

〈シンポジウム〉フィヒテとスピノザ

フランスで出会ったフィヒテとスピノザ

米虫 正巳

晩年に到るまでフィヒテがスピノザを重要な「論敵」とみなしていたことは、しばしば指摘されてきた¹。それに対して、フィヒテが生まれる85年前にこの世を去ったスピノザの方は、当然フィヒテ哲学について知るはずもない。そのためスピノザの側からの反応については、もし彼ならフィヒテに対してどのように応じただろうかという仮定の形でしか語り得ない。ところで、哲学史においては、後続者が先行者に一方的に出会うだけではなく、先行者が後続者にあらかじめ応答していたかのように、両者が知らずして既に出会っていたということも起こりうる。ここでは、フランス哲学というコンテキストの中で、フィヒテとスピノザのそうした出会いの意味を考えてみたい。このようなコンテキストを選択するのは、ありえた両者の出会いに関する手がかりがそこに見いだせるからである。

1. フランスへのフィヒテとスピノザの導入、そして両者の出会い

まずフランスにおけるフィヒテとスピノザに関する基本的な歴史的事実を押さえておきたい。フランスへのフィヒテ哲学の導入は19世紀前半に始まった。とはいえ、最初に紹介されたのが『フランス革命論』や『人間の使命』などであることが象徴するように、フランスでの当初のフィヒテ受容は主に、初期の政治論など、専門的哲学者のためのものではない、いわゆる通俗的著作に関わるものであった。そのためか、知識学そのものの受容、例えば、ほぼ20年にわたって進展する知識学の諸々のバージョンについての本格的な研究や、それらの仏訳はかなり遅れてしまったと言わざるを得ない²。

またフランスへのスピノザ哲学の導入に関しては、最初のフランス語訳著作集がエミール・セセによって1842年に刊行されたものの、彼はスピノザ主義者であるどころか、むしろ「スピノザ主義と戦うためにのみスピノザを翻訳した、スピノザ主義の公然たる敵」³であった。このように

¹ 「フィヒテは[...]常にスピノザを最大の論敵と考えていた。[...]フィヒテは、前期から後期にわたって常にスピノザの批判に挑み続け、彼にとってスピノザは重要な論敵であり続けた」(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』所収、岩波書店、2022年、295-296頁)。

² 最初にフランス語に訳された知識学は『全知識学の基礎』であるが(1843年)、次に知識学関連の仏訳が出るのはその約80年後の1926年である(1801年の『明白な報告』の仏訳)。

³ ベルナル・ポートル「忘れられたスピノザ主義者、ジュール・プラト(一八二三—一八九五)」、上野修・杉山直樹・村松正隆編『スピノザと十九世紀フランス』所収、岩波書店、2021年、130頁。

スピノザの評価をあらかじめ妨害するために刊行された著作集を通してその哲学が正当に受容されることは、当然ながら起きるはずもない。

つまり、フィヒテとスピノザに共通しているのは、彼らの哲学のフランスへの導入の最初の段階——ほぼ同時期である——で、何らかのバイアスがかかっており、本格的な受容が行なわれるまでにかかなりの時間を要しているということである。

そのような状況の中、フィヒテに関するフランスで初の本格的な研究が1900年代初めから1920年代にかけて現われる。グザヴィエ・レオン(Xavier Léon, 1868-1935)の二つの大著、『フィヒテの哲学——現代の意識とのその諸関係』⁴と『フィヒテとその時代』⁵である。ここでは前者を取り上げよう。

レオンの『フィヒテの哲学』は、1794年の『全知識学の基礎』の前後から1813年までの知識学の進展、そしてその間の道徳論や政治論や宗教論も含めた、フィヒテ哲学のほぼ全体を視野に収めつつ、「〈法〉・〈道徳〉・〈宗教〉」についての〔フィヒテの〕諸理論から引き出される諸帰結を明らかにし、現代的意識にとってそれら諸理論が有するアクチュアルで生き生きしたものを示す⁶試みである。この著作のフィヒテ研究としての意義に関して評価を下すことは控えるが、注目すべきは、フィヒテからスピノザへの深い関わりがそこで既に指摘されていることである。つまり、フランスにおけるフィヒテとスピノザの出会いの一つの事例がここに見て取れる。そしてレオンを媒介とするこの出会いは、以下の三つの点をめぐる二人の哲学者の間の一致あるいは不一致に関わる。(a)〈倫理学としての哲学〉という哲学の位置づけ、(b)哲学上の方法、(c)絶対者と有限なものとの関係。順に確認しよう。

(a)1813年の『知識学入門講義』第1～3講を自由な仕方で引用しながらレオンは次のように言う。人間が哲学を理解できるようにするためには、単に人間に学を教えるのではなく、生来の自然に束縛されている人間をそこから解放し、人間を真に再生させることによって、学そのものの中に人間を入り込ませる必要がある。人間を自然の桎梏から解放する「感覚」が「自由(精神性)」と呼ばれるものであり、フィヒテにとっての哲学とは、「理論的な弁証論」ではなく「実践的な弁証論」、つまり「精神的な生の習得」、「〈精神〉の、〈自由〉の獲得そのもの」⁷に他ならない。これはスピノザにも共通して見いだせることであり、その意味で「スピノザにとってと同様、フィヒテにとって哲学とは〈倫理学〉(Éthique)である」⁸とレオンは述べている。〈倫理学としての哲学〉という哲学そのものの位置づけに両者の一致が見られるというわけである。

(b)カント哲学の批判的継承へと向かったフィヒテだが、カント哲学に出会う以前、フィヒテはスピノザの『エチカ』を1781年から1787年の間に読んでいる⁹。そしてカントを経由した後でさえ、哲学上の方法に関するスピノザへの評価は変わらない、とレオンは言う。彼によれば、フィ

⁴ Xavier Léon, *La philosophie de Fichte. Ses rapports avec la conscience contemporaine*, Félix Alcan, 1902.

⁵ Xavier Léon, *Fichte et son temps*, tome 1, tome 2-1, tome 2-2, Armand Colin, 1922, 1924, 1927.

⁶ Léon, *La philosophie de Fichte*, p. 1. 「偉大な哲学の意味と関心をよりよく理解させる」ことによって、「理論的観点及び実践的観点から、フィヒテの哲学の主要な考えが有するアクチュアルで生き生きしたものを〔読者に〕感得させたことをわれわれは願っている」(*Ibid.*, p. 506-507)。

⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁸ *Ibid.*, p. 31, cf. p. 459.

⁹ *Ibid.*, p. 509.

ヒテがスピノザに見いだしたのは、「発生(genèse)すなわち構成(construction)の〈方法〉」¹⁰である。それは、「一つの原理から個別の諸法則を演繹しつつ、まさにそのことにより、それら諸法則の理解可能性を基礎づける」¹¹方法、「その歩み自身によって、対象の理解可能性のあらゆる諸条件を提供する唯一の方法」¹²であり、この方法のみが「フィヒテが目にしたモデルである[...]スピノザが語るあの第三種認識と一致する」¹³。それゆえ、フィヒテが繰り返すように、「『エチカ』は、フィヒテの目には哲学的論証の形式そのもの、理想的〈方法〉である」¹⁴。このように哲学上の方法面でもフィヒテとスピノザは一致するというのがレオンの見解である。

(c)しかしながら、これらの一致にもかかわらず、両者の間には根本的な不一致が存在するとレオンは言う。フィヒテがいかにスピノザを評価しようとも、あくまでカント哲学を前提とした上での評価にすぎない。「フィヒテはスピノザの〈方法〉を繰り返し取り上げる。フィヒテがどれほど執拗に『知識学』を『エチカ』と近づけるのかは十分に知られている。しかしフィヒテは[あくまで]カント主義を通過した後でスピノザに回帰する。[...]『カントの』『批判』の後では、スピノザの实在論的〈独断論〉は不可能となっていた」¹⁵。

どのような意味でスピノザの独断論は不可能なのか。レオンによれば、それを不可能にする「躓きの石」とは、絶対者からの有限なものへの導出、絶対者から有限者への移行である。「〈絶対者〉から相対的なものを、〈実体〉から偶有性を引き出すことに存する[...]〈スピノザ主義〉の過ち」¹⁶。絶対者から有限なものを直接導出しようとして、スピノザは困難に突き当たる。両者の媒介がないために、前者から後者への移行ができないのである。絶対者と有限なものとの関係をめぐるこの困難は、スピノザが絶対者を、その概念が事実的存在としてあるという意識に結びつけることができないという「〈独断論〉の、〈スピノザ主義〉の過ち」¹⁷としても現われる。それに対してフィヒテは、スピノザとは別の道を取ることによって、スピノザにとっての躓きの石を回避している。ここに両者の不一致(そしてスピノザに対するフィヒテの優位)がある。これがレオンの下す診断である。

¹⁰ *Ibid.*, p. 5.

¹¹ *Ibid.*, p. 4.

¹² *Ibid.*, p. 5.

¹³ *Ibid.*, p. 5.

¹⁴ *Ibid.*, p. 11.

¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁶ *Ibid.*, p. 42. 「[...]ここでフィヒテを悩ませる問題とは、〈無限者〉から有限者への、〈実体〉から偶有性への移行の問題、スピノザが自らに提起したが、フィヒテの目には、スピノザの〈独断論〉がそれを前にして無力であり続けた問題である。フィヒテはそれゆえここで、〈無限者〉、〈絶対者〉、〈自由〉が、意識の諸規定を通して、制限の形式を通して、自らを実現することをいかにして正当化できるかを、〈批判的観念論〉の観点から自問している」(Cf. *ibid.*, p. 78-79)。このスピノザ批判に関してレオンが念頭に置いているのは、『全知識学の基礎』のフィヒテである。

¹⁷ *Ibid.*, p. 53, cf. p. 416.

2. フランスでのフィヒテとスピノザの本当の最初の出会い

レオンを媒介とした、20世紀初頭のフィヒテとスピノザの間接的な出会い——言わばフィヒテの側からの出会い——に含まれる論点を検討する前に、次の事実を指摘しておこう。レオンを媒介とする出会いよりも前に、フィヒテとスピノザの別の出会いが既に行なわれていた。両者の深い関わりをフランスで指摘したのは、実はレオンが初めてではない。フランスでのスピノザの本格的受容は、ヴィクトール・デルボス(Victor Delbos, 1862-1916)、ルネ・ヴォルムス(René Worms, 1869-1926)、レオン・ブランシュヴィック(Léon Brunschvicg, 1869-1944)らのスピノザ論によって1890年頃から、つまりレオンのフィヒテ論が刊行される10年ほど前に開始されている。ここで重要なのはヴォルムスとデルボスである。というのも、彼らのスピノザ論の中で、フィヒテとスピノザが彼らを介して——言わばスピノザの側から——既に出会っているからである¹⁸。そこでヴォルムスとデルボスのスピノザ論を次に取り上げよう。

(1)デルボスにおけるスピノザとフィヒテ

20世紀フランスの哲学史研究を代表する碩学マルシアル・ゲルー(1891-1976)をして、「間違えるという習慣をほとんど持っていなかった」¹⁹——つまり間違えることがほとんどなかった——と言わしめるほどに、デルボスは卓越した哲学史家だった。そのデルボスの最初の著作『スピノザ哲学とスピノザ主義の歴史における道徳の問題』(1893年)の後半は、ヨーロッパ諸国、特にドイツにおけるスピノザ哲学の受容について論じるパートであり、その際には当然フィヒテにも頁が割かれ、スピノザとの関係が検討されている²⁰。その要点を述べれば次のようになる。フィヒテがカントに出会う以前に出会っていたスピノザの影響は、カントを経由した後でさえも、フィヒテ自身が考えている以上に決定的であり、フィヒテはスピノザとほとんど一体化するほどまでに接近している。

もう少し詳しく見てみよう。一般的にフィヒテの前期哲学は「スピノザ主義の一般的テーゼと主要な傾向に根元的に対立する」ものだとしばしば言われる²¹。〈物〉としての〈実体〉を絶対的なものとみなし、〈自我〉を単なる様態という相対的なものとして位置づけるスピノザに対して、〈自我〉を原初的で絶対的なものとして、そして〈物〉を絶対的〈自我〉の活動に対して相対的で派生的なものともみなすフィヒテ、という対立図式である。だがデルボスはこの図式に疑義を呈する。「しかしながら[...]フィヒテの哲学は、それが闘おうとしていた[スピノザの]諸原理から完全に遠ざ

¹⁸ ブランシュヴィックの『スピノザ』(Léon Brunschvicg, *Spinoza*, Félix Alcan, 1894)にはフィヒテへの言及はないため、ここでは扱わない。

¹⁹ Martial Guerout, *Spinoza*, tome I, Aubier, 1968, p. 562.

²⁰ Victor Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Félix Alcan, 1893, p. 256-272. この著作は、序論以外の前半(p. 2-217)がスピノザ哲学そのものを論じるパート、結論以外の後半(p. 220-527)がオランダ、ドイツ、フランス、イギリスでのスピノザ哲学の受容について論じるパートとなっている。後半はドイツでの受容がメインであり、特にシュリングとヘーゲルに多くの頁が割かれている。この著作も含めたデルボスのスピノザ解釈については以下の論考を参照のこと。近藤和敬「ヴィクトール・デルボスによるスピノザ解釈の特異性——一八九〇年代の文脈の比較において」、前掲書『スピノザと十九世紀フランス』所収。

²¹ Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, p. 265-266.

かっていたわけでもない。フィヒテが、〔スピノザの〕存在論的汎神論の代わりに倫理的汎神論をこうして構成しつつ、別な仕方理解された対象に適用していたのは、実はやはりスピノザによって練り上げられた「一元論的着想であった」²²。

どうのことだろうか。前期フィヒテ哲学では、スピノザにおける唯一の「神」の位置を「一にして全となる道德法則」が代わりに占めるだけで、「スピノザの体系において、神が自らを現わすために世界を必要とするのと同じように、フィヒテの体系においては、道德法則が自らを実現するために世界を必要とする」²³。つまり個々の内容を度外視するなら両者の哲学の全体的構図は同じである。また、絶対的で無限な〈一〉と有限で相対的な〈多〉の関係は、前者の活動が後者を基礎づけ、後者において前者が自らを展開するという点で、スピノザとフィヒテには根本的な違いがないようにも見える。「そうすると、二つの相反する学説の対立は〔実は〕同一性となる寸前ではないだろうか」²⁴。

このフィヒテとスピノザの同一性に限りなく近い関係は、前期フィヒテにとどまらず、後期フィヒテにも妥当するというのがデルボスの見方である。「フィヒテの後期哲学は、スピノザ的な存在論主義の方に公然と傾いている」²⁵。そう述べるデルボスは、後期フィヒテにおける「存在」、つまり「生成しなかった〈存在〉、それ自身から自らの存在を引き出す〈存在〉、完全で不変の〈存在〉」、「神」や「〈生〉(Vie)」と等置される「存在」²⁶を取り上げ、それと有限者との関係について論じる。そしてこの不変の〈一〉である〈存在〉=神=〈生〉と有限な人間との関係は、「愛」における「合一」として位置づけられる。「いかにしてこの〔神と人間の〕合一は生じ得るのだろうか。[...]この関係はどんなカテゴリーに対しても高次のものとして、つまりすぐれて生として、愛として理解されねばならない。愛は〈存在〉と現実存在の絆、神と人間の絆である」²⁷。

デルボスはタイトルを挙げていないものの、彼が念頭に置いているのは、その内容からも、また「浄福なる生(vie bienheureuse)」という言葉が登場することからも、1806年の『浄福なる生への導き』であることは明らかである。そしてデルボスは次のような言葉でスピノザとフィヒテの限りなき接近を示唆する。「〔フィヒテ哲学において〕宗教的人間は、永遠という形ですべてを観照する。その結果、永遠でないものは何も存在することができないということを彼は感受する。彼が永遠の至福を手に入れることができるのは、現在においてである。[...]彼は無でしかない死を恐れない。[...]彼は〈生〉を思い、〈生〉を感受し、〈生〉の中で自らが永遠であることを感じて知得する」²⁸。

こうしてデルボスは、前期・後期を通じてフィヒテがスピノザとほぼ一体化していることを示し、次のように述べてフィヒテに関する節を締めくくる。「こういうわけでスピノザ的精神が[...]一種の内在的作用によってドイツ思想の中で働くようになり、このような力をもってドイツ思想に浸透し、その結果ドイツ思想は、学と芸術と生に関するきわめて多様なその考え方において、

²² *Ibid.*, p. 266.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 267.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 268.

²⁷ *Ibid.*, p. 270.

²⁸ *Ibid.*, p. 271.

自発的にスピノザの学説を讃えて、その天才を引き合いに出したのである」²⁹。

(2) ヴォルムスにおけるスピノザとフィヒテ

現在の研究レベルからすると、スピノザ論としては見るべきものがないヴォルムスの『スピノザの道徳』(1892年)³⁰であるが、フランスにおけるスピノザとフィヒテの出会いの一つの事例として、そこに歴史的な意味がないわけではない。しかもデルボスのスピノザ論よりも一年早く刊行されている分、この著作での出会いこそ、厳密な意味ではフランスにおけるスピノザとフィヒテの真に最初の出会いだとも言える。

ヴォルムスがスピノザとフィヒテの関係について述べることはデルボスと重なることも少なくはないので簡単に確認しよう。スピノザ主義はカント以後の「一流の思想家たち、ドイツ哲学者たちの中でももっとも高名な者たち、フィヒテやシェリングやヘーゲルのような人たちに着想を与えた」³¹。こう述べるヴォルムスがとりわけ重視するのがフィヒテである。「カントとスピノザの教えを組み合わせながら、あるいはむしろそれらを重ね合わせながら、『エチカ』の道徳論をまさにその時代の中で甦らせたのは、カントの弟子の中でももっとも高名な者たち、[特に]フィヒテであった」³²。

道徳論においても形而上学においても、フィヒテにはカントからスピノザへの移行が見られるというのがヴォルムスの見解である³³。特に彼が着目するのは、フィヒテの道徳論におけるカント的絶対的義務論からスピノザ的宗教論への移行であり、この移行は1800年の『人間の使命』によく現われている。ヴォルムスによれば、フィヒテはそこで、カント的な道徳論に対して『エチカ』から明らかに着想を得たアイデアを付け加えている。『人間の使命』について述べるヴォルムスの言葉を引用しよう。「善をなすことによって、われわれは有限な人間性の領域を真に乗り越え、この生から高次の世界のただ中に入る。われわれの精神、われわれの意志は、無限な〈意志〉、無限な〈精神〉と一つになり、われわれ自身が無限で絶対的な何かになる。ところでこれは、スピノザ的な至福と不死性の理論そのものではないだろうか。それゆえ『人間の使命』において、カント的な考えがフィヒテの理論がそれに基づいて築かれている基礎であるとすれば、その到達点をなすのはスピノザの考えである」³⁴。

『人間の使命』のフィヒテは、カントから出発しつつ最終的にはスピノザに到達する。これがヴォルムスの言うカントからスピノザへの移行である。だがフィヒテにとってのスピノザの重要性はそれだけではない。『人間の使命』では、カントの持ち分にスピノザの持ち分が付け加えられているが、両者の持ち分は等しく、あくまで前者が基礎ないしは出発点としてある。ところが、その後のフィヒテにおいてはスピノザの持ち分がカントの持ち分を上回るようになる。つまりス

²⁹ *Ibid.*, p. 272.

³⁰ ヴォルムスのこの著作も、デルボスのそれと同じく、前半がスピノザ哲学そのものを論じるパート、後半がオランダ、フランス、イギリス、ドイツの哲学にスピノザ哲学が与えた影響について論じるパートになっている。

³¹ René Worms, *La Morale de Spinoza. Examen de ses principes et de l'influence*, Hachette, 1892, p. 279.

³² *Ibid.*, p. 282-283.

³³ Cf. *ibid.*, p. 283-284.

³⁴ *Ibid.*, p. 284-285.

ピノザがメインになるとヴォルムスは見ている。

こうした傾向が顕著になるのが——デルボスも着目していた——1806年の『浄福なる生への導き』である。ヴォルムスの言葉を引用しよう。『『人間の使命』以後の著作、その日付によって決定的な形でのフィヒテ道徳論の要約とみなすことのできる著作、『浄福なる生への導き』において、稀な雄弁術とともに、神への愛についてのスピノザの偉大な考えが表明されているのをわれわれは再び見いだすことができる。[...]『人間の使命』において、二人[カントとスピノザ]からの影響によって作られた持ち分はほとんど等しかった。しかしフィヒテは既にはっきりとスピノザの側に傾いていた。『浄福なる生への導き』においては、汎神論的哲学者[スピノザ]の考えが決定的にフィヒテを突き動かしている』³⁵。

『浄福なる生への導き』では、もはやスピノザがカントに付け加えられるのではなく、スピノザが出発点となってフィヒテを突き動かしており、主導権はスピノザの側にある。スピノザの持ち分の決定的な重要性が見られるのは、例えば「生と幸福の同一性、認識と徳の同一性」³⁶というスピノザとフィヒテに共通の主張であり、諸事物の永遠で絶対的な必然性の観照を通して神を認識すること、この認識には深い喜びの感情が伴うことなど、「神への愛についてのその諸理論の総体において、[『浄福なる生への導き』の]フィヒテが『エチカ』から直接に着想を得ていることは明白である」³⁷。デルボスが一年後に主張するのと同様に、フィヒテ——この場合は『浄福なる生への導き』のフィヒテ——はスピノザとほぼ一体化している。これがヴォルムスの見解である。

ただしヴォルムスはデルボスよりもラディカルである。というのも彼は、スピノザに対するフィヒテの限りなき接近というより、フィヒテによるスピノザの反復を主張しているからである。道徳論に関して、フィヒテとスピノザの間には「神への愛」という結論において全面的に平行なものがあり、したがって『浄福なる生への導き』の結論部を貫く「宗教的な考えによって[...]フィヒテはスピノザに近づく。より正確には、フィヒテはスピノザを直接模倣している」³⁸。フィヒテがスピノザと限りなく接近し、ほとんど一体化するというよりは、フィヒテはスピノザを反復し模倣することによって、端的にスピノザと一体化しているのである。ヴォルムスが両者の関係について論じる際の締めくくりの言葉を引いておこう。「スピノザの道徳についてのアイデアを、少なくともその高度の宗教性の結論において、もっとも完全に甦らせたのは、そしてレッシングや他の誰よりも、ドイツにおけるスピノザ的道徳論の復興者と呼ばれるに相応しいのは、フィヒテであった」³⁹。

3. レオンのフィヒテ対デルボスとヴォルムスのスピノザ？

われわれは、まずレオンのフィヒテ論を通して、20世紀初頭のフランスにおけるフィヒテとスピノザの出会いを確認し、次にデルボスとヴォルムスのスピノザ論を通して、19世紀末のフラン

³⁵ *Ibid.*, p. 285-286.

³⁶ *Ibid.*, p. 286.

³⁷ *Ibid.*, p. 287.

³⁸ *Ibid.*, p. 289.

³⁹ *Ibid.*

スにおける両者の最初の出会いを確認した。レオンのフィヒテ論は、言わばフィヒテの側からのスピノザとの出会いを表わしており、デルボスとヴォルムスのスピノザ論は、スピノザの側からのフィヒテとの出会いを、それもフィヒテの側からの出会いに先んじて行なわれたものとして表わしていると言える。

この二つの出会いから何を理解するべきだろうか。ここでレオンのフィヒテ論に戻り、そこで指摘されていたフィヒテとスピノザの一致や不一致をめぐる論点について考えてみたい。ただし(a)の〈倫理学としての哲学〉という位置づけと、(b)の哲学上の方法としての「構成」または「発生」に関わる論点については、詳しく論じる余裕がないため以下のことだけ簡単に指摘しておくにとどめる。

(a)レオンは、〈倫理学としての哲学〉という哲学そのものの位置づけにフィヒテとスピノザの一致を見ていた。それでは実際スピノザの場合はどうなのだろうか。

原著『エチカ』ではそもそも「哲学(philosophia)」という言葉はまったく使用されていないし、哲学の定義も与えられていない⁴⁰。そのためスピノザが哲学をどのような営みとして考えていたのかは一見判然としない。しかし『エチカ』で「哲学を行なう順序(ordō philosophandi)」⁴¹を遵守しないことから神(の本性)と被造物(の本質)の関係をめぐる誤謬が生じると主張するスピノザは、自分はそのについて正しく把握しており、正しい「順序」で「哲学を行なう」ことができていると考えているはずである。そして『エチカ』最終部の第5部とは、スピノザ自身が言うように「精神の自由とは何か」⁴²を論じる部、「自由に導く道に関する倫理学の[...]部門」⁴³なのだから、最終的に精神の自由に導く『エチカ＝倫理学』という著作でスピノザが行なっていることは、彼自身にとって「哲学を行なう」ことの遂行そのものだと言える。その意味でスピノザにとってもまさに哲学とは倫理学に他ならないだろう。

ただしフィヒテとスピノザの間に微妙な違いがないわけでもない。スピノザにとって「自由」と等置される「至福」⁴⁴は第三種認識である直観知によって、あくまでも学によってのみ到達可能である。それに対して、フィヒテにおける「至福」は宗教によっても学によってもたらされる。この点に関連してゲルーは次のように述べている。「スピノザにおけるように真の宗教が真の学に依存するどころか、[フィヒテにおいては逆に]愛が真の学の源泉であり、愛の温床とは宗教である以上、真の学が宗教に依存する」⁴⁵。

(b)哲学上の方法としての「構成」または「発生」に関わる論点については、以下のことを述べておこう。フィヒテにもスピノザにも精通していたゲルーは『フィヒテにおける〈知識学〉の進展と構造』⁴⁶で、知識学の進展にまつわるある根本的な困難を解決するものとして、「構成的方法

⁴⁰ 『エチカ』では「哲学者(たち)」という言葉は何度か登場するが、名詞としての「哲学(philosophia)」という言葉は一度も用いられていない。

⁴¹ スピノザ『エチカ』第2部定理10備考。

⁴² スピノザ『エチカ』第5部序言、第5部定理42備考。

⁴³ スピノザ『エチカ』第5部序言。ちなみに著作のタイトルとして用いられている「エチカ＝倫理学(ethica)」という言葉も本文中で登場するのはこの一ヶ所のみである。

⁴⁴ スピノザ『エチカ』第5部定理36備考。

⁴⁵ Martial Gueroult, *Études sur Fichte*, OLMS, 1974, p. 127.

⁴⁶ Martial Gueroult, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, 2 vols., Les Belles Lettres, 1930.

(méthode constructive)」に着目していた。「知識学は、効力全体が構成的方法だけに属するべきことを求める。この弁証法的努力が成功するとしよう。それがまさに1804年の知識学におけるケースであり得るだろうが、そうするとフィヒテは、超越論哲学を完成したと言う権利を持つことになるだろう」⁴⁷。それはカント的な意味での分析的方法に対立するのではなく、むしろそれを不可欠な最初のステップ、しかし事後には消去されるべきステップとして内包する総合的方法である。

またゲルーはそのスピノザ論において次のように言う時、フィヒテのこの構成的方法を『エチカ』の幾何学的論証の方法と重ね合わせているようにも見える。「『エチカ』において神の観念から出発してのわれわれの持つ諸観念の発生は、諸事物を産出する神から出発しての諸事物の発生を反映しなければならない。『エチカ』の方法は幾何学的である。なぜならその方法は、幾何学におけるのと同様に、自らの諸対象の概念を構成するからである」⁴⁸。そして、ゲルーのフィヒテ論とスピノザ論の両方に言及しつつ、「フィヒテの深いスピノザ主義」⁴⁹を指摘するジル・ドゥルーズ(1925-1995)は、フィヒテ知識学に見られる方法論上の特徴を、『エチカ』にも共通するものとして認めている⁵⁰。このように、ゲルーとドゥルーズに従う限りでは、哲学上の方法としての構成という点に関しても、フィヒテとスピノザの間にある程度的一致が見られることは否定できないかもしれない。

問題はやはり(c)の絶対者と有限なものに関することである。レオンがフィヒテとスピノザの不一致として挙げるこの点を、デルボスやヴォルムスのスピノザ解釈と関係づけて検討しよう。

レオンが指摘する不一致とは、いかに絶対者から有限なものへ移行するか、いかに絶対者から出発しつつそれを意識に結びつけるかという問題に関するものであった。スピノザは絶対者から有限なものを直接導出しようとするが、両者の媒介がないために、前者から後者へと移行することができず、また絶対者から出発しつつもそれを意識に結びつけることができない。フィヒテはそうした困難を回避しており、ここに両者の不一致と、スピノザに対するフィヒテの優位がある。これがレオンによって指摘されたことであった。

⁴⁷ Guerout, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, tome 1, p. 174. 1804年の知識学によって、知識学の進展につきまとう困難が解決される、つまり1804年の知識学が知識学の最終的な到達点である——その意味で1804年の知識学に対しては、それ以降の知識学によって「本質的に新しいことは何ももたらされていない」(Cf. Guerout, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, tome 2, p. 144)——というのがゲルーの見解である。

⁴⁸ Guerout, *Spinoza*, tome I, p. 36.

⁴⁹ Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, Minuit, 2002, p. 203; Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Minuit, 1981, p. 153, note 6.

⁵⁰ Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1968, p. 121; Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, p. 116, p. 152-153. ドゥルーズによれば、『エチカ』の幾何学的論証は「実在的＝現実的存在の構成可能性(constructibilité de l'être réel)」に関わり(Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, p. 211)、最終的に「実在＝現実(le réel)の演繹」(Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p.146)、「産出的演繹」による「実在＝現実の構成」(*Ibid.*, p. 124)を行なう。それゆえスピノザの方法は「構成的」(Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, p. 152)、「構成的または発生的」(Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 146)と形容される。

フィヒテに即してもう少し詳しくそのスピノザ批判を見てみよう。この場合、フィヒテに関しては「絶対者」の概念が登場する1801-1802年の『知識学の叙述』以降の知識学が問題となる。

フィヒテは『知識学の叙述』で自らの知識学とスピノザ哲学が分かれる点をはっきりと述べている。スピノザが見逃したのは「実体から偶有性への移行点」⁵¹、つまり、絶対者から有限なものや相対的なものへの移行のための媒介である。スピノザ哲学には両者の媒介が存在しないため、不変の実体＝絶対者から可変的な偶有性＝有限者への移行、言い換えれば〈一〉から〈多〉への移行が存在しない。〈一〉と〈多〉の間で行き詰まるスピノザは、両者を区別するものの、〈一〉から〈多〉を導出するためには、〈一〉の中にあらかじめ〈多〉を挿入することでそれを〈多〉としてしまうか、〈一〉から導出される〈多〉を〈多〉ではなく〈一〉とみなさざるを得なくなる。つまり前者の場合は〈多〉から〈多〉への移行となり、後者の場合は〈一〉から〈一〉への移行となるため、いずれの場合も、本来区別されるべき絶対者と偶有性＝有限者が結局同じものとなってしまう。フィヒテは言う。「スピノザは実体も偶有性も知らない。なぜなら彼には両者を統一する契機としての自由が欠けているからである」⁵²。

1804年の知識学第2回講義でも、絶対者と偶有性、〈一〉と〈多〉の間の移行をめぐる批判が繰り返される。スピノザは「絶対的統一を求めるが、そこから多へと至るいかなる橋も架けることができない。また、彼が多を持っているとしても、そこから統一に達することはできない」⁵³。〈一〉としての実体＝絶対者と〈多〉としての偶有性＝有限者の間の媒介がスピノザには欠けているため、両者の間の移行はどちらからも不可能である。そうすると「スピノザは、彼の絶対者すなわち彼の神を殺しただけである」⁵⁴ことになる。

絶対者から有限者への移行、スピノザ的に言えば実体による様態の産出に関する批判は、さらに後の知識学では別の形のスピノザ批判として繰り返される。1811年や1812年の知識学では、それ自身によって存在する生成なき〈一〉としての絶対者と、絶対者の外部に事実的存在としてあるその概念との関係が問われる。しかしスピノザの場合、すべては絶対者の内部にあるはずなので、彼がこの問題に直面すれば、その概念を絶対者の外部に措定することはできない。そこでスピノザの取ったのは、「絶対者がそれ自身において多であり、その限りで事実的である」⁵⁵という解決である。だが1811年の知識学で言われるように⁵⁶、もちろんこのような仕方では、不変で〈一〉なるものであるはずの絶対者の中に変化と〈多〉を持ち込むという新たな矛盾を生み出すだけである。レオンが言うように、「事実上の〈存在〉と絶対的〈存在〉を混同することで、〈絶対者〉のうち

⁵¹ Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA-II-6, p. 228; *Doctrine de la science 1801-1802*, Vrin, 1987, p. 110; 邦訳全集第12巻369頁。Cf. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA-II-6, p. 255; *Doctrine de la science 1801-1802*, p. 132; 邦訳全集第12巻406頁。

⁵² Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA-II-6, p. 203; *Doctrine de la science 1801-1802*, p. 88; 邦訳全集第12巻337頁。

⁵³ Fichte, *Wissenschaftslehre 1804*, GA-II-8, p. 55; *La théorie de la science. Exposé de 1804*, Aubier, 1967, p. 49; 邦訳全集第13巻272頁。

⁵⁴ Fichte, *Wissenschaftslehre 1804*, GA-II-8, p. 115; *La théorie de la science. Exposé de 1804*, Aubier, 1967, p. 85; 邦訳全集第13巻313頁。

⁵⁵ Fichte, *Wissenschaftslehre 1812*, GA-II-13, p. 54; *Doctrine de la science. Exposé de 1812*, PUF, 2005, p. 47; 邦訳全集第19巻231頁。

⁵⁶ Fichte, *Wissenschaftslehre 1811*, GA-II-12, p.167; 邦訳全集第23巻44頁。

に事実に関する諸規定、運動や多様性を導入する」⁵⁷スピノザの解決は、真の解決にはなっていない。

さらに1812年の知識学では次のような理由からもスピノザは批判される。「スピノザに従えば、一なる絶対者は同時にただ単に多であり、絶対者は思惟と延長であり、これら二つが今度は自らの形式と規定を持つ。[...]では、なぜ絶対者は、思惟と延長というこれら二つの根本形式において自らを与えるのか。[...]絶対者は明らかに法則に従って存在する。絶対者はこのように存在しなければならず、別の仕方では存在することはできない。必然性。では絶対者はそれ自身によって、それ自身から、それがそうであるもので絶対的にあるのか。否。絶対者はこの法則にまさしく従っている。自律、生、(この意味での)自由は排除されている」⁵⁸。スピノザにおける絶対者は思惟と延長という二つの形式・規定においてのみ現われる。それはしかし、絶対者が必然性という法則に従っているということであり、そこには自律や自由はない。

このようにスピノザが陥った困難に対して、フィヒテは絶対者の外に偶有性を置くことで(1801-1802年の知識学)、あるいは絶対者の外に現象や像を置くことで(1811年や1812年の知識学)、スピノザにとっての躓きの石を回避しようとしている。フィヒテのこうした方策の正否についてはここで問わない。むしろ考えたいのは、フィヒテの側からの批判に対し、スピノザの側からどのように応えることができるかである。例えば、フィヒテとスピノザの接近や同一性を指摘するデルボスやヴォルムスなら、こうした批判に対してどのように応えるだろうか。

ヴォルムスは、スピノザにおける絶対者と偶有性、つまりスピノザの言葉で言えば実体と様態の関係をどのように理解していたのだろうか。実はこの問題に関してヴォルムスに期待できるものは何もない。というのも、彼のスピノザ論では、実体と様態の関係が問題となる『エチカ』の第1部についてはほとんど論じられていないからである。それを論じている数少ない箇所の一つでヴォルムスは次のように述べている。「[...]『エチカ』の学説において、絶対者は単に自らを無限に様態化することによって、それ自身から出ることなく相対的なものを産出したし、それゆえあらゆる感覚的諸事物において、相対的なものと絶対者が存在しなければならない。しかしながら結局、無意識的である絶対者が、なぜ自らを様態化しつつ低下する欲求、それ自身の内であればより良くあり続けたら相対的なものを産出する欲求を感じたのか。神の振る舞いの目的を認識しようとするべきではない、とスピノザなら言うだろう」⁵⁹。つまり、その理由は分からないということである。フィヒテがスピノザを反復し模倣していると主張するヴォルムスだが、彼自身がこのように実体と様態の関係をめぐる問題を手つかずのまま放置してしまっている以上、フィヒテのスピノザ批判に応えることのできる手がかりをそこに見いだすことなどできるはずもない。

さらに以下のことも付け加えておこう。ヴォルムスは、フィヒテの『人間の使命』にはカントからスピノザへの移行があり、フィヒテはその際、カント的な道德論に対して『エチカ』から着想を得たアイデアを付け加えているとみなし、そこに「スピノザ的な至福と不死性の理論そのもの」を見ていた。ところがこれはかなり疑わしい。単に『人間の使命』ではスピノザへの言及がまったくないことだけが理由ではない。そもそも「われわれの精神、われわれの意志は、無限な〈意志〉、

⁵⁷ Léon, *La philosophie de Fichte*, p. 42.

⁵⁸ Fichte, GA-II-13, p. 54-55; *Doctrin de la science. Exposé de 1812*, p. 48; 邦訳全集第19巻231-232頁。このスピノザ批判に関しては、前掲の入江論文「フィヒテ知識学の展開におけるスピノザ批判の重要性」292頁を参照。

⁵⁹ Worms, *La Morale de Spinoza*, p. 79.

無限な〈精神〉と一つになり、われわれ自身が無限で絶対的な何かになる」というようなことは、『エチカ』では述べられていないからである。ヴォルムスのスピノザ解釈の難点はこうしたところにも現われている⁶⁰。

ではデルボスの方はどうだろうか。彼は実体と様態の関係をめぐる問題についてはヴォルムスよりもはるかに自覚的である。ところが、彼がこの点に関して行なう議論は、もはやスピノザとはかけ離れたものになってしまっている。デルボス曰く、「スピノザ主義に従えば、〈存在〉の内的な弁証法が存在すると主張できる」⁶¹。この場合の〈存在〉とはスピノザ的な意味での実体のことであるが、その「内的な弁証法」とはどのようなものだろうか。それは、「形式的で純粹に否定的な一種の同一性において、自己においてまず措定される」⁶²〈存在〉、「自己からその実現の原理を引き出す」⁶³〈存在〉が、諸々の存在者——つまりスピノザの言う諸様態——を産出し、それらを所産として自らに統合、統一することによって自らを満たして自己実現するという仕方のことである。「この人間〔様態〕の協働によって、〈存在〉はそれ自身と再び和解し、自らを実現し、自らを獲得した。自らの外で自然として自らを啓示していた神は、自己において精神として自らを啓示する」⁶⁴。

これはこれで絶対者についての一つの考え方ではあるかもしれない。しかし、それはもはやスピノザというよりヘーゲルに近づいているのではないだろうか⁶⁵。既に見たように、そもそもデルボスは、フィヒテにおける絶対的で無限な〈一〉と有限で相対的な〈多〉の関係を、前者の活動が後者を基礎づけ、後者において前者が自らを展開するという形で理解し、そこにスピノザとフィヒテの限りなき接近を見ていた。そうすることでデルボスは実のところ、フィヒテをヘーゲル化した上で、さらにそこにスピノザを重ね合わせているようにも見える。そうだとすると、フィヒテに対するスピノザの側からの応答のための手がかりをそこに見いだすことはやはり難しい。

ヴォルムスやデルボスに見られるような、フィヒテに対するスピノザの側からのあらかじめの間接的な出会いにおける応答は、絶対者と有限なものとの関係に関する限り、残念ながら真の応答にはなり得ていない。そこで彼らとは別の仕方では考える必要がある。

4. フィヒテかスピノザか——〈一〉となる反対物と齟齬をきたす〈一〉

ヴォルムスやデルボス以降のフランスにおけるスピノザ研究のそれなりの蓄積においても、

⁶⁰ ただしヴォルムスはフィヒテのスピノザ理解の誤りも指摘している。「おそらくフィヒテはスピノザの思想をここ『浄福なる生への導き』で不正確に解釈している。[...]われわれが見たように、スピノザにとって神的なものとの合一はわれわれ自身の人格性の放棄ではなく、逆にその無限の延長と無限の展開である」(Worms, *ibid.*, p. 287, cf. p. 121)。

⁶¹ Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, p. 214.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 215.

⁶⁵ この著作でのデルボスはスピノザ哲学を「観念論」とみなしている。「スピノザの体系は[...]、初めに「自己原因」の定義そのものによって思惟と現実存在の同一性、自己の内にある理性的〈存在〉と自己によってある現実的〈存在〉の同一性を打ち立てる以上、観念論である」(Delbos, *ibid.*, p. 200)。

フィヒテとスピノザの関係、とりわけ絶対者と有限なものとの関係をめぐるフィヒテからの批判に対するスピノザからの応答の可能性については、残念ながら現在に至るまでほとんど検討が行なわれていないようである⁶⁶。その理由は何か。そして第三の論点をめぐるフィヒテとスピノザの関係をどのように考えればいいのか。先述のゲルーやドゥルーズを手がかりに考察してみよう。問題となるのは、〈一〉としての絶対者という規定である。ゲルーは、スピノザ的な実体の唯一性を論じる際に、この実体を「形而上学的な〈一〉(l'Un)」⁶⁷と呼んでいた。しかしスピノザ自身は、彼の言う実体ないしは神について、それが〈一〉であると語ることはない。実際、彼は『エチカ』で「一性(unity)」や「唯一性(unicity)」という性格を実体ないしは神に帰属させることは決してなかった。確かに実体や神について「一つの」や「唯一の」といった形容が行なわれることはある。しかしながら、厳密な意味では「神が一つや唯一と呼ばれるのは不適切でしかない」⁶⁸ことをスピノザ自身が認めている以上、そうした形容はあくまで便宜的なものにすぎない。

実は『エチカ』では、〈一〉だけではなく、〈多〉に関連する用語(multiplicitas, multus, multiplex etc.)も実体については使用されていない。このことが意味するのは、スピノザは彼の言う実体ないしは神について〈一〉と〈多〉という枠組みを前提としておらず、〈一か多か〉という問いのもとで実体ないしは神を思考していないということではないだろうか。例えば、ドゥルーズはスピノザの実体について、あえて一と多という言葉を用いて、「実体の中には多の一性(unity du divers)が存在する」と述べると共に、実体の本質を構成する諸属性について、それら「諸属性の中には〈一〉の現実的な多性(diversité actuelle de l'Un)が存在する」⁶⁹と述べている。それが含意しているのは、「実体」と「すべての諸属性」が同じものであるからには、スピノザの実体について、厳密な意味ではそれを〈一〉とも〈多〉とも規定することができないということではないだろうか。

このように考えると、スピノザの言う実体がそもそも本当に〈一〉としての絶対者なのか、という疑問も生じる。スピノザが「絶対者」という用語を使用しないのは歴史的に見て当然のことだが、実際、ゲルーなどもそのスピノザ論では、スピノザ的な意味での実体ないしは神を「絶対者(l'absolu)」と呼ぶことは基本的にはない⁷⁰。そうすると、スピノザの実体ないしは神を〈一〉としての「絶対者」とみなすフィヒテの議論の前提そのものが問われることになる。スピノザの神を〈一〉とみなす過ち、スピノザへの共感を隠さないニーチェですらも陥った過ち⁷¹に、フィヒテもまた陥っていたのではないだろうか。

スピノザの言う実体ないしは神は〈一〉としての絶対者ではないし、実体による様態の産出に関して、スピノザは決して〈一〉から〈多〉への移行という枠組みで議論を行なっていない。スピノザ哲学において実体による様態の産出をどのように理解するべきなのかという問題に簡単に答え

⁶⁶ ゲルー以後の代表的なスピノザ研究、例えばアレクサンドル・マトゥロンやピエール＝フランソワ・モローによるものには、フィヒテを含むドイツ観念論との関わりについての詳しい考察は希薄である。

⁶⁷ Guerout, *Spinoza*, tome I, p. 158.

⁶⁸ スピノザ『形而上学的思想』1-6。「神を一つや唯一と呼ぶ者は、神についての真の観念を有さず、あるいは神について不適切な仕方語っていることは確かである」(スピノザからイエレス宛の書簡50)。

⁶⁹ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 70.

⁷⁰ ゲルーが『スピノザ』第1巻で「絶対者」という言葉を用いるのは、附論4で実体、属性、様態などのスピノザの諸概念についてのヘーゲルの解釈を検討するという文脈にほぼ限定される(Guerout, *Spinoza*, tome I, p. 462-468)。

⁷¹ Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 11, p. 319.

ることはできないが⁷²、そもそもスピノザが実体に関して〈一〉と〈多〉という枠組みを前提としておらず、またフィヒテが言うような絶対者から偶有性への移行を自らの問題とはしていない限り、〈一〉と〈多〉の間にフィヒテが見いだしたスピノザの行き詰まりも、単にフィヒテがスピノザに投影しただけの問題、スピノザ自身にとっては偽の問題だったということになる。つまり、第三の点に関する両者の不一致とは、共通の問題をめぐる不一致というよりは、そもそも何を問題とするのかという前提に関する不一致ではないだろうか。

かつてピエール・マシュレは *Hegel ou Spinoza* という著作を公刊した⁷³。彼によれば、このタイトルの中のヘーゲルとスピノザという二つの固有名をつなぐ *ou* というフランス語の接続詞は両義的である。それは二人の哲学者の組み合わせの持つ「反対物の統一」⁷⁴かつ「葛藤的な一性」⁷⁵という特徴に対応する。つまり *Hegel ou Spinoza* というタイトルは、「二つに分かたれる一」⁷⁶という両義的な哲学的関係を示すものであり、一方では「ヘーゲルすなわちスピノザ」という等価的な言い換えとしては両者の同一性を表わし、他方で同時に「ヘーゲルかスピノザか」という二者択一の意味では両者の差異を表わすことになる⁷⁷。

このようなヘーゲルとスピノザの関係が、そのままフィヒテとスピノザの間にも妥当するというのがここでの結論である。ジャン＝マリー・ヴェスは次のように言う。「スピノザはフィヒテの哲学的行程の始まりから終わりまで、超越論的観念論の絶対化への決定的な反論のように、また避けて通ることのできないモデルのように、彼に伴っている」⁷⁸。スピノザは、少なくとも部分的には一致すると共に、やはり完全には一致しない自らの分身のようなものとしてフィヒテに常につきまとう。両者の間には、「フィヒテすなわちスピノザ」という形で表現されると同時に「フィヒテかスピノザか」という形でも表現される関係、両者の同一性と、そこに根本的な齟齬をもたらしてその同一性を損なわせる差異の両方を伴うような緊張関係が存在しているのではないだろうか。

⁷² ここで詳しく論じる余裕はないが、属性が実体の本質を表現する（『エチカ』第1部定義6、定義11など）と共に、属性は様態によって表現される（『エチカ』第1部定理25系）という、属性を中心とする二重の表現関係——ただし属性は媒介ではない——において実体と様態は関係し合う。

⁷³ Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, 1979, 2^e éd., La découverte, 1990.

⁷⁴ Pierre Macherey, *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie 1965-1997*, PUF, 1999, p. 109 et note 1.

⁷⁵ Macherey, *Hegel ou Spinoza*, p. 13.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. IX-X.

⁷⁸ Jean-Marie Vaysse, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Vrin, 1994, p. 14.