

フィヒテ哲学の上り道における自覚

阿部 典子

フィヒテの哲学には、数多く叙述された知識学のそれぞれにおける用語からも明らかのように、自我から絶対知を経て絶対者に至る深まりがみられる。それは真理としての絶対的統一を求めるフィヒテ自身の思索の歩みであると同時に、理性的存在者の自覚の深まりの過程としても理解されうる。周知のようにフィヒテは最初の知識学である一七九四年の『全知識学の基礎』においては絶対自我を体系の第一原則とした。それは自我において主観と客観、理論と実践あるいは感性界と理智界等の対立が直接に統一されることをフィヒテが見出したからに外ならない。これはその後の知識学においても示されるフィヒテの一貫した姿勢である。しかしその後の知識学においては自我という言葉そのものはほとんど使用されなくなるのである。一八〇一年の知識学では自我にかわって絶対知が叙述の直接的対象とされる。それはフィヒテが自我における自覚の働き、自己自身を知る知の作用に自我の本質を見出したからであると言えるだろう。自覚の作用の追究は後期知識学への展開の要因のひとつに数えられるのである。それはまた自覚を通じて絶対者への道が可能になることを明らかにするのである。したがって自覚は対象界構成の中心点であると同時に、われわれが絶対者に迫る道を開き、絶対者に接することを可能にするのである。

本論ではフィヒテ哲学における自覚に焦点を合わせ、以下の順序で上り道におけるフィヒテ哲学の解明を試みる。(一)一七九四年の『全知識学の基礎』における自我の構造解明において、自我の定立活動の *ess.* の構造に自我の自覚を見出し、そこから自我の体系的構造と経験界とが明らかになることを示す。(二)一七九七年の一連の知識学では、

フイヒテが自覚を自我の本質として明示するようになることを明らかにする。(三) 一八〇一年の『知識学の叙述』では、絶対知の構造説明がその本質において絶対知自身の自己解明すなわち自覚であること、同時にそれは絶対者への道であることを明らかにする。(四) 知識学全体において絶対者への上り道の頂点を成す一八〇四年の知識学に至って初めて、絶対者の内的本質に到達することを示し、絶対者の絶対者たるゆえんを明らかにする。

(一) 自我の定立活動におけるals構造

一七九四年の『全知識学の基礎』では、その冒頭に端的に無制約である絶対我を示す第一原則が掲げられる。「自我は根源的に端的にそれ自身の存在を定立する」(I, 98)と表現される絶対的な自己定立活動において、一七九四年の知識学の基礎となる絶対我が示されるのである。この第一原則を導くためにフイヒテは同一律「AはAである」をてがかりとする。そこから経験的意識の最高の事実としての自我の統一の確実性を証明したうえで、フイヒテは「AはAである」と判断する際の人間精神の働きに注目していく。人間精神の根源には、判断作用そのものを基礎づける常に自己同一で純粋な活動性が横たわっていなければならないだろう。それは純粋であるがゆえに、在ることが同時に働きてあり、働くことが同時に存在を意味するという構造を持つ。すなわち自我の純粋な自己定立活動である。ここで考えられている活動は全く特殊な活動である。なぜならハイムゼートの言うように「行為はその行為において行為者自身に関わる」⁽²⁾からである。フイヒテは「事行(Tathandlung)」(I, 96)という言葉でこの活動の特殊性を示すのである。

事行としての自我の活動は自覚的活動である。それはフイヒテ自身の言葉から明らかである。フイヒテは自我という言葉をどのような意味において使用するのかを明示するために、次のように言うのである。「自己を定立するや否やそれは在り、在るや否やそれは自己を定立する。」事行としての自我のこのような根源的在り方はさらに「したが

って自我は自我に対して端的にかつ必然的にある」(1, 92)と続けられる。「自己自身を存在するものとして定立するという点にのみその存在(本質)があるところのもの」(1, 93)が、最も純粹にとらえられた自我の本質なのである。

自己自身を自己に対して、自我として、定立する時、初めてそれは自我と呼ばれうる。この「として」という自我の定立の構造に自我の自覚をみる事ができるであろう。第一原則には表だつて自我の自覚的構造は強調されていないにしても、端的な自己定立活動は同時に自覚的でなければならぬ。事行の直接的表現を「自我は、自我が在るがゆえに端的に在り、そして自我が在るところのもので端的に在る」と定式化したうえでさらにそこに「両者は自我に対して」(1, 98)と自覚の視点が付け加えられているのはそのためである。端的に自己を定立するものは、同時に自己に對して存在する。自我は自己定立において在る時、同時に意識の原理を持つと言わねばならない。そのようにしてハイムゼートは、単なる意識の事実に對して、自己意識すなわち自覚としての自我が事行として示されると言うのであり、ヘンリッヒは自我を「卓拔な種類の定立」であるとして、そのゆえんを「先行する要素がなくても端的に登場する」端的性と、「登場する時、知と関係するようになる」という自知の二点に認めるのである。⁽⁴⁾

一七九四年の知識学は第一原則の絶対我を根源に置きつつ、自我と非我の相互關係を通じて自我の構造を明らかにしていく。したがつてこの知識学全体には、自我の自覚的定立活動を表現する命題が徐々に深まりをみせつつ各所に示される。ここではその中で特に絶対我と実践我と理論我とが有機的統一をなして自我の体系的構造が示される箇所を中心として、 \mathcal{E}_5 構造における自我の自覚が自我の本質的在り方であることを明らかにしてみたい。

自我は第一原則で示される時、全実在性を満たし自己内で完結した純粹活動性である。それは一切の生の原理であると同時に、前述のように意識の原理を持つ。自我は自己を自我として定立する。フィヒテは「として」における自我の活動を「求心的(zentripetal)」(1, 274)な方向の能動性として、自我の全実在性を満たす無限に「遠心的(zentri-

「Idea」(I, 274)な能動性の方向から区別する。この二方向は共に自我の本質であり、ヤンケの言うように自我の *ess* 構造が媒介になっている。⁽⁵⁾しかしヤンケと共に「この二重の方向はそもそも区別されるのだろうか」という問いが発せられる。自我の二方向の能動性は自我の本質的構造である。しかしこの区別を明示するのは、求心的方向の能動性が、自我にとっての他者すなわち非我という障害に出会い、自己自身にもどってくる能動性であるということである。自我の *ess* 構造において同時に非我が示されると言わねばならない。

したがって自我は自己を無限な絶対我として反省することができないのである。自我の自我としての自覚はひとつの限定作用であり、自我の有限な活動性のみが自覚されうる。しかし自我には、無限な活動性であるべきである、という第一原則の自我の原理的要求が内在している。ここに自己を無限な絶対我として自覚的に定立することをめざす実践的な自我の活動が示されるのである。第一原則の絶対我は実践我の活動がめざす「理念 (Idee)」(I, 277)として自我の実践的活動の目標なのである。無限であるとして、自己を定立する時、自我は定立活動の「として」という *ess* の構造において有限とならざるをえない。この有限性の自覚において、自我は絶対我としての自覚をめざし自己の有限性を克服し無限に努力するのである。

自我の有限性に対応するのは、非我である、すなわち、「自我に対して端的に非我が反立される」(I, 106)と示される第二原則で定立され、さらに第三原則で「自我は自我の中において可分的な自我に対して可分的な非我を反立する」(I, 110)として、量の概念によって可分的に自我と相互関係に立つ非我である。非我は自我の能動性に対する障害として、自我の能動性を阻止するのである。自我が自己を自我として自覚し限定する時、そこに同時に自我にとって異種的なものである非我が在る。自己の有限性の自覚において自我は同時に非我の存在を知るのである。それは自我の反省が、求心的方向の能動性が自己自身に向かうところの点に在る障害に向けられていることを意味する。自我は本質上自覚的構造を持つにしても、自我としての自覚は非我との関係においてその具体性を得ると言えるであろう。

しかし自我の能動性は単に非我によって制限されてあるのではなく、自我は自己の能動性が非我によって制限されているとして自己を定立するのである。自我が能動的である限りにおいてのみ、非我は障害として認識されるのである。非我との交替関係において非我を認識する自我の能動性が、理論的な活動として理論我と呼ばれる。

理論我は直接には、第三原則の分析によって見出された対立する二つの命題のその一方、「自我は自己自身を非我によって制限されたものとして定立する」(I, 126)における対立の総合を繰り返すことによって、明らかにされる。それは意識の統一と自我が根源的存在であることを確立するために進められねばならない、自我と非我の対立を総合統一する過程である。この命題には自我を限定する非我の能動性と自我の自己定立の能動性が同時に示されている。フィヒテはこの対立を「交替限定 (Wechselbestimmung)」(I, 131)と名づけられる自我と非我との相互限定において総合する。そこからさらに、非我が能動的であるのは自我が受動的である限りにおいてであると非我の能動性を説明する「作用性 (Wirksamkeit)」(I, 136)の立場と、自我の受動性は自我の減少された能動性であるとして自我の受動性と能動性の本質は同じであると説明する「実体性 (Substantialität)」(I, 145)の立場とが導びかれる。作用性の立場に立てば自我に対する非我の作用は明らかである。しかしここには自我の受動性の自覚は成立しない。自我の受動性は自我の能動性の総体との比較において可能である。したがって実体性の立場では自我の自覚は明らかになるがしかし非我との接点は明らかになりえないのである。これら二つの立場は共に一面的である。フィヒテは自我に対する非我の作用性と自我の自覚性を、第一原則を基礎に置きつつ総合し、最後に「構想力 (Einbildungskraft)」(I, 215)の統一に到達する。

構想力は「それのみが生命と意識を可能にする」(I, 205)と言われるように、フィヒテにおいては人間精神の根本能力としてその特異性が積極的に評価される。⁽⁷⁾ 構想力の能力は対立するものの総合の働きにおいて示される。したがってそれは、自我と非我の総合の全過程において働いていると言わねばならないが、フィヒテはそれを理論的知識学

の頂点において明らかにするのである。フィヒテは構想力の卓越した能力を、絶対的に対立し合うものとしての有限なものとの無限なものとの総合において示す。すなわち、自我の能動性が無限に進み行くという前提においてのみ、自我の障害と自我の有限性の自覚が可能である。逆に自我が無限であるのは自我が自己を無限であるとして定立する限りにおいてである。しかし、定立の「として」において自我は自己を限定し有限とならざるをえない。無限性と有限性とは自我の自覚的定立の「として」において、両者の間の自我の「動揺 (Schweben)」(I, 217) によって総合される。相反立するものは構想力の動揺によって動的に総合されうるのみである。固定的な総合は単に有限と有限との総合を可能にするのみだからである。理論的活動における自我は構想力の能力によって可能になり、それは同時に自我の自覚的活動である。構想力の動揺は自我の無限性と有限性との自覚の間の動揺として示されうるだろう。自我の根源的自覚は構想力の動揺として明らかにされると言えるであろう。

理論我がその頂点において無限性と有限性の間の動揺として示される時、それは実践我の在り方に通じることは明らかである。理論我においては、自我の無限な能動性が非我によって障害される側面に目が向けられ、実践我においてはそれが自我自身の内部における無限性と有限性として取り上げられるのである。すなわちフィヒテは実践我の活動を、絶対我と理論我といういわば二つに分裂した自我の総合を計りつつ明らかにしていくのである。

絶対我および理論我の能動性は、自我の純粹で無限な能動性と客観としての非我に関わる客観的能動性である。ここに統一であるべき自我の能動性に分裂がみられるのである。その総合のために自我と非我の関係が再び吟味される。第二原則で示されるように非我の反立は端的である。それは自我の客観的能動性が端的であること、したがって無制約で無限な能動性であることを意味する。しかし客観的能動性は非我に関わり、その限り有限である。自我の統一のためには「客観と自我の一致が要求」(I, 260) されねばならない。この要求は絶対我の中に、したがって自我の本質の内に横たわる絶対的要求である。この要求に基づき無限な能動性としての自覚をめざして「努力 (Streben)」(I,

26) する自我の、その活動が実践我と呼ばれる⁽⁸⁾。自我の自覚の根底には絶対我が横たわることとは実践我的自覚において真に明らかになるのである。

絶対我と実践我と理論我的活動がそれぞれに明らかにされると同時に、その統一は、自我の自覚的な自己定立活動すなわち自己を「として」と定立する活動において明らかになる。自我は単なる活動体として自我の外にある第三者に対してかくあるのではなく、自己自身に対してかくあるのである。自我の能動性はその自覚において初めて、自我の能動性である。一七九四年の知識学は自我の端的な自己定立活動を第一原則に掲げつつも、その活動は自己自身を端的に定立するものとして、定立するような自覚的自己定立活動でなければならぬ。自覚の構造に基づく定立のくりかえしにおいて自我が在ると同時に自我にとって外が可能になるのである。自我に対する非我的可能性は、自我の能動性とその自覚において自己自身の内部に基礎づけられる。しかし同時に自我の存在とその自覚のためには非我は欠くべからざるものである。自我を原則としつつ非我との関係において一切を明らかにしようとする時、自我に対する「存在の意識は全て、精神が自己自身へもどる活動の経過に適合し、精神にとって手段として用いられる⁽⁹⁾」とさえ言えるのである。

(二) 知性の本質としての自覚

一七九七年の一連の知識学でフイヒテは自我が哲学の原理であり同時に哲学の対象となりうる正当性を明らかにする。「自我がただ自己自身に対してのみ存在するや否や、自我に対して同時にまた自我の外なる存在が必然的に成立する」(I, 457)と言われる自我と非我との関係構造は、一七九四年の知識学で明らかにされた。フイヒテは自我に對して、非我が成立するという点に自我の根源性を見出し、自我に對する非我的根拠を自我の對自的活動性に認めるのである。一七九四年の知識学では叙述の展開にしたがって自覚的な自我の在り方が明らかにされていくが、それは同

時に自我と非我とが相互に限定し合う種々相が示されることにおいて可能であった。今や自我の本質である自覚的活動そのものに探究が向けられていくのである。自我の根源性は「自我の定立が、定立するへとして」の自己定立であり、したがって自己知であるという固有性⁽¹⁰⁾にあるからである。

『知識学への第一序論』では「君自身を注視せよ。君の目を、君を取り囲む全てのものから転じて、君の内面に向けよ」(I, 422)ということが哲学者に対して為される第一の要求となる。それは直接には哲学の課題としての経験の根拠の解明のために為される要求である。フイヒテによれば、経験の根拠として挙げられる可能性のあるものは、自我か自我の外に独立に存在すると思われる物かのどちらかである。しかし自己自身の自由と独立性を確信する人は必然的に自我を経験界の根拠として選ぶ。自我に対して、在る時に初めて経験界が可能だからである。一七九四年の知識学で示された自我の自覚的構造は、経験の根拠としての自我の解明であると言えるだろう。しかしその第一原則は絶対的で純粹な能動性としての自我である。第一原則に自覚的自我の構造が予想されるにしても、重点はむしろ端的な活動性という点に置かれていたのである。ここに至ってフイヒテは、自我の活動性に本質的な自覚的作用そのものに、焦点を定めていくと言えるであろう。

自覚的自我の在り方は新たに「知性 (Intelligenz)」として特徴づけられる。知性の本質は「在ることと見ることの直接的融合」(I, 435)にある。知性は存在する時、同時に自己自身を見る。この「自己自身を見ること (sich selbst sehen)」(I, 435)に知性の卓越した本性がある。知性は対自存在としての自我、自覚的存在としての自我に外ならぬ。

哲学の原理としての自我の正当性を知性として明らかにしたフイヒテは『知識学の新叙述試論』でも知性の本質を示している。ここでも「君を思惟せよ。そしていかに君がそれをなすかを注目せよ」(I, 525)とフイヒテは呼びかける。自己自身に向けられたまなざしにおいて、すなわち「自己内還帰の活動 (in sich zurückgehende Tätigkeit)」(I,

(53) によってのみ自我としての自覚が成立するからである。知性は単なる定立の活動性であるのではなく、定立とその自覚すなわち知である。「定立する」としての自己定立であつて、決して単なる定立ではない」(T. 528) ことが明示される。このような自覚的定立は主観と客観の直接的合一の意識であり、また直接的意識として直観であり、かつ活動の把握として概念であると言われるのである。主観と客観の同一性、直観かつ概念でありうる事態は自我の自覚的定立活動においてのみ示されうるのである。知性のこのような在り方はさらに知性の自己直観として「知的直観」(I, 530)、あるいは自我の本質として「自我性 (Chheit)」(I, 530) と新たに呼ばれる。

知的直観の特質は『知識学への第二序論』において詳しく述べられる。知的直観は自己自身を直接に直観する活動であり、しかも活動そのものとしての自己を直観する。自己自身の本質的活動の直観であるという点にフィヒテの知的直観のひとつの特徴がある。さらに知的直観は「単に直観するだけではなく、また概念的にも把握する」(I, 461) 活動である。知的直観において自我は自己の活動を同時に知るのである。ここに知的直観の概念的性質が示される。「定立する」としての自己定立である知性の自己直観には「として」において概念的性質が含まれるのである。⁽¹²⁾

前期の知識学は自我の哲学と呼ばれる。自我の自覚的活動が自我の本質であり、それは絶対我の純粋な能動性において基礎づけられる。絶対我が自我の諸活動の原理なのである。さらに絶対我は有限な自我の努力の理念としても明らかにされた。理念として絶対我は有限な自我の活動の無限の彼方にあるとはいへ、それは自我の構造解明においては、一面で有限我と連続した同一の地平上にあるとも言えるであろう。その時絶対我と有限我の間には断絶はないと言えるのである。しかし次の一八〇一年の『知識学の叙述』に至るまでの間に、自覚的な自我の在り方を真に基礎づけるような端的な超越者としての絶対者への関心がフィヒテの中で高まっていったのである。自我の体系的構造を明らかにしえた時、フィヒテは絶対我の絶対性そのものを超越的原理として明らかにしようとする。それは自我の自覚的活動すなわち知の超越的原理である。知の根拠は知において客観的に知られうる対象ではない。「自覚における

知と知の根拠はそもそも相互に異なっているということが、知と知の根拠を根本的に分離しうるための条件なのである⁽¹³⁾。と言わねばならない。フィヒテは自覚としての知の絶対的根源に迫ろうとするのである。それは自覚の根源として、自覚の徹底という方向を取る。自覚的存在者は自覚的であるがゆえに自己を貫通し、その根源にまで迫りうるのである。フィヒテにおいて、知の根拠としての絶対者への上り道は、自覚的存在者が自己の構造を自覚的に解明する道となる。自我の自覚という本質が因って立つ根源は、自覚の知を越えた深みに横たわる。自覚はそこに至るまで徹底されるのである。

(三) 絶対知とその自覚

一八〇一年の知識学で叙述の中心とされるのは自覚的存在者としての絶対知である。絶対知の自覚的本質は、絶対知と絶対知の関係をみる時明らかになる。その際フィヒテは三角形の作図を例として示している。或る角を第三の直線で閉じて三角形を構成する時、われわれは、その作用が単なる個々の場面を越え「無限に可能な角について、無限に可能な理性的存在者に対して」(II, 8/c) 妥当することを認めている。その時われわれは三角形についての知を持つと言うことができる。したがって、知とは「ある表象をその総体性において端的に一瞥をもって把握する作用」(II, 6)と言われるのである。この時知の働きは知の外にある対象に向かっていて、その限り知の対象は様々に異なり、この知あるいはあの知として絶対知であると言えるであろう。

しかしそのような多様な知は知として同一である。絶対知には全て知としての知の本質がある。その本質は知を明らかにする知、すなわち知の知によって明らかになるであろう。しかし知の知は、知の多様な対象の中のひとつとして知を対象とするのではない。それは絶対知すなわち或るものについての知において「一般に知である」(II, 14)といわれるものの本質が明らかになることである。したがって「知の知 (das Wissen vom Wissen)」(II, 8)といわれ

る時の「の(von)」は、「或るものについての知(ein Wissen von Etwas)」(II, 14)といわれる時の「の」の在り方とは区別されねばならない。⁽¹⁴⁾ 知の知は知による知自身の本質直観であり、知の自己理解である。したがって知の自覚態であると言えるだろう。或るものの知においても確かに知は存在する。しかしその時知は知自身に対して知としては存在していない。知は無自覚態であり、対象との関係の内知としての在り方を保つのみである。それらの知の、知としての統一は「知の知」において知として自覚されるのである。「知自身は、知の知の内でもまったく一瞥をもって、徹底的に知として、それゆえまさに自己自身に等しい統一として把握されるであろう」(II, 8)と言われる。したがって「知の知」は「の」という関係において示されるよりも、より適切には「知そのもの(das Wissen)」(II, 14)「絶対知(das absolute Wissen)」である。

知識学は知の本質である絶対知を明らかにしようとする。むしろ知識学そのものが絶対知の立場にあるとも言える。「知識学はただ自己自身の知に至り、自己自身についての目覚めと明るさ、自己支配とに到達した普遍的知である」(II, 10)と言われるからである。さらに続けて、フィヒテは絶対知としての知識学が「眼の明るさ」であると言う。絶対知は自己自身を見る眼の作用としての自覚の立場にあることが、この言葉からも明らかであるだろう。絶対知の自覚性は「自我性」(II, 20)であり、新たに「生き生きとした光の状態(der lebendige Lichtzustand)」「見照(Sehen)」(II, 19)と⁽¹⁵⁾と⁽¹⁵⁾も示される。

それでは、絶対知の実質的内容は何であるだろうか。絶対知は相対知を知として基礎づけ、客観的对象との関係を越えた知そのものであるがゆえに、絶対知を相対知から明らかにすることは不可能である。絶対知は相対知から抽象されるのではなく、一目でとらえられるべきである。フィヒテは絶対知の記述のてがかりを絶対者に求めるのである。フィヒテが言うように、その言葉からも絶対知が絶対者でないことは明らかである。しかし絶対知の絶対性は絶対者との連関において示される。「われわれが絶対知をもさらに越えて、絶対者を絶対知から独立なものとして少な

くとも思惟するということ、また絶対者について今主張したようなことを主張しようということ、がどうして生ずるのかということ、われわれの探究が進むにつれてもちろん明らかになってくるであろう」(II, 13)とフイヒテは言(16)う。絶対知と絶対者の連関は絶対知の自覚において真に明らかになるのであるが、そのためにはわれわれ自身が絶対知の立場に高まらねばならないのである。そのためになされるのが絶対知の実質を明らかにするために、絶対者をてがかりに始められる、絶対知の客観的叙述なのである。

絶対者は次の二つの徴表においてのみ理解されうる。ひとつは、「絶対者はそれがそれであるところのもの、で端的にある」(Das Absolute sei schlechthin, was es sei) (II, 16)と言われる点、つまり生成消滅を越え、確固とした、したがって自己自身の内で完結した永遠不滅の存在であるという点であり、ひとつには「端的にあるがゆえに、それがそれであるところのものである」(Das Absolute sei, was es sei, schlechthin weil es sei) (II, 16)と言われる点、つまり外的影響なしに自己自身から自己自身によって存在しうる自由という点である。絶対知は知として絶対的であり、さらにただ一目で把握される統一である。フイヒテは絶対知の実質を、絶対者の二徴表の「絶対的融合」(II, 15)の内に認めるのである。しかしこの融合は決して単に二徴表の並存状態を示すものではない。単なる並存においては「消極的な統一、つまり無差別が生じるだけである」(II, 21)と言われる。絶対知の存在は、絶対者の二徴表が相互に貫き入り融合し合うところに成立する。絶対者の二徴表は融合しつても無差別ではないのである。存在は存在として、また自由は自由として相互に貫通し合い、「新しい本質」(II, 11)となるところが絶対知である。ここでフイヒテが言わんとする絶対知の本質は、相対知の様々な多様性を越え、しかも相対知の根源として多様性をも可能にする絶対知の在り方であるだろう。それが絶対者の二徴表の融合として、あるいは「実在的な合一と真の有機化」(II, 11)として示されるのである。

絶対知は存在と自由の絶対的な相互貫通、融合として明らかになった。これによって絶対知の質料が示されたので

ある。他方「自己貫通が、貫通するところのものを全く度外視する」(II, 16)とき、絶対知の形式が明らかにになる。絶対知のこの形式に注目した時、自己貫通として絶対知は「自己に対する、自己における存在である」(II, 16)と言われる。先に相対知との対比において示された絶対知の自覚性は、ここで絶対知自身の内的構造から明らかにされたと言えるであろう。絶対知は自己貫通という対自的形式においてあるのである。前述のように対自性としての自己貫通は、自我性であり、自己自身を見る内的な眼である。この対自存在という点に絶対知の本質があるのである。

知の対自性は知の本質的在り方であり、知自身の絶対的作用である。フイヒテは知の対自性を知の自由の作用としてとらえる。すなわち知はただ知である限りにおいて、自己に対して、自己の内に存在するのである。「知は、あるがゆえに知としてあるのであるが、それはただ知が内的に自己自身の内においてこの対自である限りにおいてのみである」と言われる。さらに続けて「このあるがゆえにの存在は……知の自由の表現であり、しかも知の絶対的自由の表現である」(II, 23)として、あるがゆえにある知の本質を対自性に認め、それを知の自由と呼ぶのである。絶対知の存在の実質は、絶対者の二徴表の融合としていわば他のものから導き出されたのであるが、それに対して絶対知の自由である対自性は、「知自身の内的な内在的な絶対性と自由として定立」(II, 24)されるのである。知としての知の本質はこの対自性という点にあり、そこに知としての在り方が基づくのである。対自の作用において初めて知が知として生きるのである。それゆえ知の対自の自由は「内的な生ける点であり、自己自身の内における、かつ自己自身から発するところの生命と光の絶対的発動である」(II, 24)と言われるのである。

絶対知はその質料の面から存在として、形式の面から自由として明らかにされた。絶対知そのものはこれら存在と自由との融合統一である。しかし絶対知の本質が対自性にあるならば、絶対知の存在と自由の統一は知自身の内で明らかにされねばならず、また知の本質は対自性にあるがゆえに、このことは可能である。知のいわば自己自身を越えて自己を知る絶対的自由の作用において、絶対知の統一は明らかになるのである。フイヒテは絶対知の存在と自由

との合一が明らかになる知の自由の自己反省を「統一の内的な対自存在」(II, 28) したがって「絶対知の対自存在」(II, 27)と呼ぶ。これは、対自性を本質とすることが明らかにされた絶対知の「核心であり、知の自己貫通である。」(II, 27)「それゆえこの対自存在は……自己自身を完全に把握し、貫通し、包括する知」(II, 27)となるのである。絶対知の在り方はこの自己反省においてとらえられるのである。

絶対知の存在と自由との合一に対する反省は二つの立場において可能である。ひとつは自由を根源的なものとし、そこから存在を基礎づける反省の立場である。この時、知は「自己を把握するがゆえに、自己を把握するものとして、より高次のいかなる根拠もなしに現われる」(II, 28)のである。この反省は観念論的立場に立つと言えるであろう。他方、存在を根源的とすれば自由は存在において基礎づけられる。ここでは端的にあるのは存在であり、それが「自己自身の内におけるかつ自己自身に対する存立にまで高められ」(II, 28) 初めて知の存在となるのである。この反省は実在論的立場に立つと言えるであろう。このような二つの立場において絶対知の存在と自由とが反省され、絶対知の統一は一応示されたと言えるのである。

絶対知の構造はその存在と自由の融合統一として明らかにされた。しかしフィヒテはさらに一步を進めるのである。それは次のような問いによって始められる。「われわれは何について語るのか、何の本質をわれわれは洞察するの⁽¹⁷⁾か。」(PhA, S. 39)その答えは当然のことながら絶対知についてであり、絶対知の本質についてである。しかしフィヒテがこの答えにおいて示そうとするのは、われわれがわれわれ自身の中に絶対知をいざば産出したということ、すなわちわれわれが絶対知の直接的直観に到達しえたということであり、さらにそれを認めることによってその直観の直観としての対自存在に到達しようということである。絶対知の統一を明らかにした先の反省の立場は、自由か存在かのどちらか一方を根源的とし、そこから他方を基礎づけられたものとして統一を理解した。つまり、反省はどちらか一方の立場に立たねばならないという偏った理解に終わった。しかし絶対知は同時に存在であり自由である。反

省の立場は絶対知の存在と自由との真の融合統一を明らかにするまでには深まりえないと言えるであろう。絶対知に直接に迫りうるためにフィヒテはわれわれの中に絶対知を産出しようとするのである。

フィヒテは絶対知の直接的な把握を、絶対的な知的作用そのものの直観として、「知的直観 (intellektuelle Anschauung)」(II, 33⁽¹⁸⁾)と呼ぶ。しかし今やわれわれは知的直観を単に客観として持つのではなく、われわれ自身が絶対知の立場に高まり、われわれ自身が知的直観を生きているのである。「われわれはこの客観となすことそれ自身を再び客観とするのでは決してなく、むしろ以下においてはわれわれ自身がこの客観である」(II, 33)と言われるからである。ここで、今までの絶対知の構造説明は単に絶対知の客観的叙述にすぎなかったことが明らかになるのである。したがって絶対知の対自性の真の理解ではなかったと言えるであろう。絶対知の対自性は、絶対知自身による自覚において自己貫通がなされることよってのみ正しく示されうるのである。今までの絶対知の説明は、絶対知をわれわれ自身の中に産み出し、われわれが絶対知そのものの立場に立つたために必要だったのである。われわれが絶対知と一致することよって初めて絶対知の自己説明は可能である。したがってフィヒテは「これまでは知識学への入り口を求めてきたにすぎない」(II, 37)と言うのである。

絶対知の客観的叙述で示された絶対知の存在と自由との統一は常に存在か自由かの一方から他方へと進まねばならなかった。しかし両者は同時に根源的である。その事態は知的直観において見出される。なぜなら知的直観において知は自己自身に対して直接に一挙に明らかになるからである。すなわち存在を明らかにする自由と、自由によって明らかになる存在が同時に根源的なものとして明らかにするのである。それは次の統一において示される。知において存在は自己内で完結し自己内に在りながら同時に自己に対して在り自己を貫通する。存在は対自の自由と結びつく限りにおいて初めて知であるからである。そうでなければ「思惟は盲目であるだろう」(PhB, S. 44)と言われる。また自由は、存在の確実な存続性と結びつく限りにおいて、具体的に知として対自である。「そうでなければ自由は空

虚で無であるだろう」(PhB, S. 44) からである。かくて知的直観は「知の存在を照明すること、知の光を限定すること」と、この両者の絶対的同一性」(PhB, S. 44) であると言われるのである。

このような知的直観の立場に立つことにおいてわれわれは「われわれが立つことのできる最高の点に、「つまり」知の絶対的形式たるまさに対 (Für) の中に、立つ」(H, 36) と言うことができるのである。それは絶対的で純粹な対自であり、自己自身に向けられたまなざしであり、「自己自身の中で明るく不動の閉じられた眼」(H, 37) である。この眼において絶対知は全て明らかになるのである。この眼の中には「他のものは何ものも入ることができず、またこの眼は、自分の外に出て他のものに至ることもできないが、このような眼の中にわれわれの体系は立っているのである」(H, 37) とフィヒテは言う。自覚の立場に立ち、自覚的存在者の在り方を見極め、自覚そのものの根源を明らかにするとともに、知識学は成立し、そこに先験的哲学の特質があるのである。⁽¹⁹⁾

絶対知は知的直観において自己自身を知として見る。その時知自身に知られる知は、絶対知の客観的叙述で明らかにされたように、存在と自由の統一であるだろう。すなわち「知は対自的に、あるがゆえに (weil es sei)、直接に、それがそれであるところのもの (was es sei) で端的にあるのでなければならぬ」(H, 38) 絶対知は対自的に端的な自由であり、かつ端的な存在なのである。しかし端的な存在と自由との直接的統一の対自化、自覚はどのようにして明らかになるのであろうか。そもそも知の自由な対自的作用において端的な存在がそのものとして現れうるのだろうか。知の自覚において把握される存在はすでに知の存在であり、存在の端的な本質はそれ自体において失われてしまふのではないだろうか。フィヒテはこれを次のように明らかにするのである。「一切の直観は自由であり、端的にあるがゆえにある。もしこのがゆえに (weil) が自己を直観するとすれば、知の何 (was) は絶対的なものとして、滅却されるであろう」(H, 38) 存在と自由の対自化すなわち両者の統一の知においては、存在はその端的な本質において知られているのではないと言わねばならない。知において存在は端的にあるところのものとして知られることはで

きないのである。したがって存在と自由の統一の対自として知がなければならぬにしても、知は真に端的な両者の統一として対自的ではありえないのである。フィヒテはこのとき、知は「自己内で知として形式的に自己を否定する知、自覚なき知」(Hr. 88)であると言う。それは知の自覚の徹底において明らかになる知の根源である。しかし知が対自存在として自覚を知自身の本質とする限り、自覚を否定された知はもはや知とは呼ばれないものである。それは知自身の根源における、知にとつての知の非存在と言えらるであらう。⁽²⁰⁾

この知の非存在が、積極的には知の根底で知としての在り方を支える端的な存在として、絶対的存在あるいは絶対者なのである。したがって絶対者は、知の本質である対自の作用を知が徹底した時に明らかになる知の絶対的な根源である。「知はこのような自己自身の積極的非存在を通り抜けて、絶対的存在へ至る」(Hr. 88)のである。知が知として存在するならば、知はその本質において対自的に存在し、知自身の根源に迫りうる。しかしそもそも知が在るということ、知がどのようなものとして知自身の本質を見出すのかということとは知自身の自由依存するのではない。それは知が知の非存在としてのみ迫りうる絶対的存在に依存するのである。知の自覚は知自身の終わりに至るまで徹底され、そこに絶対的存在が知の非存在として現れるのである。むしろ自己を内的に貫通し絶対者に迫りうるがゆえに絶対知であると言わねばならないであらう。「絶対的自由なくしては知の本質の発見はなく、絶対的結合なくしては本質の発見はない」⁽²¹⁾とも言われるのである。すなわち知の自覚の作用なくしては知の本質は見出されえず、知の根源である絶対的存在なくしては知の自覚は不可能なのである。知自身の本質に向けられた自覚の方向は、いわば知自身を越えて高まり、絶対者に至る方向と同じである。また絶対者に迫りうるのはただ知の自覚の道において可能なのである。知の根源にまで迫りえた時初めて知は知として明らかにになり、知としての在り方が基礎づけられるのである。今や「知は自己自身の内で終わりにある。知は自己を包括し、知として自己自身の上に安らっている」(Hr. 49/50)と言われるのである。

ここに至って初めてフイヒテは絶対知の中心点が見出されたと言う。「それは（絶対的自由を媒介として）自己を知として把握することの中にあるのではなく、また絶対的存在において自己を滅却することの中にあるのでもなく、ただ両者の中間にある」(H. 5)と言われる。絶対知は対自存在である。しかしその対自の作用の頂点において、絶対知は知としての自己の在り方を否定する。対自的に自己を把握するがゆえに絶対知であり、かつ自己貫通の最後に自己を否定することによって絶対者に迫りうるがゆえに絶対知である。「絶対知は自己の存在と非存在の間を動揺する (schweden) のである」⁽²²⁾。それは絶対知が自己の絶対的根源を知りつつ自己の中に担っているがゆえに、確かにそうでなければならない」(H. 5)のである。絶対知は対自存在として無媒介に知としての自己を明らかにすることができ、同時に絶対知は自己の否定において絶対者に結びつく。この二点に絶対知の在り方が特徴づけられるのである。フイヒテは知の自覚において明らかになった絶対知の本質並びに絶対者との関係を図式的に表している。以下でそれを簡単に示しつつ絶対知と絶対者の在り方をまとめてみたい。

絶対知は自覚の徹底において対自の作用が否定される知自身の根源に至る。その根源は対自の否定である限り自己自身から外に出ることはなく、したがって自己内に閉じられ完結した存在である。これが「A」(H. 5)で表されるところの「全くの純粹な存在」(H. 5)である。「可能的知への関係においては、純粹に完全に自己に拘束された思惟」(H. 5)であるから、そこで知としての直観あるいは自由は否定されるのである。端的な存在としてのAは絶対者であるが、同時に知の根源として知がそこに拘束されているものである。知にとってその事態はただ知自身の確実性、依存性の「感情ⅡA」(H. 5)として現われるものであるが、絶対者と絶対知とは内的に関連し合うのである。それゆえに「絶対者は絶対知であるべきである」(H. 5)と言われる。それは自由によってのみ可能な、自己自身から外に出て自己を対自的に知ることであるだろう。⁽²³⁾これをフイヒテは「B」(H. 5)で示す。絶対知はその対自の作用において、知としての在り方を可能にする自由についてもまた知る。この絶対知と自由との直接的統一は「I—

B」(II, 61)で示されるのである。しかしBはFによるのみでは絶対知として存在することはできない。絶対知はただそれだけでは無であると言われねばならないだろう。Bは「Bにおける、Bを媒介としてのAの対自」(II, 61)として、その存在が確實になるのである。ここにAとBの直接的連関として「A+B」(II, 61)が明らかにになる。この連関は自由の作用によってBにおいて明らかになるにしても、その本質はAに依存する。Bは自由Fによって産出されると同時に本質上「絶対者を表現する知」(II, 62)なのである。こうして自由の作用によって明らかになる絶対知と絶対者は「A—F—B」(II, 62)として図式化されるのである。

絶対者と知との関係は絶対知の自覚において明らかにされた。その絶対知の本来の場をフィヒテは「A+B」の「+」にあると言うのである。絶対知の場は「Aの中に「あるの」ではない。なぜならその時それは知ではないから。Bの中にもない。なぜならその時それは絶対知ではないから。そうではなくて両者の間、+の中にある」(II, 62)と言われる。絶対知は知である。その限り存在と自由の二つの契機の総合統一として明らかにされる。さらに絶対知は対自存在であるがゆえにいわば自己自身から外に出て行き、自己において分裂していると見えるであろう。しかし同時に絶対知は絶対的な知である。絶対知は相対的な対象との関係の内を知としての自己を忘却してしまうのではなく、知としての自己の在り方を直接に把握し、自己に関わり、その限り自己内に閉じられているのである。この対自的在り方においてのみ知は絶対者に至り、また絶対者に至ることによって絶対知の絶対性は基礎づけられるのである。知として在りつつ絶対者に迫りうる絶対知の立場は、AとBが連関するその極点に認められうる。

しかし絶対知の自覚は知としての自己否定に至る。この点において絶対知においては「矛盾が頂点に集中されている」(II, 63)とも言われるのである。それは絶対知が絶対的であると同時に対自的であるがゆえに生じる矛盾であり、同時にAとFであるべきことの矛盾である。絶対知の自己否定は対自性という知としての本質に基づき、また自己否定において絶対知は絶対的根源に至りうるのである。それゆえに矛盾の頂点として、絶対知は「自己の内、自己に

よって、自己の絶対的終わりと限界を見出す」(II, 83)と言われる自己否定的な在り方を本質とするのである。

絶対知が自己の根源に見出す知の非存在が積極的に絶対者として理解されることは前述のとおりである。したがって絶対者は絶対知の根源であることによってまた絶対知の根源でもあり、一切の根源でありうるのである。しかし先程、真の根源としての絶対者に迫りうるのは絶対知の自覚においてのみ可能とされた。知識学は知の教説として絶対知の立場に立つのである。それは理性的存在者としてのわれわれが理論的に立ちうる最高の立場であり、絶対者を求める際に独断論に陥ることなくして立ちうる唯一の立脚点であると言えるであろう。それゆえに絶対者への上り道において、絶対者はまず第一に知の自己否定における知の非存在として現れてくるのである。しかしさらに知の非存在は絶対的肯定としての絶対的存在である。そこに一切の根源としての絶対者の超越性が積極的に明らかにされねばならない。知の彼岸に在る絶対者であるがゆえに、真に知の根源たりうる絶対者そのものの姿が知を越えた立場で明らかにされねばならないのである。

四 絶対者の内的構造

一八〇一年の知識学は絶対知から絶対知、さらに絶対者へという上り道の過程を絶対知の自覚において明らかにしたと言える。われわれは絶対知の立場に立つことにおいて絶対者に迫りうる。しかしそれは知の自己否定という消極的側面においてのみなのである。一八〇一年の知識学においては絶対者それ自身の在り方に迫る試みは行われずに終わる。それは絶対知の立場に立つ限りまた当然のことであると言えるであろう。フィヒテは今や絶対者そのものの肯定的側面に迫ろうとする。即ち、一八〇一年の知識学では、絶対者は知の否定を絶対的肯定とし、知の非存在を絶対的存在とすることによって触れられたが、その内的本質にまで上り道が進められるのである。それが一八〇四年の知識学の課題となる。したがって絶対者をそのものとして明らかにしようとする一八〇四年の知識学は上り道の頂点を

成すと言えるのである。⁽²⁴⁾本章では一八〇四年の知識学で「真理論、理性論」(X, 195)と呼ばれる前半部分を中心として絶対者の直接的在り方を明らかにし、フィヒテと共に上り道を頂点まで進めてみたい。

一八〇四年の知識学の最初の四講はフィヒテみずからが序論と呼んでいる。しかしその序論においてフィヒテは知識学の本質を、知識学が求める絶対的統一としての絶対者の位置づけを行いつつ明らかにしている。フィヒテは知識学が哲学と呼ばれているもののひとつであることを確認したりえて哲学が何であるかを示していく。哲学はだれもが認めるように「真理の叙述」(X, 98)である。それでは真理とは何であるか。真理にあれやこれやの見解の多様性はそれ自身矛盾である。したがって、真理は、「見解の絶対的統一と不変性」(X, 92)として「絶対的統一」(X, 98)である。哲学は経験界の様々な多様を絶対的統一において基礎づけ、多様の根源と根拠を明らかにしなければならないのである。その根源的統一が絶対者と呼ばれる。

それゆえ従来の哲学の多様性は、その哲学が何を絶対者として持つか、ということの相違によるのである。しかし真理がひとつである限り、真の哲学もまたひとつでなければならない。フィヒテによれば、従来の哲学はカントの哲学を除き、全て絶対者を死んだ物としての存在に求めてきた。然し、そのような存在には常にその存在の思惟が対立していることが見落とされていたのである。そのような存在は分裂の一項であって決して絶対的統一ではない。絶対的統一は存在の中にも、存在の思惟の中にも求められるべきではなく、「両者の絶対的統一と不可分性の原理であり、同時に両者の分裂の原理でもある」(X, 96) ような原理の中に求められねばならない。この絶対的統一への道はすでに一八〇一年の知識学で明らかにになっていた。知はその根源において純粹知であるということ、すなわちそれ自身で存在する絶対的統一であるということ、(das)はすでに明らかにになっているのである。

したがって一八〇四年の知識学は、「この質的統一の中に何が存在するのか」(X, 109)という問いに答えることによって絶対者の内的本質を明らかにするのである。しかしもはや対象的あるいは客観的な解明は不可能である。知の

根源はただ知自身の自己構成によって示されるのである。知の単なる「こと」(Sache)としての明証性は、知が成立する事態すなわち「いかにして」(Wie)を示すことによって、さらに深く基礎づけられるのである。フィヒテはこの立場を「発生的 (Genetisch)」(X, 110) という独自の用語で特徴づけ、知としての明証性が成立する事態を明らかにしうるのは「根源的な知あるいは明証性それ自体」(X, 110) であるとして、知の明証性を基礎づける、より以上の根源性を示すのである。

絶対的統一は、まず第一に概念を越えたより根源的なものとして、「非概念的なもの」(X, 117) であると言われる。絶対的統一は、端的な超越者としての純粋な統一と、多様な根拠としての分裂作用との「内的で有機的な統一」(X, 110) である。一方、概念的把握作用は活動そのものを固定して分析し理解可能にする働きに外ならない。もともと知にとって知の非存在としてのみ明らかにされた根源は、ここで再び概念的把握を越えた有機的統一として示されるのである。しかし絶対的統一を求める上り道においては、概念を通じてのみ概念の否定として、非概念的統一に至りうる。概念的把握作用を否定するところに絶対的統一が現れうるがゆえに、概念はむしろ「滅却されうるためにのみ定立されねばならない」(X, 117) と言われるのである。

しかし絶対的統一の概念把握不可能性はまさに概念の有限性に由来する。したがってそれは絶対的統一の内的本質ではない。フィヒテは概念の彼岸はただ明証性そのものとして「絶対的明証性」(X, 117) においてとらえられうるとして、絶対的統一それ自身の本質を示そうとする。それは「純粋な対自存在、実体性」(X, 118) であり、さらにそれは「純粋な光の指数であり相関概念」(X, 118) であると言われる。明証性それ自体における絶対者の側面がここで初めて「光」として示されるのである。

光としての絶対者は、外的実存在と内的実存在との二重構造を持つ。光はそもそも概念把握作用を越えた根源である。しかし光の非概念的性質は、光を考察し概念的に理解しようと試みる概念自身に対して現れることのできる光で

あると言えるだろう。光は「われわれの洞察において、われわれの洞察のために、外的なもの、客観的なものを持つ」(X, 148)と言われねばならない。しかしそれは光の本質の直接的現れではない。概念の否定をいわば媒介として光そのものの本質を示す「代表者、代理者」(X, 140)としての光である。概念の立場からの光の消極的理解は光の「外的実存在」(X, 146)を明らかにしうるのみである。

しかし同時に代表者としての光には、代表されるものそのものとしての光が予想される。「同一の、永遠に自己自身に等しく、完全に必然的なもの」(X, 146)としての光が端的にそれ自身において在るのである。光は「たとえだれも洞察しなくても」(X, 146)そのように在る。それは概念の否定として示される概念との最後の接点さえも否定される端的な光がそれ自身で生きる「内的実存在」(X, 146)である。したがって「光の内的実存在は、そこにおいて絶対者が自己に対して定在し内的に生きていることの表示である」と言えるだろう。概念によって絶対者をとらえようとするわれわれの有限な態度が乗り越えられた時、絶対者はおのずから明らかにになる。われわれはただ絶対者の直接的生命を共に生きるという仕方においてのみ絶対者の内的本質に至りうるのである。

絶対者の内的本質は光として明らかにされた。しかし光の二重構造はなお概念に対する光の構造解明であると言いうる側面を残している。フィヒテは絶対者への上り道の最後の一步を行う。それは絶対的な抽象の道である。

光の外的実存在は非概念的なものとして概念の否定において示された。それは絶対者に直面した概念の最も根源的な働きであると言えるだろう。フィヒテはこれを「根源概念 (Urbegriff) (X, 142)と呼ぶ。この時光は根源概念の働きによって明らかになり、したがって概念が光よりもより根源的であると言える。フィヒテはこのような概念の立場あるいは意識の立場を「観念論」として特徴づける。観念論において第一のものとされる概念の作用は、一方によって他方を把握する作用であり、活動そのものは固定され静止した状態においてのみ明らかにされる。観念論の立場において光の現れは概念の作用によって制限され、光の内的生命は、概念自身が働きうるために「内的な、すでに定

立された生」(X, 173)として指示されるのみなのである。

観念論の立場に対して光そのものの生命に直接に迫りうるとする「實在論」の立場が反立する。實在論はあらかじめ、一切の根源としての絶対者を「自己自身の中で基礎づけられた絶対的生」(X, 173)として前提し、意識は絶対者に至りえないとする立場である。絶対者は確かに生きた純粋な統一として示される。しかしそれはただ事実的に前提されるのみである。さらに、實在論においても否定されえない意識と絶対者との関連も明らかにされえないのである。

フィヒテはこれら二つの立場に共通の欠陥を、絶対者が単に事実的根源として示されその発生を明らかにしていないという点に見出し、それぞれの意識性と絶対性とを保ちつつ事実的根源を発生的に明らかにしようとする⁽²⁶⁾。そのためにフィヒテは實在論の絶対者を再検討する。その時絶対者は、われわれの言表や思惟から完全に独立である即自、外からの構成を否定し端的に自己自身を構成するもの、などとして示されるのである。この時實在論の根源に横たわるのは、思惟作用の根源における絶対者を「その思惟を否定するもの」(X, 183)としてさらに思惟しうる「積極的思惟」(X, 184)であることが明らかになるのである。したがって實在論も観念論と同様意識を絶対化するという誤りを犯していると言わねばならないのである。

知識学の立場は真理としての絶対者に至るために意識という事実を越えていかねばならない。絶対者が純粹にあらわれるためには、絶対者への意識の関係が抽象されねばならないのである。それは同時に、意識がそれ自体の妥当性においては否定され、意識が絶対的根源ではなく、むしろ意識が絶対的根源によって基礎づけられていることが明らかになることである。しかし絶対的な抽象の後にいったい何が残るのであるのか。この「抽象の後に残るのは、存在の意味を完全にみたくところのもの」としての生きた絶対的存在である。すなわち「その存在のために他の存在を全く必要としない存在」(X, 204)であり、したがって「自己から、自己において、自己によって」(X, 205)

のみ可能な、純粹に内的に生きる絶対者である。

存在自体であり活動自体である絶対者にわれわれは知、概念、意識等をもって到達することはできない。知や概念の否定としての絶対者の理解は、知や概念に対しては絶対者は直接にあらわれえないという自己否定の自覚である。意識の有限性の自覚に到達しえた時にはじめて、意識を絶対化し、したがって一切を仮象におとしめる誤謬から解放され、絶対者に直面しうる可能性が開けるのである。⁽²⁸⁾それは意識の本質へとさらに深まり、意識を根拠づける根源に直接することである。そこでわれわれは絶対者を生き、絶対者在ることのみが可能である。一切の根源としての絶対者はただその絶対性を生きるという仕方でのみ明らかになる。絶対者をとらえようとするわれわれの試みは絶対者を隠すのみであり、そのことが真に理解されえた時絶対者がわれわれにあらわになり、真理が明らかになるのである。「真理としての真理の根拠は意識の中に横たわるのではなく、完全に真理そのものの中に横たわる」(X 195)のである。

真理としての絶対者を求める知識学の叙述は、同時に有限な理性的存在者の自覚の過程である。自覚は自我統一の中心点であり、したがって経験界を明らかにしようと同時に絶対者との接点でもある。知識学は自覚を貫通し、その本質と根拠を明らかにしうるのである。その限り知識学は人間精神そのものであり、フィヒテが一貫して述べる「人は知識学を持つのではなく、むしろ人は知識学である」(H 10)という言葉が理解されうるのである。

(昭和六十二年二月脱稿) (了)

(1) フォイヒテの原典からの引用には次の全集の第一巻、第二巻、第十巻を用い、全て本文中にそのページ数を記す。

Fichtes Werke, herausg. von Immanuel Hermann Fichte, 11Bde. (I-XI), Berlin, 1971

なおこの全集は I. H. Fichte の Fichte's sämtliche Werke, 8Bde. Berlin, 1845-6 及び Fichte's nachgelassene Werke, 3Bde. Bonn, 1834-5 を一括したものであり、ページ数も同じである。

(2) H. Heimsoeth: Fichte, S. 89. München, 1923.

(3) *ibid.* S. 89.

(4) D. Henrich: Fichtes ursprüngliche Einsicht, S. 18. Frankfurt a. M., 1967.

(5) W. Janke: Fichte. Sein und Reflexion, S. 198f. Berlin, 1970.

(6) *ibid.* S. 199

(7) ヤンケは理論理性の最高の能力としての構想力を生命と意識の最高の制約であるばかりでなく、両者を初めて可能にする能力として明らかにしている。ヤンケによれば、初期の知識学は生命と意識の共属を何の疑問もなく認め、またそのことによって自我哲学が可能なのである。それは構想力の動揺において、主観と客観の生きた有機的統一が基礎づけられることにならなければならない。

W. Janke: Fichte. Sein und Reflexion, S. 145ff.

(8) 有限性と無限性との総合は単に理論我の根源的在り方であるばかりではなく、実践我の活動でもある。したがって有限性と無限性の間を動揺することによって両者を総合する構想力は自我の根源的能力であると言える。「自我の構造の全体がその本質において構想的である」と言うことができるのである。したがって実践我の努力は「実践的構想力」と言われうるのである。限元忠敬『フォイヒテ知識学の研究』一三三ページ。協同出版、一九七〇。

(9) H. Heimsoeth: Fichte, S. 106.

(10) D. Henrich: Fichtes ursprüngliche Einsicht, S. 22.

フォイヒテ哲学の上り道における自覚

(11) ヘンリッヒは概念と直観の統一としての自我は「自我は自己をへ自己を定立するもの」として端的に定立する」という定式において初めて基礎づけられる、として次のように明らかにする。すなわちこの定式は「自我は自己が何であるかについての知を所有している」ということを意味している。自我は定立を知り、また定立において知るものを自我は定立するのである。自我は自己の本質に關しての認識を持ちつつ、自己が定立するものとして現実に在ることを知る。それゆえ自我には概念性も直観性も含まれることが予想されねばならないと明らかにするのである。

D. Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, S. 23.

(12) フィヒテは知識学がカント哲学とのみ本質を同じくし、さらに知識学はカント哲学をさらに根源まで追究したものであるという考えを生涯持ち続けた。カント哲学との比較のひとつは「知的直観」をめぐって行われる。フィヒテによれば、カントの知的直観は睿智的存在を直観することでありしたがって有限な理性的存在には認められえない。しかしフィヒテの知的直観は自我の根源的な活動そのものに関係する。それはカント哲学における純粹統覚と定言命法によって語られていることと同じであるとして、フィヒテはカントが成しえなかった「全哲学の基礎」を明らかにしようとするのである。I. 468ff.

(13) D. Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, S. 20.

(14) 「知の知」における「(von)」は「方向転換された von」として理解されねばならない。知が知自身の本質を明らかにするためには、或るものについての知の根源にまで深まらねばならない。それは「von」から出て自己を客体の中へ失っているところの知が、von そのものの根源へ還る」という「相対知の方向の根本転換」としてのみ可能であるだろう。

大峰頭『フィヒテ研究』、一三二ページ、創文社、一九七六。

(15) ヘンリッヒは一八〇一年の知識学の立場を「自我は眼を具えた力である」として明らかにする。活動性に眼が外から与えられるのではなく、活動性と眼とがひとつであることが理解される時初めて、フィヒテの「眼」の本質が明らかになるのである。

D. Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, S. 25ff.

(16) 知の根源としての絶対者を明らかにする知識学の叙述において、絶対者はその「絶対性の感情」において叙述の「糸口」

(II, 64)として役に立つべきであると言いつヒテは言う。ここに明らかに循環が認められうる。しかしフイヒテは有限な理性的存在者にとって循環は避けられないものであるとして、一七九四年の知識学以来循環の価値を積極的に評価する。循環論の積極的評価は、真理はわれわれが客観的に求め、独力で明らかにしうるものではなく、真理そのものがおのずら明らかである事態が根源にあり、われわれは真理探究の努力においてわれわれの根源の真理に導かれつつ真理に到達しうるという有限な人間精神の在り方を示すものであると言えらるであらう。

隈元忠敬訳『フイヒテ全知識学の基礎・知識学梗概』、三〇二ページ以下。溪水社、一九八六。

- (17) ラウトを中心とする新たなフイヒテ全集の編纂により従来の全集がさらに整えられている。なかでも一八〇一年の知識学には新たな付加や変更が多く見出される。その部分からの引用は次による。

J. G. Fichte: Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02. herausg. von R. Lauth (PhB, Bd 302) Hamburg, 1977.

- (18) 『知識学への第一序論』で示された知的直観は、知自身の自由な自己直観としてその本質が明確に示されるようになる。知的直観は絶対知の自己直観として知自身の根源にまで貫徹する自覚の働きであり、絶対知の本質的在り方である。

- (19) フイヒテは知識学が先験的観念論の立場に立つことを一貫して述べている。初期の知識学において先験的観念論は、自我を根源とし、自我に対する非我的根拠を自我に求める立場として示された。フイヒテの思索の深まりと共に自我の本質は自己を知りさらにその根源に向かう自覚的作用として明らかにされる。したがって先験的観念論の立場も、自我の本質としての直接的で純粹な眼の立場に立つものとしてより厳密に明らかにされるに至る。

- (20) 絶対者への上り道において絶対知の立場に立つ限り、知と絶対者との間には「隙間 (hiatus)」(II, 39) が存在する。絶対者は知の彼岸にあり、知の立場に立つ限り絶対者の内的本質は明らかにできない。知と絶対者の結びつきは発生的には明らかにされえないのである。この隙間が埋められるのは一八〇四年の知識学以降の下り道においてである。ここでは知が絶対者の本質の内に基礎づけられ、絶対者の現象として理解されるのである。

- (21) W. Janke: Fichte. Sein und Reflexion, S. 263.

フイヒテ哲学の上り道における自覚

- (22) 自己の存在と非存在の間の動揺としての絶対知の在り方が、自我の構想力的構造につながることは明らかである。
- (23) 絶対者がどのようにして絶対知でありうるかは、絶対者からどのようにして一切が明らかになりうるかを示す下り道の方向において詳論される。

(24) 一八〇一年の知識学の方角は一八〇四年の知識学において完成される。それは直接には「われわれに對する非存在」として絶対者が明らかにされた立場を克服し、絶対者そのものに迫る立場を見出すことによって成し遂げられる。

W. Janke: *Fichte. Sein und Reflexion*, S. 219ff.

- (25) W. Janke, *ibid.* S. 334.

(26) フィヒテは知識学の立場を、常に実在論と観念論の一面性を克服した両立場の総合統一において明らかにしていく。たとえばシェスラーは知識学を「実在論と観念論の対決」という観点から解明している。二つの立場の対立はフィヒテの思索を前進させ、真理へと導くものであると考えられるからである。

I. Schüssler: *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre*, S. 10. Frankfurt a. M., 1972.

- (27) I. Schüssler, *ibid.* S. 123.

(28) 意識が絶対化されるならば、絶対者の現象であるものが真の存在とみなされる。その時「意識は仮象の根源となる」のである。

W. Janke: *Fichte. Sein und Reflexion*. S. 214ff.

(筆者 あべ・のりこ 日本学術振興会特別研究員 [広島大学、哲学])

zu einer radikalen Selbstkritik an seinen Bemühungen, die Religion Jesu als eine deutsche Volksreligion einzuführen.

- (2) Anhand einer „geschichtlichen“ Auslegung der Evangelien wird schließlich der Beweis geführt, daß die Religion Jesu nichts anderes als die der weltflüchtigen schönen Seele sei, weshalb er endgültig zum Schluß kommt, daß sie eigentlich nur eine Privat-, also gar keine Volksreligion sein könne.
5. Kap.: Der neue Weg zur Revolution Deutschlands. (ca. 1799-1803)
 - (1) Nach dem totalen Scheitern seiner früheren Konzeption einer deutschen Revolution sieht er sich nun dazu gezwungen, einen neuen Weg zur Revolution zu finden.
 - (2) Dabei dient ihm als eine große Stütze Schillers Geschichtsphilosophie, die den Gang der Weltgeschichte als einen wesentlich tragischen Prozeß betrachtet.
 - (3) Unter dem starken Einfluß des spinozistischen Denkens Hölderlins stellt er eine neue Metaphysik des Lebens auf, dessen Wesen in der dialektischen Prozeßhaftigkeit liege, was es ihm schließlich wieder möglich macht, erneut Aussichten auf eine Revolution in Deutschland zu hegen.

Das Selbstbewußtsein im Aufstieg in der Fichteschen Philosophie

von Noriko Abe

Fellowships of the Japan Society for the
Promotion of Science for Japanese Junior
Scientists.

Hiroshima University

In der Fichteschen Philosophie, die die eigentliche Darstellung des Absoluten sein soll, ist das Selbstbewußtsein die wichtigste Sache. Denn das sich entwickelnde Denken Fichtes, das mit dem Ich beginnt und über das

Wissen, zum Absoluten gelangt, kann als die Vertiefung des Selbstbewußtseins des vernünftigen Wesens verstanden werden. Das zu Ende durchführende Selbstbewußtsein allein macht nämlich den Aufstieg zum Absoluten möglich.

In der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794/95 wird die Struktur des Ich, das ausdrücklich im Fürsichsein d.h. Selbstbewußtsein besteht, ausführlich aufgeklärt. Dabei wird auch der Mittelpunkt der Synthesis des Ich, d.h. des absoluten, des praktischen und des theoretischen Ich, aufgestellt durch die selbstbewußte Handlung des Ich, die dort Als-Struktur im Sich-Setzen des Ich heißt.

In der „Darstellung der Wissenschaftslehre“ von 1801/02 ist der leitende Begriff das absolute Wissen. Es ist das Wesen allen Wissens von Etwas und heißt darum das Wissen vom Wissen. Also kann das absolute Wissen, weil es das sich wissende Wissen ist, das Fürsichsein genannt werden. Eben darum ist die Aufklärung des Wissens wesentlich das sich Aufklären des Wissens selbst. Es dringt ferner sich selbst durch und findet endlich durch Vernichtung seiner selbst das Absolute, das dem Wissen zu Grunde liegt.

In der Wissenschaftslehre von 1804, die den Gipfelpunkt seiner Philosophie ausmacht, vollendet Fichte diesen Aufstieg zum Absoluten im Zusammenhang mit dem Selbstbewußtsein. Erst wenn das Selbstbewußtsein bis zu seinem Grund kommt, dann tritt das Absolute, das von sich, in sich, durch sich lebt, an und für sich auf.

Auf diese Weise zieht sich das Selbstbewußtsein durch den frühen Gedanken Fichtes.