておきたいと思う。

ヘーゲルは『エンチクロペディー』において論理的なもの⁽⁹⁾の三つの側面を挙げているが、ここでは「弁証法的」というのは第二の「否定的理性の側面」のことである。これら三側面をヘーゲルは真理の「契機」であると言っているが、この第二の弁証法的契機は、第一の悟性的側面において区別され固定された有限な諸規定の自己否定であり、反対の規定への自己自身による移行である。この段階がヘーゲル弁証法の展開のうちで極めて重要なものであることは論をまたないが、しかし一般に「ヘーゲル弁証法」と言われるときには、むしろ第三の「肯定的理性の側面」つまり思弁的理性の段階における対立した二規定の統一ということをも含めて考えられている場合が多いし、またヘーゲル自身においてもしばしばそのような意味で用いられている。フィヒテについて「弁証法」ということが言われる場合にも、このいわば広義の弁証法という意味で使われているようである。思弁的理性においては、各々分離独立した対立する二規定が、それ自身の本性に基づいてその反対に移行し、その絶対的分離という前提が止揚され両者が統一において把握される。ここでは対立矛盾する規定が自分自身から自己を止揚し、統一の内にある契機として把握される宥和的な総合が見られる。これを具体的内容に即して見るために、形式と質料の弁証法を取りあげてみよう。そこでは「形式は自己自身によって自らを……単純な同一性へと還元する⁽¹⁰⁾」のであるがこの「単純な同一性」とは結局質料のこととなる。形式は質料との関連から分離され孤立化されることによって、もはや或るものの形式ではなく無規定的な同一性となり、形式そのものが無形式的なものとなる。かくして形式は形式自身であると同時にその反対つまり質料であることになる。他方「質料は形式に対して無関心なもの⁽¹¹⁾」であるが、この無関心性をヘーゲルは無規定性と取る。かくして形式と質料との各々の無規定性という点において、両概念の媒介が達成される。以上に述べてきたように、フィヒテとの対比上定式的に捉えてみるならば、矛盾の自己止揚による宥和的综合という点にヘーゲル弁証法の特徴があると思われる。このようにヘーゲル弁証法を踏まえた上で、果してフィヒテ知識学が「弁証法」と呼ばれ

るべきものであるかどうか、これが第三番目の問題点である。

以上の三つの問題点を以下に三根本命題、理論的部門、実践的部門を通じて考察することにより、知識学の根本精神を明らかにしてみたいと思う。

第一章 三根本命題

まず三根本命題における自我と非我との関係について考察する。フィヒテは第一根本命題を見出すために、最も近い道として経験的に確実な命題「AはAである」から出発し、この内にある「Aがあるならば、Aがある」という必然的連関を通じて、経験的意識の最高的事実としての自我の同一性、「我は我である」へと至り、これをさらに純粹能動性として捉え直し、ここから定立と存在、活動とその所産との同一性としての事行我を確立する。フィヒテによれば、この事行の直接的表現は、「私は端的に存在する。即ち私は存在するが故に、端的に存在し、私は私があるところのもので端的にある。そしてこの二つの事柄は自我に対して、かくあるのである」(I, 98 傍点は筆者)ということである。この対自的な定立即存在としての事行我は知識学の第一根本命題としては、「自我は根源的に端的に自己自身の存在を定立する」(I, 98)と表わされる。

ここで第一根本命題における事行としての絶対的自我の構造の予備的解明のために「我は我である」という命題について考えてみよう。フィヒテはこの命題の主語としての自我を「自己定立する自我」(I, 98)とも「端的に定立された自我」(I, 98)とも呼んでいる。これはこの命題の主語としての自我が既に自我の端的なる自己定立活動であることすなわち「自我は自己を定立する」ということを表わしているのではないかと思われる。しかしここでは未だ「端的に定立された自我」も「自己定立する自我」も、それとしては見出されておらず、それらは一つの純粹なる定立活動そのものである。それが繫辭「である」を介して、定立から定立されたものの反省へと移行し、そこで述語としての

自我が「存在する自我」として見出されるわけである。即ち述語としての自我において、かの主語としての自我の純粹定立活動が「自己定立するものとしての自我」および「端的に定立されたものとしての自我」として見出されるわけである。このように定立から反省への移行を介して、定立即存在および対自性という自我の基本構造が予備的に解明され、ここに後の非我反立の可能的地平が開けてくることを予想しうるのではないだろうか。

第二根本命題においてフィヒテは經驗的意識の事実としての「非AはAでない」という命題から出発し、自我の無制約的端的なる反立活動を見出す。そして自我以外の何ものも根源的端的には定立されていないということから、自我に依る自我に対する非我の端的なる反立を第二根本命題として確立する。この反立活動が定立活動の反対であるかぎり、この両活動の根底には自我の同一性が働いていなくてはならない。定立から反立への移行も自我の同一性によってのみ可能なのである。このように自我に対して反立されるものが非我であり、この反立活動の根底には自我の同一性があると言っても、やはりかかる非我の反立が起こると、いうこと、このことについては、まだ全く自我からの説明は為されてはいない。それでは非我の反立が起こるということについては、我々は我々の対象經驗を俟たねばならないのであろうか。これに関してフィヒテは、非我の概念は表象されたものからの抽象によって成立するものではなく、むしろ表象の客観の内においてこの客観をまさに表象さるべきものとして現わすものが、全ての可能的經驗に先だって表象者である私自身の内になければならない、と考えている (U104f.)。

さて第三根本命題の課題は先行の二つの根本命題によって規定されているが、その課題の解決は無制約的に端的に理性の絶対命令によって起こるとフィヒテは言う (U105c)。非我の反立は、定立と反立とがその内で行なわれる自我の同一性を前提としているのであるから、フィヒテによれば、非我也「自我の内_に定立されている」(U106)。このような「非我は自我の内_に定立されている」とか「全てのものは自我の内_に定立されているかぎりにおいてあり、自我の外には何ものもない」(U106)とかいう命題だけを全体の連関から切り離してみるならば、自我の反対も自我の

外も結局は自我の内であると言うこともできよう。⁽¹²⁾しかしそう言つたとしても、それは解決さるべき自我と非我との間の矛盾を自我の内に引き入れたにすぎず、今ここで我々の目差すべきことこそこのような矛盾の解決なのであり、従つてこの段階での「自我の内」ということは解答としてよりはむしろ問題提起として捉えられなくてはならない。さて非我が自我の内に定立されている限り、自我は自我の内に定立されていなくてはいない。しかし非我は自我に対して反立されるのであるから、非我が反立される限り自我は定立されていなくてはならない。このように対立する二つの結論を含む第二根本命題は自己矛盾に陥り自己を廃棄する。第二根本命題は自らが妥当性を有するかぎり自己を廃棄し、従つて妥当性を有せず、自己を廃棄しない。かくして第二根本命題は自己を廃棄し、廃棄しない。第一根本命題についても同様である。このような結論は二つの根本命題から、妥当と想定された論理規則⁽¹³⁾に従つて推理されたものであるから、当然正しくなければならないが、このような結論が正しければ、我々の知識の唯一絶対の基礎である意識の同一性が廃棄されてしまうことになる。そこで意識の同一性を廃棄することなく、上述の推理が正しくあり得るような何らかのXが見出されなくてはならない。解決さるべき矛盾は自我の内にあり、従つてこのXも自我の内になければならない。フィヒテによれば、このXは自我の根源的活動「制限」の所産としての「可分性」(Teilbarkeit)の概念であり、これにより自我も非我も可分的に定立されるわけである。これをフィヒテは「我は自我の内において可分的自我に対して可分的非我を反立する」(U 110)と表現する。

ところでこの第三根本命題における総合を多くのフィヒテ研究者達が「弁証法」と呼んでいるが、果してどうであらうか。例えばW・ヤンケはこれを自我と非我との間の「制限の弁証法」と呼び、カントのかの自由と必然との第三アンチノミーの解決の仕方と原理的に同じであると言っている。⁽¹⁴⁾しかしカントの第三アンチノミーにしても、フィヒテの第三根本命題にしても、単に対立する二規定の妥当範囲を限るといふことにすぎず、そこにはヘーゲルの場合のような矛盾の自己止揚による媒介総合ということは全く見られない。第一、フィヒテにおいて思弁的理性の総合の段

階に先行すべき否定的理性の働きに対応するような、自己否定による反対への移行ということがあるであろうか。「自我が自我の内で自我に依り自我に対して非我を反立する」のであるから、一見そこには自我の自己否定による非我の反立が言われているようではあるが、これはあくまでも可分性つまり量可能性一般を介して行なわれる部分的な否定、すなわち自我の自己限定にすぎない。したがってフィヒテ知識学には自己限定はあっても、全き自己否定はないと言わざるを得ない。このように自己否定も、矛盾の自己止揚もないのに、対立する二項の制限という第三項における総合の内にトリアーデを見て、これを直ちに「弁証法」と呼ぶのは、あまりにも「弁証法」なる語の拡大解釈と言わざるを得ないのではなからうか。フィヒテ知識学を「弁証法」と解釈する人々は全て自我と非我をはじめとする対立項を統一の内の契機として捉えるのであるが、まさにこのような対立の統一こそ目差すべきものであり、D・ヘンリッヒの言うように、フィヒテ自身ならおそらくヘーゲルに対して、彼が対立の統一を「弁証法的に」考えているということ、まさにこの点においてヘーゲルを批判するのではないかと思われる。⁽¹⁵⁾フィヒテにとっては、対立の統一をそのような弁証法的に考えることは結果の先取りであり、問題の解決ではなく解消にすぎないのではないかと思われる。

さて先に述べたように可分的定立により非我の反立の可能性が説明されるわけであるが、しかしこの可分的定立は反立という活動の内に、かつその活動と共に起こるのであり、可分的定立により反立がより高次の概念から根拠づけられたと見るわけにはいかない。自我と非我とはより高き概念において総合されるのではなく、自我は非我と総合されるために自ら可分的自我へといわば下降していかなければならないのである。絶対的自我は可分的自我とならなければならない。非我が自我に対して反立される限り、その自我自身が絶対的自我に対して反立的であり、従って自我は自己自身と同一であるとともに自己自身に対して反立されてあるべきである(F.H.C.)。非我の反立の可能性の根源的制約は、自我が自己自身と同一であると同時に、自己自身に対して反立されていることであり、そしてこの

ことは自我の対自性に由来している。

ところで先に自我の内における自我および非我の定立に関しては、そこに弁証法はないと言ったのであるが、それではこの絶対的の自我と可分的の自我との間にはどうか。思弁的理性の弁証法という場合、矛盾の自己止揚による媒介総合を介して始元の統一が回復されると考えられるわけであるが、フィヒテにおいてこのような総合統一の可能性は、かの自我と非我との関係の内ではなく、むしろその関係を支える絶対的の自我と可分的の自我との関係の内こそ求められるべきであるかもしれない。まず否定的理性における自己否定がそこにあるかどうかが問題であるが、絶対的の自我が自ら可分的の自我へと下降していくのは、自我の単なる量的限定にすぎず、自我の全面的な自己否定ではない。従ってまた絶対的の自我の端的なる定立と可分的の自我の定立との間には、全面的な両立不能性はなく、矛盾の自己止揚による総合ということも起こらない。それ故に自我と非我との間におけると同様、絶対我と可分我との間にも弁証法はないと言わなければならない。

自我の絶対的同一性を廃棄することなく、自我の内でも自我に対して非我を反立せしめること、これこそW・ヴァイシェーデルの言うように「フィヒテの哲学的努力の中心点」⁽¹⁶⁾であり、この課題を解決するためにフィヒテはここで弁証法を採用することも出来たであろう。例えばE・ラスクなどは、第三根本命題とともに「発出論的弁証法」(emana-tistische Dialektik)が始まると言い、フィヒテの知識学をヘーゲル弁証法の先駆として捉えている。⁽¹⁷⁾これ以来今日に至るまで、フィヒテ知識学を弁証法とする解釈が多いが、むしろ知識学のこの段階でこそフィヒテは弁証法的な総合を拒否し、よく彼自身の立場に踏みとどまったものと解すべきではないのか。⁽¹⁸⁾フィヒテにとって自我と非我との矛盾はあくまでも止揚総合され得ず対立緊張の内に保持される。フィヒテをカントとヘーゲルの中間に位置づけるR・クローナーは、この点に関してフィヒテをパラドクスであり未だヘーゲル弁証法に到達せざるものとして批判している⁽¹⁹⁾が、むしろこの点にこそフィヒテ知識学の特徴を認めるべきではなからうか。ちなみにフィヒテにおいては Aufheben

なる語は常に廃棄の意味に使われており、止揚総合の意味で使われることはない。フィヒテにとって矛盾は宥和総合され得ぬからこそ矛盾なのである。矛盾はそれを含む命題を必然的に廃棄してしまうのであるから、あくまでも回避さるべく努力されなければならないのである。従って矛盾の自己止揚による宥和総合という意味での弁証法は、フィヒテにはないと言わなければならない。

ところでフィヒテは第三根本命題から「根拠の命題」(Satz des Grundes)を得るわけであるが、その説明において第一・第二・第三根本命題に対応して夫々「措定」(Thesis)・「反措定」(Antithesis)・「総合措定」(Synthesis)とすることを言っている(I, 112 ff.)。ここには弁証法はないのであろうか。フィヒテによれば、互いに同等なるものにおいて反立徴表つまり区別根拠を求める活動が反措定的もしくは分析的と言われ、互いに反立的なるものにおいてそれらが同等である徴表つまり結合根拠を求める活動が総合措定的と呼ばれる。そしていかなる反措定も総合措定なくしては可能でなく、いかなる総合措定も反措定なくしては可能ではない。そしてさらにまたこの反措定と総合措定の根底には、両措定を可能ならしめる端的なる定立つまり措定があり、この措定が全体を支持し完結せしめ絶対的統一を産み出すとするのである。総合措定における結合根拠と反措定における区別根拠とが論理的な定義を成立せしめるのであり、その際結合根拠は定義における類概念に、区別根拠は種差に当るものである。総合措定および反措定は、反立者がより高き類概念において総合されること、および同等なるものがより低き特殊規定において区別されるということに、それぞれ比せられるものであり、このような総合措定と反措定との関係をあえて弁証法と呼ぶには及ばないと思う。また措定とは絶対我の端的なる自己定立のことであり、この措定と反措定および総合措定との関係は、先にみた自我と非我の可分性による総合さらには絶対我から可分我への下降と対応するものであり、既に見てきたようにそこには自我の量的自己限定があるのみで、自我の自己否定も矛盾の自己止揚もなかった。従って要するに措定・反措定・総合といってもフィヒテの場合には、ヘーゲル弁証法におけるいわゆる正・反・合のトリアーデの展開とは

著しく趣を異にしているのであり、このようなフィヒテの措定・反措定・総合をヘーゲルと同じ意味で弁証法的であると言わねばいかならないと思われる。

以上でひとまず三根本命題についての考察を終わり、以下第二章で理論的部門、第三章で実践的部門の検討をしてみたいと思うが、これら兩部門における反立総合の展開過程は第三根本命題の総合の内であり、そこから発展していくべきものであり、その進路は事柄そのものによって (durch die Sache selbst) 定められた確固として確実なものであり、我々は決して道に迷うようなことはない、とフィヒテは述べている (I, 115)。

第二章 理論的部門

さて理論的部門は第三根本命題に含まれる二つの命題のうち「自我は自己を非我により限定されたとして定立する」(I, 127) という命題によって基礎づけられており、フィヒテはこの命題を分析し、「非我は自我を限定する」という命題と「自我は自己を限定する」という命題とを得、この兩命題を「交替限定」(Wechselbestimmung) の概念により総合し、さらにその夫々の命題を分析し対立徴表を見出し、各々「因果性」(Wirksamkeit od. Kausalität) 「実体性」(Substantialität) の概念により総合する。ここでこのような理論的部門における総合に弁証法なるものがあるかどうか検討してみよう。

まず交替限定による総合であるが、これは自我の實在性の部分的定立とその残部の廃棄そしてそれと同量の實在性の非我への定立ということであり、またその逆である。これはかの第三根本命題における量の定立としての限定をさらに相互性ということによって限定したいわば限定の限定であり、そこには全く全面的な自己否定もないし、自我の能動性と所動性もしくは實在性と否定性との矛盾対立が自己を止揚するということもない。従ってここにおいても弁証法はなく、また交替限定がさらにその方向性において限定された因果性と實在性との総合においても同様に弁証法

はないと言える。さてこうして以下「独立的能動性」(unabhängige Tätigkeit) と「能所交替」(Wechsel-Tun und Leiden) との関係を通じ、最後に「総括」(Zusammenfassen) と「遭遇」(Zusammentreffen) との総合に至ることに「構想力」(Einbildungskraft) が登場するわけである。そしてこの構想力こそ単に理論的知識学のこの段階において働くのみならず、実は全理論的部門において、ひいては全知識学におけるあらゆる総合の内に働く「自我の最も驚くべき能力」(I, 204)である。この構想力は有限なるものと無限なるものとの中間に揺れ動き (schweben) 合一すべからざるものを合一せんとする能力であり、反立的なるものの対立緊張における動的統一の能力であると言える。

このような構想力によって貫かれていく理論的部門における重層的な分析と総合の過程には、特にその分析と反立徴表の指摘とにおいて若干の形式的不備が見られる。例えば理論的部門の基本命題に含まれる二つの命題「非我は自我を限定する」と「自我は自己自身を限定する」とにおいては、「非我が……限定する」と「自我が……限定された」として定立する」との限定作用の二義性があり、かつ反立徴表を自我の能所としてのみ捉えるという不十分さが見られる。また「非我は自我を限定する」という命題の結果として非我の實在性の有無を言う際に、その導出方法に混乱が見られる。⁽²⁰⁾ フィヒテ自身にこのように不明確な部分があるのに、かのフィヒテ研究者達がこれら諸点を十分に説明せずにいわゆる弁証法的解釈によって容認しているものとすれば、そのようなことは許さるべきことではないであろう。しかしフィヒテ自身においてはこのような不備も、先に彼自身「我々は道に迷わない」と言っていたように、全過程の進路を誤たしめることもなく、実質的内容的な誤謬を誘うには至っていない。というのも各段階各層における分析総合は第三根本命題の根本総合の具体的展開として、終始三つの根本命題によって貫かれ支えられているからである。またここにはフィヒテの言う哲学者の「真理性」(Wahrheits-Sinn)(I, 73) が彼自身のものとして働いていると言えるかもしれない。そしてこのように重層的な対立緊張・分析総合の動的連関としてその体系が展開されていく点に、最もよくフィヒテ知識学的方法的特色が出ているのではないかと思われる。

ところでここで「なるほど夫々の反立総合の段階には弁証法はないかもしれないが、それらの重層的な反立総合を通じての動的展開過程には弁証法的運動が見られるのではないか」と言い得るかもしれない。しかし夫々の反立総合において弁証法がないのに、その展開が弁証法的であるとはいかなる意味であろうか。いやしくも哲学なるものが我がの生と世界との真相に迫らんとするものである限り、いかなる論理に依るにしても、単に固定的な分析論理にのみ安住することはできず、そこには必然的に無限と有限、絶対と相対とをめぐる動的な展開が現われざるをえないのではないか。このような意味での動的展開があるという点からのみそれを弁証法的と言うならば、もはや殆んど全ての哲学が弁証法的であると言わざるを得ないことになってしまふのではなからうか。

第三章 実践的部門

知識学の実践的部門を基礎づけるのは、第三根本命題に含まれている第二の命題「自我は自己を非我を限定するとして (als bestimmt) 定立する」(U, 246) という命題である。しかしここではフィヒテはこの命題を分析し、反立徴表を見出し、それを総合していくといったような理論的部門でやった方法は取らず、絶対的自我と知的自我との間の「主要反指定」(Haupt-Antithese)の探究から始めている。フィヒテはこの主要反指定が実践的部門を基礎づける「自我は自己を非我を限定するとして定立する」という命題の内に含まれていると言っているが、しかしこの命題の内に含まれているのは「自我は自己を定立する」即ち絶対的定立活動としての自我と「自我は非我を限定する」即ち有限の限定作用としての自我との対立である。この対立から出発してもフィヒテの思惟過程に合流することはできるが、ここでいう主要反指定は第一根本命題における絶対的自我と第三根本命題の分析の結果得られる理論的自我との間にあるもので、実践的部門を基礎づける命題の内にあるものではない。

さて理論的部門において究明された知性としての自我は、ある限定領域内では自己限定的であるが、その領域その

ものについては自己限定的ではない。即ち表象する仕方は自我によって限定されるが、しかし表象することそれ自体は自我以外のものによって限定されている。自我の能動性に対する「障害」(Anstoß)の前提のもとにおいてのみ、従ってまた今のところまだ無限的な非我に依存することによってのみ自我は知性なのである。このような知的自我は、非我から全く独立している絶対的自我と互いに反立的であり、この両自我の対立は自我の絶対的同一性に矛盾する。ここに実践的部門において解決さるべき第一の矛盾がある (I, 248 f.)。

この矛盾が解決されるためには絶対我と知性我との対立が克服されなければならない。そのためには知性我の非我への依存性が廃棄されなければならない。ここでフイヒテは絶対我が非我そのものの原因であるべきだと考える。即ち絶対我が直接非我を限定し、それを介して間接的に知性我が限定されると考えるのである。従って自我に対する外からの作用といったものはなくなり、ただ自己自身に向かつての自我の作用があるのみとなる (I, 249)。

ところが絶対我が非我を定立するとすれば、非我の所動性に反立的なある限定された能動性が絶対我に帰属していなくてはならない。自我の無制限な絶対的自己定立活動によっては自我は非我の原因たり得ず、自我が非我を定立すべきであるかぎり自我は自己を制限しなければならない。かくして自我は自己を定立し、定立しない (I, 250)。この第二の矛盾の真の意味は、自我の無限なる自己定立活動と自我の有限なる自己限定作用との自我それ自身の内にある矛盾である。従ってW・ヤンケの言うように「有限性と無限性との最高矛盾は自我の本質の内にある」と言える。これが自我の無限なる能動性と有限なる能動性との間の第三の矛盾である。⁽²²⁾

それでは自我の能動性はいかなる意味において無限であり、いかなる意味において有限なのであろうか。自我の活動が自己自身にのみ関わり自己自身の内へと還帰するかぎり、自我の能動性は無限であり、かかる「純粹能動性」(reine Tätigkeit)のみが無限なのである。それに対して自己を限定し非我へと関係し対象を定立する能動性は「客観的能動性」(objektive Tätigkeit)であり、これが自我の有限なる能動性である。この純粹能動性と客観的能動性との

間の第四の矛盾を解くために、両能動性の間に一つの「結合帯」(Verbindungsband) が有り得るとするならば、それは自我の純粹能動性が客観的能動性の原因であるという両者間の因果関係であろう (I, 262)。しかし自我の純粹なる絶対的自己定立活動が、自己を限定し非我へと関わる客観的活動の原因たることは不可能である。なぜならそれは自我が自己を定立し、同時に自己を定立しないということの意味するからである。これは自我による非我の端的なる反立の内に内在する矛盾でもあった。自我が端的に対象を定立するという場合、自我は一般に制限されてはいるが、その限界は自我の自発性により無限の内へと押しやられる。またこの自我の内には対象の能動性に反立的な、対象から独立な、あらゆる可能的客観を超えて無限の内へと出ていくそれ自身「無限な能動性」(unendliche Tätigkeit) がなければならぬ。この無限な能動性こそ客観的能動性の、従ってまた対象成立の可能性の根拠である。

客観が定立され対象が成立する限り、両能動性は関係づけられ、同等と定立されなければならない。客観の定立は端的に一切の根拠なくして起こり、従って両能動性の関係もそうである。両能動性が端的に関係づけられるということとは、両能動性が端的に同等と定立されるということである (I, 260)。しかし同じく客観が定立されるかぎり両能動性は本来同等ではない。従って両者の同等性は端的に要求されるのであり、「両者は端的に同等であるべきなのである」(I, 260)。そしてこの同等化の根拠が両者いずれの内にあるかは、フィヒテにとってみれば「直ちに明らかな」ことであり、「客観の自我との一致が要求される」(I, 260) のであり、絶対的自我こそこの一致を要求するところのものである。こうしてフィヒテは「総ては自我と一致すべきである」(I, 263) という要求、「当為」(Sollen) として実践的自我の本質を示す。非我は自我と完全に一致すべきであり、しかし一致し得ない。従って非我へ関係づけられる自我の能動性は限定活動そのものではなく「限定への傾向」(eine Tendenz zur Bestimmung) であり「無限なる努力」(das unendliche Streben) である。自己自身の内へ還帰していく自我の純粹能動性は、可能的客観への関係においては一つの無限なる努力であり、この無限なる努力こそあらゆる客観の可能性の制約であり、「努力なくして客観はない」(I, 262)

とフィヒテは言う。こうして努力の概念において「総ては自我と一致すべきである」という実践理性の要求と「理性は実践的であることなくしては自ら理論的ではあり得ない」(I, 266) という実践理性の優位とが示されるわけである。

さてこのようにしてフィヒテは、絶対我と理論我との対立矛盾を解かんとして第二、第三の矛盾を経て、純粹能動性と客観的能動性との第四の矛盾に至り、そしてこの矛盾に対して「当為」・「努力」をもって答えんとするわけであるが、果してここに「弁証法」があるであろうか。フィヒテは第三の無限な能動性と有限な能動性との矛盾に関する箇所で、「相矛盾する命題はより精密なる限定によって合一されなければならない、自我はある意味において無限として、また他のある意味において有限として定立されなければならない」(I, 265)と述べている。このように自我の能動性は夫々異なる意味において有限でありまた無限であるということであるならば、これはもはや厳密な意味での矛盾ではなく、各々の妥当範囲を限ることによって回避し得る対立にすぎず、従ってそこには矛盾の自己止揚ということではなく考えられてはいない。一般にフィヒテの重層的な反立総合の展開過程の内各階層において見出される反立徴表は、厳密な意味での矛盾をもたらすものではなく、ある異なる観点から見れば両立可能でもあるような対立にすぎない。しかしこのことは直ちに、フィヒテの体系の内には総じて矛盾なるものがない、ということの意味するものではない。というのはフィヒテ本来の考え方からすれば、ある階層で対立するものがそのまま直接相互に矛盾していると言っているのではなく、この特定の階層における対立と全知識学を貫く第一根本命題の絶対的同一性とが矛盾するということなのである。このように知識学の各部門、各段階における対立が、自我の絶対的同一性ととの間の矛盾として捉えられているということこそ全知識学の動的展開の駆動力となっているものなのである。しかしながらその矛盾の解決は何ら矛盾の自己止揚によるものではなく、結局は対立緊張の持続の内にある当為ということであり、これは決して弁証法的な宥和総合ではない。

ところでここでフィヒテは「我々の全理論を覆さんと脅かすような困難」(I, 266)があると言い、これについてさら

に考察を進める。その困難とは先に述べた純粹能動性と客観の能動性との間に現われる循環のことである。両能動性が関係づけられるとすれば、客観の能動性が既に与えられていなくてはならず、他方客観の能動性が純粹能動性への関係によって与えられるとすれば、ここに一つの循環が起り、両能動性間の、一般に主観と客観との間の、自我と非我との間の関係根拠が失われてしまうことになる。従ってこの関係根拠が示されなくてはならない。絶対的自我は端的に自己自身に等しく、その内では何もものも区別されない。このような「自我は総てであり無である」(264)。しかし他方自我の内に、自我の内的本質からは導来できない「ある異種的なもの」(etwas Fremdartiges)が現われ、これにより自我は制限される。自我があくまで自己自身との同一性を保持すべく努力するならば、自我はこの制限され阻止された努力を回復しなければならぬ。阻止され回復されるものは自我の能動性であり「阻止」(Hemmung)も「回復」(Wiederherstellung)も自我の内に定立されなければならない。回復なき阻止もなく、阻止なき回復もなく、両者は夫々交替限定に立ち、それ自体既に総合的に合一されている、とフィヒテは言う(1266)。ここにおける回復と阻止との総合も相互の交替限定によって起るものであり、それは自己止揚による弁証法的総合ではない。

先にフィヒテは、自我の無限の努力なしには自我において何ら有限の客観はない、ということによって、自我の無限な能動性と有限な能動性との間の矛盾を、両能動性を夫々純粹能動性と客観的能動性とすることによって解決した。しかしこれは絶対我と理論我との間の矛盾から単に遠ざかっただけで、困難はただ先に押しやられたにすぎない。無限な能動性といえどもそれ自身努力として客観に関係させられている限り、また一つの客観的能動性であり、ここに同一なる自我の内に「無限的客観的能動性」(eine unendliche objektive Tätigkeit)と「有限的客観的能動性」(eine endliche objektive Tätigkeit)とがあることになる。この二つの客観的能動性との間の矛盾が解決されなければならない。有限の客観的能動性は、それが客観の限定された限界を定立するかぎり制限されており有限であり、それは「現実的客観」(ein wirkliches Objekt)に関わる。これに対して自我の無限なる努力はあらゆる客観の限界限定を越えて進み

「理想的客観」(ein ideales Objekt) に関係する。この理想的客観においては限定活動一般も限定の限界も自我自身に依存する。「理想は自我の絶対的所産である。」(I, 268) しかしそれは無限にまで押しやられるとはいえずにかく限界を有し、決して無限の理念が実現され一切の客観が消失してしまふことはない。それにもかかわらずこの無限の理念は「我々の本質の内奥に」(im Innersten unseres Wesens) 属し、我々の精神から立去ることはない。精神は有限性を越えて無限へと進む果しなき活動である。自我はその根源的要求に従って無限であろうと努力するのである。このよう無有限性と有限性との相即緊張の内に実践的自我の本質が努力として成立するわけである。この実践我における非我克服の努力は単に、未だ、実現されていない、彼岸的な目標としての絶対我の理念を追求するといったものではなく、この自我の努力の根底には既に、絶対我の根源的要求が働いており、それが非我に関わる有限的自我の内に当為として顕現するわけである。第一根本命題における端的なる自己定立活動としての絶対我と実践的部門における理念としての絶対我とを、出発点の自我と目標としての自我として区別することもできる (I, 515)。しかし理念としての自我は単に彼岸的な追求目標として位置づけるべきものではないし、また第一根本命題における絶対我も単なる出発点などではなく、全知識学を貫いている根源的原理なのである。このような意味で絶対我は追求目標として当為の先にあるのではなく、むしろ努力・当為の根底に生きて働く根源的動力であると言い得る。

ところで努力についてのフイヒテの考察はここでやむことなく、さらにフイヒテはこの自我の努力における「絶対的因果性の要求」(die Forderung einer absoluten Kausalität) を、以下に述べるように別のやり方で「発生的に」(generisch) 明らかにしようとする。即ち客観が可能であるかぎり自我は自己自身から外へ出ていかななくてはならず、この「外出」(Herausgehen) の根拠が自我の内に示されなくてはならない。そしてこの外出においてこそ「絶対的的自我と実践的自我と知的自我との間の真の合一点」が得られるとフイヒテは言う (I, 271)。自我は自己自身による絶対的定立を損うことなく、根源的端的に他からの影響の可能性を自己の内に定立し、いわば自己を他の定立に対して開放

しておかなくてはならない。ある差異が自我の内によってくるべきであるなら、自我自身の内に既に根源的差異がなければならぬ。自我は自己の内で異質なるもの、異種なるものに出会わなくてはならない。自我における絶対的同一性と根源的差異との両立は明らかに思惟不可能であり、これこそ全知識最大の難問である。しかしフィヒテはこれは「外見上の矛盾」にすぎず解決可能なものであると言う(1272)。

フィヒテは、異種なるものも自我に属するかぎりそれ自身ひとつの能動性でなければならず、異種であるのはこの能動性の方向の違いであると言う。無限へと進み行く自我の能動性がある点で障害され、自己自身の内に追い返されるとすれば、この追い返されたという点において自我にとって異種なるものが現われるわけである。このように考えることによってフィヒテは「自己自身と同一でありかつ自己から区別されているという自我の驚くべき構造」を説明し、自我の本質の内奥に迫ろうとするが、その際我々は次の三つの難問に出会う(1272 ff.)。

その第一は、いかにして自我の活動が無限へと外へ向かう方向に至るのかということであり、フィヒテはこの問いに対して次のように答える。自我が自己を端的に定立するかぎり、その能動性は自己自身の内に還帰し、この方向が「求心的」(zentripetal)と名づけられる。しかし方向というものは単なる交替概念にすぎず、唯一つの方向というものには有り得ず、従ってここに自己内に還帰する求心的方向に反立的な、無限へと外へ向かう「遠心的な」(zentringal)方向が前提される。この両方向の区別なき端的なる自己定立活動としての自我は、あたかも点のようなものにすぎず、物体同然である。物体にも、単にその存在によって定立される一つの内的な力として「AはAである」を認めることができる。しかしこの力は、物体の外にいる我々に対して定立されているにすぎず、物体自身に対して定立されているわけではない。物体は自己を自己自身に対して定立しない。それ故に物体は生命なきものであり、自我ではないのである。それに対して、自我は自己を自己自身に対して定立し、自己を自己自身によって定立されたとして定立する。このような自己自身に対する定立、定立されたとしての定立こそ一切の生と意識との原理であり、自我はこのよう

原理を自己自身の内に有するのである。したがって自我は自己自身の内に自己を反省する原理を有している。自我が自己自身の内に生と意識との原理を、即ち反省の原理を有する限りにおいて、自我は物体と違って自己自身に対して自己を定立するのである。その限りにおいて自我はその活動性に関して自己の内に区別さるべき二つの方向を持たねばならない。この二つの方向の区別においてはじめて哲学者の反省に対して自我の対自性がいわば対自の対自として現実的対自となるわけである。対自性は、知識学の内自我の対自性を考察する我々の哲学的反省において二重に現われてくると言える。考察さるべき自我における「自我に対して」という意味での対自、それを考察する「我々に對して」の我々自身がまた自我であるという意味での対自との二つである。かの第一根本命題における対自は自我の対自的活動そのものとしての対自性であり、今ここにおける二方向の区別における対自は自我の対自的活動に対する我々自身の自我の対自的な自己思惟として、いわば「対自の対自」とも言い得る。

自我は物体と違って自己を自己自身に対して定立すべきであり、自己を自己自身によって定立されたとして定立すべきであった。自我は自己自身の内に自己を反省する原理を無制的にあらゆる根拠なしに有する。それ故に自我は根源的に二様に見られ得る。自我は反省する限り求心的であり、反省される限り無限の内へと遠心的である。ではいついどうして自我の活動が反省される限りにおいて遠心的であるのか。自我は自己を絶対的實在性として定立する。この自我の全實在性が反省されることによって「無限の定量」(ein unendliches Quantum)として定立される。實在性はその本性上能動性であるから、ここに無限を満たす定量として定立された自我の全實在性は無限へと外へ向かう能動性であり、その方向が遠心的方向である。かくしてここに自我の端的なる絶対的自己定立活動は自我が自己自身の内に有する根源的な反省原理によって遠心的方向と求心的方向との区別において示される。

次に難問の第二は、いかにしてこの兩方向が区別されるのか、ということである。兩方向は本来、共に自我の内に根拠づけられた一にして同一なるものであり、それは区別されたものとして反省される限りにおいてのみ区別され得

る。フィヒテは兩方向の區別により成立する反省と兩方向を區別する反省とを區別していかないが、両者は活動そのものとしての反省とこの反省の反省として區別し得るのではないかと思う。⁽²⁴⁾ 兩方向を區別すべき反省は兩方向に關係するところの「第三者」(Gin Drittes)を必要とする。この第三者とは何か。

自我の能動性の兩方向が一にして同じものであると前提するならば、自我の内に全實在性が存すべきであるという要求は満たされる。しかし兩方向が互いに區別されず同一であるという前提からは何らの意識も導来できない。それはあたかも神の自己意識が説明できないのと同様である。即ち神において自己意識が可能であるとすれば、それは神が自己自身の存在を反省するということである。しかしこのような神の自己反省においては反省するものも反省されるものも共に一にして全であり、両者は互いに區別されず、意識とその対象とは區別されない。従って神の自己意識なるものは説明され得ないのである。それ故に自我にとつてもし現実に意識が可能であるべきならば自我の能動性は無限を満たすべきではなく、何らかの点で阻害され自己自身の内へ帰るべきである。現実に意識が可能であるべきならば、このことが起こらなければならない。一方に自我は無限を満たすべきであるという要求がある。他方に實際は自我は無限を満たさないという結果がある。この要求と結果との相違の内において兩方向の區別が可能となる。無限を満たすべしとの絶対的自我の根源的要求に従えば、自我の能動性は無限へと進むべきであり、その限りそれは遠心的である。しかしこの能動性がある点において反省され求心的となる。ここにおいて無限へと進む遠心的方向と求心的方向との區別が、無限を満たすべしという自我の根源的要求への關係において可能となる。フィヒテの言うかの兩方向に關係すべき第三者とは、この自我の無限を満たすべしとの根源的要求のことと解し得る。U・クレスゲスはこの第三者を「障害」と解しているが、⁽²⁵⁾ 実はこの障害をも成立せしめこれにより自我の能動性を反転回帰せしめるのは、絶対的自我の自己実現への根源的要求なのである。従つてかの第三者は、フィヒテ知識字における本質的内容に即して考へてみるならば、絶対的自我の本質に根ざした無限を満たすべしとの根源的要求のことと解すべきである。そし

てこの根源的要求への関係において遠心的と求心的との両方向が区別されるのである。

第三の難問とは、なぜ内への方向が異種的と見られるのか、ということであるが、これに対しては上述の考察から次のように答えられる。即ち無限へと進む遠心的方向はかの無限を満たすべしとの根源的要求に適い、求心的方向はこの根源的要求に逆らう。従って自我の根源的要求に逆らう求心的方向は自我にとって異種的なものと見られるわけである。かくしてここに「自己自身からの総ての外出の根拠」(Fichte)が自我の自己自身への必然的反省として示され、「原因性一般への努力の根拠」(Kant)が無限を満たすべしとの自我の根源的要求として示され、先に立てられた課題が解決される。

以上の考察により「自我自身の内における自我に対する非我の影響の可能性の根拠」(Fichte)が見出される。まず端的に自己を定位する自我はそれ自身の内で完全であり、あらゆる外的刻印に対して閉じられている。しかし自我はそれが自我であるべきならば、自己を自己自身により定立されたとして、定立しなければならぬ。この「として」(als)の新しい定立によって自我は外からの働きかけに対して自己を開くわけである。⁽²⁶⁾このような二重の定立において非我の自我への働きかけの可能性が自我の内から開けてくるわけである。かくして自我は自我として根源的に自己自身との交替作用の内であり、このことによって初めて外からの自我への影響が可能となるのである。

ここにおいて我々は自我の絶対的本質と実践的本質と知の本質との間の合一点を見出すことができる。自我は無限を満たすべきことを要求し、この要求の根底には無限の自我の理念がある。この自我が絶対的的自我である。自我はこの理念を根底として無限の内へと進んで行く。これが実践的的自我であり、そこではあらゆる可能的障害は全く捨象され、理想的なものの系列が成立する。自我が障害制限の考察に向かい自我以外のものによる限定へと反省するならば、そこに現実的なものの系列が成立する。その限り自我は理論的、自我であり知性である。自我が実践的でなければ知性は不可能であり、自我が知性でなければ実践的能力の意識は不可能である。こうして「有限的理性的存在の全本質」

が包括され論じつくされる (I.278)。

「自我と非我との間のその交替作用は同時に自我の自己自身との交替作用である。」(I.280 f.) 自我が自ら非我を定立したことを反省しない場合には、自我は自己を非我によって制限されたものとして定立するのであり、そのことを反省する場合には自ら非我を制限するものとして自己を定立するのである。いずれか一方のみを反省するとき、人は超越的實在論者となったり独断的觀念論者となったりする。我々はこのようにいずれか一方のみを反省すべきではなく、相反立する両規定の中間に漂遊 (schweben) すべきなのである。そしてこれこそまさに「創造的構想力の働き」(I.280) である。知識学は超越的實在論と独断的觀念論との間にあって断固として中道を守り抜く。知識学はかくして「批判的觀念論」であり、それはまた「實在 \parallel 觀念論」(Real-Idealismus) とも「觀念 \parallel 實在論」(Ideal-Realismus) とも呼び得るものなのである。

結 論

以上、三根本命題・理論的部門・実践的部門の夫々を通して、冒頭に挙げた三つの問題を考察してきた。即ち第一に絶対的同一性としての自我がいかにして非我を反立せしめ得るのかという問題、第二は絶対我の實現への無限の努力としての当為の解明、第三はフィヒテ知識学のいわゆる弁証法的解釈の問題、以上三つの問題点を各部門を通して考察してきた。その考察の結果をここに簡単に要約しておこう。

まず第一に自我に対する非我の反立の根源的制約は、自我が自己自身に同一であると同時に、自己自身に反立している、ということである。自我は根源的に自己自身との交替作用の内にあり、それによって初めて非我からの自我への働きかけが可能となるのである。自我と非我との関係は、自我の対自的自己関係に基づいて成立するのである。従つていかに理論的部門において非我に依る自我の限定を説いているからといって、自我から独立な非我の存在を設定

し、その障害によって經驗の成立を説明するものと知識学を解することはフィヒテの根本精神に反するものである。フィヒテにとって非我は自我に対してのみある。そして彼にとっては自我と非我との關係が、自我への非我の一致ということにより決着を見なければならぬことは「直ちに明らかだ」(sogleich einleuchtend) となのである。しかしフィヒテは決して單純に自我の絶對性を夢想してゐるのではない。彼はあくまでも總ては自我と一致すべきであるという當為の立場に踏みとどまる。この當為の解明が次の課題であつた。

第二の當為の問題に対する結論は、當為は彼岸的目標の追求ではない、ということである。絶對自我の理念は彼岸的な追求目標などではなく、當為・努力の根底に生きて働く自我の根源的動力である。従つて當為を直線によつて表象される單なる惡無限と解するのは正當な解釈ではない。當為とは何ものかを獲得せんとしての追求努力ではなく、理念の「未だ……ない」(noch nicht)と「既に」(schon)との間に展開されるいわば無所得の常精進である。非我の障害という限定制限の直中においてこそ自我の無限なる本性が如実に露現するのである。非我の障害とはただそのためにも自我に対して存在し得るのであつて、自我の無限な努力を離れそれから獨立に存するものではない。

第三の結論は、フィヒテ知識学に弁証法はない、ということである。三根本命題・理論的部門・実践的部門の各々において、自我と非我をはじめとする各階層で対立する二項の間のいわば横の關係においても、また絶對自我と可分我との間に見られるようないわば縦の關係においても、さらにまた体系全体の動的展開の内にも、いずれも自己否定も自己止揚もなく、従つて否定的理性の弁証法も思弁的理性の弁証法もない、ということである。もしフィヒテ知識学を弁証法と解釈する人々が、何も特定のヘーゲル弁証法の理解をもつてフィヒテ知識学を弁証法であるなどと言つてゐるのではない、と言うのであれば、彼等は一体いかなる意味で「弁証法」という言葉を使つてゐるのであろうか。ギリシヤ以来史上「弁証法」なる語が極めて多義的に用いられてきたこと、特に中世においては殆んど論理学と同義にさえも用いられていたということは周知の事実である。そのような中で敢えてフィヒテ知識学を弁証法と呼ぶとす

れば、それはいかなる意義を有するのであろうか。単に矛盾とか運動とかという概念を以って、フイヒテ知識学を弁証法と呼ぶことは不適切であるということ、そして知識学を弁証法的に解釈することこそ、むしろフイヒテの全哲学的努力をまったく空しいものにしてしまうということ、これらのことは本文中に見てきた通りである。

以上の如き第一、第二、第三の結論の間には夫々密接な関連があり、第一の絶対我に関する結論が第二の当為に関する結論の根底にあつてそれを支えているのであり、第二の結論における当為の立場に踏みとどまればこそ、第三の結論の如く弁証法を採用し得なかつたのであり、また逆に弁証法的思弁を拒否したればこそ、当為の立場に踏みとどまらざるを得なかつたのである。絶対的自己定立としての自我があくまでも絶対的同一性に留まりつつも自らの内でも自らに対するが故に、そこに当為の立場が展開してくるのであり、そして絶対我の理念の実現をこのような当為として見るフイヒテであればこそ、知識学の課題の「弁証法的」解決は何ら問題の解決とはならなかつたのである。このように考えてくると、ラスク、クロナー以来今日に至るまでの多くのフイヒテ研究者達が知識学を、いまだ当為の立場にすぎないとしたり、弁証法と解釈したりするのは、フイヒテ知識学の真意を見誤るも甚しいものと言わざるを得ないのでなからうか。

註

(一) Vgl. G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, (Jena 1801).

Sämtliche Werke I, hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart 1927, S. 75 f.

E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Gesammelte Schriften I, hrsg. v. E. Herrigel, Tübingen 1923, S. 87.

R. Kroner, *Von Kant bis Hegel* I, Tübingen 1921, S. 380.

(二) z. B. W. Janke, *Fichte—Sein und Reflexion*, Berlin 1970.

- (15) Vgl. D. Heinrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt/M 1967, S. 50.
- (16) W. Weischedel, *Der frühe Fichte*, Leipzig 1939, S. 53.
- (17) Vgl. E. Lask, a. a. O. S. 87.
- (18) Vgl. H. Radermacher, a. a. O. S. 33 f.
- (19) Vgl. R. Kroner, a. a. O. S. 380 u. S. 394.
- (20) この点の詳細については下記拙稿参照。『フヒテ知識学理論的部門における自我と非我』、「文化学年報」第二十三・二十四輯、同志社大学文化学会編、一九七五年。
- (21) この点の実際の遂行については下記拙稿参照。『フヒテ実践的知識学における自我』、「文化学年報」第二十六輯、同志社大学文化学会編、一九七七年。
- (22) W. Janke, a. a. O. S. 169.
- (23) W. Janke, a. a. O. S. 196.
- (24) この点の考察については下記拙稿参照。『実践的知識学における自我と非我』、「人文学」第三百三十号、同志社大学人文学会編、一九七七年。
- (25) Vgl. U. Claessens, *Geschichte des Selbstbewusstseins*, Den Haag 1974, S. 103.
- (26) Vgl. D. Heinrich, a. a. O. S. 21.
W. Janke, a. a. O. S. 416, Anm. 69.
P. Baumanns, *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, S. 42, Anm. 69.
- (27) Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, S. 121 ff.

（筆者 同志社大学文学部〔哲学〕助教授）

Wissenschaftslehre und "Dialektik"

Eine Untersuchung zu den Grundproblemen von Fichtes
Wissenschaftslehre von 1794

von Kunihiko Nagasawa

Die vorliegende Untersuchung erläutert den Grundgedanken von Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 anhand der folgenden drei Probleme:

1. Das Grundgesetz der Wissenschaftslehre ist das Ich als absolute Identität. Was ist der Grund der Möglichkeit dafür, daß das Nicht-Ich dem Ich entgegengesetzt wird? Wie kann überhaupt eine Differenz in der Identität, eine Negation im Absoluten entstehen?
2. Im praktischen Teil der Wissenschaftslehre führt Fichte als letzte Lösung den Begriff des Sollens ein. Ist das Sollen, für Fichte das unendliche Streben nach der Verwirklichung des absoluten Ich als Idee, nur ein unendliches Verfolgen eines jenseitigen Ziels, nur eine „schlechte Unendlichkeit“, die die letzte Einheit doch nicht erreichen kann?
3. Das letzte Problem betrifft die sogenannte "Dialektik" Fichtes. In der Wissenschaftslehre findet sich sicher eine sehr deutliche Entwicklung durch Thesis, Antithesis und Synthesis. Obwohl Fichte selbst in der Wissenschaftslehre von 1794 einen solchen Begriff nicht verwendet, wird diese Entwicklung in der Fichteforschung häufig als „Dialektik“ ausgelegt. In den meisten Fällen wird der Begriff Dialektik nicht geklärt, doch ist wahrscheinlich, daß hier Hegels Dialektikbegriff in Fichte eingetragen wird. Es ist also zu prüfen, ob es in Fichtes Wissenschaftslehre eine Dialektik im Sinne Hegels als versöhnliche Synthesis durch die Selbstaufhebung des Widerspruchs gibt.

Die angegebenen Probleme werden anhand aller drei Teile der Wissenschaftslehre, der drei Grundsätze, dem theoretischen und dem praktischen Teil, untersucht. Die wesentlichen Ergebnisse sind folgende:

1. Die Grundbedingung der Entgegensetzung des Nicht-Ich ist, daß das

Ich sich selbst identisch und zugleich sich selbst entgegengesetzt ist. Das Ich ist eigentlich nur in Wechselwirkung mit sich selbst, und erst dadurch wird die Einwirkung des Nicht-Ich auf das Ich möglich. Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich besteht aufgrund der Selbstbeziehung als der Fürsichheit des Ich. Und das Nicht-Ich „soll“ schließlich mit dem Ich übereinstimmen.

2. Das Sollen bedeutet kein Verfolgen eines jenseitigen Ziels. Denn die Idee des absoluten Ich ist kein jenseitiges Endziel, sondern eine ursprüngliche Triebkraft des Ich, die am Grunde von Sollen und Streben lebendig wirkt. Es ist also nicht richtig, das Sollen als „schlechte Unendlichkeit“, die als unendliche Grade vorgestellt werden könnte, auszulegen. Das Sollen ist nicht ein auf etwas zu Gewinnendes ausgerichtetes Verfolgen von etwas, sondern das ständige Streben, das sich zwischen dem „noch nicht“ und dem „schon“ der Idee entwickelt. Gerade in der Bestimmung oder Beschränkung des Nicht-Ich zeigt sich die unendliche Natur des Ich als solche.
3. In Fichtes Wissenschaftslehre gibt es keine Dialektik. In allen drei Teilen der Wissenschaftslehre finden sich keine Selbstnegation und keine Selbstaufhebung, weder zwischen dem Ich und Nicht-Ich, dem absoluten Ich und teilbaren Ich, noch in der Entwicklung des ganzen Systems, und damit keine Dialektik im Hegelschen Sinn. Der historisch vieldeutige Begriff Dialektik wird der Eigenart von Fichtes Denken nicht gerecht. Es wird im Einzelnen gezeigt, daß eine dialektische Interpretation der Wissenschaftslehre Fichtes philosophische Bemühungen geradezu zunichte macht.

Diese drei Folgerungen stehen in einem engen Zusammenhang miteinander. Die erste Folgerung liegt der zweite zu Grunde und die zweite ist Voraussetzung der dritten. Denn gerade Fichtes Begriff des Sollens macht die Aufnahme der Dialektik unmöglich. Die Dialektik wäre für Fichte, der die Verwirklichung der Idee des absoluten Ich als Sollen versteht, keine Lösung, sondern ein Ausweichen vor den philosophischen Aufgaben, die Fichte sich selbst gestellt hat.