

広島大学大学院文学研究科論集
第 61 卷 特 輯 号 1

ヘーゲル哲学体系への胎動

山 内 廣 隆

2001年12月

ヘーゲル哲学体系への胎動

山内 廣隆

目 次

I 本稿の基本的視座とその哲学史的背景.....	1
1. 新カント主義と新ヘーゲル主義.....	1
2. ドイツ観念論一般の継続の可能性.....	4
3. フィヒテからヘーゲルへ.....	6
II フィヒテとシェリング.....	8
1. シェリングによるフィヒテ哲学の受容.....	8
2. シェリング『自然哲学の理念』.....	10
3. 「眼のないポリュペモス」～フィヒテのシェリング批判.....	14
3の1 フィヒテによるシェリング批判の基本的視座.....	15
3の2 無限について.....	16
3の3 無限者と有限者の関係の定位.....	18
3の4 認識の問題.....	20
3の5 量的差異を巡って.....	26
3の6 個別者とそのポテンツについて.....	29
3の7 小括.....	33
III フィヒテとヘーゲル～ヘーゲル『差異論文』を中心にして.....	36
1. シェリングとヘーゲル.....	36
2. 『差異論文』におけるヘーゲルの基本的フィヒテ理解と、フィヒテ『全知識学の基礎』における三原則.....	37
2の1 ヘーゲルのフィヒテ批判の基本素描.....	37
2の2 フィヒテの三原則あるいはフィヒテ弁証法の基本構造.....	38
2の3 ヘーゲルのフィヒテ理解の原像.....	40
3. 『差異論文』におけるヘーゲルのフィヒテ批判.....	42
3の1 フィヒテの哲学体系について.....	43
3の2 フィヒテ三原則の分析と、それに基づくフィヒテ哲学の評価.....	45
3の3 ラウトのヘーゲル批判.....	47
3の4 フィヒテの理論的知識学について.....	49
3の5 フィヒテの実践的知識学について.....	54
4. 結びに代えて～『差異論文』における絶対者への道.....	55
註.....	60

ヘーゲル哲学体系への胎動

山内 廣 隆

キーワード：超越論哲学、同一哲学、認識論的基礎付け、絶対者と現象、総体性、

I 本稿の基本的視座とその哲学史的背景

本稿は、イエナにおけるヘーゲル哲学体系確立への過程を、フィヒテ哲学との関係を主軸として考察するものである。そのためには、この考察における基本的視座ともいべきものを予め提示しておかなければならないであろう。我々はそれを、ヘーゲル以後のドイツにおける哲学史を概観することから始めたい。

1. 新カント主義と新ヘーゲル主義

カントから出発し、フィヒテ、シェリングを経てヘーゲルの哲学において完成するというドイツ観念論の公式を打ち立てたのは、他ならぬヘーゲルその人であった。この公式はヘーゲル没後一度は忘れ去られはしたが、二十世紀初頭のヘーゲルルネサンスにおいて復活する。なるほど二十世紀初頭、新カント学派を代表するW. ヴィンデルバンドは、ヘーゲル形而上学復活に対して警鐘を鳴らしていた。⁽¹⁾ それにも拘わらず、ヘーゲル没後百年にあたってドイツでは、ヘーゲルルネサンスを担う哲学史家、例えばR. クローナー、H. グロックナー、J. ホフマイスター達によって⁽²⁾、没後百年を記念する講演がヘーゲル哲学復興を目指して各地で繰り広げられた。これらの哲学史家達は、必ずしもヘーゲルが描いたドイツ観念論の公式を、そっくりそのまま受け継いだのではない。それぞれがヘーゲル評価の色合いを少しずつ異にしながらも、ヘーゲル哲学を再評価する作業を通じて、新たなドイツ観念論構築を目指したのである。しかしながら、彼らの議論を通じてむしろクローナー流の「カントからヘーゲルへ」という公式が定着していき、結果的に新たなドイツ観念論の可能性は、この公式への異議申し立てとして現れてこざるをえなくなるのである。ここではヘーゲルルネサンスを担った哲学史家のひとりであるグロックナーの主張を取り上げて、彼が当時の論文⁽³⁾で、ヘーゲルルネサンスと「新ヘーゲル主義」(Neuhegelianismus)をどのようなコンテクストのなかでどのようなものとして提起していたのかを以下で俯瞰しておきたい。

まず、彼はヘーゲルの直弟子達を「古ヘーゲル主義者」と呼ぶ。彼によると彼らはヘーゲル哲学体系を「普遍的歴史哲学及び弁証法的に根拠付けられた汎論理主義として、そして最後に理性

と宗教を世界観的に和解させるもつとも究極的で偉大な試みとして」⁽⁴⁾ 捉えた。しかし、没後百年の時間的経過が人々をこの古いヘーゲル像から解放し、ヘーゲルの生きた時代よりもむしろヘーゲルをヘーゲルの精神で理解しうる地平へと連れ戻した。グロックナーによると、二十世紀に入ってようやくヘーゲルは古いヘーゲル像から「解放」され、真に「対象化」可能なものとなるのである。

だが、振り返ってみると十九世紀から二十世紀にかけてヘーゲルのこの偉大な体系は経験諸科学へと解体され、嘲笑の対象にすらなっている。しかし他方で、そのような傾向は人々をますます不安の淵へと引きずり落とし、実存的な「魂の救済」が時代の要求するところとなっている。その限りにおいて、キルケゴールやニーチェは確かにアクチュアルである。しかし、グロックナーはそれと同様にカントもまたアクチュアルであると言う。ヘーゲルが古ヘーゲル主義者の理解したように、汎論理主義者として「理性と宗教を和解させた」のであれば、ヘーゲルは合理的世界解釈を目指す近代啓蒙主義の完成者と見なされてよい。そうであれば、キルケゴールやニーチェは、合理主義に反発する非合理主義者としてアクチュアルである。この場合ヘーゲルは合理主義者と考えられているのであるが、他方でクローナーのようにヘーゲル哲学のもつ非合理的性格に着目し、それを評価する哲学者も存在する。まさに、「理性と宗教を和解させた」汎論理主義の哲学のその根本に、その非合理的性格を読み取るのである。カントがアクチュアルであるのは、ヘーゲル哲学のもつ非合理主義的性格に対する反発であると考えることができる。

だが、グロックナーによれば、新ヘーゲル主義はこのような当時のアクチュアルな哲学と、ヘーゲル哲学を武器に闘わなければならない。⁽⁵⁾ 彼によると、ヘーゲルこそ「世界のために」(für die Welt) 哲学した人であり、その魅力は「世界を背負う人」(ein Welt-Träger)、「巨大な客観性でもって世界を取り込み理解した大天才」⁽⁶⁾ たるところにある。魂の救済という「自分のため」(für sich) の時代的要求からは一見かけ離れたヘーゲルのこの逆転的観点こそ、時代の困難から救ってくれるという期待が、グロックナーにはある。このようなヘーゲルへの期待は、ルネサンスがその当時いかなる仕方においてもアクチュアルでなかった古代ギリシアに眼を向けたのと類比されている。

ところが他方で、ヘーゲル哲学の非合理的性格に反発して登場したのが「新カント主義」(Neukantianismus) であった。グロックナーによると、新ヘーゲル主義は非合理主義の哲学からではなく、新カント主義との連関から生成してくる。したがって、新ヘーゲル主義をよりよく理解するためには新カント主義が何であったかが検討されなければならない。新カント主義は、グロックナーによれば三つの局面をもっている。以下では、この三局面について見ていきたい。第一局面を代表するのは、K. フィッシャーとE. ツェラーである。フィッシャーはカントからヘーゲルへの道を逆に辿り、ドイツ観念論をすべてカントに帰する。この哲学は「形而上学的背景が補完されなければならないとしても」、なお驚嘆し追求すべき値打ちを持っている。ツェラー

一は「認識論」(Erkenntnistheorie)という言葉をカント哲学に刻印した。この哲学は「認識論」でもって自然科学と協働し、それでもってヘーゲルの体系を圧倒した。次に、新カント主義の第二局面であるが、この局面こそ通常「新カント主義」と呼ばれているものである。この局面はF. A. ランゲの『唯物論の歴史』に始まり、H. コーヘン『カントの経験の理論』、ヴィンデルバントの『近世哲学史』などと続く。この局面のカント研究の特徴は、各哲学者が自分の関心に基づく限定された観点からカントを捉えながら、なおそのような特殊な観点からカントの全体像をよく理解しえた点にある。勿論、「形而上学的盲目」とか「カント偽造」といった批判も彼らには浴びせられるが、彼らの解釈は失われてはならない意義を有している。⁽⁷⁾

第三局面においては「体系形成」の問題が前面に出てくる。これによって新カント主義はその枠を超えてしまうことになる。新カント主義者がそのカント研究のなかで抱えていた「体系形成」への志向が、彼らが理想とした「自然科学的正確性(Exaktheit)」と齟齬をきたすとき、その理想はディルタイによって主張された「包括的な精神科学的問題構成」に道を譲ることになるのである。⁽⁸⁾グロックナーはこの第三局面に所属するものとして、次のものを掲げている。O. リープマン『現実性の分析』、A. リール『哲学的批判主義の体系』、H. リッケルト『認識の対象』及び『自然科学的概念形成の限界』、コーヘン『体系』、ヴィンデルバント『哲学入門』などである。グロックナーはかれらに対して「新カント主義はかかる包括的体系意志について破れたのである」⁽⁹⁾と評している。

以上で新カント主義の三局面を簡単に叙述したのであるが、これを踏まえてグロックナーは、新カント主義に共通の分母として以下の確信を掲げている。それは、哲学は「学的」(wissenschaftlich)でなければならないが、カントの「批判主義」(Kritizismus)こそ一切の近代の学的哲学の基礎であるという確信である。かかる確信のもとで、批判主義は個別科学の「方法論」として展開されることになる。ここに批判主義は方法論として、すなわち超越論的仕方で概念、カテゴリー、そして方法を扱う哲学として、実証的個別科学の基礎を形成することになる。グロックナーによると、このような哲学観を支持する新カント主義者にとっては、人間的生の現実把握を目指すヘーゲル哲学は「拒絶」の対象でしかなかった。

しかし、カント研究の進展は、カント自身が矛盾を含んだ複合体であり、新カント主義者が理想とした「正確性」からカント自身が逸脱していることも徐々に明らかにした。かかる事態が新カント主義者をして、「カント哲学の意識的変容」へと駆り立てたとグロックナーは分析している。かかる変容は、カント哲学のあるものを選択し、あるものを抹殺するというように、第二局面において顕著になるのである。さらに彼は、先述した第三局面において「カントの根本思想を歴史哲学的に展開する構成」の必要が生じたとき、すでに新カント主義の運動は終わったと判断すると同時に、それが「ドイツ観念論一般の継続の可能性」を示していると解釈するのである。すなわち、新カント主義がカントを超えていかざるをえなくなったとき、カントからヘーゲルへ

というドイツ観念論の行程をもう一度辿らなければならない必然性が生じたのである。以上が、新ヘーゲル主義への簡単な哲学的プロセスである。⁽¹⁰⁾

それでは以下で、新ヘーゲル主義の傾向と特徴を整理しておこう。これは、新ヘーゲル主義が、新カント主義の終焉とともに登場してくるものである以上、先述した新カント主義の三局面から明らかであろう。すなわち、繰り返かえしになるが、学そのものの概念が新カント主義的概念とは別ものになっている。数学的自然科学的正確性という学の理想は否定され、学としての哲学は「自然科学的概念形成から精神科学的概念形成」へと交替したのである。この新しい視点から「歴史哲学、国家論、市民社会論」という古いアポリアが捉え直されねばならない。そして、この新しい視点を支える哲学をヘーゲル哲学に求める思潮が新ヘーゲル主義なのである。⁽¹¹⁾

しかし、新カント主義者が行ったように、新ヘーゲル主義はヘーゲル哲学を各自の原理に従って変容してはならない。また、クローナーのようにカントからヘーゲルまでのドイツ観念論の古い稜線を単純に辿ってもならない。⁽¹²⁾ 新ヘーゲル主義はヘーゲルをヘーゲル自身の見解に基づいて把握すると同時に、これを止揚しなければならないのである。⁽¹³⁾ グロックナーは、そのためのテキストクリティークを含むヘーゲル文献学の必要を説いている。(グロックナー版ヘーゲル全集はその成果であろう。) 以上を踏まえ、そしてT. L. ヘーリンクの仕事了新ヘーゲル主義の模範として立てて、グロックナーは新ヘーゲル主義の三原則を語っている。まず第一に「我々は今日ヘーゲル以上にはいかなる哲学者からも学びえない」。第二に「我々は古い意味でのヘーゲル主義者であろうと欲してはならない」。第三に「あたかも古ヘーゲル主義者であるかのようにふるまってもならない」、すなわち、ヘーゲル哲学と現在との媒介を忘れてはならない。⁽¹⁴⁾

2. ドイツ観念論一般の継続の可能性

我々は以上の論述で、新ヘーゲル主義が哲学的には直接新カント主義から生まれてくることを、グロックナーを通して示した。時代を遡って、新カント主義がヘーゲル哲学の非合理主義的性格に対する反発から発生することを考え合わせるとき、グロックナーの語る「ドイツ観念論一般の継続の可能性」が意味するところを見通すことができる。ドイツ観念論は、カントの『純粋理性批判』に始まり、ヘーゲルの『エンチクロペディー』で終わる完結した運動ではない。ドイツ観念論の運動を完結させたかにみえたヘーゲル哲学に対して、カントの立場からの見直しが始まり、それは新カント主義として定着するが、今度はヘーゲル哲学を再評価する運動が新カント主義の帰結として生まれてくる。このようにドイツ観念論の運動は、いまなお連綿として続いているのである。これがグロックナーの言う「ドイツ観念論一般の継続の可能性」である。しかし恐らく、この可能性は彼が想像した以上の歴史的射程をもっていた。すなわち、ヘーゲル自身が構成し、ヘーゲル史家達が補強することによって公式化されたドイツ観念論史観に対して、間も

なくして異議申し立てが行われるようになる。我々はこの異議申し立てをも「ドイツ観念論一般の継続の可能性」として理解できるのではないだろうか。

例えば、M. ハイデガーはシェリングの自由の哲学を「存在一般の本質への問い」を含むドイツ観念論本来の形而上学と評価した。勿論、ハイデガーは新カント主義がカントの『純粹理性批判』の本質を見誤り、カント自身はそこで「形而上学、しかも存在論の問題」を肝要なものとして提示しようとしたにもかかわらず、カントの理論をせいぜい「自然科学に関わる認識論」としてしか捉えきれなかったと批判している。⁽¹⁵⁾ あくまでも新カント主義批判という点では、ハイデガーは新ヘーゲル主義と同列にいる。さらに彼の弟子であるW. シュルツはシェリングの後期哲学においてドイツ観念論は完成すると主張した。⁽¹⁶⁾

このようなシェリング哲学復興に少し遅れながら、第二次世界大戦後フィヒテ哲学も復活してくる。そのフィヒテ・ルネサンスの運動を担ったのは、R. ラウトを中心に形成されたミュンヘン学派であった。ラウトは独自の立場から一連の著作⁽¹⁷⁾を通じて、ドイツ観念論の最高峰をフィヒテに位置付け、その立場からシェリング哲学を形而上学の認識論的基礎付けを欠いた「カント以前の独断論への転落」であると断じた。彼はそれと同時に、同じ理由によってヘーゲル哲学もフィヒテ哲学からの墮落であると評した。我々はここでラウトによるヘーゲル哲学批判の要点を、彼の論文『超越論哲学と絶対的観念論の限界線』⁽¹⁸⁾を通して明らかにしておこう。

タイトルの「超越論哲学」とは、当然のことながらフィヒテ哲学のことであり、「絶対的観念論」とはヘーゲル哲学およびシェリング哲学を指している。⁽¹⁹⁾ ラウトによれば、デカルト以来超越論哲学が目指したのは、「哲学が言表する一切のものを真に知られたるものとして (als wahrhaft gewußt) 証明する」ことである。すなわち、知 (知られたるもの) が確実なる知であることを証明することこそ、超越論哲学が一貫して求めてきたものである。知識学は、かかる知の確実性の証明を遂行する領域として超越論哲学の中心を担っている。ラウトによれば、知識学にあつては「知の確実性」は①「発生的に」(genetisch) 明らかになるものであると同時に、その証明は徹底的に②「自己是認」(Selbstrechtfertigung)、「自己把握」(Selbsterfassung) としてなされるのである。⁽²⁰⁾

①に関して言えば、知識学は知の事実的明証の立場ではなく、「発生的明証」の立場を採用する。この発生的明証の立場は1804年の『知識学』の「真理論」で明確に主張されるわけであるが、ここではその概要だけでも示しておこう。そもそも「知」ないし「概念」は、分裂および区別を前提にし、しかる後に統一が求められる。だが、フィヒテにあつては、このような構成された統一は「事実的明証」にすぎない。フィヒテにあつては、かかる統一と区別の「非概念的統一」が知の根底に控えており、知はそこからその分裂として生じるのである。したがって、フィヒテ知識学においては、かかる知の根底への「洞察」を通じて、知の明証性が獲得されることになる。これが「発生的明証」の立場である。次に②に関して言えば、「自己是認」、「自己把握」

として知の確實性を証明する構造の内にも、フィヒテ的知のあり方が示されている。すなわち、「なにももの知の内へ外から入り込むことはできない」⁽²¹⁾ ののである。従って、フィヒテにあっては客観はあくまでも「内的な外」(ein innerliches Ausser) であり、可分的非我として自我の内に自我によって定立された存在である。このようにフィヒテにおいては非我は自体的に存在するものではないが、「阻害」(Hemmung) として想定される客観自体は、フィヒテにあっては自我の構成的活動を通じて意識にもたらされるものである、とラウトは解釈している。次の文章は以上で示されたフィヒテの超越論的立場と絶対的観念論との差異を極めて明確に表現している。

「我々は決して客観自体の内部直観 (Einschauung) へと超越することはない。それゆえ我々は、絶対的観念論が欲するように、単純な客観的存在から反省的存在へと洞察的に移行することなど決してできないのである。」⁽²²⁾

以上を踏まえて、ラウトはフィヒテの超越論的立場から、同一性体系としての絶対的観念論を「知的直観を客観的なものへと拡大」⁽²³⁾ する独断論として批判する。フィヒテにおいては、客観はあくまでも「一なる反省統一の客観」⁽²⁴⁾ であり、よって客観は決して反省的性格をもってはいない。だが、絶対的観念論は知的直観を客観的なものに拡大するばかりでなく、そこからの帰結として主観的主観・客観と客観的主観・客観の同一性の直観をも主張する。フィヒテにおいては、客観的な知的直観が不可能である以上、かかる同一性の直観も不可能である。この観点から、かかる同一性の存在としての「絶対者」を、ラウトは「狂信的幻想の所産」⁽²⁵⁾ と切って捨てる。

以上で我々は、ヘーゲル以後のドイツにおけるドイツ観念論の解釈史を俯瞰してきた。この歴史を見る限り、ヘーゲル哲学に対立項として厳しく対峙しているのは、新カント主義であり、フィヒテルネサンスの運動である。このことから、「ドイツ観念論一般の継続の可能性」とは、ヘーゲル形而上学に対して繰り返し行われる超越論哲学からの異議申し立てとして読むこともできる。その批判的論点は、これまで論じてきたように、ヘーゲル形而上学は「認識論的基礎付けを欠いたカント以前の独断論への転落」という観点に集約できるのである。

3. フィヒテからヘーゲルへ

以上の観点は、多くのカント、フィヒテ研究者によってつとに指摘されつづけてきた。しかし、ヘーゲル哲学を「認識論的基礎付けを欠いたカント以前の独断論への転落」として批判する立場の根底には、一方でカントとフィヒテを一セットとして評価し、他方でシェリングとヘーゲルを一セットとして批判する表象が横たわっている。この傾向は、フィヒテルネサンスの運動、とりわけラウトなどのうちに強く見られる傾向である。そこでは、前者と後者の差異が強調されるあまり、一セットのなかにある差異および異なるセット間の共通性などはまったく無視されることになるのである。例えば、ドイツ観念論をカントからヘーゲルへの直線的発展として解釈し、そ

の解釈を定着させたクローナーですら、文字通りの一直線的発展を主張しているわけではない。ヘーゲル哲学形成過程で、ヘーゲルに与えたフィヒテの影響を、彼とても十分に認識していた。つまり、クローナーは、フィヒテとヘーゲルを一セットとして捉える視点を併せ持っていた。ドイツ観念論評価に関して言えば、フランクフルト学派の大家アドルノは、クローナーと基本的に立場を異にしている。例えば、クローナーはヘーゲルのハイデルベルクでの「真理への勇気と精神の力への信仰とが哲学の第一の制約である」⁽²⁶⁾ という開講演説を引用しながら、かかる人間理性への信仰が、人間理性に経験世界を「飛び越えていく」(hinausgehen) 力を与え、フィヒテに始まるドイツ観念論の出発点を画したことを評価する。それに対して、アドルノはフィヒテとヘーゲルが人間理性を肥大化させ、経験世界を「飛び出す」(überspringen) ことをドイツ観念論の汚点として描いている。すなわち、「フィヒテは抽象的自我を実体化した。その点では、ヘーゲルはフィヒテにとらわれてしまっている。自我という表現は純粋な超越論的意識であると同様になんらかの経験的直接的意識を特徴付けなければならないということから、兩人とも飛び出してしまったのである」⁽²⁷⁾。このようにクローナーとアドルノの両者は基本的立脚点を異にしながらもなお、フィヒテとヘーゲルとの密接な関係を承認するのである。この密接な関係をアドルノは「むしろヘーゲルは、フィヒテやカントの認識論的刺激に立ち戻ることによって、シェリング自然哲学の独断的契機から我が身を守った」⁽²⁸⁾ とも語っている。両者は立場を異にしながらも、フィヒテとヘーゲルの近さを理解している。哲学史的に見れば、ヘーゲルがシェリングの同一哲学に、新たな対立、すなわち「絶対者と世界との新しい二元論」⁽²⁹⁾ の臭いを嗅ぎ取り、その超克のためにフィヒテに接近することは、いわば哲学史の常識の部類に属する。しかも、その成果を我々は『精神現象学』のなかに見ることができる。但し、管見によれば、ヘーゲル哲学形成過程において、ヘーゲルがフィヒテ哲学をいかなる仕方で批判的に摂取していったかについては、必ずしも明確にされているとは言い難い。ここに、本稿はフィヒテとの関係に深く留意しながら、イェナにおけるヘーゲル哲学体系の発展を跡づけていこうという企てである。

かかる本稿の企てを実現するためには、なによりもまずフィヒテとシェリングの関係を歴史的に追跡しておかなければならないであろう。この課題を果たすのが、次のⅡ章である。Ⅲ章においては、ヘーゲルが1801年の『差異論文』においてフィヒテをどのように批判しているかを詳細に論じるとともに、単にシェリングに還元し得ないヘーゲル独自の立場が形成されつつあることも論じることになる。管見によれば、これまで幾度か論じてきたように、ヘーゲル独自の哲学の形成は、1804/05年の『論理学・形而上学』を待たなければならないが、この点については次の機会に委ねたい。

Ⅱ フィヒテとシェリング

1. シェリングによるフィヒテ哲学の受容

シェリングとフィヒテの関係が、どのようにして始まったのかは、必ずしも明確ではない。とはいえ、フィヒテに送付したシェリングの著作『哲学一般の形式の可能性について』に関して、シェリングが「チュービンゲン1794. 9. 26」という日付のあるフィヒテ宛書簡で、その批評を求めたことは紛れもない事実である。両者の知的交わりは、このように「教えを乞う」という形で始まった。フィヒテがかつてカントに対してそうであったように、シェリングもフィヒテの「忠実なる下僕」⁽¹⁾として出発するのである。しかし、フィヒテがカントの「超越論的統覚」を徹底することによって、逆にそれを肥大化させ自己の哲学の根本原理として形成していったように、シェリングもまた、フィヒテがそのようにして形成した哲学の根本原理としての「絶対我 (das absolute Ich)」を、フィヒテの意図を超えて肥大化させていくのである。あるいはむしろ、最初のフィヒテ受容において、シェリングはすでにフィヒテ哲学の枠組みを逸脱していた可能性がある。例えば、R. ラウトはフィヒテとシェリングの知的交わりを三期に分け、その第一期(1795～1797)を「哲学体系をめぐる第一の哲学的論争」と位置づけているが、このことからすでに二人の間には、とりわけ哲学体系の原理に関して最初から齟齬が生じていたことを窺うことができるであろう。⁽²⁾ この論点を明らかにするためには、シェリングがヘーゲルに宛てた1795年2月4日付けの書簡が最も適切であると思われる。少々長くなるが、以下に引用したい。

「私はスピノザ主義者になってしまいました。驚かないでください。でも君はその理由をすぐに聞くでしょう。スピノザにとっては世界（主観に対立している客観そのもの）が一切です。私にとっては自我が一切です。批判哲学と独断論哲学との本来的な違いは私には、前者が絶対我くいかなる客観によってもなお制約されることのない>から出発し、後者が絶対的客観あるいは非我から出発する点にあるように思われます。後者はそれを最高に徹底するとスピノザの体系へ導きますし、前者はカントの体系へ導きます。いずれにせよ哲学は無制約者から出発しなければなりません。さて、問題はこの無制約者が自我のなかにあるのか非我のなかにあるのかということだけです。この問題が決定されれば、すべてが決定されます。私にとって、すべての哲学の最高原理は純粋な絶対我であります。」⁽³⁾

この書簡でシェリングは、自分がスピノザ主義者になったと明言した直後に、当のスピノザの哲学を独断論の最も徹底した哲学として否定的に扱っている。このような論述の仕方は明らかに矛盾している。しかし、好意的に考えれば、この言説が意味しているのは、スピノザと同様に哲学は「無制約者」から出発しなければならない、その意味で自分はスピノザ主義者になったのだと解釈できるであろう。その上で、しかしスピノザは、無制約者を絶対的客観として想定するのであるから独断論であるとして否定的に扱われ、それに比例する形で無制約者を自我のうちに絶対

我として立てるフィヒテが顕揚されていると言えるだろう。

しかし、スピノザとフィヒテを同時に評価するような、一見矛盾する言説が成立するかに見えるのは、それなりの時代的背景があったからであると思われる。その背景とは、レッシング、ヤコービを通して復活してくるスピノザの導入の仕方に関わっている。とりわけ、ヤコービのスピノザ解釈を通じて、フィヒテもシェリングもスピノザを知るのであるが、ヤコービのこの解釈が問題となる。ヤコービは、カント哲学の精神とスピノザ哲学の精神を同一のものとして導入するのである。すなわち、カントの「超越論的統覚」はあくまでも認識主観における主観と客観の同一性を根拠づけるものであるにも拘わらず、これをスピノザの「一なる実体」の原理と通底するものとして解釈したのである。⁽⁴⁾ このような明らかに誤ったヤコービのカント解釈の許では、スピノザを「認識論的基礎づけを欠いた最も徹底した独断論者」として厳しく批判するフィヒテですら、自らの「知識学」の理論的部門をスピノザと重ね合わせるのである。このような状況のなかで、シェリングはフィヒテ哲学とスピノザ哲学とを批判哲学と独断論哲学として弁別しながらも、なお両者を同一の地平で把握することができたのである。

しかしながら、両哲学を弁別しつつも同一の地平で論じるところに、シェリングのフィヒテ解釈にフィヒテ哲学からの逸脱があるように思われる。先の書簡は、シェリングがフィヒテの『全知識学の基礎』第一部に刺激されて書いた『哲学の原理としての自我について』の根本思想をヘーゲルに開陳しているのであるが、この書簡にはこの著作で強調されていなかった観点が、大きく強調されていると言われている。⁽⁵⁾ それは先の書簡の後半部に集中している。

「神は絶対我がに他なりません。それはあらゆる理論的なものを絶滅し、従って理論哲学においては=0であるかぎりの自我です。人格性は意識の統一によって生じます。しかし意識は客観なくしては不可能です。しかし、神にとって、すなわち絶対我がにとっては全くいかなる客観も存在しません。なぜなら、客観が存在するならば、それは絶対的であることをやめるでしょうから。従って、いかなる人格神も存在しません。だから、我々の最高の努力は人格性の破壊であり、存在の絶対的領域へと移行することですが、しかしそれは永遠に不可能です。それ故に、絶対者への実践的接近があるだけです。」

ここではまず、絶対我がが神ないし絶対者と同一視されている。1794年『全知識学の基礎』におけるフィヒテにあっては、はたしてそのように断言できるであろうか。フィヒテにおいては、絶対我がの本質は「事行」(Tathandlung)である。この事行が、絶対者あるいは神を意味するか、それとも人間的有限な自我を意味するかは、フィヒテ解釈の最も重要な論点の一つであった。この論争過程をここで再現することはできないが、まず事行を人間的自我と捉える見方がある。この観点に立てば、先の同一視は当然否定されなければならない。次に、絶対我がの絶対性に人間的自我を超える観点を指摘する見方においても、絶対者と絶対我がは同一視しえないであろう。とい

うのは、この見方においては、絶対我の絶対性とは絶対者との接点を有するということであり、絶対我が直接的に絶対者であるわけではない。⁽⁶⁾ 従って、神ないし絶対者を絶対我と同一視する点に、フィヒテからの逸脱があると思われる。

次に、書簡では理論哲学から実践哲学への上昇が語られている。フィヒテは「知識学」の理論的部門を自ら「体系的スピノザ主義」(der systematische Spinozismus)と語っているが、それは絶対我の事行を表す第一原則が、この部門では「統制的に」(regulativ)働くにすぎないからである。(vgl., WL., 122) そのようなものとしての絶対我が=0の意味であろう。それに対して、第一原則がいわば「構成的」に働き、「自我による非我の限定」を扱うのが実践的部門であろう。この書簡でシェリングは、主観と客観の対立に煩わされる存在である有限な人間的自我を実践的主体と捉え、そのような主体を「人格性」と呼んでいる。そしてそれと対比的に、神あるいは絶対者としての絶対我は、主観と客観の対立なき存在として、すなわち有限的自我の理念として提起されている。このように理解された絶対我が、この書簡では人格神の否定と「存在の絶対的領域への移行」において働いていることは言うまでもない。勿論、フィヒテに倣ってこの移行が「不可能」で、「実践的接近」しかありえないことはシェリングの主張するところではある。しかし、哲学は無制約者から出発すべきであり、しかも無制約者(神ないし絶対者)を絶対我と捉えるシェリングの表象のうちには、すでにそのような批判哲学的限界設定に止まり得ない視点が成熟しつつあったと言えよう。

2. シェリング『自然哲学の理念』

ラウトがフィヒテとシェリングの論争の第二期として位置づけている時期は、シェリングが同一哲学を主張し始める、論争の第三期への過渡的段階である。この時期、シェリングはもはや無制約者への、そして「存在の絶対的領域への移行」を不可能なものとは考えていない。むしろ、そこへと至る方途を模索していると言ってよい。我々はまず、この時期の代表的著作である『自然哲学の理念』(初版1797年、以下『理念』と略記)の内に、この方途を探っていきたい。

この著作の序論は、近代認識論批判で始まる。シェリングによると、哲学は、人間が「(哲学的)自然状態」を抜け出て、自分と世界とを分離するときに始まる。この分離とともに「反省」(Reflexion)⁽⁷⁾も始まるのであるが、シェリングはこの反省を人間の「精神的病」(Idee., 71)とも呼んでいる。だが、人間的思惟、哲学はここから出発せざるをえないのであるから、反省は人間が逃れることのできない「必要悪」でもある。そこに反省の評価の仕方に応じて二つの哲学が生まれる。反省を「目的」となす哲学と「単なる手段」となす哲学とである。前者がロック、ヒューム、カントと続く近代認識論の系譜であり、後者が「偉大な哲学者」(Idee., 76)の系譜である。この後者の系譜こそ「健全な哲学」であり、プラトン、スピノザ、ライプニッツがこの系譜に属する。シェリングは、これらの哲学者に対する評価を通して、無制約者へ至る方途を模

索するのであるが、以下では、シェリングがこれら先哲に対してどのような裁定を下すかを見定めることによって、その方途を明らかにしていきたい。

シェリングは、認識論の中心問題である「対象とその表象の関係」から出発する。彼によると、近代認識論哲学は反省による対象と表象の分離に対して、因果関係を導入する。この哲学は、対象である「物」に表象が一致することが表象の真偽を決定するという合一説の立場を採用すると同時に、表象を対象に依存するものとして捉えることになる。つまり、ここに物を原因とし、表象を結果とする因果関係が成立する。(当然のことながら、シェリングはカントもこの枠組みで理解している。) このように、因果性の導入は物を表象に先行させることを固定化するばかりでなく、それによって「反省は世界を直観も構想力も、悟性も理性も到達できない物自体として考察することによって人間と世界の分離を永遠化する」(Idee.,71f.)に至るとされる。

しかしながら、人間は「私のうちでいかにして表象が可能か」(Idee.,74)を問うことができる自由な存在である。シェリングは、人間のもつこの問いを問う能力のうちに、人間がただ単にこのような因果関係によって支配される存在ではないこと、むしろそのような物と表象の関係を超出している存在であることを見ている。「私がこの問いを投げかけることができるということこそ、私が外的事物から独立しているということの十分な証明である。」(Idee.,75)かかる自由に立脚する哲学が、彼にとって「健全な哲学」であり、それこそが物自体という「思弁的妄想」(Idee.,77)を産み出した近代の認識論哲学に汚染されていない偉大な哲学者達の系譜であったと言えるだろう。

シェリングによれば、スピノザこそ「精神と物質を一なるものとして、思惟と延長を単なる同一の原理の変様(Modifikation)として考えた最初の人」(Idee.,76)であった。従って、スピノザはわれわれ人間本性のうちで「観念的なものと実在的なもの、思惟と対象が最も緊密に合一されている」(Idee.,90)ということ洞察していたと言ってよい。しかしながら、スピノザは二つのものが一つであることを、それらの対応関係によってしか示すことができなかった。すなわち「実在的なものは観念的なものとの対立において、同じく観念的なものは実在的なものとの対立において」(ebenda)平行論的に示される他なかった。いわば、両者がお互いを映す鏡であって、なぜ、両者が同一であるかという問いは、ついに発せられることはなかった。従って、スピノザにおいては、思惟の働きがなお現象的なレベルで把握されていたと言わざるをえない。このようにしてシェリングのスピノザ批判は始まる。

「しかし、精神の自覚の深みへと下りていき、そこから我々の内にある二つの世界の生成を観る代わりに、スピノザは自分自身を飛び越えてしまった。いかにして有限者と無限者が我々のうちで根源的に合一しているかを我々の本性から説明する代わりに、我々の外にある無限者の理念にたちまち我を忘れたのである。(スピノザにおいては)属性と様態とは、かかる無限者のなかで生成したのであり、ある

いはどこから生じたのかを知られることもなくもともとあったのである。」

(Idee.,90)

無限者が我々有限者の存在の根拠であることは、「我々の本性」すなわち精神の働きによって思惟され認識されなければならない。それは思惟が根拠の深みへと下っていくことによるのみ可能であろう。あるいは、根拠の深みへと下っていくことのできる思惟によって可能であろう。しかし、スピノザの哲学体系では、無限者は有限者である「我々の外にある」のであり、無限者と有限者がそのように区別される限り、思惟はそのようなものとして位置づけられることは不可能であった。それは「もともと (ursprünglich) あった」ものとして、その根拠を問うことも、問われることもなかった。

シェリングは、かかるスピノザ批判においてフィヒテと協同していると言えるだろう。フィヒテのスピノザ批判を手短に要約すると、スピノザの無限実体は有限者の「存在根拠」ではありえても、その「認識根拠」をもっていない。そうであるなら、「認識根拠」をもちえない無限実体の「存在根拠」としての資格は、単なる仮説、あるいは独断でしかないということであろう。

「スピノザは意識の統一の根拠を実体の中に定立する。(中略)しかし、私は彼に問う。この実体の必然性の根拠を(中略)含んでいるのは一体何であるかと。

(中略)この必然性に対して彼はそれ以上のいかなる根拠も提出せず、それは端的にそうであるというだけである。」(WL.,121)

シェリングにとっても、フィヒテにとっても、スピノザ哲学は「自覚」(Selbstbewußtsein)の契機を欠いている。そのような構造をスピノザの無限実体はもっていない。思惟と延長の同一性としての無限実体は、有限者の外にあると言わざるをえない。そこには無限者の「限定」(Bestimmung)の問題など入り込む余地すらない。だが、シェリングが「無限者と同時に有限者が存在しないのなら、私の内にはいかなる無限者も存在しないであろう」(Idee.,91)と語る時、それは無限者と有限者の関係についてのひとつの構想を指示していた。この構想は、無限者と有限者を区別しつつも、自覚の契機を欠くが故に「無限者から有限者への移行」をついに説明しえなかったスピノザに対して、有限者と無限者が一つになっているライプニッツの「個性」の概念、「モナド」の評価へとつながる。

さて、「無限者から有限者への移行」と言うとき、そこではまず無限者があり、次に無限者の「限定」があり、しかる後に両者の区別が生じると考えるべきであろう。しかし、無限者と有限者がひとつである場合には、このような問題はおこらない。これがライプニッツが切り開いた地平である。すなわち、シェリングは、「私の内に、観念的なものと実在的なもの、絶対能動と絶対受動の必然的結合」(ebenda)があるのであって、まさしくこの方向で哲学したのがライプニッツに他ならないと考えるのである。シェリングによると、ライプニッツにおいてはこの結合は、「表象する存在 (das vorstellende Wesen)」、モナドにあるとされ、かかる存在の本性は「精神

(Geist)」であるとされる。そして、有限者と無限者は、この表象する精神の展開によって「一挙に」現実化されるのである。物は、その際に「我々の本性の単なる法則によって」、あるいは「我々の中の内的原理に従って」、表象とともに生じる。物はそれ自体で現実的なのではなく、表象作用によって初めて現実的になるのである。従って、ライプニッツにおいては、一切の「現存在 (Dasein)」の「根拠」はこの「表象する存在」である。(Vgl.,Idee.,91)

しかし、このように「経験の全系列」が表象する存在の表象であるとしても、それはあくまでも個的存在の表象である。従って、表象する存在の「知の必然性」を保証するには、「精神が一にして同一の行動様式」(ebenda)をもつことが要請されなければならない。それが「予定調和 (eine prästabilisierte Harmonie)」(Idee.,92)である。シェリングは、ライプニッツ哲学においてこの要請がなかったら、「精神は自らの知と認識の絶対的根拠であることをやめる」(ebenda)ことになり、それは表象の根拠を「外に」求める近代認識論の地平への退歩を導くと纏めている。

しかし、ライプニッツは「予定調和」の原因を「神」に求めたりはしなかった。彼はあくまでも「表象する存在」「精神」の絶対性を主張する。この点をシェリングは評価するのである。

「精神は自らの存在と知の絶対的自己根拠である。だから精神は一般に存在するということによって、それがそれであるところのものでもあり、すなわち外的事物の表象からなるこの特定の体系すら、精神の本性 (Natur) に所属しているような存在である。」(Idee.,93)

ここにシェリングは、ライプニッツ哲学の神髄を「精神の本性 (Natur) の教説」(ebenda)として位置づけ、ライプニッツ哲学から以下の二つの論点を引き出してくるのである。①哲学は精神の教説であるが、精神は単に存在するものではなく、「なる」(Werden)ものであるから、哲学は「発生的」(genetisch)学問である。②哲学は精神の表象の系列を扱うのであるが、表象においては表象するものと表象されるものは一つである。従って「自然の体系は同時に我々の精神の体系である」(ebenda)。我々はこの点に同一哲学への芽を読みとることができる。ここにシェリングは、「存在の絶対的領域への移行」を可能にする方途を見出したと言えるだろう。

このような基盤に立って、シェリングは自然と精神の同一性をライプニッツのように予定調和によってではなく、自然のうちに学的に精神を見出す作業に着手する。そこで論じられるのが「有機体 (Organisation)」(Idee.,94)の概念である。しかし、この問題にここでは立ち入ることができない。だが、これまでの論述から「自然哲学の理念」が「我々の内なる精神と我々の外なる自然との絶対的同一性」(Idee.,107)にあることが明白になった。言い古された言葉ではあるが「自然は目に見える精神であり、精神は目に見えない自然でなければならない」(ebenda)のである。

3. 「眼のないポリュペモス」～フィヒテのシェリング批判

シェリングは『自然哲学の理念』第一版の序論では、全くフィヒテに言及していない。むしろ、上述したように、ライプニッツに仮託してフィヒテ哲学を語っているように思われる。また、1800年の『超越論的観念論の体系』においてもそれは踏襲されている。たとえば、「超越論的観念論の一般的演繹」に先だってシェリングは、その第一原則である絶対我の自己定立を取り上げている。そこでシェリングは「一切の知は自我から導出されなければならない」ということを証明するには、「世界の生起の機制 (Mechanismus) が精神的能動性である内的原理から完全に示され」⁽⁸⁾ ねばならないと立論し、その「内的原理」としてライプニッツのモノダの「表象力 (Vorstellkraften)」を例証している。また、シェリングは自我の自己定立それ自体が自己限定的であるからこそ、それは絶対的活動であるとして自我の自己完結性を主張しているが、その例として取り上げられるのもまた「自分から外に出ることもできず、しかもまたなにものも外から入ってくるができない」⁽⁹⁾ モナドである。

さて、フィヒテとシェリングが決裂した後の1803年に、シェリングは『自然哲学の理念』の第二版を出版し、その序論に大幅な追加を加えている。そこではライプニッツに対する評価は変更されていない。すなわち、シェリングは自分の自然哲学の試みを「自然と理念界との同一性の教説」として称揚しつつ、この試みはライプニッツが更新して提出したものであると評価している。しかし同時にその評価は「学的に展開されなかった教説」⁽¹⁰⁾ という制限付きのものである。とはいえ、ライプニッツに対する評価は全く変更されていないと言ってよい。それに対して、フィヒテには以下のような批判が用意されていた。

「フィヒテ哲学は最初は、主観—客観の普遍的形式を哲学の一にして全なるものとみなしたが、自己自身を展開すればするほど、ますますあの同一性を特殊なものとなし、主観的意識に制限しているように見える。」⁽¹¹⁾

この批判は、フィヒテの主張する同一性は主観と客観の真の同一性ではなく、客観を捨象して成立する主観的な主観客観の同一性にすぎないという論点に集約されるであろう。このお馴染みの論点はシェリングとヘーゲルが協同する地点であるが、少なくともシェリングは同一哲学の形成によって、このような明確なフィヒテ批判を手に入れていたと言えるだろう。

周知のように、シェリングは1801年5月に『思弁的自然学雑誌』に掲載した『わが哲学体系の叙述』(以下『叙述』と略記)によって、フィヒテ哲学から離れる。その序論で彼はフィヒテ哲学を「自我は一切である」と形容し「一切が自我である」という立場に立つ自己の哲学から区別する。その区別の徴表はフィヒテが観念論を主観的にのみ捉え「反省」の立場に止まったのに対して、シェリングは観念論を客観的にも捉えることによって「産出」の立場に立ちえたところにあると自己分析し、「両者は疑いもなく異なった見解である」と結論づける。(v gl., Dar., 5) しかし他方で、シェリングはフィヒテの「自然哲学」の出現を期待してか「我々が

結果において一致しないことは不可能である」(Dar.,6)とも語るのである。しかしながら、以下で示されるように両者の間には克服不可能な亀裂が生じていた。フィヒテはシェリングの『わが哲学体系の叙述』と同じ年に、密かにそれへの反論をまとめていた。それが遺稿集に収められている『シェリングの同一性体系についての叙述のために』(以下『叙述のために』と略記)である。この遺稿はシェリングの『叙述』に逐一对応させながら、批判的に論述されている。これがラウトが指摘する、フィヒテとシェリングの論争の第三段階である。以下では、シェリングの同一哲学に対するフィヒテの基本的批判点を中心に論述していきたい。

3の1 フィヒテによるシェリング批判の基本的視座

『叙述』は、理性は「主観的なものと客観的なものとの全き無差別」(Dar., § 1)という理性の定義から始まる。そして、この無差別としての理性の立場が哲学の立場であるとされる。勿論、シェリングは思惟がこの立場に到達することを要求するわけであるが、そのために反省的思惟の「抽象、捨象」(abstrahieren)を要求する。その結果、理性は主観的でも客観的でもない「無差別点のうちにある真の自体」(ebenda)とされる。⁽¹²⁾ここで反省の抽象を行う主体が問題となるが、それは少なくとも理性自身が行うのではない。抽象は理性の外で行われると考えられる。

次に、シェリングは無差別的理性から一歩進んで、理性を絶対的同一性として導出する。この導出はフィヒテの『全知識学の基礎』第1章をモデルにして行われる。しかし、そこで導出される絶対的同一性は、「 $A=A$ 」の主語述語の連関から「完全に独立した」存在である。周知のように、フィヒテにおいては $A=A$ は「自我のなかに自我によって」定立されるのであり、決して反省知から「完全に独立した」存在ではないはずである。(vgl., Dar., § 4- § 6)

さらに、シェリングは同一性という理性の本質から、絶対的同一性の「存在」を導出する。(vgl., Dar., § 8, § 9)それは神の存在論的証明を予想させる。これに対してフィヒテは「本質はすでに存在を含んでいる」という証明されえないものが「こっそりと」持ち込まれていると論評している。(vgl., Zur., § 9)以上のシェリングの理性観に対するフィヒテの総括的批判を、『叙述のために』と同年に記された『シェリングに対する準備工作』を手掛かりに見てみたい。フィヒテはそこでシェリングの理性の真相を、「予め実体的に想定されたもの」「前提された実体としての自我」⁽¹³⁾と批判している。シェリングの絶対者は、思惟者として描かれながらも、主観的なものではない客観化された実体に他ならないというわけである。その観点から、フィヒテはシェリングの「実体としての自我」を「眼のないポリュペモス」(Polyphem ohne Auge)⁽¹⁴⁾と呼んでいる。「眼のないポリュペモス」とはギリシア神話に出てくる一つ目の巨人をもじっているのだが、ここではシェリングの絶対者には、思惟主体としての側面が欠けているということの意味していると言えるだろう。

このようなシェリング批判は、次のようなフィヒテ哲学の立場から生じてくると思われる。

「自己自身を予め定立する（実体的）知は、知の特殊的なものが立てられるときに初めて生じる」。⁽¹⁵⁾ この引用文は明らかにシェリングの「前提された実体としての自我」に対置されている。すなわち、フィヒテにおいては自己を定立する自我の根源的働きといえども、特殊の知つまり「反省する知」において初めて発現するのであるから、自我の根源的働きも反省、そうやってよいなら経験とともに始まるのである。しかもフィヒテはこの反省知において「絶対知」が現れるのだと続けている。つまり、反省知なしには絶対知に到達できないのである。（もちろん、フィヒテの絶対知は、決してヘーゲルのような絶対者の自知、自覚とは異なるものであることは弁えておかなければならない。）フィヒテは『叙述のために』の第1章では、この観点を更に徹底し、シェリングの主観客観の差別のない無差別としての理性観を「欠点」と論断しつつ、反省を捨象するシェリングには無差別である理性からいかにして差別が導来されるのかが欠落していると批判するのである。⁽¹⁶⁾ 以上で、フィヒテのシェリング批判の基本的視座が明らかになったと言えよう。

以上で明らかになったフィヒテのシェリング批判の基本的視座を堅持しつつ、以下では係争点ごとにフィヒテとシェリングの差異に照明を当てながら、フィヒテの批判的論点をシェリングに対比する形で、より詳細に検討していこう。

3の2 無限について

シェリングは『叙述』第10章で「無限性」について語っている。我々はまず、この概念の分析を通して、両者の差異を明確にする。

「絶対的同一性は端的に無限である。なぜなら、もし絶対的同一性が有限であるとすれば、その有限性の根拠は絶対的同一性自身のうちにあるか、あるいはそれ自身のうちにないか、つまりその外にあるかであろうから。（もし、前者であれば）絶対的同一性はみずからにおいて限定の原因（*Ursache von einer Bestimmung*）であろうし、それ故作用するものであると同時に作用されるもの（*Bewirkendes und Bewirktes zugleich*）であり、従って絶対的同一性ではないであろう。（また、後者について言えば）絶対的同一性の外には何も存在しないのである。なぜなら、絶対的同一性がそれによって限界づけられるかもしれない何ものかがその外に存在するとすれば、絶対的同一性は、客観に関わるように、この自己の外にある客観に関わらなければならないであろうから。だが、これは馬鹿げたことである。」（*Dar.*, § 10）

ここで、シェリングは無限としての絶対的同一性に矛盾するという理由で、絶対的同一性である理性から、限定された有限性の根拠という性格ばかりでなく、自らを限定する働きそのものをも剥奪してしまう。そればかりか、さらに一切の対立者を無限であることから、排除してしまう。

シェリングは『超越論的観念論の体系』では、自我の自己定立が絶対的であるゆえんを、まだ自己定立が同時に自己限定的でもあるところに見ていた。⁽¹⁷⁾とすれば、『叙述』の理性観との落差はあまりにも大きい。『叙述』の理性は、もはや自我ではない。かかる無限観に対して、フィヒテは次のように論評している。

「シェリングは絶対的同一性は端的に無限であると語っている。無限とはここでは何を意味しているのか。永遠であることか。絶対的であることか。時間との一切の関係がないということか。(中略)無限であることが、神の本質から無限なものが無限な仕方では結果する、とスピノザが語っているように、その変状(Affection)と限定において無限であることを意味するのであれば、その証明では十分でない。なぜなら、絶対的同一性が有限であるとすれば、(中略)絶対的同一性の有限性の根拠はその同一性自身のうちにもあるであろうから。すなわち絶対的同一性はみずからにおいて限定の原因であり、それ故作用するものであると同時に作用されるものであるということになり、(先のシェリングの立場に立てば)それは絶対的同一性ではないからである。」(Zur., § 10)

シェリングが構想している「無限」とは、一体いかなるものであろうか。一見すると、無限とはあたかも時間から超越しているものようである。従って、それはスピノザにおける実体と様態の関係に擬せられもする。しかし、スピノザにおける実体と様態との関係は、そもそも実体が有限者である様態の原因である。つまり、絶対的同一性自身が有限性の根拠になっている。それをフィヒテから見れば、絶対的同一性としての実体は「作用するものであると同時に作用されるもの」となる。しかしそれはシェリングにとっては、同一性のうちに矛盾を導入することであり、それは取りも直さず、同一性から「絶対性」、「無限性」たる資格を剥奪することであった。もはや、シェリングは決してフィヒテのようにスピノザを理解しない。フィヒテとシェリングのスピノザ解釈は、明らかに相反するものである。本章2で、我々はシェリングの『自然哲学の理念』に分析をくわえた。そこではシェリングはフィヒテに協働して、スピノザは「無限者の理念に我を忘れ」、有限者を無限者の「外」に措定したと批判していた。シェリングはフィヒテとともに、スピノザのかかる無限者観に「自覚」の構造の喪失を見てもいた。とするなら、我々は1797年のシェリングと1801年のシェリングの変貌に驚きを禁じえない。この変貌の理由については、例えばシェリングの私生活上の問題、性格の問題、純粹に哲学的発展などさまざまに考えられるであろうが、我々にとっては、この変貌の事実だけで十分である。1801年のシェリングにとって、「絶対性」、「無限性」とは、無矛盾性であり、純粹な同一性を意味していたのである。

このように、有限性を排除するシェリングの無限観に対して、フィヒテは以下のように、おのれの見解を対置する。

「むしろ絶対者 (das Absolute) は、もちろん作用するものであると同時に作用されるものであると考えられなければならない。次の点こそまさに絶対性的特徴的性格である。すなわち、絶対性はそれ自身がみずからの存在の根拠であり、それ故作用するものであると同時に作用されるものであり、しかも一挙ににしてそうである。(中略) 絶対的同一性は、まさしくそれが絶対的であるが故に作用するものであると同時に作用されるものである。かくて、このことこそ絶対的同一性に相応しい唯一の概念なのである。(中略) 絶対的同一性が自己自身によって、自己の絶対性、すなわち無限性において同時に有限であるという点には、いかなる矛盾もないのである。絶対性とは、まさしく純粋な自己限定 (die reine Selbstbestimmung) なのである。」(Zur., § 10)

フィヒテはここで、絶対我ではなく、絶対者の絶対性について語っている。ここに我々は1794年『全知識学の基礎』以後のフィヒテ哲学の深化発展を確認できるとしても、ここで語られている絶対者の存在構造は、1794年の絶対我の存在構造、「事行」(Tathandlung)としての自我のあり方と重なる。しかしここでは、フィヒテ哲学の深化発展の問題に立ち入ることはできない。それはフィヒテ哲学固有の問題であるからである。ここで我々にとって問題にすべきは、シェリングの絶対的同一性が非同一性を締め出す同一性であったのに対して、フィヒテにあっては明確に非同一性の存在が同一性の絶対的である所以となっていることである。⁽¹⁸⁾「作用するものであると同時に作用されるものであること」、また「無限であると同時に有限であること」こそ、フィヒテにおいては、絶対者の指標であった。しかも、絶対者のかかる存在構造において、絶対者は初めて「純粋な自己限定」なのである。非同一性および有限性が、フィヒテにおいては「自己限定」のメルクマールとなる。(我々はヘーゲル弁証法の先行者としてのフィヒテをここに見ることができる。) フィヒテは先の引用文の後に、この「自己限定」の働きによって「変化の原理 (das Prinzip des Wandels) が不変者に与えられる」と続けている。そうであれば、シェリングにおいては、「変化の原理」、すなわち絶対的同一性から排除される有限なもの、そしてその概念のうちに含まれている「生成」や「多様」の問題がどのように考えられているのだろうか。

3の3 無限者と有限者の関係の定位

それまでの論述を総括し橋渡し役を演じている§11、§12の後の§13、§14で、シェリングは絶対的同一性(実体)と有限者との関係を考察している。それを受けてフィヒテは、§13、14を一括して論評している。まず、シェリングの考察から見ていこう。

「なにものも存在自体に従って生成 (entstehen) したのではない。なぜなら、自体的に存在するものは全て、絶対的同一性そのものであるから。しかるに、絶対的

同一性は生成したのではなく、端的に、それ故に時間と一切関係なしに、そして一切の時間の外に定立されているのである。なぜなら、絶対的同一性の存在こそ、永遠な真理であり、それ故一切が存在自体に従って永遠であるから。」

(Dar., § 13)

シェリングはここで何を語っているのだろうか。①シェリングによれば有限なものは存在しない。一切は永遠に自己同一を保つ絶対的同一性なのである。従って、絶対的同一性から有限なものへの「生成」はありえようもない。それならば、我々の眼前で生成し流転消滅する存在者は、一体何なのか。

「なにもものも自体的に考察すれば有限ではない。(中略) <補遺>このことから、以下のことが帰結する。(まず) 理性の立場に立つと、いかなる有限性も存在しないということ。(次に) 物を有限なものとして考察することは、物をそれが自体的にあるがままに考察しないということと同じであるということ。(さらに) それと同様に、物を区別されたものとして、すなわち多様なものとして考察することは、物を自体的に、すなわち理性の立場から考察しないということと同じことを意味するということ。」(Dar., § 14)

②理性の立場に立てば、有限なものは存在しない。存在するかのように見えるのは、理性の立場、絶対的同一性の立場に立って、物を自体的に見ないからである。物を区別された多様なものと考えるのは、非理性的である。従って、有限なものは非理性的なものの産物である。シェリングは、この考えをさらに以下のように展開している。

「あらゆる哲学の一切の誤りは、絶対的同一性が実際に自ら現れ出たという前提であり、また、この現出がいかなる仕方で生じるのかを明らかにしようとする努力である。(中略) 存在する一切のものはそれを自体的に考察すれば、やはり絶対的同一性の現象 (Erscheinung) ではなく、絶対的同一性そのものである。物を自体的に、すなわち物が無限かつ絶対的同一性そのものであるかぎりにおいて考察することこそ、哲学の本性であるので、真の哲学が存在するとすれば、絶対的同一性、無限者 (das Unendliche) は自分自身から現れ出なかつたのであり、また存在する一切は、それが存在する限り無限性そのものであるという証明のうちにある。この命題は全哲学者のなかでひとりスピノザだけが認識した。たとえ、そのための証明が完全に行われなかつたとしても。」(Dar., § 14, Erläuterung)

③シェリングはここで再度、絶対的同一性である無限者の「生成」を否定している。無限者は、ありかつありつつける。そこには、いかなる区別も存在しない。シェリングによれば、その証明が不十分であったとはいえ、かかる無限者観を主張しえたのはスピノザだけであった。それに対して、フィヒテは『エチカ』第一部の定理18「神は事物の内在的原因であるが、超越的原因で

はない」を引き合いに出す。そして無限者と有限者の関係についてこの「スピノザの表現以上に鋭い表現はどこにあるのか」(Zur., § 14)と問いつつ、無限者の有限者への内在を評価する。この評価の論点において、フィヒテは一貫している。たとえ、スピノザが無限者からの有限者への生成を明確にしえなかったとしても、無限者の内在性においてスピノザ哲学は生成の課題を内包しているはずであった。

それでは、フィヒテは以上のシェリングの論述に対してどのように論評を加えているのであろうか。

「いまや、次のような問いが立てられる。生成、変化、総じて言えば相互外在的な多様性(有限者)は、絶対的実在性である実存在(無限者)といかにして和解しうるのか。手短かに言えば、時間—変化の図式—と空間—多様性の図式—のうちにある物を、我々がどのように考えるかということである。この問題を考えるとき、シェリングは真の思弁(Spekulation)の立場に立っている。つまり、(彼にとっては)、時間と空間において現象するものは、実際には存在しない。(彼にとっては)、時間と空間の形式はまったく空虚であり、真の実在性から取り除かれなければならない。(このことを)彼は全ての思弁哲学とともに主張しているのである。それにもかかわらず、彼は時間空間の諸形式をあの不変者、一者のうちでどのように明らかにしようとするのか、すなわち永遠なるものからいかにして有限性を導出しようとするのかに、注意がむけられるべきである。なぜなら、この導出こそがまさしく哲学の課題であるから。」(Zur., § 13, 14)

「思弁」(Spekulation)はここでは、ヘーゲルのように理性認識を表現する言葉ではなく、シェリングを揶揄する言葉として否定的な意味で使用されている。フィヒテはなにを揶揄しているのか。時間空間のうちに現象する有限者を無と考える哲学を思弁哲学として揶揄しているのである。「有限者を自体的に考察することこそ哲学の本性」とみなすことによって、むしろ有限者を切り捨ててしまうシェリングに対する揶揄である。かかるフィヒテにとっては、無限者と有限者の関係を問うこと、無限者から有限者がいかに導出されるのかという問題こそ、まさに哲学の課題たるべきであった。シェリングにおいて、この問題はどのように現れるのであろうか。

3の4 認識の問題

シェリングは無限者と有限者の関係を、絶対的同一性の「本質」(Wesen)とその存在の「形式」(Form)の関係として、以下のように展開している。

「絶対的同一性は $A=A$ という命題の形式(Form)の元でのみ存在する。あるいは、この形式は絶対的同一性の存在によって直接的に定立されている。(中略)ここには、いかなる移行も、いかなる前後もあるのではなく、存在と形式の絶対的同時

性そのものがある。(中略) <補遺1> $A=A$ という命題の形式は主語としてのAと述語としてのAによって限定されている。しかし、絶対的同一性は主語としてのAからも述語としてのAからも独立している。それ故、この命題の形式と同時に定立されているものは、やはり絶対的同一性に属するのではなく、絶対的同一性の存在の様式あるいは形式に属している。」(Dar., § 15)

「 $A=A$ という命題において主語として定立されているAと、述語として定立されているAとの間には、自体的にはいかなる対立も可能ではない。なぜなら、両者が主語と述語であるかぎり、その本質に所属するのではない。そうではなく、両者が絶対的同一性の本質それ自身に所属しているかぎりでのみ、絶対的同一性の存在に所属するのである。両者は異なったものとしては思惟されえない。それ故、両者の間には自体的にはいかなる対立も存在しない。(中略) <補遺2> 絶対的同一性は同一性の同一性の形式の元でのみ存在する。」(Dar., § 16)

[絶対的同一性とその存在の形式] 絶対的同一性という「のっぺら棒」の同一の世界に区別が生まれる。そして同一性から区別されるものは、 $A=A$ という命題形式で表現される。この $A=A$ は同一性によって直接的に定立されるが、同一性が存在するのは $A=A$ という形式においてである。同一性とその存在の形式とは、かかる相互性を有する。だが、同一性から区別される $A=A$ は、同一性の内容をAとして限定するわけだから、絶対的同一性ではない。あくまでもその存在様式である。

[絶対的同一性の本質と形式] シェリングは絶対的同一性とその存在の形式を上のように区別したのであるが、 $A=A$ という限定はあくまでも同一性の存在の形式であって、その「本質」ではない。本質は $A=A$ からは独立しており、Aという限定に影響されない。しかし、 $A=A$ という存在の形式は、それが同一性という本質に所属しているかぎりで存在しうる。従って、自体的にみれば、本質と形式の区別は存在しない。

[両者の関係] 従って、絶対的同一性の本質とその存在の形式の関係は、「同一性の同一性」という関係である。

フィヒテは上のシェリングの見解を批判する。

「 $A=A$ はどのようにしてその存在によって定立されるのか、さらに絶対的同一性はいかにして命題の形式においてのみ存在しうるのかに関して、いかなる意義もまったく与えられてはいない。」(Zur., § 15)

このように無限者から有限者の導出の問題に、シェリングがいささかも答えていないことを批判すると同時に、シェリングの見解が本来内包しているべきものが何であるかを次のように指摘している。

「絶対的同一性は $A=A$ という命題の形式の元でのみ思惟されうるということは明

らかなことである。(中略) $A = A$ は同一性の絶対的法則に対する、思惟 (Denken) における表現、図式 (Schema) である。すなわち、同一性が存在の形式の元で実存在 (existieren) するには、何らかの仕方で存在を思惟に帰し、これを主張することが必要である。さらに、同一性には主語と述語の二重性 (Duplicität) が与えられるべきである。つまり、同一性は統一 (Einheit) においてあると同時に主語と述語なのである。」(Zur., § 15)

フィヒテは絶対的同一性のうちに、 $A = A$ の定立作用としてのなんらかの思惟を想定して議論を進めている。すなわち、同一性のうちに主語を立てそれに述語づける思惟、同一性を破壊する思惟を想定している。⁽¹⁹⁾ 同一性がかかる思惟において存在するとき、すなわち同一性が同時に非同一性であるとき、 $A = A$ は実存在するものとなる。シェリングの主張にはかかる思惟作用が含まれるべきであるが、 $A = A$ を単なる論理形式としてしか想定していないシェリングにおいては、そのような思惟作用は見出されるべくもないし、よって $A = A$ は実存在しない。

さて、のっぺら棒の実体、絶対的同一性を主張し、 $A = A$ が含んでいる主語としてのAと述語としてのAの非同一性は、自体的には存在しないと言明するシェリングが、実際にはこっそりと「自体と非自体 (Nichtansich)」、あるいは「自体と実存在」の区別を導入していることを、フィヒテは指摘している。(vgl., Zur., § 16) シェリング自身にとって、このような区別を導入しておくことは、絶対的同一性 (区別なき同一性) 確保のための橋頭堡となるのである。我々が「認識」を問題にするときは、主語と述語の区別、主観と客観の区別が前提にされている。区別なきところに認識は成立しない。シェリングはフィヒテに指摘されるまでもなく、「認識」(Erkenntnis) を問題にし始める。

「絶対的同一性という根源的認識が存在する。(中略) しかし、この認識は直接絶対的同一性の本質から導かれるのではない。なぜなら、この本質からはかかる認識があるということだけが導かれるのであり、それ故、この認識はその存在から導びかれなければならないのであり、従って認識は絶対的同一性の存在の形式に属さなければならないからである。」(Dar., § 17)

ここでは、認識は明らかに存在の「形式」のうちにある主語と述語、主観と客観の区別に基づくものであることが、述べられている。シェリングは『叙述』§ 1ですでに差別的思惟を「抽象的思惟」として、絶対的同一性から排除していた。シェリングは絶対的同一性を理性と呼んでもいるが、本章註(12)ですでに指摘しておいたように、かかる理性の真相をフィヒテは「存在」として把握していた。そこで同一性そのもののうちに認識の原理を認めることは自己矛盾を来す。従って、認識の原理は同一性の存在の形式にのみあてがわれることになったのである。存在の形式に認識の原理を配当することが、絶対者に絶対的同一性を確保しておくための担保の役割を果たしているのである。⁽²⁰⁾ しかしながら、かかる認識は何処から発生するのであろうか。

この問題に、実はシェリングは全く答えていないのである。

フィヒテは、かかるシェリングに対して、

「(シェリング哲学においては) 認識作用 (Erkennen) の事実 (Tatsache) から、この認識作用が絶対的同一性の形式のうちに実存在する事実 (Faktum) として押し込められる。」 (Zur., § 17)

と総括し、さらに自説を次のように提起している。

「絶対的認識作用があるからこそ、同一性はまた認識作用 (Erkennen) である。」
(ebenda)

フィヒテはここで、絶対的同一性である絶対的存在それ自身が、Erkennen (認識作用) であることを明確に表明している。フィヒテにおける絶対的存在のかかる把握様式は、ヘーゲルが後年これを導入し、自己の哲学体系形成のバネとなすものである。ここでは、この問題にこれ以上は触れられないが、いずれにせよ、ここでのフィヒテは、絶対的存在に認識作用を付与することによって、絶対的存在のうちに区別の必然性を導入しようとしていると、読むことができる。いや、超越論哲学としてのフィヒテの知識学にとって、かかる認識作用は自明の理であった。シェリングとの往復書簡によれば、1801年当時フィヒテはかかる認識作用をすでに「見照」(Sehen) と呼び⁽²¹⁾、これを「存在」から出発するシェリング哲学体系との識別のためのメルクマールとして使用している。

さて、しかしながらシェリングは「同一性の同一性」としての、同一性の「直接的認識」を主張する。それに対してフィヒテは、

「絶対的同一性の認識とは、何を意味すべきなのか」 (Zur., § 18)⁽²²⁾

と問いかけ、シェリングの意図を

「もっとも重要な主観性と客観性の差異 (Differenz) を黒く塗りつぶす」
(ebenda)

ところに見ている。もっとも、シェリングも

「存在するところの一切のものは、自体的に、すなわちその本質から見れば絶対的同一性そのものであり、その存在の形式から見れば、絶対的同一性がおのれの同一性において自己を認識すること (Selbsterkennen) である」 (Dar., § 19)

というように、絶対的存在が自己の存在の形式を通じておのれの同一であることを認識すると、主張しているように見える。しかし、フィヒテから見れば、シェリングは絶対的存在から一切の区別を排除しているのであるから、(つまり一切の認識作用を排除しているのであるから) それは不可能なことであった。

「絶対的同一性が自己を認識すること (自己認識、Selbsterkennen) に関する (シェリングの) 全教説は、証明不可能である。」 (Zur., § 19)

※ ※ ※ ※ ※ ※ ※

このように同一性である絶対的存在から認識の原理を剥奪した後で、絶対的存在の自己認識を語るシェリング哲学は、もはやフィヒテ哲学の外にあった。すなわち、フィヒテの眼には、シェリング哲学はすでに超越論哲学から逸脱するものと映っていた。我々はここで両者の往復書簡を通じて、当時の両者の体系構想と、シェリングの体系構想に対するフィヒテの批判を一瞥しておこう。

シェリングへの書簡のなかで、フィヒテはこの当時の自己の哲学体系についての自己理解を語っている。それによると、知識学はまだ完成していない。というのも、知識学は「叡智界の超越論的体系 (transzendentes System der intelligiblen Welt) をまだ欠いている」⁽²³⁾ からである。フィヒテによれば、知識学の完成は、超越論哲学の原理の「いっそうの拡張」⁽²⁴⁾ を通じてもたらされなければならなかった。このように、フィヒテにあつては、哲学体系は超越論哲学の原理を徹底し、「叡智界」へと迫っていく方向で構想されていた。

しかし、シェリングにあつては、知識学も超越論哲学もフィヒテのように理解されていなかった。シェリングは知識学を単に「観念論の形式的証明」にすぎないものとみなしていたし、「超越論哲学」には「自然哲学」を対置していた。⁽²⁵⁾ 『叙述』の論述に従えば、超越論哲学と自然哲学⁽²⁶⁾ とは絶対的同一性のある存在の形式を扱う領域と考えられる。また、シェリングはこれら二つの学の上に哲学体系の第三部門として「芸術哲学」を構想しているが、シェリングにおいては絶対的同一性の自己認識は、この領域において招来されるものと考えられる。

以上の全体構想の中で、シェリングがとりわけ強調しているのが、超越論哲学と自然哲学を対立的に捉えることである。すなわち、シェリングはこれら二つの学で「一にして同一なる自我における二つの能動性 (Tätigkeit)」を扱うとしながらも、両者を次のように区別する。すなわち、自然哲学の対象は「観念的一実在的なものとして単に客観的な、まさしくそれゆえに同時に産出的自我」である。シェリングはこれを自ら産出作用をもつ「自然」と考える。それに対して、超越論哲学の対象は、「知的直観の自我」あるいは「自己意識の自我」である。自然と自我の両者はただ「ポテンツ (Potenz)」において異なるだけであり、後者は前者の「より高次のポテンツ」である。シェリングは、自然と自我の関係を一応このように押さえた後で、自然は超越論哲学において、すなわち自己意識としての自我によって単に「見出されるもの (ein Gefundenes)」にすぎない実在性ではなく、それ自身が産出作用をもつ実在性であるとして、自己意識としての自我と自然とを、いわば対等の実在として区別している。⁽²⁷⁾ ここに我々は『自然哲学の理念』の「自然は目に見える精神であり、精神は目に見えない精神である」というシェリング同一哲学の道具仕立てを見ることもできる。いずれにせよ、自我を高次のポテンツとなしつつも、なお自我と自然とを対等の実在として把握するシェリングの思考からは、超越論哲学の原理を徹底して体系の完成をめざす方途など出てきようがないのではなかろうか。むしろシ

エリングは、超越論哲学を實在の領域に対立している観念を扱う領域、すなわち単なる「観念論」としてしか理解していないと言えるであろう。次の文面は、かかるシェリングの理解を如実に示していると思われる。「自我は哲学の観念論的部門の原理であり、それ故この部門はあの理論的部門（自然哲学）そのものを通じて初めておのれの基礎を獲得するのである」。⁽²⁸⁾ 自然が自我を基礎付けると考えるこの理解はフィヒテとは明確に異なっている。

さて、先述したように、自己の哲学体系についてのフィヒテの理解は、「叡智界の超越論的体系を欠いている」という自覚において示された。もし、そうであるなら、感性界についてはどうなのであるか。その点については、次に引用する1800年12月27日のシェリング宛書簡草稿が詳しい。

「知識学ないし超越論的観念論は（いまのところ）以下のような体系として受け取ることができます。すなわち、この体系は、有限な知性としての自我の主観・客観性の圏域の内部、またこの自我が実質的感情や良心によって根源的に制限されているその内部で動いており、（よって）この体系はかかる圏域の内部では感性界を徹頭徹尾演繹できるのです。でも、あの根源的な諸制限（叡智界）の説明となると、この体系はそれに全く関わることはできないのです。」⁽²⁹⁾

このように有限な知性の内部では、「感性界」すなわち自然を演繹し、認識することができる。しかしひとたび自我と自然の根拠を尋ね、これを根拠すなわち「叡智界」から認識しようとするとき、有限な知性としての自我にとって、それはおのれの能力を超えたものとならざるをえない。しかし、フィヒテにとって、かかる有限な「自我を越えていくこと」（über das Ich hinausgehen）⁽³⁰⁾ なしには、それは不可能なことであった。フィヒテにとって「自我を越えて行き」、「ヌーメナ（Noumen）としての叡智的なもの」から自我と自然を認識することが、フィヒテ哲学体系の課題であった。とはいえ、フィヒテは自己の体系構想を先取的に語っている。すなわち、「ヌーメナとしての叡智的なもの」に対する自我（精神）と自然の位置付けを次のように語っている。

「精神としての有限な知性は、ヌーメナとしての叡智的なものより低次のポテンツです。この有限な知性は自然の本質（Naturwesen）として、自然としての叡智的なものの最高のポテンツなのです。」⁽³¹⁾

ここで語られているのは、自我（精神）は自然より高次のものであるということである。精神はその低次のポテンツであるとはいえ、それ自身「ヌーメナとしての叡智的なもの」である。それに対して、自然は精神の内にその本質をもつ存在として位置付けられている。文中の「自然としての叡智的なもの」をフィヒテは「自然における主観的なもの」と換言している。別の書簡においてではあるが、フィヒテは「感性界つまり自然」が存在するのは、個別的意識の内においてであることを明言している。⁽³²⁾ フィヒテにあつては、このように自我が自然を基礎付けるので

あつて、決して自然が自我を基礎付けるのではない。しかし、超越論哲学を自然哲学において基礎を与えられるものとして構想するシェリングにおいては、まさしくフィヒテからの転倒が行われようとしていた。この当時のフィヒテのシェリング批判は、まさしくこの点に関わっているのである。

3の5 量的差異を巡って

シェリングが§ 20から§ 22で再三繰り返しているのは、主観と客観の差異は「自体的には」、あるいは「本質に従えば」存在しないが、「存在の形式に従ってのみ」主観と客観として定立されているということである。(自体と非自体、自体と実存在の区別を導入しながら、存在自体からは区別を排除するシェリングの意図を、フィヒテは「主観性と客観性」の差異を排除することに見ていた。)したがって、絶対的同一性である絶対的存在にはその本性上、主観と客観の「質的差異」(qualitative Differenz)は存在しえず、ただ「量的差異」(quantitative Differenz)だけが存在しうることになる。

「存在自身に関しては、主観客観のいかなる区別 (Unterscheidung) も可能ではないので、量的差異だけが、すなわち存在の量 (Größe) に関して生じる差異だけが残っている。すなわち、なるほど一にして同一なるものが定立されるのであるが、それは主観性<認識作用>の優位 (Übergewicht) もしくは客観性<存在>の優位が定立されるというように、(量的差異が) 残っているのである。」

(Dar., § 23)

「量的差異」のみが実存在するというシェリングの主張を、フィヒテは「欠陥と恣意性」の産物であるとみなし、次のような根源的反論を加えている。

「本質 (Wesen) に従えば同一でありつづける同一性が主観と客観において現実化されるのであるから、主観と客観は質的ではなく、量的に異なっているはずであるとシェリングは言う。一にして同一なるものが何故に真の (wahrhaft) 対立において実存在しえないのか、というこの全く重要な関係に関しては、シェリングは何も語っていない。本質に従えば同一である。だがシェリングによれば、量的差異は本質にまで及ぶのではなく、形式にのみ及ぶにすぎない。でも、同一なるものが対立する形式の元では実存在しえないということが証明されるとすれば、(質的差異ではなく) 量的差異 (を導入すること) も有用ではありえない。」

(Zur., § 23)

フィヒテはここで二つの主張をしている。①絶対的同一性は、何故に量的差異だけをもち、真の対立、すなわち「質的差異」をもちえないのか。②量的差異の導入によって同一性は破壊から免れるようにみえるが、同一性自体には差異はなく、また差異が単に形式だけのものであるのなら、

差異は量的であろうと質的であろうとどちらでもかまわないのではないか。

かかる批判を予想してか、シェリングは絶対的同一性のうちに量的差異を導入することによって生じる矛盾をなんとか解消しようとする。

「主観・客観性の形式は、もし両者の量的差異が定立されていないとすれば、現実的 (actu) ではない。」(Dar., § 24)

として、量的差異を主観性と客観性の存在の制約とする。すなわち、量的差異なしには主観も客観もありえない。従って、量的差異はある。しかし、

「絶対的同一性に関しては、いかなる量的差異も思惟不可能である。なぜなら、絶対的同一性は主観的なものと客観的なものとの絶対的無差別 (Indifferenz) と同一であるから。」(Dar., § 25)

すなわち、絶対的同一性は主観と客観の無差別であるから、そこには量的差異はない。では、量的差異は何処にあるのか。

「量的差異は絶対的同一性の外 (außerhalb) でのみ可能である。」

(Ebenda, Zusatz)

それでは、「絶対的同一性の外」とは何処なのか。シェリングはここで、絶対的同一性を「存在する一切」(alles, was ist) であるという意味で、「絶対的総対性」(absolute Totalität) であると換言する。従って、「量的差異は絶対的総体性の外でのみ可能である」。(vgl., Dar., § 26) このように絶対的同一性に、全体、ないし総体という観点を導入したあとで、シェリングは以下のように言明している。

「総体性の外に存在するところのものを、私はこの点において、個別存在、ないしは個物 (ein einzelnes Sein oder Ding) と名づける。」(Dar., § 27)

しかし、シェリングは § 10 で「絶対的同一性の外には何も存在しない」と言明していた。従って、ここに言う「絶対的同一性、総体性の外」とは、「内的な外」と解釈すべきであろう。³⁾ だが、そうであるとしても、①個物はいかにして出来るのか、つぎに②「内的な外」とは、一体何であるのか。すなわち、同一性である総体と「量的差異」において存在する個物との関係はいかなるものであるのか、という問題が出現する。

① に関して、シェリングは以下のように語っている。

「いかなる個別存在も個物も自体的には存在しない。(中略) 総対性の外には自体的には何ものも存在しやしない。もし総体性の外に何か探知 (erblicken) されるとすれば、それは、反省 (Reflexion) を通じて行われる、全体からの個別者の恣意的 (willkürlich) 分離によってのみ生じる。だがそれは自体的にはまったく起こらないのである。なぜなら、存在する一切のものは一者であり、そして総体性においてある絶対的同一性そのものであるから。」(Dar., § 28)

ここでは「反省」が個別性の生成の原理として語られている。しかし、この反省はフィヒテのように知的直観に支えられた反省でないことは一目瞭然である。すなわち、反省は絶対的同一性まで達するものではない。反省は一者にいかなる変化ももたらさない。ただ「恣意的に」一者から個別者を分離するだけである。反省は一者の必然ではなく、一者の外で任意に行われる一者からの分離作用であるということを我々は明瞭に認識できるのである。次に、シェリングは、この反省による分離作用を、「思想 (Gedanken) における分離」と明言し、この分離作用がいかんにして可能であるかについては、ここでは答えられないとしつつ、この分離作用を次のように評価している。

「分離は自体的には可能ではなく、理性の立場から見れば、虚偽 (falsch) であり、
それどころか一切の誤りの源である。」 (Dar., § 30, Erläuterung)

ここでは反省ばかりでなく思想すらも、虚偽として評価されている。

②に関しては、§ 30の欄外注を参考に考察できる。そこでシェリングは、絶対的同一性である存在を「絶対者」(das Absolute) と言い換えて、次のように語っている。

「絶対者は、もし差異が (中略) 定立されていないなら、現実的に実存在しない。」
ここでは差異が絶対者の実存在のための制約であるかのように語られている。しかし、シェリングはたちまち次のように続ける。

「しかし、この差異は絶対者自身に関しては定立されえない。なぜなら、絶対者は不変 (unveränderlich) であり、認識と存在の無差別でも、主観性と客観性の無差別でもある総対的無差別として規定されている。」

ここでは、絶対者が無差別として規定され、(量的) 差異は絶対者から排除される。しかし、シェリングは上の二つの見解を総合して以下のように語っている。

「絶対者は、なるほど個別者にあっては量的差異とともに定立されるが、全体にあっては無差別とともに定立されることによるのみ、絶対者として定立される。しかし、個別者におけるこの差異と全体における無差別とが、まさしく総体性である。それ故、絶対者は総体性の形式の元でのみ存在する。こうして、個別者における量的差異と全体における無差別というこの命題こそ、まさしく有限者と無限者の同一性であるところのものである。」

ここでは「内的な外」がシェリング流のレトリックを駆使して紡ぎ出されている。すなわち、絶対者は「差異 (非同一) と無差別 (同一) の総体性 (同一)」として把握されているように見える。いずれにせよ、「内的な外」の「内的」とは、量的差異も総対性の「内」において存在を得るということであり、「外」とは無差別ではないということであると考えられる。とするなら、『叙述』§ 14で述べられていた「あらゆる哲学の一切の誤りは、絶対的同一性がみずから現れ出たという前提である」とか「存在する一切のものは、絶対的同一性の現象ではなく、絶対的

同一性そのものである」という「のっぺら棒」の無限者観、すなわち一切の区別をもたず、したがって区別の原理すらもたない無限者像に、これは修正を加えることになるのではなかろうか。しかし、シェリングに対しては、それは望むべくもなかった。

「あの量的差異は、いささかも自体的に定立されているのではなく、現象のうちのみ定立されている。なぜなら、絶対的同一性は（中略）主観性と客観性の対立によってまったく触発（*affizieren*）されないので、主観・客観両者の量的差異すら絶対的同一性に関しては、すなわち自体的には生じえないからである。」

(Dar., § 30, Erläuterung)

シェリングにおいては、「現象」といっても、決して絶対的同一性の現象ではないのである。量的差異は反省、したがって精神による分離作用の産物である。かかる作用によって、主観性と客観性の対立（つまり量的差異）が現象し、個別者が存在する有限な世界が成立するとしても、反省による対立世界の存立によって、決して絶対的同一性が「触発」されることはない。現象と実在は分断されている。かかる一連のシェリングの議論に対するフィヒテの論評は、決して饒舌とは言い難い。フィヒテはシェリングにスピノザと同様の独断論を見ている。

「(シェリングによれば) 量的差異は総体性を顧慮するときのみ完全に解消される。もし、主観と客観の関係を総体性のうちに探知できるのだとすれば、この関係は最も完全な均衡を (*Gleichgewicht*) 示すであろう。しかしそのことから、何ものも区別可能でないような等しい同一性の他には何も残らないということが結果するであろうか。<それにしても、(シェリングの言う) 等しい同一性の他にはなにも残らないという命題はスピノザのなかにも含まれている。>」(Zur., § 30)

このようにフィヒテはシェリングを、もはや自分の哲学的同士の、パートナーとしてはみなしていない。むしろ、彼はシェリングを「カント以前の形而上学を擁護する者たち」の系列のなかに位置付けているのである。

3の6 個別者とそのポテンツについて

上述によれば、個別者は主観的なものと客観的なものの「量的差異」のもとに存在している。従って、量的差異が「あらゆる有限性の根拠 (*Grund*)」(Dar., § 37) である。もちろん、ここに言う根拠とは、フィヒテが指摘しているように個別者と個別者を区別するという意味での根拠として理解されなければならない。(vgl., Zur., § 37) この点についてシェリングは、次のように語っている。

「各々の個別存在は他の個別存在によって限定されている。なぜなら、個別者は自体的には存在せず、自己の存在の根拠を自己の内にもたないから、個別存在としては自己自身によって限定されない。」(Dar., § 36)

ここで述べられている「個別者の他の個別者による限定」の件に関して、シェリングは欄外註で「因果性 (Kausalität) の原理の最初の基礎付け」と記している。シェリングは「個別者の個別者による限定」を因果的に捉えている。この部分についてのフィヒテの論評は次のとおりである。

「個別者は自己の根拠として自己に先行したものである他者を必要とする。しかもこの根拠は他の個別的な事物であるべきであり、これが無限に続くのである。」

(Zur., § 36)

フィヒテはシェリングが描く有限者の世界を、無限に続く因果系列として理解した。そしてこの因果性に支配された無限に続く有限性の系列を「すつきりとは解けない無限な計算 (unendliche Rechnung)」(Zur., § 37) と評し、知識学に対してヘーゲルによって与えられた批判が同一哲学にも当てはまることを立論している。⁽³⁴⁾ すなわち、ヘーゲルは『全知識学の基礎』におけるフィヒテの第一原則はなるほど「思弁」の原理を示しているが、第二原則によってこの原理は破棄され、知識学の体系は「有限性」のなかに閉じ込められてしまうと『差異論文』で批判しているが、それと同じ批判をフィヒテはここで同一哲学に対して行っているのである。

さて、量的差異のもとにある個別者は、「絶対的同一性の存在の限定された形式」である。従って、もちろん個別者は絶対的同一性の存在そのものではない。しかし、一方で「絶対的同一性の本質は不可分 (unteilbar) である」。(Dar., § 34) そうであるなら、絶対的同一性はいかなる仕方で個別者のうちに存するのであろうか。量的差異の一般的表現は $A=B$ である。ここでは A が B との量的差異において限定され把握されている。しかしフィヒテの解釈によれば、シェリングにおいては量的差異においてもなお A と B の間には「等しさ (Gleich) \Leftrightarrow 」(Zur., § 37) があり、この「等しさ」に立つとき、すなわち「絶対性」に立つとき、量的差異は消失するのである。同一性はこのような仕方で、個別者のうちに存在する。従って、量的差異に着目すれば個別者は存在し、同一性に着目すれば個別者は存在しない。シェリングにおけるこのような個別者観を、フィヒテは次のように表現することになる。

「個別者は、シェリングの主張によれば、存在するが、しかしまた存在しない。(中略) かくして、有限性の原理、永遠なる生成と消失はまだ導出されていないどころか、有限性の原理が否定されているのである。従って、いかなる個別者も有限者も存在しない。(中略) シェリングが有限性の原理を導出できないのであれば、有限な物は存在しないというエレア派の結果のもとにとどまらざるをない。」

(Zur., § 36)

「そこに存在するが、それにも拘わらず存在しない個別者の概念なき動揺」

(Zur., § 38)

ここでは3の3で論じられた、無限者と有限者の関係が、個別者の存在に着目するという形で再

度論じられていると言えるが、ここでもフィヒテの結論は、シェリング哲学は「有限性の原理」、「生成の原理」を欠いているという一点に集約される。いや、フィヒテのシェリング批判は、シェリングは「有限性の原理」、「生成の原理」を否定すると同時に、個別者の存在も否定していると、さらに先鋭化しているように思われる。

さて、シェリングは確かに、「絶対的同一性が個物へと移行した最初の点は、決して述べられることはできない」(Dar., § 38)と主張している。この主張を文字通りに受け取れば、シェリング哲学はまさしく「有限性の原理」を欠いている。ここには「のっぺら棒の」実体しか存在しない。しかしながら、他方でシェリングは以下のことも主張している。

「絶対的同一性は個別者においても存在する。なぜなら、全ての個別者は絶対的同一性の存在のある限定された形式にすぎないから。かくして絶対的同一性は各々の個別者において存在する。」(Dar., § 39)

「絶対的同一性は全てのポテンツの形式の元でのみ存在する。」(Dar., § 43)

我々は今しがた、シェリングの個別者観を「個別者の概念なき動揺」として非難するフィヒテの評価を受け容れたばかりであるが、いま少しポテンツ論として展開されるシェリングの有限世界の論理に足を留めてみよう。

「全ての個別者はなるほど絶対的ではないが、その様式 (Art) においては無限である。(中略) 個別者は絶対的に無限であるのではない。(中略) しかし、個別者はその様式においては、すなわち存在の様式は主観性と客観性の量的差異によって限定されでており、この差異は両者のうちの一方の(優勢な)もののポテンツにおいて表現されるので、そのポテンツにおいて無限である。」(Dar., § 40)

「個別者は絶対的に無限ではないが、そのポテンツにおいては無限である」とは、いかなることなのか。個別者は主観的なものと客観的なものの量的差異において存在し、その差異は他の個別者によって限定されているという意味で他者に限定されている。従って、個別者は無限ではない、つまり有限である。しかし、シェリングは、個別者はそのポテンツにおいて無限であると言う。まず、ポテンツとは、フィヒテの表現を借りれば、「限定された主観・客観関係の度 (Grad)」(Zur., § 40) のことであり、この「度」を通じて主観・客観の量的差異も生じてくる。この差異は $A=B$ で表現されたが、シェリングにおいては $A=B$ も自体的には $A=A$ でなければならなかった。というのは、「存在するところの全てのもの ($A=B$) は、それが絶対的同一性を存在の限定された形式の元で表現するかぎりにおいてのみ存在する」(Dar., § 41 Zusatz) からである。すなわち、個別者は $A=B$ という限定されたポテンツとはいえ、常に絶対的同一性 $A=A$ に存在を与っているのであり、言ってみれば $A=A$ を $A=B$ として表現しているにすぎないのである。「個別者はそのポテンツにおいて無限である」は、このようなコンテクストで理解できる。

我々はもう少しポテンツ論について考察を続けよう。シェリングはポテンツを総体性の立場、絶対者の視点から以下のように論じている。

「絶対者に関して、たんに認識の属性 (Attribut) の元に属するの、存在の属性の元に属するの、存在の表現としての $A=A$ の元に属するの、認識の表現としての $A=A$ に属するのということだけが、ポテンツを形成するのである。

(Dar., § 4 2 欄外註)

ここでは恐らく、三つの $A=A$ が語られている。それは、まず絶対者である絶対的同一性の表現としての $A=A$ 、次に認識における同一性の表現としての $A=A$ 、最後に存在における同一性の表現としての $A=A$ 、この三つの $A=A$ である。そしてこの三つの $A=A$ が、言うなれば全体を形成する。ポテンツは、この全体の関係性の表現であると考えることができる。シェリングにあっては、ポテンツが全体を限定するのではない。全体の関係性の表現がポテンツであるにすぎないのである。

「量的差異は、例えば A の否定的指数 (Exponent) は全体に関する客観性の優位を示しているというように、全体すなわち絶対的総体性に関して生じるのであるが、このポテンツに関して生じるのではない。」 (Dar., § 4 2 Erklärung 2)

シェリングにおいても、同一性といえども認識と存在の対立として初めて実存在するのであるが、同時にその対立は「常に同時に両者の無差別」によって支えられているのである。量的無差別の元に認識 (主観性) か存在 (客観性) の優位が定立され、その優位が個別者のポテンツにおいて表現されると言ってもよい。

「 A も B も自体的に定立されうるのではなく、ただ同一的なるもののみが、優越的主観性と客観性そして両者の量的無差別とともに同時に定立されうるのである。」

(Dar., § 4 5)

シェリングによれば、同一性が量的差異の根底に無差別として存在している。「金太郎飴」のようにどこを切っても「金太郎」が現れる。ただ異なるのは、棒状の飴の左か右かということだけである。シェリングはこのようにして存在している同一性を「あらゆる可分性の根拠 (der Grund aller Theilbarkeit)」 (Dar., § 4 6) と名づけている。とするならば、シェリングにおいては、分割されずに同一であり続けることが、分割を可能にするということになるのではなかろうか。

「絶対的同一性は決して分割されないということこそが、まさしく絶対的同一性ではなく、量の概念の元に考えられている個物であるところのものの無限な可分性を可能にする。」 (Dar., § 4 6 Zusatz)

フィヒテはもはや『叙述』の § 4 1 から § 4 3 には、いかなる論評も加えていない。ただ、上の引用文に対しては、これまでのシェリング批判の論点を締めくくるように次のように語る。

「かかる區別根拠 (der Grund dieses Unterschiedes) の導出、すなわち絶対的同一性におけるかかる有限性の原理の導出は、そこかしこで相も変わらず欠けている。」(Zur., § 46)

3の7 小括

シェリングの『叙述』とフィヒテの『叙述のために』を比較して、フィヒテのシェリング批判の視点を明らかにしようという我々の試みを完成させるためには、最後にそれぞれの § 44 を検討しておくことが必要であろう。

シェリングは、ここでこれまでの自分の論述を振り返り、「我々が詳細な証明なしに半分残したままにしている若干の命題を勝手ながら挿入する」(Dar., § 44 Anmerkung) として、以下のように述べている。

「<全体に関する量的差異の>ポテンツの表現として $A=B$ を認めるとすれば、 $A=B$ において B は根源的に存在するところのものとして定立されている。<それ故 B は実在的原理 (reelles Princip) である>。それに対して A は B と同一の意味において存在するのではなく、 B を認識するものとして、それ故観念的原理 (ideelles Princip) として定立されている。(中略) しかし、かかる対立は自体的には、すなわち思弁の立場からは全く生じない。(中略) A は認識する原理であるが、 B は自体的には制限されないもの、すなわち無限な延長 (das an sich Unbegrenzte oder die unendliche Extension) であるので、我々はここに全く正確にスピノザの絶対的実体の二つの属性、思惟と延長をもつ。(中略) かくして、実在的一者として存在しないものはなにもものも A の形式では定立されえないし、そうであればこそ、直接的にそしてまさしくそれゆえに A の元に定立されないであろうような何ものも B の元には定立されない。(中略) もし一般に $A=B$ が有限性の表現であるなら、 A こそ有限性の原理として考えられうる。根源的である B は、端的には制限可能なもの、自体的には制限されないものであるが、それに対して A は制限するものである。」(ebenda)

ここでは、シェリングはまず、 B を「根源的存在」と規定する。 B はかかるものとして、「自体的には制限されない無限な延長」である。従って、客観的存在である B こそ実在であると言ってよい。しかしながら、根源的存在ととも、それを A が B として思惟し認識しないならば実存在しない。 A の形式、すなわち思惟の元にもたらされないものは実存在するものではない。 A が行う認識作用は、本来は制限されない無限な延長を、制限することに他ならない。つまり、 B とは A によって有限化されたものである。以上が、シェリングの言う「半分残したままにしている若干の命題」であろう。 A の行う認識作用こそ、有限性の原理である。我々には、ここに「自我の立場

に立つ」シェリング流の有限性の原理を認めることができるように思われる。

かかるシェリングの主張に対して、フィヒテはこの主張を通じて「シェリングの知識学への関係が明らかになる」(Zur., § 44) としながら、以下のように論評している。

「この主観性＝客観性、A=Bはシェリングにとってはまさにいまや自我の形式 (Ichform) である。それ故に一切は自我の形式の内にある。それに対して、知識学は自然をただ純粋客観性 (reine Objektivität) とすにすぎない。シェリングは実存在の形式一般は＝自我であるということを証明したと思い込んでいる。つまり、何ものもかかる自我という実存在形式がないならば、現実性をもちえないであろう。すでにここでシェリングに不透明と混乱とを提示できないであろうか。明白な意識ではなく、本能、盲目の理性 (blinde Vernunft) がある。しかし、そもそもこれが物の絶対的原理なのか。現実的理性はそこからついに自己を取り出し、意識なき理性から出てついに自己自身に至り、自己を自覚する (sich besinnen) のか。」(ebenda)

①フィヒテはここで実に明快に彼のシェリング解釈を提起している。シェリング哲学は一見すると、一切を自我に還元する「自我の哲学」の立場に立っているように見える。なにものかが実存在するのは、自我によって存在の形式を与えられるからに他ならない。「一切は自我である」。しかし、この主張は「知識学」の立場とは異なっている。似て非なるものである。「知識学」においては、決して全自然を自我に還元することはできない。「知識学」においては、自我にとって自然は「純粋客観性」として残りつづける、すなわち自我には常に非我が対立者として相関している。

②次に、シェリングにおいては、客観的主観－客観は「盲目の理性」である。フィヒテはかかる理性が「物の絶対的原理」たりうるのかと疑問を提起している。すなわち、「盲目の理性」や「意識なき理性」とは自然に他ならず、そうであるとすれば理性的自我は自然から出来するものとなり、自然に存在の原因をもつものとなりはしないか、という疑問である。あるいは、「一切は自我である」の真相は、「一切は自然である」ところにあるのではないかと、フィヒテは主張しているのである。

ラウトはかかるフィヒテの危惧を正当とみなし、フィヒテの立場を鮮明にするために1801年の『知識学の叙述』を援用している。その箇所を我々なりに引用してみよう。

「スピノザ的な新体系 (シェリング哲学体系) において、知は (中略) おのれの必然的帰結として、おのれの高次のポテンツを所有していなければならない。しかし、このことは、絶対的に発現するものである知の内的性格、つまり自由の実体から発生するものであって、存在の実体から発生するのではない知の性格に矛盾している。」⁽³⁵⁾

3の4の後半で述べておいたように、シェリングも自我（精神）は自然より高次のポテンツであると語ってはいるが、自然にも産出作用を認め、自然と自我とを同一化すると同時に自然を自我の根拠として想定している。もし自我（精神）が自然をおのれの存在の根拠とするのであれば、それはフィヒテにとっては、知が「存在の実体」、すなわち「自然」に由来することになる。さらにもしそうであるとすれば、自我が自然因果性に拘束される存在になる。フィヒテが「一切は自我である」というシェリングのアフォリズムを受け容れないのは、このためである。フィヒテが「自我が一切である」と語るとき、それは自我を自然から独立した「自由な存在」として提起しているのである。フィヒテにとって知は、精神である自我、すなわち「自由の実体」から発現するものであった。

さて、フィヒテは一見すると一切を自我に還元する「自我の哲学」であるかのように見えるシェリング同一哲学の真相を、むしろ一切が自然にその根拠をもつ「自然の哲学」であると看破した。最後に、我々はラウトの解釈⁽³⁶⁾を参考にしながら、この小さな「まとめ」を締めくくっておこう。ラウトは、シェリング哲学のもつこのような二面性を「シェリングの出発点における固有のパラドクス」と規定し、以下のことを語っている。「アプリアリな構成作用は実は精神のことがらであるから、全くアプリアリに構成を行う自然 (eine rein apriorisch konstruierende Natur) は、実際にはただ精神の過程である」として、一切が自我に還元されるゆえんを明らかにする。しかし、「それに対して (フィヒテの) 超越論的観念論は、質料 (Materie) すなわち我々が構成的に入っていくことができない阻害 (Hemmung) という端的な事実、その独立の意味を与える」のである。ここでラウトが語っている「我々が構成的に入っていくことができない阻害」とは、先述した「純粋な客観性」と同じ意味である。シェリングにはこの観点がない。ラウトによれば、この「阻害」、「純粋な客観性」すなわち非我は「精神において、そして精神に対してのみ、自由の遂行によって限定された自己定立において (in einer durch den Vollzug der Freiheit bestimmten Selbstsetzung) 出現する」。すなわち、非我は自我の自己定立の相関者であり、自我の自己定立とともに定立されるのである。かかる自己定立作用は、フィヒテにとって人間性の根本、すなわち「自由」と同義であった。フィヒテにおいては、「区別根拠」はかかる自我の自己定立作用、「事行」(Tathandlung) のうちにあるのである。シェリングには、かかる働きへの洞察がない。それ故、なおもフィヒテは、シェリング哲学には「区別根拠の導出、すなわち絶対的同一性における有限性の原理」(Zur., § 4 6 Erläuterung) が欠けていると、お題目のように唱えつづけざるをえないのである。こうしてフィヒテのシェリング批判は § 5 1 で終わる。

Ⅲ フィヒテとヘーゲル～ヘーゲル『差異論文』を中心にして

1. シェリングとヘーゲル

シェリングは『叙述』において無限者と有限者の関係に関わる自己の哲学の基本的視点を、次のように述べていた。

「あらゆる哲学の一切の誤りは、絶対的同一性が実際に自ら現れ出たという前提であり、また、この現出がいかなる仕方かを生じるのかを明らかにしようとする努力である。(中略) 存在する一切のものは、それを自体的に考察すれば、やはり絶対的同一性の現象 (Erscheinung) ではなく、絶対的同一性そのものである。」
(Dar., § 14)

このようにシェリングにおいては、有限者を無限者の「現象」と考えることが、「根本的誤り」であり、有限者は「むしろ絶対的同一性そのもの」であった。また、他方で絶対的同一性の認識は「絶対的同一性のその同一性における自己認識 (Selbsterkennen)」(Dar., § 19) として語られているから、ひとまず絶対者 (無限者) による自己認識=思惟と考えていいだろう。⁽¹⁾ 例えば、「存在するすべてのもの」として表現される有限者は「本質 (Wesen) から見れば、絶対的同一性そのものである。しかし存在の形式 (Form) から見れば、絶対的同一性の認識である。」(Dar., § 18) と、シェリングは語っている。ここでは少なくとも同一性 (Wesen、無限者) が Form (有限者) の実在根拠となり、Form が同一性 (Wesen) の認識根拠であるかのように提示されている。しかし、自体的にはいかなる対立も存在しないのであれば、かかる区別は実在的とは言えないであろう。⁽²⁾ しかも、上述の有限者と無限者の構造においてはシェリングは絶対的同一性から区別を排除するのであるから、「絶対的同一性の自己認識」といっても、思惟による認識というよりは直観であると考えたほうが適切であろう。フィヒテはその点をよく理解しており、シェリング哲学には「区別根拠の導出」がなく、従って「有限性の原理」が欠けているから、「絶対的同一性の認識」など成立しないことを『叙述のために』の随所で指摘していた。認識論的必然性を欠いているというフィヒテのかかるシェリング批判を象徴しているのが、「眼のないポリュペモス」であった。

さて、我々にとって重要であるのは、これまで述べてきたフィヒテのシェリング批判の観点は、紛れもなく1801年以降のヘーゲルの観点でもあったということである。ヘーゲルがこの観点を自覚し、自己の哲学体系形成に取り入れていったことを、我々が1807年の『精神現象学』から読み取することは決して難しいことではない。この点については、紙数の制限上ここでは極めて簡略的に述べておきたい。ヘーゲルはその「序論」での「実体=主体」論の表明の直後に、「Form は Wesen に等しい」というシェリングの言説を批判的に取り上げ、以下のようなシェリング批判を展開している。すなわち、シェリングは絶対者から区別を取り去ることによって、絶対者の Wesen から「対自的であること」を捨象し、同時に Form の「自己運動」を捨象しているとされる。これに続いてヘーゲルは、絶対者のうちに対自性を導入することによって、

「Wesen が自分自身にとって本質的であるように、Form もやはり Wesen にとって本質的である」(PdG.,19) という地平に到達することこそ、「実体＝主体」論の要であり、かかる構造であることによって実在は初めて「現実的なもの」になると提案している。この文脈の中に、我々はヘーゲルが1801年のシェリングを対自化し、批判的に克服してきた痕跡を十分に窺うことができるのである。

2. 『差異論文』⁽³⁾におけるヘーゲルの基本的フィヒテ理解と、フィヒテ『全知識学の基礎』における三原則

シェリングに対して、フィヒテとヘーゲルは、「絶対的同一性における区別」を相互に影響しあうことなく「独立に」しかも「決定的に」発言している。⁽⁴⁾しかしながら、ヘーゲルは『差異論文』においてはまだ基本的には、シェリングの『叙述』の新しい理念を弁護する立場を貫いていると言える。だが、そういう基本姿勢でありながら、ヘーゲルはこの区別をすでに絶対者とその現象との区別として導入しているのである。しかし、その区別において現象が、『精神現象学』のように、実在的本質的存在として捉えられているのかどうかに関しては疑問をもたざるをえない。この問題を問うことは、1801年のヘーゲルの位置を見定めるために必要である。しかし、それを明らかにするためにはまず、ヘーゲルが『差異論文』のなかでフィヒテ哲学を基本的にはどのように理解していたかということを一瞥しておく必要がある。次に、ヘーゲルのフィヒテ哲学理解は『全知識学の基礎』の三原則の解釈に関わるので、この三原則についても一瞥しておかなければならない。

2の1 ヘーゲルのフィヒテ批判の基本素描

ヘーゲルのフィヒテ批判は『差異論文』の随所で散見できる。それを簡単に要約してみよう。周知のようにヘーゲルによれば、フィヒテの哲学体系は、「思弁」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性を表現している第一原則「自我の絶対的自己定立」を哲学の原理として置いている点に認められる。しかし、体系においては反省の支配するところとなり、この原理が放棄されてしまう点に、ヘーゲルの批判は集中している。すなわち、思弁の原理である第一原則が貫徹されることなく、直ちに第二原則である「非我の絶対的反立」が対置されるところに、ヘーゲルはフィヒテの不徹底を見るのである。R. クローナーは、ヘーゲルのこの観点を引継ぎ「(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」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れていると指摘している。⁽⁵⁾この不徹底にこそ、フィヒテ哲学体系が悟性に支配されているゆえんがあるということであろう。ともあれ、この指摘は、現在でも多くの解釈者に受け継がれ、ヘーゲルにおけるフィヒテ批判の核心とされている。

さて、以上のように絶対的に対立する「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ろう。また、ヘーゲルにとって、絶対的原則が多数あるということが、それぞれの原則が相対的であることを物語るものであったし、それ以上にそもそも絶対的原理を命題形式で表現すること自体が、「悟性の法則」に従っていることを意味していた。

以上のことから、ヘーゲルのフィヒテ批判は、フィヒテが第一原則に第二原則を対置している点に集約されるということが明らかになった。しかしながら、フィヒテ自身においてはどのようなであろうか。我々は、ヘーゲルのフィヒテ批判は、フィヒテのテキストに従うかぎり、的外れの可能性があると考えている。この点に留意して、フィヒテのテキストを検討してみよう。

2の2 フィヒテの三原則あるいはフィヒテ弁証法の基本構造

フィヒテは『全知識学の基礎』第3章で第三原則を導出した後で、全体を通覧する形で三原則の関係を論じている。そこでフィヒテは三原則に対応する形で、正立⁽⁶⁾、反立、総合の三判断を論じている。まず取り上げられるのは、「反立」(Antithese)と「総合」(Synthese)である。そこでは反立は、「互いに同等とされたものにおいて、これらが反立的である徴表(Merkmal)を求める活動」(WL.,112)とされている。この規定からもわかるように、反立は「同等とされたもの」、つまりなんらかの総合を前提にして行われる働きである。従って、純粋な分析的判断は決して存在しえないから、フィヒテは従来は分析とよばれていたものを、反立と呼んでいるのである。それに対して、総合とは「反立者のうちに、それらがその点においては同等であるような徴表を求める活動」(WL.,113)とされる。このようにフィヒテにおいては、「反立は総合なしには可能でなく、総合は反立なしには可能ではない」(WL.,115)のであって、反立と総合の両者は不可分に結びついているのである。両者は「反省」において区別されるにすぎない。

ところで、反立の働きは第二原則が表現するものであるが、フィヒテは、この反立と総合が依拠する論理的規則は第三原則であると述べている。とするならば、第二原則は第三原則に包摂される原則ということになる。そこには、どういう事情があるのだろうか。その事情を明らかにするためには、第三原則の導出過程を検討しなければならない。フィヒテはその導出過程で「Aと非A、存在と非存在、実在性と否定性が、いかにしてそれらを廃棄することなしに、一つに(意識の同一性のなかで)考えられうるか」(WL.,108)と問い、その解答として「ふたつの反対者相互の制限作用(Einschränken)」である根源的働きYを導く。この根源的働きにおいて産出されるのが「可分性」(Teilbarkeit)である。この結果、この働きを通じて「自我も非我也可分的に定立される」ことになる。実は、第二原則である「非我の反立」は、可分的非我の可分的自我に対する反立として、ここにおいて初めて実在性を獲得することになるのである。ただし、Yの働きは反立の働きに後行するのでも、先行するのでもなく、むしろ、反立活動のなかに、そし

てこれと共に生ずるのだと、フィヒテは語っている。(vgl.,WL.,109) これは何を意味するかと
言えば、絶対我の自己定立は、非我の反立とともになされるのであるが、それは直ちに「反立を
受ける自我と反立される非我とが可分的に定立される」ことに他ならないということの意味する。
それを表すのが第三原則、すなわち「自我は自我において可分的自我に可分的非我を反立する」
(WL.,110) に他ならない。ここに第三原則は、自我の自己定立である第一原則の具体相を語っ
ていると言うべきであろう。これが勝義の第三原則である。この原則が第二原則を包摂している
のは当然と言えよう。

以上から、第二原則の非我は、可分的非我として可分的自我とともに絶対我のうちに定立され
る底のものであると言えるだろう。フィヒテはこのような制限される自我に反立される非我を、
カントの概念を借用して「負量」(negative Größe) と名付けている。このように、非我は絶対
我のうちで負として存在するのである。従ってフィヒテは、もし絶対我に非我を対立させるとし
たら、非我は無であると考ええる。(vgl.,WL.,110) その理由は、もし絶対我に非我を対立させると
したら (これこそヘーゲルがフィヒテ批判の根底におくものであるが)、絶対我の外に演繹不能
な絶対的なものを想定する独断論への道を辿ることになるからではなかろうか。この点で、フィ
ヒテは断固として、超越論哲学の立場を貫いていると考えられる。この結果、第一原則に第二原
則を対置するヘーゲルのフィヒテ批判の手法が誤読に基づくものであることが明確になったと言
えよう。

では、議論の出発点に帰ろう。反立と総合は対立しつつもお互いを予想して初めて成立する働
きであった。しかし、フィヒテが第三原則で語る総合は、この言わば狭義の総合にとどまらず、
第一原則の真相としての、あるいは勝義の、根源的综合を含むものでなければならない。フィヒ
テは第三原則を振り返り、それについて「対立する自我と非我との間に、両者の可分性を定立す
ることを介しての総合」(WL.,114) と語っているが、この総合は反立に対する総合であると同
時に、反立と総合の根底にあってこれらの働きを可能にする総合、フィヒテのタームを使えば、
「最高の総合」を根底に控えていると解釈しなければならない。フィヒテにあっては、この最高
の総合があるかぎりにおいて、反立と総合が相克しながら進行するところに体系の展開の相があ
ると言えるのである。フィヒテは「総合なしには反立が、あるいは反立なしには総合が可能では
ないのと同様に、両者とも正立なしには可能ではない」(WL.,115) と述べているが、まさに
「正立」(Thesis)こそ体系に支えと完成を与える働きなのである。

従って、上述のことから、フィヒテにおいては、正立が根底にあり、それに支えられて反立と
総合が対立するのであるが、ヘーゲルの描くフィヒテの体系は、正立と反立の対立がまず存在し、
その上に総合が求められるという構造になっていると言えるだろう。

* * * * *

ここで、『全知識学の基礎』第1章で明らかになる自我の存在構造を確認しておくことが必要

であろう。フィヒテは第一原則の導出の過程で、「自我はある」はそれより高次のいかなる根拠付けも不必要かつ不可能な絶対的根拠であることを提起している。そして、このような自我が自己を基礎付ける働きをフィヒテは「純粹能動性」と名付け、その「純粹」であるゆえんを Tat と Handlung がひとつであるところに見るのである。すなわち、自我は「働くものであると同時に働きの産物」(WL.,96)である能動性であることによって絶対的根拠であると言えるのである。フィヒテはこのような自我の働きを一方で「自我は自己を定立したが故に自我はある」(ebenda)と定式化し、他方で「自我はあるが故にこそ、自我は自己自身を定立する」(ebenda)と定式化する。ここでは、「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。従って、定立する働きがその存在と表裏一体のものである存在構造こそ、まさしく自我なのだと言うべきであろう。従って、フィヒテにおいては、作用するものと作用されるもの、すなわち無限と有限は、矛盾するものではなく、同一の自我の二つの側面、いわば表と裏に他ならないと言えよう。このことをフィヒテは『叙述のために』の先の引用文の少し後で、はっきりと断言している。

「絶対的同一性は自己自身によって己れが絶対的であること、すなわち無限であることにおいて同時に有限であるという点には、いかなる矛盾もない。絶対性とはまさしく純粹な自己限定なのだ。」(Zur., § 10)

ところで、フィヒテは自我を「絶対的主観 (das absolute Subjekt)」と表現し、さらに、「自我は自我に対して (Für) 端的にかつ必然的にある。自我自身に対してあるのではないものは自我ではない」(WL.,97)と続けている。フィヒテが「自我に対して」で表現しているのは、自我の自己意識的(自覚的)存在構造のことに他ならない。ここに自我は Sein と Setzen と Für の三位一体的構造であることは明らかであろう。つまり、自我は存在と定立が自己意識によって結合されている存在なのである。このようなフィヒテの立場から見れば、思惟主体ではない「眼のないポリュペモス」とは、自己意識的構造を欠くが故に差別化の原理をもたない絶対者に他ならないと言えよう。

2の3 ヘーゲルのフィヒテ理解の原像

右で述べたフィヒテの描く弁証法と、それについてのヘーゲルの理解との差異は、つまるところ第一原則と第二原則、自我と非我、ヘーゲルの土俵で語るならば、絶対者とその現象との関係の把握の違いに基づくものと考えられる。ここでは、この問題をヘーゲルの立場から検討することによって、ヘーゲルのフィヒテ批判の立脚点を明らかにし、ヘーゲルのフィヒテ理解の原像に迫ってみよう。

さて、第一原則からもわかるように、フィヒテの自我は、「定立」(Setzen)と「存在」(Sein)と「自覚」(Für)が三位一体であるような存在であった。このような存在にとっては、自己を意識

することが、自己を存在として定立することに他ならない。フィヒテにとっては、自覚と存在は同時的に定立されるのである。従って、私がいかに豊かな内容を直観していても、その直観をわたしが意識しなければ、直観の対象どころか、わたし自身も存在しない。まさに「自我は一切」である。

しかしながら、フィヒテにおいては、意識に無意識を、そして自我に非我を同等のものとして立てることは、独断論に他ならなかった。勿論、フィヒテにおいては非我は自体的存在ではない。むしろ、フィヒテにあっては「反立自体の可能性すら意識の同一性を前提にする」(WL.,102)のである。第二原則、非我の反立は「定立するものの意識と反立するものの意識との統一の条件の下において可能である」と言わねばならない。このように、フィヒテにおける非我は「意識の同一性」ないし「自我の同一性」において成立する概念である。従って、フィヒテの非我は一なる反省統一の客観であるから、主観そのものに他ならない。フィヒテからは、いかにしても自体的な客観は出てこないと言わなければならない。

とはいえ、まさにこの点こそヘーゲルによって、フィヒテの絶対者は「主観的な主観客観」にすぎないと批判されることになる周知の論点でもある。シェリングは先述したように、主観客観の絶対的同一性である無差別的理性から出発することによって、フィヒテの主観性の立場を克服しようと試みた。ヘーゲルも同じく、真の思弁は絶対的同一性から出発しなければならないと考える。ヘーゲルにとって「超越論的」とは、まさにこの絶対的同一性の立場に立つことに他ならない。ヘーゲルはここに立脚することによって、対立を絶対的同一性の主観と客観への「分裂」と捉えるとともに、それを絶対者の「産出」(Produktion)とする。ここに絶対者は自己の現象と対立することになる。問題は、この絶対者とその現象の関係であるが、過渡期のヘーゲルを象徴するかのように、これがなんとも微妙な関係と言わざるをえない。シェリングのように、絶対者においては、対立は自体的には存在しないのではない。対立は存在する。しかしヘーゲルにおいては、対立は絶対者と「絶対者ではない」現象との対立として存在することになる。

「絶対的同一性の主観的なものと客観的なものへの分裂は絶対者の産出である。だから、根本原理は完全に超越論的であり、その原理に立てば、主観的なものと客観的なものの絶対的対立はいささかも存在しない。しかしそれだから、絶対者の現象はある種の対立である。絶対者は自分の現象の内には存在しない。両者はそれ自身対立しているのである。現象は(絶対者である)同一性ではないのだ。」

(Diff.,32)

ここではっきりと言えることは、ヘーゲルが絶対者とその現象との関係を「実体性(Substanzialitätsverhältnis)」(Diff.,33)として理解しているということである。ヘーゲルは実体属性関係を、絶対者とその現象に適用している。それによって絶対者が実体として、現象が偶有性、単なる可能的存在として把握されることになる。現象はなるほど絶対者の産物ではあるが、

単に可能的存在者として絶対者ではないのである。ただし、実体性の関係においては、一切は絶対者によって生じるのであるから、この関係は「総体性」の立場を表しており、それ故この関係を、ヘーゲルは「思弁の真の関係」(ebenda) と考えるのである。因みに、絶対者とその現象の関係についてのこの把握は、絶対的同一性の存在の Form を「絶対的同一性それ自身の属性 (Attribut)」(Dar., § 17) と考える『叙述』におけるシェリングの把握と符合している。

このような立場からヘーゲルは、絶対者とその対立者との関係を「因果関係」として捉える考え方を一貫して批判している。まさにそのようなものとして批判の俎上に上がるのが、他ならぬフィヒテである。ヘーゲルはフィヒテ哲学が超越論哲学であることを認めつつも、本章1節で既に述べたように、体系構成においては「独断論」に移行していることを、次のように指摘している。

「超越論哲学は(中略)因果関係を少しも正しいものとして認めないのだが、現象が(絶対者と)同時に存立すべきであり、よって現象を廃棄する関係とは別の絶対者の現象への関係が現存すべきであるかぎり、(超越論哲学は)因果関係を導入し、現象を従属的なものとする。従って、この(フィヒテの)哲学は超越論的直観を主観的に定立するにすぎず、(中略)同一性を現象のうちに定立することはない。(中略)しかるに、この同一性は単なる当為ではない真の総合において提示されているのではないのである。」(Diff.,33)

ヘーゲルはフィヒテが現象、可分性の領域、つまるところ非我そのものを、絶対者と並存するものとして立て、しかるのちに両者の間に因果関係的な主従関係を設定していると理解している。そうすれば、同一性の直観である超越論的直観は、主観的であることを免れない。勿論、このような理解は、右で述べた第一原則と第二原則を並立的に捉えるというヘーゲルの誤読に由来するものではある。しかし、いま論じているのは、絶対者と現象の関係を因果関係として捉えることを批判する、ヘーゲルのその立脚点である。その立脚点とは、既に述べた絶対者と現象の関係を「実体性の関係」として捉えるシェリング的な表象である。そうであるなら、1801年のヘーゲルは、少なくともこのシェリング的理解を立脚点にしてフィヒテ哲学を描いていると言えよう。従って、フィヒテのシェリングに対する「眼のないポリュペモス」批判はヘーゲルにも該当することになる。

3. 『差異論文』におけるヘーゲルのフィヒテ批判

以上で、我々はヘーゲルのフィヒテ批判の枠組みについては明瞭にしえたと言えよう。周知のように、『差異論文』の第一部は「今日の哲学的営為に見られる種々の形式」というタイトルで、まだシェリング主義者であるヘーゲルが自己の哲学について語っている。ヘーゲルは勿論そこでもフィヒテ批判を行ってはいるが、やはり体系的なフィヒテ批判が展開されるのは、第二部の

「フィヒテ体系の叙述」においてであろう。その構成は以下のようになっている。①「フィヒテの哲学体系について」②「フィヒテ三原則の分析と評価」③「フィヒテの理論的知識学について」④「フィヒテの実践的知識学について」⑤『『道徳論の体系』批判、とりわけ衝動の演繹批判』⑥『『自然法の体系』批判』⑦『『道徳論』批判とまとめ』。ここでは①から④までのヘーゲルのフィヒテ批判を、批判に対するフィヒテの側からの反批判の視点も提示しながら、以下で詳細に分析していきたい。

3の1 フィヒテの哲学体系について

ここでは本文1段落から8段落までに該当する①について論じることとする。この部分で、ヘーゲルの基本的フィヒテ解釈の方向が示される。それでは8段落で述べられる結論から見ていこう。この結論部はヘーゲルのフィヒテ批判として必ず引用される有名な箇所である。すなわち「フィヒテ体系は思弁の立場と反省の立場という二つの立場をもち、しかも反省の立場が思弁に従属するのではなく、両者が絶対的に必然的であり、また合一されることもない」(Diff., 37)とヘーゲルはフィヒテを批判している。これは先述したように、クローナーも採り上げるヘーゲルのフィヒテ批判の核心である。ヘーゲルはこの批判を、それぞれが連結している三つの相において語っている。

1：客観的自我は主観的自我と等しくならない。

2：自我は自己の「現象 (Erscheinung)」、自己定立のうちに自己を見出さない。

3：自我の「本質 (Wesen)」と、自我の「定立 (Setzen)」とは一つにならない。

この三つのヘーゲルのフィヒテ批判は、つまるところ本質と現象が一つにならないという論点に集約されると考えられる。

ここでヘーゲルの思考過程に沿って、ヘーゲルの主張を分析していきたい。ヘーゲルは「(フィヒテにおいては) 絶対者は主観＝客観であり、だから自我は主観と客観の同一性である」(Diff., 34)というフィヒテ評価から始める。そしてそれに続いて、哲学の課題を「経験的意識において現れる主観と客観の対立を説明する (erklären) こと」と述べる。さらに、この課題は同一性に立つ哲学においては「対立を (本質である純粹意識の) 現象として証明する (erweisen)」ことと換言される。ヘーゲルはフィヒテ哲学の課題をこのように整理した後で、その課題の解決のための方向性を示している。

「経験的意識が純粹意識のうちに完全に根拠づけられて (begründet) おり、そして単に純粹意識によって制約 (bedingt) されているのではないということが、経験的意識によって証明されるなら、それによって両者の対立は止揚されている。」

(ebenda)

この文章の「begründet」が表現しているのは、経験的意識と純粹意識が、そして現象と本質が

「根拠づけられるもの」と「根拠」の関係にあるべきであるということである。フィヒテは「我あり」が「経験的意識のすべての事実の説明根拠」(WL., 95)であるとか、あるいは最高の根拠は「自己自身において根拠づけられるもの」であるというように、「事行 (Tathandlung)」としての自我を語る。その点で、フィヒテには、現象と本質の同一性の哲学がある。この点をD.ヘンリッヒは『フィヒテの根源的洞察』で評価し、フィヒテはデカルトからカントに至る現象と本質の二元論に修正を加え、自己意識理論に新境地を開いたと位置づけるのである。⁽⁷⁾

しかし、先の引用文でヘーゲルがフィヒテを語っているのは、「bedingt」においてである。このことは『差異論文』の第一部の論証からも明らかである。すなわち、フィヒテにおいては純粋意識と経験的意識は制約しあう関係—これをヘーゲルは「交互関係」(Wechselverhältnis)⁽⁸⁾と呼んでいる—にあり、そこには両者の「絶対的対立」が存在しており、よってフィヒテにおいては両者は根拠の関係にないと言うのである。

そうであるなら、ヘーゲルはいかなる立場に立ってこのように解釈しているのであろうか。そのためには、ヘーゲルが超越論哲学の演繹について語っている次の文章から始めなければならない。

「超越論哲学は、経験的意識をその外にある原理からではなく、内在的原理から、原理の能動的流出 (Emanation) あるいは自己産出として構成する (konstruieren) ことを目指す。」(Diff., 35)

前後のコンテクストからこの文章を理解すると、演繹とは経験的意識を純粋自己意識のうちに根拠づけることであるが、それは取りも直さず経験的意識 (現象) を純粋自己意識 (絶対者) からの「流出」として「構成すること」であると理解できる。勿論、ヘーゲルがかく語るとき、彼は「構成の可能性」を確信していると解釈すべきであろう。

しかし、ヘーゲルのこの主張の背後には「超越論的意識と経験的意識の対立」を「見かけ上の対立 (die scheinbare Entgegensetzung)」(ebenda)⁽⁹⁾、ないしはその両者は「本質的に (dem Wesen nach)」(ebenda) 異なるものではなく、「形式 (Form)」において異なるにすぎないという表象があると思われる。これは、シェリングが『叙述』で展開する同一哲学的表象に他ならない。ジープは、ヘーゲルがここで展開している「純粋自己意識」としての「絶対者」を「自分の外にいかなるものをも対立者としてもたないであろうときに、実際初めて絶対的であろう」⁽¹⁰⁾と解釈している。従って、ヘーゲルはフィヒテをシェリング的表象において理解できると言えるであろう。

フィヒテが、かかる同一哲学的観点から解釈されるとき、フィヒテの純粋意識と経験的意識が「制約」の関係にあるということは当然であろう。ヘーゲルは「制約」の関係にある純粋意識を「概念としての純粋意識 (reines Bewußtsein als Begriff)」(ebenda) と呼んでいるが、概念とは客観を捨象して自己同一にとどまる「主観」である。こうして、フィヒテの「自我は自我であ

る」は、無限な客観的世界に対立する主観として、主観的主観—客観に貶められることになるのである。

3の2 フィヒテ三原則の分析と、それに基づくフィヒテ哲学の評価

ここでは先述の②が論じられている9段落から15段落を取り上げる。ヘーゲルによれば、フィヒテの三原則は、自我の三つの「絶対的活動 (Akt)」、「能動性」(Tätigkeit)を表している。すなわち、第一原則は自我の「絶対的自己定立作用 (Setzen)」を表し、第二原則は「絶対的反立作用 (Entgegensetzen)」、つまり「無限な非我の定立」を表し、第三原則は「自我と非我の絶対的分割作用を通じての両者の絶対的合一」を表している。(vgl., Diff., 37)そしてそれぞれの活動が絶対的であることが、第一原則の「被制約性」を決定的とする。ヘーゲルによれば、自我の相反する二つの活動は、合一をめざす「哲学的反省」を導出するための前提であり、また仮構でもある。フィヒテ哲学はかかる構成に基づくものであるかぎり、自我と非我の総合は「アンチノミー」たらざるをえない。従って、フィヒテの構想する同一性は、根源的たるべき同一性、すなわち「超越論的同一性」ではなく、「超越的同一性(transzendente Identität)」である。こうして、総合の原則である第三原則は、むしろ「総合の不完全性」を示すことになる。(vgl., Diff., 38)

さて、ヘーゲルは11段落でフィヒテがおこなった「ずらかし」について長々と語っている。ヘーゲルの語る「ずらかし」とはこうである。フィヒテはまず「総合の前」には、対立者を「実在性をもたない単なる思想 (Gedanke)」として描いているのに、いざ総合となると対立者を「実体的なもの」として登場させ、総合を不可能にするのである。ヘーゲルによると、それは「対立者に基体 (Substrat) をこっそりと押し込み、それら対立者について思惟することを可能にする」(Diff., 39)「構想力」(Einbildungskraft)の仕業である。ところが、フィヒテにおいては、「産出的構想力」こそ絶対的同一性である。しかし、フィヒテにあっては構想力のかかる総合作用を導出するために、予め自我と非我、定立と反立という対立者が「二つの要素」として前提されているのである。ヘーゲルは「産出的構想力が対立によって制約されている総合的能力として現れる」フィヒテ哲学の地平を、「反省 (Reflexion) の立場」からの必然的帰結として批判的に描いている。(ebenda)

しかしながら、哲学は反省の立場、言うなれば経験的な認識の順序にしたがって思惟する立場ではなく、言わば存在の順序にしたがって思惟する「超越論的立場」、あるいは「哲学的反省」を回復しなければならない。すなわち、対立者の総合、合一こそ真の哲学である「思弁の唯一の関心事」(das einzige Interesse der Spekulation)である。(vgl., Diff., 40)もちろんフィヒテも思弁の立場に立ってはいる。しかし「(フィヒテのように)絶対的な対立者を前提にしたときには、いかなる合一が可能であるのか」(ebenda)とヘーゲルは問い、以下のように答え

ている。

「そういう場合には、明らかにいかなる合一もありはしない。あるいは（あるとすれば）それらの対立がもっている絶対性が少なくとも一部分取り去られなければならない。（そうすると）第三原則が入り込んでくることが必然的とならざるをえない。（これがフィヒテのやり方なのであるが）対立が根底にあるので、それは部分的同一性でしかない。なるほど（フィヒテにとっても）絶対的同一性は思弁の原理ではあるが、（フィヒテにあっては）その原理は単に規則に留まっているにすぎない。（したがってフィヒテにおいてはこの規則を）無限に遂行すること（die unendliche Erfüllung）が要請（postulieren）されるのだが、（フィヒテの）体系においては（その遂行を通じての合一は）構成（konstruieren）されないのである。」

（ebenda）

ヘーゲルはフィヒテ哲学体系の工事現場に出向いて、その工事の様子を裏側から現場中継している。「家を建てること」（合一）が「要請」されるが、そもそも左側と右側は土台から柱まで規格がまったく異なっているのである。部分的にうまくいっても（相対的同一性）、もともと規格が違うのであるから、その部分もすぐに壊れてしまい、建築が無限に遂行されなければならないことになる。

ところで、独断論には「独断的観念論」（der dogmatische Idealismus）と「独断的实在論」（der dogmatische Realismus）がある。前者が「主観的なものを客観的なもの实在根拠として定立する」のに対して、後者は「客観的なものを主観的なもの实在根拠として定立する」。

（vgl., Diff., 41）前者は「独我論」であり、世界を否定し、世界を主観の意識に還元する。後者は「唯物論」であり、「自己自身を定立する自立性としての意識を否認する。」（ebenda）但し、ヘーゲルは、フィヒテ哲学をかかえる独断的観念論として理解することはラインホルトの誤りであるとして斥ける。ヘーゲルは以下の理由によってフィヒテの観念論を独断的観念論から区別している。

「フィヒテ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等級の上に定立するのである。かくて純粹意識と經驗的意識は一である。自我が自我を定立するのと同様に確實に自我の外に物を定立する。自我が存在するのが確實であるように物も確實に存在する。」（ebenda）

このようにフィヒテの観念論は自我と物とを区別しつつも、それらの同一性の意識である純粹意識と非同一性の意識である經驗的意識を同一のものとなす。この点において、フィヒテの観念論は独断的観念論から区別される。だが、ヘーゲルはフィヒテ哲学をこのように評価する視点を持ちながらも、フィヒテは体系において思弁を放棄し、よって主観的なものと客観的なものの相対

的同一性は提示しえても、絶対的同一性にいたることはないという、フィヒテ哲学評価の軸にはいささかの動揺も見えない。

3の3 ラウトのヘーゲル批判

このようにヘーゲルは、フィヒテ的知を相対的同一性しか提示しえぬものとして批判していた。しかしながら、ラウトはむしろその点にヘーゲルのフィヒテに対する無理解を指摘している。⁽¹⁾ ⁽¹⁾ここではしばらく『差異論文』第二部から離れて、ヘーゲルのフィヒテ的な知のあり方に対する批判と、その批判に対するラウトの反批判の視点を明らかにしておきたい。まず、ヘーゲルによるフィヒテ的知のあり方に対する批判を引用しておこう。

「多くの個別的経験的知識が存在しうる。それらは経験の知としてその正当性を経験のうち、すなわち概念と存在、主観と客観の同一性において示すのである。それらはまさしくそれ故に学的知ではない。なぜなら、それらはおのれの正当性を制限された相対的同一性のうちにもつにすぎないのであって、おのれを意識において有機化された認識の全体の必然的部分として正当化するのでもなく、絶対者への関係がそれらにおいて思弁によって認識されている絶対的同一性でもないのである。」
(Diff.,19)

ここでは、フィヒテ哲学は所詮主観的同一性を扱うにすぎない反省哲学であるというお馴染みの観点から、そこに生じる悟性的知が非学的知として斥けられ、思弁とされる理性的知が学的知として表明されている。ヘーゲルはこのフィヒテ批判を借りて自己の知の立場を照らし出している。勿論、ヘーゲルにとって真理は一つないしは数個の命題によって表現される底のものではない。ヘーゲルにとって知が相対性を脱却し、絶対性を獲得するのは、個別的知が有機化され、「全体の必然的部分」となることによってである。これが学的知に他ならないが、この知は個別的な非学的知が、同一性の直観である超越論的直観によって、絶対者に関係づけられることによって成立するのである。

しかしながら、ここでは、絶対者がいかにして悟性によって産出される個別的知の根拠であるのか、あるいは絶対者はいかにしてかかる個別的知として現象するのかが少しも明確にされていない。⁽¹²⁾ この論点はこれまで述べてきたように、絶対者と現象との関係を実体性的関係として把握することからの必然的帰結であるのだが、まさにこの点にラウトはヘーゲルの悟性理解の不十分さを見ている。すなわち、ラウトはヘーゲルが悟性を単なる制限作用としてしか捉えきれていないと判定する。それをもってラウトは、ヘーゲルがカントの「超越論的統覚」のみならず、フィヒテの「事行」としての「絶対我」をも理解していないと論断する。⁽¹³⁾ 我々はこのようなラウトの主張の論拠を、『差異論文』第一部でヘーゲルが展開している悟性知経験知の否定を導く反省の自己破棄、さらには「直観の要請」のうちに見ることができる。そこではたしかに、へ

ヘーゲルは悟性に内在して働く「絶対者の否定的な力」としての理性を主張している。しかし、直観を要請せざるをえないところに、内在的理性把握の不十分さがはからずも表出していると言ってよいだろう。これがラウトのヘーゲル批判に繋がっているのである。ラウトから見れば、ヘーゲルにおいてはまだ、悟性の立てる反省諸規定が根拠である絶対者のうちに根拠づけられていないと言わねばならない。

以下では、『差異論文』第一部の「絶対的原則の形式における哲学の原理」の節におけるヘーゲルのフィヒテ批判を取り上げ、それにラウトの反批判を対置することによって、ラウトがヘーゲルはカントの超越論的統覚やフィヒテの絶対我ないし事行を知らないと批判する所以をいまい少し詳しく見てみたい。

これまで、ヘーゲルはフィヒテの第一原則と第二原則とを並立的原則として理解しているが、それはヘーゲルの誤読であることを指摘しておいた。しかし、ヘーゲルは勿論この節でも、この理解に従って論を進めている。つまり、反省は絶対的総合、絶対的同一性を表現できないから、絶対的同一性のうちにある二つの部分、総合（同一性）と反立（非同一性）を別々の命題で表現せざるをえないのである。A=Aとして印される前者は、確かに純粹思惟、理性を表現するものであるが、それが反省によって捉えられるときには、不等性、対立が捨象されるから、悟性的同一性あるいは純粹統一という意義しかもたない。この反省の不備を補うため、ここに前者において捨象された不等性の定立が「要請」される。これが後者、第二命題であり、A=非AないしA=Bとして印される。ここに二つの命題は、非矛盾と矛盾の命題として対立することになる。

「両命題は逆の意味で矛盾の命題である。同一性の第一命題は矛盾が0であることを言表している。第二命題はそれが第一命題に関係づけられる限りにおいて、矛盾は非矛盾と同じように必然的であることを言表している。両命題は命題、つまりそれ自身で定立されたものとして同等のポテンツを有する。」(Diff.,25)

ラウトはここで第二命題を矛盾の命題として捉えるヘーゲルの把握に対して、次のような疑問を投げかけている。すなわち、AとBは勿論同一ではないが、そこから一挙にAとBは矛盾すると結論するのは飛躍ではないか、と言うのである。⁽¹⁴⁾そして、もしヘーゲルが対立を矛盾として捉えるのであれば、ヘーゲルはやはりフィヒテを理解していないとして、『全知識学の基礎』から次の文章を提出する。「A=Bという命題は、両者がXであるかぎり妥当する」(WL.,111)。AとBはA=X、B=Xであるなら、Xにおいて同等である。ここではXはAとBの「根拠(Grund)」であり、AとBはXを根拠とする「可分性(Teilbarkeit)」である。従って、ヘーゲルは「可分性」という概念を知らないか、あるいは意図的に埒外に置こうとしているかのいずれかであるように思われる。そしてこのことは、いずれにせよ、ヘーゲルがフィヒテの「絶対我」および「事行」を理解していないことを示していると言ってよいのではなかろうか。勿論、ヘーゲルのこのような理解は、第一命題にも関わってくる。ヘーゲルは第一命題について「A=

Aは主観としてのAと客観としてのAの区別と同時にそれらの同一性を含んでいる」(Diff.,26)と語っているが、これは不等性、非同一性の抽象によって成立する命題であることから、ラウトはヘーゲルが $A=A$ を「自我の反省統一に対する定式」⁽¹⁵⁾としてしか理解していないと批判する。すなわち、ヘーゲルのそのような把握のうちには、「事行としての絶対我の働き」は、いささかも読み込まれていないと言わざるをえない。こうしてラウトは、ヘーゲルのフィヒテ批判に対する反批判を、あたかもそれがヘーゲルのフィヒテ批判を彷彿させるような仕方で、次のように総括する。「ヘーゲルはなるほど悟性の理性を知っているが、しかし理性の悟性を知らない。たとえ彼はこれを必然的に自分で止揚しているとしても」⁽¹⁶⁾と。

3の4 フィヒテの理論的知識学について

[その1]

ここでは先述の③が論じられている16段落から18段落を取り上げる。周知のように、理論的知識学は第三原則の第二命題「自我は非我によって限定されたものとして自己を定立する」を基本命題とする。かかる理論的能力としての自我は「知性」(Intelligenz)である。知性は非我との関係においてアンビバレンツなものを抱えている。

1 非我の各規定は知性の産物である。

2 知性は非我を通じて自己を限定的に定立するのであるが、非我は「非限定的(無規定的)なもの」(ein Unbestimmtes)である。(vgl.,Diff.,42)

フィヒテ理論的知識学にあつては、客観的世界は知性の産物であるとはいえ、もともと自我は「非我によって限定されたものとして自己を定立する」⁽¹⁷⁾のである。従つて、知性に対する非我による限定が先行し、よつて知性にとって客観的世界は同時に非限定的な「なにものか」(Etwas)でありつづけることになるのである。また、ヘーゲルは自我でないものとして自我に対立しつづける非我のこの「否定的な」(negativ)性格を「障害」(Anstoß)と名づけ、非我の非限定性を「知性は障害によって制約されている。しかも障害はそれ自体徹頭徹尾非限定的である。」(ebenda)と強調している。

しかしながら、非我をかかゝる非限定的なものとして定立するのは、他ならぬ知性である。

「非我とは否定的なもの、非限定的なものの表現にすぎないので、非我自身にこの性格を付与するのは自我の定立作用だけである。すなわち、自我は自己を定立されないものとして定立する。反立作用一般、自我によって絶対に限定されないものを定立する働きは、それ自身自我の定立作用である。」(ebenda)

ここでは明らかに、反立作用一般が自我の働きとして語られている。ヘーゲルはここに自我のうちへの相反する二つの作用、すなわち定立作用と反立作用の「内在」(Immanenz)を見る。そしてさらに、自我の自己定立作用と反立作用は「矛盾」しあっている以上、理論我はかかる矛盾

から抜け出すことができないと結論する。⁽¹⁸⁾

さて、理論我のかかる限界を如実に示しているのが、「産出的構想力」である。この産出的構想力は定立と反立の間を漂う「動揺」(Schwebben)⁽¹⁹⁾であり、「限界」(Grenze)のなかで対立者の総合を行うことができるにすぎず、定立と反立の、自我と非我の真の合一に至ることはない。前節で述べたように、フィヒテにおいては相対的同一性しか提示されないのである。

ヘーゲルはこの後の17、18段落で、自我のうちにおける対立者を、まさに自我のうちにおける対立者であるから、「純粹意識」(das reine Bewußtsein)と「経験的意識」(das empirische Bewußtsein)として論じている。純粹意識とは「自我=自我」という同一性の意識であり、経験的意識とは「自我=自我+非我」という非同一性の意識である。理論的知識学における「超越論的演繹」は、客観的世界を自我によって基礎付けようとする試みであるが、そのためには純粹意識が経験的意識のもつ多様性を「産出し」(produzieren)、もって客観全体の「实在根拠」とならなければならない。フィヒテ哲学は対立する作用を自我のうちに位置付けるのであるから、本来思弁の原理を有している。しかし、純粹意識を根源的同一性の意識としてではなく、客観性に対立する単なる「主観性」(Subjektivität)としてしか把握できなかつたから、フィヒテは「産出」の立場に立つことができず、純粹意識を客観世界の实在根拠として提出できなかつた。ヘーゲルの主張を纏めるとこうなる。だが、ヘーゲルは、自我に対して対立者Xが残りつづけるという結果から、フィヒテにあつては純粹意識と経験的意識の関係が、産出の関係ではなく、「交互に制約しあう (gegenseitig sich bedingen)」(Diff., 43) 関係にあると断定し、対立者Xが残りつづけるその原因として、単なる主観性としての純粹意識を導き出しているように思われる。こうして産出的であるはずの構想力⁽²⁰⁾も、ヘーゲルから見れば、単なる主観性の枠の中に入れられてしまう。

[その2]

さて、ヘーゲルは上述のフィヒテ批判を踏まえて、18段落の終わりから自己の哲学体系の輪郭を語り始める。

「純粹意識と経験的意識を自己のうちに包括しているが、この二つの意識を交互に制約しあうような関係としては止揚しているような別の同一性が必要である。」

(ebenda)

ここでヘーゲルは自己の体系構想を「別の同一性」として語っているのであるが、それならばフィヒテの主観的同一性とは異なる「別の同一性」とは何なのか。ヘーゲルがそこで提出してくるのが、「客観的なものの産出が自由な能動性の純粹活動(die Produktion des Objektiven ein reiner Akt der freien Tätigkeit)」(ebenda)であるような「主観性(Subjektivität)」である。

ところで、フィヒテの第一原則である絶対我の「事行」(Tathandlung)は、ヘーゲルにとっても元々はかかる自由な産出活動であつた。しかし、フィヒテの体系においては、その活動がかか

る自由な産出活動としては示されず、結局自我は非我に対立する主観としての地位に落ち着かざるをえなかった。これがヘーゲルのフィヒテ批判の基本であったが、フィヒテ理論哲学を扱うここでは、この批判が当然のことながらフィヒテの「産出的構想力」に対する批判として登場するのである。構想力はフィヒテにおいても本来は「自由な能動性の産出活動」なのであるが、かかる活動に基づく「障害」が自我に反立したままであるかぎり、フィヒテの構想力から「自由な産出活動」という資格は剥奪されるのである。ジープはこの事態を「阻止されることと限界を超えて行くこと、すなわち構想力の動揺の法則は、実際に知識学の理論的部分では明らかにされていない。なぜなら、構想力を阻止する障害は知性によって産出されていないからである」⁽²¹⁾と、フィヒテ理論哲学の真相を極めて明瞭に語っている。

さて、「別の同一性」という表現で語られ始めたヘーゲル体系構想の輪郭の問題に戻ろう。ヘーゲルはフィヒテの超越論的演繹を次のように総括する。

「(フィヒテの場合) 自己意識は経験的意識によって制約されているので、経験的意識は絶対的自由の産物ではありえない。こうして、自我の自由な活動は客観的世界の直観を構成する場合のひとつの要素(Ein Faktor)にすぎなくなるであろう。世界が知性の自由の産物であるということこそ、明確に表現された観念論の原理なのである。フィヒテの観念論がこの原理を体系へと構成しなかったとすれば、その理由は、自由がこの体系において登場する性格の中に見出される。」(ebenda)

別の同一性とは、経験的意識に制約されない、すなわち反立作用に制約されない活動でなければならない。だが、フィヒテにおいては自我の自己定立作用が反立作用に制約されている。フィヒテにあっては世界が自我に対立したままである。従って、本来自我の絶対的自由を表現していた自我の自己定立作用は、単なる「主観的自由」にすぎない。対立者Xを残しつつけるフィヒテ哲学体系は、自我のこのような性格を指示しているのである。このようにフィヒテ批判においては舌鋒鋭いヘーゲルであるが、「別の同一性」、「絶対的に自由な能動性」に基づくヘーゲル自身の体系を積極的かつ具体的に展開できているわけではない。ヘーゲルはフィヒテとの相違に留意しながら、フィヒテとは違うという消極的な仕方で自己を主張しているにすぎない。

ところで、ヘーゲルによれば、対立者の総合・統一をめざす「哲学的反省」(philosophische Reflexion)こそ「絶対的自由の活動」(ein Akt absoluter Freiheit)である。哲学的反省は、知性の「所与の領域」(die Sphäre des Gegebenseins)を「自覚的に」(mit Bewußtsein)わがものとしていく働きであるが、かかる働きを通じて哲学的反省は、知性によって「無意識的に」産出された客観的世界を「自由な活動」の産出となすのである。(vgl., Diff., 43)ところが、ヘーゲルは「絶対的自由の活動」についてのかかる理解では、まだ不十分と考える。

「哲学的反省に、必然的諸表象(所与)の多様性が自由によって産出された体系とし

て生起するというこのような意味では、客観的世界の無意識的産出は、自由の活動として主張されない。なぜなら、そうである限り経験的意識と哲学的意識とは対立しているからである。」(Diff.,43f.)

はじめに所与があり、それを総合していくという哲学体系は、結局対立を前提にし、対立に捕われ続ける。ヘーゲルが構想する哲学体系は、以下のような「能動性」にもとづかなければならない。

「両者（経験的意識と哲学的意識）が自己定立作用の同一性であるかぎりにおいて、自己定立作用、すなわち主観と客観の同一性こそ、自由な能動性である。」

(Diff.,44)

ヘーゲルは先に「別の同一性」を「純粹意識と経験的意識を自己のうちに含んでいるが、そこにおいて二つの意識が制約しあう関係にない同一性」として語っていた。ここでは、自己定立作用が、同一性（純粹意識）と非同一性（経験的意識）の同一性としての基本的構成を獲得している。

「自由な能動性」(freie Tätigkeit)は、かかる構成であることによって、「総体性」(Totalität)として登場することになる。⁽²²⁾『差異論文』におけるヘーゲルのフィヒテ批判は的を得ていると考えるジープのこの部分についての解釈を以下で示しておこう。ジープは、自我と非我、定立作用と反立作用は、フィヒテにおいてはヘーゲルの言うように「観念的要素」にすぎないと認めたいうえで、両者を「構想力」を説明するための「思想」と断定する。しかし、以下の二つの条件をフィヒテの哲学体系が満たすのであれば、ヘーゲルもフィヒテを認めるであろうとして、次のように述べている。

「第一の条件はこの構想力としての能動性が、そこにおいて対立する活動が、総体性(Totalität)の契機としてお互いに補完しあっている絶対者であるということ、フィヒテが表現しているような場合である。第二の条件は、フィヒテがこの能動性を完全な同一性として、すなわち主観と客観の統一、産出するものと産出されるものとの統一として把握しているような場合である。しかしながら、二つの条件はフィヒテにおいては満たされなかった。」⁽²³⁾

本章2の3で述べたように、ヘーゲルは真の思弁は絶対的同一性から出発しなければならないと考える。この立場においては、対立は同一性の主観と客観への「分裂」と同時に、絶対者の「産出」でもあった。ジープはかかるヘーゲルの立場と比較しつつ、フィヒテに欠けているものを取り出しているのである。

以上のヘーゲル哲学の構成は基本的には同一哲学を下敷きにしていると言えるであろう。「現象」は絶対的同一性である絶対者の「産物」である。しかしフィヒテにおいては「絶対的同一性である自由は、現象に対立する」(ebenda)のである。もちろん、絶対者と現象の関係については一義的ではない。本章2の3で述べたように、シェリングにおいては、自体的には対立は存在し

ない。しかし、ヘーゲルは微妙な言い回しで、両者の関係を「対立でないような対立」と考えていた。もっとも、現象を絶対者の産物と考えるヘーゲル哲学の基本構成から見ると、かかる対立は解消されるべきものであった。しかし、フィヒテの超越論的立場から見ると、シェリングもヘーゲルも次のようなフィヒテの問いを無視していた。

「絶対者がそのもとで現象する（中略）形式は、そもそもどこから来るのか。（中略）一体どのようにして一者はまず無限者になり、次に多様なものの総体性になるのか。」⁽²⁴⁾

これはシェリングの同一哲学に対してなされた問いかけとまったく同一である。この問いかけをラウトは次のように解釈している。

「主観客観の現実的自己産出に対する哲学的反省の位置付けが、両哲学者（シェリングとヘーゲル）において洞察されないまま（uneingesehen）であるのは偶然ではない。誰も絶対的同一性から分裂を洞察的に（einsichtig）展開することはできない。それ故、フィヒテが後に（1806年）注意したように、この種の哲学において理性の分裂なり反省なりを実行するのは、その著者のなかにある差別化する理性である。」⁽²⁵⁾

ラウトはここで、シェリングとヘーゲルは自らを存在の創始者、絶対者になしていると判断している。人間にとって洞察不可能な絶対者の位置に自らを祭り上げていると考えている。フィヒテにとっては、人間が「総対性」の立場に立ちうることなど不可能なことなのである。もし、ある哲学がその立場に立つのであれば、その哲学は独断論に他ならない。

さて、ヘーゲルはフィヒテの理論的知識学を、知性にとっては「障害」が残りつづけるがゆえに、そこにこそフィヒテ哲学の欠陥が集約されていると批判していた。ヘーゲルから見て、かかる欠陥はフィヒテ哲学における「構想力の動揺」や「自由の主観性への制限」を表現するものでもあった。しかし、ラウトは「障害」概念に関するフィヒテとヘーゲルの把握の違いに着目し、そのことから両哲学の基本的構成の違いを推理している。彼によるとフィヒテにおいては、客観すなわち障害の全体は「存在そのものであるのではなく、自我の内にものみある制限可能性（Beschränkbarkeit）である」のに、ヘーゲルは「客観者を誤認し」、「存在的（ontisch）に捉えてしまった。フィヒテにおいては、客観はあくまでも自我の働きなのであり、自体的存在ではない。このことは、先述したフィヒテ三原則からも明らかなことである。次にラウトは、障害がもつ「阻止」（Hemmung）と理性による障害の「変容」（Verarbeitung）とを、フィヒテにおいては「感性的＜領域＞における叡智者の表現」（die Manifestation des Intelligibeln）として捉えている。ヘーゲルのように、分裂が絶対者による「産出」ではないのである。⁽²⁶⁾

3の5 フィヒテの実践的知識学について

ここでは先述の④が論じられている21段落から29段落を取り上げる。実践的知識学においては理論的部分で積み残されていたもの、すなわち「自己を自我＝自我として定立し、自己を主観＝客観として直観すること」が「実践的に」要請される。実践的知識学の原則は第三原則の第一命題「自我は非我を自我によって制限されたものとして定立する」ことであるが、ヘーゲルはここから実践的要請も、「因果関係」(Kausalitätsverhältnis)のうちに置かれていると、解釈する。ここではもちろん、自我と非我の関係は理論的知識学とは逆の因果関係である。すなわち、非我、客観は自我に「限定されるもの」であり、かかる関係を通して「自我＝自我」を実現することが目指されるのである。だが、理論的知識学と同様に因果関係が導入されると再び「主観＝客観の立場である理性を対立の一項として固定する」(Diff., 45)ことになるから真の総合は不可能になると、ヘーゲルは解釈する。この結果以下のことが主張される。

「自我が自己を、主観性と、無意識的産出において自我に対して生成してくるXとの対立から再構成し、自己の現象と一つになることは不可能である。かかる不可能性は体系が提示する最高の総合(das höchste Synthese)が Sollen であるということをおのずと表現しているのである。自我は自我であるが、自我は自我であるべきであるに変わる。」(ebenda)

「無意識的産出において生成してくるX」とは、理論我の対象Xであるが、このXを実践的に自我として再構成していくプロセスが実践的知識学である。しかし、そのプロセスが目指す総合も自我と非我の間に因果関係が導入されている以上、その総合はSollen「べし」にとどまらざるをえない。従って、ヘーゲルによれば、フィヒテにおいては総合は「実践的要請」(praktisches Postulat)となり、自我の客観への能動性も「努力」(Streben)となる。ヘーゲルはここにフィヒテの第一原則と第二原則の「反立」(Antithese)が如実に表現されていると見なしている。

以上のヘーゲルによるフィヒテ実践的知識学の解釈の中心にあるのは、理論的知識学と同様に自我と非我とを因果関係としてのみ考察することである。この解釈についての疑義を前節の註(17)で指摘しておいたが、この指摘は実践的知識学にも該当するように思われる。

さて、以上のことから実践我も理論我と同様に「絶対的な自己直観」(Diff., 46)、すなわち「自我＝自我」の直観には至りえない。従って、「Sollen (当為)としての努力」の過程は、「アンチノミー」(Antinomie)とならざるをえない。アンチノミーこそが、実践我の努力にとっては、「最高の総合(die höchste Synthese)」(ebenda)となる。あるいは、「反省」(Reflexion)にとっては、アンチノミーこそが唯一の「絶対者の把握」様式となる。

次に、ヘーゲルはアンチノミーの内部構造に歩み入る。彼はアンチノミー内部にある対立をカント的な「無限性という理念」(die Idee der Unendlichkeit)と「直観」(Anschauung)の対立として捉える。そしてかかる理念と直観の総合はカントにとっては「自己自身を破壊する要求」

(ebenda)であるが、まさしくこの総合こそ哲学の課題に他ならないとして、ヘーゲル哲学体系の目指すべき方向性をはっきりと打ち出してくる。さて、理念と直観の対立と総合の過程は、フィヒテにおいては終わりのないという意味で「無限の過程」たらざるをえないのであるが、ヘーゲルはこの対立を以下のように捉えている。まず、ヘーゲルはこの対立を理念と「時間」(Zeit)の対立と読み替える。フィヒテにおいては「無限性は時間の外にある」。(ebenda)空間もまた、そうである。カントの直観の形式は周知のように時間と空間であるが、「無限な過程」は時間のうちで行われるという点で、空間よりは時間に優越権が与えられる。次に、「無限性という理念」は「一切の多様性」(alle Mannigfaltigkeit)を排除する。それに対して、時間は「対立と相互外在性(Außereinander)」を含むが故に、時間における「現存在」(Dasein)は「多様なもの」として現れる。ヘーゲルにおいては、理念と時間の対立は、言うなれば「一と多」の対立としても想定されている。この対立の総合を目指す「努力」は、当然「外的な感覚世界」に対立することになる。優れて時間的な働きである努力は、外的で多様な感覚世界に対立する主観の「内なるもの」(ein Inneres)である。かかる対立的な主観を、ヘーゲルは「点である一性」(Einheit des Punkts)として位置付けることによってフィヒテの実践我の有限性を浮き彫りにしている。(vgl., Diff., 47)

ヘーゲルは、フィヒテにおける実践我の努力を以上のように評定しているのだが、そこから自ずとヘーゲル哲学の課題も出現してくることになる。

「時間が無限な時間としてであれ、総対性(Totalität)であるべきであるなら、時間自身は止揚されており、(そうであるならフィヒテのように)時間という名前に、そして引き延ばされた時間の進展の中に逃げ込む必要などなかった。時間の真の止揚は時間なき現在(zeitlose Gegenwart)、すなわち永遠(Ewigkeit)である。」

(ebenda)

時間を己のうちに止揚した「総体性」としての絶対者の体系がここに提示されている。これまで述べてきた同一哲学的カテゴリーで言えば、有限者と無限者、あるいは現象と絶対者の関係が「総体性」として存在するような哲学はいかにして可能か、ということになる。基本的にはシェリングの同一哲学の枠内にとどまっているヘーゲルであるが、同じ『差異論文』のなかでヘーゲルの独自性も窺うことができるのである。

4 結びに代えて～『差異論文』における絶対者への道

『差異論文』のなかで、1801年時点でのヘーゲル独自の立場を窺うとしたら、「緒論」に続く第一部が適切であろう。というのは、この部分では知が絶対者へと迫りゆくプロセス、換言すれば「絶対者への上り道」⁽²⁷⁾の見取り図が他の哲学者(カント、フィヒテ、ラインホルト)批判を媒介にしながら展開されているからである。以下で、この絶対者への上り道の方法を

論述していこう。

ヘーゲルによれば、哲学の前提となるのは、「哲学の欲求」である。これは反省に対して定立される「総体性の回復への欲求」(Diff.,15)として示される。さらにヘーゲルは、この欲求の前提として二つの前提を挙げている。このいわば前提の前提が、「分裂 (Ent-zweiung)」と「絶対者 (das Absolute)」である。

まず、分裂は「存在と非存在、概念と存在、有限と無限への分裂」として描出されている。ヘーゲルの歴史観によれば、古代ギリシアは「最高の美的完全性」(Diff.,14)を有しながらも、他方でその完全性はバルバロイとしても形容される直接的なものでしかなかった。この調和的完全性はそれ故にこそ分裂を免れえないものとなる。この分裂をヘーゲルは、「悟性が自分自身に成っている」こと、つまり悟性の成長として把握する。悟性の成長であるこの分裂は、啓蒙に代表される近代の「教養形成」のなかでますます大きく深くなり、いまや主観性と客観性の絶対的対立を伴った「悟性の王国」が確立されようとしている。このような歴史認識に支えられて、哲学の欲求が、失われた「総体性の回復の欲求」として登場するのである。

しかしながら、分裂は哲学の必要条件でしかない。それだけでは、我々が「総体性の回復」を求めざるをえぬ必然性は導出できないと言わねばならない。では、総体性を求めざるをえぬ我々の内的必然性は、何処から生じるのであろうか。ヘーゲルは、その必然性を「絶対者の臨在」として、次のように描いている。

「絶対者はすでに現存している。そうでなければ、絶対者はどうして求められえようか。理性は、意識が制限から解放されていることによってのみ、絶対者を産出する。このように意識が制限を捨て去ることは、その前提である制限されないものに制約されている。」(Diff.,15)

ここでは二つの論点を明確に読みとることができる。一つは、意識は己の制限を捨て去ることなしには絶対者を認識し得ないということであり、もう一つは、その捨て去ること自体が、我々の許に臨在している絶対者の働きであるということである。ともあれ、ヘーゲルによれば、悟性の活動は意識自身が産み出す制限を超えるものではない。むしろヘーゲルは、悟性がみずからの「特殊性」や「制限性」を守り抜こうとする活動それ自身のなかに、悟性の制限された姿を見て取るのである。しかもヘーゲルは、そのような悟性の活動を「理性の見かけ」を装う「偽善 (Heucherei)」として厳しく批判している。フィヒテの自我の哲学やラインホルトの適用の哲学が、このような悟性の哲学としてヘーゲルの念頭にあったことは言うまでもない。だが、偽善が偽善であるためには、偽られる善がなければならぬであろう。そのような装われる善として、ヘーゲルは理性を指名し、それに「徳 (Tugend)」という称号を与える。こうして、偽善が善を装えば装うほど、善である徳はおのれの存在を強くアピールすることになる。偽善と徳とは、すなわち悟性と理性とは相関者であると言える。従って、総体性の回復つまり徳は、「最高の分

離」(Diff.,13)、つまり偽善の徹底において現れる。だが、ヘーゲルは更に一步突っ込んで、悟性の偽善的働きといえども「理性の関与」ないし「理性の隠された働き」(Diff.,17)と位置づける。この観点に、悟性と理性の相関のあり方が如実に示されている。

「理性は否定的な絶対者の力として、従って絶対的な否定する働きとして現れるが、同時に反立する客観的総体性と主観的総体性を定立する力としても現れる。」

(ebenda)

引用文の後半が、悟性の働きであるが、それは「否定的な絶対者の絶対的な否定する働き」である理性の働きとして、明確に理性の働きのうちに位置づけられているのである。哲学の欲求の前提としての「絶対者の臨在」は、このように悟性に内在する理性というコンテキストで理解できるであろう。

このように見てくると、哲学の欲求の前提としての「絶対者の臨在」と「分裂」は、二つの働きとして現れる一つの働きを語っていることは明白であろう。しかし、これが反省哲学によって把握されると、二つの「矛盾する命題」(Diff.,16)として現れざるをえない。フィヒテは第一原則によって「絶対者の臨在」を捉え、第二原則によって「分裂」の側面を捉えつつも、それらを並立させ、矛盾する二つの原則として立論せざるをえなかったのだと、ヘーゲルは指摘している。だが、他方でこの指摘のうちに反省哲学を超えていく方途、つまり「哲学の課題」がくっきりと浮かび上がってくる。ヘーゲルはこの課題を「意識のうちに (in) 絶対者を構成すること」(Diff.,11)あるいは「意識に対して (für) 絶対者を構成すること」(Diff.,16)と定式化する。⁽²⁸⁾周知のようにこの課題は矛盾を内包している。すなわち、絶対者は反省によって定立されざるをえないが、それは絶対者が制限されるということである。だが、先の引用文において示されたように、絶対者は「制限されないもの」であった。従って、定式化された哲学の課題は、制限する働きである反省がいかにして「制限されないもの」である絶対者をおのれの知として把握できるのかという問いとして翻訳できるであろう。

さて、右の問いに内蔵されている矛盾を克服するプロセスこそ絶対者への上り道と言ってよい。ヘーゲルは、この矛盾を媒介する働きを、「哲学的反省 (die philosophische Reflexion)」(ebenda)に求める。この反省は、「存在と制限の能力」としての悟性的反省が、絶対者を廃棄してしまう「孤立した反省」であるのに対して、「理性としての反省」と換言される。それはこの反省が理性として「絶対者への関係」(Diff.,17)を有するからである。ここで、この反省が絶対者への上り道においてどのように働くのかを簡潔に見てみよう。

まず、悟性は悟性なりの仕方知を産出する。しかし悟性にとっては、「規定されたもの」だけが知られたる「存在」するものであって、「規定されないもの」は悟性にとっては「無」である。存在と非存在のこのような固定化が、悟性の限界を示している。理性はさしあたりかかる限界を超える働きとして現れてくるが、ひとまず理性は客観を否定することによって、主観のうち

に客観に制約されない自由を打ち立てようとする。だが、この自由は実際には「客観的世界に反立された自由の国」(ebenda) にすぎない。ヘーゲルは、フィヒテとラインホルトを念頭に置きながら、このような理性の働きを理性の「誤用 (Mißbrauch)」(Diff.,18) とす。もとより、理性は「否定的な絶対者の絶対的な否定する働き」として、かかる対立のうちにあるフィヒテ的自由に止まることはできない。理性は対立する二つの世界を破棄する (vernichten) ことによって、両者を合一する (vereinigen)。この合一の働きによって両者は絶対者に関係づけられることになるので、これが「両者の総合 (Synthese beider)」とされる。「意識に対して絶対者を構成する (konstruieren)」とは、この総合に他ならない。しかし、いますこし細かにこの総合をみてみたい。まず、この総合を反省の側から見るならば、次のような事態となる。

「反省は自己自身を自分の対象となすかぎり、反省に理性によって与えられ、それによって反省が理性となる反省の最高の法則は、反省の自己破棄である。すべてのものと同じく、反省は絶対者のうちにのみ存している。とはいえ反省はやはり反省であるから絶対者に対立している。だから反省は存立するためには自己破壊の法則を自分に与えなければならない。」(ebenda)

主観と客観を合一し、両者を絶対者に関係づける総合が「哲学的反省」である。それは、反省が自分の制限を自覚するという経路を経て、自己を破棄する働きである。反省の内在的法則が「矛盾律」であり、それに止まり続けることが反省にとって「永遠の法則」であることから、この自己破棄とはこのような「純粋な反省」の立場を捨て去ることに他ならない。矛盾律に固執する「純粋な反省」は、まさにそうであることによって、そこにおいてはそれに対立するものが捨象されている。「純粋な反省」という表現でヘーゲルの批判の鋒先が直接に向かっているのは、固定化された対立の一方にすぎないラインホルトの抽象的悟性概念であるが、その批判がフィヒテの第一原則にも及んでいることは間違いない。こうして、反省は自己破棄によって、まず反省によって捨象されているものを回復することになる。しかしそれは同時に、対立するもの(自我と非我、フィヒテの第一原則と第二原則)の対立をアンチノミー(二律背反)として鮮明にすることに他ならない。「思弁が単なる反省の側から見られる限りにおいては、絶対的同一性は、対立者の総合においては、それ故アンチノミーにおいて現れる」(Diff.,27)。反省が自己破棄して到達しうる最高の知は、アンチノミーである。一方、このような反省の自己破棄をヘーゲルは理性の側から、次のように述べている。

「直観は制限されたものとしてではなく、反省の仕事の一面性を補完し完成するために、理性によって要請される。それは直観と反省がお互いに対立し続けるのではなく、一つであることの要請である。この要請の全様式は、反省が一面性から出発するという点にのみその根拠をもつ。この一面性は反省の欠陥を補うために反省から閉め出された対立者を要請することを必要とするのである。」(Diff.,29)

ここでは、反省の自己破棄の真相が、「理性による直観の要請」であることを明確に読みとることができる。しかし、この要請は単に「意識されたもの」に対して「無意識的なもの」を回復し、両者の同一性の直観を立てるだけではない。ここに生じてくる同一性の意識（直観）と非同一性の意識（反省）との対立を止揚することが要請されているのである。「超越論的知は反省と直観の両者を合一する」(Diff.,27)、あるいは「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」(Diff.,29)のである。思弁的知、超越論的知、そして超越論的直観として語られる、この絶対的同一性の直観こそが、絶対者への知の上り道の頂点である。

ここに見られる反省（悟性）と思弁（理性）との相関、すなわち絶対者への上り道である反省的な知の産出とそれへの理性の関与の相関のうちに、『精神現象学』の「序論」で語られる学の方法の萌芽を観ることも可能であろう。しかしながら、絶対的同一性の認識において、直観が要請されざるをえないところに、反省が思弁のうちに、悟性が理性のうちに、そして現象が絶対者のうちに、まだ真に根拠づけられてはいない理由があるのではなからうか。我々はシェリング同一哲学に対するフィヒテの批判、すなわちシェリング哲学は認識論的基礎付けを欠いているという「眼のないポリュペモス」批判は、1801年以後のヘーゲルの観点でもあると主張した。それに対して、1801年のヘーゲル哲学はいかなる位置を占めているのかを見定めるために『差異論文』を分析してきた。その結果、1801年のヘーゲルはシェリングとは異なる独自の絶対者観をもちながらも、いましがた述べたようにアンチノミーの超克を「要請」せざるをえないところに、なおシェリングと同様にフィヒテの批判を受け容れざるをえない側面を残していることが明らかになった。フィヒテは言う。いかにして絶対者から有限者が生じるのか、その区別根拠は何なのかと。ヘーゲルはその問いに答えなければならないが、ヘーゲルはその解答の方向を前節で述べたように「総対性としての絶対者の体系」として提示してはいるのである。但し、この構想に対してフィヒテはなおも問うであろう。人間はいかにして「総体性」に立ちうるのかと。

《引用省略記号》

フィヒテ

Zur = *Zur Darstellung von Schellings Identitätssysteme*, Fichtes Werke Bd. XI, hrsg. v. I.H. Fichte, Walter de Gruyter, Berlin, 1971

『叙述のために』と略記。引用箇所は頁数ではなく、章番号 (§) で表示した。

WL = *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, ebenda Bd. I

シェリング

Idee = *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Schelling Werke 5, hrsg. v. Manfred Durner, 1994
『理念』と略記

Dar = *Darstellung meines Systems der Philosophie*, Schellings Werke Bd. 3,

『叙述』と略記。引用箇所は章番号 (§) で表示した。

ヘーゲル

Diff = *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, G.W.F. Hegel, GW., hrsg. v. Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bd. 4, 1968

『差異論文』と略記。

PdG = *Phänomenologie des Geistes*, ebenda Bd. 9, 1980

本文中での、上の省略記号の次のアラビア数字は頁数である。

引用文中の < > はテキストに付されているもの、() は筆者の付したものである。

著書名、論文名はイタリック体で示した。

《註》

I

(1) Vgl., Wilhelm Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus*, in: *Präludien; Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 1. Bd., 1924

ヴィンデルバントはこのなかで、ヘーゲル復興を全面否定しているわけではない。むしろ、ヘーゲルへの復帰を言わば哲学の健康回復として捉えている。すなわち、彼はヘーゲル復興を時代の「実証主義的窮乏と唯物論的荒廃」から出現した「世界観への空腹」(S.278)を満足させる傾向として肯定しているのである。ただし、それと同時にその「限界」も見定めなければならないと主張している。本文の「警鐘を鳴らす」とは、この意味においてである。ヴィンデルバントが限界として設定しているのは、「概念の自己展開」としての弁証法の導入に対してである。すなわち、弁証法はヘーゲル哲学が持つ「形而上学的傾向と同様に形式主義的特質と悪癖」(S.288)であり、よってこれを「哲学の方法」として導入してはならないと、警鐘を鳴らしているのである。

(2)Richard Kroner,*Hegel zum 100.Tdestage*,J.C.B.Mohr,Tübingen,1932

Hermann Glockner,*Hegel und seine Philosophie* (Gedächtnisrede zu seinem hundersten Todestage am 14.November 1931),Carl Winter Universitätsbuchhandlung,Heiderberg 1931
Johannes Hoffmeister,*Gedachtnisrede*,Weiss'sche Universitätsbuchhandlung,Heiderberg, 1932

この講演でホフマイスターは、ヘーゲル復興は必ずしもヘーゲル哲学体系をもう一度構築することではないとしながらも、ヘーゲルの精神を再び取り戻さなければならないと語っている。(vgl.,S.31)ヘーゲル没後百年の間、ヘーゲルの後継者達、例えばキルケゴールやマルクスはヘーゲルの体系のひとつの規定性を絶対的なものとみなした。すなわちキルケゴールは「無限な主体」という概念を、またマルクスは「欲望の体系」を絶対的なものとみなすことによって、ヘーゲル哲学を変質させたばかりでなく、そこからの後退ももたらした。このことを踏まえて、彼はヘーゲルへと帰ることを説くのである。

それでは、ホフマイスターは取り戻されるべきヘーゲル哲学の本質をどのように捉えていたのであろうか。彼によると、ヘーゲルこそ「現存在の形而上学的源」(S.4)へと思索を徹底した人であった。その成果を彼は「真理」、「概念」、「思惟、あるいは現実性」、「体系」、「想起」として述べている。ここでは、その「真理」概念に着目してみよう。彼はヘーゲルの真理を「一者としての生命」、「生成する一者」と規定し、かかる真理観の固有性を「無限者を時間的なもの、有限者のうちに認識すること」とみなす。かかるものとしての真理は生成と変化、すなわち「運動」である。しかし真理は一者として「安定」(Ruhe)でもある。このように真理は運動と安定の運動であるが、かかる運動こそ「弁証法」である。かかる弁証法に支えを与えるのが、キリスト教信仰であり、その点でヘーゲル哲学はドイツ神秘主義につながる。すなわち、「神の内在化」こそがヘーゲル哲学の要石である。(vgl.,S.7)

このようにヘーゲル形而上学の復活を目論んでいるホフマイスターのヘーゲル理解は、まさにヴンデルバントの対極にあると言えるであろう。

(3)H.Glockner,*Hegelerenaisance und Neuhegelianismus*,in:*LogosXX*,1931

(4)Ebenda,S.169

(5)Vgl.,ebenda,S.171

(6)Ebenda

(7)Vgl.,ebenda,S.173ff.

(8)Vgl.,ebenda,S.176

(9)Ebenda

(10)Vgl.,ebenda,S.177f.

(11)Vgl.,ebenda,S.179

- (12)Vgl.,ebenda,S.194
- (13)Vgl.,ebenda,S.181
- (14)Vgl.,ebenda,S.184
- (15)Vgl.,M.Heidegger,Gesammtausgabe 1Abt.Bd.3,*Kant und das Problem der Metaphisik*,
herg.v.Friedrich Wilhelm von Herrmann,Vittorio Klosterman,Frankfurt am Main.1991,
S.275
- (16)Vgl.,Klaus.Düsing,*Über das Verhältnis Hegels zu Fichte*,in:*Philosophische Rundschau*
20, 1973
- (17)Vgl.,Reinhard .Lauth,*Hegels spekulative Position in seiner “Differenz des Fichteschen
und Schellingschen Systems der Philosophie” im Lichte derWissenschaftslehre*,
in:*Kant Studien* 72 Jahrgang,1981
(L a u t h 1)
- Vgl.,R.Lauth,*Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der
Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*,Alber, Freiburg/München,1975
(L a u t h 2)
- (18)R.Lauth,*Transzendentalphilosophie in Abgrenzung gegen dem absoluten Idealismus*,in:
*Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und
Dostojewski*,Meiner,Hamburg,1989
(L a u t h 3)
- (19)ラウトは彼の著書の随所で、ヘーゲルとシェリングとを同一視している。この点に、ラウト
のヘーゲル理解の限界もあると思われる。
- (20)Vgl.,ebenda,S.360f.
- (21)Ebenda,S.361
- (22)Ebenda,S.361f.
- (23)Ebenda,S.362
- (24)Ebenda,S.363
- (25)Ebenda,S.365
- (26)R.Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 3.Aufl. I .Bd.J.C.B.Mohr,Tübingen,1977,S.3
- (27)Theodor .W.Adorno,*Drei Studien zu Hegel*, 3Aufl.,Suhrkamp,Frankfurt am Main
1991,S.21
- (28)Ebenda,S.10f.
- (29)Kuno.Fischer,*Geschichte der neuern Philosophie*,Hegel 1,*Hegels Leben Werke und
Lehre*,Erster Teil,Kraus Reprint,Nendeln/Liechtenstein,1973,S.245

II

- (1) *Fichte - Schelling Briefwechsel*, hrg.v.Walter Schulz, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968, S.57f. 以下 Walter Schulz と略記。
- (2) ラウトは両者の論争の第二段階を「自然哲学と超越論哲学およびその相互関係に関する」ものとし、次に第三段階を「『我が哲学体系の叙述』における同一体系を巡る哲学的論争」と位置づけている。vgl., Lauth 2
- (3) *Briefe von und an Hegel*, Bd.1, hrg.v.Johannes Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1952, 1969, S.22
- (4) Vgl., Manfred Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bouvier, 1986, 1989, S.80
- (5) Vgl., Lauth 2, S.18f.
- (6) 隈元忠敬、『フィヒテ全知識学の基礎・知識学梗概』、溪水社、昭和61年、301頁以下を参照
- (7) 『理念』初版では *Spekulation* が *Reflexion* 「反省」の意味で使用されている。従って、ここでは *Spekulation* を通常の「思弁」とせず、「反省」と訳した。1803年の第二版では *Spekulation* のほとんどが *Reflexion* に改訂されている。この改訂で内容としては同一でも、シェリングが *Reflexion* というタームを使用するようになるのは、ヘーゲルの反省哲学批判に影響されてのことであると思われる。vgl., *Idee*, S.71ff.
- (8) *Schellings Werke Zweiter Hauptband*, hrg.v.Manfred Schroter, 1927, S.378
- (9) *Ebenda*, S.381
- (10) *Schellings Werke Erster Hauptband*, hrg.v.Manfred Schroter, 1927, S.719
- (11) *Ebenda*, S.722
- (12) フィヒテはかかる理性の規定に対して、それが「たとえ理性とよばれるにしても」、それは「存在」とであると断定している。したがって、フィヒテによると、シェリングは存在から出発することになるのである。vgl., Walter Schulz, S.126
- (13) J.G.Fichte, *Vorarbeiten gegen Schelling*, GA. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Nachgelassene Schriften Bd.5, 1979, S.483f.
- (14) *Ebenda*, S.484
- (15) *Ebenda*
- (16) シェリングのこのような欠落に対して、デュージングは、シェリングは『叙述』では反省が思弁にとって必要な使命をもたないのかどうかを問わないと明言している。また、彼は、反省を方法化しようとするヘーゲルの意図が、『叙述』以後のシェリング、例えば『ブルーノ』に影響を与えたと考えている。

vgl.,K. Dusing,*Spekulation und Reflexion*,in : *Hegel Studien* Bd.5,S.116,1969

- (17)シェリングは自我の活動を以下のように捉えている。「自我の根源的で無限な能動性は自分自身を制限すること、すなわち自分自身を有限なもの（自覚）へと変えるということは、次のことが証明されるときにのみ理解される。すなわち、自我が自我として制限されずに存在しうるのは、自我が制限されている限りにおいてのみのものであり、逆に自我が自我として制限されるのは、自我が制限されていない限りにおいてのみである。」とシェリングは自我の活動の無限であることを理解している。このように『超越論的観念論の体系』においては、シェリングはフィヒテの自我の枠内に止まっていたと言えるだろう。

vgl.,Schellings Werke Zweiter Hauptband,S.382

- (18)フィヒテは、同一即非同一、無限即有限という構造を、引用文で述べているように「矛盾」としては捉えていない。フィヒテにとって、絶対者（絶対我）は「一挙にして」（in einem Schlage）、「端的に」（schlechthin） そうなのであり、それ以外には考えられないものである。
- (19)フィヒテは「この二重性はそれ自身思惟のうちに、そして思惟に対して存在する」（Zur., § 15）と語っている。なお、引用文中の「のうちに」は、アカデミー版全集ではなく、ラウトの読みに従った。vgl., Lauth 2, S.171

- (20)Vgl., ebenda, S. 172

- (21)フィヒテは「(およそ哲学=知識学は) 存在から出発することはできず、見照から出発しなければならない」と語っている。

vgl.,Walter Schulz,a.a.O.,S.126

Sehen については、S.127 および S.153 に記述がある。なお、シェリングもフィヒテ批判というコンテクストであるが、そこで「見照」（Sehen）を「主観性」（Subjektivität）、「各々の自我である主観性」としている。（ebenda., S. 134）

- (22)フィヒテは § 17 と § 18 を段落を分けずに論じている。

- (23) Walter Schulz,a.a.O.,1968,S.116

- (24)Ebenda

- (25)Ebenda,S.107 シェリングはフィヒテ宛の書簡で「超越論哲学と自然哲学との対立こそ要点である」と語っている。

- (26)シェリングは同じ手紙のなかで、超越論哲学と自然哲学とを対立する二つの学としてではなく、哲学体系のなかの反立された二つの部分とみなすべきであるとも主張している。

vgl.,ebenda,S.109

- (27)Vgl.,ebenda,S.108ff.

- (28)Ebenda,S.109

- (29)Ebenda,S.114f.
 (30)Ebenda,S.115
 (31)Ebenda
 (32)Vgl.,ebenda,S.128
 (33)Vgl.,Lauth2,S.175
 (34)Vgl.,Lauth2,S.128
 (35)*Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801*,Fichtes Werke Bd.2,hrsg.
 v.I.H.Fichte,1971,S.171
 vgl.,Lauth 2,S.179f.
 (36)Vgl.,Lauth2,S.194f.

III

- (1)ラウトは、シェリングは『叙述』において確かに「絶対的同一性の認識」を「思惟による絶対者の認識」として語っているが、これは「突然」のことであり、シェリングはすぐさまこれを訂正し、絶対的同一性の認識を「絶対者の知的直観」に変更したと主張している。vgl., Lauth 1, S. 445
- (2)デュージングは、シェリングにおいては、Wesen と存在の Form との区別を、純粹同一性としての絶対者の概念からは区別できないのであるから、主語の A と述語の A の区別を有する A=A という命題も存立不可能であるとする。vgl., K. Düsing, *Spekulation und Reflexion*, in: *Hegel Studien*, Bd. 5, 1969, S. 112
- (3)『叙述』は 1801 年 5 月に公にされた。しかし、それより半年後の同年 10 月に出版された『差異論文』には『叙述』への直接的言及はない。従って、ヘーゲルは『叙述』を読んではない。しかし、ラウトによれば、ヘーゲルは『差異論文』で、シェリングの『叙述』の理念そのものを弁護している。従って、ヘーゲルはシェリングの新しい理念を口頭で知ることができるほどシェリングと友好的な関係にあったと推測している。vgl., Lauth 1, S. 441
- (4)「独立」にと、ラウトは言っているが、それはフィヒテとヘーゲルの確たる影響関係を確認できないからに他ならない。また、ラウトは、『叙述』のなかでのシェリングの立論に固執するならば、シェリングも絶対的同一性に区別を導入していることを認めることができると語る。しかも、それはヘーゲルの影響であるとも言っている。つまり、シェリングの絶対的同一性は本来、「無差別と差別」の原理であるが、この点をフィヒテとヘーゲルは明確に発言しただけであるとする。vgl., Lauth 1, S. 447f.
- (5)Vgl., R. Kroner, a. a. O., S. 417
- (6)原語は Thesis であり、一般的には「定立」と訳されることが多いが、Setzen も定立である

から、それと区別するために「正立」と訳す隈元訳に従った。

(7)Dieter Henrich, 『フィヒテの根源的洞察』、座小田ほか訳、第二章参照

(8)フィヒテは『全知識学の基礎』第二部「理論的知識学の基礎」冒頭で、自我と非我の交互関係を「交互限定 (Wechselbestimmung)」(WL,131) として論じている。周知のように理論的知識学は「自我は非我によって限定されたものとして自己を定立する」という命題から出発する。しかし、フィヒテによるとこの命題は①「非我は自我を限定する」と②「自我は自己自身を限定する」という二つの対立命題を含んでいる。そしてこの両命題は、否定性と実在性を表すものとして対立関係にある。この対立を合一するのが「交互限定」である。フィヒテは自我と非我の交互限定について以下のように述べている。「自我が限定されるということは、自我のなかで実在性が廃棄されるということである。従って自我が実在性の絶対的総体の一部分のみを自己のなかに定立するならば、それによって自我はこの総体の残余を自己のなかにおいて廃棄する。そして、廃棄された実在性と等しい実在性の部分を、反立作用と量の自己同等性とに従って、非我のなかへ定立する。度は常に度である。実在性の度であれ、否定性の度であれ、同じことである。」(WL,129) 自我の自己定立 (実在性の定立) は、自我の自我たるゆえんであるが、この定立作用は自我のうちに否定性を定立することであり、それは同時にその否定の度に応じて、非我のうちに実在性を定立することである。従って、自我は自我であるとき、必然的にその裏面に相関者としての非我を伴っていると言える。そうであるなら、ヘーゲルの言うように、自我と非我がまず存在して、しかる後に両者が対立的に関係しあうというヘーゲルのフィヒテ批判は、的を射ているとは言い難い。

(9)フィヒテも「見かけ上の矛盾 (Widerspruch)」(WL,134) について語っている。フィヒテの場合、この矛盾とは「非我は実在性をもつ」という命題と「非我は実在性をもたない」という命題との矛盾である。フィヒテは交互限定を「自我において否定性であるものは、非我において実在性であり、その逆も成り立つ」(WL,133) と要約するが、ここでは非我が「実在的否定性 (eine reale Negation)」、「負量 (eine negative Größe)」として、いわば「相対的実在性」として捉えられている。従って、「実在性の概念そのもの」が実在性と否定性という「二義性」を有していることになる。フィヒテにおける「見かけ上の矛盾」とはこの二義性に由来する矛盾のことである。

(10)Ludwig Siep , *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804* , Alber , Freiburg/München,1970,S.21

(11)Vgl.,Lauth 1, S.475f.

(12)だからと言って、ヘーゲルをスピノザやシェリングと同列に扱ってはならないとバウムは指摘する。というのは、両者が矛盾を哲学的方法としては全く導入しえなかったのに対して、ヘーゲルは矛盾を反省の最高の法則となすことによって、哲学の方法として取り入れている

るからである。vgl.,M.Baum,*Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*,

Bouvier,Bonn,1986,S.103

ここにも、ヘーゲルを無造作にシェリングと同一のものとして扱うラウトの姿が窺える。

(13)ラウトが「ヘーゲルは悟性の定立的な定立作用、それになにもものも同一ではなく、なにもものも反立されえないところのあるものの定立作用を知らない。」(Lauth 1,S.475)と語るとき、それはヘーゲルがカントのみならずフィヒテをも理解していないということを示唆しているのである。

(14)Vgl.,Lauth 1,S.477

(15)Ebenda

(16)Ebenda,S.478

(17)ヘーゲルはかかる非我の自我への関係を「因果関係」となし、この関係が前提とされる以上、自我と非我の総合は不可能であると考え。フィヒテは「因果性」(Kausalität)を、『全知識学の基礎』においては「作用性」(Wirksamkeit)として論述している。そこでは、「原因」(Ursache)とは「能動性が帰属させられ、受動性が帰属させられないもの」であり、「結果」(das Bewirkte)とは受動性が与えられるているものである。両者が結合において考えられるとき、これが「因果作用」(Wirkung)である。(vgl.,WL,136)もちろん、知識学の理論的部分では、原因が非我であり、結果が自我である。フィヒテにおいては、作用性(因果性)は、自我の受動性から出発するのである。しかし、『全知識学の基礎』においては、作用性から「実体性」へと進み、実体性は「自我の総体性」から出発する。従って、ヘーゲルがフィヒテにおける自我と非我との関係を、因果性としてのみ把握するとしたら、ヘーゲルは『全知識学の基礎』を正確に読んだのかどうかという疑問も成り立つ。

(18)3の3のラウトのヘーゲル批判、「ヘーゲルは可分性の概念を知らない」は、このような結論に対してあてはまるものである。

(19)隈元忠敬氏によれば、この「動揺」こそ「理論的知識学における自我と非我とを究極的に合一せしめ、理論的自我の一切の限定をみずから生産する根源的作用」であることの証である。隈元忠敬、『フィヒテ「全知識学の基礎」の研究』、溪水社、昭和61年、182頁参照。

(20)構想力は客観に対立する「単なる主観性」ではない。隈元氏によると、「構想力は理論我の根底において、対立するものを合一する能力として反立的な自我と非我を合一するのである。この意味において、非我は自我の産物にほかならぬ、それ(非我)は決して絶対的なものではなく、自我の外に定立されたものでもない」(同上参照)のである。

(21)L.Siep,a.a.O.,S.23

(22)ジープはこの構成に『差異論文』当時のヘーゲルの基本構想を見ている。すなわち、彼は「自己産出された主観・客観関係の総体性というヘーゲル固有の構想は、いまや『差異論

文』において初めてその輪郭が明らかになる。」(L. Siep, a. a. O., S. 26) また、ジープはヘーゲルの構想する絶対的能動性においては、反省は「自己を対立者の根源的統一として把握する過程として把握される。」とし、ついでこの能動性の過程を「能動性は対立者へと自己を分割し、そして再びその分裂のなかで自己を同一のものとして見出すのである。」(ebenda) と解釈している。ヘーゲル弁証法の原型がここにあると思われる。

(23)L.Siep,a.a.O.,S.23

(24)Walter Schulz,a.a.O.,S.143

(25)Lauth 1,S.458

(26)Vgl.,ebenda,S.484

(27)ラウトは『差異論文』第一部の「哲学の欲求」以後の叙述を、ヘーゲルの描く「絶対者への上り道」と捉えている。vgl., Lauth 1., S. 475

(28)バウムはこの課題は、決して意識の特殊性の単なる廃棄や対象化されない絶対者の対象化(フィヒテ)を意味するものではなく、あくまでも意識の対立のなかで主観と客観との同一性を取り戻すことであると語る。従って、構成は知的直観に導かれつつ意識の範囲のなかで遂行されるものであり、その点で、構成は直観における概念による作図であるカントの構成規定に対応していると云う。vgl.,M.Baum,a.a.O.,S.86

Bewegung zum philosophischen System bei Hegel

Hiroataka Yamauchi

In dieser Abhandlung haben wir das Werden des philosophischen Systems Hegels im Verhältniß zu Fichtes philosophischen System betrachtet. Dazu mußten wir erstens Identitätsphilosophie Schellings erläutern. Zweitens haben wir Fichtes "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" analysiert, dadurch Fichtes transzendentalen Standpunkt aufklärt. Drittens haben wir Fichtes Schellingkritik aus diesem Standpunkt behandelt. Schließlich haben wir Hegels Fichtekritik im "Differenzschrift" ausführlich analysiert, dadurch einen fundamentalen Entwurf des philosophischen Systems Hegels im Jahr 1801 festgestellt.

Fichte hat Identitätsphilosophie Schellings 'Polyphem ohne Auge' genannt. Es heißt, daß Schellings Philosophie des Prinzips der Erkenntnis entbehrt. Im Jahre 1801 bleibt Hegel im Rahmen der Identitätsphilosophie Schellings. Damit trifft Fichtes Schellingkritik auch auf Hegel zu. Doch Hegel hat schon sein eigenes Bild von 'dem Absolute' gebildet. Nach seiner Ansicht ist das Absolute absolute Identität wie Schelling, doch es gibt einen Unterschied zwischen dem Absolute und der Erscheinung. Das Absolute ist also die Identität der Identität und Nichtidentität, und auch der Grund des Endlichen. Das Endliche muß zu das Absolute zu erreichen erstreben. Doch dieser Weg zu das Absolute ist für ihm sehr streng. Es fällt in 'Antinomie'. Es muß 'Anschauung' 'fordern', um diese Antinomie aufzuheben. In diesem Punkt liegt eine Problematik der Hegels Philosophie im Jahr 1801. Fichte fragt Schelling und Hegel, wie das Endliche aus dem Absolute entsteht und was Unterschiedsgrund beider ist. Hegel mußte diese Kritik aufnehmen, um sein System zu bilden. Durch seine Aufnahme dieser Kritik bildet er sein System des Absoluten als 'Totalität'. Allerdings war es für Fichte Dogmatismus. Fichte setzt zu fragen fort, ob wir denn dem Standpunkt der 'Totalität' stehen könnten. Fichte bleibt zwar bei der Subjektivität, aber Hegel geht sie über.

執筆者紹介

山内 廣 隆 (文学研究科 応用倫理・哲学講座 助教授)

編集委員(広報・図書委員会)

岡橋秀典 (委員長)、越智 貢、八尾隆生、佐藤利行、楨林滉二、古川昌文、奥村晃史

付記 この度、誌名を広島大学文学部紀要から広島大学大学院文学研究科論集に変更したが、巻数は継続する。

広島大学大学院文学研究科論集 第61巻 特輯号 1

平成 13 年 12 月 24 日 印刷
平成 13 年 12 月 28 日 発行 (非売品)

編集者兼発行者 広島大学大学院文学研究科
〒739-8522
東広島市鏡山 1 丁目 2 - 3

印刷者 (株)ニシキプリント
〒733-0833
広島市西区商工センター7丁目5-33

執筆者紹介

山内 廣 隆 (文学研究科 応用倫理・哲学講座 助教授)

編集委員(広報・図書委員会)

岡橋秀典 (委員長)、越智 貢、八尾隆生、佐藤利行、楨林滉二、古川昌文、奥村晃史

付記 この度、誌名を広島大学文学部紀要から広島大学大学院文学研究科論集に変更したが、巻数は継続する。

広島大学大学院文学研究科論集 第61巻 特輯号 1

平成 13 年 12 月 24 日 印刷
平成 13 年 12 月 28 日 発行 (非売品)

編集者兼発行者 広島大学大学院文学研究科
〒739-8522
東広島市鏡山 1 丁目 2 - 3

印刷者 (株)ニシキプリント
〒733-0833
広島市西区商工センター7丁目5-33

執筆者紹介

山内 廣 隆 (文学研究科 応用倫理・哲学講座 助教授)

編集委員(広報・図書委員会)

岡橋秀典 (委員長)、越智 貢、八尾隆生、佐藤利行、楨林滉二、古川昌文、奥村晃史

付記 この度、誌名を広島大学文学部紀要から広島大学大学院文学研究科論集に変更したが、巻数は継続する。

広島大学大学院文学研究科論集 第61巻 特輯号 1

平成 13 年 12 月 24 日 印刷
平成 13 年 12 月 28 日 発行 (非売品)

編集者兼発行者 広島大学大学院文学研究科
〒739-8522
東広島市鏡山 1 丁目 2 - 3

印刷者 (株)ニシキプリント
〒733-0833
広島市西区商工センター7丁目5-33