

「ドイツ思想史における虚軸としてのスピノザ」研究会  
(2010年1月29日、大阪大学)

フィヒテによるスピノザ批判

入江幸男

この発表の目的は、フィヒテによるスピノザ批判がどのようなものであったか、とりわけ後期フィヒテのスピノザ批判を明らかにすることにある。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る。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様態や属性であり、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、存在論的な全体論である。しかし、スピノザの全体論は、認識の全体論ではない。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。その意味で原子論的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(参照、上野修『スピノザの世界』講談社現代新書、第4章)。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2部定義7)、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、そこから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いえるだろう。

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、Kant である。Brandom によれば、Kant 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 (Cf. R. Brandom, *Articulating Reason*, Harvard U. P., 2000, p. 125)。カントがこのような考えたのは、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。パ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」）<sup>1</sup>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プリア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、アプリアリな命題として考えられている。カントは、アプリアリな判断とアポステリアリな判断を分けており、当然のことながら、アプリアリな判断の意味と真理性は、アプリアリに決定し、アポステリア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。

R. Brandom 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（R. Brandom, *Teles of the Mighty Dead*, Harvard U. P., 2002, p. 183）。しかし、我々はフィヒテの中にすでに意味の全体論の主張を見ることが出来る。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は、アプリアリとアポステリアリの区別を批判することによって、そこから帰結するのは、すべての判断がアプリアリであるということであった。方向は逆だが、そこから意味の全体論が帰結することはおなじであった。

カントとドイツ観念論の差異は、（フィヒテの場合には異なるが）ドイツ観念論のスピノザ受容で説明できるかもしれない。スピノザとドイツ観念論の差異は、カントの影響で説明できるだろう。要するに、カントとスピノザから観念論と全体論を継承することによってドイツ観念論の観念論的全体論が誕生し、それが現代の意味の全体論の先駆となったのである。

さて以上の考察をもとに、次のテーゼを提案したい。

<カント哲学は、イギリス経験論と大陸合理論の総合として登場したといわれることがある。しかし、カントに大きな影響を与えている大陸合理論は、ライプニッツであり、スピノザの影響は少ないようにおもわれる。スピノザの影響を受け、カントとスピノザの総合として登場したのがドイツ観念論である。>

## 2、前期フィヒテにおける決断によるスピノザ批判

（以下拙論<sup>2</sup>からの借用。一部補足）

「カントに出会う前のフィヒテは、当時議論されていた、自由と必然性に関する問題に

---

<sup>1</sup> カント『自然科学の形而上学的原理』序文

<sup>2</sup> 「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18号、日本ディルタイ協会発行、pp.38-54、2007年12月。

ついて、時代の影響のもと、必然性の側に傾いていた。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。しかし、カント哲学との出会いによって、彼は厳密な学問的世界認識と道徳的な自由の確信を統一する可能性を手にすることが出来た、といわれている。<sup>3</sup> カントに出会うことによって、フィヒテが手に入れたのは、一言で言えば「自由を保証するものとしての観念論の可能性」ということである。

フィヒテは、一七九三年に「知識学」を発見し、それをまず『知識学の概念』(1794, 1798)『全知識学の基礎』(1794, 1802)として公表する。彼は「自我は根源的に端的に自己自身の存在を措定する」(GAI/2, 261, SWI, 98)という第一根本命題が表現する「事行(Tathandlung)」から出発してすべての経験を説明するという観念論を主張する。フィヒテはこのような観念論を他の哲学との関係において、どのように捉えていたのだろうか。論文「知識学への第一序論」(1797)をもとにそれを見ておきたい。

そこにおいて、フィヒテは、我々が整合的に考えられる哲学体系は、観念論と独断論の二つだけであるという。これは経験を「自我」から説明する立場と、「物」から説明する立場である。では我々は、なぜ中間の立場つまり二元論をとれないのだろうか。フィヒテは、「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」(GAI/4, 193, SWI, 431)という。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」(ibid.)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、心身問題と心的因果の問題と呼ばれているものである。サールによると、現代の多くの哲学者もまた、二元論をとらない。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、ほとんどは一元論者である。ただし、観念論者ではなく、唯物論者である。(4))

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。

「カンティアーナたちのカント主義は、[···]物自体が我々の内に印象を引き起こすとする、最も粗雑な独断論と、あらゆる存在が知性の思考によってのみ生じ、それ以外の存在については何も知らないとする、最も決定的な観念論との、異様な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」 GAI/4, 237, SWII, 483)

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、後述する)。ただし、

---

<sup>3</sup> Vgl. Max Wundt, "Fichte", Frommann, 1976, S. 83.

フィヒテは、当時の Beck 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高く評価している (Vgl. GAI/4, 203, SWII, 444)。

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唯物論にいたると言う (GAI/4, 197, SW I, 437)。その理由の一つは、次のように説明される。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」(ibid.)という唯物論的な説明を行うようになる、とフィヒテは言う。(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る。)

以上のような理由で、フィヒテによれば、観念論と唯物論の二つの体系だけが整合的な体系である(そして、唯物論の最もよく出来た体系がスピノザ哲学であるという)。しかしこの二つは、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 (Vgl. GAI/4, 191, SWI, 429f.)。そうすると、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。『第一序論』では、観念論か唯物論かの選択は、理論的に出来ないので「決断」よって行われるのだが、その決断は、「関心」に基づくとされる。この関心は、後に見るように道徳的な関心である。この「関心」が、ここでフィヒテが懐疑論をとらない理由であるように思われる。他方で、『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」(GAI/2, 280, SWI-120)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なら、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、その場合には、「関心」にもとづいて立場を選択するというのも、知的に不誠実な態度だとは言えないだろう。

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、こうしてフィヒテは、我々に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、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。一八〇一年以後の知識学では、この基本的了解に変化が生じる。」(拙論からの借用終わり)

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。」<sup>4</sup> この論点は、フィヒテに関しては上記のように重要なものであった。もしこれが、ライブニッツについてもカントについても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であったと言えるだろう。(この後の、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。その

---

<sup>4</sup> *Spinoza und der deutschen Idealismus*, S 43.

後はスピノザ受容にパラダイムチェンジがあるようだ。<sup>5)</sup>

### 3、前期フィヒテから後期フィヒテへの変化

上記のように、前期フィヒテによれば、観念論者と実在論者は互いに議論不可能であり、それゆえに互いに相手を理論的に論駁できない。フィヒテは、前期にはスピノザを理論的に論駁できないことを認めていた。しかし後期になると、フィヒテはスピノザを理論的に論駁するようになる。この変化の理由は、後期のフィヒテが絶対者を認めるようになり、それゆえにスピノザの主張との共通点ができて議論が可能になったということにある。このようなスピノザとの共通点と差異の指摘は、WL1801/02 から登場し始める<sup>6)</sup>。

ちなみに、フィヒテの知識学は、1801年を境に、自我の哲学から絶対知ら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ていた。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。〉<sup>7)</sup>

---

<sup>5)</sup> Peter Struckによれば、19世紀前半（つまりドイツ観念論の時代）にはスピノザの神学が問題になったが、19世紀後半にはスピノザ受容のパラダイムチェンジがあり、スピノザの心理学、とりわけ感情論が問題になったということである。（*Spinoza und der deutschen Idealismus*, S55）

<sup>6)</sup> 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、わからないが、1800にそのテキストを持っていたことは確かである。Marco Ivaldo, 'Transzendentalphilosophie und "Realistische" Metaphysic Das Fichtesche Spinoza-Verstaentnis', (in *Spinoza und der deutsche Idealismus*, hrsg. v. Manfred Walther, Königshausen & Neumann, 1992) の脚注に次のように有る。「フィヒテは Ausgabe Opera posthuma von 1677をもっていた。このことは、Friedrich Schlegel の Friedrich Schleiermacher 宛書簡からわかる。「あなたは、スピノザを持っているけれども、決してそれを使用する機会をもたない知人を、ベルリンに二人おもちです。一人は Herz でもう一人は Fichte です。」（1800年9月中ごろ、Fuchs, Bd. 2, 1980, S. 395）エチカの「使用」に関して、Friedrich Schlegel は、思い違いをしている。フィヒテは、例えば、彼の草稿「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、何度も引用している。vgl. GAI, 5: 492; 494ff.; 501.」（S. 59）

<sup>7)</sup> 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18号、日本ディルタイ協会発行、pp.38-54、2007年12月。

以上の見取り図のもと、次の二つの問題に答えたい。

「フィヒテは、WL1801/2において、どうして絶対的存在を認めるようになるのか？」

「フィヒテは、WL1812において、スピノザをどのように批判したのか？」

#### 4、フィヒテは、WL1801/2において、どうして絶対的存在を認めるようになるのか？

##### (1) 前期フィヒテは、なぜ意識の根底に知的直観を想定したのか？

机の意識が存在するには、机の意識が意識されなければならない。この後者の意識が存在するには、さらにそれが意識されねばならない。このように考えると無限に反復して、机の意識を説明できない。したがって、この無限反復を回避するには、次の二つの方法しかない。

①意識する意識と意識される意識が同一であるような意識（これをフィヒテは「知的直観」とよぶ）を想定する

②他の意識を意識するが、それ自身は意識されることなく存在する意識（これを「前反省的意識」と呼べるかもしれない）を想定する。

フィヒテが採用するのは、①の道であるので、②への批判を考えてみよう。（フィヒテ自身は、②の可能性について議論していないので、以下は私の考察である。）

##### ②への批判

xさんが「これは机だ」と考えるとき、xさんには机の意識1がある。しかし、机の意識1が存在するには、机の意識1が意識2されなければならないとすると、それは、「私は「これは机だ」と意識1している」という意識2になる。この意識2について次のように考えることは出来るだろうか。<机の意識1が存在するとは、それが前反省的に意識2されることであるといえるが、<意識2が存在するためには、さらに意識される必要はない。>

この意識2は、「私はpと意識1している」という一般的な形式を持つことになる。しかし、この場合のxさんの意識2は、何を「私」と呼んでいるのだろうか。この「私」は、まず意識1の主体を指示している。と同時に、この「私」は、この発話の話者である意識2の主体でもある。このときの意識2には、この意識1の主体と意識2の主体の同一性の気づきが伴っているはずである。さもなければ、この「私」の発話（ないし意識）は意味をなさない。したがって、意識2は、意識1を意識するとともに、自己自身をもまた意識していることになる。したがって、この意識2は、フィヒテの言う「知的直観」である。

8

##### (2) 唯一の知が存在することをフィヒテはどのように証明するのか？

観念論の主張は、バークリの「存在するとは知覚されることである」という表現を言い

---

<sup>8</sup>ここでいう「前反省的意識」を想定することは、「自我の反省理論」（自己意識を実体の属性や能力の作用として理解する立場）の一種であり、これに対するヘンリッヒの批判が妥当するだろう。また、この「私」の用法は、ウィトゲンシュタインのいう「私」の「主観としての用法」に近いことを指摘しておきたい。これらをさらに詳細に説明すべきであるが、本発表の目的から外れるので省略する。

換えて、「存在するとは、知られていることである」といえる。ところで、パークリは知覚する主体の存在については、知覚されることであるとは考えなかったが、上記のように考えるならば、我々はさらに徹底的な形で観念論を考えなければならない。上記の議論からすると、＜すべてのものは（意識を含めて）、存在するためには意識されていなければならない＞ということになる。これを言い換えると次のテーゼになる。

**テーゼ「(知の存在も含めて) 存在するとは、知られることである」**

後に見るようにこれに似た表現は WL1801 にも、また他にも登場する。このテーゼに従うならば、知と知の関係もまた、もしそれが存在するならば知られる必要がある。したがって、複数の知やそれらの関係があるとすると、それらは、最終的には一つの基底的な知によって知られる必要がある。つまり、＜唯一つの知が存在し、この知の存在はこの知によって知られている＞ということになる。WL1801/02 で語られ始める「絶対知」はこのような基底的な知である。

**(3) フィヒテは、WL1801 で、なぜ絶対者が存在すると考えたのか、あるいは、WL1812 で、なぜ知を絶対者の現象と考えたのか？**

#### ■ WL1801/02 での説明

フィヒテによれば、幾何学の知を例に、すべての知が、普遍性、不変性、必然性、法則性をもっていると考える。知のこの側面から、彼は絶対知ももまた、このような表徴 (Merkmal) をもつとし、それを「絶対的存在」とよぶ。他方で、絶対知は、それが故にあるという表徴をもつ、これを「絶対的自由」と呼ぶ。絶対知には、絶対的存在と絶対的自由という二つの Merkmale をもつ (参照、GA, II-6, S. 147. 『フィヒテ全集』第 12 巻 258 頁)。

彼は、反省や思考は常に概念によって行なわれ、概念は他の概念との区別によって成立すると考えている。ところで、彼は「事行」や「知的直観」や「主観－客観」を主張するが、しかし、これらについて語る時にはすでに、それをこのような概念によって捉えている。これらの概念は他の概念との区別において理解可能である。それゆえに、フィヒテは、「事行」「主観－客観」「知的直観」は、彼がそう呼ぶものの一つの「表現」であり、それ自体をそのままに思考でとらえることは出来ない。それはつねに思考の届かないものとしてある。「絶対知」という表現も同様であり、それは「絶対者」との区別の中で理解されることになる。次の表現は、このことを述べているのだと思われる。

「知の存在 (現存在) は――そして知のみが現存在をもち、一切の現存在は知のなかのみ根拠付けられている――端的に知自身に依存するが、しかし、知の根源規定 (Urbestimmung) はそうではない」 (GA, II-6, S. 228. 『フィヒテ全集』第 12 巻 370 頁)

これが、WL1801/02 で、フィヒテが絶対知の根底に絶対者を想定する理由である。

#### ■ WL1812 での説明

WL1810 や WL1811 では「絶対者」の存在から議論が始まっており、なぜ絶対者の存在を想定しなければならないのか、の説明を見付けることが難しいのだが、WL1812 のなかにつきのような説明を見付けることができる。

「絶対者が絶対者として現象しうるのは、絶対者ならざるものとの対立がある場合にかぎられる。ところで、現にあるものといえは現象よりほかにない。」(GA, II-13, S. 68, FW, X, S. 345, フィヒテ全集第 19 巻 250 頁)

「[現象との]対立によってのみ右の命題[「絶対者が存在する」]は可能だからである。したがって、その命題においてすでに、現象は自己に対して現象するのであり、現象はその単純態、抽象態においてあるにもかかわらず、現象のこの根本法則からまぬがれてはいないのである。」(GA, II-13, S. 68, FW, X, S. 345, フィヒテ全集第 19 巻 250 頁)

以上で言われていることは次のようなことである。「絶対者が存在する」という命題は、絶対者とは別のものとの対立の中でしか成立しない。したがって、この命題は「現象は存在する」という命題との区別の中で意味をもつ。そして、「現象は存在する」という命題が成立するときには、現象は自己に対して現象している。つまり「自己現象」が成立している。こうして、知の自己反省的なあり方の必然性と、絶対者の存在の想定は相互に根拠付けあうことになる。

## 5、フィヒテは、WL1812 で、スピノザをどのように批判したのか？

WL1801 から絶対者を認めるようになったフィヒテは、この著作からスピノザとの共通点と差異を述べるようになる。ただし、WL1801/02 でも WL1811 でも、知識学の立場を明確にために、スピノザと比較しようとしていた。しかし WL1812 は、スピノザとの共通点と差異を述べるだけでなく、スピノザを反駁できたと考えている。ここでのスピノザ批判を確認したい。

まず、フィヒテとスピノザの共通点について、彼は次のように語る。

「(1) 存在。生成の絶対的否定という性格。一である存在のうち的一切のものがあり、存在の中では何も生成しない。ここから自立性 (Selbständigkeit) が、また不易性 (Wandellogigkeit) という否定的概念が、同じように出てくる。ここから存在は一であるとか、その他の諸命題が生じる。スピノザにおいて然り、我々において然り。」(GA, II-13, S. 51, FW, X, S. 326, フィヒテ全集第 19 巻 226 頁)

ところで、フィヒテにとっては、存在の外にはその概念があり、スピノザにとっては、世界がある。フィヒテは、ここには両者がともに解決しなければならない矛盾があるという。

「一つなる絶対的存在のほかにはいかなる存在もない、と概念は申し立てる。それにもか



かわらず、事実的存在が主張される。その概念に事実的意識が矛盾しているわけである。」  
(GA, II-13, S. 54, FW, X, S. 329, フィヒテ全集第 19 巻 230 頁)

この矛盾を解決しなければならないが、その道は二つある。第一は、存在の唯一の根本性格を事実的存在に分与伝達(mittheilen)し、これを両者に共通のものにする道である。さらに、この「分与伝達」に二通りある。

「一つは、絶対者が自己を反復し、自己をもう一度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。——後者がスピノザの本来的な説明である。そこで我々は、実際に申し立てられた解決としてのこの説明にしたがってみたい。スピノザによると、唯一なる絶対者は、同時に端的に、多様である。つまり、思考と延長である。」(GA, II-13, S. 54, FW, X, S. 330, フィヒテ全集第 19 巻 230-231 頁)

ここでの「分与伝達」の第一の方法は、絶対者を実体としてのみならず主体として考えたヘーゲルの方法であるといえそうだ。フィヒテ自身がここでシェリングやヘーゲルを念頭においていたかどうか、確証はない。

「これ[神が思考と延長という二つの根本形式をとること]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, S. 55, FW, X, S. 330, フィヒテ全集第 19 巻 231 頁)

フィヒテは、絶対者が法則に服し自由な存在でなくなるという指摘によって、スピノザを反駁したと考えているのだらうと思われる。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「自己の本性的必然性のみによって存在し・自己自を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ように思われる。

なおフィヒテが採用する矛盾解決の道は、以下の第二の道である。

「事実的存在には、本来的存在を、つまり絶対者の存在の様式を全面的に拒絶し、[知という]全く別の存在形式を、ちょうど正反対の存在形式を割り当てる、というやり方がそれである。——こうするのが知識学である。それゆえ、知識学にとってはまず第一に、「一者がある、この一者の外では端的に無である」という命題が、変わることなく成り立っている。」  
(GA, II-13, S. 56, FW, X, S. 331, フィヒテ全集第 19 巻 232 頁)

## 5、後期フィヒテのスピノザ批判の限界

フィヒテは、スピノザが首尾一貫した実在論（あるいは唯物論）であるという理解を変えていないと思われる。それゆえに、スピノザの実体（神）は、フィヒテの言う存在（絶対者）とは、別のものである。そうだとすると、前期知識学の場合と同じく、両者の理論は全く異質であり、議論が成立していないのではないだろうか。

確かに後期のフィヒテは、スピノザとの共通点をもっており、それゆえに、反駁が可能になったと考えている。＜唯一の存在があり、そのほかには何も存在しない＞ということが共通点であるとフィヒテは考えている。では違いはどこから始まるのだろうか。唯一の存在とその他のものとの関係の理解にある。その他のものは、実体のなかにある。フィヒテは、その他のものが実体の外にある、と考える。

フィヒテのスピノザ批判は、その他のものが実体の中にあると考えることへの批判である。その他のものが実体の中にあるとすると、実体は自由ではなくなるし、思考の自由もなくなる、という批判である。しかし、フィヒテが考えるような思考や自由は、スピノザ哲学の中にはないのだから、思考が、実体の中に実体と同一のものとして考えられるのはおかしい、という批判は当たらないし、スピノザは、自由と法則性を矛盾するものと考えないのだから、スピノザの神が自由でないという批判も当たらない。

フィヒテがその「自由」論の正しさを証明したならば、スピノザ批判は有効であろう。しかし、フィヒテは、その正しさを前提して、スピノザを批判しているだけである。なぜなら、それは証明できないからである。次の発現にそれが現れている。

「帰結。スピノザを反駁したからといって知識学が基礎付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であろうか。——知識学は、像を像として直接的に直観することによってのみ、根拠付けられる。」(GA, II-13, S. 57, FW, X, S. 332, フィヒテ全集第 19 巻 233 頁)

ここでは、知識学の自由概念に基づいて、スピノザを批判しておきながら、その知識学の正しさそのものは、「直観することによってのみ根拠付けられる」と述べている。彼の批判は、最終的に観念論的な直観に基づいており、そのような直観を認めない唯物論者に対する理論的な反駁にはなりえていない。両者には共通点があるのだが、そこからの分岐が直観に基づいているので、やはり理論的な反駁が不可能なのである。

しかし、心の消去主義者に対して直観を持ち出す以外に何がいえるだろうか、と考えるならば、フィヒテの限界は我々の限界でもある。

(終わり)