

## 行為の哲学とその限界

——前期フイヒテ知識学の一考察——

黒 積 俊 夫

前期フイヒテの知識学は、行為の哲学である、と言ってよいであろう。フイヒテは言う。「知識学のうちには、二つの甚だ異なる精神的行為の系列が存する。即ち、哲学者の観察する自我の「行為の」系列と、哲学者の観察という「行為の」系列である<sup>(1)</sup>と。

これらのうち、哲学者によって観察される自我の行為は、「必然的な行為」と呼ばれる。「哲学者が己れに引受けたのは、法則に従う行為者であり、彼が提示するのは、この行為者の必然的行為の系列である。これらの行為の中には、行為者自身には存在として現れ、また、証示さるべき法則に従って行為者には必然的にそのように現れるしかない行為も生じる<sup>(2)</sup>」。かかる必然的行為は、全体として一つの体系を成すものと考えられる。「もし、これら全ての行為が相互に連関し、普遍的、特殊的、個別的な法則の下に立つとすれば、任意の観察者に対して、一つの体系が存在する<sup>(3)</sup>」。

一方、これに対して、人間精神のかかる必然的行為仕方一般を意識

へと高めるべき、哲学者の観察という行為それ自身は必然的行為に含まれることができず、「自由な行為」、「反省の行為」、「抽象の行為<sup>(4)</sup>」と呼ばれる。人間精神の必然的行為仕方一般は反省的抽象によって抽出されねばならないが、「この抽象は自由によって為されるのであって、人間精神は盲目的強制によって先導されるのではない」と言われる。この抽象の仕事には規則はなく、試行があるのみである。それが哲学史であり、「全ての哲学者達は、この立てられた目標を目ざして来た。彼らは反省によって、人間精神の必然的行為仕方をその偶然的諸制約から抽出することを欲して来た<sup>(5)</sup>」と言う。

フイヒテがこのように「行為」を強調するのは、「存在」<sup>(6)</sup>との対比においてである。「より高次の視点から眺める哲学者にとっては、それ「存在」は行為であり、行為に止まる。存在は唯、観察される自我に対してのものである。自我は實在論的に思惟する。哲学者に対しては行為があり、そして行為しかない。何故なら、彼は哲学者として觀念論的に思惟するから<sup>(6)</sup>」。ここにあるのは、觀念論（哲学者の思弁的立場）と實在論（自我の生の立場）の区別である。「自我も非我も、

自我の根源的行為の所産であり、意識自身が自我の第一の根源的行為、即ち自我の自己自身による定立のかかる所産である<sup>(7)</sup>。しかし、生の立場に立つ自我は、自己を無限なものとして定立する行為、および自己を有限なものとして定立する行為、これらの己れの「甚だ異なる二つの行為」のいずれについても、意識し得ないのである。「自我は自らの行為を全く意識せず、またそれを意識し得ない。行為が彼に現象し得るとするならば、行為の所産が彼に対して、彼の何らの附加もなしに存在するものとして、現象するであろう<sup>(8)</sup>」。

右に見たように、知識学において、哲学者は自我の遂行する全ての行為を観察し、それを自我の必然的行為の系列として体系的に叙述するのであり、従って、前期フィヒテの知識学が自我を体系の出発点および帰着点(課題としてではあれ)としているという理由で、自我の哲学√と称されるのであるならば、それは同様に、自我の行為の哲学√とも称されるべきことになる。行為を離れて自我はないからである。絶対我と事行、理論我(知性)と表象、実践我と努力——これらの関係を考えれば、そのことは明らかであろう。知識学は「人間精神の体系の叙述<sup>(9)</sup>」であるべきであり、「人間精神の全ての行為仕方<sup>(10)</sup>」を汲み尽くすべきであると言われるが、「全ての意識の基礎<sup>(11)</sup>」、「人間の知識の基礎<sup>(12)</sup>」とされるのは、事行という絶対我の行為なのである。

前期フィヒテのかかる、自我の哲学√は、一七九三年とその翌年に書かれた二、三の先行的著述(『根元哲学私考』、『実践哲学』、『エーネジデムス書評』、『知識学概念』)の準備を経た後、『全知識学の基

礎』(二七九四/九五)において一挙にその頂点を極めるが、同体系に内在するある内的困難のために完成には到り得ず、一七九七年に叙述の根本的改変を余儀なくされたとき、我々には思われる。では、それはいかなる内的困難か。

「我々は哲学においては必然的に自我から出発しなければならぬ。何故なら、自我は演繹され得ないからである<sup>(13)</sup>」。フィヒテのこの言明には二つのことが語られている。即ち、自我が哲学の出発点でなければならぬということ、哲学は演繹的体系でなければならぬということである。「哲学は自らの諸概念を、万人の承認せねばならない唯一の原則から思惟によって演繹できるし、演繹すべきである<sup>(14)</sup>」。「カントによれば、全意識の体系的導出、即ち哲学の体系は純粹我から出発せねばならないことなる。まさに知識学がそうであるように<sup>(15)</sup>」。「一切のカテゴリー自身が絶対的主観としての自我から導出される<sup>(16)</sup>」。

『基礎』は事行、即ち無限なる絶対我の自己定立(第一原則)から出発して、有限なる可分的自我および可分的非我の定立(第三原則)へと下降する。そして、可分的自我は可分的非我との限定、被限定の相互関係に依じて理論我または実践我となり、理論知および実践知の場面を形成する。無限性から有限性への、かかる下降の必然性について、フィヒテは語る。「この途(カントの歩んだ、特殊から普遍への途)においては確かに、集合的普遍、これまでの経験の全体は、等置されるもの間の統一として説明され得る。しかし、無限なる普遍、

無限性への経験の進展は決して説明され得ない。有限者から無限性への途は存在しない。しかし、逆に、無限定な、そして限定不能な無限性から、限定の能力による有限性への途は存在する（それ故、全ての有限者は限定能力の所産である）。人間精神の全体系を包括すべき知識学はこの途を取り、普遍から特殊へと下降せねばならない<sup>(17)</sup>。

さて、無限な絶対我から有限な可分我（理論我および実践我）への下降に関して、一つの問題が生じる。それは、この可分我が外でもなく我々人間の個人我、経験我であることは果してそしていかなる根拠によって保証され得るのか、という問題である。絶対我から可分我への下降、換言すれば、可分我の定立は、無限にして不可分な絶対我の自己制限、即ち自らの實在性（實在性の絶対的総体性）の一部を廃棄して非我の内へと定立し、可分的非我を反立せしめることによって行われる。「自我に非我が反立されるや否や、それに対して反立される自我と、反立される非我とが可分的なものとして定立される<sup>(18)</sup>。絶対我のかかる量的自己制限による有限化によって生じた可分我が我々の経験我であるべき必然性とその根拠はどこにあるのか。この問題に対して、フィヒテが答えている、あるいは答えて得ると思われない。それは、絶対我という出発点からの演繹（導出）による有限我への下降という、体系の出発点と方法に起因する困難であり、それを我々は内的困難と称するのである。

これに対して、可分我が我々の経験我であるべきことは自明の前提ではないか、とか、既に予め確定されている事柄ではないか、として

行為の哲学とその限界（黒横）

問題を拒斥することは許されない。何故なら、もしそれが前提であるなら、無限性から有限性への下降というフィヒテ自らの約束に反することになるし、もし予め確定済みの事柄であるとしても、いかにして絶対我からの下降が経験我に到達し得るのかという問題は再び依然として未解明の俛に残るからである。我々の所謂「内的困難」は、ラーダマッハーがフィヒテの、絶対我の可分的自我および非我への分割という「提案」の「弱点」<sup>(19)</sup>と指摘するものと趣旨は同様であると思われる。ラーダマッハーによれば、「先ず差当り、實在性の分割によって自我および非我の存立が生起すべきである、ということが理解できない。例えば、非我という術語は、實在性の否定と同義ではない」し、「次に、實在性の分割によって何故……自我に自己意識が帰せられ得るかが不可解である<sup>(20)</sup>」し、「しかしまた、非我の身分も不明である。非我が自然を意味するのなら、非我によって、少なくとも自然的意識にとっては、自体、即ち自我によっては定立されない或る自体が意味されているのである<sup>(21)</sup>」。

『基礎』および『知識学の固有性綱要』（一七九五）におけるフィヒテは、右の困難ないし弱点に無自覚であり、それらに検討を加えた形跡は見当らない。しかし、困難ないし弱点の言わば徴候としての現象をフィヒテの叙述の中に見出すことはできる。全知識学の第一原則、「自我は根源的に端的に自己自身の存在を定立する」は、一切の人間の知識の絶対第一の、端的に無制約な原則であり、それは「我々の意識の経験的規定の下には現れず、また現れることができず、むしろ

一切の意識の根柢に横たわり、それを可能ならしめるところの事行を表現すべきである<sup>(22)</sup>とされる。それが第二原則を経て、第三原則、「自我は自我の内に可分的自我に対して可分的非我を反立する」に至り、これから派生する二命題、即ち「自我は非我によって限定されたものとして自己自身を定立する」および「自我は非我を限定するものとして自己自身を定立する」が夫々、理論知および実践知の原則とされる。この経過からすれば、一切の意識の基礎を成す第一原則即ち絶对我から出発して、次第に下降してここに至った以上、理論知の原則(根本命題)即ち $\wedge$ 可分的非我による可分的自我の限定 $\vee$ がその俛意識の、即ち人間精神の根本規定と看做され得ることは当然と見えるかもしれない。第三原則についてフィヒテは「人間精神の体系中に現れるべき一切は、提示されたこの原則から導出されねばならない」と語っていたからである。しかるに、フィヒテは、理論知の原則に「対応」する「事実」を人間精神の内に「要請」するのである。「我々は、この命題に対応する或るものがいかにして、そしていかなる仕方<sup>(24)</sup>で根源的に理性的存在者の内に存在すると考えられ得るのかを探究した。」「我々の探究の頂点に置かれたこの命題は真であらねばならない。即ち、この命題に我々の精神の内の或るものが対応せねばならない<sup>(25)</sup>。」「フィヒテはそれを「要請された事実」<sup>(26)</sup>、「最高の諸原則に基づく要請」<sup>(27)</sup>とも呼ぶが、理論知の原則に「対応」する「事実」が人間精神の内に「要請」されざるを得ないというこの事実<sup>(28)</sup>は、先述の内的困難の徴候と看做され得るであらう。

フィヒテが何時我々の問題を自覚したかは明らかではない。しかし、『知識学への第二序論』(一七九七)にはその明瞭な痕跡が見出される。即ち、フィヒテは言うのである。「自我の可能性から、自我の被制限性〔制限されていること〕一般の必然性は導出された。しかし、この被制限性の限定性はそれからは導出され得ない。何故なら、それ〔限定性〕こそは全ての自我性の制約者であるからである。従って、全ての演繹はここで終る。この限定性は絶対に偶然的なものとして現象し、我々の認識の単に経験的なものを与える。例えば、私<sup>(29)</sup>が諸々の可能なる理性的存在者の中で人間であることや、私が諸々の人間の中で特定のこの人物であること等はこの限定性によってなのである<sup>(28)</sup>。我々はフィヒテのこの言葉を、絶对我からの経験我的演繹の不可能性を語るものとして受取ることが、許されるであらう。これに対応して、一七九五年八月のヤコービ宛書簡で「私の絶对我は明らかに個人ではありません。……しかし、個人は絶对我から演繹されなければなりません」とフィヒテが言い、更に「個人に関わる、生の」この実践的反省地点の、「絶对我に関わる、哲学の」思弁自身による演繹と承認とによって、哲学と常識との全き和解が生じます。そしてこの和解こそ、知識学が約束したもののなのです<sup>(30)</sup>と云うところを見れば、この時期のフィヒテは未だ、絶对我からの個人我的演繹の可能性を確信しているように見える。

同じ一七九五年にシェリングは『独断論と批判主義に関する哲学的書簡』において、「いかなる体系も無限者から有限者への移行を実現できない。……いかなる体系も、両者の間に固定しているかの裂目を埋めることができない」と言う。しかし、とシェリングは続ける。

「哲学は確かに、無限者から有限者へは移行できない。しかし逆に、有限者から無限者へは移行できる」と。シェリングはここでフィヒテに明らかに言及しているわけではなく、このコメントの直接の対象はスピノザである。しかしこの時期およびこの著作におけるシェリングの最大の関心事がフィヒテであったことは疑うべくもなく、このコメントの実際の意図もフィヒテ批判であったと見られ得るし、しかも極めて注目に値するのは、フィヒテが一七九七年の『知識学への第一および第二序論』においては『基礎』とは逆に、即ち右にシェリングが指摘した通りに、無限な絶対我から有限な可分我への下降という途を捨てて、逆に有限な経験我から無限な純粹我（絶対我）への上昇という途を取っていることである。シェリングの右の指摘は一七九七年におけるフィヒテの大いなる転換を促した一つの動機であり得たであろう。

『基礎』の叙述にフィヒテが不満を抱いており、しかもその不満がとりわけ「導出」に関するものであったことについては、フィヒテ自身の証言がある。「私のこれまでの知識学の叙述のどこに貴方は不満

を見出されるのでしょうか。むしろ原理にはない、としてよいでしょう。しかし、もし御不満が導出についてであり、しかも貴方が印刷

された『基礎』について仰有っているのだしたら、多くの不満をそこに見出されるのは、まことに正當なのです。この著作は、私の聴衆に對してのものという以外の使命を持たなかったのです。そしてこの不満がフィヒテをして、一七九六／九七年の冬学期の知識学の講義内容を従来とは一変させたのであった。「私の従来の叙述『基礎』を指す」についての貴方の判断は、余りにも好意的に過ぎます。あるいは、内容が貴方をして、叙述の欠陥を看過せしめているのです。私はその叙述を極めて不完全なものと看做しています。精神が火花を発していること、それは私もよく知っています。しかし、一つの炎にはなっていない。この冬学期、私は聴衆のために叙述を全面的に改変しました。恰も、これまで叙述を仕上げたことがなかったかのように、そして、曾ての叙述について何も知らなかったかのように」。

では、一七九六／九七年の冬学期の知識学講義における改変はいかなるものであったのか。講義録『フィヒテ教授の講義による知識学』（一七九六—九九年）はその冒頭で次のように言う。「しかも一七九四年の彼（フィヒテ）の綱要『基礎』を指す」と正反対の途によるところの。そこでは彼は哲学の理論的部門、即ち説明されるべき部門から実践的部門、即ちそれに基づいて前者が説明されるべきところの部門へと移行する。しかし、彼の講義では、理論と実践への哲学の通例の区分は生じない。そうではなく、彼は哲学一般を講じ、理論と実

踐とを合一し、遙かに自然な途に従って実践的なものから始め、あるいはそれが判明性のために寄与する場合は、実践的なものを理論的なものの中へ引き入れて、前者から後者を説明する。それは著者が彼の知識学を印刷に付した当時は未だ敢えて為し得なかつたことである<sup>(84)</sup>。

『基礎』と「正反対の途」とは何か。「実践的なものから」出発するとは何を意味するのか。そして「改変」とは何であり、この時期(一七九六—一七九七年)のフィヒテに『基礎』との対比において一体何が生じたのか。我々はフィヒテ自身の手になるテキストによってそれらのことを正確に知るために、『第一および第二序論』に注目しなければならぬ。

『第一序論』と『第二序論』の所説は、(1)、知識学の解決すべき課題は、必然性の感情を伴う表象の体系、即ち経験の根拠は何か、である<sup>(85)</sup>。(2)、知識学は先験的観念論である<sup>(86)</sup>。(3)、自我自体(知性自体)が経験の説明根拠である、あるいは、純粹我から全意識は体系的に導出される<sup>(87)</sup>。(4)、知識学の体系はカントの体系と同一である<sup>(88)</sup>、という四点については共通している。異なるのは、『第二序論』において、「知的直観」の概念が導入されることと、先験的観念論における思惟の兩系列(自我と哲学者、生と思弁、實在的なものと観念的なもの)の區別に基づいて、實在論が観念論の中に吸収され、そこにおいて説明され、導出されるべきものとされていること<sup>(89)</sup>の二点が主なものである。さて、両つの『序論』に共通する右の四点について『基礎』と比較すれば、フィヒテの、カントの体系に対する態度においては或る差異が

認められる(『基礎』のフィヒテには、カントと自らとの相違乃至自己の優位性を際立たせる傾向が顕著に見られたから)ものの、その他の三点については『基礎』と変るところはないと見えるかもしれない。しかし『基礎』における絶対我の提示のされ方と『序論』における自我自体あるいは純粹我のそれとの間には決定的な相違があり、そしてこの点に一七九七年における転換ないし改変の核心が存すると思われる。

『基礎』の絶対我は、先行するいかなる前提も推理もなしに(もしそれらがあつたとすれば第一原則という名に反する)第一原則において端的に提示された。有限な可分我とのつながりは、絶対我の自己制限による可分我の産出として初めて成立するのだから、それに先行する絶対我の提示そのものは有限な自我との一切のつながりなしに端的に為されたのである。そしてそのことが先述の通り、無限な絶対我から有限な可分我への下降は果してそしていかなる根拠を以て経験我への到達を保証できるのかという疑惑を招いた原因でもあつた。これに対して『序論』における自我自体あるいは純粹我の提示は経験我とのつながりにおいて、即ち経験我による知的直観を介して初めて為されるという点で『基礎』とは決定的に異なっている。そこでは経験我とのつながりは、言わば最初からつけられているのである。この点が『基礎』から『序論』へのフィヒテの進歩であり改良であると考えられる。しかし先ず、『序論』における自我自体あるいは純粹我の提示が経験我とのつながりについて為されていることが示されねばならぬ

い。  
『第一序論』では次のように言われる。「私はこれかあれか(例えば、独断論者の物自体)を思惟するように自己を自由に規定することができる。ところで私が思惟されたものを捨象して専ら自己を注視するとすれば、私は私自身にとってこの対象の中で一定の表象の客観となる。私が私自身にとつてまさにそのように規定されて現れること、他様にはなくまさに思惟するものとして、しかも全ての可能的思考の中でまさに物自体を思惟するものとして現れるということは、私の判断に従えば私の自己規定に依存すべきである。私は私を自由にかか  
る客観に為したのである。しかし、私は私自身を作ったのではなく、己れを規定するべきものとして自己規定に先んじて思惟すべく強いられる。それ故私自身は私にとつて客観であり、その性質は諸制約の下で専ら知性に依存するが、しかしその現在の存在は常に前提されねばならない<sup>(41)</sup>。そして「まさにこの自我自体が観念論の客観である<sup>(42)</sup>」と言われる。ここで、物自体を思惟する「私」、思惟されたものを捨象して専ら自己を注視する「私」、己れを規定するべきものとして自己規定に先んじて思惟すべく強いられる「私」、そして私自身がそれにとつて客観である「私」はいずれも、普通の経験我、個人我であることは明らかであろう。私自身(自我自体)はここで経験我の自己反省の客観として、経験我によって発見され、自覚されているのである。

『第二序論』では「知的直観」の概念の導入によってそのことが一層明瞭に示される。知的直観とは「私が行為しているということの、

そしてまた、私が行為しているかということの直接的意識<sup>(43)</sup>」である。「かかる知的直観の能力が存在することは概念によって論証されることではないし、それが何であるかは概念に基づいて展開されることではない。万人がそれを自己自身の内に直接的に見出さなければならず、そうでなければ決してそれを知ることがないであろう」。誰であれ己れの経験において「この知的直観が己れの意識の凡ゆる瞬間に生じていること」を確認できるのであり、「行為における私の自己意識の知的直観がないなら、私は一歩も進めず、手も足も動かすことができない。この直観によってのみ私は私、それを為していることを知るのであり、この直観によってのみ私は、私の行為と行為における私とを、眼前に見出される行為の客観から区別する」のである。とは言え、知的直観は単独に「意識の十全な働き」として生じるのではなく、「知的直観はまた常に感性的直観と結合されている。私は己れが行為していることを、私にそれに対して行為している客観をそこに含まれている感性的直観において見出すことなしには、見出すことができず、また同様にそこに含まれている、私が産出したいと望むものの映像を思い描くことなしには、見出すことができない」のである。

しかし、知的直観が感性的直観と結合してでなければ可能ではないということから知的直観を否定するのなら、同じ理由で感性的直観も否定できることになる、とフィヒテは言う。「何故なら、感性的直観もまた知的直観との結合においてのみ可能だからである。というのは、私の表象となるべき一切は私と関係づけられねばならないが、自

我という意識はただ知的直観のみ由来するのだから。フィヒテによれば、感性的直観から切離された知的直観の「孤立的表象」の知に到達するのは哲学者の仕事であるが、それは「意識の自明な事実からの推論」<sup>(44)</sup>によって為される。哲学者は「私がしかじかのことを考えようと欲すると欲求された思考が生じ、しかじかのことを為そうと欲するとそれが生起しているという表象が生じる」という「意識の事実」の分析によって「静止的なものではなく前進的なものであり、存在ではなく生である単なる活動性の直観」即ち知的直観を取出すのである。「従って哲学者はこの知的直観を意識の事実として見出す(彼にとっては事実であり、根源的自我にとっては事行である)、それは直接的に彼の意識の孤立的事実としてではなく、彼が普通の意識において合一されて現れるものを区別し、全体をその構成部分に分析することによって見出されるのである」<sup>(45)</sup>。

このように「事実」として前提される知的直観について、フィヒテは全理性の体系に基づくその「可能性」の説明にも言及し、「それは唯我々の内なる道徳法則の提示によってのみ行われる。道徳法則において自我は自らによる全ての根源的変容を超えた崇高なものとして表象され、この自我に対して絶対的で、唯自我においてのみ基礎づけられた行為が要求され、従って自我は絶対に活動的なものとして特徴づけられるのである」と言う。そしてかかる道徳法則の直接的意識において、「自己活動性と自由の直観が基礎づけられている」のである。「知的直観は全ての哲学の唯一の堅固な立場である」と言われる

のも、自我の自己活動性の直観というこの線に沿ってのことである。「この立場から、意識の内に生じる一切は説明され得る、しかしまた唯この立場のみから、自己意識なしに意識はないが、自己意識は唯、私は単に活動的であるという上述の仕方でのみ可能なのである」。そこで、次のように言われる。「私は私の思惟において純粹我から出発すべきである、そしてそれを絶対に自己活動的なものとして思惟すべきである。物によって規定されたものとしてではなく、物を規定するものとして」。「知識学は知的直観、即ち自我の絶対的自己活動性の知的直観から出発する」<sup>(46)</sup>。

右に明らかなように、「第二序論」の純粹我の提示は知的直観、即ち行為における万人の普通の直接的な自己意識を介して行われている。知的直観が経験我(とくに実践我)の自己直観であることに疑問の余地はあるまい。『第二序論』は「知的直観」の概念を用いて『基礎』とは逆に有限な経験我から無限な絶対我(純粹我)への上昇を企て、この途において絶対我と経験我の結びつきを図ろうとする。それがシェリングの批判に対するフィヒテの応答でもあり、『基礎』と「正反対の途」、「実践的なものから」の出發、「改変」ということの真意もここに求め得るであろう。『第二序論』の純粹我が『基礎』の絶対我に対応するものであることを示すには、フィヒテが「知的直観」をカントの「定言命法の意識」と同一視していることと、<sup>(47)</sup>『基礎』においてフィヒテが「カントの定言命法」の根柢に「知識学の提示する前提」が横たわっていることを指摘しつつ、「自我の絶対的存在の前提



に基づかないで、どうして彼「カント」が純粹我との一致の必然的要請としての定言命法に到達することができたであろう」と語っていることを指摘すれば充分であろう。純粹我の個人性は『第二序論』でも明確に否定されているのである。<sup>(48)</sup>

## 三

前節までの我々の考察が誤りでないとするなら、『第二序論』における「知的直観」の概念は極めて重要な意義を有することになる。この概念によって初めて、一七九七年のフィヒテの前述の転換は可能となったからである。そのこととの対比において特に注目されるべきは、『基礎』においてこの「知的直観」の概念が一度も現れていないという事実である。重要なこの概念が『基礎』に先行する『私考』と『書評』には現れているにも拘らず、何故主著である『基礎』には一度も登場しないのか。この疑問に納得の行く積極的解答を与えることはフィヒテ研究者、とくに『基礎』について何事かを発言する全てのフィヒテ研究者に課せられた課題であり、解釈の試金石であると言っても過言ではあるまい。

この点について、例えばシュトルツェンベルクのように、「自我概念の生成」からも「原則の体系性の展開」からも「知的直観の概念の不在と結びつけられ得る、自我概念の意味の変遷への推理を正当化し得るいかなる理由」も導出できないからと言って、「フィヒテは、カントの批判前期の独断論的意見に染められており、従って説明のためよ

行為の哲学とその限界(黒横)

りは誤解のために寄与したであろう或る概念「知的直観」の概念の使用に慎重であらざるを得なかった」という「外的理由」に解決を求めようとする。フィヒテが誤解を恐れて『基礎』で「知的直観」の概念を使用しなかったのならば、では何故『第二序論』ではそれを使用できたのが疑問の儘に残るからである。しかし、ホーラーの次の見解もまた、首肯し難い。「フィヒテは『知識学は自我の絶対的自己活動性の知的直観から出発する』と書いている。この言明に関連して、問題は一七九四年の『基礎』は知的直観から出発するの否か、である。……この問題は、『基礎』には知的直観への言及が一箇所も見出され得ないという事実に照らすとき、極めて重大になる。」「もしこれらの両者が真であるなら、即ち、もし知識学が知的直観から出発せねばならず、そしてもし『基礎』が知的直観には全く言及していないのなら、斉合性が維持されるべきためには、『基礎』は知識学でないと考えられよう。このことは一七九四年の著作の標題が『全知識学の基礎』であることが想起されるならば、それほど衝撃的ではない。何故なら、基礎であるものとは根拠を示すものの謂であり、従ってそれは知識学への予備学であるからである。『基礎』は未だ知識学ではなく、知識学への予備学に過ぎないことが示唆されているのである。<sup>(49)</sup>」フィヒテが「知識学」の名を付して実際に出版した唯一の著作(一八一〇年の小冊子を除いて)である『基礎』をその「基礎」という標題の故に知識学ではないと言うなら、この世の中に「知識学」の体系的叙述はどこにも存在しないことになる。

シュトルツェンベルクもホーラーも右の疑問に満足すべき解答を与えないのは、我々の所謂 $\wedge$ 内的困難 $\vee$ の問題性に無自覚であり、『基礎』と『序論』との根本的相違も看過するからであろう。我々の見解では『基礎』において「知的直観」の概念が一度も現れないのは、それが現れ得べき経験我の場面が同書にはないからであり、それが現れないことが逆に同書に経験我の場面が存在しないことを証明しているのである。そして、絶対我から経験我への下降の原理的困難さあるいはむしろ不可能性については先述した通りである。同書には「経験我」の概念も一度も登場しないのである。しかし、それでは、「知的直観」を抛り所にして『基礎』とは逆に経験我から純粹我への上昇を企てる『第二序論』においては右の $\wedge$ 内的困難 $\vee$ は克服され、除去されているのであろうか。我々にはそうは考えられない。絶対我からの下降によって得られた有限我が経験我であることの証明ができないように、経験我からの上昇によって得られる無限我がまさに定義通りの絶対我(純粹我)であることの証明もできないのであり、結局のところ $\wedge$ 定言命法の根柢に純粹我が存在する $\vee$ という前提に頼るしかない。しかしそれでは $\wedge$ 経験我の根柢に純粹我が存在しなければならぬ $\vee$ という単なる主張に止まり、この主張は証明されておらず、また証明不能なのである。絶対我から経験我への下降の途がないということは逆に後者から前者への上昇の途もないということに外ならず、無限者と有限者の間の裂目を埋めることは我々には所詮不可能である。

前期フイヒテの知識学(それを我々は行為の哲学と呼んだ)がこのような克服できぬ内的困難に直面せざるを得ぬという事態を、我々は行為の哲学の限界と呼び得るであろう。行為の哲学が限界へと追い込まれるのは、それが無限な絶対我から出発することに起因し、従って「絶対我」の概念に問題の根源は存することになる。「絶対我」の概念の内実、即ち「自我性」と「絶対性」の結合、換言すれば絶対我と絶対者の関係が解明されねばならない。何故なら、絶対我の「絶対性」は絶対我が何らかの意味で絶対者であることを推測させるもの、しかし絶対我が絶対者であると考えるのは背理を免れないように見えるからである。

さて、前期フイヒテの知識学は自我あるいは行為の哲学であり、後期のそれは絶対者あるいは存在の哲学である、とするのは最も普通に行われる見方である。そして確かに前期の主題は自我あるいは行為であり、後期の主題は絶対者あるいは存在である限り、夫々の主題によって両期を特徴づけることに問題はないと考えられる。しかし、更に一步を進めて、フイヒテは前期から後期にかけて、自我から絶対者へと上昇した、あるいは移行したと言おうとすれば、問題が生じる。少なくとも次の二つの疑問を誘発せずにはおかない。第一に、フイヒテは『基礎』において「批判主義は一切を自我の内に定立するが故に内在的であり、独断論は自我を更に超え行くが故に超越的である」と言っていた筈であるが、前期から後期にかけて自我から自我を超える絶対者へと上昇したとすれば、フイヒテは批判主義を放棄して独断論(ス

ピノザ主義)へと転換したのか。第二に、知識学の本質は自我の哲学から絶対者の哲学へと変化したのか。第一の疑問に対しては、否定的に答えることができる。フィヒテが後期に至ってスピノザ主義に転換した形跡は見当たらないし、後期においても自我が出発点であることに変わりはないからである。第二の疑問に対して、フィヒテが前期から後期にかけて自我から絶対者へと上昇したと説く人は勿論、肯定的に答えるであろう。何故なら、その場合自我が絶対者ならざるものであるということは、議論の前提になっているからである。しかし、前期の絶対我が絶対者と異なるか否かは慎重な検討を要する問題であると我々には思われる。自我から絶対者への上昇を語る前に、前期における絶対我と絶対者の関係が解明されるべきであろう。

この問題について我々は、「もし『基礎』における絶対我が絶対者と全く絶縁されたものであるとするならば、知識学の中には絶対者の位置づけはできないことになって、後期に至って絶対者が知識学の根本原理とされるに至る経緯が理解できなくなる。少なくとも知識学の中にその前後期を一貫する原理を認めるかぎり、『基礎』の絶対我の中に何らかの形で絶対者の本質を読みとることができるのでなければならぬ<sup>(56)</sup>」という隈元忠敬氏の見解に賛成である。しかし、「いわば、第一原則の絶対我は自覚と絶対者との相即構造である、あるいは両者の接点である<sup>(57)</sup>」、「第一原則の絶対我は自覚と絶対者との二面を未分の形でみずからの中に含んでいる<sup>(58)</sup>」と解される同氏の所説には賛成できない。何故なら、絶対我が自覚(自我)と絶対者の相即構造、あるいは

接点であるのなら、それが更にいかなる相即構造であり接点であるかが示されねばならないし、絶対我が自覚と絶対者との二面を「未分の形」で含むというのは後期から見ての前期フィヒテの解釈であるが、前期における絶対我と絶対者の関係を問うとき先ず問題なのは、前期から見ての前期フィヒテでなければならぬ筈だからである。前期フィヒテに対して「絶対我は絶対者なりや否や」と問うたとすれば、その回答は肯否いずれであれ、断定的であって「未分」とは答えないであろう。

我々の解釈に従えば、『基礎』の或る脚注が我々の問題の解明に有力な手懸りを提供する。「首尾一貫せるストア主義においては自我の無限な理念は現実的自我と解される。絶対的存在と現実的現存在は区別されない。それ故ストアの賢者は完足で無束縛である。彼には純粹我に、あるいは神にも帰属する全ての述語が帰せられる。ストアの道徳に従えば、我々は神に等しくなるべきではなく、我々自身が神である。知識学は慎重に絶対的存在と現実的現存在を区別し、後者を説明し得るために前者を単に根柢に置く。ストア主義は意識の可能性を説明し得ないことが示されることによって、論駁される。それ故に知識学はまた、ストア主義が首尾一貫せる場合には必然的に無神論であらざるを得ぬようには、無神論ではない<sup>(59)</sup>」。フィヒテのこの言明において我々の注目に値するのは、純粹我と神が区別されていることと、自我の絶対的存在(純粹我)に神性が附与されていること、の二点である。一見矛盾するかに思われるこの二点間に問題を解く鍵は存する。

フィヒテがここで語ろうとしているのは、思弁的立場に立つ哲学者に  
 としての純粹我(絶対我)は生の実践的立場に立つ自我にとしての神  
 である、ということである。そしてこれは前期フィヒテの一貫した態  
 度である。そのことを以下、二、三の箇所即して検討しよう。

『書評』でフィヒテは「かの合一」「純粹我と知性我の実践我による  
 合一」、即ち己れの自己限定によって同時に一切の非我を限定する自  
 我(神性の理念)はこの努力の最終目標であり、努力の目標が知性我  
 によって自己の外に表象されるとき、かかる努力は信仰(神への信  
 仰)である<sup>(80)</sup>」と言う。ここには、純粹我(とくに実践我による知性我  
 との合一の努力の目標としての純粹我)が知性我あるいは実践我、即  
 ち生の立場の自我にとって神に外ならないことが語られている。実践  
 我の努力の最終目標としての純粹我という右の概念は我々に、「全て  
 の個人は純粹精神のひとつの大きいなる統一の中に包括されている」、  
 「純粹精神の統一は私にとって到達不能の理想、現実的ならざる最終  
 目的である<sup>(81)</sup>」という『人間の尊厳』(一七九四)の言葉を想起せしめる  
 であろう。一方、先に引用したヤコービ宛書簡においてフィヒテは次  
 のように書いている。「私達が自分を個人として考察するとき、私達  
 は自分を常に生において——哲学および詩作においてではなく——考  
 察しており、私達は、私実践と呼ぶ(絶対我のそれは思弁的と呼  
 びますが)この反省地点に立っています。この反省地点からは、世界  
 は私達に対して、私達から独立に現存し、私達はこの世界を唯変容し  
 得るに過ぎません。この反省地点からは、純粹我は、この反省地点に

においても私達から消失することは決してないのですが、私達の外に定  
 立され、神と呼ばれます<sup>(82)</sup>」。ここでも語られているのは、個人と絶対  
 我(純粹我)、生と哲学、実践的と思弁的という二つの思惟系列の区  
 別ということ、哲学における絶対我(純粹我)は生の実践的立場で  
 は神と呼ばれるということ、この二つである。

同様の趣旨のことが『第二序論』では次のように説かれる。「次  
 に、或る特異な混同について二語を以て述べる。それは、知識学がそ  
 こから出発する、知的直観としての自我と、知識学がそこで終結す  
 る、理念としての自我との混同である。……知的直観としての自我は  
 唯哲学者に対してのみあり、ひとはそれを把握することによって哲学  
 へと高められる。理念としての自我は、哲学者が考察する自我自身に  
 対してのみ現存する。そして哲学者はそれを自分自身の理念としてで  
 はなく、自然的なしかし完全に陶冶された人間の理念として提示す  
 る。……後者はそれ故、前者とは全く別の思惟系列の内に存する」。  
 「自我の理念は、直観としての自我と、両者における自我は個人とは  
 考えられないという点でだけ共通している。……前者「直観としての  
 自我」から全哲学は出発し、従ってそれは哲学の基礎概念である。そ  
 して哲学は後者「理念としての自我」へと下降する。この理念は唯実  
 践的部門においてのみ、理性の努力の最高目標として、提示され得  
 る。前者は根源的直観であり、上述の仕方では概念となる。後者は単に  
 理念であり、限定的には思惟され得ない。それは決して現実的である  
 ことがなく、我々は唯この理念へと無限に接近せねばならないのであ

る。<sup>(83)</sup>

フィヒテの右のコメントの眼目は、哲学者と自我（自然的人間）、哲学と実践的努力、知的直観としての自我と理念としての自我、という区別さるべき二つの思惟系列の混同への警告にあって、知識学の出発点の自我と終結点（努力の最高目標）の自我の差異性の指摘にあるわけではあるまい。知識学の出発点と終結点が異なることになれば、知識学は「絶対的総体性」であり、「完結され得る唯一の学」として「完結」を特性としており、「そこから我々が出発した原則がその最終帰結である」という「円環<sup>(84)</sup>」を成すというその本質規定に反するからである。右の箇所「絶対我」や「純粹我」や「神」の概念を用いないところがフィヒテの苦心であろう。何故なら、知識学の出発点と終結点の同一性の前提の下では、「絶対我」を出発点と言えば、それは「神」ではないのかと問われ（というのは、終結点、即ち自我がそれに到達するために無限の努力を払うべき、理念としての最終目的は自我を超えた「神」でなければならぬから）、逆に「神」を終結点と言えば、それは「絶対我」ではないのかと問われざるを得ない（というのは、独断論に陥らないためには出発点は神ではなく「絶対我」でなければならぬから）からである。それ故フィヒテは「知的直観としての自我」を知識学の出発点、「理念としての自我」を終結点とし、しかも両者を相異なる二つの思惟系列に区別することによって、右の出発点と終結点の間の或る乖離を克服しようとするのである。従って、前期フィヒテにおいて絶対我と絶対者<sup>(85)</sup>（神）の関係は

行為の哲学とその限界（黒楨）

「未分」でも「相即」でもなく、むしろ両者は二つの思惟系列へと明確に区分された上で、対応させられているのである。しかし、二つの思惟系列の区別に基づくこのような処理方法が何ら問題を解決せず、むしろ新たな問題（例えば、我々の所謂内的困難）を生むに過ぎないことは、「知的直観としての自我」と「理念としての自我」が同一の文脈の中では語られ得ないという一事からも容易に推測できよう。してみると、我々の次に為すべきは、かかる解決不能の困難や問題を不可避的に生むにも拘らず、前期フィヒテの知識学は何故にかかる行為の哲学でなければならなかったのかを問うことであろう。

#### 四

我々は「哲学の課題は絶対者の叙述とも表現できる<sup>(86)</sup>」というような後期フィヒテの言明に接するとき、かかる把握は後期に至って突如として生じたものであり、前期から後期にかけてフィヒテ知識学は自我の哲学から絶対者の哲学へと上昇（移行・変化）するのであると解するよりも、むしろ前・後期を通じて哲学の課題が絶対者の叙述であるというフィヒテの立場は一貫しており、前期が恰も絶対者でなく自我の哲学に見えるのは叙述形式上の外見に過ぎぬと解する方が、遙かに合理的であろう。現に我々は前期において「絶対我」という「哲学の基礎概念」を知っており、しかも「絶対我」は生の立場の「神」に相当することを前節で確認したのであり、前期フィヒテの知識学において「絶対者」や「神」の概念が殆んど現れないことも反って、フィヒ

テが「絶対我」によって絶対者または神を語ろうとしているのではないかと推測を裏づける証拠となる。むしろそうは言っても、「絶対我」が「絶対者」または「神」と直ちに同一であり得ないことは言うまでもない。前節で見たとようにフィヒテ自身ある箇所「絶対我」と「神」を注意深く区別しているし、自己意識の有無という一事に照らしても両者は区別されるべきである。従って「絶対我」によって絶対者または神を表示するためには相当の制約と無理を覚悟しなければならぬ。しかし前期フィヒテはそのような制約と無理を覚悟した上で、敢えて絶対者(神)を「絶対我」によって語ることを余儀なくされたのではないかと我々は推測するのである。

哲学的叙述において絶対者(神)について語ろうとするとき、最初にフィヒテの関心を惹いたのは、絶対者(神)から出発するスピノザの演繹的体系であつたに違いない。カント研究よりも先にフィヒテがスピノザを研究していたことは周知の事実である。しかしスピノザの絶対者(神)は絶対的客観であり、絶対的非我であつて、「我々は哲学においては必然的に自我から出発しなければならない」とするフィヒテにとってスピノザのこの出発点は到底受容できるものではない。そこでフィヒテはスピノザの絶対者(神)を反対に絶対的主観、絶対的な自我として読み換え、その結果「絶対我」の概念は成立したのではないか。そう解すれば、「絶対我」に絶対者(神)の一面が残っていることの理由も説明できよう。しかし、「絶対我」とスピノザの絶対者(神)をそのように結びつけるのは、恣意的に過ぎる荒唐無稽な

臆測ではないかと疑われるかもしれない。そこで以下において、我々の右の推測を確認することに努めたい。

フィヒテのスピノザに対する基本的態度は「基礎」の次の叙述に明瞭に語られている。「批判哲学の本質は、絶対我が端的に無制約的である点に存する。そしてこの哲学がこの原則から首尾一貫して演繹されるべき概念となる。反対に、自我自体に何もかかを等立および反立し、しかもそれが物(存在)の一層高次なるべき概念において為され、この概念が同時に全く恣意的に端的に最高の概念として提示される、そのような哲学は独断論である。批判的体系においては、物は自我の内に定立されるものであるが、独断論的体系においては、自我自身がその内に定立されるところのものである。批判主義は一切を自我の内に定立するが故に内在的であり、独断論は自我を更に超え行くが故に超越的である。独断論が首尾一貫できる限り、スピノザ主義はその最も首尾一貫せる所産である」。

フィヒテによれば、「我在りを超出すれば、必然的にスピノザ主義に陥らざるを得ない」のであり、「完全に首尾一貫せる体系は唯二つだけ存在する。即ち、この限界を承認する批判的体系と、それを飛び越えるスピノザ主義的体系とである」<sup>(89)</sup>。知識学と独断論との間には何らの共通点もなく、「独断論は絶対者としての存在から出発し、従つてその体系は決して存在を凌駕することがない。観念論は、自体的に存立するものとしてのいかなる存在も知らない。換言すれば、独断論

は必然性から出発し、観念論は自由から出発する。両者はそれ故、相互に完全に分離された二つの世界に存する<sup>(70)</sup>。スピノザの体系は「全く首尾一貫しており、論駁不能」ではあるが、「根拠がない」、「何故なら、経験的意識において与えられた純粹意識を超出する権利を何が一体彼に賦与したであろうか<sup>(71)</sup>」。独断論は「全く何ら哲学ではなく、無力な主張と断言に過ぎない。唯一可能な哲学として、観念論だけが残る<sup>(72)</sup>」のである。

これらの箇所にも明らかなように、フィヒテは終始スピノザの独断論的体系を己れの批判主義的体系の対極に置き、根拠のない主張と看做し、両者は相容れないとの態度を堅持し続けた。しかし、それにも拘らず、フィヒテのスピノザに対する態度には、立場の根本的対立を認めつつも尚その対立を超えて、スピノザの「絶対者」は己れの「絶対我」によって読み換えられ得るもの、あるいは読み換えられるべきものであるとの意識が看取され得るように思われる。例えば、「批判的体系においては、物は自我の内に定立されるものであるが、独断論的体系においては、自我自身がその内に定立されるところのものである<sup>(73)</sup>」と言われる時、批判的体系における「自我」は、独断論的体系における「自我自身がその内に定立されるところのもの」即ち絶対者に対応し、それに代るものとして想定されているに違いあるまい。あるいは、「彼〔スピノザ〕にとって自我〔彼が彼の自我と呼び、私が私の自我と呼ぶ自我〕はそれが存在するが故に端的に存在するのではなく、何か他のものが存在するが故に存在するのである。自我は彼によ

れば確かに自我に対して自我なのであるが、しかし彼は、自我の外の或るものがいかなるものであるかと問う。かかる『自我の外なる』ものも同様に自我であって、定立された自我(例えば、私の自我)および全ての定立され得る可能的自我はその変容であろう。彼は純粹意識と経験的意識を分離する。前者を彼は神の内に定立し、……後者を神性の特殊の変容の内に定立する<sup>(74)</sup>」と言われる時も、フィヒテの「自我」はスピノザの「神」に対応し、それに代るものに外ならないと考えられる。

同様にして、「彼〔スピノザ〕をして彼の体系へと駆り立たせたのは、人間的認識における最高の統一を生ぜしめようとする必然的努力である。この統一はその体系内に存在する。過失は唯、彼が実際は単に実践的要求によって駆り立てられたにも拘らず、理性の理論的諸根拠から推論していると信じてしまった所のみ存する。即ち、彼は或る現実的に与えられたものを提示していると信じたが、実際は単に或る前方に立てられたしかし決して到達できぬ理想を提示したに過ぎなかったのである。彼の最高の統一を我々は知識学において再び見出すであろう。しかし、存在する或るものとしてではなく、我々によって生ぜしめられるべき、しかし決して生ぜしめられ得ぬ或るものとして<sup>(75)</sup>」とフィヒテが語る時、我々はここにスピノザにおける「最高の統一」即ち神とフィヒテにおける理念としての自我(純粹我または絶対我)との一致を看取することができよう。「彼〔スピノザ〕は彼に意識において与えられる統一の所で立止るべきで、更に一層高次の統一

を仮構する必要はなかった<sup>(76)</sup>と言われ得るのも、フィヒテの「絶対我」がスピノザの「絶対者」に代り得るという前提に基づいてのことであろう。

更にまた、「自我は夫々異なる意味において無限なものとして、そして有限なものとして定立されなければならない。もしも自我が同じ一つの意味において無限なものとして、そして有限なものとして定立されるならば、矛盾は解消できず、自我は一でなく二となり、無限者を我々の外に移し変えるスピノザの方策以外の逃げ道は我々に残らないであろう<sup>(77)</sup>」と言われる時、フィヒテの無限な自我即ち絶対我はスピノザの無限者即ち神に対応し、それに代るものとして考えられているのである。そして右の「無限者を我々の外に移し変えるスピノザ」という表現に注目し、「……努力の目標が知性我によって自己の外に表象されるとき、かかる努力は信仰(神への信仰)である<sup>(78)</sup>」、「実践的なこの反省地点からは、純粹我は……私達の外に定立され、神と呼ばれます<sup>(79)</sup>」という箇所を想起する時、我々はここでスピノザが生の実践的観点から把握され、語られていることを確認できよう。

シェリングは『哲学の原理としての自我』(一七九五)において「神が(スピノザに従えば)客観として、しかし無限性の形式の下で規定され得るのなら、全ての客観は神の内に含まれざるを得ない。従ってスピノザ主義は、神が(一切の客観を排除する)絶対我と同一であるとして表象されることよってのみ論駁され得る」と語っている<sup>(80)</sup>。スピノザ哲学とフィヒテ哲学の夫々の本質を鋭く衝いたこの発言を含む

シェリングの右の著作について、フィヒテはラインホルト宛書簡で次のように語る。「シェリングの著作〔右の著作を指す〕は私の読み得た限りでは、全く私の著作の注釈書です。しかし彼は事柄を的確に把握しており、私を理解しなかつた多くの人達が彼の著作をたいへん判り易いと受取っています。……私は彼の出現を喜んでいきます。私が特に気に入っているのはスピノザに対する彼の注目です。私の体系はスピノザの体系によつて最も適切に説明され得るのですから<sup>(81)</sup>」。フィヒテのこの言葉は、スピノザの神とフィヒテの絶対我とを「同一」視する解釈を是認する、フィヒテ自身の証言と看做され得るであろう。

以上により、フィヒテの絶対我はスピノザの神の読み換えであり、それに代るものであるとする我々の推測は確証されたと我々は解する。一八〇二年版の『基礎』において、第一原則に新たに付加された注でフィヒテは「自我は必然的に主観と客観の同一性、即ち主観・客観であり、そしてそれ以上の媒介なしに端的にそうなのである<sup>(82)</sup>」と述べているが、「主観と客観の同一性」とは絶対者に外ならず、そしてそれはまた、「客観」即ちスピノザの絶対者を「主観」即ち自我によつて読み換えたことを率直に物語る表現と解され得よう。その結果として、「スピノザが絶対者を唯一の実体と解していたならば、フィヒテはスピノザとの相違と関連において自我自身を唯一の実体と解釈する<sup>(83)</sup>」という事態も生じたのである。

しかし、では一体何がフィヒテをそのような読み換えへと強いたのか。その直接的動機が彼の『エーネジデムス』研究にあったこと



を、フラット宛書簡は我々に告げている。「エーネジデムスは私に、私が既に予感していたこと、即ちカントとラインホルトの仕事の後でさえ哲学は未だ学問の状態に至っていないことを確信させ、私自身の体系の土台を揺るがせ、新たな構築へと私を強制しました。私は、唯一の原則からの展開によってのみ哲学は学となり得ること、……しかしかかる原則は未だ提示されていないことを確信しました<sup>(84)</sup>。そして『書評』においてフィヒテは、ラインホルトの提示する、全哲学の頂点に位置すべき原則が「他の原則に基づく一教説」に過ぎぬことを指摘し、更に、ラインホルトが「我々は事実から出発せねばならない」という「不当な前提」に立っていると批判する。「確かに我々は単に形式的ではない実在的な原則を有たねばならないにせよ、しかしこの原則は事実を表現すべきものではなく、事行をも表現できるのである<sup>(85)</sup>」。

哲学の出発点を成すこの原則については、次のようにも言われる。「私の体系は自由の最初の体系です。かの国〔フランス〕が人間を外的束縛から解放するように、私の体系は人間を物自体、即ち外的影響の鎖から解放し、その第一原則において人間を自立的存在者の地位につけます<sup>(86)</sup>」。「私は私の思惟において純粹我から出発し、それを絶対に自立的なものとして思惟せねばならない。物によって規定されたものとしてではなく、物を規定するものとして<sup>(87)</sup>」。「先験的観念論一般の本質、そして特に知識学におけるその叙述の本質は、存在の概念が第一の根源的な概念とは看做されず、単に派生的な、しかも活動という

対立者によって導出された、それ故否定的な概念としてのみ看做されることに存する。観念論者にとって唯一肯定的なものは自由であり、存在は彼にとって前者の単なる否定である<sup>(88)</sup>」。「哲学が事実から出発するならば、哲学は存在と有限性の世界の中に身を置き、従って哲学にとつては、この世界から無限者と超感性者に至る途を見出すことは困難となる。哲学が事行から出発するならば、哲学はまさに両世界を結合する地点の上に立ち、そしてこの地点から両世界は一望の下に見渡され得る<sup>(89)</sup>」。

フィヒテのこれらの言葉は、哲学の第一原則が存在でなく行為（活動）を、事実でなく事行を、必然性でなく自由を、そして自我の外にあるいは自我から独立に存在する物（物自体）でなく自我自身を表現すべきことを我々に教える。これが前期フィヒテの哲学的立場であり、それは同時にかの読み換えの必然性の理由でもある。「我在りを超出すれば、必然的にスピノザ主義に赴かざるを得ない。……完全に首尾一貫せる唯二つの体系のみが存在する。この限界を承認する批判主義的体系と、それを飛び越えるスピノザ主義的体系とである<sup>(90)</sup>」。そしてフィヒテが己れの「純粹我」をカントのそれと同一視していることを想起する時、我々はフィヒテの絶対我とはスピノザの絶対者（神）をカントの純粹我（純粹統覚）によって読み換えたものに外ならないと、結論することが許されよう。右の限りにおいてであるが、我々は「フィヒテの体系はある意味で、スピノザの学説をカントの方法論を基盤にして発展させたものと解され得る<sup>(91)</sup>」というギルトンの見解に賛

成である。

しかし、この読み換えによって成立した「絶対我」という出発点が前期フイヒテの知識学にいかなる解決不能な内的困難を齎らしたかは、我々の既に見たところである。行為の哲学は、行為の哲学である限りにおいて、存在を与え得ないという限界を有する。それは確かに存在を自我の行為の所産として語り、最も一般的なレヴェルにおいて存在を自我の行為から演繹することはできよう。しかし演繹が及ぶのはそこまでであり、個別的具体的現実的なレヴェルの存在については何事も語り得ず、かかる存在をそれとして提示することはできないのである。この点について、カントとヤンケの前期フイヒテ観は示唆的である。カントはフイヒテを評して「彼は常に一般的なもの所に止まっていて実例を与えないし、もっと悪いことに実例を与えることができない。それは彼の一般概念に該当するものが存在しないからである」と語ったと伝えられる。一方ヤンケによれば、『基礎』は「絶対的反省の原理」の上に成立しているが、この原理自身が吟味を要する。自我とその行為は決して自ら「生や現実性や実在性や真理」と関わっているわけではなく、むしろ自我はそれ自身では「己れの内に死」を有し、「空虚さ」でしかない。「反省は己れの内に生への全ての本質的可能性を有するが、現実的生、時間における経験的生存のためには何か他のもの、即ち衝撃を必要とする」。(96) 反省と生、反省と現実性、反省と実在性は互いに乖離し合うのであり、自己意識が己れの全実在性への要求を絶対化するならば、虚無主義へと転落する。「何故

なら、自己意識はそれ自らでは実在性を有たず、己れの実在性を自らがその意識であるものから引き出すのだからである」。(97) そしてこの点にヤンケは前期フイヒテの「絶対的反省の限界」を認めるとともに、後期における「絶対者への知の転回」への動機を見出すのである。

もし前期フイヒテに我々が推測したような、絶対者(神)は何らかの仕方では哲学において叙述されねばならぬという考えがあり、そして哲学は唯一の原則から出発して全体系はそれによって演繹されるべきであり、しかもこの出発点は自我でなければならぬ、とするならば、「絶対我」の概念は不可避免的であったであろう。しかしフイヒテ自らが『基礎』の叙述を「極めて不完全で欠陥あるもの」と認め、「体系の最終的かつ完成せる叙述」に向けての「将来の改良」を期したり、後年『基礎』を顧みて「それが書かれた時代と、その時代の哲学の手法の徴候を余りにも多く身に着け過ぎて、そのことによって難解になり過ぎていて」と評するところを見れば、『基礎』の叙述はフイヒテ自身にとってさえ決して唯一無二のものではなく、むしろフイヒテは終生かかる「体系の最終的かつ完成せる叙述」を追求し続けたのではないかと思われる。前期と後期の違いも、基本的には、「絶対者の叙述」という共通の「哲学の課題」における叙述形式の違いに帰着するものであろう。哲学における、絶対者(神)に相応しい叙述は果してそしていかにして可能か、——前期フイヒテの直面した(と我々は信じる)この問題は、換言すれば、思弁哲学は果してそしていかにし

し可能か、この二問題であり、思弁哲学を継承するドイツ人観念論の哲学者全ついで其類の問題である。

【註】 ヘルムホルツの『用字』、フーヘンハインの『カント版全集』を使用し、その註記は『用字』(『ただち註文』)を参照する。

EM = Eigne Meditationen über Elementar Philosophie, 1793/94. [Nachgelassene Schriften Band 3]

PP = Practische Philosophie, 1794. [Nachgelassene Schriften Band 3]

AR = <Rezension> Aenesidemus, 1794. [Werke Band 2]

WM = Über die Würde des Menschen, 1794. [Werke Band 2]

BW = Über den Begriff der Wissenschaftslehre, 1794. [Werke Band 2]

GL = Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794/95. [Werke Band 2]

GR = Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, 1795. [Werke Band 3]

EE = Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (Erste Einleitung), 1797. [Werke Band 4]

ZE = Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797. [Werke Band 4]

WV = Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von Hr. Pr. Fichte, ca 1796—99. [Kollegnachschriften Band 2]

WL = Die Wissenschaftslehre von 1804. [Nachgelassene Schriften Band 8] Briefe Fichtes [Briefe Band 1. u 2.]

- (1) ZE, S. 210.
- (2) Ebd., S. 251.
- (3) BW, S. 141.
- (4) Ebd., S. 142.
- (5) Ebd., S. 143.
- (6) ZE, S. 251.

- (7) GL, S. 269.
- (8) Ebd., S. 392.
- (9) GR, S. 169.
- (10) BW, S. 146.
- (11) Ebd., S. 149.
- (12) GL, S. 255.
- (13) Ebd., S. 427.
- (14) Fichte an F. V. Reinhard, 15. Jan. 1794, Bd. 2, S. 40.
- (15) ZE, S. 229.
- (16) GL, S. 262.
- (17) GR, S. 144f.
- (18) GL, S. 270f.
- (19) H. Radermacher : Fichtes Begriff des Absoluten, 1970, S. 37.
- (20) Ebd.
- (21) Ebd., S. 38.
- (22) GL, S. 255.
- (23) Ebd., S. 272.
- (24) GR, S. 143.
- (25) GL, S. 363, vgl. BW, S. 148.
- (26) GR, S. 143.
- (27) GL, S. 362.
- (28) ZE, S. 242.
- (29) Fichte an F. H. Jacobi, 30. Aug. 1795, Bd. 2, S. 392.
- (30) F. W. J. Schelling : Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, 1795, Bd. 1 (Werke—Jubildrucksdruck), S. 238.
- (31) Ebd.
- (32) Fichte an J. E. Ch. Schmidt, 17. Mär. 1799, Bd. 3, S. 213.
- (33) Fichte an K. L. Reinhold, 21. Mär. 1797, Bd. 3, S. 57f.



して執筆されたものである。学会では約1頁の長さに短縮し、全体の趣旨を要約して口述発表を行った。

- (33) Gl, S. 261.
- (33) H. Radermacher : Ebd., S.37.
- (34) Fichte an J. F. Flatt, Nov. od. Dez.1793, Bd 2, S.18.
- (35) AR, S. 46.
- (36) Fichte an J. I. Baggesen, Apr./Mai 1795 (Briefentwurf), Bd. 2, S. 298.
- (37) ZE, S. 219f.
- (38) Ebd., S. 251f.
- (38) Ebd. S. 221.
- (38) Gl, S. 264.
- (39) ZE, S. 255.
- (39) H. Girndt : Der Transzendentele Gedanke, hrsg. v. K. Hamacher, 1981, S. 420.
- (39) Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen, ges. u. hrsg. v. H. Schulz, 1923, S. 90 [vgl. Vorwort des Herausgebers zur Gl, S. 209.]
- (39) W. Janke : Fichte. Sein und Reflexion — Grundlagen der kritischen Vernunft, 1970, S. 207.
- (39) Ebd., S. 210.
- (39) Ebd., S. 211.
- (39) Ebd., S. 212.
- (39) Ebd., S. 210.但し、ヤンケは我々の取扱った「内的困難」「一七九七年における転換」「『基礎』に『知的直観』が不在であること、の理由」「読み換え」等の諸問題には全く言及していない。
- (39) Gl, S. 252.
- (40) Fichte an F. Johannsen 31. Jan. 1801, Bd. 5, S. 9.

※本稿は昭和六十二年十一月十五日、大阪大学で開かれた第三回日本フイヒテ学会のシンポジウム（フイヒテと行為の問題）の提題発表のための原草稿と