

ファイヒテとシェリング — 「知的直観」と絶対知

長島 隆

はじめに

本稿では、ファイヒテとシェリングの論争を、「知的直観」と「絶対知」という二つの鍵概念を中心にしてフォローすることによって、二人の間で問題となっていたのはなんであるかを明らかにしたいと思う。^①

このテーマ自身、超越論哲学の限界点を確定する作業という意味を持っており、カント研究においては、これまでほとんど問題にされることがなかった。この「知的直観」がカント研究上の問題になったのは、古く新カント学派の時代、19世紀後半においてであった。これは文献的にも確定することができる。^②さらに、20世紀も後半において、「知的直観」という用語の使用方法がカント、ファイヒテそしてシェリングにおいて同じであるかどうか争われた。^③

私自身の問題意識もまた、ドイツ観念論の理論的理解からカントを捉え返すことによって、問題を明らかにしようとするところにある。しかも、カントの理論哲学を問題にする。今日、「知的直観」を扱う場合、『判断力批判』のほうに関心が向けられることが多いが、問題はカントの理論哲学の前提とその構造にあり、そこに問題があると考えるか

らである。それでは問題の所在を確認しておこう。

「知的直観」の問題は実は、それを否定するカントに発すると言えるだろう。カントが「知的直観」を拒絶したことは有名である。彼の「直観」の定義から問題は生じてくる。「直観」はカントにとって「感性的」でなければならぬ。「内容を欠く思想は空虚であり、概念を欠く直観は盲目である」(A51/B75)。これが、カントの根本思想を示すテーゼである。

カントは、「受容性」と「自発性」とを認識の二つの源泉であることを確認し、「感性」と「悟性」を認識の出発点とする。「直観」は、まさに認識の場である「心」が触発される (afficitur) ことにより、「受容性」を基本とする捉え方が示されることになる。ところが、この限りでは、諸表象として「瞬間的」、「点的」、「散乱的 (ばらばら)」であり、直観が「対象」として焦点を結ぶとき、何らかの「能動性」が働いていると考えざるを得ない。ここに「受容性」と「自発性」とが対立してくることになる。

だが、カントは「心」に定位し、デカルトらと異なつて、この「心」という次元から神へと「超越」することを拒絶する。そうすると、どのようにして、両者の一致を確認することができるのか。彼の「超越論的」という言葉は、まさにこのカントにとって、「内在的超越」⁴を意味し、方法的機能を果たすことになる。したがって、カントは、心に定位しながら、内在的に「心」のうちに、峻別された「自発性」と「受容性」を結合する機能を探求することになる。「把握・理解・覚知 (Apprehension)」、「構想力 (Einbildungskraft)」、「統覚 (Apperzeption)」などがそれである。カントにおいて、この「自発性」と「受容性」を結合する「第三者」の存在の探求は、最終的に、「統覚」=「私は考える (Ich denke)」が担うことになるが、これが「純粹統覚」、「超越論的統覚」と呼ばれ、自己意識を意味するとされることになる。これが、カントの試みにおいては、このカント自身の試みにおける困難の解決の最終審級となる

わけであるが、ここに「知的直観」の問題を浮かび上がらせたのはファイヒテであった。まさに、「知的直観」は、カントが「経験意識」と「自己意識（純粹統覚）」とを区別し並置せざるをえなかったところに存することになる。⁽⁵⁾

この点を問題にした最初の人はファイヒテであった。

ちなみに、このファイヒテの提起を受けて、ノヴァーリス、ヘルダーリンらいわゆる「ロマン主義者たち」もまた、ファイヒテにたいして批判的に対応し、「知的直観」問題は当時の「ロマン主義」の一つの主題ともなっていたことも付言しておきたい。⁽⁶⁾

本稿では、まさにファイヒテから始まり、シェリングとの対決に論点を絞り、「知的直観」の問題が持つ問題の性格を浮かび上がらせることにしたい。両者の対決する方向こそが、カントに発する「超越論哲学」の方向を分岐させることになると思われるからである。そして結論を先取りしていえば、カントの「直観」＝受容性の根本的捉え返しが「知的直観」のもとで行われたことであり、そのあとに「絶対知」の問題が登場することである。

1. ファイヒテにおける「知的直観」と自己直観

さて、ファイヒテが「知的直観」を取り上げ、その問題をカントと結合して見せたのは、1797年であり、「新法による知識学」（1797年及び1799年の講義）、そして「知識学への第2序論」であった。実際、ファイヒテは「第2序論」で「私はシェリング氏をカント解釈者の一人に数え入れない。そして私も、あの主張と私がここで語ることによる外には、カント解釈者であるという栄誉を決して要求しなかった」（FW I 481 Anmerkung）と述べており、ファイヒテ自身、自分自身の思考の遂行として「知識学」を構想し、そのあとでカントとの連関を考察したことを確認している。

(1) 「新方法による知識学」において、ファイヒテはこう述べている。

「カントは知的直観を拒絶した。だが、彼は直観の概念がただ感性的でしかありえないと規定する。……我々の知的直観においてはただ一つの行動だけが直観された。カントはそれを、ただそれを反省しなかったから、すなわちカント哲学がこの直観の結果であることを反省しなかったから。」

本稿の文脈では、この講義筆録からの引用はこれで十分であると言えよう。1797年時点で彼、ファイヒテは、カントの問題を出発点として明らかにする。すでに先の引用が示すように、もちろんファイヒテは自分をカントの解釈者とは同定してはいないし、むしろ、独立した理論家としてふるまっている。『全知識学の基礎』（1795年）でもカントに言及しないわけではないが、カントの問題を批判的に継承することを主張しているわけではない。事実問題として、ファイヒテがカントから、カントの試みが自我への反省の欠如に問題を見ることになる。このことが、まさに彼の出发点となる。すなわち、彼は『基礎』において、知識学の3つの原則を立てるが、そのときまさに「自己意識」の根底に「事行」(Tathandlung)があることを指摘する。だが、これは行動と行動の結果が一つであることを示すものにはかならないのであり、この働きなくしては、「自己意識」そのものが成り立たないことを主張する。

この「事行」が「知的直観」を示すことは明らかである。「事行」は意識に現れることがない。むしろ自己意識が存することそのことが、この「事行」の存在を確証する。

「自我を生じさせる行為において遂行する際に、哲学者に要求された自分自身についてのこの直観(作用)を、

私は知的直観と名づける」(『知識学への第2序論』FW I, 463)。

フィヒテは、自我を成立させる行為を「知的直観」と名づける。フィヒテはこの働きの直接性を強調する。この働きは、概念によっては論証されることができない。むしろ、この「知的直観」は「直接に自分自身のうちに見いだされる」(ibid.)。このような直観がなければ、自我は成立しないし、自我における感性的直観さえも成立しない。

そのため、フィヒテは次のように言うことになる。

「したがって、——知性は自分自身を直観する。単に知性としてあるいは純粹な知性としてである。そしてこの自己直観のうちにごそ知性の本質が存している」(第1序論、FW I, 530)。

この「知的直観」は「自己直観」である。カントとの関係で言えば、カントが自己意識を「私は考える」として純粹統覚を示したことにたいして、フィヒテはこの純粹統覚を反省することによってのみ初めて可能となると考えるからである。だが、このような反省がどのようなものであるかは問題である。

フィヒテは、このような反省を統覚の自己還帰であると考ええる。というのも、この反省は「活動の自己自身への還帰」であるからであり、それ故「自我性 (Ichheit)」と名づけられるからである。だから、この「自我性」は、自我そのものであり、何ものにも関係せず、自我そのものだけがあることを示すものである。

だから、フィヒテにとつて、カントが言う「自己意識」は事実として存在するのであり、この自己意識を成り立たしめるのがまさに、成り立たしめている活動そのものに還帰することによって直観される「自我性」だということ

意味している。このような何ものとも関係しない「自我性」が「感性的直観」のうちには存していることをフイヒテは主張することになる。「自我性」はまさにカントの純粹統覚と比較するなら、「私は考える」を意識する自我を意味することになり、しかも感性的直観の根底にもあることになる。

「…君は、以前には自己を意識している、(das Selbstbewusstsein) 状態にあったところのものを再び意識すると、ころの、一つの新しい主観を、同時に得る」(「知識学の新叙述の試み」 1797年、FW I, 527)。

(2) 「知的直観」がカントの純粹統覚にたいして、すなわち「経験意識」に随伴する自己意識に対して、まさに、「経験意識」と「自己意識」の並存にたいして、この並存を成り立たしめるといふ方法的位置を持つことは明らかになった。

だが、フイヒテはこの並存の、つまり経験意識の根拠としてある事行という徹底した活動性に「直観」という言葉を与え、すでに述べたように、その「直接性」を強調する。それはなぜか。反省による「自己還帰」こそが「知的直観」であるとするなら、すでにそこには亀裂があり、「直接性 (Unmittelbarkeit)」とは言えないのではないか。むしろ「媒介性 (Mittelbarkeit)」ではないか。

だが、まさにこのような亀裂、対立を超えて媒介的に存しないことをフイヒテは強調する。それを説明するために、フイヒテは「哲学者が観察する自我の系列」と「哲学者が行う観察の系列」とが知識学においては区別されるといふ(「知識学への第2序論」、1797年、FW I, 454)。自我の自己還帰はまさに、前者に属するのだというのがフイヒテの主張である。

だから、フィヒテは、次のように言う。

「自我は自己自身にたいして根源的に生じる。ただ哲学者にたいしてのみ、自我は事実としてあらかじめ存在しうる」(FW I, 459)。

「彼〔哲学者〕は自己の働きを、自己のうちに直観されるままに、この特定の自己に還帰する行為として概念的に把握する。……行為が何であるかは、ただ直観されうるだけであって、概念から展開されることも概念によって伝達されることもできない」(FW I, 461)。

つまり、「哲学者」にとって、フィヒテの言葉では「哲学者の行う観察の系列」にとって、「哲学者が観察する自我の系列」において起こっていること＝自我の自己還帰は、「直観」として与えられていることなのである。だから、「哲学者」にとっては所与であり、「直観」だと言われる。フィヒテが「直接性」を強調するのもまさにここにその理由がある。

「われわれは……主観的なものと客観的なものがそこで直接に合一化されているような意識を見出したのである。我々自身の思考の意識がこの意識である。……その外部の何か(思考の客観)に向かう君の内的な活動性は同時に自己自身のうちに、かつ自己自身へと向かう。しかし自己のうちに還帰する活動性によって……我々にとって自我が成立する。君はそれによって君の思考において君自身のことを意識したのであり、そしてこの自己意識

は君の思考のあの直接的意識にほかならなかつた。……」(FW I 527/528)

こうして、フイヒテは、自我の自己還帰を「主観的なものと客観的なものが直接合一されている」意識とし、それを我々が(哲学者が「哲学者の行う観察の系列」が)見出したと主張する。この「自己還帰」は、活動性であり、この活動性によつてはじめて「自我」が成立することを主張する。ここで重要なのは、この「自己のうちに還帰する活動性」によつて、自我が成立するとされることである。この自己還帰こそが自我を定立するのであり、それ以上でも以下でもないフイヒテは考える。

この「活動性」こそが自我であり、自我の成立においてこの「活動性」もまた意識に昇る。これがフイヒテにとつて「直接的な意識」だとされる。自我が成立するところにはじめて意識される事態がフイヒテにとつては「直接的」と表現される。

「自己意識は直接的であり、そこにおいて主観的なものと客観的なものが不可分に結合されて絶対的に一なのである」(FW I, 528)。

このような「直接的な意識」が「知的直観」と呼ばれ、これが事行とされる。この間の区別は、まさに次のように言われている。「知的直観」は「存在にかかわるのではなく、行為に関係する」(FW I, 472)。だから「知的直観」は「自我の絶対的自己活動性の直観」(FW I, 471)であるとされる。

「……哲学者が知的直観を意識の事実として見出すのは（それは哲学者にとつては事実であるが、根源的自我にとつては事行である）……通常の意識のなかに一体化して現れるものを区別し、全体をその構成要素に分解することによってである」（FW I, 465）。

こうして、確認するために繰り返すけれども、フイヒテが「直接的」と強調するのもまさに「哲学者の観察」にとつてであり、それは「意識の事実」を意味するのであるが、「自我の系列」にとつては、まさにそれは「事行」そのものなのである。

(3) 「知的直観」は、『知識学』そのものが「自我」を原理として取り上げたことに基づく。実際、フイヒテは「知的直観」こそが「事行」であり、自己₁定立₁行為、対象₁定立₁行為として総合₁同一性₁定立₁行為を、知識学の三つの原則として掲げたのである。

この三つの原則は、まさに根底ではたらく事行₁知的直観の働きの展開を意味しており、フイヒテは第1原則から第3原則まで一貫して、発生点にもとづいて展開して見せた。「事行」こそがフイヒテにとつて、「哲学者の観察の系列」にとつては、哲学の原理であり、「知識学」その課題はまさに「事行」という自我の活動性を記述することにはかならない。

「この根本命題は、我々の意識の経験的諸規定の中には現れもせずまた現れうるものでもなく、かえってあらゆる意識の根底に横たわり、これがあることによつてのみ意識を可能ならしめるような、このような事行を言い表

すものでなければならぬ」。

この文章は、フイヒテが「全知識学の基礎」第1部第1章において、冒頭部で知識学の第1原則を導くにあたって表明した文章である。そしてすでに指摘したように、この「事行」は証明できるものではなく、むしろ「不可避の循環 (ein unvermeidlicher Zirkel)」である。

証明できないが、まさに「経験意識」の根底にあり、「経験意識」を可能にしているがゆえに、フイヒテは、経験的なものを捨象することによって、「事行」の存在を浮かび上がらせてみせる。それが第1原則として定式化される。すなわち、「自我は根源的に端的に自己自身の存在を定立する (Das Ich setzt ursprünglich schlechtin sein eigenes Seyn)」(FW I, 98)。この原則もまた「発見される」のであり、三つの原則そのものが「哲学者の観察」にとつてはつねに「意識の事実」として「発見される」ことになる。

重要なのは、まさにこの3原則の確立においてカントの「受容性」と「自発性」の峻別は克服されていることである。第2原則もまた事行の様式の表現にほかならず、「受容性」と「自発性」とが一つであることを示すことになる⁽⁹⁾。第2原則「自我にたいして端的に非我が反立される (Den Ich wird schlechtin entgegengesetzt ein Nicht-Ich)」(FW I, 104) は、まさに第1原則と対立した方向ではたらいっていることが明らかにされている。シェリング的な表現で記述すれば、第1原則は「事行」の肯定的表現であり、第2原則はまさに「事行」の否定的な表現であることになる。だから、フイヒテは「反立態から非存在への推論の形式だけに注目するならば、『否定性』のカテゴリーが得られる」(FW I, 105) と述べる⁽¹⁰⁾ことができる。

第3原則「自我は自我のなかにおいて可分的な自我にたいして可分的な非我を反立する (Ich setze im Ich den

theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen) (FW I, 110) は、「総合」という評価を受けている。だが、これも筆者から見れば、事行の同一性をも浮かび上がらせた命題であると言えるだろう。

カントでは、「受容性」と「自発性」との両者の峻別こそがカントの哲学の中心に座っていた。だが、フィヒテにとっては、もはやこのような両者の峻別そのものが哲学の原理においてすでに克服されているのである。すでに述べたように、この3原則そのものが事行の三つの表現形態にほかならず、その体系の形成においても、体系の全体においても、この事行が働いていることを示していることになる。

2. シェリングにおける「知的直観」の登場とその構造

さてシェリングであるが、シェリングは「知的直観」の問題を大きくみて、二度取り上げることになる。まず第1に、「自我」(1795年)論文及び「書簡」論文(1795年)において、フィヒテ解釈において直ちに取り上げることになる。だが、すでに明らかにされているように、「自我」論文はスピノザを前提にしてフィヒテが解釈されていることである。第2に、同一性哲学の時期、テキストとして挙げるならば、1802年の「体系からの詳述」である。第1の時期から始めよう。⁽¹⁰⁾

(1) 「知的直観」が何を捉えるのか、このことがシェリングにとって課題となる。彼は知的直観の問題を「無限者」と「有限者」の問題の枠組みで考えている。「自我」論文が副題として「知における無制約者」としているように、もちろん「知における」と限定しているように、ここでは認識論的に問題は立てられているけれども、「無限者」が問題であり、したがって彼がまず問題にするのは、このような存在である。

「実在性（イニテリヤンス）という究極（アポステリオリ）の一点（ein letzter Punkt）が存在するのでなければならぬ。そしてこの場合には、すべての究極の一点にかかっており、われわれの知のいっさいの存立や形式がこれから発しており、この点こそ諸々の要素を区別し、知という宇宙のなかで円を描きながらそれぞれの要素に作用し続けている。……そのような究極的なものの存在（イニテリヤンス）の原理と認識（アポステリオリ）の原理とは、（das Princip seines Seins und das Princip seines Erkennens）合致し、一つでなければならぬことである。」（SW I, 86）

「……知的直観を否定している箇所のカントの探求は絶対自我をいつもただ前提しているだけであり、前提されたより高次の諸原理にもとづいて経験的に——制約された自我を、たんに規定している……」（SW I, 82）

シェリングは、まさにフィヒテの絶対自我を原理とみなし、それがカントにおいては知的直観を否定しながらも前提していると主張している。だから、シェリングもまたそのような原理としての絶対自我をカント的な受容性と自発性の峻別を超える両者の統一として捉えることになる。それに加えて、シェリングは、「実在性という究極の一点」、あるいは「存在の原理と認識の原理」との合致という課題を取り出してくる。これがフィヒテの『知識学』から「自我」論文が取り出した課題である。しかも、それはスピノザにもとづいて主張されることになる。このスピノザ的契機がシェリングの存在論的把握に道を開いている。⁽¹⁾

そのため、「知的直観」はすでに徹底した能動性のもとでとらえられ、「絶対自由」とも表現される。そしてこの「絶対自由」は「絶対的自力（Selbstmacht）」ともとらえられる。だから、経験的意識＝有限な意識においては、当然のこととして現れることができない。むしろ「知的直観」は、フィヒテと同様に自我の「自己直観」をこの段階では意

味するが、すでに自我を超えて「無限者」を捉えようとする概念として働いていることになる。「絶対的自力」という言葉がまさしく、シェリングにとつては存在へと向かう方向を示している。彼にとつてはそのような存在と認識とが一つになる点が存在することを示すことが問題である。この点は1795年の時期に確認されるし、かつその後も確認される。

「自己意識の源泉は意欲である。しかし絶対的意欲においては、精神が自分自身を直接に理解する。いいかえれば精神は自分自身の知的直観を持つのであり、直観とは、それが媒介されず、知的であり、あらゆる経験を越えて、概念によつてはけつして到達されない活動を対象とするので、このような認識を意味するのである。……我々のうちに知的直観がないとすれば、永遠に客観に関する表象にとらわれ、超越論的思惟も超越論的構想力もなく、理論哲学であれ、実践哲学であれ、哲学は存在しないだろう。」(SWI, 401)

「超越論的哲学は、あらゆる客体的なものをまずはじめに、現存しないものとみることによつてその本性からみれば、生成するもの、生けるものへと向けられる。なぜなら超越論的哲学はその最初の諸原理において発生的であり、精神がその哲学において世界とともに同じく生成し、成長するから。超越論的哲学はその最初の諸原理において発生的であり、精神がその哲学において世界とともに同じく生成し、成長する。」(SWI, 403)

この二つは1796・7年の「知識学という観念論の解明のための諸論」からの引用であり、ここにおいて、シェリングが「自己直観」であるとしながらも、その自己はすでに「精神」へと変わり、また「発生論」的であることを

表明していることが重要であり、この点は後にフィヒテとの書簡における論争において争われることになる。すなわち、意識に現れる諸刺激、つまり諸感覚そのものが「知的直観」の（これは「知的直観そのもの」が「能動性」であることを意味する）能動性によって意識のうちに構成されてくるのである。最後の引用文が示すように、「あらゆる客体的なもの」はまず現存しないものとして現れる。この無から対象を構成することによって、我々にとって精神に具体的な対象として現れてくる。この構成する過程がまさしく「発生論的」ととらえられ、超越論哲学そのものの基本的性格として捉えられることになる。ここにおいて、フィヒテとの相違も決定的になる。フィヒテはすでに示したように、「見出す」こと、「発見すること」を強調し、その記述を哲学の課題と主張した。だが、シェリングは、まさに「構成すること」が超越論哲学の課題だとするのである。この相違は大きい。

ちなみに、この書簡における論争については、私はすでにコンパクトにまとめているので、これ以上言及すること
はせず、次の文章を「往復書簡」から引用しておく。1800年11月15日付シェリング宛フィヒテ書簡からである。

「超越論的哲学にあつては、自然の实在性は徹頭徹尾見いだされるものとして、しかも出来上がった完成したものとして現れます。しかも、自分自身の諸法則に従つてではなく、……知性の内在的な諸法則にしたがつて、そうなのです。」⁽¹³⁾

(2) 明確に、この知的直観の位置が変化するのは、1802年の「体系からの詳述」である。

「意識そのものによつて措定されている必然的分裂は、絶対者のうちに、ある統一が有限な知性にとつては、有限

者と無限者のうちで同じ仕方では反省されることによって空間と時間を必然的で非恣意的な直観にする。その一方で永遠者そのものの本質であるかの統一の点は行為においてと同様、反省的認識において持続的に逃げ去り、ただ知的直観によってのみ実現され直接に認識されることができる」(IV, 0347)。

「自我性 (Ichheit) はそこで絶対者が直接的意識にとつて把握される形式であるということは、自ずと明らかになる命題である。すなわち、しかし、自我性における自体はそれ自身絶対者にほかならない。そして、あの自体をあらゆる制限から自由に対象にする知的直観において、特定の形式としての形式は消滅する。純粹意識と經驗意識の対立と相対的統一は、すでにそれ自身特殊の意識に属する。対立は、まさしく知的直観において全く消滅し、永遠者そのものの直観においてどんな特殊性も抹消する特定の自我性が基づくものである」(IV, 0355)。

「最初のものに関しては、必然的であるのは、知的直観の主観性が全く捨象されることによって、自らを絶対的主観―客観に絶対的認識作用そのものに高めることであり、絶対者を即自かつ対自的に認識することである。

一部はこの点で一部は隔たった目標の達成のために、あの原理に適合した体系の形態化が他の場所でなされているということ、我々は一部の読者のもで少なくとも、周知のこととして前提すべきである。しかし、現在の叙述はまず第一に、なるほど絶対的認識様式の本質、換言すれば、知的直観の本質が、しかし、次いで主要な定理、及びそれに基づけられた哲学体系の内的構成を、不断の批判的關係でもって、より詳しく言えば、まして消息通の人たちの了解でもって、読者の前で展開し、論じるように規定されている」(IV, 361f.)。

長々と引用してきたけれども、ここには同一性哲学期におけるいくつかの問題が現れている。①同一性哲学期における「有限者」と「無限者」の問題の論理的構造。②この論理構造をつなぐ存在と認識の原理としての「知的直観」の問題。③新たな問題の発生。すなわち、「絶対知」問題である。この問題はフイヒテとの論争の問題となる。

この三つの論点を説明しておこう。

① 第1の論理構造の問題。この時期には、シェリングは「有限者」と「無限者」とを同一性のもとに把握する。そして、「無限者」は「無限者」と「永遠者」とに区別され、全体の構造は「有限者」―「無限者」―「永遠者」という構造を形成する。そしてこの構造は、もちろん「有限者」／「無限者」―「永遠者」という二元的構造を持つことになる。これは、1801年の「私の哲学体系の叙述」における「絶対的同一性」と「絶対的総体」との区別をさらに詳細にしたものである。「絶対的同一性」はまさに「永遠者」であり、これはいかなる現象にも表れることができない。唯一可能なのは、端的に「無限者」において二つの存在様式において我々はそれを捉えることである。「絶対的認識作用 (absolutes Erkennen)」と「絶対的存在 (absolutes Sein)」とである。

近代哲学の文脈で考えるならば、デカルトの「コギト」の発見によって、まさしく「思惟者」と「延長者」とが根源的に対立することになった。デカルトの解決は「神への超出」によって両者の間に同一性を確保することになった。だが、カント以後、「神を拒絶する」ことによって問題の解決を試みる方向は、シェリングにおいて完成すると言えないのではないか。すなわち、主観、客観の対立構造のうちに、あるいはその根底に、両者の同一性を置くことである。主観（主観―客観の同一性）と客観（主観―客観の同一性）との対立であり、主観とは両者の同一性が、量的に主観が優位にあること、客観とは両者の同一性が、量的に客観が優位にあることを示す。シェリング自身、この構図を何

度か数直線で描いてみせている。同一性哲学とはまさに近代哲学のはらんだアポリアを解決することを目指したと言えるのではないか。

さらに、これはいわゆる「量的差別」論において、「有限者」を含めて統一的に理解されることになる。すなわち、本質においては有限者、無限者そして永遠者は同一であるが、量的に異なっているという理解である。だが、ここで、エッセンマイヤーからこの「量的差別」論が極めて強く批判され、「流出論」であるか否かが問われることになる。それは1803/04年のことである。

② 「存在と認識の原理」としての「知的直観」の問題は、まさに、この「有限者」から「永遠者」へと連続的に繋結されていることを示す。しかも、ここにおいて我々「有限者」が「永遠者」へと上昇することができるということもまた示される。そのとき、「構成」という概念が登場してくる。「知的直観」は自我の定立を行う。「自我性」である。だが、この「行為」そのもの、フィヒテの「事行」は絶対者そのものに内在する。だから、「主観性」を捨象することができるとき、我々は、知的直観の最高段階に到達できると考えるのである。シェリングにとって実際自然哲学の最後に登場した「脱ポテンツ化」が、「捨象」として、同一性哲学への方法的意味をもつことになる。シェリングの同一性体系への最初の著作、1801年の「私の哲学体系の叙述」の本文の冒頭で、同一性哲学の境位として「絶対性」が示され、この境位に我々は「捨象」によって到達するとされるのである。

③ このとき、「絶対知」問題が登場する。シェリングとフィヒテの分岐点は「絶対知」において絶対者は存在するかどうかである。シェリングは「絶対知」において「絶対者」が存在すると考え、フィヒテは「絶対知」の外部に絶対者が存在すると考える。

だが、両者とも「理性」において「絶対知」は問題となる。この点はすでによく知られているように、ヘーゲルの

「絶対知」とは異なった位置づけを持つと言えるだろう。

シェリングに即してこの問題を見ていくならば、われわれは「絶対者」に到達することができる。これはまさに「知的直観」を主観的な知的直観から「客観的知的直観」へとその主観性を捨象することによって「理性直観」に到達することを意味している。だから、初期に彼が述べたように、このプロセスを「発生論的に」捉えることによって可能となる。それと同時に、この「発生論的」プロセスをまさに「構成」することによってその「絶対者」の実り豊かさを描き出すことができると考えるのである。

そして、重要なのは、シェリングの自然哲学の営みが背景にはあると言えることである。シェリングは、(超越論的)自我を「最高のポテンツ」において成立する派生的性格のもとに捉える。この(超越論的)自我が出発点になる。

自然哲学と超越論哲学とはまさに反対方向の思考の運動ととらえられる。「最高のポテンツ」における自我を出発点としてポテンツを下げていくこと^④＝脱ポテンツ化を通じて原理へと到達することが超越論哲学の方向である。それに対して、この原理としての自然―精神の同一性からポテンツを挙げていくプロセスが自然哲学において描かれる自然過程である。

3. 「知的直観」と「絶対知」の問題性―「知的直観」の担うもの

フイヒテは後期に至るまで、たとえば「意識の事実」(1813年)においても知的直観を問題にする。

「見ることはそのために、形成されたYの事實的直観であり、そこにおいて啓示される、一撃で直接的にみるこ
とができない現象の知的直観である」(FW IX 455)。

すでに1804年頃から「まなざし」が問題となり、内面への自己省察は「見ること」へと高まるが、それでもなお「知的直観」が問題になっていることは指摘することができるだろう。しかもシェリングとの間において論争になったこと、後期フィヒテの思想的転換の問題は擱くとしても、また後期の課題である神の問題を擱くとしても、「発見する」ことはさらに強調されることになる。

フィヒテにとっては、知的直観が、ここでは「見ること (das Sehen)」は「事實的直観」であるとされ、そこにおいてあらわれる現象のうちに知的直観が働くことを主張することになる。この知的直観はまさしく初期から続いていることを確認できるであろう。明確に「事實的直観」という言葉で、所与性が強調され、したがって「発見すること」が課題となっている。

それについて、シェリングにとっては「知的直観」は、同一性哲学の前期くらいまでしか議論の対象とはならない。「ブルーノ」対話篇では3か所しか言及されていないのである。1809年の「自由論」においては一度も使用されていない。むしろ、「知的直観」とは、初期から同一性哲学の早い時期に使用された言葉であることが示されよう。だから、ヨランダ・エステスがシェリングの知的直観への取り組みを評して、シェリングは知的直観が彼の志向する体系の目標を満足させないことがわかったと述べていることは至当である。実際、第2節で述べたように、シェリングは体系の原理を求めていたのであり、むしろそのような原理の探求として超越論哲学の試みも自然哲学の試みも存在した。

自然哲学において、シェリングが自然を「生産性と産物の同一性」と表現するとき、自然はもはや原理ではなく、原理である生産性から見れば、「無制約者の否定的表現」にほかならず、絶対的能動性は自然としては否定的にしか

現れることができない。したがって、自然物は「記念碑」と称されることになる。だから、「絶対知」についてのフィヒテとの論争において、「絶対知」は「絶対的同一性」＝絶対者の存在様式 (Seinsweise) だというとき、シェリングは体系の原理である「絶対的同一性」への通路をすでに獲得してしまっていたのである。まさに、すでにのべたように、この「絶対知」という通路を通るか、あるいは自然哲学を介して「存在」の通路を通るか、それだけがシェリングにとっては問題であった。だからこそ、シェリングにとっては1831年の「ファラデー論評」あるいは最晩年の「自然過程の演繹」など最後まで自然過程の問題にこだわらざるをえなかったと言えるのではないか。

おわりに

フィヒテとシェリングの「知的直観」という問題提起は、まさに我々の認識においてカントにおいて新たな次元に立った問題―デカルトに発する「主観」―「客観」という枠組みそのものを超える試みとして「超越論哲学」の問題を確立したのである。このプロセスの骨格となっていたのが、カント的な「直観」の根本的な捉えなおしであった。「超越論的」と「発生論的」とは本来、対立する概念であるだろう。だが、彼らは、とりわけシェリングは「超越論的」を「発生論的」と捉え返した。それは、「知的直観」を原理としてとらえたとき、それを介して「発生論的」に我々が絶対者に到達するプロセスを構成することを本稿では指摘した。さらにシェリングに荷担していえば、シェリングにおいては、自然哲学と超越論哲学とは連結され、反対の方向の運動を繰り返すことになる。「最高のポテンツ」における(超越論的)自我から脱ポテンツ化の操作によって、「自然―精神の同一性」を捉える超越論哲学と「自然―精神の同一性」から自然の過程を構成して「最高のポテンツ」に至る過程である。問題は、この円環において、超超論哲学も、自然哲学もともに、「絶対的同一性」を捉えることができないことである。そのことがシェリングの同

一性哲学の課題となる。

「超越論哲学」はまさにカントに発し、フイヒテがその可能性の領野を「事行」―「知的直観」によってその根拠を与え、拡大した。シェリングは、まさにそこから「存在」領域へと超出する道をとった。そのため、今日に至るまで「超越論哲学」から独断論への転落と批判されることになる。だが、それがシェリングの難点であるにしても、「存在」へとさらにその領域を拡大することになるのではないかというのが本日の報告の結論である。例えば、繰り返しになるが、自然哲学の問題を捉えた時にも、自然はすでに「相対的同一性」としてとらえられる。「絶対的能動性」そのものはそれ自身としては現れることができない、だがそれは自然が「生産性と産物との同一性」だという1799年におけるシェリングの理解がそれを現わしている。

謝辞

本稿は10月29日に行われた東洋大学白山哲学会での「最終講義」を論文としてまとめたものである。このような機会を与えてくれた白山哲学会会長河本英夫氏に感謝する。そして準備してくれた同僚の諸氏および院生の諸君にお礼を申したい。

私のつたない講義に最後まで付き合ひ、かつ当日も参集してくれた学生諸君、院生諸君にも感謝を述べておきたいと思う。当日出席していただいた、先輩諸氏、同輩の方々にも感謝をしたい。ひとりだけ名前を挙げさせていただくが、当日わざわざ足を運んでくれた加藤尚武・京都大学名誉教授にも感謝を述べたい。学生時代に先生の緊張感に満ちた倫理学の特殊講義を聴講しながら私は茫然とした、まったく理解できなかったはずしい自分を思い出していた。加藤先生には、つたない研究者としてその後も様々に支援をいただいている。私はもう一度ヘーゲル学者として仕事

を完成させたいということも今の思いである。私はお亡くなりになった石関敬三早稲田大学名誉教授のもとでその後研究者としてのトレーニングを受けたが、先生の厳しさもまた思い出していた。そして最後に、同期に同じ大学に入学し、同じクラス（4611）に属した神崎繁君が一週間ほど前になくなったことも記しておこうと思う。彼とは同じ哲学をまなびながら、仕事上は全く交差していなかったが、彼の晩年の優れた仕事を遠くから見ても励みになっていたことを思い出す。

注

本稿で使用するテキストは次のものである。

カント『純粹理性批判』は、慣例にしたがって第1版、第2版を区別しA、Bとして併記し、ページ数だけ記す。またフイヒテとシェリングについては次のように略記し、巻数とページを付記する。なお版が異なるものから引用する場合は、そのつど指示する。

FW = Fichtes Werk, hrsg. von I.H.Fichte, Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

SW = Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter. München: C.H.Beck'scher Verlagsbuchhandlung, 1856-1861.

なお、引用文中の傍点はすべて筆者のものである。

(1) この「フイヒテとシェリング」というテーマそのものは、不幸にも日本ではほとんど問題にされることがないテーマである。それは、このテーマが両者の影響史という枠組みにおいてとらえられるが故にである。今日、両者はそれぞれ独自の自らの思想の展開を行っていたことが明らかにされている。このテーマについて重要なものに、最近では次のものがある。Jantzen, Jörg/Kisser, Thomas/Traub, Hartmut (Hrsg.), *Grundlegung und Kritik. Der Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte 1794-1802*, Amsterdam/New York: Editions Rodopi, 2005. また最近ではアメリカの若い女性研究者も言及している。Nasser, Dalia, *The Romantic Absolute. Being and Knowing in early German Romantic Philosophy, 1795-1804*, Chicago, 2014, *Specially p.161-185*. 筆者がこのテーマについて大きな関心を持つ。フォローしてきているのも、影響史の問題ではなく、まさに両者が対決する点において、「超越論哲学」が形成されるが故である。

その際、シェリングに即してみれば、「発生論的」アプローチの問題があり、この点の本論稿では最終課題となる。

- (2) この点については拙稿「カントと知的直観—カント『純粹理性批判』超越論的感性論の分析から—」東洋大学大学院紀要 第52集、2016年3月、pp.167-189を参照された。

- (3) Gram, Moltke S., Intellectual Intuition: The Continuity Thesis in *Journal of Ideas* 42, 1981, pp.287-304; Estes, Yolanda, *Intellectual Intuition: Reconsidering Continuity in Kant, Fichte, and Schelling in Fichte, German Idealism, and Early Romanticism (Fichte-Studien-Supplementa, Bd.24)*, ed. By Daniel Breazeale and Tom Rockmore, Amsterdam/New York, 2010.

- (4) 「内在的超越 (Immanente Transzendenz)」という言葉は、実はHarald Holzの言葉である。Harald Holzはすぐれたシェリング研究者であり、彼の名前は1970年代にBetervaldesとともに知られている。両者は、初期シェリングにおけるプラトンの契機を浮かび上がらせた人物である。今日「ティマイオス評釈」が報告されて以来、それをめぐっての議論が中心になってきているが、シェリングの文献読解からプラトンの契機を浮かび上がらせている点で、きわめてすぐれた読解を示した研究者である。なお「プラトンの契機」にかんしては、すでに当時からシェリングは「新プラトン主義的理解」(例えば、1803/04年におけるエッシェンマイヤーとシェリングの論争)として問題にされた。だが、シェリングがプロテイノスを読んだのは、1805年のことであり、このことを文献的に報告したのはBetervaldesである。新プラトン主義的理解を主張するためには、おそらく「マルキオン論文」を読解に導入することが必要であろう。拙稿「Welcherの研究動向とマルクスガブリエルのシェリング研究」『国際哲学研究』別冊第5号、(東洋大学国際哲学研究センター)、二〇一四年二月

- (5) Crone, Kätja, *Transzendente Apperzeption und konkretes Selbstbewusstsein*, in: *Kant und Fichte-Fichte und Kant (Fichte-Studien, Bd.33)*, Hrsg. von Asmuth, Christoph, Amsterdam/New York: Editions Rodopi, 2009, S.65-80. また筆者と同様に見解を示している。

- (6) Frank, Manfred, "intellektuelle Anschauung". Drei Stellenhmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewusstsein: Kant, Fichte, Hölderlin Novalis, in: *Die Aktualität der Frühromantik*, Hrsg. Von Ernst Behler und Jochen Hörisch, Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh, 1987, S.96-126.

- (7) これは「新叙述の試み」を受けて行った講義のKrauseによる筆記録である。本文で示しているように、この講義は1797年と1799年に行われた。これはフィヒテの息子が編集した版には収録されておらず、本稿では、筆者もまたFelix Meiner社から刊行

された2冊版から引用している。この点はフイヒテ全集第7巻「イエーナ後期の知識学」所収の「新方法による知識学」解説（藤沢賢一郎）が詳しい。藤澤、千田による訳はKrauseの筆記録からの翻訳ではない。

(8) この点は、本講義と同じ時期の「知識学への第2序論」でわざわざ次に言っているのは示唆的である。

(9) この点について先行者を挙げれば、Salomon Maimonを挙げることができるだろう。彼はライプニッツの「表象」作用を念頭においてカントの「受容性」を解釈し、この「受容性」を「微小表象」と同じような解釈を示す。「意識は思惟能力の活動性によって生じる。だが、個々の感性的諸表象を受容する際には、この能力は単に受苦的に振舞う」(Versuch über die Transzendentalphilosophie, 1790, S.22)。マイモンの捉え方によれば、ライプニッツの「微小表象」は最低限の自発性であることになる。マイモンについては、シェリングはすでに早く、「形式」論文(1794年)で言及している。また以下のシェリングの部分でも明らかになるように、シェリングもまた、すでにこの点ではフイヒテと同様に、感性の受容性は能動性の「否定的表現」としてとらえることになり、かつEinfelden, Hinein-bildenという概念によって、「直観」のうち両者の同一性が形成されることを指摘する。それによって、カントが陥った受容性における(徹底的に受動的な)諸表象とそれを対象として確立し、判断する「図式論」のデイレンマが解消されると私は考える。「直観」とは本文でももう一度指摘するが、シェリングにとっては、すでに受容性ではなく、カントの言う自発性の一つの表現でしかなく、行為を意味することになる。

(10) 「知的直観」についての区分をこのように二つに区分すると、直ちに批判があるかもしれない。つまり、1800年の『超越論的観念論の体系』はどうかという問題である。ここにおいて確かに「知的直観」という用語は使用されており、かつここでは「美的直観」との関係において問題化される。したがって、理論哲学的な意味よりも美学的なニュアンスが強くなる。筆者はこれば別に扱われるべきものと考えており、それで本文のように、二つに分けている。1800年の「知的直観」については次のものを参照されたい。Peetz, Siebirt, Voraussetzung und Status der intellektuellen Anschauung in Schellings System des Transzendentalen Idealismus, in: *System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings "System des Transzendentalen Idealismus"*, hrsg. Von Christian Danz, Klaus Dierkermeier und Christian Seyen, Würzburg: Königshausen&Neuman, 2001, S.23-40.

(11) 例えば、この点はスピノザの「エチカ」及び「知性改善論」について、シェリングが注で言及している。

(12) 拙稿「フイヒテとシェリング―絶対知について」『ドイツ観念論を学ぶ人のために』(大橋良介編)、世界思想社、2005年

(13) 座古田豊・後藤嘉也訳『フイヒテ―シェリング往復書簡』ワルター・シュルツ解説、法政大学出版局、1990年、122ページ。

- (14) 「脱ポテンツ化 (Depolenzierung)」はほとんど注目されることがないが、筆者はシェリング研究の当初から注目している。これは、1801年の「叙述」では捨象として現れ、「絶対理性」の立場に立つ方法的な意味を持っている。拙稿「近代的自我と絶対者―フィヒテとシェリング、あるいは自然哲学の理論的前提」『物象化と近代主体』を参照されたい。これについては、さらに拙稿「シェリングの自然哲学―ドイツ観念論における自然哲学の伝統」『東洋大学哲学講座第2巻 哲学を享受する』所収でも言及して説明している。
- (15) Estes [2011] p.176

