

自由の根源的地平

—フィヒテ『知識学の叙述』(1801/02年)にみられる知識の成立根拠—

池田全之

The Conditions of realizing Human Freedom
A study on J.G. Fichte's *Description*
of the *Doctrine of the Science* (1801/02)

Takeyuki IKEDA

Perhaps nobody would suspect the appropriateness of the proposition that Building-up-Humanity includes realization of ideal self as its factor. I'm sure that when we classify the models of the way of building up humanity, many thoughts about its realization would be found. But whatever model may be supported, we are fully convinced that one must not be robbed of his own freedom (particularly freedom of self-determination) and instilled some dogmatic idea into his mind. In short, the question, 'How should Building-up-Humanity be realized?' is necessary connected with the research into the structure of human freedom.

By the way, when we make research into it, we can regard J.G. Fichte's thought as a strong clue. The ultimate principle of his philosophy, which he called the Doctrine of the Science (*Wissenschaftslehre*) in person, is freedom. And he made strenuous efforts to express his principle explicitly so long as he lived. In fact whenever he revised the Doctrine of the Science, he expressed it in different ways, such as 'I set myself by myself (*Ich setze*)' (1794), 'I set myself as setting (*Ich setze mich als setzend*)' (1798/99), 'Knowledge sees (*Wissen sieht*)' (1801/02). In this study I investigated the fundamental conditions of realizing human freedom, taking up especially his transcript of lectures whose title is *Description of the Doctrine of the Science (Darstellung der Wissenschaftslehre)* (1801/02). As the result of this study, I made clear that Fichte thinks when human freedom is realized actually, it must be annexed to complusion. By complusion accompanied freedom—is it really freedom? This is the question which we inherit from him and must answer by ourselves.

1. はじめに

(1) フィヒテの自由の哲学?

人間形成には必ず自己実現という契機があることを否定するひとはいないであろう。もちろん、自己を実現してゆくことが教育の原点にあると言われるとしても、例えば、まったく個人としてのひとりの人間が成長してゆくあり様を思い浮かべる場合や、社会が持つ教育力に期待して、人間の自己実現をそのまま社会化の過程であるとみなす場合というふうに、それを考えるひとの立場によって、捉え方は様々になるだろう。しかし、そういったもののうちのいずれを採るとしても、ひとがすっかり自由を奪われて、強制的に何らかの思想を刷り込まれてゆくことを教育であるとみなすことはないだろう。つまり、自己実現のあり方を考えることは、いつでも人間の

自由の本質を問うことと直結しているのである。

さて、人間の自由の本質を問う次元にまで遡って人間形成を考えるならば、我々は、フィヒテ(Fichte, Johann Gottlieb 1762-1814)と出会うのである。フィヒテは生涯をかけて完成をめざした知識学(*Wissenschaftslehre*)の応用論としての、『知識学の原理にしたがった道徳論の体系 (*Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*)』(1798年)において自分の根本原則を次のように高らかにうたっている。

「意欲それ自身は、絶対的にそれ自身においてあり、いかなる他のものによって根拠づけられることがない第一のものである。我々は、こうしたただ消極的に捉えられて説明されうるだけの概念を、つまり、そこに一切が基づいている概念をいっそう明確にする。(消極的であるというのは、いかなる他のものからも演繹されないということであり、それ自身においてあるということ、いかなる他のものによっても基礎づけられないということ

を意味する。)] (IV.24)

フィヒテは、自らの思索の出発点として、これ以上遡ることができない究極原理として自由を据えていたのである。このことは、知識学の最初の全面的遂行である『全知識学の基礎 (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*)』(1794年 以下、『基礎』と略記)が第一原則を、自己を定立する自我の根源的自由にみていたことにも確認できる。ところが、フィヒテの著作を完成年代順に閲覧してゆくなれば、我々は当惑させられることになる。すなわち、自己の存在を定立して支える自由の力を強調していた同じフィヒテが、1800年を境にして、正反対の発言をしているように思われるからである。例をひとつだけみておこう。1806年に公刊された『幸福な生への指針 (*Die Anweisung zum seligen Leben*)』では、人間存在が次のように定義されている。

「真に現実的な宗教性は、観察したり観照したりするだけではなく、…必ず活動的でなければなりません。それは、神が私たちの中に実際に生きて活動していて、自分の行為を実現しているのだという内的な意識を保ち続けるということなのです。現実の生が私たちの中になければ、また、活動性や現象してくる行為が何も私たちの内で生じてこなければ、神が私たちの中で働いているということにはならないのです。」(V.473)

これをそのまま受け取るならば、人間の自由は神の自由が実現されるための素地であることになり、その固有性が失われてしまう。フィヒテの前期哲学が、『新方法による知識学 (*Wissenschaftslehre nova Methodo*)』(1798/99年 以下、『新方法』と略記)において完成され、非我の存在根拠という『基礎』が抱えていた問題を、非我を「留められた自我の活動性」という自我の自発的な自己限定によって説明することによって、自我一元論を実現していたこと⁽¹⁾を思い出すならば、このような後期の人間理解は重大な変説にあたるのではないだろうか。

こうした疑義は従来から提起されており、隈元忠敬氏が整理しているように⁽²⁾、無神論論争 (*Atheismusstreit*) により絶対者の容認を迫られたこととか、シェリングの自然哲学によって行われた、フィヒテの哲学は主観主義であるという批判をかわすためなどの理由づけがなされてきた。しかし、こうした外からの影響だけで思想の変化を説明することは安易すぎるだろう。むしろ我々に求められるのは、「フィヒテの原理は終始自己意識だったのであり、その構造解明を極めてゆくうちに絶対者の存在が言及された」というヘンリッヒの解釈⁽³⁾に倣い、フィヒテの哲学そのものの生成に立ち戻ることであろう。そしてそのとき、自我を信奉する前期知識学と端的に絶対者の存在から語りをはじめた1804年以降の『知識学』との分水嶺に立つものとして、1801/02年の『知識学の叙述

(*Darstellung der Wissenschaftslehre*)』(以下、『叙述』と略記)の存在が注目されるのである。

後で詳しく述べるが、この知識学の特色は、自我というそれまでの鍵概念が影を潜め、かわりに「知識 (*Wissen*)」が頻繁に用いられることである⁽⁴⁾。そして、新たな鍵語である「知識」は次のように定義されている。

「知識は、自己自身の中に安らぎそれ自身の中で完結した眼 (*ein auf sich ruhendes in sich geschlossenes Auge*) として見いだされ我々の前に存在する。それは自らの他に何も見ず、ひたすら自分自身だけを見る。」(47)

知識についての我々の通常の理解からすれば何とも不可解な定義であるが、とにかく、知識自体が自分の内奥を眼差してゆくときにみえてくるものの究明が、『叙述』の目標であることが知られよう。

もうひとつ「知識」の意味を説明している箇所をみておこう。幾何学と類比させながら、フィヒテは一プラトンによるイデアの説明を彷彿とさせる口調で「我々が三角形をいつでも正しく描けること」の理由から「知識」を説明している。すなわち、我々が三角形を描けるのは、理性的存在者として三角形についての「表象の不動な連続性、確実性」(10)を持っているからである。そして、それこそが自分が考える「知識」であると述べている。すると、知識というのは、我々の中にありそこにおいて真理が顕現してくる地平であるということになる。(そして、こうした理解はそれほど我々の通常の「知識」理解から遠くはないだろう。すなわち、我々が世界と出会っているのはもっぱら我々の意識の中でなのであり、それ以外ではありえないのであるから、我々が何かについて知る場合には、こうした意識に現れた現象の本質を言い当てようとしていると考えられる。)「知識」とは地平である。知識のこうした二つの定義を踏まえながら、フィヒテとともにこの地平の成立状況と、この地平の根底にみえるものを虚心に見つめるとき、なぜ自我の哲学が絶対者の哲学へと変貌せざるをえなかったのかが明らかにされるであろう。そして、それとともに、なぜ自由は自らの根拠を自らだけでは支えきれなくなるのかを我々は考えさせられることになる。

(2) 予備的考察—「自我」から「絶対知」へ

本稿の課題は、『叙述』にみられる自由の基礎づけの究明である。しかし、この作業に着手する前に、この知識学が置かれていた問題状況をみておきたい。フィヒテの著作を年代順に追ってゆけば、『叙述』は、体系の原理(自我)の妥当性をめぐってのフィヒテの苦闘がそのまま反映された著作であることが明らかになる。

1800年から1802年にかけてはまさに、フィヒテの哲学が成立の危機に瀕していた時期だった。その危機の内

容は『人間の使命 (*Bestimmung des Menschen*)』(1800年 以下、『使命』と略記) 第二篇『知識』の中に記録されている。『知識』にみられる危機的状況について筆者は既に別のところで論及しているので⁹⁾ここでは繰り返さないが、そこでは、自我および、その表象としての世界の実在性の根拠をめぐって、私と私の分身である霊との対話が繰り返されている。『基礎』以来のフィヒテの確信によれば、外界の表象は非我(障害 *Anstoß*)の能動的な反作用によって触発されて自我が自らの無限な活動性を限定されることによって発生すると考えられていた。ところが問題は、こうした表象の産出活動のただ中で自我の置かれている状況である。

まず対話は、「表象、つまり、単なる意識としての意識の限定以外には何物も存在しない」、だから、「私の外にある物体界は単なる表象に消えてゆく」という超越論哲学の立場の確認から始まる。ところが、表象を生む自我そのものは、主観(定立する私)と、客観(表象する者として定立された私)との同一性である。したがって、意識にのぼり自覚される私とは、自我によって定立され、産出された私という表象にすぎず、定立する当の私(定立活動の動因としての自我、主観としての自我)はどこまでも意識に現れることがない。フィヒテはこの事態を次のように語っている。

「私が自我と呼ぶものは、だから端的に意識のある変様(*Modifikation*)に他ならないのだ。そして、その変様が自我と呼ばれるのだ。というのも、その変様〔を行うもの〕は、自己に帰ってしまっていて、外に向けられることのない直接的な意識であるから。…自明なのは次のことである。すなわち、自我という意識はあらゆる私の表象に伴伴し、それらの表象の中に、たとえ私が明瞭に注意していなくても、必ず含まれており、私は、自分の意識の瞬間ごとに、自我、自我と言いつけるのである。…こうして、私にとって、自我は瞬間ごとに消滅して、また新しく生じるであろう。それぞれの新しい表象に対して新しい自我が発生するだろう。」(II.244)

つまり、フィヒテの直面していた危機とは、デカルト以来の哲学に伝統的な「我あり」を原則とする超越論的な意識を極めてゆくなれば、外界のみならず、その外界の表象を産出する自分すら、反省が及ぶことができない一切の産出主体 X の表象として意識されるだけに留まり、自我は自分の存在の実感をつかむことができなくなるということである。

「私の内外のどこにも持続するものは存在しない。あるのはただ、絶え間ない交替だけである。私はいかなる存在も知らない。私自身の存在も知らない。存在はないのだ。一諸々の像(*Bilder*)は存在する。…それらが唯一存在するものなのだ。」(II.245)

こうして、自分の存在の実感を求め、同時に、フィヒテのロジックでは、自我が外界の表象を産出するのであるから、外界の実在性の根拠をも求めるフィヒテが『使命』において提示した解決案は、「信仰 (*Glaube*)」だった。「信仰」の立場に立つとき、『使命』の主人公は次のように述懐する。

「いかなる知識も自分自身を基礎づけて証明することができない。あらゆる知識が自らの根拠としてより高いものを前提する。そして、こうした上昇には終わりがないのだ。信仰がそのための器官(*Organ*)である。…信仰が知識にはじめて賛同を与え、信仰がなければ単なる錯誤でありうるようなものを確実さと確信にまで高める。信仰とは知識ではなく、知識を妥当させようとする意志の決意なのである。」(II.253f.)

もちろん「信仰」と呼ばれているものの内実は、「実践理性が命じる道徳法則に従うこと」だった。しかし、フィヒテは「信仰」を「知識」の立場ではなく、「心情 (*Gesinnung*)」(II.254)の立場であるとも明言しているのである。すると、知識の成立根拠を理性の力によって究明することを目指したフィヒテが、哲学を放棄して変説したということになる。しかし、通俗的な著作ではない『叙述』をみるならば、自己意識の絶対化の限界という『知識』篇での発見を踏まえつつ、なおかつ、『信仰』篇が提示した実在性の確信を知識の境位へ連れ戻そうとするフィヒテが見いだされるのである。そして、そうした努力のための仮説が「絶対知」という包括的な地平の存在だった。

文字通り「絶対知」は絶対者ではない。『叙述』は、自己意識は自らの力で自らを根拠づけることに失敗したから絶対者へ飛翔するという安易な方向をとらない。フィヒテが立脚するのはあくまでも「知識」である。それでは、この知識の中の知識ともいうべき「絶対知」はいかなる地平なのであろうか。

2. 絶対知—我々の生の基盤

1800年に転機を迎えるまで、知識学の鍵をなすトリアーデは、絶対的自我—自我—非我だったが、『叙述』においては、絶対者—絶対知—個別的知識の関係の解明が目指された。そして、このような鍵概念の変更は、体系原理の定義の変化をその根底に置いていた。すなわち、『基礎』において、それは「自我は定立する (*Ich setze*)」だった。そして、『新方法』では、自我が自己を定立する場合にいつでも既に非我によって同時に反定立されている (*entgegengesetzt*) という根源的な「意識の事実」を反映させて、「自我は自己を定立するとして定立する (*Ich setze mich als setzend*)」と変更された。こうした変更

が、意識の経験的事実を成立させている自我の活動性の純粹形式をよりの確に言い当てているためという内在的動機に起因していたのに比べ⁽⁶⁾、『叙述』における原理の表現は、それまでとは趣を異にしている。すなわち、「絶対知」の実質を語る言葉は不思議なメタファーに彩られている。

「〔絶対〕知とは**対自存在** (*Für sich sein*) であり、**自己内にある存在** (*In sich sein*) であり、自分の中に住まい、主宰し、管理する。この対自存在はまさに生き生きとした光の状態 (*Der lebendiger Lichtzustand*) であり、光におけるあらゆる現象の源泉である。すなわちそれは、端的に絶対的かつ実体的で内的な見ること (*Das absolute substantielle innere Sehen*) そのものなのである。」(25)

「対自存在」、「光」、「見ること」などの意味はよく分からないかもしれないが、前期哲学の要諦となる箇所でも頻繁に使用されていた「自我」が、ここではまったく用いられていないことは容易に気づかれるだろう。言い換えるならば、自我といわれる場合に前提されていた、定立活動という「働き (*Tun*)」が姿を消し、かわりに、ヘンリッヒが「眼のメタファー」⁽⁷⁾と呼ぶように、「知識が見る」ことが強調されている。すると、「見る」ためには「眼」が必要であるがそれはどこにあるのだろうか。それから、「見る」ためには「光」がなければならないがそれはどこから差すのだろうか。こうしたメタファーの連鎖をひとつひとつ意味を特定しながら解きほぐしてゆく作業が、『叙述』のフィヒテが何を発見したのか、あるいは、それがいかなる生の事態を言い当てようとしたのかを理解するために不可欠になる。

フィヒテによれば、「絶対知」とは「対自存在」である。すると、対自というからには、何か対・自化しなければならないだろう。そして、先に幾何学との類比で述べられていたように、知識は真理が開示される地平なのであるから、この何かこそが、そこにおいて我々ばかりか世界の存在を保証するものということになる。この何かとは何なのだろうか。フィヒテは絶対者 (*Das Absolute*) であると述べている。「知識 B〔絶対知〕が知識であり対自 (*ein für sich*) であるということが意味するのは、もはやそれが単に自由によって産出される知識であるということではなく、同時に絶対者と関係し、絶対者を表現する知識であるということである。」(76)「絶対知」とは、我々にとって真理が、すなわち個別的な知識が成立してくる包括的な地平として想定されているばかりか、そこにおいて絶対者が自己を認識する地点でもあるというのである。ここに、我々の存在の基底に神を見るフィヒテの後期思想の萌芽が芽生えているといえるだろう。ただしフィヒテは、絶対者を人格的なものとみなし、その

内部構造に関知 (*Mitwissen*) してゆこうとする『自由論』以降のシェリング (*Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1775-1854*) と異なり、意識地平において事柄の構造を捉えるという超越論的な議論を支持する。「我々は知識学において、一そしておそらく、知識学以外でも、一…知識を超えたものに到達することができないのであるから、知識学は絶対者からではなく、絶対知から始まらなければならない。…絶対者は…知識の形式として我々の意識の中に現れてくるのであって、そのもの自身として現れるのではない。」(19) こうした基本認識が、これからみてゆくように、どれほどこの時期のフィヒテの哲学が神秘的な相貌を帯びようと、それを神秘主義から区別する指標となるのである。

もう少しフィヒテ自身の言葉にしたがいながら「絶対知」の内実を特定しておこう。

「絶対知は、何かについての知識でも、無についての知識でもない。(かりにそういう知識であるとすれば、それは無という何かについての知識だということになるだろう。) それは、…何々についての知識 (*Wissen von*) ではない。…それは、(量的、相関的な) ひとつの知識ではなく、…行為 (*Akt*) でも状況 (*Begebenheit*) でも、知識の中にある何かでもなく、…その中でのみ一切の行為と、その行為によって定立される状況が定立される知識なのである。」(21)

絶対知とは、そこにおいてすべてが顕現する包括的地平である。すると、我々はそれをこの地平の外から叙述することができないことになる。(もし我々があえてそのようなことを試みるならば、絶対知は我々の主観によって限定されたひとつの対象となってしまうからである。) だからフィヒテは、認識する我々の宿命ともいえる主観-客観分裂を突き破って、詳しくいえば、対象的な知識のあり方である *Wissen von* の *von* から離れて、*von* を *von* として成立させる地点にまで遡ることを要求する。だから、絶対知を知るということは、絶対知が成立するあり様を、絶対知と一体化して追うということである。そして、これこそが、我々の眼差しと絶対知とが一体化した境地を表現する「見ること (*Sehen*)」が指示するものである。だが、この「見ること」を明らかにする前に、絶対知に自らを映すものである絶対者の理解を少しみっておきたい。

「知識において、静止した存在 (*Das ruhende Sein*) と自由とが現れ、今やこの両者が知識において一致し、こうして両者が合一されることによって絶対知が形成される。」(24) 絶対知が絶対者の対自、すなわち絶対者の自己認識の像であることを想起するならば、当然絶対知の中には、ちょうど写真に写されたものが映っているように、絶対者それ自身が映されているはずである。する

とこの短い一節は、絶対者の実質は存在と自由であり、絶対者の存在形式はこの両者の合一であることを表している。

(ア) 絶対者の実質 フィヒテ自身の表現によれば、それは、「端的にそれがあるがゆえにあるものであり、自己自身に基づいており、変化することも動揺することもない、それ自身に完結しているもの」(23)、「絶対的存立 (Das absolute Bestehen)、静止した存在」および、「それ自身によって、それ自身を通じてあるものであり、他のものの影響をまったく受けることなく存在するもの」(23)、「絶対的自由 (Die absolute Freiheit)」である。ヤンケも述べているように⁽⁸⁾、こうした規定だけをみるならば、アリストテレスの神概念である「不動の動者」や、自己充足した完全な神というデカルトの神のような、西欧の伝統的な哲学者の神観とそれほどかけ離れていないだろう。むしろフィヒテに独自の視点は、存在と自由という実質が知識自体さえも構成するという理解にある。

(イ) 絶対者の形式 存在と自由の合一を、フィヒテは「相互通徹 (Sichdurchdringen)」、「融合 (Verschmelzung)」と呼んでいる。ここで注意しなければならないのは、これらの術語が指しているは、まず存在と自由という項が別個に存在していて、それから両者が合一されるという事態ではなく、「両者が端的に相互に混じり合い、融合しており、もはや断じて区別不可能な」(23)状態が知識において、絶対的な事実として現れるということである。すなわち、フィヒテによれば、絶対者のもとの統一は、—シェリングが同一哲学 (Identitätsphilosophie) において「絶対的同一性 (Die absolute Identität)」を一切の対立以前の無記点として理解していたのとは異なり、一対立則合一(この状態をフィヒテは、「本来的に実在的な合一」、「真の有機化 (Die wahre Organization)」《いずれも 24》と呼んでいる。)の形式で捉えられているのである⁽⁹⁾。

だから、絶対者の対自である絶対知とは、自由と存在とが生き生きと通徹し合う地平である。「知識は知識としては、ただひたすら対自的に存在し、自己内に存在する。それゆえ、知識は存在する以上は、**対自的に**存在することができるのである。…あるいは、別の言い方をすれば、知識が存在するがゆえに自分を存在するものとして定立するかぎりでのみ、知識は知識として存在するのである。さてこの『知識が存在するがゆえに存在する』というのは、…知識の**自由の、絶対的自由の**表現なのである。」(30)

絶対者と同様に、自由と存在との相互通徹が絶対知の「絶対的形式」である。ここまでは、フィヒテの論理を辿ってくれば一応理解することができよう。だが、問題はその後である。「[絶対的自由が実現する] この**対自存**

在はまさに生き生きとした光の状態であり、光におけるあらゆる現象の源泉であり、すなわちそれは、端的に絶対的に実体的な内的な**見る**ことである。」(25) 一知識のあり方そのものが「光」であり、知識の働きが「見ること」であるというのである。それでは、どこに「見るもの」、つまり「眼」があるというのだろうか。フィヒテは言う。

「君は、絶対者の外に眼を探すかもしれない。…だが、眼は絶対者の外にあるのではなく、絶対者の中にある。それは、絶対性そのものの〔自由と存在との〕生き生きとした相互通徹のことなのである。」(26)

絶対知は、我々の内奥にあり、そこにおいて真理が成立する地平であると同時に、絶対者が自己を認識する地点である。だから、絶対知の境地においては、我々の眼差しは我々のものであると同時に、絶対者のそれであることになる。すると、絶対知は、我々が我々の内をひたすら眼差すときに開けてくることになる。つまり、「眼」は我々自身に、我々の内面へ向けてつけられているのである。そして、こうした我々の知る働きの根底で起こっている出来事をありのままに捉えることをフィヒテは、「知的直観 (Die intellektuelle Anschauung)」と呼んでいる。

3. 絶対的自由の本質

フィヒテが「知的直観」をはじめて哲学の原理として標榜したのは、『知識学への第二序論 (Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre)』(1797年)においてだった。そこでは、自己を定立する自我(主観)と定立された自我(客観)との同一性の境地が「直接的意識」として、あらゆる意識活動の根底に見いだされている。そして、自我の定立即被定立の活動性を直接全面的に把握することが「知的直観」と呼ばれていた。たしかにここでも、意識の対自性が着目されてはいる。しかし『叙述』のフィヒテは、いっそう深い次元から自我の成立をみているように思われる。『知識学への第二序論』の知的直観は、自我が行う働きそのものであった。ところが、『叙述』におけるそれは、我々の根底において絶対者が行う自己把握自体のことなのであり、我々が自覚する以前に、我々の知識が成立する地平において既にはじめから成立しているのである。したがって、この知的直観において働くものは、絶対者、および、その対自としての絶対知なのであり、我々はこの直観そのものをいつでも既に生きざるをえないということになる。ここに、自我が自己自身を定立する働きに一切に由来をみる前期の行為主義から、絶対者の行為を自らの事実として見守るという後期の観照主義への転換のはじまりをみることができただろ

う。

それでは、我々の生の事実である「知的直観」についてのフィヒテの思索をもう少し説明しておこう。

「存在するがゆえに自己自身において対自的に存在する知識は、知識の、すなわち**対自存在**の絶対的の行為、自己自身を把握することや自分自身を通徹することという絶対的の行為を内容とするだろう。…絶対的な行為が生み出され、定立され、その結果として端的に存在するのである。この行為が知識の存在全体の根拠とみなされるであろう。」(30)

知識の存在様態が対自であるということが意味するのは、自らを対自存在とする自由が常に発遣されているということである。それゆえ、「ひたすらただ行為だけが表現されるのであり、知識の存在が表現されるのではない。すなわち、[知識の]存在とは、自己自身の中での、自己自身からの生と光〔＝対自化〕との絶対的な発動(Die absolute Aufregung)なのである。」(31) 知識が存在するとは、そのまま知識の対自化の働きのことである。(むしろ、絶対知においても自由と存在とは融合されており切り離して理解することはできないが、)絶対知の存在根拠は「絶対的自由」である。また、対自というあり方からして、絶対的自由の発動は「絶対的反省(Die absolute Reflexion)」である。(Reflexionに含まれるReflexの語幹にフィヒテは着目している。すなわち、絶対知の対自化とは、絶対知が自己を自己自身に対峙させるということである。)こうしたことを踏まえて、次の一節をみると、絶対知そのものというべき知的直観の原理解が明らかになる。

「知的直観が、端的にそれが存在するがゆえに、それ自身において、それ自身に対して存在する(Die intellektuelle Anschauung ist in sich und für sich schlechthin weil sie ist.)というのは、知的直観はそれ自体絶対的な産出活動であり、それは決して何ものからも由来しないということである。すなわち、自ら自由な光を把握するということであり、こうすることによって自らを持続する眼差し、眼とすることである。この産出活動は、ほかならぬ事実自体なのであり、…見ること(Sehen)自体が絶対的の行為として、この産出活動なのである。また、この産出活動とは見ることなのであるから、知的直観の絶対的自由そのものなのである。」(48)

ここでは、絶対知の境位に立つときに目にされる光景が述べられている。さしあたり理解できるのは、絶対知は自分の存在を、自らの自由によって支えていることである。そして、この絶対知の自己定立のあり様が、絶対者の究明においてみられた例のメタファー、「眼」、「光」、「見ること」を用いて説明されている。今まで述べてきたことを踏まえるならば、知的直観の自由は、対自(＝

光)を生むものの、それは外へ向かって行使される自由なのではなく、もっぱら自らの存在と関わる(＝自らを眼とする)自由なのである。また、こうした絶対知の自己定立は、我々にとっては「自らの前に立てられた事実」(48)であり、(絶対知において自己を定立する、『叙述』においてはまだ隠された主体である)絶対者ならぬ我々には、「見ること」という関与しかあり得ないのである。

フィヒテ自身は、絶対知の自己定立という根本洞察をさらに次のように説明している。

「知識は、存在するがゆえに直接的に、それ自身で端的にそれが**あるもの**でなければならない。(Das Wissen muß für sich sein, schlechthin Was es ist, unmittelbar weil es ist.)このWeilという事態において、同時に**Was**の限定があるわけではない。…Weilにおいてあるのは、単に裸の事実、あるいは、**Daß**だけなのである。」(49)

フィヒテの説明によれば、この引用文の始めの一節において、絶対的自由の所在は、Weilにある。すなわち、絶対知とは、「端的にそれ自身である」ような安定した存在なのではなく、自らを存在させるがゆえに、—これが対自の構造である—存在するというのである。すなわち、対自という絶対的反省の遂行の中で、自己を形成してゆくことに知識の本性がある。しかし、フィヒテは、この生成を全体把握する戦略をとらない。つまり、自分が追うのは、自由がいかなる知識を形成するのかという内実なのではなく、形成の「事実」であり、だから、知識学の分析は「形式的自由」に限定されるというのである。そして、このこと理由は決して任意に視点が選ばれたことによるのではなく、人間の認識能力の限界への洞察に裏打ちされている。

「知識は自分を産出するものとして自らを見いだすが、同時に直接的に、知識は、この産出活動がなくても、自分のWasを見いだすのである。このWasが欠ければ、知識は自分を産出するものとして見いだすこともないのである。そして、どうしてそうなるのかといえ、それは知識の自由によるのではなくて、知識の絶対的存在(Das absolute Sein)によってなのである。」(49)

知識の自己定立は無方向に行われることはない。言い換えるならば、知識は自分の存在の作り手ではないというのである。もしそうだとするならば、知識の絶対的自由という当初の規定と矛盾をきたしてしまうだろう。だが、絶対知が究極的には絶対者の対自だったということを考慮すれば、知識は「映されたもの」として絶対者の働きを反映しているのであるから、すでに知識の働きにおいて絶対者の内実(絶対的存在)が前提されていることになるだろう⁽¹⁰⁾。そして、『叙述』はあくまでも知識のレベルに留まるのだから、知識を隔絶した絶対者そのものを解明することができない。だから、『叙述』の議論は、

絶対知それ自体を形成することを目指すのではなく、それがそのものとして現れるままに記述することに局限される。

すると、フィヒテの論法では、我々が知識の自己産出を目撃するときには、いつでも知識は、既に自らの内実を見いだされたものとして前提していることになる。ここで、「絶対的自由の絶対的必然性」という奇妙な事態に逢着することになる。フィヒテはこうした議論の行き詰まりをさらに掘り下げて、知識の立場から知識の成立を説明することの限界という基底層にまで到達しているように思われる。フィヒテはこうした知識がぶつかる限界事実を次のように説明しようとする。

「絶対的存在において、直観〔＝直接的に全体として把握された知識の自己定立のあり様〕は自己自身を無化して (vernichten) いた。だから、絶対的自由はこうした事態にぶつかって絶対的に不安定になり、定点を持たない動揺をきたし、自分自身の中で流れ去ってしまう。だから、直観は形式からみて 固定されていなければならなくなるが、しかし、このとき実質 (Materie) が形式 (Form) を無化しているのである。」(65)

下線部を理解することが、「自由の必然性」のパラドックスを説明する鍵となる。まず、「知識は対自存在である」を信奉するフィヒテが譲ることのできない前提は、知識は絶対的に自由である、である。ところがフィヒテは、『新方法』において、「自我の存在は常に非我 (他我) による限定を被っている。」を原則としていたのと同様に、ここでも、自由のア・プリオリな本質としての被限定性 (Bestimmtheit) を説明原理に選んでいる。

「知識は形式からみれば、対自なのであり、そうであることによって光という性質が加えられる。光が知識の絶対的な形式である。それゆえ、行為はもっぱら知識そのものであり、知識によって引き起こされる。しかし、この知識は被限定性と一緒にはじまり、それと結びつけられている。行為、すなわち、自由によって実現される **Daß** は、被限定性に与えられて知識と結びつけられた **知識の形式**なのである。(こうして事実もまた明らかになる。一被限定性と絶対的な **Weil**〔絶対的自由〕とが結び合わされて、被限定性が絶対的な **Weil** の側から思惟され、…知識が解明されるかぎり、被限定性こそが事実なのである。)」(54)

自由とは、自分の存在を決定する自由であるばかりか、自由は存在するからには、既にこの自由を行使する主体のあり方に予め規定されている。一これがフィヒテの与えた答えである。かりに自由がまったく無制約であるとすれば、自由の主体が別のものとなることも、まったく存在しないこともありうるだろう。すると、知識の成立はすっかり偶然であると考えられることも可能になろう。(フ

ィヒテ自身もこうした推論の可能性を容認している。《テキスト 64 頁参照》自由はそれだけで取り出されるならば、虚無に陥ってしまう。だが、絶対知が実際にあるものであって別のものではないという事実が、先に引用しておいた「知識が、実質によって形式を無化することによって」という推論の妥当性を証明しているというのである。「すべての直観は端的に存在している。ゆえにそれは自由である。…こうした直観の形式は、直観の実質によって無化されて、こうして無化されることによって自らの内で消滅する。知識、ないしは対自存在とは、知識としての自分の中において、形式的には自分を廃棄している知識のことなのである。」(49f.)

自由の存在形式は、自由の主体、ここでは「絶対的存在」(「実質」)によっていつでも限定されており、それは、『**どこから (Woher)**』を示すことができない知識の絶対的な **Was** である。」(50)つまり、我々の意識活動の根底で働く絶対的自由は、自己定立と自己限定との間を揺動すること (Schweben) を運命づけられている。

こうした自由についての省察は、一見理路整然と絶対知の原則から演繹されているように見えるかもしれないが、じつは、由来を問うことができない人間の被投的事実を記述したものに他ならない。なぜ絶対知が現にあるがままに我々の根底に存在しているのかには、「自由の実質による形式の無化」以上に答えることができない。「この地点で思索は空しくなる。知識の中には〔非存在から現存在へいたる〕絶対的なすき間 (Der absolute hiatus) や飛躍 (saltus) がある。これは、端的に一切の自由において、**発生**において、またすべての**現実性**において必然的に生じてくるのである。」(65)

絶対知の由来を問うことはできない。ただその様態 (Wie) だけが開示される。ところが、絶対知という包括的な地平が存在していることは事実であり、知識は絶えずこの「すき間」を飛び越え続けている。この事実を前にして、知識は自らの非存在に直面させられる。実在の根拠への問いを『使命』から受け継いだ『叙述』は、「絶対知」という地平を想定してこの問いに答えようとした。だが、「認識の夢散化」という意識のレベルでの出来事とは異なるとしても、知識の成立根拠を前にしてやはり、「知識はただそれだけで存在するならば、無であるということはもちろん明らかである。」(65) と答えられるに留まっている。ただし、『使命』がこの限界地点において、知識のレベルを放棄したのに対して、『叙述』は、知識を堅持しながらその限界にまで突き進むのである。

4. 知識を支えるもの—『叙述』の到達点とその意味

「知識についての知識」を標榜する『叙述』の最終到

達点は、知識の成立根拠を求めても、絶対的自由の自己定立即被限定の事実留まらざるをえないということである。つまり、この知識学において我々が知っているのは、自由をア・プリオリに限定する主体は「絶対的存在」であるということまでである。そして、この「絶対的存在」は、

「絶対者は、可能的な知識との関係においては、純粋な、端的に自己内に閉ざされている思惟であって、この思惟は、絶対者の形式的存在や実質的存在のゆえん (Warum) を問うために、ないしは、…Weil を定立するために、自らから抜け出すことができないものなのである。そして、Weil において行われる絶対的な否定ゆえに、**対自** (知識) は、自分自身を自分自身によってすっかり廃棄してしまう。だから、絶対者は、我々が学において思惟の絶対的に純粋な形式から直観すべきであるとしても、知識とまったく関わらない純粋存在なのである。」 (75)

という一節が明らかにするように、知識の成立根拠を突き詰めてゆく中で、自由を限定する X として出現する。『叙述』において、絶対的存在は、知識の形成の中で知識の存立を保証するものとして内在的に働きつつも、「知識とまったく関わらない」「知識の非存在 (Das Nichtsein des Wissens)」(78) なのである。ここで、この知識学は自らの採った枠組みを突き破り、「知識についての知識」の探究は自らの基底を掘り崩してしまうのである⁽¹¹⁾。

「ここでは、否定自体が絶対的な肯定なのである。…知識はたしかに絶対的に自分自身を創造しはする。だがこの見方によれば、創造されること、創造されるべきであるということは、ただ形式に関していえるだけなのである。実質からみれば、それは絶対的法則にしたがわされている。—今やこの法則が、求められる唯一の知識なのであり、それにしたがって存在が成立し、最高の肯定でもある否定が行われるのである。」(79)

ただし、フィヒテのこうした議論を追ってくるならば、回りくどいという実感を払拭できないだろう。それは、絶対者こそが知識の成立根拠であるという確信を持ちながらも、絶対的ではあっても絶対者ではない地平を想定してあえてそこから議論を始めるため、絶対者が知識を成立させるための「知識の非存在」である、という間接的な現れ方しかししないことに起因する。こうした点からみて、人間の根拠を端的に絶対者にみて、それが定立する「根源概念 (Urbegriff)」において、絶対者の存在形式を追究してゆく 1804 年の『知識学』のほうが、この時期にフィヒテが抱いていた根本洞察を正直に展開しているといえるだろう。

けれども、『叙述』にもみるべきものがあるように思わ

れる。それは、それが意識の枠組みを堅持するという超越論哲学本来の方針にしたがう最後の知識学の叙述であることである。フィヒテの後期哲学は、たとえ人間の有限性を基本スタンスとして保っているとしても、例えば後期哲学の基本命題を直截にまとめた『知識学一般要綱 (Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse)』(1810 年)において、第一命題が、「『一者 (Eines)』、すなわち『神』だけが、端的に自己自身によって存在する。神は自己自身において純粋に生命なのである。」(II.696) となっていることに明白なように、1801 年の到達点から議論を開始しているのである。それゆえ、フィヒテの後期哲学を理解するためには、『叙述』を経ておくことが不可欠なのである。

さらに、後期フィヒテが、『ドイツ国民に告ぐ (Reden an deutsche Nation)』(1808 年)等の教育学論考において、神的理念の実現に教育目標をみていたことは周知の事実である。そして従来、例えば、椎名萬吉氏が述べているように⁽¹²⁾、フィヒテの教育論へは、(アナポレオン戦争に敗れてうちひしがれていたプロイセンに、勇気を与えて教育改革を断行させた。(イ)教育に対する国家の権利と義務とを明示した。(ウ)19 世紀教育学の理想を継承し、その理念を明らかにすることによって、当時の教育思想家に影響を与えた。などの評価が一般的である。しかし、これだけでは、フィヒテはもっぱらドイツ教育史上の一光景にすぎないということになるだろう。だが、フィヒテの理論哲学を丹念に読解するならば、自由の成立という現代にまで射程の及ぶ問題意識が浮び上がってくる。フィヒテの前期哲学は、『新方法』に顕著にみられるように、「他我による限定を被ってこそ自我は存在する」や、「自我が自らの無限な活動性を自発的に限定することによって表象が発生する」というふうには、自由の無条件な自己限定こそが、生の存在形式であると述べていた。この事態が、『叙述』にいたってさらに深化され、自由の現象を支える地平 (絶対知) において、既に自由はその地平を成立させるために限定されると考えられたのである。自由は本性上限定されなければならないのだろうか。自由の哲学を唱えて始まったフィヒテの知識学は、『基礎』、『新方法』、『叙述』と思索を深めてゆくにしたがって、自由が付随する、自由の実現に予め織り込まれている強制の意義を強調してゆく。知識学でのフィヒテの議論が抽象的だとか、意識の外を認めない過度の主観主義だとかいったレッテルを貼る前に、こうした自由の辿る運命に目を向けることは、自己実現、とりわけ人間の自立の問題を究明する場合に当然議論の基礎となるべき、自由の本質理解への重要なモデルを提供してくれるであろう⁽¹³⁾。

注

『叙述』からの引用は、*Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02*, hg. u. eingel. v. Reinhard Lauth, 1977, Meiner, Hamburg に依り、頁数を示した。(小フィヒテ版全集収録の『叙述』のテキストは、編者による改竄があるため、フィヒテの原稿を復刻したマイナー版のテキストを使用した。)その他の引用は、小フィヒテ版全集の巻数、頁数を明示した。また、引用文中の太字は原著者による強調であり、鉤括弧、下線は筆者による補足である。

- (1) 拙稿、「社会理論としての知的直観論—『自我性 (Ichheit) は共同性である』というフィヒテの命題について」(奥羽大学文学部紀要第7号所収, 239-260頁, 平成7年)参照。なお、本稿はこの論文の続稿として構想されており、とりわけ、『基礎』と『新方法』に言及される場合には、そこでの考察が前提されている。
- (2) 隈元忠敬著、『フィヒテ知識学の研究』, 202-203頁, 協同出版, 昭和45年, 参照。
- (3) ディーター・ヘンリッヒ著, 座小田豊他訳, 『フィヒテの根源的洞察』, 法政大学出版局, 昭和60年。
- (4) 阿部典子氏は、「自我」から「知識」へ鍵概念が変更された理由として、(ア)フィヒテ自身が、自己を知るという対自的な知識のあり方を強調するようになったこと。(イ)「自我」という表現への誤解。(ウ)シェリングとの論争, を挙げている。『『知の教説』としての知識学』(『理想』No. 665《1995年》所収, 90頁, 95頁)
- (5) 拙稿, 『知, 存在, 人間形成—自己形成からみたフィヒテとシェリング』(奥羽大学文学部紀要第3号所収, 209-226頁, 平成3年)参照。
- (6) フィヒテの前期哲学のこれらの原理表現の意味については、拙稿, 『社会理論としての知的直観論』参照。
- (7) 『フィヒテの根源的洞察』, 90頁。
- (8) Wolfgang Janke, *Fichte. Sein und Reflexion*, S. 228, de Gruyter, 1970, Berlin.
- (9) 大峯顕氏も、隈元忠敬氏も、こうしたフィヒテの「統一 (Einheit)」理解の背景に、シェリングの同一哲学との対決をみている。大峯顕著, 『フィヒテ研究』, 108-114頁, 創文社, 昭和51年, 隈元前掲書, 220-221頁参照。
- (10) クラウス・ギールは、絶対知の自由が既に絶対的存在を前

提しているという構造に、前期哲学の原理である「事行 (Tathandlung)」（自我の定立活動《Handlung》とそれによって定立された自我《Tat》との同一性）からの発展をみている。そしてさらに、『叙述』の知識観の延長上に、人間を絶対者の「映像 (Bild)」とみなす後期哲学の原理があると説明している。断絶面が強調されがちなフィヒテの前期哲学と後期哲学との連続性を、基本概念から解明した卓見である。(Klaus Giel, *Fichte und Fröbel*, S. 66-72, Quelle & Meyer, 1959, Heidelberg.)

- (11) 大峯氏に倣って(大峯前掲書, 130頁参照), この事態は、知識の対自存在の根拠を反省する中で、絶対的な X を想定せざるをえなくなり、そのため、知識が自分の存在を充足できなくなって挫折する経験を、超越論哲学の立場から基礎づけていると説明できるだろう。
- (12) 椎名萬吉訳, 『ドイツ国民教育論』, 219-220頁, 明治図書, 昭和45年。
- (13) ディーター・ヘンリッヒも鋭く指摘しているように、(「知識学においては、自由それ自身は、この自由の思うままになしえない可能性から理解される。してみると、この根拠は、〔外的原因と考えられるものとは〕反対に、自由の自律の条件である。…自由とは自己規定であって、何か他のものために生起するのではない。…われわれ固有の本質は、つまり、『自我』という語で表される、単純ではあるにしてもやはり謎を秘めた知は、自由を妨げるのではなく、自由を可能にするひとつの根拠から生じるのである。この根拠が、〈見るものであることを本質とする力〉を生み出すことによって、自己関係を作りだす。自由の外部の立場を哲学に指し示さずとも、自由を問題にすることは可能であるし、必然的ですらある。」《『フィヒテの根源的洞察』, 117頁》)外からの強制にではなく自由の内面からの自発的強制に自由の本質をみる点に、フィヒテの議論の独自性がある。また、ベルナルト・ヴィルムスは、フィヒテの社会哲学論考の分析を通して、やはり、強制への傾倒が後期哲学へ向かうにしたがって著しくなってゆくことを指摘している。ベルナルト・ヴィルムス著, 田村一郎他訳, 『全体的自由—フィヒテの政治哲学』, 木鐸社, 昭和51年参照。

本稿は、東北教育哲学教育史学会第29回大会(平成8年9月7日 於：山形大学)において口頭発表したものに、加筆訂正および注を付したものである。