カレン・グロイ「フィヒテとヘーゲル」(翻訳紹介)

吉　田　傑　俊

(1983年10月15日　受理)

"Fichte contra Hegel" von Karen Gloy (Übersetzung und Erklärung)

Masatoshi YOSHIDA

訳者はしがき

ここに訳出する論稿「フィヒテとヘーゲル」は，西ドイツのハイデルベルク大学哲学部教授（außerordentliche Professorin）カレン・グロイ女史によるものである。

グロイ教授は，1961年来ハンブルクおよびハイデルベルク大学で哲学を学び，74年『カントの自然哲学理論』(*"Die Kantische Theorie der Naturwissenschaft"* Walter de Gruyter 1976) でハイデルベルク大学より哲学博士号を授与され，同年より同大学で教壇に立ち，80年には『一と多』(*"Einheit und Mannifaltigkeit"* Walter de Gruyter 1981) で教授資格を獲得し今日に至っている。グロイ教授は，西欧哲学一般における形而上学，認識論および科学論等々に造詣が深く，*"Kant Studien"* や *"Zeitschrift für Philosophische Forschung"* 等にも諸論文を寄稿するなど，現在西ドイツの気鋭の哲学者として活躍されている。

訳者は，同教授とは1975年3月からの一年間の在外研究中ハイデルベルク大学で面識を得たあと交流を続け，78年夏の Düsseldorf での国際哲学会参加時，また82年秋の短期在外研究の折にも再会した。しかるに，同教授は今年10月に来日され，本学においても「哲学と科学の関係」と題する講演を予定されている。本稿訳出は，教授の学問的成果の一端の紹介であるとともに，訳者のささやかな友情のしるしでもある。

本稿の内容について一言触れたい。本稿は，グロイ教授が1980年1月30日，ハイデルベルク大学哲学部で行った教授資格獲得講演（Habilitationsvortrag）の講演原稿である。

本格的な哲学論稿としての本稿が意図するものは，哲学の根本的問題の一つである，「知」(Wissen) が成立する論理的可能性とその窮局的根拠の原理的解明にある。教授は，その際，ドイツ観念論における二大哲学者フィヒテとヘーゲルの自己意識理論を媒介として，両者を対比的に周到に吟味しつつ，この困難な課題の解明に接近しようとされている。

本論の主要な論点を概略するならば，つぎのようなものであろう。①，フィヒテとヘーゲルにおける知の獲得主体としての自我や自己意識は，産出的自己の自己措定（意識それ自体の自己措定としての措定）という優れた哲学的観点において共通するものである。②，ヘーゲルの自己意識およびその普遍的形態としての理念は，存在と概念の統一と同一性を実現するに至った。ここに，知の絶対性の条件が達成された。③，一方，フィヒテは「批判的反省」の立場から，知がたんに自己産

出たるものではなくこの自己産出についての知でもあるという，知の“限界性”，“相対性”を認識した。ここに，知は自己産出の原因として絶対者を想定せざるをえず，自己意識は絶対者の所産であるという観点に至った。④，フィヒテとヘーゲルの自己意識理論の相異は，「知るもの」と「知られたもの」の関係把握に求められる。ヘーゲルは，自己意識の絶対化を図る立場から，その理念化，全体性化を主張したが，この全体化自体を知る意識の根拠設定を欠如することにより，再び二元論に帰する可能性を残した。一方，フィヒテは「批判的反省」を徹底することにより，自我意識は絶対者に超出されるという立場に立ち，認識知の“相対性”と“絶対性”の統一の視点を獲得した。⑤，かくして，本論はフィヒテ哲学に依拠しつつ，知の“相対性”と“絶対性”の均衡的統一の把握において結論づけられている。

このように，本論は哲学における本質的問題たる知の問題を，徹底して論理的に考究した優れた論稿である。ここにおけるグロイ教授の原理的な問題設定とそれに対する強靱な論理的思考は敬服に値しよう。このことを確認した上で，本稿についての訳者の若干のコメントを附記しておきたい。第一に，フィヒテとヘーゲルの思想対比における，ヘーゲルの二元論還元の可能性とフィヒテのヘーゲルに対する優越性の指摘についてである。このような規定は，ヘーゲル，フィヒテ両者の思想一般における前者の「概念主義」と後者の「直観主義」への評価に関わる問題であるが，一般にヘーゲルの概念主義は観念論哲学の次元においては可能な限りで達成された哲学的一元論とみなされうる。グロイ教授のこの観点自体が，あくまで存在と概念の自己統一的展開を貫徹したヘーゲルに対して，知の窮局の根拠を絶対者に求めたフィヒテに多く依拠するものではないかという疑点が多少残る。第二に，これと直接に関連するが，認識自体の限界性を自覚するフィヒテの立場が，部分と全体，経験と超越，相対と絶対の相対的把握として評価されている点である。だが，このような知自体の存立可能性も，最終的には絶対者への“超越”におけるそれとの相関において保証されるものである。このフィヒテ的観点自体が一種の不可知論に至る可能性をもつものではないかという危惧をもたざるを得ないところである。第三に，本論の基調たる，知の“相対性”と“絶対性”の統一という結論自体は，論理的に正当性をもつものといえよう。しかるに，これを前提して今後における哲学の向うべき課題としては，知の相対性と絶対性との“絶対的”統一の観点からの“相対的”統一の観点に向う移行の論理とその思想的立場の究明にあるであろうことを，訳者自身としては確認したいと思う。

最後に，本稿の訳出を快諾されたうえとくに「序」まで付したタイプ原稿を送附してくださり，訳出中も適宜教示もして頂けたグロイ教授に対して深く感謝の意を表したい。訳出に当っては，原文中下線で強調されていた部分は濁点によって指示した。尚，文中のラテン語の訳出には黒岩忠義教授の助言を得た。併せて感謝申したい。

（追記．グロイ教授の本学における講演会は，本学の哲学・倫理学研究室と鹿児島哲学会共催のもとに，前記の演題で10月24日午後盛況の内に開催された。）

序　言

ドイツ観念論研究において，通常，ヘーゲルが，いわゆる「相異」論文（「フィヒテとシェリングの哲学体系の相異」）から始めて『信と知』を経て『精神現象学』や『論理学』にまで至るさまざまな著作において，フィヒテを批判したというテーゼが代表的な見解となっています。このような見解を最近日本の著名なドイツ観念論研究者が刷新しました。広島大学の隈元教授は，『哲学年報』1982年第6号の「ヘーゲルとフィヒテ」という論文において，ヘーゲルの批判は1794年の『全知識学の基礎』における初期のフィヒテには妥当するが1800年以降の後期フィヒテ，すなわち1801～2年，1804年そして1813年の『知識学』等々には妥当しない，と主張しました。

本論は，このような提起を顧慮しつつ，フィヒテに対するヘーゲルの批判だけが存在したのではなく，逆にフィヒテのヘーゲルに対する批判も存在したというテーゼを立てるものです。もっとも，フィヒテのヘーゲル批判はヘーゲルのフィヒテ批判よりも公然としたものではなく，フィヒテにおいてはヘーゲルの名前はほとんど現われていませんからより非公然なものです。しかしながら，フィヒテのヘーゲル批判は看過しえないものです。というのは，1800年以降のフィヒテは，自己意識についてのヘーゲルとは別の原理的構想を主張しているからです。すなわち，ヘーゲルが自己意識の絶対化（Verabsolutierung des Selbstbewußtseins）というテーゼを自己意識と絶対者を合一させるという仕方で主張するようにではなく，フィヒテはこのテーゼを自己意識自体は絶対者に超出されるという仕方で主張しているのです。

本論は，ヘーゲル的構想に対するフィヒテの拒否の根拠と動機を解明しょうとするものですが，この根拠と動機は，本質的には自己意識の絶対化というヘーゲルの理論が実際にはふたたび二元論と相対主義に陥るということにあります。なぜなら，このヘーゲルの絶対的な自己意識自体がふたたびある意識において自覚されることになり，したがってふたたび意識されたものと意識の関係（die Relation Bewußtes-Bewußtsein）に落ちこむことになるからなのですが，この関係は超越論的な統一媒介根拠（transzendenten Einheits und Vermittlungsgrund）を手がかりにしてのみ克服しえるのであります。この問題は，フィヒテ哲学と東洋哲学とのある類似性を示すものであるかぎり，ドイツ観念論と東洋の仏教の関係としても興味深いものと思われます。

I　問　題

哲学が体系的な形態をとって以降，体系根拠がそれ自体を合理的に根拠づけることが可能か否かという問題のうちに，哲学の一つの理論的根本問題が生成してきました。といいますのは，普遍的な体系性（druchgängiger Systematik）の課題を自覚する思考にとっては，体系の完結可能性やその窮局根拠の問題が主要な関心事となるからです。古代の哲学においては，その存在論的傾向に対応して，原因づけられて存在するものに関わってそれを原因づける窮局的なもの（Sache）を問う課題

が立てられましたが，近代の哲学ではその認識論的傾向に対応して，知（Wissen）の，知られたものの確実性の諸条件を附与する知の窮局根拠を問う課題が立てられました。すなわち，われわれの知の根拠はそれ自体知りうるものであるのか，それともこの根拠は，一切の認識がその根拠が問われることなくすでに展開されているかぎり，知は知りうるとする根拠からは隔絶するものなのか？自己意識と絶対的根拠は一致するのか分離するのかの二者択一において，確実に決定することが許される根拠はいづれかということであります。

この論争の決着は，哲学史においては一方における後期フィヒテと他方における中期ヘーゲルとの間で，すなわちドイツ観念論の極みにおいて果たされました。しかしこの決着は両者の直接的な相互関係の形態において捉えられてはならず，むしろある共通する哲学原理の対立方向に向かう分裂的展開（Auseinanderentwicklung）の形態において捉えられるべきであります。にもかかわらず1800年頃のフィヒテの著作，とくに1800年の『人間の使命』や1801年の『知識学』は間接的なヘーゲル批判（indirekte Hegel-Kritik）とみなしえます。というのは，これらの著作は，自我認識の絶対的措定を媒介とするヘーゲルの絶対者への接近形態をたんに批判の外に置くのではなく，内在的な批判によって，それを反対の結論の抽出へ，すなわち知からの絶対者への非接近性という結論に至らしめているからです。このことの論証は以下に提示されましょう。

この論証が，ヘーゲルもしくはフィヒテの思想の帰結のための一つの確実な決定をなしうるとすれば，それはこの二人の思想家の同一の理論的出発点の定位においてのみ可能です。というのは，根本原理において異質な構想間の比較検討は自ら不可能であるからです。ここからして，第一には，フィヒテとヘーゲルとの共通の思想的基盤を考究すべきであり，第二には自己意識の様態における認識の絶対化に反対する（gegen），そしてこの絶対化の相対化に関わる（für），さらにこれと関連して絶対者の超越論的特性（transzendenten Ansatz des Absoluten）に関わる論証可能性が展開されるべきであります。最後に，このような構想のこの上ない表現上の困難性が解消されねばなりません。

方法的に注意されるべきことは，フィヒテの議論が一貫して明折判明なものではなくいわんや体系的に説明されていないことであります。W. シュルツが『絶対的反省の問題』[1]で正当に強調しましたように，絶対者から体系構成を始めることに最大の関心を払う観念論者の思考には，絶対者の二律背反的把握に関する認識論的問題が本来的に“奥深く”（hintergründig）留まっています。それゆえ，フィヒテの議論の再構成も，彼の思想的前提の粋組みと基礎の上に立った自由な構成という意味においてのみ，そしてそれへの首尾一貫した熟慮においてのみ達成することができましょう。このような再構成だけが，一時的な状況的・時間的拘束にとらわれない一般的論証方法における考察を許すことでしょう。

II　フィヒテとヘーゲルの共通の思想的前提

自己意識の理論，すなわち自己意識を絶対的なもの（absolut）とみなすだけではなく絶対者それ

自体 (das Absolute selbst) とみなす意味において絶対的な地位を要請する自己意識の理論は，一定の条件を満たさなければなりません。この理論は，絶対者が自己意識をもつというだけではなく，自己意識それ自体であるということを証明できなければなりません。

このためには絶対者の標識を見いだし，これと自己意識の標識とが比較されるべきです。哲学上の，とくにスピノサ哲学流の伝統は絶対者についての二つの標識を立てますが，それは絶対的実体性 (absolute Substantialität) と絶対的因果性 (absolute Kausalität) であります。実体性によって，静的な自己内存在，いかなる充実性によっても強制されることのない自己超出が思惟され，因果性によっては自己原因 (causa sui) の意味における自己根拠づけが思惟されます。これが周知の内在性 (in se et non in alio 自己の内にあり，他者の内にない) と外在性 (a se et non ab alio 自己から外にあり他者によってでない) の性格であります。

この両者，静的な自己内有と動的な自己根拠づけが自己意識の概念を充足するものでありましょう。なぜなら，この規範は自我意識 (Selbstbesinnung) に存する理論的なものと自己規定 (Selbstbestimmung) に存する実践的なもの，自律と自由という二つの充全な意味を包摂しているからです。この自律と自由の概念的内包性は，ゲルマン語においてよりロマン語においてより判明に証明されています。すなわち，ラテン語の“conscientia”やフランス語の“conscience”は知自体の他に，良心的な，倫理的な行為という意味をも現わしています。もし，自己知 (Sich-selber-Wissen) のもとに，構造的に，恒常的な自己存立，静的な自有が理解しえるならば，自己規定は積極性，自発性そして運動以外の意味は認められないでしょう。静的な自己関係と自己自体において運動する自己関係，自己存在と自己産出 (Selbstsein und Selbstproduktion) の融合として，自己意識は絶対者の定義に適うものとなります。まさしくこのような方法において，自己意識はフィヒテとヘーゲルの哲学においてともに実現されております。

ヘーゲルは，『論理学』において，絶対精神の理論――絶対精神は，超個人的な超越論的な自己意識の別名にすぎないものですが――を証示しましたが，彼はこの絶対精神の進展を自己意識の自己成立として，自己意識のたんなる無反省な存在の様態から絶対理念によって充実される反省の様態への発展へとして規定しました。ヘーゲルのこの理念は本質的な二契機を提示するものです。すなわち，理念は，一面では論理的過程のモメントとして他のモメントのもとにある一規定であり，他面では窮局的な規定としての全体性の観念 (Vorstellung des Ganzen) であります。理念はこうして自己意識の概念であるような存在を包摂し，同様にこの存在から概念の生成に基いた存在と概念の統一と同一性を包摂することによって，自己意識全体を自覚的内容として保持しているのです。ヘーゲルのこのような定義は，とくに『論理学』の方法の章から確認しえます。つまり，彼の定義は，自己意識に関する知の命題において，「概念……」や「自己意識の認識」のような認識項であれ説明的な「として」(als) であれ，二通りの原理的に可能な説明手段を活用しています。すなわち，「方法はここからして自己自体を知る概念として，自己を絶対者としてすなわち主観的にも客観的にも対象とする概念として……明らかになった。」[2] 哲学用語の標準的な表現における「として」

は，たんに直観的な受容ということのみではなく，概念的な把握をも意味するものですから，これはその特殊な本性において理解された自己意識についての指標として機能しているのです。

モメントとしても全体性としてもある理念の二重性のゆえに，論理的過程の一つの節にすぎないある一規定が，それ自体を含んだ全過程を包摂する知を形成するという意味深長な状態が生じます。つまり，このことによって，理念がそこに存在する過程の意義として，理念は自らが措定するものを知り，自らが知るものを措定する (weiß sie, was sie setzt, und setzt, was sie weiß) ということが生じます。それゆえ，存在しないであろうものはいかなる表象物でもないように，知りえないようなものはいかなる存在でもありません。ここに，知の絶対性についての所説を正当化する，存在と知との同一性の条件が充足されることになりました。

これと全く同一の思想的成果の上に立ってフィヒテの自己意識理論の分析が行われますが，これは1794年の『全知識学の基礎』以来の「自我は自己を措定するものとして自己を措定する」(Das Ich setzt sich als sich setzend) という定式化において達成されました。この『知識学』の終わりの実践的分野においてはじめて，まだ実践哲学の領域ではありますが絶対的反省の命題が現われます。この命題は『知識学』の方法的進行から導き出されたものでありますが，絶対的反省に固有の演繹根拠を打ちたてたものであります。すなわち，「自我は，何か自己以外の知性に対して自己を措定するのではなく，自己自体に対して自己を措定するべきである。自我は自己自体によって措定されるものとして，自己を措定するべきものなのである。」[3] 簡明に理解して，この定式はある二面性を明確にするものです。この二面性とは自己産出の所産に関わる側面と，この自己産出についての知として規定される，この所産の内容に関わる側面でありますが，これらを説明的な「として」が提示しています。というのは，「として」はここではある概念的な知の指標として，また即自的に存在する産出過程への反省の指標としても機能しているからです。この定式化に至って，ヘーゲルの定理は先取的に解明されています。

ここに，フィヒテとヘーゲルの反省の絶対性の問題における原理的一致性 (prinzipielle Konformität) は証明されており，細部における相異は捨象されるべきでありましょう。いまやそれにもかかわらず，フィヒテをゆり動かした論拠たるものが一層興味深いものになってきますが，これこそは，ヘーゲルの絶対知と絶対者自体との同一化という帰結を完成するものではなく，むしろヘーゲルとフィヒテ両者を分離において確定するべきものなのです。

Ⅲ 非本質的な論証の反駁と排除に関する一般的方法

論証が細部において考察されるまえに，その一般的取扱い方法に触れられるべきでしょう。この方法は反駁されるべきもののあり方によって予め規制されることになります。

絶対的反省性の命題はその正当性を，自己産出の成果である知が自らの内包のゆえに自己自体を対象にもつという事情に求められます。個々の既知なるものについてその論理的位相を問うことが許されるならば，既知なるものはそのそれぞれの位相に従って知りえます。そして，自己意識の場

合のように，この論理的位相において要請された知が既知なものとして受けとられ，したがって自覚的な知の超越性が意識の内在へと転位するなら，知の自己受容 (Selbsteinholung des Wissens) も当然のこととなるでしょう。

しかしながら，このテーゼには同時に対立的なテーゼが対置されます。この反対テーゼは，絶対知が絶対的な知でありうるにはすなわち自己意識の知でありうるためには，その内容上どんな部分的なものであってもならないと主張します。というのは，自己意識の自己関係性を表出するような全体性について知るためには，この全体性の知は隔絶的な，超越論的なものでなければならないからです。知るものと知られたものとの間のこの相異は解消され難いものとして現われます。

したがって，知が同時にその本来の内容の内的かつ外的なモメントとして機能するものであるかぎり，知は両義的 (ambivalent) なものとなります。

原理的な多義性 (prinzipielle Ambiguität) へのこのような洞察こそ，フィヒテの思弁をヘーゲルのそれに優越させ，ヘーゲルの一面性を明らかにするものです。自己分裂と再統合というヘーゲルの論理的形式は自己関係を二分化する力の可能性を現実化するものですが，その反面で同時に，それ自体において分離したものの再統合を拒む可能性をも有し，それゆえに極端な相対主義と二元論に終ることになるものであるかぎりにおいて，弁証法の概念 (Dialektikkonzeption) にとっては，ここからより展開した帰結が生じることになります。

いまや相対主義と二元論が窮局的な規定一般であるべきでないとすれば，これを克服することは超越論的な，一切の自己意識の彼岸に存在する統一根拠 (Einheitsgrund) の要請によってのみ思惟されることになります。

知を絶対的根拠から分離する試みは，この絶対的な根拠に基づいて本質的な論証と非本質的な論証とを裁断する規準を与えてくれます。もし絶対者が一切の知の彼岸にある超越者の地位を占めるべきとするなら，知という媒介 (in Medium des Wissens) の中にとどまり，知の媒介によって機能する一切の論証が不成功に終ることは明らかです。なぜなら，知のうちに超越的なものを承認することは，直接主義 (Immediatismus) に陥ることですから。こうしたことを顧慮すれば，絶対的なものの証明にしばしば関わってきた二通りの論証が維持しがたいことが判明します。

その一つの論証は倫理学に由来します。ここでは，個体的な自己意識を越える超越性の必然性を，人倫的な意識において譲成され普遍的なものとなった人倫法の経験から導き出そうと試みられています。人倫法を導守することは個々人の行為と一切の人倫的存在との合致を保証するがゆえに，個々人は普遍的な道徳的存在と連繫することになります。それゆえ，人倫法への義務意識は，人倫法が疑いの余地のない理性的事実として経験されたときのみ意義あるものとなります。しかるに，この義務意識を保証するものは，理論的原理的に展開される演繹的証明において成立しているのではなく，最高の明証性を要請する直接的な道徳的経験において成立しているのです。

しかし，こうした論証の応用には疑念が生じます。確かに，このような論証は，普遍的意識の方向に向う個的な意識についての超越の必然性，また超感性的なものへと向う感性的なものについ

ての超越の必然性を説明するものかも知れませんが，端的に絶対者の方向に向う知（das Wissen schlechthin in Richtung auf das Absolute）における超越（Überstieg）の必然性を解明するものではありません。というのは，人倫的経験は知の部分にとどまっているものだからです。フィヒテがしばしば使用する分類シェーマで，自然論，権利論，宗教や道徳そして『知識学』における一切の結合という五つのモメントと部門に従えば，人倫的な経験は知識体系のうちに位置を占めますが，感性と知性を凌駕する超越者の元ではきわめて不充分な資質しか持たないものです。

同様のことは，絶対者の特性を神への信仰を媒介として証明しょうとする宗教哲学の論拠にも妥当します。

こうした難点をもつ試みから，以下のような方法論的考察が成立します。それは，知の絶対性は決して直接的にではなく，いつも間接的に与えられるということです。すなわち，知の絶対性は，1)自己自体を自覚する知の相対性ということの証明を通して，2)自己意識の統一という事実性から生起する，その事実性自体の超越論的な説明根拠の要請を通して，与えられるのです。以下の論証はこれに対応して構成されます。

Ⅳ　個別的な論証

a)　量的，質的観点における「としての認識」

最初の論証は，いわゆる「としての認識」として分類しえます。自己意識は，ヘーゲルにもフィヒテによっても，それ自体の自己措定として叙述されました。両者によって用いられた「として」の定式は，自己意識はたんに自己産出ではなく，この産出における自己産出についての知でもあると表現されるべきでしょう。この「としての知」を批判的反省（kritische Reflexion）の動因として捉えるならば，この反省はその本来の企図のまさに反対物，すなわち知の絶対性というものではなく，その相対性を示すものとなります。

「として」は，ある直観的に与えられたものの表現ではなく，概念的に捉えられたものの表現です。概念規定は，量的かつ質的な限界関係を基礎としています。何ものかが何ものかとして語られるとき，それは他者に対する限定と同様にある可能的領域からの限定を意味します。規定することとはすべて否定することである（omnis determinatio est negatio）とは，スピノサによる概念的確定と分類に関する定式です。

この定式は，自己意識が自らの特殊な，他の存在性から区別された本性において識別されるかぎり，自己意識にも妥当するものです。ただ自己意識の場合には，その絶対性の要請という事実に鑑み，これに対して限界づけが行われるべき領域の問題が現われることになります。これについての三通りの解釈の可能性が現われます。

1.　自己意識がその概念的把握に一致して，他のものから充分区別されたある規定されたもの（Bestimmtes）として，したがって限界づけられた一部分（ausgegrenzter Teil）として考察されるならば，これを一つの包括的な全体として受容することは，不可避的にその全体についての限界づけ

をも生じるさせることになります。しかし，このことは要請されている絶対性の性状には矛盾することになりましょう。

2. それゆえに，自己意識はその絶対性の要請のゆえに，これを包括的な全体（umfassende Ganze）として捉えるべきだとする対立命題が立てられます。しかるに，自己意識は限界づけられた部分としても規定されているはずですから，この命題も自己矛盾に陥ります。

3. 打開策として，自己意識を部分と全体（限界づけられた領域と限界づける領域）として受け入れる可能性だけが残ります。しかし，ここでは自己意識の絶対性たる性状はもはや維持しがたいものとなります。というのは，概念的に把握された自己意識とこの自己意識について概念的に把握しえない知との自己分裂は，本源的に相両立しがたい二つのモメントとなって自己喪失に至るからです。

このような自己意識理論の二元論に関して，この二元論が窮局の解決策であるのか，形而上学的な一元論によって克服しうるのかという問題が立てられます。確かに，両立不可能な，同等な根源性をもった構成要素を受け入れることは形式存在論的には問題はありません。この二元的要素はカント哲学の中に哲学的確信として証明されているものですが，にもかかれらず，カント以後のドイツ観念論において普遍的テーマに高まったこの二元的要素の統一の志向性は，理性にとって本質的なものとしてありつづけています。二元論解決の即自的な論証の一つは，知られたものと知るものとの間の一切の理論的な亀裂にもかかわらず，自己意識の事実としての成立において経験された統一に基く必然性に帰着します。事後における総合（Synthesis post factum），根本的に分離されているものの事後における結合のゆえに，ここでは一切が問題となりません。つまり，いずれの説明もすでに自己意識の本源的な成立を前提しているからです。したがって，本来的に合一と分離であるところの，先験的総合（Synthesis a priori）だけが考察の範囲に入ります。自我はもはや知の対象ではなく，知の行為においてのみ成立可能なものであることによって，先験的総合は超越論的な説明根拠たる地位を要求しているのです。

b) 産出の思想と偶然性の思想

知の絶対性のテーゼを反駁する別の論証は，産出の思想（Produktionsgedanke）です。

フィヒテもヘーゲルも，自己原因（causa sui）という思惟形態を用いますが，それによれば同一なるもの（ein und dasselbe）は同時に原因としてかつ結果として機能するものです。結果とは，産出過程の成果であるかぎりにおいて概念化された自己意識であり，原因とは，自己産出の観念がそれによって産出が成立する条件を与えるかぎりにおいて概念化された自己意識であります。

さて，つぎのことを認識したことにフィヒテの天才的洞察があります。それは，自己意識の自己把握は，それ自体（eo ipso）自己産出を必要としない産出作用の所産であると解釈しうるとしたことです。ここから，自己産出についての知はそれ自身の所産（Produkt seiner selbst）として把握しえても，知自体はある疎遠な原因の所産（Produkt einer Fremdursache）として理解しえます。ここにして，自覚的な自己産出にとっては「結果」という呼び名はすでに問題ではなくなりますので，

知は自己産出についての知そのものであることに満足することになります。したがって，自己原因の原因は何かという問題が立てられます。

自らの自己原因的構造に基づいて絶対性を要請する自己意識を探求する可能性は，どのような存在者に対してもその生成，定在，実在の根拠を問うことが許される事情に基きます。そして提示しうるどのような根拠もさらに無制限に問い質しえますから，条件づけるものと条件づけられるものは一であるという根拠にとどまる主観的確信は錯覚として現われます。『純粋理性批判』において，カントは，この最終根拠の深淵性をつぎのような印象深い言葉で現わしました。「すべての物の最終の担い手として私たちがこのように不可欠的に必要とする無条件的必然性は，人間的理性にとっての真の深淵である。永遠性ですら，たとえそれをハラーのごとき人が戦慄するほど崇高に描こうとも，とうていめまいがするほどの印象を心に対して与えることはない。なぜなら，永遠性は諸物の存続を測るだけで，諸物の存続を担うものではないからである。私たちがあらゆる可能的なもののうちで最高のものとしても表象する存在者が，我は永遠から永遠へと存在し，我が外では，我が意志によってのみ何ものかであるもの以外には何ひとつとして存在しないが，しかしいったい我はどこから由来するのか？　といわば独語するのを，人は想ってみざるをえないが，この想いに耐えとおすことはできない。ここではすべてのものが私たちの足下で崩れ去り，だから最大の完全性も最少の完全性も支えを失って思弁的理性のまえで漂うにすぎず，思弁的理性には，いずれの完全性をもいささかも妨害することなく消滅するにまかせるよりほか，なすすべはないのである。」[4)]

自己意識における「原因」と「結果」の関係の非両立性は，しかしながら窮局的なものではなく目標の第一歩にすぎません。これはたしかに自己意識の絶対化への批判に向うものではありますが，自己意識の地平における絶対性概念一般への批判に向うものではありません。むしろそのような絶対性の概念は，自己意識における「原因」と「結果」関係の，経験的ではあってももはや理論的ではない偶然的一致によって要請されているのです。生成的一解明的考察ではなく事実的一確定的考察において説明されている，この経験の不充分な様態も超越論的な説明根拠の地位を要請しますが，その根拠は未だ要請（Postulat）もしくは仮説（Hypothese）の形式においてのみ表明されているにすぎません。

V　超越に関する認識論的問題

このように条件づけられた自己意識と絶対者の間の分離（Hiats zwischen Selbstbewußtsein und Absolutem）という規定は，いまや両者の媒介（Vermittlung beider）という最高に困難な認識論的問題を成立させます。知から，この知に超越し知を内包しかつ知の根拠として要請される絶対者へ接近することがいかに可能かということが問題となるのです。また，絶対者の側にもつぎのようなジレンマな状態が生じます。つまり，絶対者が，その語義的な意味からして，知との一切の繋がりを遮断した，端的に解き放たれたもの（schlechthin Losgelöstes）として受けとられるならば，絶対者は知にとって全く意のままにならないものとなります。なぜなら，何ものかについての否定が相

矛盾し対立する反対者の措定を意味する限りにおいては，反省的止揚が絶対者を直接に経験することは殆どありえないからです。これに対して，知の可能的原理としての絶対者の機能にあくまで固執するならば，絶対者はなんらかの形態において知のうちに現前するもの (im Wissen präsent) でなければなりません。このジレンマな状態からの脱出口は知の限界意識 (Grenzbesinung des Wissens) だけが指示しえます。知において知の否定についての知がいかにして可能かという問いが，知においてその本来の限界がいかにして知りえるであろうかとという問いと，重なりあうからです。

この限界性を内包した知の全体性についての考察は，ある超越を，つまりこの場合には知の否定と重なる超越を要請することになりますから，この超越の目標たる超越者は絶えず知に還帰するものとなります。知にとって自らの否定者である絶対者における知 (das Wissen im Absoluten) は知における絶対者 (das Absolute im Wissen) である，というほかに表現できません。これは，絶対者における知の存在 (das Sein des Wissens im Absoluten) が絶対者の知における存在 (das Im-Wissen-Sein des Absoluten) の別名にすぎないかぎりにおいて，「における」(im) の固有の弁証法であります。この関係を，フィヒテは彼の『知識学』の中で，一連のモデルを使って，すなわちカントの物自体現象関係，スピノサの実体—属性関係，ヨハネの神—父—子関係を手がかりとして解明しています。こうした関係には，共通して，一方には各項の関係性が他方には関係の論理的余剰 (logische Mehr) が，すなわち物自体はその現象に到達しえないという物自体—現象関係に例示的に証明されるような論理的余剰が存在しています。知が，知自体においてはついに到達しがたい絶対者の公示であるということは，絶対者の出現 (Entbergen) には同時にその自己隠蔽 (Sichverbergen) があるということの他にありません。このような絶対者が知に外化する形態において，絶対者はその自己隠蔽性に戻るのでありますが，このことの解明こそ哲学に課せられてはいるが絶えず回避されている主題であります。現象としての知，言葉の積極的な意味において可視的なものとなったもの (Sichtbarwerden) として理解された知，光明への招来 (Heraustreten in die Helle) としての知は，闇 (Finisternis) の，非知 (Nicht-Wissen) の地盤においてのみ可能なのであります。それゆえにこそ，フィヒテは，その自我意識，自己限定を骨格とする理論によって，さらに近代の反省理論を媒介として，自己知とはそれ自体において自己乖離してゆくものの自己啓示である (das Sich-selber Wissen Selbstoffenbarung eines an ihm selbst sich Entziehenden ist)，という旧来の哲学の根本的確信に一つの貢献を成し遂げたのであります。

注

1) W. Schulz, "*Das Problem der absoluten Reflexion*" Frankfurt a.M 1963, S.13
2) Hegel, "*Wissenschaft der Logik*" II S.486 『論理学』下巻（武市健人訳，岩波書店）359頁
3) Fichte, "*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*" von 1794 I. S. 274
4) Kant, "*Kritik der reinen Vernunft*" A.613 B.641 『純粋理性批判』カント全集　第五巻（原佑訳，岩波書店）328—9頁