OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ゾルガーとフィヒテ : 自己否定の概念をめぐって
Author(s)	山口, 和子
Citation	哲学論叢. 1985, 16, p. 107-132
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66832
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

ゾルガーとフィヒテ

——自己否定の概念をめぐって——

山口和子

シェリングがゾルガーに与えた影響とその相違に関しては、これまでにも、しばしば論じられてきている。特に、美の源泉を神的な存在のうちに求め、芸術創造を人間を介した神的創造とみなしている点に、両者の美学の類似性が認められるであろう。しかし、フィヒテとの関係となると、一七九四年の『全知識学の基礎』の自己意識の立場とゾルガーとの関係が考察されているにすぎず、ゾルガーがその講義を聴いた(1)一八〇四年のフィヒテとの関係は全く問題にされていない。一八〇四年のフィヒテは、自己意識を一切の知の根拠とみなす立場をさらに深めて、知と絶対者との関係を問題としている。フィヒテは、知を「絶対者の現象」とみなしているが、この知と絶対者との関係は、ゾルガーの、現象界における人間存在と神の自己啓示との関係と同じ構造を持っている。ゾルガーにおいて、神の自己啓示は、感性的現象界（美）と信仰における自己意識との両面を持つ。以下、この両面の神的啓示と、人間の神的本質の認識の関係を考察し、フィヒテと比較してみたい。

一　イロニーと自己否定

ゾルガーはティークとの親交も深く、その哲学には、コールシュミットが指摘するドイツロマン主義のニヒリズム[2]が影を落しているように思える。ゾルガーに見られる現実の虚無の厳しさは、それが単に「卑俗な生」(V.245)や「人間本性一般の弱さ」(V.246)に向けられているのではなく、現実の最も神的なるもの及び、人間の最も高貴なるものに向けられている点にある。ゾルガーは述べている。「我々の強さのうちに、我々の弱さや虚無性が存する」(N. II, 517)。「単に時間的なものが没落するのではなく、……最高のもの、最も高貴なるものが我我のうちで没落せねばならない」(V. 96)。

ゾルガーにとり、現象界は神から分たれた単なる仮象ではない。神的なるものは現象界を通して自己を啓示し、そのことによってのみ、神的なるものは「我々に対し現に存在する」(N. II, 171)。現象界は神の啓示の媒体であり、そのうちに、神的なるものは現存 gegenwärtig している。しかし、ゾルガーは神的なるものの現存 Gegenwart のうちに、神的なるものの没落 Untergang を見る。ゾルガーは言う。「存在 Existenz は本来、本質ではないところのもの、本質の無にすぎない」(N. II, 172)。存在 Existenz は、ゾルガーにおいては、現象的存在を意味し、本質は神を意味する。それ故に、神の現象界における啓示は、「一つの創造」(N. II, 171) であるが、神の自己否定に基づいている。現象界における神の現存、神の現象は、神をその本質の無との矛盾のうちに巻き込む。神的なるものは「対立であることなしには存在 existieren しえない」(V. 96)。ゾルガーの虚無の意識は、神的なるものを実現せんとすることそのことが、神を「本質の無」へと引き入れることであり、神そのものを否定し、没落させるこ

ととなる人間存在の「現実には解消しえない矛盾」(V.96) の認識に基づいている。虚無は「卑俗な人間の生のはかなさ」(V.96) に潜むのではない。人間が最高のものに関るとき、人間が最も高貴であるとき、神的なるものへの接近の頂点において、人間は現象的存在として虚無へとつき落される。ゾルガーは言う。「悲劇的なるものは、それによって最高のもの、理念[3]が現象の領域へとひき下されるところの人間本性の内的な矛盾に基づいており」(V.96)、「最高のものに関りながら、しかも存在 existieren せねばならないという人間一般の運命」(V.97) がその本質において悲劇的である。ゾルガーは次の様にも述べる。「人間は現象する存在として結合しえない矛盾へと罰されており、この矛盾は存在の止揚とともにのみ終る」(V.96—97)。ゾルガーは、人間が存在することそのもののうちに悲劇性を見[4]、人間存在の本質的な両義性、葛藤を見据えている。人間をこの宿命としての悲劇性から救済するのは死のみである。この様な存在する existieren ことそのものの虚無の意識はゾルガーのイロニーの概念のうちに集約されている。美は現象界における神の啓示として、人間存在と同じ運命を持つ。

ゾルガーにとり、美は感性的現象界のうちで知覚された神的啓示である。ゾルガーは言う。「現象における現象と本質のこの統一は、それが知覚されるとき美である。美はそれ故事物の本質的な現象における神の啓示である」(E.116)。この考え方によって、ゾルガーは、シェリングが『ブルーノ』や『芸術哲学』の中で展開した、美を神的原像の模像とみなす立場を否定する。ゾルガーによれば、美を原像の模像とみなす場合、美の本領である感性的なあり方は、それ自体では生命を持たない単なる「記号」(E.219) となってしまう。しかし、記号によって示される意味深さが美しいのではなく、感性的現象そのものが美しい。美は感性的現象であり、そのうちに神は完全に移行 übergehen している。ゾルガーは美のうちに形式と内容との区別を認めない。

同一哲学期のシェリングにおいては、現象界は認識の形式のうちに投影された絶対者であり、認識の形式のうちにのみ根拠を持つ。『私の哲学体系の叙述』のシェリングは、絶対者を「絶対的同一性」と規定し、現象界の多様を、認識の形式である主観と客観の「量的差異」に基礎づける。シェリングによれば、認識は「絶対的同一性」の存在の形式であり、「絶対的同一性は、その自己自身との同一性の認識の形式の下でのみ存在する」[5]。「絶対的同一性」は、この自己認識の下で主観と客観として分たれ、絶対者のうちではこの主観と客観との対立は「量的差異」として存在する。この量的差異が「一切の有限性の根拠」であり、「あらゆる個々の存在は、そのようなものとして、絶対的同一性の存在の特定の形式であり、その存在そのものではない」[6]。シェリングの現象と絶対者の間には、ゾルガーにおけるごとき、弁証法的な関係は見られない。シェリングにおいて、現象界は認識の鏡に映し出された虚像であり、「その現存在の根拠を自己自身のうちに持たない」[7]仮象である。『ブルーノ』においても現象界における多様は「観念的」ideell とみなされている。シェリングは次の様に述べている。「有限なものは、実在的な在り方では無限なものに全く等しいけれど、観念的には有限であることをやめない」[8]。それ故、絶対者のうちにはあらゆる差異が含まれているが、この差異は絶対者のうちでは「無差別から分たれておらず」[9]、いわば差異の可能性としてのみ「無差別」の「聖なる深淵」のうちに存する。個々の存在は「観念的にではあるが、区別された現存在に移行しうる」[10]。

『ブルーノ』においても、『芸術の哲学』においても、シェリングは美の原像を絶対者に求める。しかし、『ブルーノ』では、美と真理が同一視され、『芸術の哲学』でも、芸術の対象である絶対者が同時に哲学の対象であり、「哲学は絶対者を原像において表示する」[11]と述べられているかぎり、ヴァルツェルの指摘する様に、シェリングの

絶対者は「知的な原像」であり、現象界の根底に留る「抽象的な概念」である。[12] シェリングは『芸術の哲学』の中で、美を「普遍と特殊の絶対的同一性」と定義する。この定義は言葉の上ではゾルガーの美の定義に近い。しかし、シェリングの場合、普遍と特殊を「一にする」ineinsbildenのは構想力の力であり、[13]「人間の構想力の反射」の中で、絶対者は美的世界へと形成される。[14] それ故シェリングにとり、美は絶対者に対して与えられる形式にすぎない。

それに対し、ゾルガーによれば、特殊と普遍は「美的現象において単に結合されるのではなく、全く同一であり」(E.120)、美は「時間的なものと神性との最も内的な融和」(E.121)であり、神自身が美の特殊的形態のうちに現れる(N.II,103)。この両者の相違は、例えば、ギリシャの神話に対する考え方にも見出しうる。

シェリングにとり、ギリシアの神々は、ファンタジーによって形成される形態、[15]「より高い衣服」[16]を身につけた絶対者であるに対し、ゾルガーにおいては、神々の像は神の「人格化」(N.II,681)の手段である。「人が恣意的に真理を像の下に隠したのではなく、真理が自ずと像を身にまとって現れた。実際、真理は像なしには、この特定の民族に対し、この特定の諸関係の下では現れえなかった」(N.II,682)。

この様に、シェリングの普遍者は、表象のうちで特殊化されるに対し、ゾルガーの普遍者は弁証法的に自らを特殊化する。ゾルガーの普遍と特殊の統一は、神的なるものの弁証法的な自己否定によって、現象界のうちで実現される。シェリングの同一性には、この様な弁証法的否定性は含まれない。[17] ゾルガーがシェリングに対し「弁証法的訓練」が欠けている(V.42)と批判する所以である。

ゾルガーは言う。「この全く唯一の固有のものが美のためには全く必然的である。まさに、美のうちで、事物が全くその固有の概念を完全に表出するかぎりにのみ、神的な概念は自らを啓示する」(E.196)。ゾルガーの遺稿

「存在と非存在及び、認識についての哲学対話」(N. II, 200—262) によれば、事物の固有性は、他のものとの比較によって考察されうる差異性や特殊性ではなく、また、差異性や特殊性をとり除いた後に残るものでもない。差異性や特殊性は概念によって認識されうるが、それ故に抽象的普遍性へと解消されてしまう。抽象的普遍性は単なる思惟の所産であり、「非存在」である。また、差異性や特殊性は同等性 Gleicheit を前提する故に、最終的に同等性へと解消される。事物固有の「魂」は、同等性のうちにも、「非存在」のうちにも解消されてはならない。この様なものとして、事物の固有性は「認識の限界」であり、「認識の否定」によってのみ、とらえうる。この様な「認識の限界」であり、認識にとっては「無」である事物固有の生命性が、事物の内に現れる神的概念であろう。事物の固有性のうちに表出される神的本質は、事物固有の生命性として、美として現れ、美としてのみ認識されうる。特殊のうちに自己を啓示する神的本質は、感性的現象としては、美として現存する。それ故、我々が対象のうちに美を体験するとき、我々は神的本質を体験している。この意味において、美は「神の言葉」であり、地上的世界のうちに現れ出た神的世界である。ゾルガーは言う。「美の最も深い内奥から、神的概念が生き生きと現れ、固有の自己能動的な生が美の表面の一切の特殊性に広がることにより、美によって、自体において沈黙せる自然は、聞きとりうる言葉を語るようになる」(E. 198)。また、ゾルガーはシェリング的な原像の模像論を批判しながら「美において、神的な本質そのものが我々に現在的に現れる。……我々にとり、美によって他の世界が我々の現在の世界のうちに入って来る、あるいはむしろ、この世界が他のより完全な世界へと変る」(E. 119)と述べている。同様の表現は他にも数多く見られる。ゾルガーにとり、感性的現象における神の啓示は、美を介してのみ行われる。美は神の現存 Gegenwart であり、美を通してのみ、神は地上に移行する。

美は地上に移行した神そのものである故に、神的なるものの「壮麗さ」Herrlichkeit と、地上的なるものの「はかなさ」Hinfälligkeit を持つ。美において、はかなさと壮麗さは不可分であり、美のはかなさは、美の壮麗さを内包し、美の壮麗さははかなさを内包する。美において、神的光ははかなさを伴ってのみ現象する。ゾルガーは美固有の性質をこの二面性に見る。「美を形成する二つの側面は一つであると同時に異なったものとして現れる」(E. 139)。従って、ゾルガーにとり、美は地上的なるものと神的なるものの対立における融和、あるいは融和における対立という矛盾のうちに成立し、このような揺れ動く、矛盾を含んだ危うい均衡から成る。矛盾を含むものとして、美は、完成された対象ではなく、「能動性」Tätigkeit (E. 165) であり、「生成」Werden (E. 169) である。

しかし、美は、それが現実における神の啓示である故に、同時に神の没落の場でもある。美のはかなさは、地上における理念そのもののはかなさである。ゾルガーは美のうちに「その受肉と共に、同時にすべての死すべきものの共通の運命に服せしめられる理念そのものの虚無性」(E. 185) を見る。地上においては、一切のもの、神的なるものですら、虚無と化す。地上的なるものの虚無を、神的なるものも克服しえない。ゾルガーの虚無の意識は、神的なるものをも虚無の深淵のうちに巻き込む。

ゾルガーの「一切の上に揺動し、すべてを否定する眼差し」(E. 387) であるイロニーは、フリードリッヒ・シュレーゲルのごとく、自我の内的自由への跳躍のバネではなく、存在することそのものの全面否定へと導く。フリードリッヒ・シュレーゲルは『全知識学の基礎』のフィヒテと同様に、自己の限界を無際限に否定し、克服してゆく自我の「努力」のうちに、自我の自由と無限性を見出している。フリードリッヒ・シュレーゲルのイロニー概念にみられる「意識的な、作品を破壊するニヒリズム」[18]は、同時に、作品をそして自己自身をパロディー化しうる主

体の内的自由への謳歌でもあった。しかしゾルガーのイロニーは自己のうちの有限性を否定することによって、無限なるものへの道を開くのではなく[19]、自己の無限性、自己のうちなる神的なるものをも無であると否定する。ゾルガーにとり、作品はそれが理念の認識に基づくかぎり、その表現の成功、不成功にかかわらず、理念は現存している。しかし理念の現存する芸術そのものが、同時に理念の没落の場である。シュレーゲルにとり、不断に自己を否定すると同時に創造してゆく創造のプロセスそのものは無限であった。しかし、ゾルガーは芸術創造そのものを無だとみなす(V.244)。ゾルガーのイロニーは、シュレーゲルのイロニーの否定性をさらにラディカルに徹底させ、存在することそのものを否定するにいたる。上述したごとく、人間はその本質において悲劇的である。ソフォクレスのオイディプスにおいて滅びるのは、運命と戦うオイディプスの高貴さであり、オイディプスのうちなる神的なるものが、それが神的である故に、地上においては必然的に滅びる(V.96)。地上では、神的なるもの自身が没落せざるをえないものとして、虚無的なものとして現象する。「理念自身のこの虚無性、移ろい易さ」(E.388)を、ゾルガーはイロニーによって主張する。

美あるいは芸術のうちで、神的なるものが否定されるとは、そのうちで、神的なるものが不完全にしか表現されえないということを意味するのではない。美における神的なるものの没落は、現象そのものの虚無を象徴しており、現象の虚無は、その不完全さにあるのではない。美における神的なるものの没落は、「本質の無」としての地上的な生のうちに、神的なるものが巻き込まれ、そのうちで没落するということを示している。地上的秩序の様々な葛藤の中では、地上の法則が神の法則を圧倒する。理念は自己自身との矛盾、自己自身と対立することなしには、現象界のうちには現れえない。上述したごとく、「理念は対立であることなしには存在しえない」

ゾルガーは「芸術作品は最高の最も完全な認識の行為である」(E. 216) とも、「芸術的な立場は洞察の立場であり、……思惟が芸術の最も内的な最も本質的な力である」(V. 190) とも述べている。最高の最も完全な認識とは、地上における神的本質の、そしてその運命の認識であろう。ゾルガーによれば、「理念の啓示を容易にする対象」として、「理性的な自己意識的な存在」としての人間が「芸術のすぐれた対象」である (V. 157—8)。芸術の使命は、人間をその本質においてとらえることにある。「我々の現在的な、現実的な現存在は、その本質において認識され、生き抜かれると、芸術である」(E. 394)。人間をその本質において認識するとは、地上における神的本質を認識することであり、同時にそれは、地上的なるものの葛藤と、その葛藤における神的本質の没落を、神的本質の地上における虚無を認識することであろう。

ところで、ゾルガーにとり、芸術家は宗教者と同様、「霊感を受けたもの」der Begeisterte である (E. 210—211)。芸術家と宗教者との相違は、前者が現実のうちで神的なるものを体験するのに対し、後者は自己の内なる「神的中心点」(E. 210) に向うことにある。しかし、現実における神的なるものは、その虚無性と共に体験される。それ故に、「芸術においては、霊感とイロニーは同一であり、分ちえない」(V. 210)。すなわち、「我々の内なる神的理念の知覚としての霊感」は同時に「我々の虚無性の、(つまり) 現実における理念の没落の知覚としてのイロニー」である (ebenda.)。神的本質の芸術的認識の固有性は、美が神的なるものをそのはかなさを通してのみ我々に現した様に、神的本質がその虚無性において体験されることにあり、「霊感」がイロニーの形をとる点にある。[20] 一般に、霊感とイロニーは対立的相関者として解釈されているようであるが、イロニーが霊感と区別されると、霊感に本質の肯定的認識が委ねられ、イロニーは否定的な意味(虚無の意識)しか有さない。しかしゾルガーはイロニーを単に否

定的なものとみなしていない（V.242）。霊感と単に結びつけられるのではなく、一体化したイロニーは神的本質の認識でもある。ヘラーの指摘する様に、イロニーは「理念の本質の究極的な美的認識」[21]である。イロニーは現実における神的なるものを虚無とみなし、そのことのうちに神的本質をとらえる。つまり、イロニーは、現実における神的なるものの没落のうちに、神的啓示を認める。神的なるものが現実のうちで没落するのは、ヘラーの言う様に、現実の有限性が神的なるものに適合しない故にではない[22]。現実における神的なるものの虚無は、現実の自体における虚無を我々に告げる。「本質の無」としての現実の虚無の故に、いわばその不条理性の故に、神的なるものは没落するのである。

イロニーのうちで「我々の現実はそれが理念の啓示でなければ、存在しないであろうということ、しかしまさにそれ故に、この現実と共に理念もまたある虚無的なものとなり、没落するということを、我々は認識する」（V.241—2）。現実が理念の啓示でなければ存在しえないとは、現実の自体における虚無を意味しており、この虚無の故に理念は没落するのである。現実における理念の虚無は、現実の自体における虚無を最も苛酷に我々に示す。ゾルガーにとり、現実の自体における無を我々に告げることが、理念の没落による神的啓示の意味である。神的なるものは、その没落を通して、現実の虚無を啓示する。我々に、我々の虚無を認識させること、このことがイロニーがとらえる神の啓示の意図である。ゾルガーは言う。「最もすばらしいものがその必然的な地上的な現存によって、無のうちに塵となって飛散するのを我々が見るとき、測り難き悲しみが我々を捉えるにちがいない。しかし、我々は、その原因を、時間的な認識のために自己を啓示する完全なるものそのもの以外に帰することができない」（E.387）。地上における神の没落は、我々の時間的認識に対する神の啓示である。このことを認識することによっての

み、現象の世界を実在とみなす時間的な認識は我々からぬぐい取られる。そして、現象の世界を単なる現象とみなすことによって、非存在とみなすことによってのみ、我々は神的なるものをその本質においてとらえうるのである。「本質はこの無（Existenz）を止揚する、すなわち否定することによってのみ、本質として自己を啓示する、あるいは現実的な本質となる」（N. II, 172）。神的なるものは現象界を否定することによって、本質としての自己を啓示する。それ故、我々は現象界を虚無として否定しさることによってのみ、神的本質を認識しうるのである。

「理念と共に、そのつど神によって生命を与えられた全世界は死滅する」（E. 189）。地上における理念の死と共に、我々の意識のうちで、一切の地上的なるものが虚無として崩壊する。イロニーの「一切の上を浮遊し、一切を否定する眼差し」は、この地上的なるものの絶対的な虚無を凝視する。しかし、自己の虚無への凝視によって同時に、我々は自らの時間的な生を否定し、神的本質へと高められる。自己否定を介し、地上的なるものは神的なるものに達する。我々の神的なるものへの移行は、同時に神的なるものの地上的なるものへの移行である。神的なるものは、我々によって、神的なるものとして体験されることにより、神的なるものとして地上において現実的となる。それ故ゾルガーは続ける。「それでもなお、美において、神的なるものと地上的なるもの相互のあの完全な移行が存在し、存在せねばならない。その結果、死すべきものが追い払われることにより、その代りに不朽なるもののより高い状態が現れるということのみならず、まさにこの没落によって初めて、充分に、この死すべきものが同時に完全に永遠なるものと一つになる」（ebenda.）。我々は、我々の内なる自己自身の没落を介して、神と一つになり、神のうちに還帰する。イロニーは、従って、「Jaに属するNein」[23]というよりもむしろ、Neinを介したJaであり、絶対的否定を介した肯定である。Existenzの否定によって成し遂げられる神の自己啓示はイロニーを介する。芸術

は、イロニーを「その本質と内的な意味」（V. 242）とすることにより、神的啓示の媒体たりえ、その「生を浄化する」（N. II, 437）使命を達成する。ゾルガーは、「理念そのものをその全きはかなさと虚無性において把握する勇気を持たない者は、少くとも芸術に対して失われている」（E. 388）と述べているが、現実の生の本質的な悲劇性を見据えることのできない者は、芸術のみならず、神的本質にも耐ええないであろう。また、一切の虚無を見据えるイロニーの眼差しを持たない者には、一切の救済の道は閉ざされている。Existenz としての我々が、「より高きものと関りながら、しかも存在せねばならない」という我々の悲劇的運命から救済されるのは死によってか、さもなければ、我々の意識における Existenz としての自己の否定によるしかない。イロニーはその絶対的な否定性によって救済への道を開く。

二　ゾルガーの自己意識における自己否定

ゾルガーにとり、神的存在は被岸的な超越者でもなければ、現象界のうちに遍在する単なる汎神論的な存在でもない。ゾルガーが認める神的存在は、自己自身を現象界へと否定し、現象界の諸対立のうちで、その統一を展開しつつ、同時にその諸対立を否定し、自己自身のうちに還帰する動的存在である。神的存在は、現象界の多様に対立する抽象的統一ではなく、現象界の多様な諸関係のうちに自らを現す生命的な統一であり、「統一とその諸対立の統一」（N. II, 114）である。ゾルガーは言う。「神的生は、それ自身の活動によって、そして自己自身への移行によって、諸対立のうちへと自己を分ち、自己を自己自身から分離し、その統一のうちに隠されているものすべてを、互いの現に存する現存在として展開する」（N. II, 161）。自然のうちにも、人間の内的生のうちにも、神的生は「動的に

自己を表現している」(ebenda.)。次の様にも語られている。「我々のすべての現在的な生は、それが自体において真理を含むかぎり、啓示そのものであり」、啓示なしには「真なるものによるあらゆる満足、美におけるあらゆる享受、善におけるあらゆる安らぎ」は不可能である(N. II, 116)。ゾルガーは我々の内及び外なる現象界のうちに現存する神的本質をとらえることを哲学の課題とし、信仰を、人間の認識の「唯一の要石」(N. I, 599)とみなす。神的なるものは確かに現象界のうちに現存しているが、単なる悟性的認識によって現象界の諸対象の関係を考察するのみでは、神的啓示の認識には達しえない。ゾルガーは、この現象界のうちに留る悟性的認識を「卑俗な認識」と呼び、信仰に基づく「より高い認識」に対立させる。神的本質の内的体験なしには、現象界は諸対立と諸関係から成る多様の世界にすぎない。認識が現象界のみに関っている場合、「永遠なるものは、我々にとり、無でしかない。自然はもはや啓示ではない。我々が永遠なるものについて、何も知っていない故に」(N. II, 171)。ゾルガーにとり、「卑俗な認識」、つまり現象的事物に関する悟性的認識は、いかに積み重ねられ、高められようとも「より高い認識」には達しえない。「より高い認識」と「卑俗な認識」との間に程度の差しか認めない立場は「卑俗な現実と、我々の生において真なるものとの混同」(N. I, 599)に基づいており、「真理を妨げる最大のものの一つ」(N. I, 701)である。ゾルガーはこの立場を「空虚な合理主義」(ebenda.)又は、「啓蒙主義」(N. I, 702)とも呼んでいる。悟性的認識の限界は、現象界の諸関係の形式のみに関り、事物の本質を偶然的な外的諸関係に解消すると共に、認識する主体を「結合の空虚な無頓着な形式」(N. II, 78)へと変える点に存する。それ故に、悟性的認識は、自己の外なる対象に関しても、我々自身に関しても「内容なき影」(N. II, 99)しか与えない。我々が悟性的認識にとどまるかぎり、我々には「関係と結合の単なる前進」(N. II, 106)しかなく、神的なるものの認識は達せられ

えない「無限な目的」(N. II, 102) に終る。しかし、人間が現象界のうちに存するかぎり、「卑俗な認識」の下にあり、「卑俗な認識」によって規定されている。

ゾルガーは言う。「我々のうちなる神の現存を直接に経験することなしに、神の真なる認識に到達することは不可能である」(N. II, 101)。「卑俗な認識」によっては、神の認識は不可能である。しかし同時に、現象としての我我は、本質を「卑俗な現実」との対立のうちでのみ、認識しうる。対立なしには、我々にとり、神的本質は空虚なままに留るであろう。「理念は、単に、自己自身によって現象するのではなく、卑俗な認識との対立のうちでのみ、認識されうる」(V. 55)。神的本質の内的体験は、我々が現象界のうちに存在するかぎり、「卑俗な認識」と無関係に生じるのではなく、「卑俗な認識」を否定的な契機として成立する。すなわち、我々は神的本質の現存を、「存在 Existenz の諸対立のうちに巻き込まれているかぎりでの、我々自身の意識の止揚」(N. II, 99) によってのみ認識する。それ故、ゾルガーは言う。「我々にとり、この啓示は卑俗な認識の無限な対立と矛盾なしには存在しない。卑俗な認識はより高い認識によって止揚されるために存在する。より高き認識はこの止揚によってのみ自己を開示する」(N. II, 100)。「卑俗な認識」は、真理が真理として認識されるための必然的な否定的媒介者である。

また、啓示の内的体験、すなわち信仰を欠いた神への思惟は「空虚な抽象」(N. II, 123) でしかない。より高い認識は、悟性的認識に単に同じランクで対立するのではなく、悟性的認識を否定的契機として自己のうちに含む。より高い認識は、自ら現象界の諸対立のうちで認識しつつ、現象としての自己を否定する思惟であり、自己自身を止揚する思惟である。より高い認識のうちで、現象的存在は措定されると共に、虚無として否定される。

現象界の「創造と否定」(N. II, 172)、言いかえれば、神的本質の否定の否定から成る神的な啓示（神の自己肯

定）は、現象界を相対化しうる人間の意識を媒体として展開される。ゾルガーは述べている。「（本質と存在との）諸対立相互の移行は、それが神のうちで経過するかぎり、自体において、我々には認識しえない。しかしその移行は存在 Existenz のうちでは、同時に我々の意識である」（N. II, 172—173）。本質の無である現象界と本質の対立は、意識のうちなるより高い認識と卑俗な認識の対立として、意識のうちに現れ、現象界の否定を介した神的本質そのものの啓示は、卑俗な認識の否定、すなわち、意識自身による自己否定のうちで実現される。神的本質は、意識の自己否定を介して、自己の本質へと還帰する。

ところで、ゾルガーによれば、「我々の真なる本質は、神的本質に他ならない」（N. II, 99）。従って、我々が神的本質を認識するとは「真なる自己意識」に達することである。このことは逆に言えば、我々が「真なる自己意識」に達することにより、我々は神的本質に達することを意味し、自己意識が神の自己啓示の中心であることを示している。神的啓示は、我々の自己意識のうちで、最も鮮明に体験される。信仰は直接的内的体験として、「神の啓示によって、我々の意識がそのうちに置かれた状態」（N. II, 98）として、意識の状態であり、まだ思惟ではない。信仰は自己意識のうちで、神的なるものの認識へと陶冶される。現象界のうちに神的本質を認識するより高い認識は、かかる自己意識を核とする。それ故に、ゾルガーにとり、自己意識は「一切の認識の中心点」（N. I, 263）である。より高き認識のうちで、卑俗な認識を否定する契機となるのは、自己意識（自己の虚無の意識）である。自己意識はイロニーと同様、現象と本質の移行の「転換点」（N. I, 703）である。

ゾルガーにとり、自己意識は、現象としての自己の虚無性の自覚にもとづく。「我々が普通に現実と呼ぶものは現象にすぎず、神への関係においては、単なる仮象、純粋な無である」（N. I, 601）。これは何度も繰り返し語ら

れるゾルガーの大前提である。我々の現実存在は「本質の無」としての現象のうちにある。それ故に、「我々は我我の定在 Dasein においては、我々の外に、つまり神の外にある」(N. I, 514)。ゾルガーは次の様にも言う。「神は我々の有限性のうちで存在する existieren、あるいは自己を啓示することにより、神は自己自身を犠牲にし、我我のうちで自己を否定する。というのは、我々は無であるから」(N. I, 603)。又、次の様にも述べている。「神は我々自身のうちで存在 Existenz となり、そのことによって、自己を自己自身から分つ故に、我々は虚無的な現象である」(N. I, 511)。

しかし、自己を虚無と認識することが、我々を「我々の永遠な絶対的な神への関係」(N. I, 603) に置く。それ故に、「我々のうちなる虚無的なるものも、それ自身、我々がそれを虚無的なるものとして、そして我々自身を虚無的なるものとして認識するかぎり、神的なるものである」(N. I, 511)。自己の虚無の認識は、神的本質の認識の前提である故に、虚無的なるものも又神的であると言われている。我々は自己の否定によって、自己の内的本質である神的なるものに還帰する。神的なるものとは「我々が一瞬、全くそのうちにとらわれ、反省する本質として、我々を全く失うもの」(N. I, 514) である。かかるとき、悟性がうちたてる有限なものと無限なるものの対立は止揚され、無限なるものは有限者のうちに生き、有限者は無限なるもののうちに生きる。「そのうちで神が生きる者のみが真に現に存する da ist」(N. II, 703)。自己否定を介した神との内的合一として、ゾルガーの真なる自己意識は成立する。

ゾルガーにとり、イロニーの立場は最終的な立場ではない。イロニーは確かに、現象の虚無を介した神的本質の認識であるが、そこではまだ、神的本質は自己の本質としてはとらえられていない。そのかぎり、現象と本質との

和解 Versöhnung は完全ではなく、神は完全に現象界のうちに移行してはいない。人間が、自己のうちで、神を自己の本質として体験し、神を生きることによって、現象と神との完全な和解が成立する。この和解は信仰における自己意識の中で可能となる。

三 フィヒテにおける知の自己否定とゾルガー

ヘラーやエルトマンは、ゾルガー哲学が自己意識を出発点としている点に、フィヒテ哲学の影響を認めている。(24) しかし彼らも指摘している様に、ゾルガーはフィヒテ哲学を二元論だとみなし、フィヒテの自己意識が経験的自己意識であると非難している（N. I, 404)。ゾルガーはティークへの手紙の中でも、フィヒテを念頭に置き「自己意識から出発し、すべてを自己意識から展開する哲学、それは確かに真なる哲学であるが、私の考えによれば……自己意識をただ相対的にしか構成しておらず、自己自身を再び止揚し、それのみが自体において存在するところの他者……すなわち神のうちに再び自己を見出すというすべてを抱括する契機には達していない」（N. I, 376) と述べている。ゾルガーのフィヒテに対する批判は、フィヒテの自己意識が非我との関係においてとらえられているにすぎず、神的なるものとの弁証法的な関係の中で位置づけられていない点に向けられている。確かにこの批判は『全知識学の基礎』の頃のフィヒテには当てはまるであろう。しかし、一八〇一年以降のフィヒテは、自己意識、すなわち知の立場を、絶対者から基礎づけようとしている。ゾルガーは一八〇四年のフィヒテの『知識学講義』を聴いているが、この一八〇四年のフィヒテの絶対者と知の間には、ゾルガーの自己意識の構造――自己否定を介した神的なるものとの内的合一――との一致が見出される。

一八〇四年のフィヒテは、知を絶対者の「現象」あるいは「啓示」と位置づけているが、絶対者の概念の実在論的客体化を徹底的に排することにより、絶対者を人間の生の内奥にとらえ、絶対者からの知(自己意識)の生成を問題とする。一八〇四年のフィヒテによれば以前のフィヒテの立場は、自己意識を絶対者とみなし、そこから一切を導出せんとしたのではなく、自我を演繹の先端に置いたにすぎない。しかし今や「自我を産出することが我々の課題である」[25]。フィヒテはこの様に、従来の知識学に対する自らの新しい立場を説明している。フィヒテは次の様にも言う。「真理の根拠は、真理として、意識のうちに存するのではなく、全く真理そのもののうちに存する。真理に関して君は、それ故いつも意識を引き離さねばならない……意識はどこまでも真理の外的現象にすぎない」(195)。この説明は、一八〇四年のフィヒテが知(自己意識)の立場を捨て、シェリング的な実在論の立場に転向したかに思わせる。しかし、フィヒテによれば、シェリングの絶対者は「理性の客体化」(198)にすぎず、客体化され、実体化された「死せる Ist」(249, 258)にすぎない。思惟するものを捨象し、絶対者のうちに没入する「絶対直観」の立場は、その保証を直接的な意識にのみ有し、それ故、その絶対者の思惟は「全き単なる観念的なもの」(283)にすぎない。フィヒテにとっても、絶対者は概念を越えた「理解しえぬもの」Unbegreifliches である。絶対者は一切の思惟と洞察を否定するものである。しかしフィヒテは「理解しえぬもの」に面した思惟の否定を反省することにより、絶対者を「理解」begreifen せんとする。フィヒテによれば、単なる思惟の否定による「絶対的直観」は「絶対的な純粋な無」(184)以外の何ものも与えない。フィヒテは絶対者における概念の否定を介し、知の限界を反省することにより、知を絶対者によって基礎づけんとする。知の限界をフィヒテは意識の「客体化」に見出す。

意識は意識の対象を、対象として投影し、客体化する。しかし、その投影された対象と意識の関係は説明されえない。それ故「意識は純粋に、絶対的間隙によって投影する」(200)。この「間隙による投影」Projektion per hiatum は意識の避け難い作用であり、いかなる思惟も、直覚もこの作用を免れることはできない。従って「意識自体は、真理へのいかなる妥当性も、関係も持たない。真理を明るみにもたらす探究においては、意識の一切の作用は捨象されねばならない」(199)。

実在論の立場は、意識の「間隙による投影」に無反省に基づいている。実在論は思惟の否定を客体化させることにより、理解しえぬものを「理解しえぬ存在」(177) として、意識に対立させる。しかし、意識に対立する絶対者は、そこから、意識の「生成」Genesis が説明されないかぎり、意識との対立を残す相対者である。絶対者はその外に何ものも存在しないものとしてのみ、絶対的でありえ、絶対者は自己の外には超出 herausgehen しない。それ故、絶対者は、意識を離れ、意識から独立して存する実体ではなく、意識がそこから、必然的にその現象として生成する、内在的な客体化しえない存在である。かかるものとして、絶対者は「客体化の全き捨象」(213) によってのみ、我々に体験されうる内的存在であり、「我々が内面的にそれであり、それを生きるもの」(133) のうちに存する。それは、内的生として、静止せる存在ではなく「動詞的存在」(206) である。フィヒテはこの絶対者を、「光」あるいは「生命」また「理性」とも呼ぶ。

光は「思惟を否定するもの」であり、「概念の墓場」(151) である。しかし、思惟は単に光のうちに没落し、消え去るのではない。思惟は、概念には到達しえない「理解しえぬもの」を、概念の否定を介して、「理解しえぬもの」としてとらえているのであり、「理解しえぬもの」における思惟の否定は、「思惟による思惟自身の自己否定」

(184) である。この自己自身を否定する思惟の立場が、知識学の立場であり、フィヒテはこの自己自身の限界を見極め、自己自身を否定する思惟に、知が「概念の墓場」から生へと蘇生する可能性を求める。知識学は「生に生きるために、死をその最後の堡塁にまで追跡する」(150) のである。知識学にとり「概念の墓場」はまさに内的生の蘇る場であり、「否定は最高の肯定である」(162)。思惟は、自己否定を介し、「生きた光に融合」(139) し、「光を生きる」(150) 可能性へと開かれる。この思惟による自己否定、そして自己否定を介した光のうちへの蘇生は大峯顕氏の指摘するごとく、意識の彼岸への跳躍ではなく、自己の内への「意識の転換」であり、[26] 思惟のいわば内的超越であり、自己否定を介した思惟の深化である。(ゾルガーで言えば、現象的認識の否定を介したより高き認識の立場である。)

知が概念の立場に立ち、意識を絶対的なものとするかぎり、絶対者は仮構 erdichten され、「仮象」へと転落する。又、我々が絶対者に自らを委ねる hingeben 場合、意識は絶対者のうちに消滅する。我々に残るのは無のみである (185)。絶対者と意識との断絶を前にして、絶対者の深淵を前にして、フィヒテは言う。「我々が没落せねばならないか、神が没落せねばならない。我々も没落することを欲さないし、神も欲さない」(147)。フィヒテは、意識の自己否定のうちに、意識と絶対者のアポリアを解決する道を見出した。

「見ることの自己透徹 das Sichdurchdringen des Sehens は、絶対的な自己否定である」(301) この自己を否定する Sehen des Sehens が絶対的理性であり、思惟の自己否定において、知は理性と一つになり、「絶対的理性の表現」(305) として生成する。理性は我々のうちで我々の実存の根拠として生き、我々は「理性の純粋な根源的な外化であり、生である」(306)。「我々自身のうちで、絶対理性は、理性の定在の、その実存の根拠である」(305)。すなわち、理性の実存と定在は、我々を介して現われる。かくして、我々は神のうちに生き、神は我々を通して現

れ、生きる。思惟はその自己否定によって、内的生に生きることにより、光のうちに生きる。この「存在と我々の分離を止揚する」(207) 知の自己否定を可能にするのは、知の自己自身への反省である。ヤンケも指摘するごとく、知は自己自身の本質を理解することにより、絶対者と知の矛盾を解消する。[27] フィヒテによれば、「概念の完全な自己理解はその限界の理解であり」、「限界が自己から生を、……新しいもののみを含む経験を、神的生を指示する」(152)。概念の限界を自覚し、その根拠を内的生に移した知、客体化を否定してゆく知が、光の「自己表現」(138) の媒体として肯定される。しかし、光は一切の認識を否定する。光はただ生きられうるのみ。それ故、「我々がそれを生き、かりたてることなしには」(305) 我々は絶対者をとらえることはできない。知はどこまでも光の現象である。フィヒテによれば、光の認識は、光の「外的実存」であり、光の「内的実存」は、概念の否定を介した内的生にのみ可能である。

ゾルガーにとり、神の啓示として肯定される現象は、美や芸術及び人間存在であったが、フィヒテにおいては知である。その相違はあるが、神の啓示としての現象が、現象としての自己を自覚し、その自己否定によって、自己の内的根拠に還帰するという構造は同じであろう。両者共に人間存在の内奥に、内的生としての絶対者を考え、現象としての自己を否定することによって、内在的超越者に達する。美学者のゾルガーにとり、現象としての自己の虚無の意識が自己否定の契機であり、哲学者のフィヒテには、自己否定の契機は、概念及び意識の限界の自覚であった。しかし、フィヒテは、ゾルガーの様には、現象としての知の虚無を主張しはしない。フィヒテは自己の限界を反省し、生のうちに根拠を置いた知は、再び肯定される。もちろん、この知も光の「外的実存」にすぎず、光はいかなる認識からも自らを遠ざける。しかし、知はその自己否定によって光のうちに入る。フィヒテは、自己の本

質を自覚した知に、絶対者への理解を進めつつ、同時にその理解における客体化を否定してゆくことによって、「絶対者の自己理解」の媒体となる可能性を認める。「あらゆる誤謬は像を存在とみなすことから生じる」(365)。それ故、現象であることを自覚した知は肯定される。この様な相違にもかかわらず、死(自己否定)を通して生へ、という基本的な考え方、またその自己否定が、彼岸的絶対者への放下ではなく、個の内在的な超越であり[28]、絶対者が主体の内奥にとらえられている点において共通している。さらにゾルガーも神を光と表現しており、神は最終的に神秘的体験や信仰によってしかとらええぬものであった。ヤンケは、フィヒテの絶対者を「現われ出る覆い隠し」[29] entbergende Verbergung と表現しているが、ゾルガーの神的なるものにもその様な側面がある。この様な神秘主義的要素も、両者に共通する点として指摘しうるであろう。

これまで我々はゾルガーの神的啓示の弁証法的な構造を見て来た。神は自らを否定することにより、現象界の諸関係のうちに自己を展開し、さらに、自己意識のうちで、意識の自己否定を介して、現象界を否定し、自己を本質そのものとして啓示する。この二重の否定にはヘーゲル的弁証法と同じ構造が認められうるであろう。しかし、ヘーゲルと大きく異なる点は、ヘーゲルの弁証法が歴史において展開されるのに対し、ゾルガーの弁証法は、個の瞬間的な内的直観の中で成就されるという点であろう。ゾルガーは言う。「真なる現実とは、そのうちで、我々の卑俗な悟性が相互の関係においてのみ認識するところの有限なるものと無限なるものとが全く止揚されるところの直観の瞬間である」(N. II, 600)。この直観の瞬間とはもちろん、真の自己意識成立の瞬間である。この様なゾルガーの弁証法に対し、ヘーゲルはイロニーに関してであるが、「世界的な現存を持つ」媒体が欠けており、生の具体的内容

持たない「帰依」にすぎないと批判している。[30] しかしゾルガーにとり、歴史は（ゾルガーの神も歴史を介して展開するが）、「同一の啓示の現象のうちに分たれた光線」（N. II, 580）にすぎない。「我々がなお部分的に関係し、思惟するかぎり、……我々はまだ真なる生のうちにはない。真なる生は、神に由来する霊感によってのみ存する」（N. II, 580）。

ゾルガーにとり「我々の個がそのうちでは単に個々の契機にすぎない」（N. II, 284）存在を、個が全的に体験すること、個が神的なるものの部分的な実現の媒体に終り、「理性の奸計」に翻弄されることなく、そのうちで完全に救済されることが問題であった。ヘーゲルにとり、個は絶対精神の実現の単なる媒体であった。しかしゾルガーにおいては、個が神的啓示の媒体となるという側面を持ちながらも、むしろ、個のために、個の虚無からの救済のために、神的啓示が要請されている。ロマン的世界観の中で生きたゾルガーには現実の虚無は疑いえない内的体験であったであろう。神が何故に自己を虚無へと没落させるのか。神の自己否定を、ゾルガーは愛によって説明する。「我々が存在するために、神が自己自身を無に引き渡すということ、我々が単なる無にとどまらず、神に還帰し、神のうちに存在するために、神が自己自身を犠牲にすらし、その無を否定し、神の死を殺すということは最高の愛ではなかろうか」（N. I, 511）。

ゾルガーの弁証法は、もし神の立場に立てば、単なるモノローグにすぎない。しかし、個の立場に立つとき、ゾルガーの弁証法は、個を不条理から救済する弁証法として、個の実存の弁証法へと道を開く。個の実存の立場に立つ弁証法をゾルガーが展開する際に、フィヒテの有限者の自己否定の概念が、ゾルガーに深く刻印されていたと考えることはできないであろうか。

ゾルガーにとり、神的なるものは、単なる概念や前提でなく、人間の実存をその根底において支える存在であり、フィヒテと同様に、その内奥に体験されうるものであった。ゾルガーは述べている。「神を単なる概念、あるいは永遠なるもの、あるいは前提として考察することは、全ての不完全な哲学の根本的な誤りである」(N. I, 600)。ゾルガーの哲学は概念から出発するのではなく、個の内的体験から出発している。ゾルガーの信仰や、神秘的体験の強調も、非合理主義への単なる回帰ではない。ゾルガーの哲学は、個的実存の立場に立つ哲学として、新しい哲学の流れの中に足を踏み入れている。

注

ゾルガーの著作からの引用箇所は、次に掲げた略号と頁数によって、本文中に示す。

K. W. F. Solger :

E : Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1907. Mit einem Nachwort und Anmerkungen hrsg. von W. Henckmann. München 1971.

N. : Nachgelassene Schriften und Briefwechsel. Hrsg. von L. Tieck und F. v. Raumer. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1826. Heidelberg 1973.

V. : Vorlesungen über Ästhetik. Hrsg. von K. W. L. Heyse. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1829. Darmstadt 1980.

(1) N.I, 131.

(2) W. Kohlschmidt : Nihilismus der Romantik. In : Form und Innerlichkeit. München 1955. S. 157-176.

(3) 理念は神的本質の現象界や人間に対する特殊化である。

(4) P.Szondi : Versuch über das Tragische. Frankfurt 1961. S. 29 スツォンディによれば、ゾルガーにおいて悲劇性は

人間の自由と客観的な必然性との対立からなるのではなく、人間の現存在の内的矛盾として内在化されている。

(5) Schellihgs Werke, hrsg. von M. Schröter, München 1977³. Bd. III S. 18.
(6) ebenda. S. 27.
(7) ebenda. S. 26.
(8) ebenda. S 154.
(9) ebenda.
(10) ebenda.
(11) ebenda. S. 389.
(12) O. Walzel : "Allgemeines"und" Besonderes "in Solgers Ästhetik. In : Helicon I (1938). S. 180.
(13) Schelling : a. a. O. S. 406.
(14) ebenda. S. 413.
(15) ebenda. S. 413-414.
(16) ebenda. S. 426.
(17) J. Heller : Solgers Philosophie der ironischen Dialektik. Berin 1928. S. 99.
神林恒道「イロニーの論理—ロマン的イロニー考—」『フィロカリア』第二号 大阪大学文学部美学科発行、一九八五年五九—六一頁。
(18) R. Odebrecht : K.W.F. Solger und die romantische Idee. In : Geisteskultur 1925. S. 255.
(19) B. Allemann : Ironie und Dichtung. Pfullingen 1956. S. 90.
(20) ペラーは、イロニーをその完全性において思惟された霊感であると指摘し、イロニーと霊感をその同一性においてとらえている(J. Heller : a. a. O. S. 168)。それに対し、シュトローシュナイダー—コールスは「純粋活動としての理念への洞察」をイロニーに認めながらも、両者を相関関係のうちにとらえている(I. Strohschneider-Kohrs : Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung. Tübingen 1977. S. 197-201)。しかし理念の認識である霊感は、芸術的悟性の立場では現実における理念の認識として、イロニーの形をとるのではないか。理念そのものの認識としての霊感は信仰の立場

であり、芸術的悟性の立場ではない。

(21) J. Heller : a. a. O. S. 169.

(22) ebenda.

(23) ebenda. S. 168.

(24) ebenda. S. 69.

J. E. Erdmann : Die Entwicklung der deutschen Spekulation Seit Kant. Stuttgart-Bad Cannstatt 1982. Bd. Ⅲ S. 147.

K. Fischer : Diotima. Die Idee des Schönen. Leipzig (Reclam.) S. 209. フィッシャーはゾルガーの自己否定をフィヒテに帰している。しかし、どの時期のフィヒテであるかは示していない。

(25) Fichtes Werke. Hrsg. von I. H. Fichte. Bd X. S. 194. (以下、本文中に頁数のみを示す。)

(26) 大峯顕『フィヒテ研究』創文社昭和五一年一八四―二二五頁。

(27) W. Janke : Fichte. Berlin 1970. S. 393.

(28) 西村清和「ゾルガーにおける美意識の構造―弁証法的イロニーの意味」『学術紀要』第三十八号 岡山大学法文学部発行一九七七年六五頁。ゾルガーの内在的超越に関して指摘がある。

(29) W. Janke : a. a. O. S. 404.

(30) G. W. F. Hegel : Sämtliche Werke. Hrsg. von H. Glockner. Stuttgart 1968. Bd. XX S. 186-187.

(岡山大学文学部助教授)