



| | |
|--------------|---|
| Title | フィヒテにおける自我と実在性 |
| Author(s) | 近藤, 良樹 |
| Citation | 哲学論叢. 1982, 10, p. 55-74 |
| Version Type | VoR |
| URL | https://doi.org/10.18910/66793 |
| rights | |
| Note | |

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

フイヒテにおける自我と実在性

近 藤 良 樹

一、自同律

フイヒテは、いわゆる範疇論を『全知識学の基礎』（一七九四年）の第一部「全知識学の根本命題」と第二部「理論的知識の基礎」に展開しているが、本稿では、その始元を、つまり第一部の第一根本命題（自我定立）とそこに見出される実在性の範疇を分析したいと思う。

さてフイヒテは、カント哲学を徹底し、カントが先験的統覚から客観的現象を構成し、実践理性より道德世界を導出したのに対して、これらを総合統一した根源的な絶対的主観（自我）からすべてを導出せんとし、この自我の根本的なあり方を「定立する *setzen*」活動として捉えた。「定立する」という言葉は、ドイツ観念論においてしばしば使われ、「産出する」とか「明らかにする」とか多義的で特有の使い方がなされるのであるが、フイヒテは、自我の本源的な働きとして使うのである。自我の哲学を確立する直接の機縁になったラインホルトが表象することを始元とするのに対して、フイヒテは、定立することがさらに根本的だと考えたのである。

ラインホルトは、カントに従いつつも『人間の表象能力の新理論の試み』（一七八九年）や『哲学者のこれまでの誤解の是正への寄与』（第一巻Ⅱ一七九〇年、第二巻Ⅱ一七九四年）等でこれに乗越えんとした。彼は、カントでは「哲学一般の第一根本命題」⁽¹⁾が示されなかったと見て、「理論哲学と実践哲学、形式哲学と実質哲学の全哲学の諸原理の学」として「基礎哲学、*Elementarphilosophie*」Ⅱ「表象能力の理論」の構築を試み、この「基礎哲学の第一根本命題」を「意識の命題 *Satz des Bewusstseyns*」⁽²⁾と命名した。⁽³⁾『新理論の試み』は、この命題にあたるものを提示するが、特別には命名していない。翌年の『寄与』第一巻（一七九〇年）では「意識の命題」と明言している。その第二巻（一七九四年）では「意識一般の命題」⁽⁴⁾とも言う。⁽⁵⁾『寄与』第一巻によると、「意識の命題」とは、「意識においては、表象は、主観によつて主観と客観から区別され、かつ両者へと結びつけられる」⁽⁵⁾であり、或いは「表象は、意識において表象されるものと表象するものから区別され、かつ両者へ結びつけられる」⁽⁶⁾というものである。前年の『新理論の試み』によるならば、「各表象には、表象する主観と、表象される主観が属し、両者は、表象から……区別されねばならない」⁽⁷⁾である。ラインホルトは、理論哲学と実践哲学の統一的基礎をなすものを、意識における表象能力に求めたのである。だが、フィヒテは、ラインホルトのカント超出の構想を受容しながらも、表象を基礎とすることには満足しなかった。自我は、単に表象するのみではなく、意志もし、感情も有するのであり、それらの根源にある絶対的自我は、知情意未分の根源的な働きなのであって、「表象することは」自我という「存在の本質ではない」とフィヒテは見て（*Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte. Bd. I, S. 100 以下においては引用・参照個所の巻数と頁数のみを記す）、すべての働きを含む本源的活动として「定立する」とあらわすのである。

さらに、フィヒテによると、この自我の定立の活動は、自らの存在と不可分である。絶対的自我の能動的定立は、

その働きの受動的結果として自らの存在を成立させる。デカルトの *cogito sum* である。自らが定立（思惟）しているということは、それ自身に存在を含んでいるのである。働いている自我は、働いて有るのである。ラインホルトの始元である「意識の命題」は、表象する主観と表象される客観に分裂しているのであるが、ここにいる定立と存在は、そういう主観と客観の分裂ではない。未分の統一的な自我（定立）が自己自身（存在）にかかわっているという根源的な自己意識のあり方を示しているのである。

この絶対的自我の定立と存在をフィヒテは、「事行 *Thathandlung*」(I, 91)とも表現する。定立＝行 (*Handlung*) と存在＝事 (*That*) は二つの別の事態なのではない。両者は、絶対的自我の不可分の二側面に他ならない。定立して有り、働いて有るものとして一つの事行 (*Thathandlung*) なのである。もちろん核心は行 (*Handlung*) にある。ラインホルトは、先の『寄与』第一巻に、始元の「意識の命題」を「事実 *Thatsache*」⁽⁸⁾ とか「疑いえず事実 *unbezeichnetes Faktum*」⁽⁹⁾ というが、これにフィヒテは事行を対置したのである。『全知識学の基礎』に先立って、自我の哲学をはじめてスケッチしたとみなされている『アイネシデモス評論』にフィヒテは、ラインホルトの「意識の命題」は「事実 *Thatsache*」にとどまるが、絶対的自我は事実の根底において自律的に働く活動として「事行 *Thathandlung*」といわれねばならないと論じるのである (I, 8)。自我のこの事行は、仮定や推定ではなく、厳然とした事実ではある。が、事実は客観を意味するものであり (II, 448)、事行の主体性を示すのにふさわしくない。客観の因果系列にくみこまれたものとしての事実に対して、自我の活動は、自己定立という自律的なものであって、事実を超えて、これを基礎づける働きとして、事行なのである。

M・ヴントは、カントが啓蒙主義的な合理性・経験性にもとづくのに対して、フィヒテはカントをふまえつつも、

新しい時代精神「疾風怒濤」の非合理的内的力・主観性・「行為への怒濤」を背景にしていると見る。⁽¹⁰⁾ ヴントに従うなら、フィヒテの自我の事行は、客観受容の啓蒙主義的なものとは逆で、「疾風怒濤」における、自己意識を中心とした内から外への働きであり、カントの自我のなお「静的」なものに対して、「内的生の激動」からなる「意識の根本性格としての努力streben」⁽¹¹⁾といった、「疾風怒濤」の精神を体现しているのである。或いは、グリムの『ドイツ語辞典』(Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm)のThathandlung(事行)の項によると、この言葉は「まず十七世紀以来、暴力的行為(gewaltthätige handlung)に使われた」のである。そういう激しい響きを背景にもつ「事行」をフィヒテは、自我哲学の始元を示すものとして採用したのである。

ヴントは無視するが、フランス革命の影響も考慮されねばならないであろう。フィヒテは、この革命に並々ならぬ関心をいだき、一七九三年には「フランス革命に関する公衆の判断の是正への寄与」という長論文を著わしているのである。一七九五年四月と目されるバッゲセン宛らしい手紙に、フィヒテは、フランス革命が人類の外的鎖をひきちぎり外的力で政治的自由を闘い取ったように、自分の体系は物自体・外的影響の桎梏をひきちぎり、自己自身との内的な闘いをおして自由の体系を成立させたのだと述べ、「この革命について書いて書いている間に、いわば報いとして、その体系の最初のヒント Winke (c)と(c)予感 Andungen が私に出来たのです」⁽¹²⁾というのである。

バウマンズは、このフランス革命からの影響にかかわって、知識学の根本は「時間に無制約的な設問」であり、「そういう『外から』の解釈」には同意できないという。⁽¹³⁾ たしかに先験的なもの・普遍的なものは歴史を超えた問題ではある。が、哲学者も(というよりこそ、というべきか)時代の子であって、フィヒテにおいて普遍的なもののどの側面が強調され説明されているのかの理解のためには、疾風怒濤やフランス革命を無視しえないのではなからうか。

とはいえフランス革命がどういう形で影響しているのかは定かでない。「フランス革命」論文執筆中に自我の哲学が成立したのは、たまたま時間的に重なったのみで、内的関係はないともみなされうる。(カントとラインホルトを前提するだけで説明はつく)が、この論文を見ると、「部分的に、*zum Theil*」(VI, 177, 179, 180)「転移する、*übertragen*」(VI, 183)等の知識学に必要な概念が社会的概念として登場しており、その一般化として翌年の『全知識学の基礎』に使われたと見なしうるのであり、先の手紙のような、フランス革命の自由の重みを内面化したのだといった自認がある以上、少なくともフランス革命の自我の哲学へのかかわり・影響がなかったとは断定しえないであろう。ただし、すでに『全啓示の批判の試み』(一七九二年)に「部分的に」(V, 91)も「転移 *Uebertragung*」(V, 55)も出ており、これらの概念は「フランス革命」論文のみからの影響とはいえない。

フィヒテは、「私は活動すればするほど、幸せに思われるのだ」⁽¹⁴⁾と告白するように、終生活動的な人間であった。『知識学の原理による道徳論の体系』(一七九八年)に彼は、自然(非我)には活動力は属さず静止・惰性(*Trägheit*)の力のみが帰属するとし(IV, 199f.)、その反対の人間(自我)は本源的に活動的で、「精神の発展は、直接に精神の不活動によって妨害される」(IV, 262)と捉えて、人間の「根本悪」の第一のものを不活動としての「怠惰 *Trägheit*」に、第二のものを「臆病 *Furcht*」にする(IV, 202)。こういう活動的で情熱的なフィヒテの価値感を考慮するならば、フランス革命の暴力的活動と「事行」のもつグリムのいう「暴力的行為」の激しい響きとを重ね合わせることは、かならずしも行き過ぎた解釈でもないだろうと私は思う。

さて、フィヒテは、絶対的自我のこの事行をいう第一根本命題を、「自我は根源的に、端的に、自己自身の存在を定立する」(I, 98)と定式化する。ここでは絶対的自我とはいわず単に自我というのみであるが、後に第三根本命題のところ

で「第一根本命題の絶対的自我」(I, 109)といひ、また、有限的な自我と非我を論じる第二・第三根本命題とちがつて第一根本命題は「純粹絶対的自我」(I, 122)を論じているのであり、有限相対的な経験的自我とちがつて、その根底にある根源的・自律的なものとして「根源的に端的に」働くこの自我は、絶対的自我を指すのである。

なおフィヒテのこの根本命題(Grundsatz)を原則と訳すか根本命題と訳すかは、フィヒテ学者においても区々であるが、私は、根本命題と訳す方が好ましいと思う。フィヒテの根本命題は、ラインホルトのそれをうけてなるのであるが、ラインホルトは、根本命題を「普遍妥当な根拠、Grund」をあらわす「命題」として使つたのであつて、「根拠」と「命題」は一体化しきらず、かつ「根拠」を生かすためにも、根本命題としておく方がよいと思われるからである。この根本命題によると、純粹な絶対的自我は、端的に、つまり無制約的に、何の制限もうけることなく、根源的に、つまり自らを根拠にして、あらゆるものの始源として、自らの存在を定立するのである。カントでは、その先験的統覚は、あらゆる意識の根底にあつて欠くことのできない見る自己であり、何ら他からの根拠づけを有さぬ無制約的な根源的意識であつた。また、その実践理性は、無制約的に自由に自らにおいて働くものとして、端的に存立してゐなくてはならなかつた。こういうカントの先験的統覚や実践理性を総合した根源の二者が、フィヒテの絶対的自我であり、自らの定立により自らの存在を可能とする自我の事行である。

第一根本命題は、始元命題として、最も純粹で明白で確實なものであると言われねばならないが、我々の経験的意識には直接には自明ではない。それは、経験的自我の根底にあるものとして、哲學的反省においてはじめて明白となるのである。ラインホルトの表現によるなら、経験的事実にとどまる「常識、gesunder Verstand(健全悟性)」に對して、経験的事実を越えて、これを基礎づける根拠を見出すところの「哲學する理性、philosophierende Vernunft」にお

いて、不可避免的に前提せざるをえないものとして、フィヒテの純粹絶対的自我は明白なものとなるのである。理念としての絶対的自我は、経験的意識の事実をこえた、これの抽象・理想化の極にある。茅野良男教授のいわれるように、それは「理念的原型」⁽¹⁷⁾であり、そういうものとして純粹で確實なのである。経験的自己意識においては、自らの定立活動が自らを直接に対象（存在）と化するのである。我々の意志活動は、他によることなく自由であることを基本とする。懷疑する自己には存在感が同時に伴う。こういう経験的・個別的意識の抽象純化によったところの理想的・普遍的原型として、フィヒテの絶対的自我とその事行は、始元的で純粹明白なものとして見出されるのである。

フォイエルバッハは、フィヒテの自我のような近世哲学の自己意識は思考されたもの・抽象により媒介されたもので、疑いうるものであって、根源的なものではないと批判し、疑いえず直接に確實なものは、感性的存在に他ならないという。⁽¹⁸⁾つまりフィヒテの自我は、普遍的自我であり、これは、感性的な個別的（経験的）自我の直接的な確實性・根本性からいうと派生的で疑いうるというのである。感性的経験においてはフォイエルバッハのいうとおりであるが、思考・反省は、感性的個別の根底に普遍を、類的本質を見出すのである。そういう思考においては、普遍的で経験的な自我を不可避免的なものとして前提せざるをえないのであって、個別的・感性的でないから不確實で派生的だとするのは行き過ぎであろう。

ところでフィヒテは、この第一根本命題を「自我は自我である」⁽¹⁹⁾とも表現する。主語の「自我」が、定立する自我だとすると、述語の自我は、存在する自我である。繫辞は、この定立と存在が不可分で同一なことを示すのである。或いは逆に、この繫辞において、「不可分」^(I, 110)の絶対的自我が、定立と存在の二側面に別たれるのだとも言いうる。繫辞は、この区別をなし、かつその区別されたものの同一であることを示すのである。この「自我」

自我」(I, 34)は、さらに、主観としての定立と、客観としての存在の同一性として、主観と客観の同一性・未分性、つまり「主観―客観」としての絶対的自我を示すのでもある。フィヒテは、一七九四年の『全知識学の基礎』には、なお「主観―客観」とは表現しない。が、このドイツ観念論にとって重要な言葉は、翌一七九五年の「シュミット教授により立てられた体系の知識学との比較」では三回使われており(II, 442, 444, 448)、茅野教授によると、これが嚆矢となるのである。⁽¹⁹⁾

この自我||自我は、絶対的自我の自己同一性、いうならば自||同||律を表現しているといつてよいが(以下、自我の同一律を自||同||律という)、それは、単に靜的に自我が同一にとどまっていることを言うのではない。定立する自我(主観)と存在する自我(客観)の自||同||性であつて、自己区別を内在した動的な自||同||性を言うのである。一八〇一年の『知識学の叙述』は、自我ではなく絶対者(神)を論じ、それを「靜的な存在 Seyn」と「絶対的生成 Werden」(II, 17)の二重性に捉えているが、その規定を前期の自我に使うことが許されるとしたら、自||同||律とは、自我の存在と生成の同一性を言うのである。生成・定立を根拠にして存在がなり、逆に存在を根拠にして生成・定立がなるといふ自我の同一性である。「自己を定立するまゝに存在し、存在するまゝに自己を定立する」(I, 97)という動的で円環的な同一性において、絶対的自我の自||同||律が成立しているのである。

この自||同||律(自我||自我)において、自我は、主観・客観に区別されるが、その客観は他者ではなく同一の自己であり、同一の自我に自我が対しているのである。つまり「自我が自我に対して (it) ある」(I, 97)という対||自||性の構造を自我はもつのである。自我の存立とその根拠は端的に同一なのであり、自己によって自己がなっているのであつて対||自||的である。この対||自||性としての絶対的自我の意識形態は、知的、直観になる。純粹自我は、自らに對峙して自ら

を直接に見るのであり、従って直観するのである。が、それは、感性的直観とちがって感性的でも受容的でもないものであつて、能動的で超感性的なものとして知的直観なのである。なおフィヒテの知的直観には、この対自性の他に、哲学者の知的直観の意味があり、知的直観即対自性ではない。高橋昭二教授は、フィヒテにおいて「自己意識の直接的意識」としての知的直観は一七九三年にはじまり、⁽²⁰⁾「哲学的認識のオルガン」としてのそれは「シェリングからの逆影響で」⁽²¹⁾一七九七年の「知識学への第二序論」にはじまると論じられるが、そうだとするなら、一七九四年段階では、なお知的直観即対自性として良いと言えるであろう。

以上のように自らの存在の根拠を自らのうちに有した絶対的自我は、自己原因的存在として無制約的であり、端的に「自我はある」(I, 95)のである。「自我は存在するが故に、端的に存在する」(I, 98)という根源的な自律・自由を有するのである。ラインホルト宛の手紙の中にフィヒテは、「私の体系は最初から最後までもっぱら自由の概念の分析です」⁽²²⁾というが、その「自由の体系」⁽²³⁾の始元に位置する絶対的自我は、まさしく根源的に自由な存在として捉えられねばならないのである。カントにおける実践理性優位の思想は、フィヒテにおいてその知識学第一根本命題の自我の事行と自由、に結晶したといつてよいであろう。ラスクは、実践理性の優位を「知 Wissen の背後に良知 Gewissen あり」⁽²⁴⁾と表わすが、そういう知と良知(良心)からなる自我の事行の自由な体系としてフィヒテの知識学 Wissenschaftslehre は成立するのである。

二、同一律

フィヒテによると、自我||自我の自同律は、内容・形式共に具備した「実質的 material 命題」(I, 105)であるが、

この「実質的命題『自我はある』からその内容を捨象すると、単なる形式的で論理的な命題 $A \parallel A$ になる」(I, 105)。自同律の形式面が形式論理学(フィヒテは単に「論理学」(I, 98)という)の根本命題である $A \parallel A$ の同一律になるとフィヒテは捉えるのである。(形式)論理学は、知識学に「基礎づけ」られ(I, 68)、「制約され・規定される」(I, 68)であり、事行としての自同律を根拠にして、万人に自明な事実 $A \parallel A$ の同一律が成り立つのである。なお第一根本命題を論じるパラグラフではフィヒテは、同一律(Satz der Identität)とはいわず「 $A \parallel A$ 命題 Satz $A = A$ 」と表わすのであるが、後に「同一律」(I, 123)ともいつており、ここでは同一律という表現をとっておく。

ところで同一律「 A は A である」の意味するものは何であるのか。フィヒテにおいて自同律(自我 \parallel 自我)は、同時に「自我はある」ということでもあったが、それからなる同一律($A \parallel A$)でも「 A がある」ことを言っているのであろうか。が、フィヒテによると $A \parallel A$ は、自同律とちがって「 A がある」ことを意味しないのである。その繫辞(ある)は、主語 A と述語 A の同一性「必然的連関」(I, 93)を示すのみであって、 A があるか否かは問わないのである。自同律は、無制約(無条件)的であるのに対して、同一律は、条件的であって、「 A は A である」とは、条件文を含んで、「もし、 A があるならば、それなら A はある」(I, 93)を言うだけなのである。 A があるかとか、 A が何であるかという命題の内容は捨象して、もし何かがあるならば、それはあるという命題の形式のみを問題とするのである。同一律は、この「もし Wenn」と「それなら So」の間の必然的連関が「端的に定立されている」(I, 93)ことを主張するのである。

知識学の自同律が(形式)論理学の同一律を根拠づけるとは、この必然的連関・イコールを自同律が可能にしているということに他ならない。カントは、範疇の先験的演繹論のいわゆる「三段の総合」における再認の総合で、 $A \parallel$

Aの同一性が成り立つには、この二つのAを見る主観が同一にとどまっていなくてはならないと指摘し、この主観を純粹統覚として取出して、この統覚がAの同一性を可能にしていると捉えた。⁽²⁵⁾ファイヒテも同様であり、 $A \parallel A$ の必然的連関の事実がなるには、その根底に絶対的自我の事行における自同性が存立していなくてはならないと主張するのである。

しかし単に見る自我の自同律から、はたしてその対象としてのAの同一律が主張しうるものであるか。このAが自我の制約の外にあって、自我は単にこれを受動的に見るのみだとすると、いくら見る自我（統覚）が同一であっても、対象Aの同一性を成立させることはできないであろう。だがファイヒテでは、この対象（表象）そのものが自我によって構成（定立）されるのであって、従って、自同律からの同一律の根拠づけは成り立つのである。つまり $A \parallel A$ とは、「Aを定立した自我は、Aがそこに定立されて有る自我と同じだから、AはAである」(I, 99)、「もしAが自我の中に定立されているならば、それならAは定立されて有る、或いは有る」(I, 98)ということなのである。

定立的・活動的な自我は、Aを活動的なものとして自我内に定立し、存在する自我は、このAを自我内に存在させる。ところで定立的自我は、存在する自我と同一である。従って、各々に含まれている定立的Aと存在するAは、同一になるというように自同律下の同一律は解釈しうるであろう。定立的自我 \parallel 存在する自我の形式面としての同一律 $A \parallel A$ は、主観的・活動的・定立的 $A \parallel$ 客観的・静的・存在するAを意味するのである。しかも自同律では自我は主客未分の不可分の同一性にあるのだから、その下にある $A \parallel A$ の同一性も、二つのものの同一性ではなく、不可分的な一つのものの未分的な同一性を示すのである。

つまりファイヒテの同一律（ $A \parallel A$ ）は、定立 $A \parallel$ 存在Aという区別を内含した一つのAの自己同一性を言うのである。

り、認識論的には、先験的意識による構成作用Aが表象（存在）Aに他ならないことを示すのである。一つのものの生成と存在・観念と実在・本質と現象・作用と帰結の同一性である。単に存在（実体）Aの無区別な抽象的同一性をいうのではなく、その実体（存在）を主体として機能・生成として捉えることであり、またその逆に捉えることである。例えば、人の存在は、その活動・生き方において捉えられるべきことを定立A \parallel 存在Aは主張するのである。同じ文脈での用語の同一性保持も、これに従うならば、定立A \parallel 定立Aや存在A \parallel 存在Aといった無区別な同一性の保持をいうのではなく、すでに定立されている意味内容に、出て来た言葉（存在）が一致しなくてはならない等と主張することになるであろう。

ヘーゲルは、フィヒテの同一律を、形式論理学のそれと同じく無区別な抽象的同一性にとどまると見て、「抽象的同一性」「没规定的同一性」⁽²⁶⁾だと批判しているが、定立と存在の同一性をいうフィヒテの同一律は、抽象的没规定的同一性とはいえないのではなからうか。ヘーゲルの具体的同一性のように矛盾・否定によった区別を含むものではないけれども、いわゆる形式論理学の同一律のように一つのものの静的同一性ではなく、動的・発生的である。N・ハルトマンは、フィヒテの「存在と活動は始めからして互いにアンチノミー的になっている」⁽²⁷⁾と見ているが、そのA \parallel Aは、そういう存在と活動（定立）の区別を有しているのである。形式論理学でA \parallel Aという場合は、これを論じる主観が同一の存在Aを主語と述語に二回立てるだけのことであり、存在Aは、それ自体無区別に一つと見なされる。しかしフィヒテの同一律では、存在Aがそれ自身同時に定立Aと見なされるのであり、A自体が存在と定立の二面性と区別されているのである。無区別な抽象的同一性ではなく、区別を内含した具体的同一性になっていると言うべきではなからうか。

なお、この同一律についての一般の形式論理学とフィヒテの差異に関しては、前者では同一律は絶対的で無制約的な命題であるのに対して、後者ではそうではないということがあげられねばならないであろう。フィヒテの同一律は、自我の自同律によって制約されているのである。従ってフィヒテの前提の下では、自我の定立と存在が分裂したり、事行の根本的な働きに障害が生じた場合、つまり自同律が成立しなくなった場合、同一律そのものも成り立たなくなるはずなのである。確かに、自我の自同律の障害を来たした精神分裂病においては、対象の同一律の崩壊も見られるように、自同律が同一律の全き根拠であるかどうかはそれによって判定できる訳ではないが、意識内での同一律の成立のために自同律が不可欠の条件になっていることだけは言いうるようである。

二、実在性の範疇

さて範疇であるが、これは、フィヒテでは知識学の形式面を抽出した（形式）論理学における「活動様式、*Handlungsart*」(I, 99)として取出される。つまり同一律等の形式（活動）のあり方・性質が範疇に他ならないのである。カントでは範疇は、内容を具備した先験的論理学の根本概念であったが、フィヒテでは、範疇は、形式論理学（内容捨象）におけるその形式のあり方・性質にすぎないのである。範疇の位置づけが両者で異なるように思われる。もっとも、カントでも範疇は、形式論理学の判断表から導出されたものであり、その限りでは両者は同一である。しかもフィヒテのいう形式は、活動形式であって動的であり、静的な形式論理学の形式とは異なるのである。フィヒテは、一般の形式論理学から範疇を導出するのではなく、自我の事行を叙述する知識学の根本形式としての「形式」論理学からこれを導出するのである。

では、自同律下の同一律より抽出される範疇は何なのかというと、それは、「実在性の範疇」*Kategorie der Realität* (I, 99)である。自我は、自己定立により自己の存在を可能としたが、この自我の存在が実在性の根源であり、根源的実在としての絶対的自我によって、あらゆる実在は成立立つのである。ものが有る（実在する）とは、自我によって定立されて有ることである。フィヒテによると「実在性は自我から転移 übertragen される」(I, 99)のであり、自我が構成するのである。確かに、我々のいだけ実在性は自我によるとと思わざるをえないことがある。妄想・幻覚といったものは、実際には実在しないものに自我が実在性を付与するから成立するのである。或いは逆に離人症では、実在するものに実在感をいだけないのである。自我の実在性が希薄になり、外界の実在性が希薄となる。自我から独立の物自体の実在性ではなく、現象という、自我のうちの表象（非我）の実在性に関しては、自我の外の条件は変らないの場合によつては実在性を過多に（＝幻想）、または過少に（＝離人症）見出すという事実において、（自我のみによつて）いかどうかは問題であるけれども）自我による構成のあることは認めざるをえないように思われるのである。

ところでフィヒテのこの自我による実在性は、同一律が「適用される限り」において適用されるのである (I, 99)。同一律「AはAである」とは、自我のうちでAとして定立され、Aとして存在することをいうのであるから、同一律が適用される限度においてAとして存在し、実在することになる訳である。従つてまたフィヒテにおいては、その実在性・存在は、同一律に則つて、定立に等しいものとして主体的・活動的に捉えられねばならないのである。実在・実体・存在は、同時に観念・主体・生成であり、あるとはなることに他ならないのである。

さらに同一律の「である」という肯定判断に注目するならば、フィヒテの実在性は、ものの何であるかという質的存在 (Sosein) を意味するのだと言うこともできよう。カントが肯定判断から質としての実在性の範疇を導出したよう

にである。フイヒテは、實在性を「本質 Wesen」(I, 99)ともいうが、この本質としての實在性が、「である」という質的存在を示しているのである。「である Sosein」には「がある Dasein」が対置される。フイヒテの同一律は「もしAがあるならば、それならAはある」であつた。この「がある」は「ある」という現存在(Dasein)が、同一律から導き出される實在性のもう一つの意味になるといえよう。現存在としての實在性は、自我のうちにAが定立されて現に有することを示しているのである。

だとするとフイヒテでは夢と現實は区別されないのか。我々は、現存在(Dasein)を有するか否かで現實と夢を区別する。しかしフイヒテでは、Daseinとしての實在性も自我内實在であるから、夢にもそれが歸されるはずで、その限りでは夢と現實は区別されないのである。彼は、『人間の使命』(一八〇〇年)に、直観(Anschauen)は夢であり、思考(Denken)は夢の夢であるといつて(II, 245)、現實(的認識)と夢を同一視するが、まして一七九四年段階では、ヴントによると「疾風怒濤」の下にあつて、自己の内なる夢こそ虚妄の現實にとつてかわるべきであつて、ここでは夢と現實の区別立ては無意味なようにも思われる。

が、フイヒテもカントと同様に、『全知識学の基礎』に自我から独立の物自体を前提しているのであり(I, 281ff.)、また『人間の使命』でも、知覚(認識)には物自体は捉えられないとしても意志的「行為 That, Handeln」「信仰 Glaube」においてこれを捉えうると言うのであり(II, 263)、常識と同じく物自体とのかかわりの有無によって現實と夢・幻は区別されるのである。では、どのようにして、Daseinをも付与する自我のうちに夢と現實は区別されるに到るのであるか。両者の時空間的・範疇的秩序のちがいをもたらすところの触発する物自体と、自我の實在性がいかに結びつくことになるのかが問題となるが、フイヒテ的立場からこれを説明するとしたら次のようになるであろうと私は思う。

大人とくらべて幼児では夢と現実の区別は少なく、幼児化の極限では純粹自我本来のあり方に従って、すべてを實在化しているといえる。ところが成長するに従って、自我から独立のものにかかわることになると、自我に抵抗するこの独立的な物自体に端を発する非我表象の方が、單なる自我内の夢の表象（非我）よりも、自我に反立・抵抗する非我という Dasein に一層ふさわしいものとして立ち現われることになるのである。このため、夢と現実を区別する成長した意識は、自我のみからなる純粹な實在性、即ち夢・幻を括弧に入れて Dasein に関して非實在化し、物自体にかかわる、物自体と自我の混合的な産物に、むしろ十全な實在性を付与するに到るのである。つまり物自体からの触発のある部分のみに實在化作用を許容するという現実的制限を成長した現実的意識はしているという訳である。

夢は、この現実的意識が「眠る」ということにより、純粹自我の汎實在化作用が解き放たれることによって生じるのである。幻覚・妄想は、純粹自我の汎實在化の根本活動を括弧に入れる現実的制限の機能に障害が生じたとき発生する幼児的退行現象に他ならない。なお、反対の離人症的な實在感喪失は、汎實在化に対する制限の度がすぎて、物自体にかかわる表象への Dasein 付与の働きをも括弧に入れたものであるか（対象世界の實在感喪失）、純粹自我の汎實在化作用そのものが弱体化したもの（自己自身の實在感の喪失）であるといえよう。

四、結 び

フィヒテの絶対的自我は、全實在性の根源であり、それ自身何ら他からの根拠なくしてある無制約で自由な存在として、絶対者・神のあり方に酷似している。『全知識学の基礎』のこの自我は、神とか絶対者に捉えられてもよいのであろうか。

クローナーは、この絶対的自我を神であると見てヘーゲルに先駆するものと捉えている。⁽²⁸⁾ メデイクスも、自我と神を等価概念とし、自我の自己定立による存在導出をいう定立判断をもって神の「存在論的論証」(アンセルムスの証明)であると論じている。⁽³⁰⁾ これに対してM・ヴントは、フィヒテの絶対的自我は我々人間のうちにある内在的なものであると論じ、クローナーの解釈を批判している。⁽³¹⁾ 我国では木村素衛博士がフィヒテにまつわる神学的発出論を批判して、その自我は実質的自然を産出するような神的なものではないと力説されている。また茅野教授は、絶対的自我を有限な理性的存在としての人間の本质に他ならないと規定され、これを神・神性と等置することは許されないと論じておられる。⁽³³⁾

クローナーのように見るならば、哲学的観点において、ヘーゲル体系へ向かつてのあるべきフィヒテが読みとれるし、メデイクスのように見るならば、後期フィヒテの神の存在論的証明(X, 306f.)が、一七九四年の知識学の第一根本命題からして直截に演繹できるであろう。だが、この期のフィヒテは、後期(一八〇一年以降)のように神を「実体」や「存在」(例えばII, 17, X, 223)と捉えることはしないのである。一七九〇年代の終りの、フィヒテが無神論であると告発された無神論争の中でも、フィヒテは、神を「道德的秩序」(V, 186)と捉えて、「存在」(V, 261)「実体」(V, 216)と規定することは拒否するのである。(もともとフィヒテは、神の存在そのものを否定するのではなく(V, 267)これを固定的で静的な「感性界の存在」(V, 216)とすることを拒否したのである。神を「純粹活動」(V, 261)において捉えるべきだと言ったのである。従って存在||定立、実体||主体という意味でなら、メデイクスの見るように、この期にも「神を実体として特徴づけることを、実質的には何も妨げるものはない」⁽³⁴⁾の⁽³⁴⁾ではある。

或いは、クローナーはフィヒテの中にヘーゲル的なものを見ているけれども、当のヘーゲルやシェリングは、フィ

ヒテの自我を神とは見なかったのである。シェリングとフィヒテのちがいを示してヘーゲルは、いわゆる『差異論文』（一八〇一年）に、フィヒテの自我は主観的である、『主観的な主観―客観』⁽³⁵⁾にとどまっていると見ているのであり、また後年、初期フィヒテを解釈する際にも、シェリングは、その『近世哲学史（ミュンヘン講義）』（一八二七年）でフィヒテの絶対自我を「人間的自我」⁽³⁶⁾と規定し、ヘーゲルもその『哲学史講義』にフィヒテの自我を「主観性の形式」とし、『意識の中』にとどまるものと見ているのである。⁽³⁷⁾

フィヒテは、『全知識学の基礎』では、哲学的反省にとつて自明な絶対的自我とは対照的に、神性を「思惟不可能・denkbar」(I, 253)、『法外・überschwenglich』(I, 263)とし、『無神論論争の中でも神を「不可解・unbegreiflich」(V, 267)とするのであつて、神と自我を明らかに区別するのである。何よりも一七九四年の『学者の使命に関する数講』では純粹自我を「人間における本来的に精神的なもの」(VI, 294)と明言しているのである。この期のフィヒテの絶対的自我を神と捉えるのは、絶対的自我ではなく絶対者・神を始元とする後期フィヒテやヘーゲルの立場を先取りする行き過ぎた解釈であろう。絶対的自我の自己原因的無制約性・自由は、あくまでも人間的意識の始元のあり方を示しているのである。従つて實在性の範疇に関しても、それは我々人間の自我のうちでの自我自身とその表象（非我）における實在性に他ならず、神や實在世界の神的創造を論じるものではないと言ふべきであろう。

註

- (1) Karl Leonhard Reinhold: *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Bd. 1. 1790. S. 264
- (2) Reinhold: *ibid.* Bd. 1. S. 278

- (3) Reinhold; *ibid.* Bd. 1. S. 152
- (4) Reinhold; *ibid.* Bd. 2. 1794. Sv, S. 64
- (5) Reinhold; *ibid.* Bd. 1. S. 167
- (6) Reinhold; *ibid.* Bd. 1. S. 144
- (7) Reinhold; *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.* 1789. S. 200
- (8) Reinhold; *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen.* Bd. 1. S. 167
- (9) Reinhold; *ibid.* Bd. 1. S. 145
- (10) Max Wundt; *Fichte-Forschungen.* 1929. S. 50
- (11) Wundt; *ibid.* S. 55
- (12) J. G. Fichte *Briefwechsel.* hrsg. von Hans Schulz. Bd. 1. 1925. S. 450
- (13) Peter Baumanns; *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel.* 1972. S. 28
- (14) Fichte *Briefwechsel.* hrsg. von H. Schulz. Bd. 1. S. 62
- (15) Reinhold; *ibid.* Bd. 1. S. 142
- (16) Reinhold; *ibid.* Bd. 2. S. 4
- (17) 茅野良男『フーベンの觀念論の研究』 創文社 一九七五年 一一一頁
- (18) Ludwig Feuerbach; *Grundsätze der Philosophie der Zukunft.* 1843. 837
- (19) 茅野良男 前掲書 一一五頁 (初出「フイヒテと自我の問題」 北海道大学文学部紀要(12) 一九六四年 五四頁)
- (20) 高橋昭二「若きヘーゲルにおける媒介の思想(3)」『哲学論叢』(大阪大学文学部哲学哲学史第二講座) 第六号 一九八〇年 一七頁
- (21) 高橋昭二 前掲論文 四一頁
- (22) Fichte *Briefwechsel.* hrsg. von H. Schulz. Bd. 2. 1925. S. 206
- (23) *ibid.* Bd. 1. S. 449
- (24) Emil Lask; *Gesammelte Schriften.* Bd. 1. 1923. S. 350

- (25) 拙稿「カントの認識論をめぐって」 佐賀大学教育学部研究論文集 第二九集第一号(I) 一九八一年 一二八頁参照
- (26) G. W. F. *Hegel Werke in zwanzig Bänden*. Suhrkamp Verlag. Bd. 20. S. 394
- (27) Nicolai Hartmann; *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 3. Aufl. 1974. S. 55
- (28) Richard Kroner; *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1. 1921. S. 401, S. 431
- (29) Fritz Medicus; *Fichtes Leben*. in: *Fichtes Werke*. hrsg. von F. Medicus. Bd. 1. S. 203
- (30) F. Medicus; *Fichte*. in: *Grosse Denker*. hrsg. von E. Aster. Bd. 2. 2. Aufl. 1923. S. 180
- (31) Wundt; *ibid.* S. 265ff.
- (32) 木村素衛『フイヒテ』 弘文堂 一九三七年 四四頁
- (33) 茅野良男 前掲書 一一七頁
- (34) Medicus; *Fichtes Leben*. in: *Fichtes Werke*. Bd. 1. S. 116
- (35) Hegel; *ibid.* Bd. 2. S. 11
- (36) *Schellings Werke*. hrsg. von Manfred Schröter. Bd. 5. S. 160
- (37) Hegel; *ibid.* Bd. 20. S. 391

(佐賀大学助教授)