

(最終前草稿)

フィヒテによるスピノザ批判¹

入江幸男

本論文の目的は、フィヒテによるスピノザ批判、とりわけ後期フィヒテとスピノザの共通点と相違点をフィヒテ自身がどのように捉えていたのかを明確にし、それがもつ意味を考察することである。本論に入る前に、まずドイツ観念論とスピノザの関係について理解の大枠を述べておきたい。

1 ドイツ観念論とスピノザの関係

ドイツ観念論に共通する基本的な立場は、全体論的観念論（あるいは観念論的全体論）という特徴である。この全体論は、(かりにそれが、ヤコービを介するスピノザ受容であったとしても)スピノザの影響によるものといえだろう。ドイツ観念論の全体論がスピノザのそれと異なるのは、スピノザの全体論が存在論的であるのに対して、ドイツ観念論の全体論はそれに加えて認識論的および意味論的でもある点である。

・スピノザは存在論的全体論を主張したが、意味論に関しては原子論である。

スピノザは唯一の実体である神だけが存在すると主張し、その他のものはすべて神の属性や様態であり、それ自体によって存在するのではなくて、他のものによって存在すると考えるので、存在に関して全体論を主張しているといえるだろう。しかし、スピノザのこの全体論は、認識論的な全体論ではない。ユークリッドの公理系と同様に、スピノザは、定義と公理の真理性が、証明における推論の妥当性によって、定理の真理性を保証すると考えていた。最初の定義と公理の真理性は、基礎として前提されており体系の全体によって保証されたり変更されたりするものではない。その意味で要素主義的な認識論を採用しているといえるだろう。

また意味論に関しても、スピノザは全体論的ではない。スピノザによると神は無限の属性をもち、そのうち延長と思考だけが人間が知ることの出来る属性である。そして、延長する物体には、対応する観念が存在しており、物体の系列と、その観念の系列は対応している。このような観念の系列が思考であると考えられているようだ²。ところで、「個物とは有限で定まった存在を有する物のことと解する」(『エチカ』第二部定義七)、するとそこから、事物の観念は、個物として定まった存在を有するものであり、その系列としての思考も、他の思考との関係に依存せず、定まった存在を有することになるだろう。したがって、スピノザにおいて、思考は要素主義的であり、したがって発話の意味についても要素主義的であり、全体論的ではないと言えるだろう。

・しかし、これは矛盾していないだろうか。

存在論における全体論と認識論と意味論における原子論ないし要素主義が両立するためには、存在論と認識論や意味論が明確に区別され、独立していると考えられている必要が

¹ 本論文は、「ドイツ思想史における虚軸としてのスピノザ」研究会(二〇一〇年一月二九日、大阪大学)の発表原稿をもとに、大幅に加筆したものである。

² 参照、上野修『スピノザの世界』講談社現代新書、第四章。

ある。後述する後期フィヒテのスピノザ批判は、この区別を批判するものであった。

・カントの意味論

ロバート・ブランダム（Robert Brandom）によればこのような要素主義的な意味論ないし認識論に変化をもたらしたのは、カントである。ブランダムによれば、カントの功績の一つは、概念ではなく判断こそが意味理解の最小単位であると考えた点にある³。カントがこのように考えたのは、直観の多様を統覚によって統一することによってのみ経験が生じるからである。そしてこの「統覚」概念から大きな影響を受けたのが、フィヒテであり、かれに続くシェリング、ヘーゲルであった。ドイツ観念論が、意味や認識にまで全体論を拡張するのは、カント的な観念論の影響である。バークリは観念論を主張していたが、意味や認識に関しては他のイギリス経験論者と同じく原子論的であった。

ただし、カント哲学自身を意味の全体論や認識論的全体論とみなすことはできない。なぜなら、カントもまた、公理系の形式（「数学的方法」）⁴で形而上学を構成する構想をもっていたからである。例えば、『自然の形而上学原理』では、公理にあたる原則は、『純粹理性批判』で、純粹悟性の原則として演繹されたアприオリな総合判断である。『自然の形而上学原理』は、「第一章 運動学の形而上学原理」、「第二章 動力学の形而上学原理」、「第三章 力学の形而上学原理」、「第四章 現象学の形而上学原理」、に区分されているが、それぞれ定義から定理を導出するという構成になっている。これらは、自然学における基礎的な命題、アприオリな命題として考えられている。また、カントは、アприオリな判断とアポステリオリな判断を分けており、当然のことながら、アприオリな判断の意味と真理性は、アприオリに決定し、アポステリオリな判断の影響を受けてないものと考えられていた。したがって、クワインが分析と総合の区別を批判して、それに基づいて主張したような、あらゆる判断の訂正可能性を認めるような意味の全体論にはならない。

・フィヒテとヘーゲルの意味の全体論

ブランダムは、クワインの意味の全体論を念頭に置きながら、そのような意味の全体論を最初に主張したのはヘーゲルであると述べている⁵。しかし、私たちはヘーゲルに先んじてフィヒテの中にすでに意味の全体論を見ることが出来る⁶。クワインが分析と総合の区別を批判するとき、それから帰結したのは、すべての判断が経験的であり総合的である、という主張であったが、フィヒテやヘーゲルの場合にも、カント的な意味での分析と総合の区別、およびアприオリとアポステリオリの区別を批判することによって、（もちろん彼ら自身はこの用語を使わないが）「意味の全体論」を主張していたといえる。

・スピノザとカントの合流としてのドイツ観念論

フィヒテに始まるドイツ観念論は、スピノザの存在論的全体論を受け入れ、他方では、カントによる超越論的統覚の理論を発展させることによって観念論を展開した。これによって、ドイツ観念論は、単に存在論的な全体論であるだけでなく、認識論的および意味論

³ Cf. R. Brandom, *Making It Explicit*, Harvard U. P., 1998, pp. 79-80, and R. Brandom, *Articulating Reason*, Harvard U. P., 2000, p. 125.

⁴ カント『自然科学の形而上学的原理』序文。

⁵ R. Brandom, *Tales of the Mighty Dead*, Harvard U. P., 2002, p. 183.

⁶ 参照、入江幸男「意味の全体論とフィヒテの知識学」『フィヒテ研究』第二〇号、二〇一二年十一月、十七ー三十頁。

的な全体論を主張することになった。ただしカントにはこのような全体論的な傾向はなかった。思想史においてカントとドイツ観念論の間に感じられる隔りは、スピノザの影響によって生まれたと言えるかもしれない。スピノザとカントからそれぞれ全体論的傾向と観念論的傾向を継承することによってドイツ観念論の全体論的観念論が誕生し、それは現代の意味の全体論や社会構成主義の先駆となっていると言えるだろう。

2 前期フィヒテにおけるスピノザ批判

・カントを知る前のフィヒテにとってのスピノザ

「彼[フィヒテ]は、その時代の特徴的な問題、つまり自由と必然性、あるいは人格性と運命に関する問題について、時代の影響のもと、必然性と運命の側に賛成する方に傾いていた。しかし、それは、彼の性格と一致せず、内面の深いところでは、不満足で不安定なままであった。カントがこの追い詰められた状態からの出口を彼に示した。[...] カントがすべての認識を現象へと制約し、それによってすべての認識を理性そのものの法則に制約されたものとして証明したことによって、カントは、厳密な学問的世界認識を道徳的な自由の確信と統一する可能性を手にしたであろう」⁷

とマックス・ヴントが述べている。カントに出会う前のフィヒテが、渋々ながらも決定論を受け入れざるをえないと考えていた時、広い意味で当時の理神論の影響によるものであったが⁸、それがスピノザ哲学の影響によるものであるかどうかは不明である。フリッツ・メディクスは、おそらくライプニッツの影響であろうと述べている⁹。一七九〇年にフィヒテがカント哲学を知って感激したのは、フィヒテが、観念論によって实在論を批判することによって、自由を確保できることに気づいたということにある。

・「知識学」の誕生

フィヒテは、カント理解を発展させて一七九三年に「知識学」を構想し、その構想をまず『知識学の概念』(1794, 1798)で公表し、知識学を次のように定義する。「知識学」とは「学問一般の学」であり、「いかにして学そのものは可能であるか」(これは次の二つの問いに分けられる。「学問の原則自体の確実性はいかにして基礎付けられ得るであろうか」「特定の仕方では原則から他の諸命題の確実性を結果する権能はいかにして基礎付けられ得るであろうか」という問題に答えを与えるものである。

彼は『全知識学の基礎』(1794, 1802)において知識学の最初の体系的な叙述を公表する。その中で彼は「自我は根源的に端的に自己自身の存在を措定する」(GA I/2, 261, SW I, 98. 全集四巻、九八)という第一根本命題が表現する「事行 (Tathandlung)」から出発して、学問のみならず、すべての経験を説明する観念論を主張する(「事行」については後述)。フィヒテがこのような観念論を他の立場との関係において、どのように捉えていたのかについて、「知識学への第一序論」(1797)に明確な説明があるので、それを見ておきたい。

「知識学への第一序論」によれば、「必然性の感情をともなう表象の体系の根拠がどのようなものであり、この必然性の感情そのものの根拠がどのようなものであるのか」(GA I/4,

⁷ Vgl. Max Wundt, *Fichte*, Frommann, 1976, S. 83.

⁸ フィヒテは当時「宗教と理神論に関するアフォーリズム」(1790)を書いている。

⁹ 参照、メディクス『フィヒテの生涯』隈元忠敬訳、全集補巻、一七二。

186, SW II, 423, 全集七巻、三六六) という問いに答えることが、そもそも「哲学」とよばれてきたものであるが、それをフィヒテは「知識学」と呼ぶ。ここでの「必然性の感情をともなう表象」とは「知」のことであり、その体系とは知の体系、すなわち学問のことであるので、ここでの知識学の定義は『知識学の概念』での定義とは表現は異なるが、同じものである。

フィヒテは、この問いへの答えとしては、観念論と独断論という「二つの哲学体系だけが可能である」(GA I/4, 188, SW II, 426, 全集七巻、三六九) という。観念論は、必然性の感情を伴う表象を、「知性の所産」として説明し、独断論は「物自体の所産」として説明するものである。彼は二つの立場の中間の立場、つまり二元論を採用できないと説明しているので、まずそれを確認しよう。

・心身二元論への批判

フィヒテによれば、「二つの体系を折衷して一つにすることは必然的に不整合をきたす」(GA I/4, 193, SW I, 431, 全集七巻、三七五)。なぜなら、そのようなものは「物質から精神への、もしくは精神から物質への絶えざる移行、あるいは同じことだが、必然性から自由への絶えざる移行を前提とするような、こうした結合の可能性を証明しなければならない」(同所) からである。しかし、「物質から精神への移行」、つまり物質の作用から意識内容が生まれることを説明することは出来ない、また「精神から物質への移行」、つまり意図したことを身体行為に移すことの説明も出来ない、とフィヒテは考える。この二つの問題は、現代では、心身問題と呼ばれているものである。ジョン・サールによると、心身問題に関して欧米社会の一般の人々は、多くの場合二元論を採用しているが、しかし心身問題の専門家で二元論を採るものは非常に少なく、ほとんどは一元論論者である。ただし、観念論者ではなく、唯物論者である¹⁰。

・当時の二元論的カント解釈への批判

ちなみに、フィヒテは当時のカント解釈が物自体を認めてカントを二元論として解釈することを強く批判する。

「カント主義者たちのカント解釈は、[···] 物自体にわれわれの内なる印象を引き起こさせる最も粗雑な独断論と、あらゆる存在を知性の思考によってのみ生じさせ、それ以外の存在については何も知らない最も決定的な観念論との、奇怪きわまる合成を実際に含んでいるということは、私にはあまりもよくわかっている。」(「知識学への第二序論」GA I/4, 237, SW II, 483, 全集七巻、四三二)

フィヒテによれば、ラインホルトもシュルツもカントをこのように解釈していた。現代の多くのカント研究者もまた、物自体を認めてカントを二元論として解釈するのではないかと思われるが、フィヒテならばこれに反対するであろう(その理由は、上述のように二元論が成立しないといことである)。ただし、当時のベックのカント解釈については、このような独断論的なカント解釈を批判するものとしてフィヒテはこれを高く評価している¹¹。ところで、フィヒテは、二元論は不整合で維持し難いというだけでなく、二元論を整合的に考えようとするとは結局は唯物論になってしまうと考えている(参照、GA I/4, 197, SW I,

¹⁰ J. R. Searle, *Mind*, Oxford UP, 2004, p. 8.

¹¹ 参照、「知識学への第一序論」GA I/4, 203, SW II, 444f., 全集七巻、三八九。

437, 全集七卷、三八一)。その理由は、二元論者は「存在から表象への移行」を説明できず、この飛躍を隠そうとして、「心は決して物でもなければ、まったく何ものでもなく、物同士の相互作用の結果として生まれたものにすぎないであろう」(同所)という唯物論的な説明を行うようになるからである。(これは、現代の心身問題の議論での唯物論者からの二元論者に対する批判と同じであろう。)

・独断論とは何か

以上のような理由で、フィヒテは、観念論と独断論の二つの体系だけが整合的な体系であると考え。そして、独断論の最もよく出来た体系がスピノザ哲学であると考えている。¹² ここでフィヒテが「独断論」と呼んでいる立場は、自我があり、その表象とは独立に、物自体があるとする立場ではない。それならば、二元論になるだろう。そうではなくて、表象もまた物自体の所産にすぎないと考える「唯物論」である。

「独断論者によれば、われわれの意識のなかに出現するすべてのものは物自体の所産であり、したがってわれわれが自由によると称する規定も、われわれは自由であるという見解そのものも含めて、物自体の所産である。このような見解は、物からの働きかけによってわれわれのなかに引き起こされるのであり、われわれがわれわれの自由から導き出す規定もまた、この働きかけによって引き起こされるのであって、ただ、われわれがこのことを知らないだけであり、それゆえに、われわれは、これらの規定を何らかの原因によるものとはせずに、自由によるものとしてしまうというのである。首尾一貫した独断論者はだれでも必然的に宿命論者である[……]首尾一貫した独断論者は必然的に唯物論者でもある。」(SW II, 430f, 全集七卷、三七四)

この自由の説明は、『エチカ』第一部附録の中の次の説明に由来するものであろう。

「人間は自分を自由であると思うということである。けだし、彼らは自分の意欲および衝動を意識しえいるが、かれらを衝動ないし意欲に駆る原因は知らないので、それについては夢にも考えないからである。」¹³

フィヒテが独断論で念頭においてるのは、常にスピノザである。スピノザのこの自由意志の否定こそが、フィヒテが終生最大の脅威と感じたものである。(そしてこれは、現代の私たちにとっても最大の脅威なのではないだろうか。)

・観念論とは何か

では、「観念論」とは何だろうか。フィヒテはバークリを観念論者とは見なさない。バークリは「存在するとは知覚されることである」と主張した観念論者として有名である。し

¹² 『新たな方法による知識学』では、「講師[フィヒテ]は、独断論者が整合的であったかどうか知らない、スピノザですら整合的でなかった。」(GA IV/2, 20, 全集七卷、九)とのべており、独断論者の中では、スピノザが最も整合的であると考えていたことを伺わせる。

ちなみに、フィヒテは、ライプニッツ哲学もまたスピノザ哲学に行き着くと考えていた。「ライプニッツの体系は、その完全な形において考えるならば、スピノザ主義にほかならないということは、ザロモ・マイモンが『哲学の進歩について云々』という一読の価値ある論文の中で示している。」(『全知識学の基礎』、GA I/2, 264, SW I, 101, 全集4巻、一〇二)

¹³ スピノザ『エチカ』畠中尚志訳、岩波文庫上、八三頁。

かしパークリは知覚者としての精神を実体として想定していたし、また、個人の精神は、観念を自由に生み出すことはできないので、観念を生じさせる原因として神を考えていた。そのように観念と異なる実体を認めていたために、フィヒテは、パークリ哲学を「独断論的体系であって、決して観念論的体系ではない」(GA IV/2, 198, SW II, 438, 全集七巻、三八二) だという。表象や知とは別に物自体や実体としての精神を認めることは、二元論ないし独断論であり、フィヒテの考える観念論ではない。

フィヒテにとって、自我以外のものが存在するとは、自我によって意識されているということである。そして自我が存在するというのもまた、自我によって意識されているということである。自我は、「自我が自己自身に還帰する働き」によって生じる。「この行為によってのみ、自我は自我自己自身に対して根源的に生じる。」(「知識学への第二序論」GA IV/2, 214, SW II, 459, 全集七巻、四〇六) 自我を生じさせるこの根源的な働きをフィヒテは「事行 (Tathandlung)」(GA IV/2, 219, SW II, 465, 全集七巻、四一三) と呼んだ。この語は、行為とその行為の所産とが同一であることを表現している。言い換えると、これは自己直観における主観と客観が同一であるということであり、そのような自己直観をフィヒテは「知的直観」(GA IV/2, 216f., SW II, 463, 全集七巻、四一〇) と呼んだ。この知的直観は、カントが批判したような物自体についての直観ではなく、自己の行為についての直観である。

ただし、自己自身を含めてすべてのものを自我が産出するとしても、個人的な自我が自由に産出できるのではなく、「知性の必然的法則」に従って産出が行われる。これによって「必然性の感情を伴う表象」の根拠が説明される。このような観念論をフィヒテは、「批判的ないし超越論的観念論」と呼び、これに対して「全く法則性のない自由な知性の行為から、特定の表象を導出しようとする体系」を「超越的観念論」(GA IV/2, 200, SW II, 441, 全集七巻、三八六) と呼んで批判する。

・独断論と観念論の論争不可能性

フィヒテによれば、独断論と観念論は全く共通点を持たないので、互いに論争することが不可能であり、理性によってこの論争に決着を付けることは不可能である。

「これらの二つの体系はいずれも相手を直接に論駁することはできない。というのも、両者の争いは、それ以上は他から導出することのできない第一原理についての争いだからである。両者はいずれも、自分の原理だけを承認するときに、相手の原理を論駁する。いずれも相手のすべてを否定し、両者は、相互に理解しあい、相互に一致しようなどんな点をも共有しない。たとえある命題の語句について両者の意見が一致したように見えたとしても、両者は同じ語句を違った意味で受け取っているのである。」(GA I/4, 191, SW I, 429f. 全集七巻、三七三)¹⁴

¹⁴ 『新たな方法による知識学』にも同様の記述がある。「二つの体系の争いはまた哲学的でもない。というのも、両者は決して触れ合うこともないし、一つの点に達することもないからである。——両者の間には完全に対立した思考法が支配している。原理に関して相互に一致し、帰結の導出の仕方が異なる、という場合にかぎって、哲学的論争が生ずるのである。」(GA IV/2, 21, 全集七巻、一〇)

これは、トーマス・クーンの言う「パラダイムの共約不可能性」と似たような状況である。では、どうしたらよいのだろうか¹⁵。

・ 懐疑論への批判

ここにもう一つの可能性が登場する。それは懐疑論である。観念論と唯物論の間で決着がつかないとき、フィヒテはなぜ懐疑論をとらなかったのだろうか。『全知識学の基礎』では、懐疑論は自己矛盾しており、「だれも本気で懐疑論者であったものはない」(GA I/2, 280, SW I, 120, 全集四巻、一二五)と述べている。理性的に考えて結論が出ないときには、結論を留保することが、確かに知的に誠実な態度であろう。結論が出ないということが、現在の研究段階における一時的な状態であり、将来改善される可能性があるというのであれば、(古代の懐疑主義者のように判断停止することが)結論を留保することが知的に誠実な態度である。しかし、理性的な議論で結論を出すことが原理的に不可能であると思われるだけでなく、他方で懐疑論が論理的な矛盾を抱えているとするならば、どうしたらよいだろうか。

・ 関心に基づく観念論の選択

フィヒテは、理性に基づいて決定する根拠はありえず、「観念論者と独断論者の相違を生む究極的な根拠は、彼らの関心の相違なのである」(GA, SW I, 433, 全集七巻、三七六)「人がどのような哲学を選ぶかは、彼がどのような人間であるかにかかっている」(GA, SW I, 434, 全集七巻、三七八)という。

観念論、独断論(唯物論)、二元論、懐疑主義、などの立場がある中で、フィヒテは、私たちが独断論か観念論かという選択をしなければならぬことを説明し、彼自身は観念論の採用を決断する。以上が、フィヒテが「知識学」を主張し始めたときの立場の選択に関する基本的な了解であった。

3 前期フィヒテから後期フィヒテへの変化

1800年までの前期フィヒテは、観念論者と独断論は互いに全く異なっており、それゆえに互いに相手を理論的に論駁することはできないと考えていた。しかし『知識学の叙述』(1801/02)以後の後期フィヒテになると、より積極的にスピノザ批判を展開するようになる。この変化の理由は、後期のフィヒテが絶対者を明示的に認めるようになり、それゆえにスピノザとの共通点ができてある意味で議論が可能になったということにある(ここで「ある意味で」という微妙な表現をしなければならない理由については後述)。

フィヒテの知識学は、一八〇一年を境に、「自我」の哲学から「絶対知」ないし「絶対者」の哲学へと大きく変化したように見える。これをどう理解するかが、フィヒテ研究にとっての大きな課題であるが、私はこのいわゆる変説問題について次のように考えている。<フィヒテは、おそらくこれまで誰も考えていなかったほど非常に徹底的で純粋な仕方で観念論を考えようとした。この徹底的で純粋な観念論を追究することによって、フィヒテの知識学は自我から出発する前期の知識学から、絶対知(ないし絶対者)から出発する後期

¹⁵ 私たちは、デイヴィドソンが「概念枠組み」を批判したのと同じような仕方で、ここでのフィヒテの議論を批判することはできるだろう。例えば、フィヒテ自身が、観念論と独断論が「相互に理解しあうことができない」ということを理解できるのかを問題にすることができる。

の知識学へ変化した。前期知識学から後期知識学への変化は知識学の確かに根本的な部分にかかわる変説である（絶対者の想定は存在論における根本的な変説である）が、しかしその原因は彼の特異な観念論の理解にあり、その観念論の理解そのものは、前期から後期にかけて一貫していた。そして、その特異な観念論は、彼にとって人間の自由を説明できる唯一の哲学であった。>¹⁶

4 『知識学の叙述』（1801/02）におけるスピノザ批判

・フィヒテとスピノザの共通点

この著作から「絶対者」を想定するようになったフィヒテは、この著作を含めて、以後のWLにおいても、しばしば、スピノザとの共通点と相違点を述べたうえで、スピノザへの批判を展開する¹⁷。

フィヒテはまず「スピノザ主義」との次のような共通点を述べる。

「私はこの際、できるだけスピノザ主義に好意的な解釈を与えようと思う。かれは私と同様に絶対的実体をもっている、これは私のそれと同様に純粹思考によって記述されうる。彼がこれを全く恣意的に延長と思考という二つの様相に分離したことは、看過されてよい。かれにとっても、私にとっても同様に（私はここで彼に有利なように解釈する、なぜなら彼は知だけでなく、知る者をも問題にしているからである）、有限的知は、その中に真理と実在性が存するかぎりにおいて、かの実体の偶有性である。それは彼にとっても、私にとっても同様に存在そのものによって不可變的に限定された絶対的な偶有性である。それゆえ彼は、私とともに、同一の最高の絶対的な総合、実体性の総合を承認し、——彼は実体と偶有性をもまた、私と本質的に同様に規定している。」（GA II/6, 227, SWII, 88、全集十二巻、三六九）

共通点は、絶対的実体を認めること、絶対的実体を純粹思考によって記述できると考えること、有限的知は、実体の偶有性であるということ、の三点である。

・フィヒテとスピノザの相違点

次にフィヒテは、スピノザ主義との相違点を次のように述べる。スピノザ主義では、「実体（Substans）から偶有性（Accidens）への移行」（GA II/6, 227, SW II, 88, 全集十二巻、三六九）が存在しない。同じものをあるときは実体と呼び、あるときは偶有性と呼ぶと批判する。スピノザは、唯一の実体（神）だけが存在し、それは無数の属性を持ち、そのなかで人間が理解している属性は思考と延長の二つであり、個人や個物は実体の様態として

¹⁶ 参照、拙論「観念論を徹底するとどうなるか — フィヒテ知識学の変化の理由—」（『ディルタイ研究』第一八号、日本ディルタイ協会発行、二〇〇七年、三八—五四頁）

¹⁷ イエナ期のフィヒテがスピノザの『エチカ』を持っていたのかどうかはわからないが、一八〇一年にそのテキストを持っていたことは確かである。例えば、草稿「シェリングの同一性体系についての叙述に向けて」（1801）の中で、フィヒテは『エチカ』から何度も引用している（Vgl. GA II/5, 492, 494ff., 501）。

・ Vgl. Marco Ivaldo, 'Transzendental philosophie und "Realistische" Metaphysic Das Fichtesche Spinoza-Verstaentnis', in *Spinoza und der deutsche Idealismus*, hrsg. von Manfred Walther, Königshausen & Neumann, 1992, S. 59.

存在する。スピノザ主義には、「実体から偶有性」への移行がない、というとき、フィヒテが「偶有性」で何を考えているのか定かではないが、ここでは、思考や延長などの属性や（人間を含む）個物である様態が実体の内部に存すると指摘しているのだと思われる。

これに対して、フィヒテは、「偶有性は絶対的存在の中にあるのではなく、[...]むしろそれの外に、つまり形式的に自由なものの中にあるのである。」という。つまり、個物は実体である絶対的存在の内部ではなく外部にあるということ、言い換えると個物は知として存在するので、「知の存在（現存在）は——そして知のみが現存在を持ち、一切の現存在は知の中にのみ根拠づけられている——端的に知自身に依存するのであって、しかしその根源的限定はそうではない。」（GA II/6, 228, SW II, 89, 全集十二巻、三七〇）絶対的存在の外にある知は、自由によって成立するので、フィヒテの場合、「実体から偶有性への移行点」は「形式的自由」であると言われる。

繰り返して言うと、スピノザもフィヒテも唯一の絶対的存在を認める。しかしスピノザは、個人や個物や世界全体がこの絶対的存在の内部にあるとするのに対して、フィヒテは世界全体が知としてこの絶対的存在の外にあると考える。このような相違点から、フィヒテはスピノザを次のように批判する。

「もし存在が必然的にこれらの変容(Modificationen)に分裂し、決してそれ以外の仕方では存在しないとすれば、君は一体いかにして、一者としてのこの存在の思考へ出てくることができるのであろうか、またこの君の思考は一体いかなる真理をもっているだろうか」（GA II/6, 228, SW II, 88f, 全集十二巻、三七〇）

もし人やその思考が、唯一実体の変容であるならば、人はどのようにして「一者としてのこの存在」を思考できるようになるのか。つまり一者としてのこの存在を対象として指示すること、それに言及すること、それを反省することが、どのようにして可能になるのだろうか。例えば第一部定理十五「すべてある者は神のうちにある。そして神なしには何もありえずまた考えられえない」は、実体についての思考を表現している。この定理の証明は、この定理が表現している思考がどうして可能になるのかを説明するものではなく、この定理の真理性の根拠を説明するものである。フィヒテが求めているのは、この定理の真理性の根拠ではなく、この定理の認識の発生の説明である。この定理の認識の発生を説明するのは、『エチカ』の中では、もしかすると第二部定理四十七「人間精神は神の永遠・無限なるも本質の妥当なる認識を有する」およびその証明によって説明されているとも言えるのかもしれない。そして、第二部定理四七が真であることは、その証明において説明されている。その証明は、それに先行する定理や公理や定義を用いており、先行する定理の証明は更にその前の定理や公理や定義に基づいている。それでは、『エチカ』の公理体全体の正しさは、どのようにして保証されるのだろうか。それは、定義と公理に基づいている。しかし、これらはもはや根拠を持たず独断的に与えられている。

フィヒテは、これでは不十分だと批判するだろう。フィヒテの思考に特徴的なのは、徹底的な認識論的反省であり、知の可能性の知の可能性の知の…というように常に反省を繰り返すところである。この特徴は、知も含むすべての存在するものは、知られることによって存在する、という彼の徹底的な観念論の追究から生じている（これについては、後述する）。

5 『知識学』(1804)でのスピノザ批判

一八〇四年にフィヒテは三回「知識学」講義を行っているが、その二回目の講義でもフィヒテとスピノザの共通点と相違点を述べている。ここでは、「独断論」という表現でなく、観念論と「实在論」の共通点と相違点が語られるが、その内容は『知識学の叙述』(1801/02)とほぼおなじものである¹⁸。

この講義で興味深いのは、フィヒテはスピノザと絶対的存在者を認めるという共通点をもつのだが、しかしそれによって観念論と独断論の間で論争が可能になったとは考えていないということを明言している点である。

フィヒテは、この著作では観念論と实在論は異なる「内的格率」に基づいており、両者とも等しく可能であり整合的であるが、その抗争は「格率の間の抗争 (Widerstreit)」(GA II/8, 172, SW X, 177, 全集十三巻、三五七) (II, 172)であり、互いに相手を論駁できないと述べている。

「人が一旦観念論の立場に立つことを決めるならば、観念論の原理をまったく論駁できないものとして認めていることになります。实在論はこの原理を観念論的な頑固さであり、誤った格率であると非難します。この格率をそれはもちろん拒否します。従って、实在論は原理を否定するのであり、観念論とともに論ずることは不可能です。他面また、観念論はおよそ实在論の登場をすら全く不可能とします。観念論は实在論を完全に無視し、従ってそれに手出しすることはできません。」(GA II/8, 182, SW X, 182, 全集十三巻、三五七)。

ここでのフィヒテは、このような論争の不可能性ゆえに、観念論の選択は哲学者の関心に基づくしかない、とは語らない。観念論の立場から实在論を批判することはできないので、フィヒテは、「实在論自身に基づいて实在論に望み、实在論自身が自己矛盾に陥るところを見出さなければなりません。」(GA SW II, 182, 全集十三巻、三五七)という。このような相手の立場に対する内在的な批判の試みは、明言こそされなかったもののすでに「知識学の叙述」(1801/02)で彼が試みていたことである。しかし、「知識学の第一序論」でのように、「両者は、相互に理解しあい、相互に一致しうるようななどんな点をも共有しない」というのであれば、相手の立場を内在的に理解するということは不可能であるので、ここで言うような内在的な批判はできないだろう。議論ができないことを理解できるようになるためには、両者に共有点が必要であろう。その共通点が、フィヒテが絶対者を認めるようになってために可能になったのである。

6 『知識学』(1811)におけるスピノザ批判

『知識学』(1811)では、フィヒテとスピノザの共通点に、新しい論点が追加されている。

・第一の共通点

フィヒテは、まずこれまでと同様の共通点を次のように語る。「存在は端的に一であり、

¹⁸ 「スピノザもまた絶対的統一を求めはしますが、そこから多様なものに至る橋をかけることはできません。また、彼が多様なものを所有するとすれば、そこから統一に達することはできないのです」(II,54)

自己より、自己により、自己自身から存在する。」「それは存在するのみであり、決して生成するのではありえない。」(GA II/12, 163, 全集二三巻、四〇)

・第二の共通点

フィヒテここで、つぎのような問題が生じるという。

「その外においてはいかなる他のものも可能ではないところの唯一の存在として現れる存在の外に、ともかく実際に第二の存在が存在する。この第二の事実はまさに概念に矛盾する。この矛盾は解かれなければならない。」(GA II/12, 166, 全集二三巻、四二―四三)

フィヒテはこの矛盾の解決を哲学にとって重要なものと考えており、「これを実際に解決するのが真の哲学である」(同所)という。そして「この課題は、まさしくスピノザと知識学のものである」(同所)という。つまり『知識学』(1811)において新しく追加されたフィヒテとスピノザの共通点である。

・相違点：問題の解決方法の相違

この課題の解決方法には、次の2つがあるという。

解決法一：「第一は人が個々の事実的存在に存在を形式上認容する場合である。」(GA II/12, 167, 全集二三巻、四三)

解決法二：「第二は人が個々の事実的存在に存在を形式上、存在が絶対的存在によって言明されるや否や、まったく否認する場合である、そこでは人はもちろん別の存在形式を代置しなければならない。」(GA II/12, 167, 全集二三巻、四三一―四四)

解決法一は、スピノザの方法であり、解決法二は、「知識学がカントの注意によって容易にしたもの」(GA II/12, 167, 全集二三巻、四四)であるという。フィヒテは解決法一をさらに二つの場合に分けている。

解決法一の一：「絶対的存在は、それが自己自身において存在する全くそのとおりに、なお自己の外に自己を提示する、したがって存在は、それが存在する全くそのとおりに、自己を第二の場合にくり返す。さて存在は第一の概念において全く「一」として定立されている。それ故「二」への生成が現れなければならないだろう、このことは他の一切を絶対的に除外したことに矛盾する」(同所)

解決法一の二：「存在は多様な、分離した存在において自己を繰り返すべきであろう、そうすれば存在は、かの生成の唯一の作用の外に、なお自己自身においても多様な仕方自己を分割しなければならないだろう。」(同所)

フィヒテは「知識学」(1812)講義において、これと全く同じ整理法でスピノザとの比較を行っている。そこでは、解決法一の一と二は、つぎのように語られている。

「ひとつは、絶対者が自己を反復し、自己をもういちど全体として措定する場合である。そのときには、絶対者のうちに発生と変転があることになる。――もう一つは、絶対者はそれ自身のうちにおいて多様であり、そのかぎりで事実的なものである、とする道である。」(GA II/13, 54, SW X, 330, 全集一九巻二三〇―二三一)

フィヒテは、明言していないがこの解決法一の一は、絶対者自身の自己展開を語るシェリングやヘーゲルの方法に当たるように思われる。フィヒテは、そのような方法に対して、即自的に完全である絶対者がなぜもう一度自己展開する必要があるのかを説明できないと

批判するだろう¹⁹。

・フィヒテのスピノザ批判

フィヒテによれば、解決法一の二が、スピノザの採用した方法である。フィヒテは、この方法を「知識学」(1812)では次のように批判している。

「これ[神が思考と延長という二つの根本形式をとること²⁰]がいったん認められるなら、絶対者は明らかに法則に従っていることになる。絶対者はかくかくにあらねばならず、それ以外の仕方であることはできない、必然性をもってそうあらねばならない、という法則がそれである。とするなら、いったい絶対者は、絶対にそれ自身によってまたそれ自身から、それであるところのものなのであろうか。否である。絶対者はまさしくこの法則に服している。自立性、生、それに（この[法則に服さないという]意味での）自由が抹殺されているのである。」(GA II/13, 55, SW X, 330, 全集一九巻、二三一)

フィヒテは、絶対者が法則に従うことになるという指摘によって、スピノザを批判している。たしかに、スピノザは、神が自由原因であると考えている（第1部定理 17 系 2）。しかしスピノザの定義する自由は「自己の本性の必然性のみによって存在し・自己自身のみによって行動に決定されるものは自由であるといわれる」（第1部定義7）であるのだから、フィヒテのいう自由（「法則に服さない」という意味の自由）とは異なっており、反論になっていない。フィヒテのこの批判は少なくともスピノザに対する内在的な批判としては有効でないだろう。

しかし、フィヒテはこれでスピノザを反駁できたと考えており、次のように語る。「スピノザを反駁したからといって知識学が基礎づけられるわけではない。スピノザが正しくないことがわかったとしても、だからどうだというのだろうか。」(全集十九巻、二三三)「知識学への序論」(1797)では、観念論と独断論の論争は不可能であり、理論的にどちらかに決定する方法はないと考えていた。「知識学」(1804)では、論争は不可能であるが、独断論を内在的に検討してその矛盾を指摘することを試みた。しかしそこではその試みが成功したかどうかは、曖昧であった。フィヒテがスピノザを論駁できたと主張するのは、おそらくこの「知識学」(1812)がはじめてであろう。この論駁は、フィヒテ自身の理解によれば、知識学の立場を前提した論駁ではなく、スピノザの内在的な理解からその矛盾を指摘しようとする内在的なものであった。それゆえに、彼はここで、スピノザを批判しても、直ちに知識学が正しいことの証明にはならないという。

・フィヒテによる課題の解決方法

「知識学」(1811)に戻って、フィヒテ自身の解決方法を見よう。フィヒテ自身が採用する矛盾解決の道は、上記の第二の道であった。それは、事実的な存在に絶対的存在の存在形式を分与するのではない。「事実的存在の中には根源的な存在も分割された存在も派生的

¹⁹ 解決法一には、二通りあるが、いずれも事実的存在を、絶対的存在の中内部に含めるという方法である。フィヒテは、それらをもとに否定するので、次のように語っている。「いつにして全（ヘン・カイ・パーン）」「一切は一者のうちに *Alles in dem Einen*」という命題がそれであって、知識学はこうした命題に真っ向から反対するし、またそれがあらゆる誤謬と混乱の根拠であると認める。」(全集十九巻、二三二)

²⁰ フィヒテは、他の著作でも同様なのだが、スピノザは実体の属性は思考と延長だけだと考えていたと誤解している。

な存在も全く存在せず、むしろまさにいかなる存在も存しない」(GA II/12, 167, 全集二三卷、四五) フィヒテは、事実的存在が、絶対的存在の内部ではなくて、その外に存することを認め、絶対的存在とは「全く別の存在形式」を想定する。ではその存在形式とはなにだろうか。「知識学」(1812)では、存在の外にあるのは、存在の像ないし現象であるところから、フィヒテは「像」や「現象」が求める「別の存在様式」であるという(参照、GA II/13, 57, SW X, 332, 全集一九卷、二三三)では、「像」や「現象」はどのような存在形式をもつというのであろうか。像が存在するとは、それが知られるということである。その知は、象の像、現象の自己現象という形式をとる。厳密に言えば、「現象は、自己に対して現象するとして、自己に対して現象する」(355 全集十九卷、二六五)これが、現象の存在形式である。

そして、この現象の自己現象は自由に生じなければならない。「現象は、一切の法則もしくは内的必然性なしに、端的に自由である」(GA II/13, 120, SW X, 414, 全集一九卷、三四一) フィヒテにとって自由とは、このような知や現象の存在形式に他ならない。同時期の講義「意識の事実」(1810)では自由について次のように明確に述べている。

「知そのものは、その内的形式と本質からすると、自由の存在である。[...] 人は一見して、自由というのはそれだけで存立する別のなにもものかがもつ特性であって、そのものに内属するのだ、と考えたくなるかもしれないが、そうではなくて、自由は独自の自立的存在にほかならないのである。そして、自由のこの自立的で別個の存在こそが知なのである、と言いたい」(GA II/12, 27f, SW II, 550, 330, 全集一九卷、四三)このようにフィヒテによれば、自由はある存在者の特殊な能力とか特殊な性質ではなく、知の存在形式なのである。ところで知の存在は、それ自身が知られている必要がある。そのような自己知としての知の存在は、自由という存在のあり方をする。知と自由は、フィヒテにとっては不可分の存在形式なのである。知が存在するためには、知が存在することが知られている必要があり、また行為や知の活動が自由であるためには、活動が自由であることが知られている必要があり、また自由であることを知る活動自身も自由にでなければならない。もしそのように考えないならば、私たちは知や自由と無関係に成立している存在を、知や自由の担い手として認めることになるだろう。しかし、そのような存在を認めることは、二元論であり、フィヒテが追求している徹底的な観念論とは矛盾する。

7 フィヒテの自由論

後期フィヒテが意志の自由をどのように考えていたかを確認しておきたい。フィヒテは『知識学の叙述』(1801/02)から知の根拠としての絶対的存在について語り始めるが、当初は、絶対知と絶対的存在との関係は曖昧であった。絶対的存在が絶対知の契機にすぎないのか、絶対知から独立したものであるのかも曖昧であった。しかし、18010年以後の知識学講義では、存在するのは絶対的存在だけであり、その外に絶対者とは異なる全く別の存在形式を持つ現象が存する、という枠組みが明確を語るようになる。

この現象の中で、個別的な自我(諸個人)は、独立に存在するのではなく、現象全体の部分としてのみ成立する。正確に言うならば、個別的な自我が考えるのではなくて、現象全体の自己理解である唯一の自我が考える、あるいは、唯一の自我が個別的な自我におい

て考える、と言われる（参照『意識の事実』（1810. 1813）²¹。

フィヒテのこのような個別的自我の理解は、一見すると、意志の自由の主張と両立しないように思われるかもしれない。なぜなら、個人がある道徳的な選択をした場合に、それが本当は一つの生による決定としてのみ可能であり、この決定はアプリアリなものであり、個人による決定ではないし、自由な決定でもないからである。これは、スピノザによる自由意志の否定と似ているようにも見える。

しかし、フィヒテの場合、唯一の自我による決定と、個別的な自我の自由な決定は両立する。なぜなら、唯一の自我による決定と、個別的な自我による自由な決定は、同一の決定であり、時間を超えたものとして理解するか、時間の中で理解するかという、捉え方の違いであると思われるからである。唯一自我は自由に意志決定するのだが、それは時間の中で行われるのではなく、次の引用にあるように、時間を超えた「絶対的な永遠」において行われる。

「《概念にとっては》時間と永遠の間に区別はない。絶対的な永遠のなかに、すなわち、終わることなど全くもってありえないような時間系列のなかに、概念はすでに実際入り込んでしまっているのである。」（『道徳論』（1812）、GW II/13, 346, SW XI, 56、日本語全集二一巻、二五五）

そして個別的自我の決定は時間の中で行われるが、常にそのつど、「将来のすべての時間」における決定を同時に行なっている。

「自我はあらゆる瞬間に無限全体を共に包含し、現実にも所持しているのである。あらゆる自我は自らのうちに、将来のすべての時間の萌芽を、すなわち自分を展開し自我を共に展開させることになるすべての時間の萌芽を含んでいる。なぜなら、概念はただ自我のうちでのみ時間的に現存するからである」（『道徳論』（1812）、GW II/13, 346, SW XI, 56、日本語全集二一巻、二五四・二五五）

このように考えることによって、フィヒテは『意識の事実』（1813）で意志の自由を次のように説明している。

「現実に現象が君の中で支配するべきであるとすれば、君は自身で絶対的自由をもって支配するものとして自己に現れねばならない。もし現象が君の中で自己を思うならば、君は自己を思わねばならない。」（GW II/15, 87f, SW IX, 500f、日本語全集二〇巻、一一六）

したがって、現実の時間の中で個人が自由に行為することは、他方から言えば、現象（唯一の自我）が絶対的永遠において自由に行為することなのである。

「（道徳は道徳性全体と同じように知識学のずっと下位にあり、その原理においてすでに空虚な仮象を伴っております。）人は恰もまったく自立的であるかのように常に行為しなければなりません。しかし、この原理がより以上の見地から見られるならば、人

²¹ 参照、拙論「『意識の事実』（1810）における諸自我と普遍的思考」『フィヒテ研究』第十六号、二一九頁、二〇〇八年、拙論「『意識の事実』（1813）と知識学の関係——あるいは、アポステリアリな知とアプリアリな知の関係——」『フィヒテ研究』二十一号、二〇一三年（発行予定）

は行為することはできません。なぜなら、人はそればかりか実行すらしてはならず、私たちのうちに実存し、生き、行為しているのは絶対的に一つの生それ自身だからです。」(「知識学講義一八〇四冬学期」(GA II/7, 75f, 全集一三巻、二三)

このように見るとき、事実に存在のすべてはこの一つの現象の内部に存することになる。そうすると、後期フィヒテの一つの現象は、スピノザの一つの実体とよく似ており、フィヒテがスピノザの実体に向けた批判が、フィヒテのいう一つの現象にも当てはまるのではないかという疑念が生まれるだろう。フィヒテ自身もそれに触れている。

「かくして現象もそれ自身において分裂され、変容されうる、これはスピノザにおける神の場合と同じである。私はかしこでなしてはならなかったことを、ここにおいてなしてもよいだろうか。例外となるのはなにだろうか。」(GA II/12, 175, 全集二三巻、五五)(全集二三巻、五五)

例外となるのは、存在形式の違いである。フィヒテにとって、スピノザとの重要な違いは、現象ないし知の存在形式が、スピノザの実体とは全く異なるものであったということである。この違いこそが、フィヒテの知識学を観念論にするのである。

9 結び

フィヒテは、常に自分をカント哲学の正当な継承者だと考えており、他方でまた常にスピノザ哲学を最大の論敵と考えていた。彼がカントから継承したのは統覚による現象の構成と自由の確保である。他方でスピノザが論敵であったのは、スピノザが決定論を主張していたことと、同時にその哲学体系が首尾一貫した強い説得力をもっていたことである。

ペーター・ロース(Peter Rohs)によれば、「ライブニッツもカントもフィヒテも同じように、もし自分の理論が間違いならば、スピノザの理論だけが真でありうるだろうと考えていた」²² ということである。このようなスピノザに対するスタンスは、上述のようにフィヒテにとっては極めて重要なものであった。もしライブニッツとカントにとっても、スピノザに対するこのようなスタンスが重要な論点であったとすれば、スピノザ哲学はこの時代のドイツ哲学にとってまさに虚軸として機能していたと言えるだろう。

ただし、その後のシェリングやヘーゲルにとっては、スピノザは、虚軸というよりは、むしろ積極的に活用されることになる。彼らは、フィヒテが受け入れなかった「ヘン・カイ・パーン」というスローガン唱着て、スピノザ哲学の全体論の側面を強調して継承した。それによって、スピノザは批判の対象と言うよりも、むしろ継承の対象として思想史に登場することになった。しかし後期のフィヒテと、シェリングおよびヘーゲルを比較するとき、スピノザに近いのはシェリングやヘーゲルよりもむしろフィヒテである。フィヒテがスピノザの自由意志批判を論駁すべく観念論の可能性を執拗に追求したのに対して、シェリングとヘーゲルは、スピノザの自由意志批判を軽々と飛び越えて、自由の哲学を展開した。しかし、現代の心の哲学を考えると、スピノザの自由意志批判は、それほど容

²² *Spinoza und der deutschen Idealismus*, hrsg. von Manfred Walter, Königshausen und Neumann, 1992, S. 43. ライブニッツはある書簡の中で次のように述べている。「もしモナドが存在しないとすると、スピノザが正しいだろう」(Op. omnia II, P. I, p. 327. Vgl. Friedrich Heinrich Jacobi, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, Felix Meinerr Verlag, 2000, S. 253.) この箇所については、ザント・カウレン教授から教わった。

易に飛び越えられるものではないことがわかる。そうすると、フィヒテのスピノザ批判を検討することは、現在もなお意味があると思われる。

参考文献

- ・スピノザ『エチカ』 畠中尚志訳、岩波文庫、上下巻、一九五一年。
- ・*J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. Erich Fuchs, Reinhard Lauth†, and Hans Gliwitzky† (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann- Holzboog, 1964ff.) (引用表記例、GA I/1, 234.)
- ・*Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte, eight vols. (Berlin: Viet & Co., 1845-46); rpt., along with the three vols. of *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke* (Bonn: Adolphus-Marcus, 1834-35), as *Fichtes Werke* (Berlin: de Gruyter, 1971). 引用表記例、SW VII, 234.
- ・『フィヒテ全集』 哲書房。(引用表記例、全集二一巻、二三四) フィヒテの著作についてはできるだけこの全集訳から引用することにしたが、必要に応じて訳語を変えているところがある。
- ・Max Wundt, *Fichte*, Frommann, 1976.
- ・*Spinoza und der deutschen Idealismus*, hrsg. von Manfred Walter, Königshausen und Neumann, 1992.
- ・R. Brandom, *Making It Explicit*, Harvard U. P., 1998.
———. *Articulating Reason*, Harvard U. P., 2000.
———, *Tales of the Mighty Dead*, Harvard U. P., 2002.
- ・J. R. Searle, *Mind*, Oxford U.P., 2004.
- ・入江幸男「観念論を徹底するとどうなるか — フィヒテ知識学の変化の理由—」(『ディルタイ研究』第一八号、日本ディルタイ協会発行、二〇〇七年)
- ・———、「意味の全体論とフィヒテの知識学」『フィヒテ研究』第二〇号、二〇一二年。
- ・———、「『意識の事実』(1810)における諸自我と普遍的思考」『フィヒテ研究』第十六号、二〇〇八年
- ・———、「『意識の事実』(1813)と知識学の関係——あるいは、アポステリオリな知とアプリオリな知の関係——」『フィヒテ研究』二十一号、二〇一三年(発行予定)
- ・上野修『スピノザの世界』講談社現代新書。