

ヘーゲルのフィヒテ批判と受容

——イエナにおけるヘーゲル哲学の発展——

山内 廣隆

はじめに

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、二十世紀初頭のヘーゲルネサンスにおいて復活し、さらに強固に打ち固められた。ヴィンデルバントによるヘーゲル形而上学復活に対する警告にも拘わらず、ヘーゲル没後百年にあたってドイツでは、ヘーゲルネサンスを担う哲学史家、例えばR・クロナー、H・グロックナー、J・ホフマイスター達によって、没後百年を記念する講演が各地で繰り広げられたのである。しかしながら、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。M・ハイデガーはシェリングの自由の哲学をドイツ観念論本来の形而上学と評価し、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。⁽³⁾このようなシェリング復興に少し遅れながら、フィヒテも復活してくる。その先陣を切ったのは、L・ジープであった。⁽⁴⁾彼はヘーゲルのフィヒテ批判は、一七九四年の「知識学」にはあてはまるが、一八〇四年の「知識学」にはあてはまらないことを論証することによって、後期フィヒテ哲学の独自性を浮き彫りにした。さらにまた、R・ラウトは独自の立場から一連の著作

を通じて、ドイツ観念論の最高峰はフイヒテであり、シェリングやヘーゲルの哲学はフイヒテ哲学からの墮落であると断じた。

以上のような諸解釈が入り乱れるなかで、イェナ期ヘーゲル研究も遂行されてきたわけであるが、管見によれば、ヘーゲルとフイヒテとの相互関係は必ずしも明確にされているとは言えない。本稿がフイ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の発展を跡づけていこうと企てた所以である。

H・グロックナーはヘーゲル没後百年にあたって、彼の論文を次のようなベルリン時代のヘーゲルのアフォリズムで始めている。「ひとりの偉大な男が、自分を明らかにしてくれるように人間どもを呪縛している」。(6) グロックナーも指摘しているように、ヘーゲルがこれを記したとき、ヘーゲルは自分と自分の哲学の運命を考えていた。おそらく、ヘーゲルはその時代にあつて、自分の哲学がまだ明らかにされていないことを痛感していた。それは同時に、自分の哲学の解明は後代に委ねるしかないという思いを伴っていた。没後一五〇年をとうに過ぎて、我々はヘーゲル哲学を解明したと言えるであろうか。我々は未だに、明らかにされることを願うヘーゲルの呪縛のなかにいると言わざるをえない。

一 フイヒテのシェリング批判

〔一〕 シェリングあるいは眼のないポリリュペモス

R・クローナーのドイツ観念論史観は、一般に流布されおおむね妥当するものとして認められてきたわけであるが、その観点からは、シェリングのフイヒテ批判は承認されても、フイヒテのシェリング批判は、承認しにくいであろう。それはむしろ、周知のカントからヘーゲルへという一直線の発展史観からは排除される観点であると言わねばならない。しかしながら、後期のフイヒテまでを射程に入れたR・ラウトを中心にしたフイヒテルネサンスの運動が事情を

一変させた。その運動の中で、初めてフィヒテのシェリング批判もテーマになりえたのである。我々は、ヘーゲルとフィヒテの関係を論じる前に、フィヒテとシェリングの関係を、フィヒテのシェリング批判という観点から明らかにしておきたい。

そのためにまず、シェリングの『叙述』の最初の九章あたりまでを簡単に追跡してみよう。『叙述』は、理性の定義から始まる。ここでは理性は「主観的なものと客観的なものとの全き無差別 (totale Indifferenz)」(Dar., §1)と定義され、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ている。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。そして、その結果、理性は主観的でも客観的なものでもない「まさしく主観的なものと客観的なものとの無差別点のうちにある真の自体 (Ansich)」(ebenda)とされる。ここで反省の抽象作用を行なう主体が問題になろう。しかし、それは少なくとも理性自身が行なうのではない。とするなら、抽象は理性の外で行なわれると考えてもさしつかえないだろう。

次に、シェリングは無差別的理性から一步進んで、理性を絶対的同一性として導出する。それはシェリング自身も語っているように、フィヒテの『全知識学の基礎』第一章をモデルにして行なわれている。すなわち、フィヒテがAIIAの分析を通して、この主語述語の連関から「完全に独立した」自我を導出したように、そのようなものとしての絶対的同一性の存在が導出される、という仕方で論証される。しかしながら、周知のようにフィヒテにおいてはAIIAは「自我のなかに自我によって」定立されるのであり、しかも、この自我は、シェリングの言うように、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ものである。これに対して、フィヒテは「本質 (概念) 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」と持ち込まれていると論評している (Vgl. Zur., § 9)。

我々はここで、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見てみることにしよう。そのために、『叙述のために』と同じ年に記された『シェリングに対する準備工作』⁽⁷⁾という短い草稿を取り上げたい。それによると、フィヒテは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」と批判している。つまり、シェリングの絶対者は、思惟者でありながら主観的なものではない客観化された実体に他ならぬというわけである。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」⁽⁹⁾ (Polypem ohne Auge) 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つてよいだろう。

このようなシェリング批判を前提として、フィヒテは自己自身の立場を「自己自身を予め定立する (実体的) 知は、知の特殊なもの⁽¹⁰⁾が立てられるときに初めて生じる」としてシェリングに対置している。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、特殊の知において初めて発現するのであり、自我の根源的働きも経験とともに始まるのである。さらに、特殊の知は、「反省する知」と換言され、よって自我の根源的働きは、自我の反省とともに始まることになる。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。

さて、上述のシェリング観を基盤にして、『叙述のために』の第一章は始まるのだが、実は既にこの章においてシェリング批判の方向性は尽くされていると言つてよいだろう。フィヒテはそこで、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」(Fehler)と論断しつつ、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⁽¹¹⁾が欠落していると批判しているのである (Vgl. Zur., § 1)。

〔二〕 無限と有限——フィヒテの自我

以上で、一八〇一年におけるフィヒテから見たシェリングの基本的位置付けが明らかになった。この節では、前節を受けて無差別と差別の関係を主題として取り上げることになる。この論点が『叙述』の第十章では無限と有限の關係に収斂する形で展開されている。シェリングはそこでは、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、限定された有限存在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剝奪してしまふ。

これに対して、フィヒテは「絶対者はもちろん作用するものであると同時にむしろ作用されるものとも考えられなくてはならない」(Zur. S. 10)と真つ向からシェリングに異議申し立てを行なっている⁽¹²⁾。そして、無限性を絶対性(Absolutheit)と言い換え、絶対的であることの本性を以下の点に捉えている。すなわち「絶対性はそれ自身自らの存在の根拠である。それ故に作用するものであると同時に作用されるものであり、一挙にして(in einem Schlage)そうである」(ebenda)と明言している。この引用文でフィヒテが提出しているのは「Tatandlung」としての自我に他ならない。

従ってここで、『全知識学の基礎』第一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」(Gatw, 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。先の引用文の「一挙にして」は、このコンテクストで理解しなければならない。これまで述べてきたことから、フィヒテにおいては、無限と有限、作用するものと作用されるものとは、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。

「絶対的同一性が自己自身によって絶対的である、ということには、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粋な自己限定なのだ。」(Zur. §10)

恐らく、ヘーゲルはこれを矛盾と捉えるであろう。しかし、フィヒテはそうではない。⁽¹³⁾

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」(GDW, §7)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。

〔三〕 有限者の行方

以上の論述から、シェリングには差別化の原理がないということが明らかになった。またそれは、『叙述』の四十章前後からポテンツ論として展開されることになる「生成」に原理がないということをも意味している。そのことを証明するかのようには、シェリングは「理性の立場に立つと、いかなる有限性も存在しない」(Dar. §14)と断言してい

る。そのようなシェリングの思惟に対して、フィヒテは次のように論難する。

「もしシェリングが有限性の限定を導出しえないのであれば、有限なものは存在しないというエレア派の結果にとどまらなければならない。」(Zur., §35, 36)

それにも拘らず、シェリングは同一哲学に内在するこのアポリアを次のような仕方で切り抜けようとする。すなわち、有限性は絶対的同一性の Wesen ではなく、その存在の Form、あるいは様式にのみ所属しているのであり (Vgl. Dar., §15)、『従って存在の Form である主観と客観の間には、自体的にはいかなる対立も存在しないのである (Vgl. Dar., §22, Zusatz)』と。

とするなら、シェリングにおいては同一性の認識はいかにして可能となるのであろうか。絶対的同一性である理性が、そのままに自己を同一性として認識するような魔術でもない限り、同一性の認識は不可能であると思われる。このアポリアをシェリングはまたしても先の Wesen と存在の Form との区別によって切り抜けようとしている。すなわち、有限者(シェリングは「存在する全てのもの」と表現するが)は「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 Form から見れば、絶対的同一性の認識である」(Dar., §18)と。ここでは少なくとも、同一性が Form の実在根拠となり、Form が同一性の認識根拠であるかのよう提示されてはいる。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、はたしてこうした区別そのものは実在的であると言えるだろうか。ここに、シェリングは同一性の認識を「同一性は同一性の自己自身との同一性の認識」(Dar., §16)と語らざるをえなくなるのである。この結果、シェリングの同一性は「同一性と非同ー性⁽¹⁴⁾の同一性」ではなく、むしろ「同一性の同一性」に他ならないことが判明する。勿論、シェリングは量的区別(A||B)を持ち込むことによって区別と生成の原理を導入しようとして試みはする。しかし、それも「AもBも自体的に定立されうるのではなく、ただ同一的なものが、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」(Dar., §45)のであれば、所詮事情に変

化はないと言うべきであろう。つとにフィヒテが指摘しているように、シェリングにおいては「区別根拠の導出」が、言い換えれば「有限性の原理」が欠けていると言わざるをえない (Vgl. Zur. S. 46)。このようにして、有限者を無限者の現象と考えることを「根本的誤り」と批判し、有限者は「絶対的同一性の現象ですらなく、むしろ絶対的同一性そのもの」(Vgl. Dar. S. 14)とまで断言するシェリングに対して、上述のフィヒテによる批判は、認識論的必然性をもっていたと言えよう。

〔四〕 シェリングとヘーゲル

しかしながら、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、紛れもなく一八〇一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、我々は『精神現象学』序論から読み取ることが決して難しいことはない。ヘーゲルは「実体Ⅱ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. 21)という地平に到達することこそ、「実体Ⅱ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、我々はヘーゲルが一八〇一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。そして、その克服のプロセスは、まさに一八〇一年にフィヒテが行なった「眼のないポリュペモス」というシェリング批判を基軸にしてなされると考えられるのである。

二 『差異論文』におけるヘーゲルのフィヒテ批判とフィヒテ

シェリングに対して、フィヒテとヘーゲルは、絶対者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。ヘーゲルは『差異論文』においては、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。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。しかし、我々にはこの疑問を問う前に、片づけておかなければならない問題が残っている。それは、ヘーゲルがフィヒテをどのように理解していたかということである。我々はヘーゲルのフィヒテ理解とヘーゲル哲学の深まりの度合とは相関関係があるのではないかと予測しているのだが、その点において『差異論文』のフィヒテ理解は不十分ではないかと想定せざるをえない。このような想定のもとで、これからヘーゲルのフィヒテ批判を検討していこう。

〔一〕 ヘーゲルのフィヒテ批判

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「非我的絶対的反抗」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。⁽¹⁵⁾ この不徹底にこそ、

フイヒテ哲学体系が悟性に支配されている所以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イ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、ヘーゲルのフイヒテ批判は、フイ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になった。しかしながら、フイヒテ自身においてはどのようなであろうか。我々は、ヘーゲルのフイヒテ批判は、フイヒテのテキストに従うかぎり、的外れであると考えている。この点に留意して、フイヒテのテキストを検討してみよう。

〔二〕 フイヒテの三原則あるいはフイヒテ弁証法の基本構造

フイヒテは『全知識学の基礎』第三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。そこでフイヒテは三原則に対応する形で、⁽¹⁶⁾正立、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。ここでは反立は、「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」(GdW, 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なわれる働きである。従って、純粋な分析的判断は決して存在しえないから、フイ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」(GdW, 113)とされる。このようにフイヒテにおいては、「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」(GdW, 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、どのような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」（GdW, 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. GdW, 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」ことに他ならないことを意味する。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」（GdW, 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らるだろう。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る (Vgl. GdW, 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らうか。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謬に基づくものであることは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、根源的総合を含むものでなければならぬ。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」(GdW, 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つてこれらの働きを可能にする総合として、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総合として解釈されなければならない。フィヒテにあつては、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す」(GdW, 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。

従つて、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と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。

〔三〕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。この節では、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 *Erkenne* 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。フィヒテにとつては、自覚と存在は同時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。これに対して、シェリングが「一切は自我である」(Dar. 6) と語るとき、それはフィヒテにおいて無とみなされた無意識の世界を救済しようとする企てでもあったと言えよう。

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」(GDW, 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。シェリングは第一章で述べたように、主観と客観と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ぬと考える。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は、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と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)

ここではっきりと云えることは、ヘーゲルが絶対者とその現象との関係を「実体性の連関(Substantialitätsverhältnis)」(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、単に可能的存在者であって絶対者ではないのである。しかも、この関係を、ヘーゲルは「思弁の真の関係」(eubenta)と考えるのである。因みに、絶対者とその現象と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「因果連関」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かかるのが、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的哲学であることを認めつつも、本章第一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。

「超越論的哲学は（中略）因果連関を少しも正しいものとして認めないが、現象が（絶対者として）同時に存立すべきであり、それによって現象が廃棄される関係とは別の、絶対者の現象への関係が現存すべきであるかぎり、（超越論的哲学は）因果連関を導入し、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定立することはない。（中略）……、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はいないのである。」(DfH, 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連関的な主従関係を設定していると理解している。そう理解すれば、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連関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「実体性の連関」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、一八〇一年のヘーゲルは、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。

三 『差異論文』におけるヘーゲル

〔一〕 問題の定位

我々は、本稿第一章でフイヒテのシェリング批判を取り上げ、その批判が認識論的必然性を有していること、さらにこの認識論的基礎付けを求める批判の観点は『精神現象学』へ至るヘーゲル哲学の重要な立脚点になることを明らかにした。次に、本稿第二章でヘーゲルのフイヒテ批判を取り上げ、この批判がフイヒテの三原則の構造についてのヘーゲルの誤読に基づくものであること、しかもさらに、この誤読は絶対者とその現象との関係を「実体性の連関」として把握するシェリングと共同の実体観に由来すること、を併せて明らかにした。それ故に逆に、フイヒテのシェリング批判がヘーゲルにもあてはまることを、いままがた指摘しておいた。だが、そうであるならば、ヘーゲルのフイヒテ批判、すなわち反省の立場にとどまる主観性の哲学というフイヒテ哲学批判は、なお有効性をもっているのだろうか。この問いに答えるには、まずフイヒテ哲学における「知」のありかたを明確にしておく必要がある。

フイヒテは一七九四年、『全知識学の基礎』において、自分の「知識学」の立場は「批判哲学」を徹底したものに他ならないと語っている。ここにフイヒテの「知」の立場が明確に表明されていると言えよう。第二章で「正立」の働きについて少し触れておいたが、この働きは「最高の総合」として反立と総合を基礎づける、いわば超越論的働きであった。では、正立の働き自身を基礎づけることは、いかにして可能なのか。この点に関してフイヒテは次のように述べている。

「みずからの論理的主語が絶対的に限定不可能な自我であるところのすべての判断（正立判断）は、それより高次のものによって限定されることができない。なぜなら、絶対我はそれより高次のものによって限定されるものではないからである。」(GDW, 119)

フイヒテはここで、絶対我を主語とする判断においては、述語付けによる主語と述語との総合は不可能であるから、正立判断の基礎付けは不可能であると語っているのである。ここでは、いわば経験の成立しない絶対我についての知は断念されていると言えよう。これは一方で、「同等と反立」(GDW, 113)の存在する反立判断と総合判断の成立す

る領域、可分性の領域、換言すれば、可能的経験の範囲、に知は制限されるということであろう。以上が、知識学が批判哲学の徹底である所以である。

勿論、フィヒテはこの批判哲学的立場から、「自我を超えていく」超越的哲学を「独断論」として批判する。この批判はスピノザ批判として結実している。ここでは、スピノザをして「自我を超えて」「唯一無限の実体」から出発させた原因が、「自我の実法的法則の下に一切の非我を必然的に従属せしめ統一しようとする感情」(GdW, 121)に求められる。批判哲学を徹底する立場に立つフィヒテにとって、このような統一は「理念の対象」であり「現存すべきもの (etwas das da sein soll) (ebenda) できなかったことは言うまでもない。しかしながら、ヘーゲルにとつては、「絶対者はすでに現存してゐる (Das Absolute ist schon vorhanden)」(Diff, 15) であり、そうである以上、絶対者との関係こそが「認識の唯一の実在性」(Diff, 19) であつた。従つて、主観的な「概念と存在の一致」にその真理性を有する経験知は、単なる主観的個別的知として絶対者との関係を欠いているが故に、非学的知として排除される。以上の論述によつて、フィヒテ的な知のありかたとヘーゲル的な知のありかたとが明確になつたと言えよう。

しかし、このように知のありかたを二つに類型化することによつて、すべては事足れりとするわけにはいかないであろう。それは双方からの批判を無効にする哲学の怠惰に繋がる。とはいへ、このことは、相手を揶揄するような単純な批判は、批判としてのいかなる資格もたないということを意味している。批判が真に批判であるためには、批判される立場を自らの哲学体系の中に受け入れ、その中で内在的に批判し得なければならないであろう。イェナにおけるヘーゲル哲学の生成は、まさにこのような道程であると考えられる。すなわち、ヘーゲルはイェナにおいてフィヒテ哲学を受け入れ、それを内在的に批判しつつ体系のなかに位置づけていくのである。このようなフィヒテへの関わり方において初めて、フィヒテ批判は有効性をもちうると言えよう。

さて、ヘーゲルのフィヒテ批判は確かに誤読であるにしても、反省哲学を乗り越えようとするその意図は、紛れも

なくヘーゲルが目指していた方向である。そのことは「青年時代の理想は反省形式へ、それと同時にひとつの体系へと変わらざるをえなかった」と記されたシェリング宛のあの有名な書簡（一八〇一年十一月二日付け）で既に表明されていた。この書簡でヘーゲルは「無限な生」を、「反省形式」にもたらずこと、換言すれば無限な生を「対自化」し、自覚された知となす体系化の試みを表明していると言つてよいであろう。だが、一八〇一年のヘーゲルの眼には、フイヒテにおけるそのような試みが挫折する姿しか映らなかつた。しかしすでに、第一章第四節で指摘しておいたように、イエナ期ヘーゲルの哲学形成の過程は、同時にフイヒテの受容とその再解釈の過程でもある。我々はフイヒテ受容とその再解釈の痕跡を「根拠律」の思想の展開の中に「内容的に」確認できるのではないかと考えている。本稿の主目的はイエナにおけるヘーゲル哲学の成立過程を、右のようなフイヒテ哲学との関係のなかで追思考することによつて、ヘーゲル哲学の生成の姿を明らかにすることにある。そのために、我々はもう一度『差異論文』に立ち返り、それに密着しながら、根拠律の思想に収斂する形で論述を進めることにしたい。

〔二〕ヘーゲルにおける絶対者への上り道⁽¹⁾

『差異論文』のなかで、一八〇一年の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の見取り図が他の哲学者（カント、フイヒテ、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（Entzweiung）」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. 1c)を有しながらも、他方でその完全性はバルバロイとも形容されるほど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」こととして、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はない。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(Heuhelei)」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

ないであらう。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)」という称号を与へる。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. 15)である、と位置づける。この観点に、悟性と理性との相関のあり方が如実に示されている。

「理性は絶対者の否定的な力として、従って否定する絶対的な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「否定的な絶対者の否定する絶対的な働き」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らう。

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らう。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。(二つの原則をこのように立てることはヘーゲルの誤読であることを前章で指摘しておいた。)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 (iii) 絶対者を構成すること」(Diff. 11)あるいは「意識に対して (iii) 絶対者を構成すること」(Diff. 16)と定式化するが、⁽¹³⁾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であると言ってよい。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では知を産出する。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)」となす。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壊する (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、いままさし細かにこの総合をみてみたい。まず、こ

と総合を反省の側から見れば、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、理性によって反省に与えられ、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ぬ。」(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くことは間違いない。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、絶対的同一性は、対立者の総合において、それ故アンチノミーにおいて現れる」(Diff. 27)。反省が自己を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。それは直観と反省とがお互いに対立し続けるのではなく、一つであることを要請する。要請というこの様式の全体は、反省なる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。」(Dif., 28)

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)と非同ー性性の意識(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」(Dif., 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」(Dif., 28)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との相関のうちに、『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。⁽¹⁹⁾ また、「神の受肉や始元の言葉の証し」(Dif., 75)、つまり神と人間との和解の姿をみることも可能であろう。だが、ヘーゲル流の表現を使えば、「よく知られているからといって、認識されているわけではない」(PpG., 28)のである。すなわち、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。この論点については、次節で検討してみよう。

〔三〕 ラウトのヘーゲル批判の周辺

本章第一節で、フィヒテ的知のあり方とヘーゲル的知のあり方とについて触れておいた。そこでヘーゲルは、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。⁽²⁰⁾ ここでラウトも取り上げているヘーゲルのフィヒテ的知に対する批判を再度取り上げ、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に、すなわち概念と存在、主観と客観との同一性において、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そ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からである。」(Ditt., 19)

ここでは、フイ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。ヘーゲルはこのフイ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。⁽²¹⁾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の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ら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、フイヒテの「事行」としての「絶対我」をも理解していないと論断する。⁽²²⁾我々はこのようなラウトの主張の論拠を本章第二節で論述した、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とは、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つてよいだろう。これがラウトのヘーゲル批判に繋がっているのである。我々の見るところ、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』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でないし事行を知らないと批判する所以をいまま少し詳しく観てみたい。

ここまで、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、それがヘーゲルの誤読であることは指摘しておいた。しかし、ヘーゲルは勿論この節でも、この理解に従つて論を進めている。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（非同一次性）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、それが反省によつ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。」(D.Hf., 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。⁽²⁴⁾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。「 $A \parallel B$ という命題は、両者が X であるかぎり妥当する」(Gr. W., II)。 A と B は $A \parallel X$ 、 $B \parallel X$ 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らうか。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「 $A \parallel A$ 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」(Df. 26)と語っているが、これは不平等性、非同源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 $A \parallel A$ を「自我の反省統一に対する定式」⁽²⁴⁾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、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」⁽²⁵⁾と。

四 ヘーゲルの根拠律

さて、我々にとつてはヘーゲルの次のようなカント、フィヒテ批判、すなわち、彼らの哲学は「理性が悟性によって取扱われ」(Df. 6)、「理性を悟性に委ねる」(ebenda)哲学である、という批判が存立可能であるのと同様に、右で述べたフィヒテのヘーゲル批判も存立可能となるのである。これまでも指摘してきたことであるが、イェナ期ヘー

ゲル哲学の発展は、「眼のないポリュヘモス」という標語に集約されるフィヒテの立場からのシェリング批判をヘーゲルが受容し、自己の哲学体系形成のバネとなす過程であったと想定してよい。以下では、この想定をヘーゲルの「根拠律」の思想の深化発展として押えていきたい。

〔一〕『差異論文』における根拠律

ヘーゲルは『差異論文』で根拠律を主題的に取り上げているわけではないが、フィヒテ批判に関連してそれを論じている。とりわけ、フィヒテの第二原則が因果律としての根拠律から発想されたものとして捉えられており (Vgl. Diff., 28)、当然のことながら、フィヒテの実践的知識学における自我と非我の関係も同じコンテクストで理解されている (Vgl. Diff., 45 ff.)。我々はここで、前章第三節で論じた第二命題を取り上げ、ヘーゲルが根拠律をどのように理解しているのかを明らかにしておこう。

「Aが根拠をもつということとは、Aという存在ではない存在がAに必然的に帰属することを意味するし、AはAという定立された存在ではない定立された存在であること、それ故A || 非A、A || Bを意味する。」(Diff., 28)

第二命題A || 非A、あるいはA || Bは、ある定立された存在Aが何であるかを、その根拠であるAでないもの、Bによって説明するものである。そもそも、因果律は、AをAでないもの、Bによって説明するのであるから、Aにとって「外面的関係」⁽²⁶⁾を表現しているにすぎない。つまり、因果律としての根拠律はAがA自身において何であるかを明らかにするものではない。しかし、Aが根拠として非AないしBをもつということは、もしも根拠であるBが定立されているAと不同のものであるなら、Aそれ自身を説明できないと言わねばならないし、他方、BとAが同一であるとするなら、この命題は単なる同語反復にすぎず、Aになにもも付け加えるものではない。むしろAはBに移行し吸収されていると言える。従って、ヘーゲルはこの命題を純粹に保持するためには、Aを定立されたものとしては捨象すべきであると論断し、「第二命題はAが定立された存在ではないということを表示している」(Diff., ebenda)

と結論づける。ここに第一命題と第二命題とは、Aの定立とAの非定立として、矛盾することになる。

ところで、根拠律が因果律として理解されるとき、根拠律は対立項の外面的関係しか表現しえず、それによって根拠律は「最高に従属的な意味」しかもちえないということとは、ヘーゲルの指摘するところである。しかし、それは同時に、ヘーゲルが本来の根拠律を因果律としての根拠律から明確に区別しているということも意味している。では、ヘーゲルは因果律としての根拠律ではない根拠律をいかなるものとして構想していたのであろうか。そのためにはまず、アンチノミーについてのヘーゲルの論述を見なければならぬ。ヘーゲルは、根拠律がAを定立されたものであると同時に定立されないものとして、つまりAと非Aをアンチノミーとして立てることが「すでに第一命題と第二命題の総合」(ebenda)であることを指摘している。さらにまた、アンチノミーは「知と真の最高の形式的表現」(Diff., 26)であるとともに「悟性による理性の最高に可能な表現」(ebenda)とも換言されている。このようにアンチノミーは、悟性、すなわち反省哲学における最高の総合なのである。しかしこのことは、理性、すなわち思弁哲学における総合が、悟性の総合であるアンチノミーを否定することなしには成立しえないことも指示していると考えられる。このアンチノミーの否定こそ、前章第二節で述べた思弁へと高まる「哲学的反省」の働きに他ならない。このことから、ヘーゲルには、根拠と根拠づけられるものとの関係を因果律としてではなく、哲学的反省へと導く根拠と根拠づけられるものとの関係、すなわち因果律としての根拠律ではない別の根拠律構想があったと予測できる。しかし当然のことながら、新たな根拠律は悟性的反省のもたらすアンチノミーを包摂しつつ、それを超える原理をもたなければならぬであろう。ヘーゲルがそのような根拠として採用したのが「原因であると同時に結果として説明されるスピノザの実体概念」(Diff., 24)であった。J・H・トレードは、いみじくもヘーゲルのスピノザ哲学採用の目論見を「スピノザ哲学の傾向と諸前提を、同時代の反省哲学の体系的批判的論究を通り抜けることによって再興することが問題なのである」と述べているように、総合がアンチノミーに帰着せざるをえぬ反省哲学の制約のもとで、

「自己原因としての実体」がかかる制約を超える原理をもつものとして受容されたとと言えるだろう。

我々は右のスピノザ受容が思弁に高まる哲学的反省の頂点において、「反省の自己破棄」²⁸「理性による直観の要請」として現れざるをえないことを、前章で「現象が絶対者のうちに、まだ真に根拠づけられていないこと」として批判的に述べておいた。だが、ヘーゲルによる右の因果律としての根拠律批判の論拠となつているのは、スピノザ受容に基づく「実体性の連関の（因果性に対する）優位」²⁹であることは紛れのない事実であると言えよう。M・パウムはこの論点について「両命題は（ヘーゲルから観れば）Aの根拠について何ごとも語ってはいない。従つて、ここでもまたヘーゲルは、無限の後退へ導くある事柄の原因による基礎付けを、ある事柄がその実体に内属することに還元する³⁰」と述べている。この把握は、我々のこれまでの論述に照らしてみても十分に納得できるものである。つまり、ヘーゲルがフィヒテの第二原則を、因果律として構想された根拠律として批判するとき、当のヘーゲルがよつて立つ地平は、実体性の連関として構想されるような根拠律であつたと言つてよいだろう。このことは、ヘーゲルによつて根拠律を実体性の連関として理解することこそ、根拠である実体と属性である対立者との関係が同一性と非同ー性との関係として把握されることに他ならなかつたということの意味するものである。以上が一八〇一年におけるヘーゲルの根拠律理解である。だが、フィヒテ自身においては、根拠律はヘーゲルが『差異論文』で述べているように理解されてきたわけではない。

〔二〕 フィヒテにおける根拠律

(1) フィヒテはまず、根拠律は第三原則によつて証明されると同時に限定されるとしつゝ、二つの根拠を指摘する。

それが結合根拠 (Beziehungs-Grund) と區別根拠 (Unterscheidungs-Grund) である。前者は、反立するものの中に、自我がそれらを同等となす徴表 (結合根拠) を求める、という総合の働きに繋がりが、後者は、同等とされたものに、自我が反立的徴表 (區別根拠) を求める、という反立の働きに繋がっている。すでに第二章で論じたように、フ

イヒテにおける自我の自己定立は、この反立と総合において具体化するのである。換言すれば、自我と非我とが最高の総合によって総合されている限り、すなわち根拠によって根拠づけられている限り、両者のなかに残された反立的徵表を求め、これを新たな結合根拠によって総合し、次にこの総合のなかに再び新たな反立を求め、さらにこの反立を新たな結合根拠によって総合し、完全に結合できない反立者に到達したところで実践的領域に移行するという、そういう仕方では「知識学」は進展するのである。従って、根拠律が示している区別根拠と結合根拠とを求める反立と総合の働きこそ、認識の発生の原理と言えるであろう。ただ、第二章で論述したように、第三原則が第一原則の具体相として認識の発生の原理たりうるのは、第一原則が知識学の体系の「全体に対して支えと完成を与え」(GMW, 119) ているからに他ならない。ここで我々は、フィヒテにおける結合根拠の導出を、絶対我の根源的働きに基づく自我による総合として位置づけることができるであろう。

(2)しかしながら、これも既に第三章で論じたことであるが、反立と総合が目指す絶対的統一は、フィヒテにおいては「完成された無限への接近」であり、自体的に不可能とされる。だが、それはフィヒテの根拠律理解からの当然の帰結と言えよう。というのも、フィヒテにあっては根拠律の妥当範囲は、「同等と反立のあるところ」に制限されているからである。根拠律は、「全ての可能な判断を基礎づける」根源的働きである絶対我、すなわち根拠そのものの認識には至らないのである (Vgl. GMW, III, 1)。このことは、絶対我についての判断である正立判断の本性に由来するものと思われる。フィヒテがその例としてあげるのが「人間は自由である」という命題である。この命題は積極的判断としては「人間は自由な存在者の部類に属する」という判断になる。だが、この判断が成立するには人間と自由な存在者との間の結合根拠が与えられるべきであるが、フィヒテはそれは与えられないと考えている。というのも、そもそも正立判断は無限判断であるからであろう。正立判断の典型は「自我はある」であるが、この判断には述語がない。ここでは述語は無限の箇の中にあつて、主語と結合することはないのである。従って、「人間は自由である」

という判断も、主語∥有限、述語∥無限という形を取る無限判断ということになる。その結果、フィヒテは、この判断は「自我の理念」においてだけ合一される、と語らざるをえなくなる (Vgl. GdW., 117)。このような理念は、勿論フィヒテにおいては認識不可能であり、最高の実践的目標として掲げられる他ないのである。これがフィヒテである。

〔三〕ヘーゲルにおける根拠律

フィヒテ『全知識学の基礎』における三原則は、論理的原則としては順に同一律－矛盾律－根拠律として論じられている。ヘーゲルは一八〇四～五年の『論理学・形而上学』のその「形而上学」を「原則の体系としての認識」から始めており、その構成は同一律ないし矛盾律－排中律－根拠律となっている。我々はこのような構成の内に、ヘーゲルのフィヒテに対する並々ならぬ関心を見て取ることができる。以下では、「原則の体系」の排中律と根拠律に着目して、そこにフィヒテ哲学受容の痕跡を読み、またそこにフィヒテ哲学からの超出を読むことを通じて、ヘーゲル哲学生成の姿を明らかにしたい。

(a) 問題の所在

だが、その前に、問題の所在を整理しておく必要がある。我々は第三章で、ヘーゲルからシェリングへ宛てた有名な書簡を取り上げ、そこに、反省哲学を乗り越えようとするヘーゲルの明確な意図を見た。しかし、シェリングは『叙述』においては、理性の立場である思弁に悟性の立場としての反省を対置するだけで、反省に体系上のなんらの地位も与えようとしなのに対して、ヘーゲルはあの書簡において確実に、反省に「肯定的積極的意味」⁽³¹⁾を与えようとしている、と言えよう。この観点は、いわば周知の部類に属することではあるが、この観点を整理してK・デュージングは「ヘーゲルは『差異論文』において初めて、(中略)体系における絶対者の認識において、反省の正当な使用を論じた。それ故、ヘーゲルは最初からそのような認識の可能性の問題に立ち向かったのである」と語っている⁽³²⁾。我

我はこの「絶対者の認識に立ち向かう」ヘーゲルの姿を、第三章においては「絶対者への上り道」として、また本章ではアンチノミー論として論じた。ここでは、悟性の働きは「理性の隠された働き」として位置づけられながらも、その働きは究極点においては論理的帰結としてアンチノミーに至り、結局は反省の自己破壊ないし直観の要請という仕方では絶対者に立ち向かわざるをえなかった。そのようなヘーゲルの立論のベースになっていたのは、絶対者と有限者の関係を「実体性の連関」において捉えるスピノザ的表象であった。

さて、いま我々が問題としているのは、『イェナ形而上学』の冒頭に配されている「原則の体系」の解釈である。「形而上学」の前に配置されている「論理学」は、勿論まだ後年の思弁的論理学ではなく、有限な認識批判として、「形而上学」への導入を司っている。ここでは、この「論理学」から「形而上学」への導入の過程を詳細に論じることができないが、『イェナ論理学』の課題が「反省哲学の体系的批判」⁽³³⁾であり、その批判の完成をまって思弁的形而上学が始まるという構成になっていることは疑いえない。とするならば、『差異論文』において提起された Reflexion から Spekulation への道程が、一八〇四～五年においては、Logik から Metaphysik への道程として完遂されていると言える。この観点については、トレデーもデュージングも同一の見解である。しかもトレデーは「ヘーゲルは論理学の終わりを、唯一可能な理性的命題としての根拠律の思弁的構造への洞察によって、悟性が理性に高まるという意味において構想した」⁽³⁴⁾と語ってもいる。管見においても、「論理学」における有限な認識批判の成果は、「形而上学」冒頭の「原則の体系」、とりわけ「根拠律」の節に集約されているのである。本稿の新しさは、この成果をフィヒテの『全知識学の基礎』の三原則との関係において考察することである。

(b) 排中律

排中律は「あるものはAであるかまたは非Aであるかのどちらかであり、第三のものは存在しない」という原則であり、『大論理学』では「本質論」⁽³⁵⁾の注解で述べられている。ヘーゲルによれば、排中律は一般的には「ある物には

全ての述語のなかでこの述語そのものかその非存在かが属する」(WdL, 285)とされている。なるほど、一般的な意味での同一律や矛盾律は「同時にAであり、かつまた非Aであるようなあるものは存在しない」という原則であり、この悟性的原則を遵守するとすれば、排中律は「Aでも非Aでもないものは存在しないし、対立に対して無関心である第三のものも存在しない」(WdL, 286)という原則であることは明らかである。しかし、ヘーゲルは排中律のうちには、「対立に対して無関心である第三のものが存在する、すなわちそこにはAそのものが現存する」(ebenda)と語り、一般的な排中律理解とは全く相反する立場に立つ。そもそもヘーゲルの排中律理解は、以下の言説の中に明快に表現されている。

「この命題(排中律)はまず、一切のものは対立したものであり、肯定的なものとしてか否定的なものとしてか、のいずれかとして規定されたものであるということを含んでおり、(従って)同一性は差異性へ、そして差異性は対立へと移行するという点におのれの必然性を有している重要な命題である。」(WdL, 285)

このように排中律は、規定性の定立と、規定性の移行、換言すれば止揚という運動を含んでいる命題として理解されているのである。かかる排中律理解においては、第三のものは、規定性の対立の「根拠」とされ、対立する規定性が帰っていく「反省の統一」(WdL, 286)と考えられている。以上が『大論理学』におけるヘーゲルの排中律理解の概要である。しかし、ヘーゲルはすでに『イェナ形而上学』において、このような排中律理解に到達していたと考えられる。以下では、『イェナ形而上学』に密着して排中律の展開を追跡することによって、そのことを明らかにしたい。

『イェナ形而上学』(一八〇四―五年)において、排中律は「多」(Gas Viele)と「多でないもの」である「一」(die Einheit)との対立関係として論じられている。ここでは多という規定性にとって、「一」という規定性を排除することは「自分の外にはいかなる他者も存在しない」という意味をもってあり(JM, 133)「これによって」「一切の第三のものが排除されることになる。これが排中律である。

しかしながら、ヘーゲルはこの排中律に潜む詭弁を以下のように暴露している。そもそも多が多として存在するのは、なんらかの規定性として存在するのであるから、多であることは当然「一者」(Eins)であることを排除するものではない。むしろ多は一者として多である。つまり多はそれ自身において、「自己自身の反対」である一を自分の「構成要素」(Glieder)としてもっている。多はこのようなものであるから、多が否定的に排除する一は、多にとつて「無関心なもの」ではない。一は多自身の「他者」であるから、多は一を否定することによって、逆に一を「自身自身の他者」として定立していると言える。すなわち、多は一の否定によって、多としての自分を「存在」として定立すると同時に、もう一方では、一としての自分を「無」として定立しているのである。ここに多はそれ自身において「絶対的矛盾」(der absolute Widerspruch)であることになるが、それを他面から見れば、多は一の否定によって、おのれの単純な規定性から抜け出ていると言える。つまり、多はなるほど多(A)であるときに、一(非A)であるから矛盾である。しかし、それは逆に、多でも一でもある「多そのもの」、つまり排中律においては否定されていたAと非Aの「第三のもの」へと、多が止揚されているということでもある。この第三のものについてヘーゲルは以下のように述べている。

「実際にはこれら構成要素の第三のものが存在するのである。換言すれば第三のものは、(1)両項の絶対的な直接的統一であり、そして(2)自己自身における単純な自己破壊であり、(3)自己自身において規定性の反対であり、また廃棄された規定性の反対でもあるような絶対的概念である。」(JM, 134)

ここに排中律の真相が明らかになる。排中律においては、第三のものが存在しないのではなく、むしろ排中律自体が第三のもの一つの現れであると言うべきであろう。存在するのは第三のものであり、その第三のものは、引用文で示されたように三つの存在様式においてあるのである。すなわち、(1)直接的統一(同一性)、(2)自己自身における単純な破壊(非同ー性)、(3)絶対的概念(同一性と非同ー性³⁶)である。一般的な意味での排中律は(3)を捨象し

て、(1)と(2)を抽象的対立的に取り扱うものであると言えるであろう。しかし、『イェナ形而上学』(一八〇四～五年)のヘーゲルにおいては、『大論理学』と同様に、排中律は第三のもの、すなわち根拠へ向かう反省の一断面として把握されているのである。

以上を踏まえて、ヘーゲルのフィヒテ三原則批判を再考するとき、ヘーゲルはフィヒテの第三原則を単純に一般的な排中律として理解していたと考えられる。ヘーゲルは、フィヒテの第一原則と第二原則を並立的原則として理解しているわけであるが、彼が第三原則を排中律として理解することは、基本的にはここから出来しゅつじすると思われる。すなわち、第三原則は自我と非我との反立(対立)を扱うが、そこでは、非我は自我の負量として、自我の定立される部分では定立されない、従って、彼が第三原則を、Aか非Aか、自我か非我かのどちらかが真であることを表現する法則として、つまり排中律としてみなしたことは自然であるとも言える。⁽³⁷⁾しかし、すでに述べたように、フィヒテにおいては第三原則は排中律ではなく、根拠律として把握されていた。しかも、フィヒテは自我と非我、Aと非Aの反立を根拠への発展の契機として理解していたのであるが、そうであるなら一八〇一年のヘーゲルはこの観点を十分に理解してはいなかったと言えるであろう。この点に先述したラウトによるヘーゲル批判の視点も生じてくると思われる。しかし、いまやヘーゲルは排中律を根拠との連関のなかで思惟しうる地平を切り拓いている。とするならば、ヘーゲルはやっとフィヒテ三原則をその深みにおいて理解する地点に到達したと言えるであろう。

(c) 結びに代えて——根拠律

排中律の場合と同様に、ここでも『大論理学』から始めよう。『大論理学』は、「矛盾(律)」を媒介にして「根拠」へと進展するのであるが、まずこの移行に注目してみたい。ヘーゲルによれば、矛盾についての一般的な考え方は「矛盾は主観的な反省の産み出す誤謬」であり、「矛盾は存在しない」というものである。フィヒテは基本的にはこのような矛盾論の延長線上に位置していると思われる。第一章第二節で触れておいたが、絶対我の絶対性とは無限で

あると同時に有限であることであった。フィヒテは、無限と有限とは、いわば絶対我の表と裏であって、それらを決して矛盾するものとは考えなかった。例えば、「理論的知識学」において提出される次のような矛盾、すなわち「非我は自己自身において实在性を有する」という命題と「非我は自己のうちにいかなる实在性も有していない」という命題との矛盾は、「交互限定」においては解かれぬ矛盾であるとしても、所詮は「みかけ上の (scheinbar) 矛盾」(GDW, 134) にすぎなかった。

それに対してヘーゲルにおいては、矛盾は外的反省に起因するようなものではなく、事柄それ自体に現存するものであり、「あらゆる自己運動の原理」であるとされる (WdL, 287)。以下の引用文が、このようなものとしての矛盾と根拠との関係を明らかにしている。

「あるものが生けるものであるのは、それが矛盾を自己のうちに含み、しかも矛盾を自己のうちに把握し保持する力である限りにおいてである。(中略、もしそうでなければ) それは生ける統一それ自身ではなく、根拠でもなく、矛盾において没落する。」(ebenda)

ここでは、根拠が「生ける統一」とされ、そのよってきたる所以は、それが「矛盾を自己のうちに包摂する力」であるからである、とされている。『イェナ形而上学』の「排中律」において導出された「第三のもの」が、かかるものとしての根拠であることは自明であろう。「根拠律」においては、その観点がより深められて、「規定性」が根拠をもつということが二重の意味で捉え直されている。第一の意味は、根拠は「規定されたものの根拠としての統一」であるということであるが、これは規定されたものから見た根拠である、と言えるであろう。第二の意味は、「規定性が根拠から産出される」という観点である。この観点は「根拠が自己自身の反対となり、自己自身に對立する」という根拠の働きから規定性を見たものと言えるだろう (Vgl. JM, 135)。このように根拠は、規定性として自らを産出することによって己に對立する働きである。ヘーゲルは、このような根拠の働きを「自己同一的規定性 (eine sich selbst-

gleiche Bestimmtheit」(ebenda)と名付けている。そして、この自己同一的規定性としての根拠の働きが、Erkennen(認識する働き)自身の「反省」と捉えられている(ebenda)。この視点は、イェナにおけるヘーゲル哲学の生成において極めて重要な意義を有していると思われる。

この視点をもつ意味を理解するためには、まず根拠と Erkennen との関係が検討されなければならないだろう。Erkennen は『イェナ論理学』における有限な認識批判を通じて導出されたものである。この導出の過程で、Erkennen は「自己同一的規定性」として即自的には「絶対者」であるとされる(Vgl. JI, 124)。他方で、ヘーゲルは Erkennen と根拠に関して、『イェナ形而上学』の始まりにおいては「それらは我々にとっては同一である」(JM, 136)が、「それらはそれら自身にとってはまだ一つのものではない」(ebenda)とも語っている。こうした根拠と Erkennen の関係のなかに、我々はヘーゲルが「根拠律」において語ろうとしたものを明確に確認できるのであるが、以下の引用文を媒介にしながら、それを明らかにしたい。

「従って、根拠は Erkennen 自身の反省として、自己自身のうちで完結した単純なものとして現れる。Erkennen はこのようにして、根拠へ到達することによって、自己自身に到達している。(そしてそこで)自分を自体(als An sich)として見いだす。(これまででは)我々にとって Erkennen が自体であったのだが、(いまや)根拠が Erkennen に対してあることによって、Erkennen が Erkennen にとって自体である。」(JM, 135)

「(これまででは)我々にとって Erkennen が自体であった」とされているのは、「論理学」の境地でのことであり、この過程が Erkennen の「第一の生成」(JM, 136)である。この媒介を経て Erkennen は規定性の根拠に辿り着いている。「我々にとっては」Erkennen はそれ自身規定性の根拠であるから、これによって Erkennen は、根拠としての自分に達していると言える。しかし、それはまだ、Erkennen の自覚するところではないのである。つまり、Erkennen にとって根拠は、「即自的 Erkennen」とも呼ばれる規定性の、その否定的統一であるにすぎない。勿論「我々にとっ

ては、「つまり本来的には、かかる否定的統一としての根拠は、Erkennen の「自己自身への反省」(ebenda)であり、Erkennen が自分を自分の内容として獲得することではあるが、⁽⁸⁹⁾Erkennen は「この他者である Erkennen (否定的統一としての根拠)をまだ自己自身としては承認していない」(ebenda)のである。そうであるなら、この他者としての根拠を自分として承認し、自覚していく過程が必要となるが、その過程が Erkennen の「第二の生成」(ebenda)としての「形而上学」に他ならない。このような Erkennen の生成の過程が Erkennen の「自己自身への還帰」(Rückgang)の円環運動」(JM, 135)と形容されるとき、ヘーゲルが「根拠律」において語ろうとしたことが開示される。

さて、根拠律は「すべてのものはその十分な根拠をもっている」という命題で言表される。『大論理学』のヘーゲルによれば、根拠律は一般的には次のことを意味するものとされる。すなわち、存在するものは直接的なものではなく、むしろ根拠によって定立されたものであり、従って存在するものは根拠のうちであり、根拠へ帰って行くべきものである、ということの意味するものとされる (Vgl. WdL, 283)。勿論、ヘーゲルは根拠律のもつこのような意味を承認するが、さらに一步突っ込んで、根拠律をライプニッツの「充足理由律」としても理解すべきであると主張する。ヘーゲルによれば、ライプニッツにおいては充足理由律が因果律に対して提起されているのであるが、その意味するところを要約すれば、以下のようになる。まず、因果律は存在の関係を「外的偶然的」にしか結合できず、本質的統一に至らないということである。次に、その理由は因果律が立てる「機械原因」の根底に、一切のものを本質的統一にもたらしひとつの全体となす「目的」が欠如していることが挙げられる。従って、最後に、充足理由律における根拠は、因果的な諸原因をも根拠づける根拠、全体を「目的」において統一し結合する「究極原因」(Endursache)でなければならぬということである。

ヘーゲルは一八〇四～五年に、すでにこのような根拠の構想に達していたと思われる。Erkennen の運動は、まず「根拠」としての Erkennen 自身の反省であるが、この反省が「Erkennen が自己自身に対して自分とは別のものとな

る」こと (JM, 136) すなわち自己他化と捉えられる。次に、この自己他化からの反省が根拠としての自己自身に至る「自己自身への還帰の円環運動」とされる。このことから、根拠としての Erkennen は、自己自身を目的とする「究極原因」と考えてよいだろう。次の引用文は、この観点をますます明瞭にする。

「(根拠がもつ) 区別は) 根拠が Erkennen に対して (für) あり、かつ Erkennen の内に (in) ある、ということである。これによって (中略) 根拠が反省の道程を切り抜けていく (durchmachen) 必然性が定立されているのである。(中略) Erkennen は、根拠に根拠の道程を指し示しているのである。」(JM, 137)

この文章の für は Erkennen の自己他化を、in は Erkennen が自己他化において自己に止まり続けるあり方を表していると考えてよい。根拠としての Erkennen のかかる二重性が、反省が「直線的 (linear)」(JM, 127, JL, 122) に無限進行するのではなく、自己還帰する円環運動となる必然性を保証すると同時に、その目的を示しているのである。我々はこのようなヘーゲルの Erkennen としての絶対者のうちに、自己意識的構造をもった思惟主体⁽⁴⁰⁾、すなわちもはや「眼のないポリュベモス」ではない「眼のついたポリュベモス」を、はつきりと認識できるのである。

さて、フィヒテにおいては結合根拠の導出は、絶対我の根源的働きに基づく自我による総合として描かれていた。右で論じてきたように、いまやヘーゲルもフィヒテと同様に根拠律を認識の発生的原理として承認しているといえよう。その意味においては、ヘーゲルはフィヒテを受容するのである。しかしヘーゲルにおいては、それが絶対者である Erkennen の自己自身への「反省」、ないし「円環運動」として捉えられ、それによって自己自身に至る生成の必然性が絶対知への道を開示することになるのである。それに対して、フィヒテは根拠律を「同等と反立のあるところ」に制限することによって、ヘーゲルの絶対知への道を閉ざしたと言うべきであろう。しかし、そのようなフィヒテをヘーゲルは自己の哲学体系のなかで内在的に批判する地歩を『論理学・形而上学』(一八〇四～五年)において固めたと言えるだろう。ヘーゲルは「(他者を廃棄する) Erkennen は絶対我、すなわち否定的一者としての Erkennen

である」(JM, 127)と語る。ここでは絶対我は、規定性の否定的統一という地位しか与えられていない。ヘーゲルにとっては、かかる統一を自己として認識していく過程が、形而上学であったのである。とするならば、ヘーゲルのフイヒテ哲学の位置づけは、なお反省哲学の枠のなかにあったというべきであろう。この点については、他の機会に詳細に論じたい。ともあれ、イエナにおけるヘーゲル哲学生成において、フイヒテの根拠律の思想は、ヘーゲル哲学発展の大きなハネになった。だが、ヘーゲルがそれを受容することは、ヘーゲルが真にフイヒテを超えていくことでもあったのである。(一)

引用省略記号

フイヒテ

Zur = Zur Darstellung von Schelling's Identitätssysteme, GA. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Nachgelassene Schriften, Bd. 5, 1979. — 『総論のなかに』^レ。

GdW = Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Fichtes Werke, Bd. 1, hrsg. v. I. H. Fichte, 1971.

システム

Dar = Darstellung meines Systems der Philosophie, Schellings Werke, Bd. 3, hrsg. v. M. Schröter, 1927. — 『総論』

^レ。

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.

JL = Jenaer Systementwürfe II, ebenda, Bd. 7, 1971.

JM = Ebenda.

WdL = Wissenschaft der Logik, ebenda, Bd. 11, 1978.

ヘーゲルのフイヒテ批判の要容

PdG=Phänomenologie des Geistes, Philosophische Bibliothek 114, hrsg. v. J. Hoffmeister, 1952.

* なき 引用文中の () は註解のしるしである。

註

- (1) Vgl. *W. Windelband*, Die Erneuerung des Hegelianismus, in: Präludien; Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 1, 1924.
- (2) *R. Kroner*, Hegel zum 100. Todestage, 1932.
- H. Glockner*, Hegel und seine Philosophie (Gedächtnisrede zu seinem hundertsten Todestage am 14. November, 1931), 1931.
- J. Hoffmeister*, Gedächtnisrede, 1932.
- (3) Vgl. *K. Düsing*, Über das Verhältnis Hegels zu Fichte, in: Philosophische Rundschau, 20, 1973.
- (4) Vgl. *L. Siep*, Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804, 1970.
- (5) Vgl. *R. Lauth*, Hegels spekulative Position in seiner „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“ im Lichte Der Wissenschaftslehre, in: Kant Studien, 72. Jahrgang, 1981. (雜誌『ハイデルベルグ批判』「隈元忠教」協同出版、一九八七年。)
- Vgl. *R. Lauth*, Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre, 1975. (雜誌『ハイデルベルグ批判』「隈元忠教」以文社、一九八二年。)
- (6) *H. Glockner*, Hegelrenaissance und Neuhgelianismus, in: Logos, XX, S. 169, 1931.
- (7) *J. G. Fichte*, Vorarbeiten gegen Schelling, GA. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Nachgelassene Schriften, Bd. 5, 1979.
- (8) Ebenda, S. 483f.
- (9) Ebenda, S. 484.

- (10) Ebenda.
- (11) シェリングのこのような欠落に対してデューリングは、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うていない、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『フーレン』に影響を与えたと考えている。Vgl. K. Düsing, *Spekulation und Reflexion*, in: *Hegel-Studien*, Bd. 5, S. 116. 1969.
- (12) フィヒテがここで絶対我ではなく、絶対者と表現していることに我々は注目しなければならない。このことはフィヒテの変節問題と絡んでくることであるが、ここではこれを議論しない。
- (13) フィヒテが矛盾をどう捉えているかについては、第四章三節で論じる。
- (14) デューリングは『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, a. a. O., S. 112)。
- (15) Vgl. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Bd. 1, S. 417. (1921 und 1977)
- (16) 原語は Thesis であり、一般的には定立と訳されるものが多く、Setzen も定立であるから、それと区別するために正立と訳す限元訳に従った。
- (17) ラウトは『差異論文』の第一部の「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」として捉えている (Vgl. R. Lauth, *Hegels spekulative Position*, S. 275)。
- (18) ハウムはこの課題は、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反省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であろう (Vgl. M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, S. 86. 1986 u. 1989)。
- (19) Vgl. G. W. F. Hegel, PdG., S. 25.

- (20) Vgl. *R. Lauth*, a. a. O., S. 475f.
- (21) 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な方法としては全く導入しえなかったのに対し、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ゐるからである (Vgl. *M. Baum*, a. a. O., S. 103)。
- (22) ラウトが「ヘーゲルは、悟性の定立的な定立作用、それになにも同一ではなく、なにもも反立されえないところのあるものの定立作用、を知らなう」(*R. Lauth*, a. a. O., S. 275) と語るとき、それはヘーゲルがカントのみならずフイヒテをも理解してゐたこととを示唆してゐる。
- (23) Vgl. *R. Lauth*, a. a. O., S. 277.
- (24) Ebenda.
- (25) Ebenda, S. 278.
- (26) *M. Baum*, a. a. O., S. 104.
- (27) キムメルは、このようなフンチノミー理解を「反省哲学を越え出るための基礎付けであり、そして哲学を純粹な思弁として受容するところにある」と位置づける。そして、このような矛盾を受容する論点を政治哲学に関連づけて、「民族の普遍性のため矛盾の正統性を証明したのだ」と評してゐる (Vgl. *H. Kimmeler*, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, *Hegel-Studien*, Beiheft, 8, S. 104, 1972)。
- (28) *J. M. Tiede*, *Hegels frühe Logik (1801-1803/04)*, in: *Hegel-Studien*, Bd. 7, S. 139, 1972.
- (29) *M. Baum*, a. a. O., S. 104.
- (30) Ebenda, S. 105.
- (31) *K. Düsing*, a. a. O., S. 116.
- (32) Ebenda, S. 126f.
- (33) *J. H. Tiede*, a. a. O., S. 166.

- (34) Ebenda, S. 160 und 165.
- (35) キムメルレは「認識の原則の体系」のテーマは、『大論理学』という変更された条件のもとで、「本質論」として再帰する言語による (Vgl. *H. Kimmeler, a. a. O., S. 124*)。*
- (36) この(3)はすでに根拠律を表している。トレデーはイェナ期のヘーゲル「論理学・形而上学」構想においては、論理学から形而上学への移行は根拠律の説明を手がかりにしてなされたとし、その上で「根拠律こそ「同一性の命題(同一律)」と非同一性の命題(矛盾律)」との統一」を表す「唯一の命題」であるとす (Vgl. *J. H. Tiede, a. a. O., S. 166*)。*
- (37) 例えば、近藤良樹氏は、第三原則はAかもしくは非Aの真であることをいうのだから排中律になると見るのが自然であろうとし、反立的なものであるAと非Aの可分的合一という形式自体からは、根拠は導出されえないのではなからうかと疑問を呈している。近藤良樹『弁証法の範疇論への道程——カント・フイヒテ・シェリング』一九八八年、九州大学出版会。
- (38) 『イェナ論理学』の最終章の比関係 (Proportion) は方法を扱うものであるが、この部分は『精神現象学』の序論で数学的認識の方法を哲学的認識の方法から批判する部分とびったりと重なっていると思われる。つまり、『精神現象学』においては、哲学的認識が定在の生成と本質の生成の両者を含んでいるのに対し、数学的認識は定在の生成のみを扱うものであることから、この点において数学的認識は批判されている。『イェナ論理学』の比関係は、かかる数学的認識の批判に該当する。そして、この批判を通して形而上学が成立することから、形而上学は哲学的認識の地平にあると考えられる (Vgl. *G. W. F. Hegel, PaG, S. 35f.*)。*
- (39) 形而上学においては、内容として認識されるころのものは、独立した対象ではなくて、Erkennenであるところのものであるから、形而上学的認識は「自己認識」である (Vgl. *M. Baum, Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel, in: Hegel-Studien, Beiheft, 20, S. 138, 1977*)。*
- (40) キムメルレは「ローゼンクランツが『ヘーゲル伝』で指摘したフイヒテへの接近を、この点に見ている。この観方は適切であると思われる。しかし、この観点をキムメルレは、「認識という理念が形而上学の第一のものである」という文章で始める草稿から直接導出している。この草稿はラッソン版では本文の註として挿入されているが、所謂アカデミー版の、『全集』

では「形而上学の構成草稿」として「付録」に入れられている。なお、トレーデはこの草稿は一八〇四・五年以前の作としている (Vgl., J. H. Trede, a. a. O., S. 120)。しかし、それによれば、ヘーゲルはこの時期には「認識する意識の」、その認識することへの関係についての反省」(H. Kimmerte, a. a. O., S. 120)を通じて、真に超越論的立場に立ちえているのである。キムメルレがこの傾向を「強化されたフィヒテへの志向」(ebenda)と呼ぶのは、至極適切なことである。さらに、キムメルレの次の叙述は、『イェナ形而上学』へのフィヒテの影響を的確に捉えたものと思われる。「ヘーゲルは、とりわけスピノザやライブニッツによって展開されたような古い前カント的形而上学の装置を自分の叙述の内に採用するが、この叙述に概念の形式を、つまり自分自身を確信する学的哲学的思惟の形式を(フィヒテを通じて)与える」(ebenda, S. 121)。

(41) ヘーゲルは『イェナ論理学』を「弁証法」、「観念論」(Idealismus)と呼ぶこともある (JM., S. 127)。その場合、それらのタームはバウムの言うように、反省哲学としてのフィヒテ哲学を意味していた (Vgl., M. Baum, a. a. O., S. 138)。

付記

本稿は、ヘーゲル研究会京都研究発表大会(一九九六年十二月二十三日)で発表した『イェナ期ヘーゲルのロゴス』を、大幅に補正、加筆したものである。

(筆者 やまうち・ひろたか 広島大学文学部〔哲学〕 助教授)

〔編輯者附記〕 当京都ヘーゲル読書会は本論文を平成九年八月八日にお預りした。

Fichte-Kritik und -Rezeption Hegels
—Entwicklung der Philosophie Hegels in Jena—

von Hirotaka Yamauchi
a. o. Professor für Philosophie
an der Universität Hiroshima

Die von Hegel selbst aufgestellte These, daß sich der deutsche Idealismus, ausgehend von Kants Philosophie, über Fichte und Schelling, endlich in seinem System selbst vollende, wurde später durch die Bewegung des Neuhegelianismus im zwanzigsten Jahrhundert verstärkt. Heute können wir aber vielfache Einwände gegen diese These anhand der Entwicklung des deutschen Idealismus feststellen. Von Hegels Verhältnis zu Fichte her gesehen, finden wir welche zuerst im Werk L. Sieps. Er hat erläutert, daß Hegels Kritik an Fichte in der „Differenzschrift“ zwar auf die „Wissenschaftslehre“ von 1794 zutrefte, aber nicht auf die „Wissenschaftslehre“ von 1804. Dadurch hat er die Eigentümlichkeit der Spätphilosophie Fichtes entdeckt. Dann hat R. Lauth Schellings- und Hegels Philosophie als einen Rückgang zum Vorkritizismus kritisiert, weil ihm Fichtes Philosophie den Höhepunkt des deutschen Idealismus darstellt. Die Studien zur Entwicklung der Philosophie Hegels in Jena hat man in

diesem geistigen Klima vollzogen. Jedoch klären diese Studien Fichtes Einfluß auf Hegels System noch nicht ganz auf. Darum versucht diese Abhandlung, die Entwicklung der Philosophie Hegels in Jena im Verhältnis zu Fichtes Philosophie zu diskutieren.

Dazu beginnen wir zuerst mit Fichtes Kritik an Schelling. Fichte bezeichnet darin das Absolute bei Schelling als 'Polyphem ohne Auge'. Dieses Wort bedeutet das sich seiner selbst nicht bewußte Absolute, bzw. Spinozas Substanz. Das Absolute als 'Polyphem ohne Auge' entbehrt des Selbstbewußtseins. Daher hat es nicht an sich selbst das Prinzip der Differenzierung. Dies ist Fichtes Kritik an Schelling. Wir können die Entwicklung der Philosophie Hegels in Jena als den Prozeß auffassen, in dem Hegel diese Kritik an Schelling in sein eigenes System einführt.

Aber in der „Differenzschrift“ kritisiert Hegel streng das Fundament der Philosophie Fichtes. Dagegen halten wir, daß Hegels Kritik an drei Grundsätzen der „Wissenschaftslehre“ von 1794 auf seinem Mißverständnis beruht. Hegel faßt den ersten und den zweiten Grundsatz als die entgegengesetzten Grundsätze auf. Aber in der „Wissenschaftslehre“ von 1794 ist der erste Grundsatz tatsächlich der ursprünglichste Grundsatz, und andere Grundsätze stützen sich auf den ersten. Und zwar erhält der zweite Grundsatz seine Realität erst von dem dritten Grundsatz als dem Satz der Entgegensetzung und Synthese des teilbaren Ichs und Nicht-Ichs. Insofern erweist sich der dritte Grundsatz als die konkrete Phase des ersten Grundsatzes. Aber Hegel konnte dies im Jahre 1801 noch nicht genügend verstehen.

Daher liegt Hegels Auffassung von Fichtes 'Satz des Grundes' das oben erwähnte Mißverständnis zugrunde. Solange seine Deutung auf diesem Mißverständnis beruht, kann er den Satz des Grundes nur als 'Satz der Ausschließung eines Dritten' verstehen. Dies führt dazu, daß das Absolute für Hegel als 'Polyphem ohne Auge' gelte. Denn der Satz des Grundes bei Fichte umfaßt das genetische Prinzip der Erkenntnis, aber das können wir in Hegels Auffassung des Satzes des Grundes nicht erkennen. Im Jahre 1801 faßte Hegel den Satz des Grundes im Verhältnisses der Sub-

stanzialität auf.

Dagegen faßt er in der „Jenenser Logik · Metaphysik“ (1804-05) das Absolute (Grund) als ‘Erkennen’ auf. Wir können bestätigen, daß er in diesem Punkt unter Fichtes Einfluß steht. Aber Fichte hat behauptet, daß der Satz des Grundes nur für einen Teil unserer Erkenntnis gelte. Daher hat er seine Gültigkeit eingeschränkt. Dagegen faßt Hegel die Bewegung des Erkennens (des Absoluten) als „die in sich selbst Reflexion des Erkennens“ und „die Kreisbewegung des Rückgangs in sich selbst“ auf. Von dieser Auffassung aus kann er folgendes sagen: „Der Unterschied wie der Grund gesetzt ist, ist, daß er für das Erkennen und im Erkennen ist, hiedurch ist nicht an ihm nur, sondern die Notwendigkeit ist gesetzt, daß er den Weg der Reflexion durchmache“. (Hegel; *Gesammelte Werke* 7, S.137) Darum kommen Wir zu dem Schluß, daß Hegels Fichte-Rezeption zugleich auch die Überwindung der Philosophie Fichtes ist.