

『差異論文』におけるヘーゲルのフィヒテ批判

山内 廣 隆

序

『差異論文』は、ヘーゲルの最初の哲学的印刷物である。この著作を公刊するきっかけを与えたのは、『差異論文』と同じ年に出版されたラインホルトの『十九世紀初頭における哲学の状況についての若干の展望への寄与』である。ラインホルトは、フィヒテのイエナ大学での同僚であり、かつ好敵手でもあったが、この当時フィヒテの軍門に下っていた。^①しかし、彼はこの『寄与』論文において、はっきりとフィヒテに反旗を翻し、フィヒテ哲学を独断論的観念論と批判すると同時に、シェリングの哲学体系をもフィヒテの哲学体系と同列のものとして論評する。勿論、この論評は、シェリング主義者としてのヘーゲルにとって、大きな誤解と見落としの上に構築された見過ごすことのできない代物であった。ここに『差異論文』成立の機縁がある。

さて、ヘーゲルは以下の論点のなかにラインホルトの誤解があることを指摘している。まず、フィヒテに関して言えば、ラインホルトは「フィヒテの体系が真正の思弁であり、かつそれ故に哲学である」(Dif.,12) ことを見逃している。次に、シェリングに関して言えば、ラインホルトはシェリングの体系が「主観的主観—客観と客観的主観—客観が主観より高次のものにおいて結合されている」(ebenda) のを見落とし、それ故にシェリングの体系が「フィヒテの体系から区別される」(ebenda) ことを理解できない。すなわち、ラインホー

ルトの誤解は、以下の二点に纏めることができよう。まず第一は、フィヒテ哲学のもつ思弁的側面の評価の観点。次に第二として、フィヒテ哲学のもつ反省的側面の批判の観点。これら二つの観点の把握の曖昧さが、結局フィヒテ哲学体系とシェリング哲学体系とを独断論として同一視するという大いなる誤解を生むことになったのである。従って、『差異論文』は、一見シェリング同一哲学の護教的側面を有しつつも、フィヒテ哲学の評価と批判を鮮明にするという課題を担っていたと言えよう。しかしながら、本稿は、フィヒテ哲学の解明を課題とするのではなく、ヘーゲルのフィヒテ哲学に対する批判と評価を通してヘーゲルの哲学体系誕生の跡を辿るという、言わばヘーゲル哲学体系の生成史的研究である。

(一) 『差異論文』におけるヘーゲル哲学の基本的立場

フランクフルト期のヘーゲルは、「無限な生」を「精神(Geist)」と捉え、有限者を無限な生の「外化、表現」となす後期に繋がる重要な論点を認識しつつも、なお「有限な生」の「無限な生」への高まりを「知」ではなく、宗教において可能であると考えていた。無限者の外化、表現である有限者は、無限者との直接的な同一性の確信である「神的感情」に促されて無限な生へ高まろうとする。ヘーゲルにとって理性とは、この神的感情に基づく有限者と無限者との総合への欲求であるが、理性の結合に対して即座に「反省(Reflexion)」が加わり、非結合が対置される。すなわち、「思惟」においては対立が絶対的となる。この時期のヘーゲルにとって、人間の思惟の本質は、「無限者を自己の外に定立すること」＝「客観を客観として存続させること」であった。すなわち、反省に支配されている点に思惟の本質があった。それに対して、ヘーゲルが宗教の条件として掲げるのは、「有限な生を超え出ていること」＝「絶対的客観性から

自由であること」である。従って、思惟は基本的に宗教的心情に従属させられていると言える。以上の点に体系が求められながらも哲学が却けられ、宗教が主張されるゆえんがある。

しかしながら、我々は「神的感情は……反省が神的感情から離れずにいることによって初めて完成される」と語るヘーゲルの背後に神的感情(同一性)が反省(非同一性)の根柢をなす構造連関のもとで反省が遂行されることによってのみ、有限な生と無限な生の結合も生起しうるのだという反省を積極的に体系内に取り込もうとする傾向を看取できる。この傾向がヘーゲルに大きな転換をもたらすことになる。この転換は『体系断片』を脱稿したわずか二カ月後にシェリングに宛てて書かれたあの有名な手紙において言明される。「青年時代の理想は反省の形式に変わり、同時に一つの体系へと変わっていかざるをえなかった」。理想は反省を介して対自化され、思惟の対象となり、知となる。理想は知であり、知の全系列としての「体系」において現前する。この手紙はこのように読める。有限な生の無限な生への高まりは、「無限者を自己の外に定立する」反省によって阻害されていた。しかし、知の不可能性の原理であった反省が、ついに知の可能性の原理へと転換するのである。

ヘーゲルの上述した転換は、『差異論文』においては、「絶対者を意識に対して構成する」(Dif.,25)ことと表現され、この論点が哲学の課題となる。勿論、この課題はひとつの大きなアポリアを抱えている。すなわち、意識の本質は反省であるが、反省は「存在と制限」の能力であるから、その働きは絶対者の制限である。無論、反省は「無」「闇夜」である絶対者を「存在」「光」となす働きではあるが、その働きは反省においては、限定されたものに無限定なものを、存在に無を対置するという形で遂行される。フランクフルト期の表現を借りれば、「有限な生の外に無限な生を定立する」ことになる。ここに、上の課題は「反省の克服」を求めるものとなる。フランクフルトにおけるヘーゲルは、反

省に一定の意義を認めながらも、なお無限な生への高まりは宗教的心情に委ねざるをえなかった。しかし、絶対者の認識を哲学知の体系において提示せんとする新たな理想は、反省との対決を迫るのである。だがすでに、ヘーゲルの新たな認識の地平においては、分離において存在する有限者の姿こそ絶対者の現象であり、無から生成した存在の姿であった。(Vgl,ebenda)とすると、反省の克服の方向は、すでに「分離(非同一性)を絶対者(同一性)のうちに定立する」という構造連関のなかで考えられていると言える。こうして、イエナのヘーゲルは「意識に対して絶対者を構成すること」=「反省の克服」=「分離を絶対者のうちに定立すること」という一連の課題群を携えて、二人の巨人、フィヒテ、シェリングと対決することになるのである。

(二) ヘーゲルのフィヒテ批判

ヘーゲルによれば、フィヒテの哲学体系は、「思弁」(Spekulation)と「反省」という、評価の異なる二つの側面をもっている。前者は、フィヒテが、自我=自我という絶対的同一を表現している第一原則「自我の絶対的自己定立」を、体系の基礎として置いている点にある。しかし、この原理は貫徹されることなく、直ちに第二原則「非我の絶対的的反立」が対置される。ヘーゲルにとって、二つの相異なる「絶対的」働きが対置されるということが既に矛盾であり、フィヒテの不徹底を示すものであった。ヘーゲル哲学をフィヒテ哲学の深化発展と捉えるR.クローナーは、この矛盾を「(フィヒテの)体系は、絶対性を定立する点と、それを否定する点という二つの出発点」^②を有しており、この点にフィヒテ哲学における思弁の不徹底が現われていると指摘する。この不徹底にこそ、フィヒテの体系が悟性に支配されているゆえんがあるというわけである。この指摘は、現在でも多くの解釈者に受け継がれ^③、ヘーゲルにおけるフィヒ

テ批判の核心とされている。このように絶対的に対立する二つの「能動性」が前提とされる以上、第三原則による「総合」(Synthese)が「不完全であることは……………必然的である」(Dif.,58)。この結果、ヘーゲルにとって、シェリング哲学が「哲学(の原理)と体系が合致している」(Dif.,94)のに対して、フィヒテ哲学においてはそれらは合致していないことになる。

ヘーゲルにとって、絶対的原則が多数あるということが、それぞれの原則の相対的であることを物語っていた。(Vgl,Dif.,56f)しかし、それ以上にそもそも絶対的原理を「命題」という形式で表現すること自体、原則が「悟性の法則」(Dif.,36)に従っていることを意味している。すなわち、命題は反省によって定立されたものであるから、それ自身が制限、制約されたものである。例えば、絶対者が最高の命題として提示され、その命題の主語と述語が等しい場合、その命題においては同一性が定立されているのであって、非同一性は排除されている。もし、この命題が非同一性を含んでいるとするなら、この命題は二律背反であり、その限り命題ではないことになる。従って、絶対者を最高の命題として表現しようとする企ては「妄想」でしかない。(Vgl,ebenda)だが、ヘーゲルはここで二律背反を否定しているのではない。否定されるべきは、二律背反を回避するために周到に準備された命題形式である。フィヒテの原則は、命題である以上、他の原則から独立している。つまり、二律背反に陥ることはない。しかしながら、もし「非我の絶対的反立」であるフィヒテの第二原則が第一原則と関係づけられるとするならば(フィヒテにおいては内容において関係づけられるのであるが)、それらは二律背反を表現するものとする。勿論、ヘーゲルにとって二律背反は「真理の形式的表現」(Dif.,40)、「悟性による理性の最高に可能な表現」(Dif.,39)ではある。しかし、それは消極的に見れば、命題として表現される絶対者の把握の限界点を示すにすぎない。結局、ヘーゲルにとってフィヒテの第一原則は、非同一性を排除する同一性であるが故に「矛盾=0」

(ebenda)を意味していた。クローナーが明確に指摘しているように、第一原則
は第二原則と「重なり合って」(aufeinander)^④初めて真の原則なのである。そ
もそもヘーゲルにとって、両原則はお互いに他の原則を表現するものであった。
「 $A=A$ (第一原則)は、主観としてのAと客観としてのAとの同一性と同時
にそれらの差異を含み、同じく $A=B$ (第二原則)はAとBの区別とともにそ
れらの同一性を含んでいる」(ebenda)。すなわち、 $A=A$ であれ、 $A=B$ であ
れ、その= (繫辞)がAを定立すると同時に、主語と述語に分割し、さらにそ
れらを統一する働きを表現しているのであり、それ故この命題は同一性と同時
に差異を含んでいるのである。従って、第一原則が表現する絶対者はそれ自身
矛盾、二律背反でなければならない。従って、フィヒテに根本的に欠如してい
るのは「矛盾こそ絶対者の純粹に形式的な現象であるという意識」(Dif.,41)で
ある。ヘーゲルにとって、第一原則は分離と合一を自己のうちに含む絶対者を
表現するものでなければならなかったが、フィヒテにおいては分離と合一が分
離されたままなのである。

ところが、このように分離が放置されるとき、フィヒテの体系は独断論に見
られかねない。というのも、「自我=自我」を絶対者とする表象においては、同
一性と非同一性が支配-従属の関係となり、さらには因果論的に客観が主観の
所産となり、独断論的観念論に陥る可能性があるからである。(Vgl,Dif.,48f)
ラインホルトがフィヒテ哲学を独断論と批判する所以であろう。しかし、ヘ
ーゲルにとってフィヒテ哲学は同一性を体系の絶対的基盤とするが故に、超越
論哲学であり、決して独断論ではない。ヘーゲルの言を借りれば「フィヒテの
観念論が立てる同一性は、客観的なものを否認するのではなく、主観的なもの
と客観的なものを同一の实在性と確實性をもった位階の上に定立する」(Dif.,62f)
が故に、客観を否定する独断論的観念論でも、主観を否定する独断論的唯物論
でもない。しかしながら、フィヒテ哲学は同時に、両原則を並立させ、自我と

非我、主観的なものと客観的なもの、そして同一性（絶対者）と非同一性（現象）を分離するところから、どうしても「現象を従属的なものとなす」(Dif.,50) 傾向をもつことは否めない。ヘーゲルはこのことから、同一性の直観である超越論的直観が、フィヒテにおいては「主観的なもの」にすぎないと結論する。かかる枠組みのなかで第三原則の絶対的総合も「要請」される。しかし、超越論的直観は主観的であるが故に、「同一性を現象（客観）のなかに定立することはない」(ebenda) のであり、同一性は現象に対して「妥当すべきもの」でしかないのである。ヘーゲルにとって、このような形での「総合」は、決して彼が求めていた総合ではなかった。彼が求めていたのは「決して単なる当為ではない真なる総合」(ebenda) であった。

(三) フィヒテ批判の成果

「真なる総合」と言うとき、ヘーゲルはどのような総合を考えていたのだろうか。勿論、この当時ヘーゲルが独自の体系によって「真なる総合」を提示しているわけではない。しかし、我々は叙述の順序としては最後に書かれた^⑤ 『差異論文』第一部から、その輪郭を窺うことができる。そして、それは第二部のフィヒテ批判を踏まえて描かれていると言ってよい。ヘーゲルはフィヒテ哲学が思弁を貫徹しえないその究極の姿を、フィヒテにおいては「自我は自己にとって客観的とならない」(Dif.,56) と語っている。ヘーゲルは、フィヒテにおいて自我＝自我という「純粹意識」と自我＝自我＋非我という「経験的意識」とが対立したままであることが、その表現であると捉える。「意識に対して絶対者を構成する」という課題は、まさしくこの純粹意識と経験的意識との対立を止揚し、両者の同一性の意識を産出することに他ならなかった。そのためには、「経験的意識を……………内在的原理からその原理の能動的流出 (Emanation)、

自己産出として構成すること」(Dif.,53)が必要であった。これはフィヒテも認めるところであるが、フィヒテが第一原則に第二原則を直ちに反立するということは、ヘーゲルにとって、第一原則の自我が対立を自己産出する働きをもっていないということを意味していた。⑥ここに「分離を絶対者のうちに定立する」という課題は、フィヒテのかかる限界を認識することによって提起された課題であり、しかもその解決は絶対者に対立産出の働きを認めることを意味していることは明瞭であろう。そのようなフィヒテ批判を踏まえた絶対者の働きを、ヘーゲルはどのように構想するのであろうか。

『差異論文』における絶対者の徴表は、端的に言えば、「闇夜」(Nacht)と「光」(Licht)である。そして「無」(Nichtsein)である闇夜を「存在」(Sein)である光となす働きが「理性」とされる。ヘーゲルは理性を「理性は否定的な絶対者の力として、それ故絶対的な否定する働きである」(Dif.,26)と規定している。理性は「否定的な絶対者の力」が「絶対的な否定する力」として働くその働きである。理性は一方で「哲学的思惟の機関」として我々人間のものであると同時に、他方で我々人間の内で働く「否定的な絶対者の力」なのである。理性はまず、上述したように闇夜である無自覚的同一性を否定して光となし、光を闇夜に対置する。ヘーゲルはかかる理性の働きを、「理性は客観の総体を産出するために悟性を誘う」(ebenda)と語っている。すなわち、悟性は「理性の関与」を通して客観を産出し、主観と客観の対立を生み出すことによって、闇夜を光となし、闇夜(同一性)と光(非同一性)を分離する。しかしながら、悟性は徹底的に「規定する働き」(Bestimmung)であり、その限りにおいて悟性は規定に無規定を、存在に無を、光に闇夜を対置させたままである。よって、悟性は「支えなしに」(haltunglos)主観と客観の統一を求めてさまようが、その運命は「没落」(Untergang)でしかない。ヘーゲルはこの没落を「悟性が自己破壊すること」(Dif.,27)と語っているが、これはとりもなおさず「理性の第

二の関与」である。この第二の否定が、悟性的反省から区別される「理性としての反省」である。悟性はこの第二の否定によって没落するが、それは「自己の元に帰り行く」ことに他ならない。すなわち、それは悟性が己れの根拠に至り、支えを回復することである。かかる同一性への還帰をヘーゲルは「合一」(Vereinigung)と呼ぶ。「合一」とは、対立し制限されていた悟性知が「絶対者に関係づけられる」ことによって、「有機化」(Organisation)され、部分であると同時に「全体」(Ganze)と成っている境地に他ならない。このとき絶対者は、「知の全体、諸認識の有機体」として「意識に対して構成される」ことになる。(Vgl,Dif.,30)かかる合一が、ヘーゲルにとって「真なる総合」であった。この合一は「意識における合一が知である」(Dif.,27f)と語られるように、「自覚された同一性」と考えられるが、次章で後述されるように、この自覚は、未だ同一性の「直観」によってもたらされるものであった。例えば、有限者と無限者、部分と全体とを結合するのは直観であった。「意識に対して絶対者を構成する」とは、有限者の側から絶対者を捉える側面のことであるが、この側面が直観に依拠していることが、有限者の自覚と絶対者の自覚との相即構造が明確に打ち出せない原因であるように思われる。

さて、「意識に対して絶対者を構成する」という課題から出来る「反省の克服」という課題は、その解決をフィヒテ哲学を反面教師としながら「絶対者のうちに分離を定立すること」として企図された。この企図は上述したように、有限者のうちで働く二重の否定としての弁証法的理性という構想として結実しているように思われる。この構想をヘーゲルは「有限者の能力としての反省とその反省に対立する無限者とは、理性において総合されている。すなわち、理性の無限性は有限者を包括しているのである」(Dif.,28)と纏めている。勿論、『差異論文』における理性は、悟性を否定する否定的理性にすぎず、肯定的側面はまだ直観に委ねられていたという論評も充分根拠あるものである。^⑦しか

し、この引用文の語る「有限者と無限者を貫徹する理性」という構想には、既にその論点を克服する視点が含まれていると考えていいだろう。

(四) フィヒテとヘーゲル

フィヒテにとって、ヘーゲルの採用した方向は、「自我はあるをふみこえ」(Wis.,101)、スピノザ主義へ回帰する道であったと思われる。

ここで少し『知識学』の第一原則を検討してみよう。第一原則は、より正確に表現すれば「端的に無制約的な第一原則」であり、それは「事行」(Tat-handlung)を現わすものとされる。フィヒテはまず、経験的意識から出発して、その根底にある自我の存在を導出する。次に、「AはAである」という判断の背後に迫っていく。そして、「自我はある」は、それより高次のいかなる根拠づけも不必要かつ不可能な絶対的根拠であることを明らかにする。というのは、「自我はある」は、「端的に定立されたもの、そして自己自身の上に基礎付けられたもの」(Wis.,95)として、自己が自己を基礎づけるという働きを表現しているからである。このように自己が自己を基礎づけるという自我の働きを、フィヒテは、「純粹能動性」と名付ける。かかる純粹能動性をさらに分析することによって、自我においては、自我の判断の「働き」が、他方で自我の「存在」を定立するという構造であることから、自我は「働くものであると同時に働きの産物(Produkt)」(Wis.,96)であることが明らかにされる。ここに自我は、「行」(Handlung)と「事」(Tat)との同一、すなわち「事行」である。

ところで、フィヒテは上述の定立する働きから存在を導出する行程を「自我は自己を定立したが故に自我はある」(ebenda)と定式化する。しかし、自我は事行であるから、この公式は「自我はあるが故にこそ、自我は自己自身を定立する」(ebenda)と等しくなければならない。すなわち、「故に」で結ばれる二

つの公式の前半部が後半部に対して、存在の順序において先行するのではなく、「定立する」ことが同時に「存在する」ことであり、逆に「存在する」ことが同時に「定立する」ことなのである。自我は定立するが故に存在し、存在するが故に定立する。自我の定立する働きは、その存在から分離できない存在と表裏一体のものであり、自我の本質である。

かかる自我をフィヒテは「絶対的主観 (das absolute Subjekt)」(Wis.,97)と呼ぶが、次の引用文はその含蓄するところを伝えている。「自我は自我に対して端的にかつ必然的にある。自我自身に対してあるのでないものは自我ではない」(ebenda)。絶対的主観としての自我は、単に定立する働きとその存在が同一であるばかりでなく、「自我が自我に対してある」という在り方、すなわち「自覚」(Selbstbewußtsein)として存在することが必然的であるような存在である。隈元博士はこの点について「自我は定立と存在と自覚という三つの契機の合一であり、そのいずれも他の二契機をみずからに含みつつ、三つが合一して有機的全体をなすところに自我の如実の相があるといわなくてはならぬ」^⑥と述べておられる。フィヒテはこの論点の後に「解明のために」という小文を付加し、「私が自覚に達する前には私は一体何であったか」という彼にとっては許されない問いをわざわざ取り上げ、「私は全く存在しなかった。なぜなら、私は私でなかったから」(ebenda)と答えている。この答えのなかに、フィヒテ哲学の範囲が示されている。すなわち、フィヒテ哲学の範囲は自我の自覚を超えるものでないことは明らかであろう。

フィヒテにおいては、この範囲のうちにとどまるのが「批判的哲学」であり、この範囲を超えていくのが「独断論」(Dogmatism)であった。独断論とは「自我に対して自体的に或るものを同等と定立したり反立したりする哲学」(Wis., 119)であり、フィヒテはその最も徹底した姿をスピノザに見た。スピノザ哲学においては「自我は、あるが故に端的にあるのではなく、或る他者があるが故

にある」(Wis.,100)のである。すなわち、スピノザにおいては、自我は、自体的に存在する「或るもの」つまり神の所産である。しかしフィヒテにおいては、その「或るもの」は、スピノザが実践的要求に駆られ、自我の自覚を超えて要請した「根拠のない」(grundlos)代物であった。

ヘーゲルは『差異論文』と同じ年の、所謂就職テーゼで「批判哲学が立てた理性の要請の実質は、この批判哲学を破壊するものであり、すなわち、スピノザ主義の原理である」^⑨と述べている。我々はここでカントの実践理性の要請について詳論することはできないが、「理性の要請の実質」が何を意味しているかは、『差異論文』の次の箇所から推測できる。「思弁的知は反省と直観の同一性として把握されなければならないが故に、反省の関与それだけが定立されているが、その関与が直観との必然的関係のうちにある場合には、我々は直観に関して、直観が反省によって要請されると言ってもよい」(Dif., 43f)。ここで注目しなければならないのは「直観(同一性)が反省(非同一性)によって要請される」のは、「直観と反省が必然的関係」にある場合であるということであろう。反省が直観を要請するのは、非同一性が同一性の基盤の上に存在するとき、すなわち有限者が絶対者の内にある場合である。これが反省と直観との必然的関係の意味である。要請とは、単なる「ないものねだり」、理念の要請ではない。要請とは有限者のうちに絶対者が内在していることの証であり、従ってその実質とは有限者に対して絶対者が開かれており、よって絶対者は「意識に対して構成されるもの」であることを含意する。「意識に対して絶対者を構成すること」が、ここでは有限者の側から反省が直観を要請し、それを通じて有限者が直観を直観することとして語られているのである。そしてこの過程は、前章で述べた経験的意識と純粹意識との対立を超えて行くことに他ならないのであるから、批判哲学の破壊である。ともあれ、「理性の要請の実質」は、絶対者と有限者のかかる内在的関係を意味しているわけであるが、それは唯一絶

対の実体である神を「あらゆるものの内在的原因」となすスピノザ哲学と連動していることは明らかであろう。

フィヒテと比較して、ヘーゲルのスピノザ評価は友好的である。ヘーゲルによれば、スピノザは哲学を「哲学そのもの」である「二律背反」から、しかも「定義」で始めるから独断的、かつ「劣った外観」を呈するが、それはスピノザにおいては「理性が反省作用である主観性から自分を純化してしまった」(Dif.,37) 姿なのであって、「評価」が与えられて然るべきなのである。二律背反とは、『エチカ』第一部の定義一及び三で提示される「実体」の表現形式であるが、ヘーゲルの言を借りれば「原因であると同時に結果であり、概念であると同時に存在である」(ebenda) 実体の表現である。実体をかかものとして提示することはフィヒテにとって「経験的意識のうちに与えられた純粹意識を超え出て行く」(Wis.,101) ことであった。しかし、ヘーゲルにとっては、スピノザの実体こそ、自己を原因として自己を産出し、それによって「自己を結果の原因として捉える」^⑩ 絶対的な否定する力である絶対者であった。

しかしながら、フィヒテのスピノザ哲学に対する grundlos という批判は死んではない。ヘーゲルはフィヒテ批判によって、逆に「反省がいかにして絶対者の認識へと自己を純化するのか」という課題を背負ったことになる。ヘーゲルは『差異論文』の冒頭で次のように述べている。「理性は、意識の有限性を克服し、意識の内に絶対者を構成するために、思弁へと高まる。そして(その時) 理性は、さまざまな制限や特有性という根拠なきもののうちに、それら固有の根拠が理性自身の中にあることを擱んでいる」(Dif.,19)。理性が思弁へと高まること、それは理性が同時に、多様な有限存在を理性自身の内に根拠付けていることである。かかる Begründung が体系に他ならない。『体系断片』で表明された体系への欲求は、フィヒテ批判を通じて、より強烈にヘーゲルに意識されるようになり、イェナ期の最重要課題になったと言えよう。

《引用省略記号》

Dif = G.W.F.Hegel Werke zwanzig Bänden 2, Differenz des Fichteschen und Schellingischen Systems der Philosophie, hrsg v. E.Mordenhauer u.K.Michael,1971
『差異論文』と略す。

Wis = Fichtes Werke Band I, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, hrsg, I.H.Fichte,1971

注

- ① 隈元忠敬、フィヒテ『全知識学の基礎』の研究、昭和61年、15頁以下参照
- ② R.Kroner: Von Kant bis Hegel I, 1921. 1977, S.417
- ③ L.Siep: Hegels Fichte Kritik und die Wissenschaftslehre von 1804, 1970, S.21f.
- ④ R.Kroner: a.a.O. II, S.152
- ⑤ Vgl., W.C.Zimmerli: Die Frage nach der Philosophie, Hegel Studien Beiheft 12, 1974. 1986, S.95f.
邦訳『哲学への問い』山口祐弘訳、17頁以下
- ⑥ Vgl., L.Siep: a.a.O., S.25
- ⑦ 上妻 精、ヘーゲルにおける二律背反論、現代思想 vol.6-76, 1978, 70頁
- ⑧ 隈元忠敬、前掲書、95頁
- ⑨ G.W.F.Hegel zwanzig Bänden 2, S.533
- ⑩ W.C.Zimmerli: a.a.O., S.152, 前掲邦訳193頁

(比治山大学)

Hegels Fichte–Kritik in “Differenzschrift”

Hirotaoka Yamauchi

Durch Fichte–Kritik hat Hegel den neuen Begriff von dem Absolute entworfen. Hegel verlangt die Überwindung der Reflexion, um die Aufgabe, ‘das Absolute fürs Bewußtsein zu konstruieren’, aufzulösen. Das Ergebnis ist der neue Begriff von dem Absolute. Er war das Absolute, das die Entzweiung in sich selbst setzt. Dieses Absolute ist der Widerspruch in sich selbst, weil es Ursache und Bewir-

ktes, Begriff und Sein zugleich ist. Wir sehen, daß Hegel diesen Begriff des Absoluten aus Spinozas' Begriff der Substanz bekommen hat. Aber es hat keine Gerechtigkeit, daß die Philosophie mit diesem Absolute anfängt. Denn diese Konzeption übersteigt die Grenze des Selbstbewußtseins. Auch für Fichte hatte sie keinen Grund. Deshalb mußte Hegel zeigen, wie wir, das Endliche, das Absolute erkennen können, oder wie die Vernunft sich von der Subjektivität des Reflektierens reinigen kann. Dieses 'Wie' hat Hegel getrieben, weiter das System zu bauen.