

〈シンポジウム〉フィヒテとスピノザ

自由意志に対するスピノザの批判とフィヒテの擁護

——インフレ的自由論対デフレ的自由論——

入江 幸男

(philosophy@irieyukio.net)

1 はじめに

「フィヒテとスピノザ」というシンポジウムのテーマで、さまざまな問題設定をすることができ
るが、ここではフィヒテにとって最も重要であった問題、また現代哲学においても重要である問
題、「自由意志は存在するのか」を考えたい¹。フィヒテは観念論と実在論の対立を、哲学において
最も重要な対立だと考え、スピノザ哲学を最も統合的な実在論(フィヒテはこれを独断論とか唯
物論とか機械論とか呼ぶこともある)だとみなしていた。フィヒテにとって、スピノザとの最も
重要な対立点は、スピノザは自由意志を否定したのに対して、フィヒテは自由意志を擁護する
という点である。本論文では、自由意志に関するフィヒテのスピノザ批判が成功しているかどうか
を検討するとともに、両者の対立を、スピノザのインフレ的自由論とフィヒテのデフレ的自由論
の対立として説明し、後者を検討し擁護したい。

2 スピノザによる自由意志の批判

まずスピノザによる自由意志批判の議論を確認しておきたい。

スピノザによる「自由」の定義

スピノザは、自由について、「それ自身の本性の必然性のみから存在し、それ自身のみから活
動へと決定されるような事物は「自由なるもの」と言われ」と定義する(第1部定義7)。そして、
この意味で自由であるのは、神のみであると言う。「神は自らの本性の諸法則のみによって、か
つ誰にも強制されずに活動する」(第1部定理17)。「ひとり神のみが自由原因であることになる。
なぜなら、ひとり神のみが、みずからの本性の必然性だけから存在し[…]、かつみずからの本性
の必然性のみから活動する[…]のだから。こうして[…]ひとり神のみが自由原因である」(第1部
定理17系2)。

¹ 私は、フィヒテのスピノザ批判について、次の二つの論文で論じたことがある。文末の参考文献9と10で
ある。参考文献10は、参考文献9を修正加筆したものだが、9の最後の部分は紙数の都合で削除せざる
を得なかった。本論文は、この9の論文の最終部分で扱った「予定説」の問題を主題的に取り上げ、フィヒテ
の自由論をより深く掘り下げて考察したものである。

スピノザによる自由意志の否定

スピノザは、このように神が自由であることは認めるが、人間の意志が「自由原因」であるとは認めない(cf. 第1部定理32)。彼によれば、人間は「自分の活動を意識しつつも、自身が決定されている諸原因を知らない」(第2部定理35の備考)ということのために、自由意志をもっていると誤解するのである。しかし、スピノザによれば、人間の行動は、他の原因によって決定されている。「何であれ個的なもの、すなわち有限かつ限定された存在を持つ事物は、やはり有限かつ限定された存在を持つ他の原因から存在し働くように決定されるのでなければ、存在することも働くように決定されることもできない。そしてこの原因もまた、やはり有限かつ限定された存在を持つ他の原因から存在し働くように決定されるのでなければ存在することもできず……というように無限に進む」(第1部定理28)。そして「意志作用」もまた同様に、「一つひとつの意志作用は他の原因から決定されるのでなくては存在することも働くように決定されることもできず、そしてこの原因もまた他の原因から……というように無限に進む」(第1部定理32証明、下線は引用者)²。

ところでスピノザによるならば、人間の意志作用が自由でないのは、それが決定されているからではない。それならば、神も同じだからである。決定されているにもかかわらず、神は自由である。それは、神の活動が神の本性によって必然的に決定されているからである。それに対して、人間の意志作用は、「他の原因」によって決定されているので自由でない。

では意志作用を決定するこの「他の原因」とは何だろうか。スピノザによれば、唯一の実体(神)は無限の属性をもち、思惟と延長はそれに含まれる。しかし、人間知性が知覚するのは、この二つの属性だけである。そして異なる属性の間に因果関係はないと思われる。なぜなら、第3部定理2で「身体は精神が思惟するように決定できないし、精神が身体を運動、静止、あるいは他の何か(そんなものがあるとして)へと決定することもできない」と語るからである。そして、第2部定理49証明では、意志作用は「観念以外の何ものでもない」と言われている。したがって、意志作用を決定する「他の原因」とは、他の観念であると思われる³。

² 原因の原因をこのように無限に遡るとすれば、説明は完結しないが、これは「永遠の相」において可能なだろうと思われる。ちなみに、スピノザは「決定論者」だと考えられる。「事物の世界においては偶然的なものは何ひとつ与えられず、すべてのものはある一定の仕方では存在し働くように神的本性の必然性から決定されている」(第1部定理29)。

³ しかし、思惟と延長の間に因果関係を認めている可能性もある。一つには、スピノザは次のように述べているからである。第2部定理7で「観念の秩序と連関は、事物の秩序と連関と同一である」と語るときに、その「証明」のなかで、「結果として生じたものは何であれ、その観念はその原因の認識に依存するからである」と。また、日常生活では、意図して行為すること、身体を打ち付けて、痛みを感じることなど、精神と物との間の相互作用があるように思われる。これに関連して、ドナルド・デイヴィッドソンは、論文「感情についてのスピノザの因果説」において、心的出来事と物的出来事の間に因果関係が成立することを説明しようとする。「心的な語彙により選び出されるもの」と「物理的語彙により選び出されるもの」との間にタイプ同一性は成り立たないが、トークン同一性は成り立つと考える。それによって、<タイプとしてのある心的出来事がタイプとしてのある物的出来事を説明しうること(あるいは逆方向の説明が成り立つこと)>を否定するが、心的出来事が物的出来事を引き起こすことが可能であると考え。彼は、物と精神の間に因果関係があることと、因果的説明をすることを区別し、前者を認め後者を否定する。これによって、意志作用は、延長属性をもつ他の原因によって決定されていることになり、そのために自由ではないことになる。

3 フィヒテによる自由意志の擁護

フィヒテは、『道徳論の体系』(1798)で、スピノザのこの自由意志批判を取り上げて詳しく批判している。その批判を紹介する前に、それをよりよく理解するために、予め二つのテキストの議論を紹介したい。

(1) フィヒテの認識論と反実在論 『知識学の特性要綱——理論的能力に関する——』(1795)

フィヒテの反実在論

この著作で彼は、「Aは赤い」という判断について次のように論じている。

「Aは赤い」という判断においては、まず第一にAが現れる。このAが定立されている。Aが存在すべきであるかぎりにおいて、Aについて「 $A=A$ 」という命題が妥当する。AはAとして、自己自身によって完全に限定されている。[...]次に判断において「赤」が現れる。これも同じく完全に限定されている。すなわち、それはあらゆる他の色を排除するものとして、黄でないもの、青でないもの等々として定立されている」(GAI/3, 183f., SW I, 380, 全集 4 卷415)。

この二つ「A」と「赤い」を、繫辞で結合して判断がつくられるが、それはどういうことだろう。

「それでは、赤い色に関してAは判断に先立ってどのような存在をしているであろうか。明らかに無限定である。Aにはすべての色が所属しうる、その中で赤色も所属しうる。判断によってはじめて、[...]無限定なものが限定される。Aに所属しえたすべての可能な色、つまり黄、青、等々は「非黄、非青等々=赤」という述語が付与されることによって、Aには認められなくなる。——判断がなされる限り、Aは無限定である。もしAがすでに限定されるとすれば、判断はまったく下されないであろう。判断の活動は生起しないであろう」(GAI/3, 184, SW I, 380f., 全集 4 卷415)。

この引用箇所は次のような意味であろう。Aの色について判断するということは、Aの色はまだ全く限定されていないということである。なぜなら、もし限定されていたら、判断する必要はなかったからである。Aは判断されることによって、赤いという性質をもつことになる。しかし、判断される前のAは赤くなかったということではない。判断される前のAについて「Aは赤いか、赤くないかのどちらかである」というのでもない。Aは、色に関して「無限定」だったという。これは、ダメットの反実在論に似ている。ダメットの反実在論は、直観主義論理や直観主義数学に由来するものであり、これらはブラウアーの直観主義数学に由来する。そしてブラウアーの直観主義数学は、カントの構成主義的な認識論に由来する。他方、フィヒテ哲学もまた、カントの統覚の影響を受けているので、ダメットの反実在論とフィヒテの観念論が似ていることは偶然ではない。ダメットの反実在論との類似性は、フィヒテの時間論にも見られる。

デイヴィドソンのこの解釈は、トークン同一性に基づいて「非法則的一元論」を転用したものであり、魅力的な解釈であるが、問題がなくもない。それは、第二部定理7「観念の秩序と連関は、事物の秩序と連関と同一である」は、タイプ同一性を主張しているように見えるからである。

フィヒテによる過去の反実在論

フィヒテは、この著作で、ダメットと同様に、「過去」についても反実在論を主張している。

「われわれにとって過去は、それが現在において考えられる限りにおいてよりほかには存在しない。昨日であったところのもの(そもそも自己の意志を表現するためには、このように超越的に言い表さざるを得ない)、それは存在しない。それが存在するのは、私が、それは昨日であったということを、現在の瞬間において考える限りにおいてだけである」(GAI/3, 207, SW I, 409, 全集 4 巻448)。

次に見るように、このような時間の反実在論は、対象の反実在論(つまり物自体の否定)と深く関連していることをフィヒテは理解している。

「そもそも時間は実際に過ぎ去ったのか」という問いは、「そもそも物自体は存在するのか、しないのか」という問いとまったく同種である。君たちが時間を過ぎ去ったものとして定立するならば、時間はもちろん過ぎ去ったのである。そして、もし君たちがかの問いを提出するならば、君たちは過ぎ去った時間を定立するのである。もし君たちが時間を定立しないならば、君たちはかの問いを提出しないのであり、かくて君たちにとって時間は過ぎゆかないのである。——これは極めて分かりやすい注意であり、すでにずっと以前に時間の観念性についての正しい表象に導くべきものであった」(同所)。

「そもそも時間は実際に過ぎ去ったのか」という問いと「そもそも物自体は存在するのか、しないのか」という問いが同種であるとする、フィヒテは物自体を認めないのだから、時間が過ぎ去ったこと、つまり過去が存在すること、も認めないことになる。

過去の必然性と現在の自由

この著作で、フィヒテは、「自我の作用性と非我の作用性との総合的合一点」(SWI, 408, 全集 4 巻446)を単に「点」と呼ぶ。この点は、時間的な系列をなし、前の点に対して後の点は「偶然的」であり、後の点に対して前の点は「必然的」である、と言われる。それゆえに、もし過去について問うならば、その限りで「現在」にとって「過去」は必然的である。しかし、問わなければ、過去は無規定である。このような過去の反実在論では、存在するのは現在だけであるので、過去が存在するのは、現在の意識作用の原因を問う限りにおいてである。しかしフィヒテは、他方で、過去について問うことが必然であると、次のように述べている。

「我々にとって過去は必然的である。なぜなら、過去の制約のもとにおいてのみ、現在が可能であり、また現在の制約のもとにおいてのみ意識が可能であるから」(同所)。

「意識は、自我が非我を自己に反立するという制約のもとにおいてのみ可能であり、この反立作用は、自我が自己の観念的能動性を非我に向けるという制約のもとにおいてのみ把握される。この能動性は自我の能動性であって、非我のそれではない、つまりそれが自由であり、それゆえに自我以外のあらゆる客観に向かいうる限りにおいてそうなのである。[...]した

がって、意識は必然的に自由の意識であり、かつ同一性の意識である。同一性の意識というのは、いずれの瞬間もそれが一つの瞬間である以上、他の瞬間[過去の点]に結び付けられなければならないからである」(GAI/3, 207. SWI, 410, 全集 4 巻449)。

意識が、瞬間において成立するとしても、その瞬間は、他の瞬間と結び付けられねばならない。さもなければ、各瞬間はバラバラになり、一つの連続的な意識にはならないからである。各瞬間が結合することによって、意識の連続性、同一性が成立する。意識が成立するためには、瞬間が結合しなければならない、ということである。現在の意識は、自己の能動性(活動性)の意識であり、それゆえに自由の意識なのである、しかし同時に、過去の意識でもある。

以上で確認したことは、事物や事実について、また過去について、フィヒテが反実在論的な立場をとるということである。次にこの理由をもう少し掘り下げて考えてみよう。

(2) アプリオリなものとアポステリオリなものの同一性 『知識学の第一序論』

知識学の方法

フィヒテは、『知識学の概念』(1794)で、知識学ないし超越論的観念論の方法をすでに述べたが、理解されなかったので、ここ(『知識学の第一序論』)でもう一度説明するという。

まず、「聴講者や読者にある特定の概念を自由に考えることを要求」し、次に「この働きが遂行される際の必然的な仕方」を見出す(Vgl. GAI/4, 204, SW I, 445, 全集 7 巻390)。この「必然的な仕方」が「全理性の根本法則」である。そしてこの根本法則から、「われわれが必然的表象の全体系」、つまり「世界についての表象のみならず[...]法則のもとで自由にふるまう実践的な存在者としてのわれわれ自身についての表象の全体系」が導出されることを前提する。最初は前提に過ぎないが、「この前提を観念論は実際に導出して見せることによって証明しなければならない」(Vgl. GAI/4, 205, SW I, 446, 全集 7 巻391)。観念論は、根本法則をたて、次にそれが生じるための条件として第二のものを示し、次にその第二のものが生じるための条件としての第三のものを示す。

「もし観念論の前提が正しく、導出の過程で正しい推論が行われたならば、最終的な成果として、つまり最初に立てられたもののすべての条件の総体として、あらゆる必然的表象の体系、すなわち経験全体が出てくるに違いない」(GAI/4, 205, SWI, 446, 全集 7 巻391)。

もしこのような知識学の方法が正しいとすれば、つまり根本法則とそこからの推論方法が正しいとすれば、すべての知の体系がアプリオリに証明できるだろう。

アプリオリなものとアポステリオリなものの同一性

フィヒテは、アプリオリな知とアポステリオリな知の区別と関係について、ここで次のように説明している。

「われわれが観念論の最終的な成果を、まさに最終的な成果として、つまり推論の帰結とみなすかぎり、それは人間におけるアプリオリである。そして、われわれが同じものを、実際に推論と経験が一致した場合に、経験において与えられたものと見なす限り、それはアポス

テリオリとよばれる」(GAI/4, 206, SWI, 447, 全集7巻392)。

「アプリアリとアポステリアリは、完全な観念論にとっては、決して二つのものではなく、全く一つのものである。それらは、二つの側面から見られたに過ぎず、われわれがそこに到達する仕方によって区別されるに過ぎない。哲学は経験全体を先取り、この経験全体を必然的なものとしてのみ思考する。そのかぎりにおいて、この経験全体は、実際の経験と比較すると、アプリアリである」(同所、下線は引用者の付記)。

知識学の方法が正しければ、すべての知は根本法則からの推論によってアプリアリに証明でき、他方でそれはアポステリアリに経験可能であるというのがここでのフィヒテの主張である。ここで「哲学は経験全体を先取り、この経験全体を必然的なものとしてのみ思考する」というのは、次のようなことである。

「観念論は自分の出発点から自分の規則に従って、最後に何が出てくるかを気にかけることなく進んでいく。そこから直線を引くべき直角が観念論には与えられている。まさかその上に、そこに向かって線を引いていくべき点を、さらに観念論が必要とするというのであろうか。私の考えでは、その線のすべての点が観念論には同時に与えられているのである」(GAI/4, 205, SWI, 446, 全集7巻391)。

ここでいう直角が、最初の根本法則に相当する。直角に線を引いていくことが、哲学することに対応する。そして実際に引かれた線上の点が、哲学することから帰結する現実である。したがって、直角に線を引くという指示が与えられたならば、現実に線を引かなくても、その線全体が先取りされている。

このことは、事物についての知だけでなく、私たちの行為の知についても、同様の仕方で成り立つと考えられているだろう。過去の行為だけでなく、現在の行為も、未来の行為も、知識学の方法によれば、根本法則からアプリアリに推論可能であることが先取りされている(もちろんこのアプリアリな推論はまだ現実のものにはなっていない)。現在の行為や将来の行為は、まだ経験的にアポステリアリには与えられていないが、それは将来においてはアポステリアリに与えられるだろう。これはフィヒテの自由論を脅かすのではないだろうか。これは次に検討する「予定説」と関係している。

知識学の方法の問題点

ところで、この知識学の方法は、前提されているだけであり、訂正の可能性をもつ。「哲学の成果が経験と一致しないならば、この哲学は確かに誤っている」(GAI/4, 206, SWI, 447, 全集7巻392)。その場合には、最初の根本法則が間違っていたのかもしれないし、それからの推論が間違っていたのかもしれない、とされる。フィヒテは、この後生涯にわたって、知識学を何度も書き換えるが、それは、最初の根本法則の修正であったり、それからの推論方法の修正であったりする。根本法則を変えずに、推論方法を変えようとしたのが、『新しい方法による知識学』(1797)であり、最初の根本法則を変えたのが、1801年以降の後期の知識学だと言えるだろう。しかし、ここで述べたような知識学の方法そのものは、後期になっても変化していないように見える。し

たがって、ここで述べたアプリアリな知とアポステリアリな知の区別と関係についての主張もまた、フィヒテは後期においても変えていないと思われる。

ただし、現代哲学の立場から考えるとき、私たちはこのフィヒテの知識学の方法ないし全体構想をそのまま受け入れることはできないだろう。なぜなら、例えば、全称命題である理論法則は、経験命題によって検証できないから、「全てのアプリアリな知が、アポステリアリに真である」は成り立たない(おそらく他にも、この主張を否定する論拠があるだろう)。他方では、例えば、量子力学的な不確定性があるので、「全てのアポステリアリな知が、アプリアリに真である」もまた成り立たない(おそらく他にも、この主張を否定する論拠があるだろう)。したがって、アプリアリな知の全体と、アポステリアリな知の全体が、知の集合として完全に重なるということはありません。それでも、この二つの集合のずれがどのような原因でどのような範囲で生じるのかを、明確にすることによって、知識学の方法ないし構想を、どのように変更すれば、哲学の方法として有効なものになるのかを探求することは、私たちにとって哲学的に重要な課題となる。

(3)『道徳論の体系』(1798)における自由の擁護と「予定説」

さて、以上の準備的な議論を踏まえて、『道徳論の体系』(1798)におけるスピノザ批判と、フィヒテの「予定説」を検討しよう。

フィヒテによる「自由意志」の擁護と反実在論

最初に見たように、スピノザは、<意志作用の原因がわからないときに、本当は何らかの原因があるにもかかわらず、その意志作用を、原因をもたない自由な意志作用だと誤って考えているのだ>と主張した。フィヒテは『道徳論の体系』(1798)で、「われわれが[意志作用の]根拠を意識していないということは、あの状態[意志作用]がいかなる根拠ももたないということを帰結しない」(GAI/5, 130, SWIV, 136, 全集9巻167)というスピノザの主張を、「超越的(transzendent)」(同所)と見なす。これに対してフィヒテは次の「超越論的」立場を主張する。

「しかし、われわれは何かを措定することがまったくできないということは、やはりたしかにわれわれにとっては、この何かが存在しないということを意味する。ところで、意識を伴わない存在がなにを意味するかという点について、超越論的な(transzendent)哲学は、いかなる概念をももたないだけでなく、そのようなものがいかなる意味ももたないことを、納得のいくように説明する」(同所、下線は引用者の付記で、訳文も変更)。

つまりフィヒテは、<何ものかが意識されないで存在すること>を認めない立場を「超越論的」と呼び、これを支持する。スピノザは、意志決定の原因が意識されないときでも、何らかの原因が意志を決定していると考えが、これに対してフィヒテは、意志決定の原因が意識されないときには、そのような原因は存在しないのだと考える。これは「自我が自己の中に定立しないものは自我の中にありえない」(GAI/3, 143, SWI, 331, 全集4巻358)という『知識学の特性要綱——理論的能力に関する——』での反実在論に基づいている。ちなみにこれは、すべての表象に「私が考える」という表象(統覚)が伴うというカントの「統覚」についてのフィヒテ特有の理解に由来する。意志作用の原因がわからないとしたら、その原因には「私が考える」は伴いえないのであり、

そして統覚が伴いえない表象は、自我の中にはありえない。ここでスピノザは「超越的」ないし「実在論的」であり、フィヒテは「超越論的」ないし「反実在論的」である。

しかし、このような二つの立場を比較検討しても水掛け論にしかならない、ということをフィヒテは理解している⁴。そこで次のように言うしかないのである。「彼らには論争をしかけてはならない。むしろ、すべきことは、できれば彼らを陶冶することなのである」(GAI/5, 130, SWIV, 136, 全集 9 巻168)。

フィヒテの「予定説」

このようにスピノザの自由意志批判を否定するフィヒテは、当然スピノザの決定論を否定するだろう。しかしフィヒテは、この道德論でスピノザの決定論と似た次の主張を行っている。

「すべての自由な行為は永遠の昔から、つまりすべての時間を超えて理性によって予定されている (prädestinirt)」(GAI/5, 207, SWIV, 228, 全集 9 巻276)。

フィヒテのこの主張を「予定 (Prädetermination) 説」と呼びたい。この主張は、『第一序論』での前述の主張「哲学は経験全体を先取り、この経験全体を必然的なものとしてのみ思考する。そのかぎりにおいて、この経験全体は、実際の経験と比較すると、アプリアリである」(GAI/4, 206, SWI, 447, 全集 7 巻392)と同趣旨のものである。なぜなら、自由な行為が時間を超えて理性によって予定されているとすれば、自由な行為は、理性によってアプリアリに規定されているからである。この予定説は、自由意志の主張と矛盾するように見える。フィヒテは、この予定説と自由意志を、どのように両立させるのだろうか。

フィヒテは、『第一序論』ですべての知がアプリアリであることを論じたのとは違った根拠で、次のような根拠で予定説を主張している。

「他人の自由な行為は、私の個性性を限界づける点として、私の中に根源的に存するべきであり、それゆえ通俗的表現を用いていうならば、永遠の昔から予定されており (praedestinirt sein)、決して、時間の中で初めて規定されるべきではない。[それでは]このことによって私の自由は廃棄されてしまうのであろうか。前もって規定されていないとすれば、わたしはいったいいかにしてあの自由な行為に働き返すのであろうか。そのようなことは決してできない」(GAI/5, 205, SWIV, 227, 全集 9 巻274)。

ここで、「他人の自由な行為は、私の個性性を限界づける点として、私の中に根源的に存するべきである」というのは、この少し前の個所でフィヒテが説明している「促し」理論のことだと思われる。それは、理性的存在者が自己規定するためには、他の理性的存在者による自己規定への「促し (Aufforderung)」(GAI/5, 200, SWIV, 220, 全集 9 巻267)が必要であるということをアプリアリに論証するものである。

⁴ スピノザの実在論とフィヒテの観念論が論争不可能(現代風にいえば「共約不可能」)であることをフィヒテは『知識学の第一序論』と『知識学』(1804)で強調している。これについては、参考文献 9 と10で紹介した。

「理性的存在者は孤立した状態では理性的とはならないこと、その外部に少なくとも、当の理性的存在者を自由へと高めてくれるような一人の個人が想定されなければならないことが厳密にアプリアリに証明される」(GAI/5, 201, SWIV, 220, 全集 9 巻267)。

他の理性的存在者からの「促し」は、個人の自己規定や自己意識が成立するためのアプリアリな超越論的条件である⁵。この他者からの促しに応答することによって、自己規定が初めて成立し、個人にとっての時間が始まるのであって、この応答は時間の中で規定されるべきではない。それはアプリアリに時間に先んじて規定されていなければならない。このような理由で、予定説と自由は両立すると考えられている。ただし、フィヒテは、自己意識が始まる促しへの応答だけでなく、すべての自由な行為について、予定説との両立を考えており、それを次のように説明している。

「したがって、私の主張は、次のようになる。一切の自由な行為は、永遠の昔から、つまりあらゆる時間を超えて、理性によって予定されている。各々の自由な個人が知覚という点では、これらの行為と調和するようにさせられる。理性全体にとっては、無限に多様な自由と知覚が現存している。すべての[全体としての]個人はこの多様の中でいわば各々の個人へと分かたれる。しかし、時間は永遠なもの、純粹なものではなく、有限的存在の直観の形式にすぎないという十分な理由によって、時間継起と時間内容は予定されていない。すなわち、そのなかでなにかが生起するところの時間、および行為は予定されていない。このようにして回答不可能と思われた問いも、すこし注意するならばおのずから解決される。すなわち、予定と自由とは完全に合一されているのである」(GAI/5, 207, SWIV, 228, 全集 9 巻276)。

私たちが、他者の行為を認識するとき、その行為は常にすでになされた行為である。この意味で、他者の行為はつねに過去の行為である。前述の時間の反実在論の議論で説明したように、このような過去の行為は、過去の行為として捉えられる限りで存在し、また現在の行為に反立される限りで、必然的で決定されたアプリアリなものとして理解される。しかし他方で、時間の中での私の現在の行為は、私にとって、偶然的で自由でアポステリアリなものである。そこで、次のようになる。

「私の行為は私にとっては予定されていない。私は自分の行為を私の絶対的な自己規定の帰結として知覚する。しかし、私とともに社会の中で生きているすべての他人にとっては、私の行為は予定されている。このことは、彼らにとっては彼らの行為は前もって規定されていないが、私にとっては前もって規定されているのと同様である」(GAI/5, 206, SWIV, 227, 全集 9 巻274)。

このように考えるとき、フィヒテの「予定説」は、自由意志の主張と両立する。「予定と自由と

⁵ フィヒテの「促し」理論については、参考文献8で詳しく述べた。

は完全に合一されている」(GAI/5, 207, SWIV, 228, 全集 9 巻276)⁶。

スピノザへの批判

前に述べたように、スピノザの決定論は、人間の意志作用が「他の原因」によって決定されることと結びつくとき、自由意志論と矛盾する。フィヒテは、これに関して次のようにいう。

「ここで[予定と自由の矛盾という]困難が見いだされるとすれば、それはもっぱら独断論の根本的誤謬に基づいている。すなわち、独断論によれば、人は存在を根源的なものとし、したがって行為を承認する際にも存在と行為とを相互に切り離し、その行為から独立に個人にその全存在を割り当てる、とされる。このことによって、明確に十分に考えるならば、すべての自由とすべての本来的行為は廃棄されてしまう。世界におけるいかなる人間も、とにかくこれこれの人間である以上は(おそらく悪い行為をも行うとしても)、行為するとおりにしか行為できない」(同所)。

フィヒテの理解では、独断論では、人間が存在することと行為することを区別し、存在することを先行させ、それを前提として行為が可能になると考える。存在と行為が区別され、存在の本質によって行為が決定されるならば、スピノザが『エチカ』第一部の定義7で本質的必然性に従うことが自由であると考えたことを受け入れない限り、自由と予定(事前決定)は両立しない。しかしフィヒテは、本質に従うことが自由であるとは考えないので、存在と行為を区別するならば、自由と予定が両立するということはない⁷。

これに対して、フィヒテは存在と行為を区別できないと考える。自己の存在と自己定立は同一である。自己定立によって自我が存在するとき、自己定立は他の物に規定されていないし、自己の本質にも規定されていない。それゆえに、この自己定立は自由である。そして、この自己定立によって、すべての判断がアプリアリに成立するとすれば、すべての判断は予定されていることになる。こうしてフィヒテにおいて予定説と自由論は両立する。

⁶ フィヒテはこれと同様の議論を後期の『道徳の体系』(1812)でも行っている。
「《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」(GWII/13, 346, SW XI, 56, 全集21巻255)。

「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」(GW II/13, 346, SW XI, 56, 全集21巻254f)。

⁷ 現代科学の自然理解では、存在と行為(運動)を区別することはできない。現代物理学では、物を分割していけば、量子に至るが、量子は粒子という性質と波という性質の両方を示す。量子が粒子として存在するのならば、その運動は粒子の性質と他の粒子との関係によって決定されるだろう。これはフィヒテが「存在と行為を区別し、存在を先行させ、それを前提として行為が可能になる」と語る場合に、相当する。しかし、量子が波であるときには、量子の存在と運動(行為)を区別できない。つまり、現代科学の自然理解では、(粒子とその運動を区別するような仕方では)存在と行為(運動)を区別することはできない。

「予定説」をどう評価するか？

(2)の終わりで述べたように、現代哲学から考えて、知識学の方法には問題があり、そのままでは成り立たない。(2)で論じた<すべての知はアプリオリであり同時にアポステリオリでもある>ということは、知識学の方法からの帰結の一つだといえるが、この(3)で論じてきた「予定説」もまた、知識学の方法からの帰結の一つだといえる。そして、この知識学の方法が、現代ではそのままの形で成り立たないとすれば、「予定説」もまたそのままの形で成り立たない。では、それを修正して維持できる可能性はあるだろうか。<すべての行為や出来事が予定されている>という主張をそのまま維持することはできないが、フィヒテの予定説が含意している<予定説と両立可能な自由論>つまり<時間を超えてアプリオリに成立する自由>は、維持できるのではないだろうか。それは、次に述べる「デフレ的自由概念」になるように思われる。

(4) フィヒテのデフレ的自由概念

フィヒテによる「自由」の定義？

スピノザには、自由についての明確な定義があった。しかし、フィヒテにとっても「自由」は重要な概念であるにもかかわらず、その明確な定義が見当たらないように思われる。もちろん自由を強制されていないことや、必然的に規定されていないこと、原因をもたないこと、などによって消極的に説明する箇所は散見されるが、そのようは消極的な条件を満たすだけで、自由であるに十分であるとは考えていないと思われる。ただし、フィヒテはしばしば「…であるゆえに、…である」という言い方をする(「…」には文脈によっていろいろなものが入る。例えば、『全知識学の基礎』(1794)の第一根本命題では「自我がある」が入る)。「…であるがゆえに、…である」ということが、「…が自由である」ということのフィヒテによる定義だと言えるかもしれない。

現代の「行為者因果」と事行における「超越論的行為者因果」

これを少しいいかえて、フィヒテが「自由」の核心を「…するゆえに、…する」と考えていると言えるのであれば、これは現代の「行為者因果」と似ている。行為者因果とは、出来事間の因果関係とは異なり、行為者と出来事(行為)との因果関係である。ここで『知識学の特性綱要』の前に引用した箇所をもう一度取り上げよう。

「意識は、自我が非我を自己に反立するという制約のもとにおいてのみ可能であり、この反立作用は、自我が自己の観念的能動性を非我に向けるという制約のもとにおいてのみ把捉される。この能動性は自我の能動性であって、非我のそれではない、つまりそれが自由であり、[…]'(GAI/3, 207, SWI, 410, 全集 4 巻449)。

ここでは、自我(行為者)が、非我を自己に反立するという作用(行為)を行う。この反立作用がここでは「観念的能動性」であり、自由であると言われている。つまり行為者因果が考えられている。前に述べた表現でいえば、通常的行為者因果論は、存在と行為を区別し、存在を行為に先行して成立しているものとして考えている。ただしフィヒテの場合、通常的行為者因果とは異なる。自我が非我を自己に反立することの前に、自我が自己を定立することが前提となっているということ、つまり行為者が自己自身を定立するという、特殊な行為者因果が前提されている。

ここでの特殊な点とは、行為者(自我)は行為(自己定立)を引き起こす前には存在しないという点である。自我が自己を定立することは、自我が自己を<自己定立するもの>として定立することによって、可能になる⁸。この自己定立という行為者因果は、行為者を前提しない超越論的な行為者因果である。行為者が存在するには、行為者因果があることが超越論的条件となる。

通常の行為者因果説は、行為者の存在を前提としたうえで、それに出来事(行為)を引き起こす能力を認める。次に述べるがこれは、インフレ的な自由理解となるだろう⁹。フィヒテは、このような能力として自由を考えることを拒否している。フィヒテの「事行」概念は、自己定立と自己定立される自我の存在の同一性を認めるものであり、それは「超越論的行為者因果」と呼んでよいだろう。これは、次に述べるデフレ的な自由理解だといえる。なぜなら「自我は自己を定立する」は「自我は自由に自己を定立する」と同値であり、この「自由に」は余剰だからである。

「自由」のインフレ主義とデフレ主義

真理のデフレ主義は、「p」と「pは真である」が同値であることから、「真である」という真理述語は、一部の例外を除いてそのほとんどの使用例では、余剰であるとみなすことに基づいている。それに対して、真理のインフレ主義とは、真理述語は、命題「p」について、事実との対応関係や他の命題との整合性などの、実質的な性質を表現すると考える立場である。

これと同様のことが、「自由」についても成り立つのではないだろうか。例えば、「XはAを選択する」と「XはAを自由に選択する」は常に交換可能であるように思われる、つまり同値であるように思われる。そうすると、この場合に「自由に」という修飾語は余剰である。また、「Xは、意図的にAを行う」は「Xは、自由に意図的にAを行う」と交換可能であるように思われる、つまり同値であるように思われる。そうするとこの場合も「自由に」という修飾語は余剰である。したがって、選択や行為について語る場合に、「自由に」という修飾語をつけることは余剰である。つまり、「自由に」という修飾語は、選択や意図的行為について、何らかの実質的な性質や関係を表現するものではないことがわかる。私たちは、このような「自由」理解を、「自由のデフレ主義」と呼ぶことができるだろう。それに対して、意志決定や行為のある特殊な仕方が自由であると考える立場を、「自由のインフレ主義」と呼ぶことができるだろう。

このように考えるとき、フィヒテの『意識の事実』(1810)での以下の記述は、このような「自由のデフレ主義」を明確に主張していると言える。

「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」(GAII/12, 27f, SWII, 550, 全集19巻43)。

フィヒテは、自由を、「それだけで存立する別のなにもものか」(例えば、選択や意図的行為)がも

⁸ このことは、ヘンリッヒが参考文献7で明確にしてきたことである。

⁹ スピノザにおける意志作用がもつ因果性は、思惟属性のなかでの出来事間の因果性だと思われるが、行為者因果であるとする解釈もある。参照、参考文献11。

つ特性であって、それに内属するのだ、と考えることを批判しているが、これは「自由のインフレ主義」への批判だといえるだろう。スピノザは『エチカ』第1部定義7で、自由を、「それ自身の本性の必然性のみから存在し、それ自身のみから活動へと決定される」ことだと定義した。これによると、自由とは、活動を決定する特定の仕方であり、これは、フィヒテが否定している「自由」のインフレ的理解である。これに対してフィヒテは、自由は自立的存在であり、この自由の存在こそが知である、と言い、これに続けて知について次のように言う。

「どんな特定の知にあっても、二重のものが一つに融合されているわけである。第一は自由一般であって、これによってそれは知となる。第二は自由が一定の仕方では制限され廃棄されてあることであって、これによってそれは限定された知となる」(『意識の事実』(GAI/12, 28, SWII, 551, 全集19巻44))

つまり、どんな知も、それが知であるのは、自由によってであることになる。したがって、フィヒテの理解では、「Xを知る」は、常に「Xを自由を知る」と同値であり、ここでも、この「自由」は、余剰である。したがって、ここでのフィヒテの「自由」理解は、デフレ的な理解だといえる。

予想される反論への応答

このような「自由のデフレ主義」に対しては、次のような反論が予想される。

反論1：<「Xは、強制されてAを行う」ということは、「Xは、自由にAを行う」とは両立しない。

したがって、「自由に」という修飾語は余剰ではない。それは行為のある実質的な性質について語っている>。

この反論には、次のように答えられる。「Xは、強制されてAを行う」は、「Xは、強制されてAを行うことを選択する」と同義であり、さらに、これは「Xは、強制されてAを行うことを自由に選択する」と同義である。それゆえに、強制されて何かを行うとき、強制と行為の間にまったく隙間がないということはない。もしそうならば、それは機械的な振る舞いであって、行為とは言えないだろう。もし「なぜAを行うのか」と問われて「Aを行うように強制されたから」と答えるのなら、その時人は、Aを行うように強制されたことを理由として選んでいるのである。「意志が現れるところ、総じて自我が現れるところでは、自然力はまったく尽きてしまう」(GAI/5, 149, SWIV, 160, 全集9巻197)。

反論2：<行為を選択したときに考慮していなかった要素のために、行為の結果が意図していた内容からずれてしまったとき、その選択を自由な選択だとはいえない>。

この反論には、次のように答えられる。このような場合でも、行為者はその選択の結果に対して責任を負わねばならないだろう。そうだとすれば、そのことは行為者が行為の選択を自由に行った、ということを意味している。

反論3：<もしフロイトの言う「無意識」の欲望が働いていれば、行為の選択は、自由な選択ではない>。

これに対してフィヒテならば、フロイトの言う「無意識」の欲望は存在しない、と答えるだろう。なぜなら、意志作用の原因がわからないとき、そのようなものはないのだと考えているからである。

反論4：<すべての知は、普遍的自由の制限として成立する、というフィヒテの主張は、自由のデフレ主義というより、むしろ自由の極端なインフレ主義だというべきである>。

フィヒテ哲学において、自由は偏在するので、極端なインフレ主義とかウルトラ・インフレ主義と呼ぶことが可能であるかもしれないが、しかし、その呼称は、自由を抽象的な実体とみなしてしまう危険性がある。たしかにフィヒテは自由を自立的な存在であると述べているが、それは、私たちの意識や知や行為から独立してそれに先じて存在する実体なのではない。自立的存在としての自由の最もわかりやすい説明は、それを事行として説明することであろうが、『全知識学の基礎』で「事行」を説明するときに、フィヒテは「自由」という言葉を用いていない。

4 まとめ スピノザのインフレ的自由概念とフィヒテのデフレ的自由概念

最初に述べたように、スピノザは人間の自由意志を否定し、フィヒテは自由意志を擁護する。そして、本論での考察を踏まえれば次のようになる。スピノザは人間の意志決定については、自由論と決定論の非両立論をとり、決定論をとる。これに対して、フィヒテは、自由論と決定論(予定説)の両立論をとる。フィヒテによるならば、理性的なアプリアリな観点では、自我の自己定立は自由であり、かつ予定されている。そういう意味で、両立論である。時間的な経験的な観点では、私の行為も他者の行為も、すべての行為が「過去」の行為として見られるときには、必然的であり決定されている。しかし、行為者本人がその行為を行うその時点における「現在」の行為としては、予定されておらず、偶然的であり自由である。行為者本人にとっての「現在」の観点では、行為は自由である。その意味では、自由と決定の両立論を採用している。

ちなみに、この両立論は、スピノザが神について自由と決定の両立論を主張していることとは異なる。スピノザにとっては、神は、その本性に従うことにおいて、自由であり、また必然でもある。しかし、フィヒテは、理性の本性に従うことが理性の自由であるとは考えない。これは自由を特定の働き方や能力と考えるインフレ的な自由理解である。フィヒテにとっては、自我が自己定立することが自由であるが、それは自我の存在そのものである。フィヒテのこのようなデフレ的自由概念は、フィヒテの物や自我や時間に関する反実在論と親和的である。フィヒテ知識学の反実在論的傾向は、自我とその自己定立を同一と見なすことに由来し、そのデフレ的自由論に由来するとも言えるかもしれない。スピノザの自由概念は、超越的で実在論的でインフレ的であり、それに対してフィヒテの自由概念は、超越論的で反実在論的でデフレ的である。

別の論文¹⁰で述べたように、フィヒテ自身は「知識学」(1812)でスピノザを内在的に論駁できたと考えていたが、フィヒテのスピノザに対する批判は、まだ水掛け論を超えていないかもしれない。しかし、フィヒテのデフレ的自由概念を、私たちが現代哲学の道具立てを用いて論じ直すならば、自由をめぐる現代の議論に貢献できるだろう。現代ではインフレ的自由を証明することは非常に困難であるので、もし自由概念を擁護しようとするならば、人間の知や行為はすべて常に自由である、と考えるデフレ的な自由概念に可能性があると思われるからである。

¹⁰ フィヒテのスピノザ批判の限界については参考文献9ないしその改訂版である10を参照。

参考文献

1. *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.
2. *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.
3. 『フィヒテ全集』(哲書房)。引用表記例、全集21巻234。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たところもある。
4. スピノザ『エチカ』上野修訳、(スピノザ全集III巻、岩波書店、2022年)。
5. ジョセフ・K・キャンベル『現代哲学のキーコンセプト 自由意志』高崎将平訳、岩波書店、2019年。
6. ドナルド・デイヴィドソン「感情についてのスピノザの因果説」(『真理・言語・歴史』柏端達也、立花幸司、荒磯敏文、尾形まり花、成瀬尚志訳、春秋社、2010年、所収)。
7. ディーター・ヘンリッヒ『フィヒテの根源的洞察』座小田豊、小松恵一郎訳、法政大学出版局、1986年。
8. 入江幸男著『ドイツ観念論の実践哲学研究』弘文堂、2001年。
9. 入江幸男「フィヒテによるスピノザ批判」(『思想』No. 1080、2014年4月号、岩波書店、pp. 200-218、所収)。
10. 入江幸男「フィヒテ知識学の展開におけるスピノザ批判の重要性」(加藤泰史編『スピノザと近代ドイツ 思想史の虚軸』岩波書店、2022年3月、pp.273-299、所収)。
11. 木島泰三著『スピノザの自然主義プログラム』春秋社、2021年。