



Title	フィヒテ哲学移行期への一考察
Author(s)	山口, 和子
Citation	哲学論叢. 1983, 11, p. 77-102
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/66801">https://doi.org/10.18910/66801</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

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

The University of Osaka

## フィヒテ哲学移行期への一考察

山 口 和 子

知の根拠を純粹自己意識における主觀と客觀の同一性に求めるところから出発したフィヒテは、一八〇一年、絶対者を自己の限界であると同時に根拠とする絶対知の立場へと移行し、一八〇四年には、その絶対的存在の像あるいは現象として知を位置づける。絶対我から絶対者へのこの移行は、一八〇四年の知識学講義では次の様に説明されている。<sup>(1)</sup>

「これまでの諸体系の第一の誤謬は事実から出発し、事実のうちに絶対者を置くことである」。それに対し、「知識学は事実が事行を根拠とすることを証明してきた」。知識学の演繹の先端に置かれた自我は、事実的な見出されたあるいは知覚された各人の個的な自我ではなく、「事行」という根源的な次元から「産み出された（erzeugt）」自我である。この点において、知識学は他の観念論を凌駕しているが、「産出は産出されたものよりも高次である」。「まさに自我のこの産出及びこれと共に全意識の産出が、今や我々の課題である」。

この様なフィヒテの思惟の展開に対し、隅元忠敬氏はフィヒテ哲学の前期と後期に変説を見る解釈と、一貫した展開を主張する立場との詳細な考察を通して、両者の見解の一致が「知識学の根源に深く絶対者を見つめて、これを究極原理となし、これへの深まりが知識学の展開にほかならぬとする観点」に見出されると指摘されている。また大峰顯氏は「知識学の発展の各時期は知がそれ自身の根拠から生成する相を透視せんとする超越論的導來の仕方そのもの

が次第に深層的になってゆく形である」と説明しておられる。<sup>(3)</sup>筆者もフィヒテの前期と後期は、知の究極的な原理を求める姿勢において、一貫した展開をなしていると考える。しかしながら、一七九四年の絶対我及び一七九七年の知的直観としての自我は、自己自身によつて基礎づけられ、自己自身を自己自身によつて産み出す自立的な能動性として考えられていた。それ故に自我が「事行」とみなされ、自我の措定に先立つ一切の存在が否定されたのである。何故に、自我を一切の意識の根拠とみなし、哲学の「立脚点」<sup>(4)</sup>と考えたフィヒテが、自我のさらなる絶対的根拠への溯源を必要としたのか。この点を、移行期におけるフィヒテの考察を通して明らかにしたい。

### （一）知と信仰

クローナー及びヴァントの指摘する様に、<sup>(5)</sup>無神論論争を経て、一七九九年十一月半ば頃に書き終えられた『人間の使命』<sup>(6)</sup>は新しい傾向を示している。それまで自我に実在性の根拠を帰していたフィヒテは、『人間の使命』において、一切の実在性の根拠として、有限な人間理性を超えた「無限なる意志」<sup>(7)</sup>を置き、知は「あらゆる実在性、意味、目的を持たない像の体系」<sup>(8)</sup>であり、真の実在性をとらえるオルガンは「信仰」<sup>(8)</sup>であると主張する。

フィヒテによれば、知を通じて我々は対象が対象の意識に外ならず、対象の意識は自己の状態の意識にのみ基づくことを知る。知は外的対象が「意識の表象能力の所産」<sup>(9)</sup>であることを証明することにより、外界を意識から独立した、あるいは意識を制約する存在とみなす独断論の迷妄を打ち碎きはするが、対象の表象を産み出す意識の実在性、自我の実在性をとらえることはできない。意識から独立した外界の実在に懷疑を向ける知にとり、対象意識を可能にする自己意識の同一性、人格性もまた單なる思惟の所産であり、外的対象と同様に「仮構（Erdichtung）」と化す。かく

して知は虚無の上に漂よう。「私は実際に思惟しているのか、それとも単に思惟していると思惟しているにすぎないのか」。この様な知の無限な懷疑に静止点を与えるのが信仰である。「信仰が知に賛同を与える、信仰なしには、單なる欺瞞であるかもしれないものを、確信へと、確実性へと高める」。<sup>(12)</sup> それ故信仰に基づかない、「單なる純粹な知は我々が何も知りえない」という認識へと導く。<sup>(13)</sup>

ところで、フィヒテは『人間の使命』以前にも一七九七年の『知識学への第一序文』、一七九七年から九九年の二度の冬学期に行われた講義『新しい方法による知識学』、無神論論争の引き金となつた一七九八年の『神的世界統治への我々の信仰の根拠について』の中で、知に対する信仰の優位に關して次の様に述べてゐる。

自我から独立した物の存在を前提する独断論の体系は「自我の自由と自立性の要請からのみ反駁されうる」<sup>(14)</sup>（『第一序文』）。「自由の意識は觀念論のもとでは第一の直接的な原理である。『……』觀念論の体系は自己自身の信仰に、あるいは自己の能動性への信仰に基づく」<sup>(15)</sup>（『新しい方法による知識学』）。「一切の確信の要素は信仰である」<sup>(16)</sup>（『神的世界統治への我々の信仰の根拠について』）。

しかしここで考えられてゐる信仰は、自我の自由あるいは道徳性への信仰であり、実践理性との結びつきのもとで考察されている。そのかぎり、『人間の使命』以前の知に対する信仰の優位は、一七九四年の知識学にみられる理性に対する実践理性の優位を受けついでいると考えることができよう。

それに対し、クローナーの指摘する様に<sup>(17)</sup>、『人間の使命』の信仰は実践理性に基づく道徳的側面と、宗教的確信に基づく新たな側面を持つ。即ち、フィヒテは一方では信仰を、目的を投企する自己能動性、良心、善意志と結びつけ、実践理性と区別することなく、次の様に言う。

「我々の外に存在する実在性の一切の意識を基礎づけるのは、我々の自由、力、我々の現実的行為及び、人間の行為の特定の法則への必然的な信仰である。〔……〕現実に存在する世界は行為の領域である。〔……〕行為の欲求から現実的 world の意識が生じるのであり、逆に世界の意識から行為の欲求が生じるのではない。〔……〕実践理性は一切の理性の根源である。<sup>(18)</sup>」

この様に、フィヒテは実践理性の優位を標榜しつつも、他方で、実践理性がその下でのみ可能となる「無限な意志」<sup>(19)</sup>あるいは「無限な理性」<sup>(20)</sup>を考える。フィヒテは有限な人間理性の感情、感性的直観及びそれらに基づく感性的世界の一貫及び存続の根拠を、永遠なる意志である「一者」に求め、「この一致への信仰は〔……〕本来、彼への信仰であり、彼の理性及び彼の誠実さへの信仰である」と言う。<sup>(21)</sup>我々の心性においてこの世界を保持し、我々の現存 Existenz を可能ならしめるのは無限なる意志である。それ故「理性のみが存在する。無限なる理性はそれ自身で存在し、有限なる理性は無限なる理性のうちに、無限なる理性によって存在する」。<sup>(22)</sup>さらにフィヒテは続ける。「汝、理解しえぬものにおいて、私は私自身に理解しうるものとなり、私の存在の全ての謎は解かれ、最も完全な調和が私の精神のうちに生じる」<sup>(23)</sup>。この無限なる意志 (Er) は「良心の声」を通して我々に語りかけ、良心の声は「私の言葉に翻訳された、永遠な世界からの神託」<sup>(24)</sup>である。ヴァントはこの無限なる意志に、フィヒテ哲学に初めて現れた「絶対的根拠としての神的実在性」をみる。フィヒテは神的存在を意志的存在とみなし、その無限なる意志を有限な人間理性と同質のものと考へる。<sup>(25)</sup>この点において、フィヒテの宗教的思惟はなおも道徳的欲求に支えられてはいるが、その道徳性そのものが神的存在に基づけられており、我々はここにフィヒテの思惟の新たな展開を見ることができよう。

『人間の使命』が真の実在性をとらえるオルガンとみなす信仰は、人間理性の自由、道徳性への単なる確信ではな

く、人間理性を超えた無限なる意志に由来する、超感性的世界への信仰である。しかし、『神的な世界統治への我々の信仰の根拠について』のフィヒテは、神への信仰を我々のうちなる自由への確信または道徳性によって基礎づけ、道徳的使命の「表示<sup>(27)</sup>（Offenbarung）」である、感性界における道徳的秩序が神であると考えていた。「あの生き生きした作用的な道徳的秩序が神そのものである。我々はいかなる他の神も必要としないし、いかなる他の神も捉えることはできない。あの道徳的秩序を超えて、基礎づけられたものから根拠への推論を介して、その原因としての特別な存在を仮定する根拠は理性のうちには存さない」。<sup>(28)</sup> 世界は「我々に固有の内的行為の感性化された現われ *Ansicht*<sup>(29)</sup>」であり、「我々の義務の感性化された質料<sup>(30)</sup>」である。神的秩序はその現実の世界のうちに脈打つ。『新しい方法による知識学』では、意志は「英知的世界の確固とした基体<sup>(31)</sup>」とみなされ、英知的世界に真の実在性が求められるが、こ<sup>(32)</sup>こでも現象の世界と英知的世界との結合が強調されている。<sup>(33)</sup> フィヒテは言ふ。「現象の世界は英知的世界の上に構築され、英知的世界は自我に基づく。——そして自我は自己自身に基づく」。『新しい方法による知識学』においても、『神的な世界統治への我々の信仰の根拠について』においても、フィヒテは道徳性あるいは意志を介した、感性的世界における英知的世界の実現が可能であると考えている。それに対し、『人間の使命』では、精神的世界と地上的世界は峻別され<sup>(34)</sup>、意志は地上の世界においては「何も実を結ばない」とみなされる。「世界的最善は一切の人間の徳や悪徳から全く独立して、その固有の法則に従つて「……」発生し得るかにみえる」。<sup>(35)</sup> 永遠なる世界は地上的世界の否定において成立し、「地上的なものの断念によって初めて、永遠なるものへの信仰が我々の魂のうちに現れる」。<sup>(36)</sup> そして意志は地上の世界ではなく永遠なる精神的世界にのみ属する。フィヒテは言う。「私の意志はすでにそれ 자체で超感性的世界の構成要素である」。<sup>(37)</sup> 「私は理性法則に服従する決意をするやいなや不死、不变、永遠である」。「私の

意志は「……」真なる生及び永遠性の源泉である<sup>(39)</sup>。善への意志において「私は確実性と超感性的世界を所有する」<sup>(40)</sup>。無神論論争以前の道徳的立場から『人間の使命』にみられる以上の様な宗教的傾向への変化には、無神論論争のフイヒテに及ぼした影響を無視することはできないであろう。フイヒテ自身、一七九九年十一月五日の妻への手紙の中で、「私は私の現在のこの著作を仕上げるに際し、以前よりも深く宗教を見透した。『……』私はこの運命的な戦い「無神論論争」及びその悪い結果なしには、決してこの様な明晰な洞察には到らなかつたであろうと信じる<sup>(41)</sup>」と述べている。宗教的信仰のみが捉えうる無限なる神的存在を前にしては、概念的認識を本質とする知は無力であり、「模像<sup>(42)</sup>」にすぎない。「私が理解するところのものは、私がただ理解するということによつて有限なものとなる」<sup>(43)</sup>。それ故無限なる意志は「いかなる名も名づけえぬ、またいかなる概念も捉ええぬ崇高な生ける意志」<sup>(44)</sup>である。

この『人間の使命』にみられる神的実在性と知の関係は、一八〇一年の絶対的存在と絶対知の関係を予想させるが、『人間の使命』の知は対象的認識としてとらえられており、「知の自己知」、「知の知」<sup>(45)</sup>としての絶対知からは程遠く、むしろ知の存立基盤である「主観＝客観」としての自己意識を失つた知が信仰と対置されている。一八〇〇年十二月二十七日のシェリングに宛てた手紙の中で、フイヒテが示している様に、『人間の使命』は信仰のうちでではあるが英知的世界を問題としたことにより、先驗哲学の原理の拡大についての「非常に明白な暗示<sup>(47)</sup>」を与えている。この点で、『人間の使命』は後期フイヒテ哲学への展開に重要な意味を有していると考えられよう。しかしながら、『人間の使命』における知の概念及びその限界づけの背景には、無神論論争に巻き込まれたフイヒテの、無神論者としての非難を斥けんとする意図及び、当時フイヒテが強い感化を受けていたヤコービの影響が存している。

## 〔〕 ヤコーピとハイヒテ

ハイヒテの知識学は知の根柢を、主観と客観の同一性である純粹自己意識に求め、純粹自己意識から意識の現実的内容を導出せんとする。かかる立場においては、非我は意識が自我の概念を確立する際の副次的所産にすぎず、また一切の意識は自己意識に伴われ、且つそのうちに含まれる故に、非我は「自我の他の観点」にすぎない。『新しい方法による知識学』によれば、（現実的）自己意識は自我の能動性の意識であり、能動性の意識は静止の状態の反立をして可能である。従つて「静止から能動性への移行（Übergang von der Ruhe zur Tätigkeit）」、あるいは静止の状態とは意識が自覚的に働いていない無限定な状態である故、「無限定なるかい限定されたものへの移行（Übergang von dem Unbestimmten zu dem Bestimmten）」、即ち「<sup>(55)</sup>」自己「<sup>(56)</sup>」によつて自己意識は可能となる。意識が血[ル]田身くと「注視」（beachten<sup>(57)</sup>）、「<sup>(58)</sup>」血[ル]を限定<sup>(59)</sup>」、無限定な意識が限定された意識（自我）に反立されるといふにより、非我的概念が成立するのである。ハイヒテは言つ。『能動性における自我が自我を与え、静止における自我、すなわち客觀として考えられた自我が非我を与える。自我が静止から自己を去り離し、能動性へと移行するににより、自我は自我となる。[……] 自我が静止へと移行するとして思惟されるなり、自我は非我である。[……] 観念論において非我は偶有性にすぎない。それ故觀念論は本来、いかなる非我も持たず、非我は自我を視る ansehen 特別な仕方にすぎない<sup>(60)</sup>』。

この様な一切を自己意識へと還元するハイヒテに対し、ヤコーピは一七九九年三月三一—一十一日の手紙<sup>(61)</sup>の中や、知あるいは思弁の本質的な形式性を指摘し、眞なるものは知の外に求められねばならぬとい述べる。ヤコーピによれば、<sup>(62)</sup>

自然の人間にとり、我有りという命題と非我有りという命題の確信は等しいものであるが、思弁的哲学はそのいづれか一方のみを真理とみなし、一方から他方を導出し、両者の統一を産み出さんとする。従つて観念論も唯物論も「同じ目的」に向かうが、「二元論の他には自我主義のみが存する」故に、思弁的唯物論は最終的に観念論へと「浄化」されねばならない。その限りで、自我から一切を導出するフィヒテ哲学は「思弁的理性の真なるメシア」<sup>(57)</sup>である。「純粹な……内在的哲学、……真なる理性体系はフィヒテの仕方でのみ可能である」。自我は「單に学的觀点において、一切の認識対象の原理であると共にその解消の媒介であり、その破壊と構成の能力である」<sup>(58)</sup>。ヤコービは思弁哲学の頂点として、自我を原理としたフィヒテ哲学を認めるが、「自己自身のみを聞く (vernehmen)」純粹理性の哲学は「理性の外なる一切を無に変える」<sup>(59)</sup>として、思弁的思惟、さらには概念的認識一般を否定する。「人は事柄を單なる形態へと変えつつ、形態を事柄にし、事柄を形態にすることによってのみ理解する」。それ故概念的理説は対象を「それ自身で存立するものとして」……「否定し」、「單なる図式」へと変える。<sup>(60)</sup>従つて真なるものはそれが意識されるときには「真なるものであることを止め、人間の構想の單なる被造物とならねばならない」<sup>(61)</sup>。知は「実在的な無、実在性の無」<sup>(62)</sup>として、單なる「遊戯」<sup>(63)</sup>であり、真なるものを捉えることができない。真なるものは常に人間にとり「理解しえぬもの」<sup>(64)</sup>である。真なるものは「知の前に、そして知の外に存し」、理性にまづ価値を与えるものである。<sup>(65)</sup>真なるものへの関係なしには、理性は「自体における七靈」<sup>(66)</sup>であり、「無の現象」にすぎない。かかる真なるものをヤコービは神と考え、神を「真理の原像 (Urbild der Wahrheit)」と呼ぶ。善もまた神なしにはいかなる意味も有さず、それ故道徳律は「概念における最高のもの」であるが、それ自体は本質でも真なるものでもなく、「それのみにおいては不毛であり、荒涼であり、空虚である」<sup>(67)</sup>。ヤコービによれば、人は神があるいは無のいずれかを選択せねばなら

(73) 「無を選べ」とより、人は自己を神にする」。〔神が存在するか、〔……〕もなければ自我が神であるか。第三のものは存在しない」。<sup>(73)</sup> ヤコービにとり、自我を究極的原理とするハイヒテ哲學は「無の知 (Wissen des Nichts)」にすぎず、その本質において「無神論」であり、「ニヒリズム」である。<sup>(74)</sup> ヤコービはかかる「無の知」のハイヒテ哲學に、自己の「無知の哲學 (Philosophie des Nicht-Wissens)」<sup>(75)</sup> を対置するのである。

『人間の使命』にみられる知への言及——「知は知なるが故に実在ではない」、「あらゆる知は模像 (Abbild) にすぎない」、「知は真理を与えることができない。なぜなら知はそれ自身において空虚である故に」——にはヤコービの意知の概念との明白な一致を見ることができよう。この手紙に対する四月二十二日の返書に、ハイヒテはヤコービの意見を全面的に承認する旨を記し、当時執筆途中であった『回想、答え、問』の草稿から抜粋された「断片」を添える。この「断片」の中で、ハイヒテは思弁と生との相違を明らかにし、次の様に説明している。

思惟には二つの異なる立場、直接的な客觀を思惟する「自然的な普通の思惟」の立場と、その自然的な思惟を思惟する「人為的な思惟」の立場が存する。<sup>(76)</sup> 前者が「普通の生」の立場であり、後者が先驗哲學あるいは知識学の立場である。生に妥当する客觀は單なる思惟によつては産出されえず、知識学は内的なあるいは外的知覚に基づくもの以外は何ものも実在性とは認めない。それ故「普通の実在的な思惟」即ち「非哲學 (Nichtphilosophieren)」のみが一切の実在性を有し、哲學的思惟はその実在的思惟の「記述 (Beschreibung)」あるいは「表現 (Darstellung)」である。<sup>(77)</sup> 従つて「人は純粹思弁へ自己を高めるやうなやうの実在性は必然的に消滅する」。生は生によつて生み出され、思弁はそれに何ものをもつけ加えることはできない。「生が目的であり」、思弁は「生を認識する手段である」。人は自己を認識しゆるためには、自己から「超出 (herausgehen)」せねばならぬが、「この現実的な生からの超出」が思

弁である。<sup>(83)</sup> フィヒテによれば、この二つの立場が存するかぎりにおいて人は自己自身を認識することができる。手紙の部分に述べられている様に、フィヒテにとり、ヤコービとの相違は生や思弁の概念に存するのではなく、ヤコービがその両者を保持せず、思弁を一方的に切り捨てる点にある。フィヒテが「論理的熱狂」であるなら、ヤコービには「生の熱狂」の疑いがある。<sup>(84)</sup>

この「断片」は手紙にも記されている様に、ヤコービの手紙を読む前に書かれたものであるが、思弁はそれ 자체では意味も内容も有さず、実在的思惟を「模造 (nachbilden)<sup>(85)</sup>」しらるのみであり、哲学的思惟によつて捉えられた実在的思惟は実在的思惟そのものではないという主張は、ヤコービと一致している。しかしヤコービと異り、フィヒテが実在性を帰する生は、意識とかかわりなく生起する事象でも、超越的 existence でもなく、実在的思惟あるいは実在的意識である。従つて思弁と実在的意識の関係は、『知識学への第一序文』及び『知識学への第二序文』に示されている、知識学における観念的系列と実在的系列との二系列に対応するのではないか。実在的生が一つの意識であるかぎり、自我の外でなく、自我のうちに含まれるであろう。『第一序文』と『第二序文』には次の様に述べられている。

「知性は自己自身を見る *zusehen*。」の自己自身の見照 *Sehen* は知性に属する一切のものと直接に結びついている。存在と見照とのこの直接的結合に知性の本性が属する。<sup>(86)</sup> それ故知性には「存在と見照との、実在的なものと観念的なものとの二重の系列<sup>(87)</sup>」が存する。フィヒテはこの知性に属する二系列を『第二序文』では、「観察される自我」と「哲学者の観察」の二系列として示し<sup>(88)</sup>、知識学の対象は「自己自身から、自己自身によつて認識を産出する生ける動的なもの」であり、哲学者の仕事はそれを見、把握し、合目的的な能動性へ置きかえることであると述べる。」の『第一序文』及び『第一序文』における知識学自身のうちに存する二系列に関する言及と、「断片」における知識学

と同一視された思弁と実在的生の関係との間に、我々は、その類似性を認めることができるよ。『断片』の思弁と実在的生が知識学に属する二つの系列であることを、フィヒテがヤコービの手紙を読んだ後に新しくつけ加えた次の文が証明する。

「全理性体系を貫く、主観＝客観の根源的な二重性 (Duplicität)」に基づく二重性が、ここではその最高の段階にある。生は客観的理性存在の総体であり、思弁は主観的理性存在の総体である。二者は他者なしには不可能である。〔……〕生は全く本来非哲学であり、哲学は全く本来非生である。〔……〕ここには完全な反対が存する。そして結合点は主観＝客観である自我の根底に存するXと同様、彼に対してものみ二つの立場が存する現実的哲学者の意識の外では不可能である。<sup>(89)</sup>

主観＝客観の二重性とは自己意識における指定する自我（主観）と指定される自我（客観）の二重性であり、見る自我と存在する自我との二重性であり、また観察する哲学者としての自我と観察される自我との二重性もある。思弁と実在的生との対立は、現実的意識がその下でのみ可能である、意識するものと意識されるものの対立に根源を有する。それ故思弁と実在的生は、知識学のうちに存する二つの系列であり、フィヒテにとり知識学は生に対立する主観的な思弁ではない。実在的生においては、人は対象のうちに自己を失い、その対象を構成している思惟そのものを反省へともたらねず、自己の働きを意識しない。しかし、いかなる思惟も思惟の意識なしには思惟することはできない。あらゆる表象は Ich denke の意識に伴われている。フィヒテの知識学は、その実在的生を可能ならしめるものであるにもかかわらず、その実在的生においては自覚されていない自己意識に光をあて、自己意識から現実的意識即ち実在的生を導出せんとする。この限りにおいて、知識学は実在的生そのものではなく、その「追構成 (Nachkon-

struktion<sup>(55)</sup>」である。知識学は現実を理性の必然的法則に従つて再構成する。この点において、知識学は反省と抽象の産物であり、「知識学によつて問題とされる自我は普通の意識のうちにあるのではなく、自由な抽象によつて産み出される」<sup>(56)</sup>。しかし知識学は「実在的な思惟の思惟」として、実在的生を内に含んでゐるのである。『最も新しい哲学の本質についての公衆への明々白々な報告』（一八〇〇年）においてはこの実在的生と知識学との関係は「勢位（Position）」の差とみなされることになる。

思弁と生の対立は知識学の内における対立であるが、この対立の自覚が、一時フィヒテをして『人間の使命』における信仰の立場に立たせ、あるいは自我の根底に存するX即ち絶対者へと向かわせる。しかしヤコービと異り、フィヒテは自我の外に絶対者を求めず、自我の根底に絶対者を求める。そのかぎりにおいて絶対者を問題とした後期においても、フィヒテ哲学が自我の外へ超え出ることはない。この意味において、前期後期を通して、自我がフィヒテ哲学の立脚点であったと言えよう。それ故にフィヒテは『人間の使命』以降、再び自己意識の立場に戻り、自己意識を超えた絶対的同一性を前提するバルディリ、シェリングを批判し、ヤコービを彼らと同列に置く。一八〇〇年十月初め頃に書かれた『バルディリの第一論理学入門の批評』の冒頭で、フィヒテはヤコービの立場を「頑迷な独断論」と呼び、「ヤコービの純粹な客観的存在、しかも神的存在がバルディリのうちに見出せる」と指摘する。自己意識を超えた純粹思惟を意識の根拠とするバルディリは、フィヒテにとり、その純粹思惟を表象する思惟の働きを捨象し（「バルディリ氏は表象するものを避ける」<sup>(57)</sup>）、「自由な反省によつて初めて彼の思惟が彼の客観となる」ことを知らない独断論である。フィヒテは言ふ。「人は純粹思惟によつて一切の意識の根拠には到らない。純粹思惟は自我を超えて存するのではない。〔……〕思惟・直観・意志等は自我の亞種にすぎず、それらは端的に指定されるのではなく、

自我から導出されねばならない<sup>(95)</sup>。いかなる思惟も直観もまたおそらくは信仰も自我の働きであり、「主＝客者」としての自我は捨象されえない。自己意識を超えたバルディリの純粹思惟は、フィヒテには「單なる抽象」<sup>(96)</sup>以外の何ものでもない。この様なバルディリ批判はフィヒテが再び自己意識の立場に立っていることを示している。

### (三) 「実在＝観念」としての自我

シェリングは一八〇〇年の『先驗的観念論の体系』において、先驗哲学の理論的部門に自己意識成立の前史として自然哲学を置き、自己意識としての自我を実践哲学の原理と考える。シェリングにとり、自己意識を原理とする先驗的観念論は、それ自体では「理論的明証性」を持たず、自然哲学によつてその「理論的基礎」が与えられるのである。かかるシェリングに対し、フィヒテは一八〇〇年十一月十五日の手紙で次の様に言う。

「私は先驗哲学と自然哲学の対立については貴方とまだ一致していない。總ては観念的能動性と実在的能動性との混同に基づくようと思える。[...]事柄が意識につけ加わるのでなく、また意識が事柄につけ加わるのでない。兩者は観念＝実在、実在＝観念である自我において直接に結合されている」。この手紙に対し、シェリングは十一月十九日の手紙で反論する。

「知識学は全く單に論理的にゐるまゝでおり、全く実在性とは関つていない。知識学は私が理解するかぎり、観念論の形式的な証明であり、それ故純粹な学である。それに対し私が哲学と呼ぼうとするものは、観念論の実質的証明である」。

シェリングによれば、この観念論の実質的証明のためには、「主観的な（直観する）能動性は捨象され」ねばなら

ず、主観的意識の捨象によつてのみ自然はその客觀性において演繹されうるのである。この二通の手紙に両者の実在性の概念の相違が明白に示されている。フィヒテにおける「実在＝觀念」とは、いかなる実在も意識されることなくしては実在たりえないことを意味し、それ故実在性は意識との關係において考察される。それに対し、シェリングは意識の外なる自然自体に実在性を帰する。フィヒテは *Literatur-Zeitung* の編集者メールに宛てた十一月二十一日の手紙に次の様に記している。

「いかなる物自体も存在しないという知識学の命題は「……」決して消極的な命題ではなく、無限な命題である。この命題はそこで我々の認識は全く終り、我々は明らかに矛盾なしに我々の思惟によつてあの限界を積極的にも、否定的にも、独断的にもまた懷疑的にも越えることができないというにすぎないのだろうか」<sup>(100)</sup>

フィヒテにより、物自体が存在しないという命題は「考え方の逆転」<sup>(101)</sup>によつて可能であり、意識は非我的模像ではなく、むしろ非我が意識の模像であるという積極的な意味を有する。意識の外に実在性を求めるかぎり、意識は外界の單なる受動的な模像としてその自由を失うか、あるいは意識の自發性、固有の法則性を認める場合は、対象は意識の法則によつて構成される故に、物自体を残し、対象は実在性を有さぬ思惟物となり、意識はニヒリズムに直面する。『人間の使命』の知の立場は、「実在＝觀念」としての自我のうちに原像を求める知が陥る必然的な運命を示しているのである。

『知識学への第一序文』に述べられている様に、フィヒテの知識学はカントのコペルニクス的転換の精神を受けつぎ、その遂行を意図するが<sup>(102)</sup>、その結果フィヒテは物自体を否定するに到る。一七九四年の知識学はそれ以上説明しえない「反立された力」<sup>(103)</sup>として非我を残すが、『新しい方法による知識学』では、上述したごとく、非我は自我の偶有

性とみなされ、さらに、ベルディアリの書評を書き終えてすぐ着手されたが、十一月に中断され、草稿のままに終った『知識学の新しい改訂』では、直観の対象は先駆者にとり「思惟の自由を記述するための存在する」と証される。クラウトの示す様に、フィヒテにとり、自然は思惟されるかぎりにおいてのみ存在し、そのかぎり知性の所産である。自然はあくまでも知性の内在的な法則に従つて「見出された」ものとしてのみ現れるのである。ショーリングは意識を脱勢位 depotenziert やる」とよつて、即ち捨象する」とよつて、自然に達しらるると考えるが、意識への関係においてのみ自然が存しらるると考えるフィヒテには、意識の捨象は無しか残さないであろう。ショーリングの自然哲学への反論とみなされている<sup>(12)</sup>、一八〇〇年十一月後半に書かれた『最も新しい哲学の本質についての公衆への明々白々な報告』でも、フィヒテは意識をやるに depotenziert やる」とは不可能であると主張する。

即ち、意識への関係なしにはいがなる実在性も指定されえず、「物は物の意識によって、物の意識と共に同時に」<sup>(13)</sup>我々に對して現れ、物と物の意識を分つことはできない<sup>(14)</sup>。それ故我々にとり「意識の諸規定以外には何ものも全く存しえず」、物は意識の規定以外の何ものでもない<sup>(15)</sup>。フィヒテによれば、実在的生の立場で思惟される実在性とは「我の自己」の忘却<sup>(16)</sup>の状態にすぎず、その状態は意識、または生の「根本規定 (Grundbestimmung)」である。フィヒテはシェーリングを念頭に置き、「意識の根本規定」の状態を意識の「第一の勢位」あるいは「最下位の勢位」と呼ぶ。「第一の勢位」の領域は、「外官によつて空間のうちに知覚されるもの」及び「内官によつて我々の心性のうちに発見されるもの」<sup>(17)</sup>一切から成り、より高い意識、即ち自己を知るものとして自覚した意識から見れば、物と呼ばれるが、「自体における物の領域」ではない。この「意識の根本規定」の領域が、人が「実在性」、「意識の事実」あるいは「経験」と呼ぶものであり、人はこの領域からめぐる「下降 (herabsteigen)」やる」とはやがて、この領域の下には

「非存在の領域」が存するのみである。<sup>(115)</sup> それ故フィヒテは言う。「普通の意識の立場で思惟される全世界は、<sup>(116)</sup> 暗黙のうちに前提された意識の根本規定一般の体系以外の何ものでもない」。<sup>(117)</sup> フィヒテにとり、観念的であることなしにはいかなるものも実在的たりえない。観念性と実在性は自我において分たれることなく結びつき、一方は他方なしにはいかなる意味も有さない。

草稿『知識学の新しい改訂』はアカデミー版フィヒテ全集の編者によれば、『新しい方法による知識学』の完成を意図して着手されたものであり、その基本的な方向は『新しい方法による知識学』を受け継いでいるが、<sup>(118)</sup> シエリングの知識学からの離反を背景にして、全体を通して、実在的能動性と観念的能動性の関係が鮮明に打ち出されている。この草稿にみられる観念的能動性と実在的能動性の関係を考察することにより、何故にフィヒテが一切の実在を含み、可能にする自己意識の立場を捨てたのかを明らかにしたい。

上述したごとく、フィヒテにとり、一切の実在性は思惟されたものである。思惟は常に思惟の意識を伴ない、思惟の意識即ち自己意識なしには不可能である。それ故思惟されたものの意識は自己意識に制約され、自己意識の客觀である。思惟は總て特定の対象を有する故に、フィヒテは思惟を、一切の可能的意識から特定の領域へと自己<sup>(119)</sup>を限定する能動性とみなし、「自己限定」<sup>(120)</sup>の能動性に実在性を帰し、これを「実在的能動性」あるいは「実在的自己」と呼ぶ。これに対し、自己意識は実在的能動性を視る *zusehen* 「観念的能動性」<sup>(121)</sup>と呼ばれる。『知識学の新しい改訂』において、フィヒテは実在性と観念性の関係を、自我に属する二つの能動性の関係として考察し、次の様に言う。

「いかなる観念性も実在性なしには不可能であり、またその逆も同様である。[...] 観念性はそれが何かへ固定されていることによつて初めて初めて観念性となり、直觀となり、意識となる。この観念性がそゝくともさに固定されてい

るもののがまさに実在性であり、実在性は一般にこれ以外の何ものでもない。「……」あの実在性は観念性がそれに向わなければいけないがなる意識に対しても存在しえないであろう。「……」この観念的自己意識は従つて必然的に、それが指定されるや、直接的に実在的なものに向う。といひや、この実在的なものは同様に自己以外の何ものでもありえない。〔……〕單に観念的なものは直観において同様に一重のものとして、主観＝客観として現れる。「……」観念的なものは自己造缺 (ein sich bilden) である。造缺するもの (das Bildende) は主観的なものとみなされ、造缺されたもの (das gebildete) は客観的なものとみなされうる。後者は直観に固定されねばなりとより、「……」ある実在的に客観的なものとなる。<sup>(21)</sup>

自己意識はその対象を有するいなしには、それ故実在的自己に向かういとなしには、意識たりえず、実在的自己もまだ、自我の自己直観によつて自己客観化によつて客観として成立する。実在的生の立場から存在とみなされる領域は、知識学の立場においては、この実在的自己の、実在的能動性の領域であり、自己意識の必然的な対象である。自己意識なくして存在もなく、存在なくしてまた自己意識も成立しない。両者は自我の自己直観、即ち直接的自己意識に基づく。それ故フィヒテにとり、「直接的自己意識は「すべての他の意識の制約」」<sup>(22)</sup> であり、「そのうちにすべての他の意識が包括されている最高の絶対的意識」<sup>(23)</sup> である。この直接的自己意識は「知的直観」とも呼ばれる。知的直観においては、直観するものと直観されるもの、主観と客観は同一である。しかしながら、フィヒテによれば、この同一性としての知的直観は再び客観化されえず、「意識へは高められえない」<sup>(24)</sup>。知的直観をその同一性において捉えんとするとき、それは「より高い領域へと去り行く」<sup>(25)</sup>。フィヒテは語る。「人はこの様な意識が前提されうることを知りうるけれど、それに決して達する」とはできない。それは永遠に最高の領域へと我々から逃げ去つてゆく」。現実的意

識において知的直観は「永遠に不变なる主観的意識」<sup>(12)</sup> として、即ちあるある表象に伴う Ich denke の意識として、自己を観、造形する観念的自己意識として現れる。観念的自己意識は「精神的な造形 (ein geistiges Bilden)」<sup>(13)</sup> であり、像への自己形成 (ein sich zum Bilde bilden) であり、自己自身を映す鏡、田である<sup>(14)</sup>。そのかわり観念的自己意識はその対象である実在的自己<sup>(15)</sup>へ「共に進む」。現実的自己意識は常に実在的自己を——ハイムテはこの実在的自己を「自己造成 (sich machen)」<sup>(16)</sup>、「自己自身の創造」と性格でける——前提し、実在的自己との「二重性」のうえに、しかも「対立する二重性」のうえに存する<sup>(17)</sup>。ハイムテによれば、現実的自己意識における二重性は「有限な知性の根源的法則」であり、「我々の有限性の結果」である。

知性は単に観念的な主観でもなく、また実在的な客観でもない。それは「両者の統一」<sup>(18)</sup> であり、「主観＝客観、客観＝主観」である。<sup>(19)</sup> 両者は等しく絶対的であり、両者はその分たれかゝる結合において知性を形成する<sup>(20)</sup>。知性において観念性と実在性は「互に」一方が他方を通して限定され得る (durcheinander bestimmt)<sup>(21)</sup>、観念性は「実在性の認識根拠」<sup>(22)</sup> 即ち、実在的自己の可視性であり、実在性は「観念性における或るもの的存在根拠」、即ち、自己意識の内容の存在根拠である。しかし自己意識が自己自身の像であるから、自己意識は実在的自己そのものではない。ヤンケの言を借りれば、実在的自己は「像の可視的存在における不可視的なもの (das Nicht-Sichtbare im Sichtbaren im Bildes)」<sup>(23)</sup> である。それ故自己意識は「眼自己 (Ansicht)」<sup>(24)</sup> がであるとして思惟し得るものである。この「眼自己」のうち二両者は一なみのとして指定される。自己意識において知的直観の絶対的同一性は対自化されえない。ヤンケの指摘する様に、知識学の反省が「主観と客観の同一性の対自化」<sup>(25)</sup> であるかぎり、知識学は自己意識をもじこ溯らねばならない。自己意識にとり、主観と客観の二重性は自己意識そのものの成立する前提であり、それ以

上説明しえない根源的事実である。自己意識はその二重性の生成を説明しえない。」の自己意識の限界がフィヒテを絶対知へと移行させたのではない。

『知識学の新しい改訂』では、自己意識は「基礎に存する或るもの」の反映 (Reflex) 」であり、「反映として二重のものである」と言われる。<sup>(42)</sup> 自己意識は究極的に自我の自由の、絶対性の自覚である。しかし現実的意識は自己<sup>(43)</sup>を限定する」ことを介してのみ自己<sup>(44)</sup>を意識しうる。現実的自己<sup>(45)</sup>意識のこの根源的な限定性の故に、自由の意識は「努力」の意識としてのみ現れる。「努力」における自由の意識は自我の根底に存する絶対的なものの反映である。自己<sup>(46)</sup>意識を「反映」と捉える『知識学の新しい改訂』は、絶対的存在が自己<sup>(47)</sup>意識の根底に存することを暗示<sup>(48)</sup>し、絶対的存在から自己<sup>(49)</sup>意識を基礎づける後期フィヒテ哲学への展開の必然性を示していると考えられる。

一八〇〇年十二月二十七日のシェリングへの手紙の中で、フィヒテは知識学の原理の拡大による「英知的世界の先駆的体系」を著すことが自分の次の仕事であると書いている。<sup>(45)</sup> フィヒテは一八〇一年この知識学の原理の拡大を知の「自己否定」<sup>(46)</sup>を介して行い、知の根拠として絶対的存在を置く。そのことにより、『知識学の改訂』における自己<sup>(47)</sup>意識と「即自」の関係は絶対知と絶対者の関係へと移される。絶対知は意識の自己<sup>(48)</sup>還帰のさらなる遂行であり、意識は「知の知」あるいは「対自の対自」としての絶対知において、その根拠と限界を知るのである。自己<sup>(49)</sup>意識から絶対知、さらには絶対者への移行は、意識あるいは知の根拠を求めるフィヒテにとり、内的必然性をもつた移行であると言ふことができるよう。

- (1) J. G. Fichte, *J. G. Fichtes sämtliche Werke*, Hrsg. von I. H. Fichte, Berlin, 1845—1846, X, 194. (以下 SW 194)
- (2) 墓元虫歌「トーマス・フリードマンの研究」協同出版「留保田十種」1111頁°
- (3) 大峰 順「トーマス研究」創文社「留保田十種」1110頁°
- (4) SW I, 466.
- (5) R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1977, S. 69.
- M. Wundt, *Fichte-Forschungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1976, S. 151.
- (6) SW II, 298, u. ö.
- (7) SW II, 246.
- (8) SW II, 253.
- (9) SW II, 239.
- (10) SW II, 244.
- (11) SW II, 252.
- (12) SW II, 253.
- (13) SW II, 254.
- (14) SW I, 430.
- (15) J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 ff., IV 2, S. 22—23. (以下 GA 22—23)
- (16) SW V, 182.
- (17) R. Kroner, a. a. O., S. 69—70.
- (18) SW II, 263, u. ö.
- (19) SW II, 295.
- (20) SW II, 302, u. ö.

- (21) SW II, 302.
- (22) SW II, 303.
- (23) SW II, 304.
- (24) SW II, 298.
- (25) M. Wundt, a. a. O., S. 153.
- (26) SW II, 302.
- (27) SW V, 185.
- (28) SW V, 186.
- (29) SW V, 184.
- (30) SW V, 185.
- (31) GA IV 2, S. 150.
- (32) GA IV 2, S. 152.
- (33) GA IV 2, S. 115.
- (34) Vgl. M. Wundt, a. a. O., S. 152. ムハーレルマハーレル | 一九七年の現実的 world と英知的 world の結合がナレッジ典主義の影響で  
及ぶ (ebenda, S. 105 ff.)
- (35) SW II, 286.
- (36) SW II, 280.
- (37) SW II, 292.
- (38) SW II, 283.
- (39) SW II, 289.
- (40) SW II, 290.
- (41) J. G. Fichte · *Briefwechsel*, hrsg. von H. Schulz, Hildesheim 1967, Bd. II, S. 189.
- (42) SW II, 246.

- (43) SW II, 304.

(44) SW II, 303.

(45) SW II, 14.

(46) SW II, 7.

(47) *Briefwechsel*, Bd. II, S. 307.

(48) GA IV 2, S. 40.

(49) GA IV 2, S. 39 u. ö.

(50) GA IV 2, S. 34 u. ö.

(51) GA IV 2, S. 48 u. ö.

(52) GA IV 2, S. 36.

(53) GA IV 2, S. 40.

(54) ヤハルムハトヨウ共ノルの世継のハトヨウ共ノルの世継の大あれが世継ハトヨウ。彼の世継は『人間の使命』と云ふ。此の書は共ノルの世継のハトヨウ共ノルの世継のハトヨウ。W. Janke, *Fichte*, Berlin, 1970, S. 30., M. Wundt, a. a. O., S. 144—145.

(55) *Briefwechsel*, Bd. II, S. 26—51. (Jacobi an Fichte)

(56) ebenda, S. 27.

(57) ebenda, S. 31.

(58) ebenda, S. 30.

(59) ebenda, S. 31.

(60) ebenda, S. 32.

(61) ebenda.

(62) ebenda.

(63) ebenda, S. 37.

(64) ebenda.

- (65) ebenda, S. 36.

(66) ebenda, S. 39.

(67) ebenda, S. 38.

(68) ebenda.

(69) ebenda, S. 49.

(70) ebenda, S. 42.

(71) *Brüderwechsel*, Bd. II, S. 47.

(72) *Brüderwechsel*, Bd. II, S. 47.

(73) ebenda.

(74) ebenda, S. 44.

(75) ebenda.

(76) SW II, 246.

(77) ebenda.

(78) SW II, 247.

(79) *Briefwechsel*, Bd. II, S. 85.

(80) ebenda, S. 87.

(81) ebenda.

(82) ebenda.

(83) ebenda.

(84) ebenda, S. 89.

(85) ebenda, S. 86.

(86) SW I, 435.

(87) SW I, 436.

- (88) SW I, 454.
- (89) *Briefwechsel*, Bd. II, S. 88.
- (90) SW II, 379.
- (91) SW II, 381.
- (92) SW II, 491.
- (93) ebenda.
- (94) SW II, 493.
- (95) SW II, 501.
- (96) SW II, 502.
- (97) Schelling's *Werke*, hrsg. von M. Schröter, München, 1965<sup>2</sup>, Bd. III, S. 332.
- (98) *Briefwechsel*, Bd. II, S. 292.
- (99) ebenda, S. 295.
- (100) ebenda, S. 301.
- (101) SW I, 421.
- (102) SW I, 419—421.
- (103) SW I, 280.
- (104) GA II 5, S. 393.
- (105) R. Lauth, Schelling's *Identitätsphilosophie und Fichtes Wissenschaftslehre*, München, 1975, S. 105.
- (106) *Briefwechsel*, Bd. II, S. 293.
- (107) R. Lauth, a. a. O., S. 90.
- (108) SW II, 400.
- (109) ebenda.
- (110) SW II, 344.

- (11) SW II, 343 u. ö.  
(12) SW II, 400.  
(13) SW II, 345.  
(14) SW II, 345.  
(15) ebenda.  
(16) SW II, 402.  
(17) GA II 5, S. 321.  
(18) GA II 5, S. 335 u. ö.  
(19) GA II 5, S. 360 u. ö.  
(20) GA II 5, S. 357, 363.  
(21) GA II 5, S. 362–363.  
(22) GA II 5, S. 355.  
(23) GA II 5, S. 340.  
(24) GA II 5, S. 344.  
(25) GA II 5, S. 355.  
(26) ebenda.  
(27) GA II 5, S. 346.  
(28) GA II 5, S. 338.  
(29) GA II 5, S. 360.  
(30) GA II 5, S. 360.  
(31) GA II 5, S. 363.  
(32) GA II 5, S. 370.  
(33) GA II 5, S. 363.

- (134) GA II 5, S. 358.
- (135) GA II 5, S. 366.
- (136) GA II 5, S. 365.
- (137) GA II 5, S. 374.
- (138) ebenda.
- (139) W. Janke, a. a. O., S. 30.
- (140) GA II 5, S. 366 anm.
- (141) W. Janke, a. a. O., S. 21.
- (142) GA II 5, S. 347.
- (143) GA II 5, S. 366 u. ö.
- (144) GA II 5, S. 371.
- (145) *Briefwechsel*, Bd. II, S. 307.
- (146) SW II, 42, 51.
- (147) SW II, 7.
- (148) SW II, 23.

(たゞトマム固有の用語の詮な堅(アシカシ)を参考した)