

理性の確信と真理

—ヘーゲルのIdealismus—

山内 廣 隆

はじめに

本稿はヘーゲル「精神現象学」、[理性]章冒頭九段落の詳細なコメントールである。「精神現象学」は周知のように、「意識の経験の学」という相異なるタイトルをもっている。それに相応して前者にはVorrede、後者にはEinleitungというそれぞれの序論が配されている。このことは「意識の経験の学」として出発した初期の構想が、執筆の途中で変化したことを物語っている。とはいえ、両者は決して矛盾対立するものではなく、むしろ一つの過程を形成するふたつの側面と言ってよい。すなわち、「意識の経験の学」が個別的意識に「現象する知」(das erscheinende Wissen)の「叙述」であり、学の立場に至るまでの「教養形成の歴史」を詳細に提示するものであるのに対して、(67)⁽¹⁾「精神現象学」はこれと同じ過程を、個人の実体をなす普遍的精神の側から、その現象として捉えるものである。この表裏一体をなす教養形成の歴史を、ヘーゲルはVorredeで以下のように纏めている。

「教養形成は、これを個人の側から考察すれば、個人が現に自分の前にあるものを獲得し、有機化されていない自分の自然を自分の内に摂取し、そうしてこれを自覚的に我がものとする点にある。しかし、これを実体としての普遍的精神の側から考察すれば、このことは、実体が自分に自らの自覚を与え、自分の生成と自分の自己内反省とを産出することに他ならないのである。」(27)

従って、「精神現象学」の執筆過程でその構想に変化を来したとはいえ、む

しろその変化はどちらの側面に重点を置くかという類の問題として処理されるべきであろう。ヘーゲルにおいては、個人の自覚と実体の自覚が一如となるところに絶対知が成立するのであり、その意味で両側面は表裏一体をなす。ただ実体の側からの働きかけという側面、あるいは実体の歴史における生成発展に重点が移るところに、なるほどヘーゲルの思索の深まりが認められたとしても、なお『精神現象学』におけるヘーゲル哲学の基本的構成はいささかも変化していないと言うべきであろう。『精神現象学』においては、知は対象意識に出発し、自己意識へと至り、そこでの幾多の経験を通して対象と自己との一致を確信し、自分こそ「絶対的実在」(das absolute Wesen)なりと宣言する「理性」(Vernunft)に至るのであるが、この理性のエレメントをまさに真理が顕現する場となす思索は、いかなる変化も蒙っていないのである。

かかる理性を原理とする哲学は「観念論」(Idealismus)に他ならない。R. クローナーはヘーゲル哲学に対して次のような言葉を投げかけている。「観念論はヘーゲルの思考の究極的な言葉である。一切を包括するものは理念(Idee)だからである」⁽²⁾と。だが、ヘーゲルの観念論は、カント、フィヒテ、シュリングのそれと同じ観念論ではない。クローナーはドイツ観念論を一つに束ねて次のように語っている。

「ドイツ観念論に連なる人々は一致して事物の本質のうちになにか神的なものを見出している。そして、ただ、この神的なものがどこまで認識されるか、この神的なものがいかに規定されるべきか、ということについての直観において相互に分かれるにすぎない。」⁽³⁾

我々は最近のドイツ観念論研究を見渡すとき、ドイツ観念論を一塊の流れとして捉え、その差異を「相互に分かれるにすぎない」と考えるクローナー流の括り方に対しては一定の留保をつけざるをえない。だが、「神的なもの」を「絶対者」と読み替え、それについての認識の仕方と規定の仕方に着目するとき、観念論はそれぞれの哲学者独特の相貌を帯びてくるというのもまた事実である。ヘーゲルは己の哲学を絶対的観念論と名付け、他の観念論哲学

から峻別している。勿論、かく語るヘーゲルには己の観念論が、彼に先行するカント、フィヒテ、シェリングの観念論を凌駕しているという確信があったわけであるが、この確信に基づいて、先行する観念論を腑分けし、それを通じて己の観念論を見取り図的に確定するという役割を担っているのが、「理性」章冒頭の「理性の確信と真理」に他ならない。イエナにおけるヘーゲル哲学の発展過程を俯瞰するとき、とりわけ「哲学批評雑誌」におけるカント、フィヒテとの対決を勘案するとき、ヘーゲルの観念論が先行するこれらの観念論を土台にして生成してきたことは明白なことであるが、ヘーゲルによって超克されたとされるそれらの観念論が、ヘーゲル哲学体系のなかでどのように位置づけられるに至ったのかを示しているのもまたこの章冒頭部なのである。ここで、ヘーゲルが先行する観念論をどのように位置づけているのか、またその位置づけ方には、いかなる問題点があるのかが見られなければならない。これが本稿の課題である。

1 観念論の地平

「精神現象学」の各章がそうであるように、「理性」章もまた前章の経験を要約し、理性のエレメントがいかなる基盤の上に成立するものであるかを叙述することから始まる。ヘーゲルによると、理性のエレメントは「個別的意識が自体的に絶対的実在である」(175)という意識の把捉を転回点にして成立する。かかる転回は言うまでもなく、「自己意識」章とりわけ「不幸な意識」の経験に由来している。そこでは、不変的意識と可変的意識、普遍性と個別性、無限性と有限性などの「二つの極」が対立しているが、最終的には不幸な意識の自己否定を通じて「二つの極の統一(Einheit)の意識」(175)が出来る。ヘーゲルが不幸な意識の立論のベースにしているのはフィヒテの主観性の哲学であり、その克服の歴史的モデルとしてヘーゲルが描いているのはキリスト教世界の成立であるが、ともかくも「統一の意識」の存するところに、「絶対的実在」としての自己自身が「一切の真理」であるという理性の「確信」(Gewißheit)が生まれることになる。

ヘーゲルは第二段落に入って、この確信以前と以後との自己意識の世界に対する関係のあり方を論じている。理性となる以前の自己意識にとっては、自己の自立性と自由が肝要であり、自己に対してある世界や「現実」は否定的なものであった。それに対して、理性となった自己意識は世界に対して「安らぎ」(Ruhe)を得、厳しい現実にも耐えられるものとなっている。なぜなら、意識にとっては「全ての現実が自己に他ならない」(176)からである。このような理性となった意識の、対象世界への関わり方をヘーゲルは

Es verhält sich als Idealismus zur Wirklichkeit.

「自己意識は観念論として現実に関わる。」(176)

と表現している。「観念論として現実に関わる」とは、一体いかなる意味であろうか。なるほど、理性となる以前には、自己意識は現実に対して「欲望し」(begehren)「加工し」(bearbeiten)それを「根絶」(vertilgen)せんと、否定的に関わらざるをえなかった。それに対して「観念論」として関わることは、まず世界を肯定的に「理解する」(verstehen)ことであるということ、ヘーゲルは全く目立たない仕方で控えめにさりげなく表現している。(176)このことは、ヘーゲルが近代自然科学をも「観念論」のパラダイムの元に理解していたと解釈できるであろう。すなわち、近代自然科学は、実験を通じてデータを蒐集し、理性による推論を通じて自然のうちに法則を発見する。すなわち、自然をそのようなものとして「理解する」。ここに自然の本性は感覺的偶然的存在ではなく、理性的法則性にあることになる。この一連の自然科学的手続きは、「一切の实在性」であるという理性の確信がなかったら一步も踏み出せないものであると、ヘーゲルは洞察しているのである。⁽⁴⁾しかしそれと同時に、ヘーゲルにとっては、この一連の自然科学的手続きこそ、「一切の实在性である」という理性の確信を正当化し、実証する過程でもあるのである。その過程が「理性」章A「観察する理性」に他ならない。但し、我々は次の論点を付け加えておくべきであろう。すなわち、近代自然科学はその本性上、自然の内に自己自身を見るものではなく、その点で基礎付けを欠いているということである。観念論が自覚的に観念論として登場するのは、

すなわち自然の内に自己を見出すのは、カントのコペルニクス的転回を待たねばならないのである。

さて、ヘーゲルは理性となった自己意識の、世界に対する関係を上のように述べた後で、自己意識の他在としての世界のあり方を要約している。

「自己意識は世界を自分の新しい現実的世界として発見するのだが、この世界は、以前には世界が消失することだけが関心の的であったのと同様に、いまや世界が存続することが自己意識の関心の的となっている世界である。なぜなら、世界の存立こそ自己意識には自分自身の真実であり、現在であるから。すなわち、自己意識は世界の内にただ自分だけを経験することを確信しているのである。」(176)

後にヘーゲルはVorredeで学の根拠と基盤をなす境地を「絶対の他在における自己認識」(24)と名付け、この境地こそ哲学の前提であると同時に哲学が要求するものであると述べているのだが、理性となった自己意識と世界の関係こそ、かかる境地の原初的形態であると言えるだろう。自己意識が理性となって屹立するためには、世界が存続する現実的世界として、つまり絶対の他在とならなければならなかった。逆に、世界が現実的世界として存続するためには、自己意識が理性とならなければならなかったのである。

かくして、絶対の他在となった世界の内に自己だけを見るのが理性である。ヘーゲルのこの叙述の背景として、カントの『純粹理性批判』における「観念論論駁」が考えられる。カントはここで自己の超越論的観念論をパークリーの「独断的観念論」(der dogmatische Idealismus)やデカルトの「蓋然的観念論」(der problematische Idealismus)から区別している。カントは前者を以下のように要約している。すなわち、前者は「空間」(Raum)を「物」(Ding)と不可分のもとと捉え、空間をそれ自体では存在不可能なものとなすと同時に、物に帰属すべき単なる「性質」(Eigenschaft)と結論づけることによって、結局は自然を単なる「観念」に引き下げてしまうと。カントにおいてはかかる観念論はすでに「感性論」で反駁済みのことであり、反駁の中心になるのは後者である。カントによれば、後者は「現存在」を経験によって証明する

ことは不可能であり、「我れあり」という経験のみを疑えないものとして主張するものである。かかる主張に対する反駁が「観念論論駁」のテーマとなる。従って、反駁のために要求されるのは、我々が経験しているのは我々の外にある事物であり、よってその事物は単なる「空想」ではないという証明である。カントはこの証明の条件として、「我れあり」という「内的経験」も「外的経験の前提の許でのみ」(nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrung)可能であるという証明を提示している。⁽⁵⁾ 勿論、カントにおいては、外的経験の対象は存在、すなわち「物自体」ではなく、「現象」世界にすぎないわけであるが、ヘーゲルはこの「観念論論駁」の精神を、直接的で純粋な自己認識の否定と、「反省」(Reflexion)の絶対性の主張として把握していると言ってよい。しかし、まさにここに「反省」の克服が、「観念論」の至上命題となるのである。

2 フィヒテ観念論とヘーゲルによるその解釈

さて、ヘーゲルは第三段落を、理性は「一切の実在性であるという意識の確信」(176)の上に立つものであり、「観念論」がこの確信を表現するものであるという規定から始める。理性のかかる確信として「観念論」が「無媒介に」登場するとき、それはフィヒテの「自我は自我である」(Ich bib Ich)という原理において表現されている。周知のようにヘーゲルが「自我は自我である」と語る時、それは常にフィヒテ『全知識学の基礎』の第一原則「自我の絶対的自己定立」を指していることは言うまでもない。この原則はフィヒテにあっては、理論理性と実践理性を統合し、学全体を基礎づける自我の「純粹能動性(die reine Tätigkeit)」(WL. 96)⁽⁶⁾を表している。ヘーゲルもこの意味で、この第一原則を「思弁」の原理として『差異論文』以来評価してはいる。しかし、『差異論文』と同様に『精神現象学』のこのコンテクストのなかでも、この原則は単なる「確信」にすぎないから、それが絶対的として主張されるなら、それは「純粹な断言」にすぎないとされている。つまり、この確信には、別の確信、すなわちフィヒテの第二原則「非我の絶対的反立」が「同等

の権利」を持って対置されるわけである。四段落に入って、ヘーゲルはこの二つの原則の対立を具体的に次のように述べている。

「自我は自我である。自我の対象と実在は自我である。しかし、--- 理性は別の確信の真理をも承認する。すなわち、自我に対して他者が存在する。自我とは別のものが自我にとって対象であり、実在である。すなわち、自我が自我にとって対象であり実在であるのは、自我が他者一般から退いて、他者と並存するひとつの現実として登場するときにだけ、そうなのである。」(177)

この引用文では、1801年の『差異論文』と同様の、フィヒテ三原則に対するヘーゲルの解釈が貫かれている。この解釈は、「自我=自我」を表現している第一原則に対して「自我≠非我」を表現する第二原則が反立され、反立された自我と非我を総合する第三原則が要請されるというものである。なるほど第一原則と第二原則の対立を第三原則が総合するというこの解釈は、ひとりヘーゲルにとどまることなく巷に流布され、クローナー流のドイツ観念論解釈の源流ともなるものではあるが、それは必ずしも正確なフィヒテ三原則解釈ではないということを、我々は既に指摘しておいた。⁽⁷⁾ ここではその点を簡単に要約しておこう。まず、指摘しなければならないことは、フィヒテにあっては第一原則こそ絶対的原則であるということである。それに対して第二原則および第三原則は、やはり原則であっても第一原則の真相ないしは具体相を語るものである。すなわち、「自我の自己定立」は、「非我の反立」と同時に生起するものであり、それは具体的には「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)という仕方では生じるのである。従って、ヘーゲルはフィヒテにあっては、自我と非我という二つの原理あるいは二つの真理があるように解釈しているが、それは誤りである。この点をもう少しフィヒテの第三原則導出過程のコンテクストに従って見てみよう。

もし、第一原則が語るように「自我=自我」であるなら、自我の内に定立されている一切は自我であるべきである。しかし、そうであるなら非我といえども自我の内に定立されているべきである。つまり、自我は非我であるべ

きであり、非我は自我であるべきである。だが、非我は自我ではないのであるから、自我の内に定立されているべきではない。つまり、自我は自我であるべきである。従って、ここに「自我は自己自身に等しくあるべきであり、それにも拘わらず自己自身に反立されてあるべきである」という「矛盾」がある。しかし、第二原則の導出過程で明らかになるように、反立作用はあくまでも定立作用に対立するものであるから、「自我の同一性」(Identität des Ich)を前提とするものである。従って、「意識の同一性」(Identität des Bewußtseins)を廃棄することなしに、対立者を媒介するXがなければならないと、フィヒテは立論するが、対立は自我ないしはその意識の同一性を基盤とするものであるから、Xも自我、ないしはその意識の内にあると言わざるを得ない。このようにフィヒテは、非我の反立は自我、意識内のことであることを確認した上で第一原則を回想し、自我も非我も自我の「根源的働き」の産物であると同時に、「意識」すらも「自我の第一の根源的働き」(die erste ursprüngliche Handlung des Ich)、すなわち「自我の自己定立」の産物であることを再確認している。そしてその上で、「いかにしてAと-A、存在と非存在、実在性(Realität)と否定性(Negation)は、それらが否定され廃棄されることなしに共に考えられるか」(WL. 108)と問う。ここでフィヒテは対立項の関係を、「相互的に制限しあう」(sich gegenseitig einschränken)関係以外にはありえないとして確定した後で、対立項は「自我の根源的働き」の産物であるが故に、かかる制限作用はこの根源的働き(フィヒテはYと名付けている)に他ならないと考える。もとより「制限」とは、あるものの実在性の全面的否定ではなく、部分的否定である。従って、制限作用は「ある」か「ない」ではなく、「一部分ある」あるいは「一部分ない」という「可分性」(Teilbarkeit)すなわち「量可能性」(Quantitätsfähigkeit)を示しているのである。かくして対立者の媒介であるXこそこの可分性に他ならないことが明らかにされる。

こうしてYの働きによって「自我も非我も可分的に定立される」(WL. 109)のであるが、このYの働きは反立の働きに「後行する」(nachgehen)のでも、

「先行する」(vorhergehen)のでもなく、「反立活動のなかにそしてこれと共に生じる」(ebenda)底のものである。フィヒテの自我は基体として根底にとどまり続ける実体ではなく、「反立活動」、そう言っていえば反省を通して自らを産出し続ける「純粹能動性」と解釈すべきであろう。いまや、『全知識学の基礎』の第二原則、第三原則が第一原則を制限する原則であるのではなく、むしろ第一原則の具体相を語っていることは明瞭であろう。「両者（Yの働きと反立）は一にして同一であり、ただ反省において区別されるにすぎない。かくして自我に非我が反立されるやいなや、反立を受ける自我と反立される非我とは可分的に定立されるのである。」。(ebenda)ここにフィヒテは「制限される自我」とそれに「反立される非我」と純粹能動性としての「絶対我」の関係を「従って、自我は自我に非我が反立されるかぎりにおいて、それ自身絶対我に反立されているのである」(WL. 110)と主張できるのである。無論、ここでは非我は「制限される(有限な)自我」に対して反立される「負量」(negative Größe)であり、決して絶対我に対して反立されるのではない。もしそうであるなら、非我は「無」であろう。

ヘーゲルによると、観念論は個別的意識の「絶対的实在」であるという把握を転回点にして、自己が「一切の实在性である」という確信をもって成立する。ヘーゲルがそのモデルとして採用しているのが『全知識学の基礎』におけるフィヒテの観念論であるのだが、上で見てきたようにフィヒテにあっては「自我の自己定立」は「反立活動」、「量化」による「区別」とともに、そう言っていえば「反省」とともに生じるのであって、この点を勘案するならばヘーゲルの主張は必ずしも正しいものとは言えないであろう。⁽⁸⁾ というのも、ヘーゲルは観念論の原理としての「一切の实在性であるという確信」を「なんらかの他者の非在の意識」(176)と見なしているからである。フィヒテにあってはそうではなく、「自我の自己定立」は「なんらかの他者の存在の意識」とともに生じるのである。

さて、第三、第四段落におけるヘーゲルのフィヒテ批判の論点は、なるほどフィヒテ哲学の原理である「自我は自我である」、すなわち自我の「純粹能

動性」は、「一切の実在性であるという確信」を伴ったものとして観念論を表現するものではある。しかし、それが「無媒介」に主張されるときには「純粋な断言」に貶められるというものであった。なるほど、「精神現象学」においては「理性の確信」といっても、先行するA「意識」とB「自己意識」の両章における意識の運動を通じて「媒介」されたものである。その運動をヘーゲルは以下のように要約している。

ヘーゲルによれば、まずA章の「弁証法的運動」において、「自体的(客観的)なものとしての他在」(das Anderssein als an sich)が意識自身に対して消失し、次にB章の運動において、「ただ意識に対してあるにすぎないかぎりの他在」(das Anderssein, insofern es nur für es ist)が意識自身に対して消失する。意識にとって真なるものは、前者においては客観としての「存在」であり、後者においては「ただ意識に対してだけ存在するもの」であったが、この両側面が合一されるところに「理性の確信」が生まれる。

「両側面はただひとつの真理に還元された。すなわち、存在するところのもの、ないしは自体は、意識に対して存在するかぎりにおいてのみ存在し、そして意識に対して存在するところのものは自体的にも存在する。」(177)

A章において意識は、自体存在としての他在のうちに自己を経験し、B章においては他在の絶対性を経験を介して、個別性を放擲することによって普遍的自己意識となった。

「観念論」はかかる経験を通じて歴史的に生成したものであり、すでに時代の精神となっているというのが、ヘーゲルの認識である。「観念論」は時代の精神になっているのであるから、そう言ってよいなら誰でもそれを主張できる。しかし、「観念論」が歴史的に生成してきたものであること、つまりその出自を知らないのであれば、「観念論」を主張できるからといって、己の主張を理解しているわけではない。ここに「観念論」の主張は「断言」となる。勿論、理性となったばかりの自己意識は己の出自を「忘却」している。その点では、「確信」も「断言」も同じなのである。「観念論」は時代の精神と

なっているといても、まだそれが「自覚」されているわけではないのである。本章の(1)で、近代自然科学のカントによる基礎付けについて述べておいたが、即自的に存在するにすぎない精神はかかる仕方で、「確信」が「自覚」にもたらされるとき、真に存在するものとなるであろう。しかし、「一切の実在性である」という確信は、それが確信であるかぎり、別の確信をも容認せざるをえない。かかる「反省」の立場は「観念論論駁」でカントが種を播き、フィヒテにおいて極まり、まさに時代のもう一方の精神ともなっている。ヘーゲルは「理性」の章で、まず近代自然科学がもつ「唯物論」的立場と格闘しなければならなかったが、次には「反省」がもたらす「二元論」との闘いを通じて「一切の実在性である」という「確信」を「自覚」へともたらさなければならぬのである。

これまで述べてきたヘーゲルのフィヒテ解釈を、もう一度簡潔に纏めておこう。ヘーゲルは、「自我は自我である」という「観念論」を表現しているフィヒテの第一原則は「断言」にすぎないから、別の「確信」、すなわち「非我の反立」が同等の権利をもって対立すると解釈する。ヘーゲルの用語を使えば、フィヒテ哲学は「反省哲学」であるというわけである。ここに我々はフィヒテにおける非我の問題を、再度以下で考察することにした。

3 フィヒテにおける「非我」を巡って

フィヒテ【全知識学の基礎】の第二原則は、周知のように「自我に非我が端的に反立される（--- wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich.）」（WL. 104）と受動態で語られている。第一、第三原則が自我を主語にしているのに対して、第二原則だけが非我を主語とし、受動態で語られるのである。ここに自我に反立される能動者は何であるかが問われることとなる。例えば、ヤンケは第二原則を「自我は自己に非我を端的に反立する」と読み替えることによって、自我をその能動者となしている。⁽⁹⁾ フィヒテ自身が非我を、自我の働きによって「表象さるべきもの（das Vorzustellendes）」（WL. 104f）と述べていることから、ヤンケの解釈は十分に理解可能なものである。それに対

してヘーゲルは、イエナ初期以来このような解釈を採用してはいない。ヘーゲルが第二原則を第一原則と同等の権利を有すると主張するとき、彼は非我の反立の能動者を「物自体」として想定し、それを自我に反立させている可能性がある。しかし、ヘーゲルのこのような想定はフィヒテの言説に従う限り、困難を伴うと言わざるをえない。というのは、フィヒテにとって「自我に自体的に何ものかを同等と定立したり反立したりする哲学は独断的である」(WL. 119)からである。このような哲学は「自我を越え出ていく」(WL. 120)から、自我に対して「超越的」(transcendent)存在を想定するものである。フィヒテはかかる独断論から自己の立場を区別して、「知識学」は「一切を自我のうちに定立する」「批判主義」に徹するものであることを明言している。さらにフィヒテが「独断論は自我についてはより高い根拠を問うのに、何故に物自体についてはこれをより高い根拠なしに仮定するのか」(WL. 120)と問うときに、非我の根拠としての「物自体」をフィヒテ哲学のなかに読み込むことは難しいように思われる。

だが、ヘーゲルの想定も決して故なきことではない。なるほど、第二原則は「自我の同一性」あるいは「意識の同一性」を前提にするから、「内容」(Gehalt)あるいは「質料」(Materie)に関しては制約されている。しかし「根源的反立(第二原則)は形式に関しては端的に無制約的である」。(WL. 104)「形式に関しては」と語られるとき、それは「働き方」(Handlungsart)に関わっているから、「形式に関しては無制約的である」ということは、「反立する働き」は無制約的であるということの意味していると考えられる。すなわち、非我の反立は「定立されている自我」に対してなされるのであるから、この自我に内容においては制約されているが、反立する働きは自我に制約されていないのである。ここに非我の反立の根拠を、自我の外にある「物自体」に求める根拠が生まれる。ヘーゲルはかかる想定根拠を、フィヒテの「触発」(Affection)あるいは「障害」(Anstoß)についての言説から引き出してくる。

さて、『全知識学の基礎』の中では、「触発」についてはまず「カテゴリーの演繹」の最初の部分、「作用性」(Wirksamkeit)の総合において論じられる。

第三原則は二つの命題にわけることができるが、そのうち理論的部分に関わる命題が「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」である。この命題は二つの「矛盾」する命題を含んでいる。すなわち「非我は自我を限定する」と「自我は自己自身を限定する」(WL. 127)の両命題である。この矛盾はひとまず「一切の実在性 (alle Realität)」ないし「絶対的定量 (ein absolutes Quantum)」(WL. 129)である自我と「否定性の絶対的総体 (absolute Totalität der Negation)」である非我の「交互限定 (Wechselbestimmung)」(WL. 131)として解決を見る。少し後の箇所ではフィヒテ自身は「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る。そして逆が成り立つ。」(WL. 133)と要約している。しかし、ここに新たな難問が出現する。すなわち、ここでは否定性も「負量」として「相対的実在性」を付与されることから、非我也自我と同様に実在性であるということになる。実在性が「二義性」をもつのである。《非我は実在性をもつ。》だが、フィヒテの第一原則が提示していたように、実在性は「純粹能動性」である「自我の自己定立」のうちにあった。《非我は実在性をもたない。》かかる相反するテーゼを巡って、フィヒテは、実在性の根拠である「能動性」(Tätigkeit)に対して、その否定性である「受動性」(Leiden)を対置して、次のように語っている。

「自我の中において、〈自我はある〉の中に直接に存在しないもの、自我の自己自身による定立作用によって直接に定立されていないものは、すべて、自我にとって受動性〈触発一般〉(Affektion überhaupt)である。」
(WL. 135)

さらにフィヒテは次のようにも語っている。

「自我が受動性の状態にある場合に、--- 同じ度の能動性が非我へ委譲されなくてはならない。」(ebenda)

これらの文章は、次のように読解できるであろう。「自我の定立作用によって直接に定立されていないもの」は、「触発」である自我の「受動性」を介して定立されなければならない。そうであるなら、「〈自我はある〉の中に直接

に存在しないもの」である非我は、自我の受動性に見合う能動性、つまり「実在性」をもつと。ところで、「触発」は勿論、カントにおいては「物自体」の作用であり、自我の「受動性」に対応するものである。ここではフィヒテもこの図式を踏襲しているように思われる。そうであるなら、非我の実在性を認めるとすることは、自我から独立した「物自体」を認め、そして自我に対するその作用を承認するということになるだろうか。

ここでフィヒテが演繹を企てている「作用性」のカテゴリーは、「因果性」（Kausalität）のことであるが、非我の実在性を認めるなら、理論的自我の世界認識は「原因」としての非我、そう言ってよいなら「物自体」からの作用を自我が「受動」することにおいて成立すると解釈することができる。但し、フィヒテはこの地点に留まってははいない。

「非我は、そのものとしては、それ自体において何らの実在性をもたない。しかし、自我が受動するかぎりにおいて、非我は実在性をもつ。---自我の触発という制約がなければ、非我は何らの実在性をもたない」。(ebenda)

ここでは「交互概念」の高次の概念による「総合」が語られている。ヤンケによれば、この部分の演繹においては「非我の実在性」を主張する「独断論的テーゼ」（独断的実在論）と「非我の非実在性」を標榜する「観念論的テーゼ」（独断的観念論）が認識論的に対立しているということである。⁽¹⁰⁾ この問題は、勿論「構想力の演繹」、「表象の演繹」を経て「実践的知識学」へと引き継がれ、深められていく問題ではあるが、「作用性」のカテゴリーの演繹を通じて、フィヒテはそのどちらに傾くこともない自己の哲学の立場である「超越論的立場」を十分に指し示してくれている。すなわち、隈元忠敬氏が「フィヒテにあっては、自我と非我は両者がまず別々に存在していて、後からある関係にはいって行くのではない。自我は自らの裏面に常に非我を伴っている」⁽¹¹⁾ と夙に指摘しているような自我と非我の関係構造が、ここには見て取れる。すなわち、以上のように我々は非我の根拠としての「物自体」ではなく、自我と非我の超越論的關係構造を読みとることができるのである。

4 終わりに

しかし、ヘーゲルのフィヒテ批判は、文章に現れた限りは「差異論文」以来一貫した揺るぎないものである。いま述べたように、フィヒテにあつては「自我は自己の裏面に常に非我を伴っている」、あるいはこれを自我の働きに着目して表現するなら、「自我の反立作用」は「自我の自己定立作用」を予想し、逆に「自我の自己定立作用」は「自我の反立作用」を予想する。ヘーゲルは、自我における自我と非我のかかる関係構造に一応の理解を示している。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。つまり反立する働き一般、自我によって絶対に限定されないものを定立する働きもそれ自身、自我の定立作用である。かかる転換において、他者Xによって知性が制約されていることを勘案しても、知性としてもまた自我の内存在性(Immanenz)が主張されている」(Dif49)⁽¹²⁾

と解釈しつつも、一転次の反論を展開する。

「(これによって)矛盾は矛盾自身がそれを通じて内面的になっている別の形式を獲得したにすぎない。すなわち、自我の反立作用と自己定立作用は相矛盾しているのである」(ebenda)と。

ヘーゲルは「差異論文」のこの箇所、フィヒテ理論哲学の問題点を明らかにしようとしているのであるが、ヘーゲルによれば、まさにこの内在的となった矛盾が両極の統一を目指す「生産的構想力」の「動揺(Schweben)」となって再生産され、その結果構想力による総合は自我と非我の両極の「限界のなかでの総合」だけに限定され、真の総合には至らない。ここに理論的知識学における客観的世界の「演繹」及びフィヒテ哲学の性格が顕になる。ヘーゲルの言葉を借りて表現すれば、「この(純粹意識と経験的意識の)交互関係の内に、それらの絶対的の反立が存在する」(Dif50)のであり、従って常に「経験的意識には対立者Xが残る」のであるから、フィヒテ哲学にあつては「自我=自我(純粹意識)は真に哲学の原理」たりえていない。

この批判の論点は、これまで論じてきたように「精神現象学」においても一貫している。①フィヒテの観念論は「自我は自我である。自我の対象であり実在であるのは自我である」という確信（第一原則）と「自我に対して他者がある。自我とは別のものが自我には対象であり、実在である」という確信（第二原則）が同等の権利をもって存立している。つまり、第一原則は真に哲学の原理となっていない。従って、自我は両者の総合に至らない。しかし②「理性がこの対立する確信から反省として登場するときには、それらの主張は確信と断言としてではなく、真理として登場するのである。」。(Vgl., 177f)ここでは、「理性」がその真なる形態において登場するためのメルクマールとして、「フィヒテ的二元論の止揚」が高らかに宣言されているのである。

我々はすでに①の主張はフィヒテに対しては当てはまらないことを明らかにした。フィヒテにあっては、自我と非我の対立は、可分的自我と可分的非我の対立であって、決して絶対我と非我の対立ではないし、またこの両者が同等の権利をもって存立しているのではない。

では、なぜヘーゲルは本来評価されて然るべき、フィヒテにおける自我と非我の超越論的關係構造については眼を塞ぎつつ、上述の①の観点だけをフィヒテ観念論哲学の欠陥として強調するのであろうか。この理由として、我々は最後に以下の観点を提起しておきたい。

(A) ヘーゲルは理性章冒頭で、「自己を自覚する世界精神 (Weltgeist)」(178)が、いかなる段階にあるのかについての見取り図を与えようと試みた。その際、ヘーゲルは自己の哲学が先行する哲学を克服して登場したものであることを明確にしなげなかつた。そのためには、先行する哲学をヘーゲル哲学への発展の一里塚として図式化し、見取り図的に概観できるようにする必要があった。こうしてフィヒテ哲学は、「差異論文」以来の、自我と非我の二元論に終始する「反省哲学」の極致として哲学史の一頁を飾ることになるのである。ただ、この観点は体系構成上から見たものである。

(B) 以下は、この観点に哲学的内容を付与するものである。フィヒテに

あっては、定立は反立を予想し、反立は定立を予想するものであり、反立なき定立も、定立なき反立も不可能であった。われわれはかかる自我の働きを論ずるに際して、これまで絶対我については主題的には取り上げることはなかったのであるが、これを論じないことは片落ちとなる。

さて、これまで論じてきた自我の自己定立とは、「絶対我」（das absolute Ich）の自己定立に他ならないのであるが、この自己定立の真相をフィヒテは次のように述べている。

「自我（絶対我）は非我と同等の地盤に立ちうるために低次の概念たる可分性の概念へ引き下げられるのである。」（WL. 119）

ここでは自己定立（フィヒテにおいては「正立判断」）は、「絶対我」による可分的実体としての自我と非我の定立である。この自己定立においては、これまで指摘してきたように可分性は「交互的制限可能性」であり、これによって自我と非我は「可分的実体」として、「絶対我」の「偶有性」となる。但し、「絶対我」は、可分的自我と非我に根拠と支えを与えるが、正立判断の主語として、すなわち自己定立の主体として、それより高次のものによって限定されえない。従って、フィヒテは「絶対我」を「絶対的な制限不可能な主体としての自我」として立てることになる。こうして「絶対我」は、あたかも偶有性の変化の根底に変化せず常住し続けるような主体として、「超越的」色彩を帯びてくる。また、理論的知識学が当然のことながら、第二、第三原則から展開され、そこでは「絶対我」の自己定立である第一原則が単に「統制的妥当性 (eine regulative Gültigkeit)」（WL. 122）しか有していないとき、さらにこの色彩は濃くなるのである。クローナーはまさにこの点に「フィヒテがヘーゲルに劣る点」を見出した。

「彼（フィヒテ）は、第一原則を一切の思考を超えた宣告とすることによって、その原則を矛盾を免れたものとして保持しようとしている。」⁽¹³⁾

ここではフィヒテの絶対我が明確に超越的存在として解釈されている。かかる解釈と、フィヒテにおいては「純粹意識と経験的意識の対立」が残り続けるというヘーゲルのフィヒテ批判とは、「反省哲学」としてのフィヒテ解釈

の裏と表であり、それらはまさしく表裏一体なのである。

* * *

しかし、我々はいま、ドイツ観念論研究の転換点に立っている。ドイツ観念論の完成者とされるヘーゲルは、彼自身に先行するカント、フィヒテ、シェリングすら自己の哲学の必然的前段階として捉えた。そこでは、完成者はヘーゲルひとりである。しかしながら、近年のドイツ観念論研究においては、フィヒテやシェリングの後期著作の研究が進み、ヘーゲルの批判以後の独自の発展が明らかになった。フィヒテに関してかかる研究を押し進めたのは、日本においては隈元忠敬氏であり、ドイツにおいてはReinhard Lauthを中心とするミュンヘン学派や、この学派とは若干距離を置くLudwig Siepらである。⁽¹⁴⁾ 彼らはヘーゲルとは異なるフィヒテ独自の哲学体系の可能性を提起する。このことは現在に至って初めて、ドイツ観念論の哲学者同士の真の論争が可能になったことを意味している。従って、そのような視点でヘーゲルのフィヒテ批判を再検討することも必要となるのである。

（続）

（註）

- (1) アラビア数字だけで頁数を示したものは、すべて以下のテキストに基づいている。G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Philosophische Bibliothek 114, hrsg. v.J. Hoffmeister, 1952. なお、全ての引用文中の（ ）は筆者によるものである。
- (2) Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Bd. 1, 1921, 1977. S. 9なお、訳出に当たっては上妻精監訳『ドイツ観念論の発展』（理想社）を参照させていただいた。
- (3) Ebenda
- (4) Ludwig Siepはこの論点を、近著で以下のようにまとめている。すなわち、さまざまな実験を通じて得られるデータは、一つの法則から推論された結果である。よって、自然過程は理性モデルの支配を受けていることになる。従って、自然の実在性は理性的法則性の内にあると言える。ただ理性が実験的にこれを証明しようとするときには、理性はすでに自然の内への「己の実在性」

を確信していると言える。

ところで、この近著のタイトルはEin einführende Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und "Phänomenologie des Geistes"であり、Suhrkamp社から今年中に出版予定である。筆者はその原稿をSiepから直接入手している。原稿の頁は68頁である。

- (5) Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Philosophische Bibliothek 37a, 1956, S. 272ff
- (6) J.G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Fichtes Werke, Bd. 1, 1971なお、WLと略記した。
- (7) 『ヘーゲル學報 第四号』、1999年、40～84頁
- (8) Siep, a.a.O., S. 70. Siepもこの点を指摘している。すなわち、「観念論はあらゆる実在性である」という自我の確信から直接に出発するというヘゲルの主張は正しくない。なぜなら、フィヒテが第三原則で議論する「区別する働き」と「関係づける働き」は、主観的働きである「量化する働き」、すなわち反立活動を前提にするからである。
- (9) Wolfgang Janke, Fichte Sein und Reflexion-Grundlagen der kritischen Vernunft, 1970, S. 97.
- (10) Ebenda, S. 128.
- (11) 隈元忠敬、フィヒテ『全知識学の基礎』の研究、昭和61年、溪水社、140頁。
- (12) G.W.F. Hegel, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie, Philosophische Bibliothek 62a, 1962. Difと略記する。
- (13) Kroner, a.a.O., S. 439.
- (14) 隈元忠敬氏は、ヘーゲルにおける総合が「和解」に基づくのに対し、フィヒテのそれを「対立の一致」として説く。また、Siepはイエナ期ヘーゲルのフィヒテ批判は正当であるとしつつも（近著ではこの考えを否定しつつある）、その批判は後期フィヒテには当てはまらないと考える。つまり、後期フィヒテはヘーゲルの批判を取り入れながらも、その批判に対して独自の解決をなしたと考える。詳細については、Ludwig Siep, Hegels Fichte Kritik und die Wissenschaftslehre von 1804, 1970. を参照されたい。なお、日本語訳としては、拙訳『ヘーゲルのフィヒテ批判と1804年の知識学』（ナカニシヤ出版）が平成12年出版予定である。

Gewißheit und Wahrheit der Vernunft

— Hegels Idealismus —

Hirotaoka YAMAUCHI

Hegel hat seine Philosophie <absoluten Idealismus> genannt. Sein Idealismus stammt zwar aus Kants, Fichtes und Schellings Philosophie. Aber Er schätzt, daß seine idealistische Philosophie die ihm vorhergehenden Philosophen schon überwunden hat. Diese Terminologie <absoluter Idealismus> ist diejenige, die seinen Idealismus von vorhergehendem unterscheidet und zugleich seine Philosophie als ein ausgezeichnetes, endgültiges philosophisches System ausdrückt. Wir müssen damit prüfen, wie er den vorhergehenden Idealismus, besonders Fichtes Idealismus beurteilt hat, und ob die Schätzung richtig ist. Das ist unsere Aufgabe. Nun, von “Differenzschrift” bis “Phänomenologie” ist Hegels Fichte Kritik darin konsequent, daß er Fichtes Philosophie als <Reflexionsphilosophie> bezeichnet. Nach seiner Ansicht, in Fichtes Philosophie kann <Ich bib ich> deshalb gar kein Prinzip der Philosophie sein, weil im Verhältnis reinen und empirischen Bewußtseins ihre absolute Entgegensetzung bleibt und eine Entgegensetzung X in diesem empirischen Bewußtsein ist. Auch in “Phänomenologie” kritisiert er Fichtes Idealismus folgendes; In Fichtes Idealismus haben erster und zweiter Grundsatz gleiches Recht. Damit kann das Ich keine Synthese des Ich und Nicht-Ich realisieren. Aber in Fichtes “Wissenschaftslehre” (1794) ist der erste Grundsatz absolut.