

### 「人間の尊厳」—初期フィヒテの場合—

関口, 和男

---

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要 / 法政大学教養部紀要

(巻 / Volume)

74

(開始ページ / Start Page)

85

(終了ページ / End Page)

104

(発行年 / Year)

1990-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00003599>

# 「人間の尊厳」

——初期フイヒテの場合——

関 口 和 男

はじめに

知識学の構想と試みとを軸とするフイヒテ生涯の思想的歩みを支えていたものは、一体何であったのだろうか。フイヒテ研究のこの基本的問題への一つの仮説として、「人間本性」に関するフイヒテ独自の観点を私は挙げたい。ところで、「人間本性」に関する論議は、伝統的には、「此岸の蔑視」と「人間の尊厳」という具体的問題をめぐってなされてきた。とくに「人間の尊厳」という観念は、「ヒューマニズム」の観念と錯綜しながら、近現代における人間の主体的な在り方を、最も端的かつ明瞭に表現するものとして、理解されてきた。西洋精神史では、この観念は、中世の神学思想において消極的にはあるが自覚され、イタリヤ・ルネサンスにて意識的に主題化されたものである。このルネサンス期のいわゆる「個の発見」が主体主義的諸思想の源流をなすとするならば、かの「人間の尊厳」の観念が、それら諸思想、とくに倫理思想と密接な関係にあることは想像するに難くないであろう。だが、その観念は、ルネサンス以降の西洋思想の営みのうちでは、「人間とは何か」という人間学的な学的問いに吸収されて、それ自体が主題的に取り扱われることは少なくなつたように思われる。しかし、「人間の尊厳」とは、その観念の内実如何に拘らず、人間みずからがみずから対してなす価値付けという主体的行為を必然的に意味す

るかぎり、近現代の思想にとって、重要な観念の一つであることは、間違いないであろう。当論文で扱うフィヒテの場合、カントの批判哲学を継受しつつも、とくに理性の実践性を重視する立場を、初期の知識学構想の段階ですでに表明している。この理性の実践性とは、その根本において、人間の本質をその実践性、フィヒテの用語に従えば、自由な能動性のみようとする立場を意味することにはほかならない。このことは、フィヒテの主要な関心が、人間存在そのもの、理論的営為をも包摂する全人的な能動性一般にあったことを窺わせるものである。このことが、彼の思想全般に、倫理的さらには宗教的色彩を強く我々に感じさせることとなる原因の一つとなっている。したがって、たんに観照的な立場のみでなく、実践的な立場を強調しつつ、知識学の構想へと向かうフィヒテにとって、人間そのものを問う視点は彼の思想的営みの核とも言えよう。以上のことから推察するに、フィヒテにおいては、それ以前の思想家にもまして、「人間の尊厳」の観念は重要であった、ということになる。そして、フィヒテにおけるこの観念の内実を明らかにすることが、当論文の課題である。ところで、「人間の尊厳」の観念は、一般的には必ずしも、明瞭ではないので、フィヒテの用いるその観念の内実を明らかにしてその特質を際立たせるには、その明確な基準が必要となる。そこで、当論文では、その基準をイタリヤ・ルネサンス期における思想家、主にベトラルカとビーコ・デラ・ミランドーラの立場に求めることとした。

当論文で引用するフィヒテの著作は、左記による。なお、( )内の略記号は左記の論文・著作名を、数字は全集のページ数を示す。

Johann Gottlieb Fichte's Sämmtliche Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin, 1845-56.

RA.....Recencion des Aenesidemus, 1792. I.

BW.....Über den Begriff der Wissenschaftslehre, 1794. I.

GW.....Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794. I.

WM.....Die Würde des Menschen, 1794. I.

BG.....Die Bestimmung des Gelehrten, 1794. VI.

GN.....Die Grundlage des Naturrechts nach WL, 1796. III.

(→) イタリア・ルネサンスにおける「人間の尊嚴<sup>(1)</sup>」とフィヒテの立場

「人間の尊嚴」の問題は、すでに中世において、修徳神学の主題として、「人間の状態」に関する論議のなかで、「人間の悲惨」とともに論じられてきたものである。したがって、中世においては、あくまでも「人間の救済」すなわち信仰による此岸からの超越に重点が置かれ、「人間の尊嚴」それ自体が主題的に問われることは少なかつたと考えざるをえない。とは言え、中世における「人間の尊嚴」とは、それ自体決して消極的なものではなく、「人間の本性としての尊嚴」、言い換えるならば、<sup>(2)</sup>霊と理性を通じての神との交りにおける人間の偉大さを的確に把握していたことを忘れてはならないであろう。だが、中世の黄昏とともに強まる主意主義的傾向のなかで、人間の主体性が積極的に自覚されるようになってから、先に述べた「人間の尊嚴」に関する中世の遺産は、新たな装いを纏って表現されることとなった。このようにして迎えるのがかのイタリア・ルネサンス期と言える。この時期において、西洋精神史上、初めて「人間の尊嚴」が主題的に取り扱われた。それは、信仰を介しての神による人間の救済から、人間の人間自身による自己救済を意味するものであった。この点を、代表的な二人の思想家についてみよう。ペトラルカの場合、周知のごとく、ギリシアの教養(パイデア)を介してのこの俗世間からの超脱こそ、真の人間の姿をみていたのである。このことは、神との一致に人間の淨福を考える中世的観点が、此岸そのものの内での一般俗衆との明確な異質性の自覚という観点へと変質したことを意味する。救済は、自己救済という形をとるにいたったのであるが、そのことの含む矛盾にペトラルカは苛まれることとなるのである。<sup>(3)</sup>これに反して、ピコ・デラ・ミランダ<sup>(4)</sup>は、当時の修辭学的・教養主義的立場に強く反駁しつつ、近現代の主体主義的な思惟の立場に直結する哲学的かつ内省的な視点から、「人間の尊嚴」の問題に関わっていった。彼においては、人間の尊嚴

とは、人間の卓越性に求められ、その根拠を人間にのみ許された「自由意志」に置くものであった。この結果、人間はみずからの自由意志によってカメレオンのように、獣にも天使にも変容する可能性を秘めており、この無限的な力を道徳哲学と弁証法と自然哲学と神学とによって浄化して方向付けることによって、神的平安を享受しようとするのである。ここには、人間の無限的な力とその自覚とに基づく此岸から彼岸への自己救済が表現されていると言えるであろう。哲学が求めるべき真理は、ピーコの場合、人間に神との神秘的一致を遂げさせることのできる愛の翼にはかならないのである。ピーコの立場は、ペトラルカに比べて、その宗教的色彩が強く感じられるのであるが、後者にはない自己意識の覚醒という内省的傾向とその宗教性は後代の哲学思想に大きな影響を及ぼしていることが、十分に窺えるのである。とは言え、ピーコの場合もまた、此岸からの超脱を説く点において、ルネサンス期の思想の特質をよく表現しているものと考えられる。つまり、人間とは、みずからの力能によって凡俗の世界から脱し、淨福なる永遠性を獲得することの可能な存在なのであり、それを遂行することにみずからの「尊厳」を見出す存在なのである。<sup>5)</sup>しかし、それと引き替えに、人間存在は孤立性を纏うこととなってしまったのである。

さて、フィヒテの場合は、知識学構想の出発点となる一七九四年に、その年の思想的総括として「人間の尊厳」についての講義を行なっている。このことは、知識学の構想とそれを支えるフィヒテの人間観との密接な連関を窺わせるに十分であろう。では、この講義内容を概観してみよう。

その内容は、ほぼ二つに分けられる。まず、自然界に対する人間の優位が述べられる(WM412)。このことは、自我のうちにある「人間精神の根源的な知的体系」(WM412)を外界へ照射することを通じて、自然界に「無限の秩序と調和」(WM413)をもたらすことを意味する。すなわち、コペルニクスの転回に基づく人間の自然界への見方とそれに基づく関与の方法を示すものであって、自然界への人為的加工的な一方的関与を意味するものではないと思われる。このことをフィヒテは、「美しい新たな創造」(WM413)と呼ぶ。だが、もちろん近代自然科学の自然界に対する積極的な姿勢も表明されている(WM414)。品種改良や野性動物の改善などが述べられているが、これはあくまでも自然の秩序そのものを破壊しないこと、言い換えるならば、「無限に多様なもののその各々にそ

の在るべき場所を指示しつつ、如何なるものにも他のものを排除してはならないことを命じる」(WM413) 考察する知性 (Beobachtende Intelligenz) を前提としていることに注目すべきである。つきには、「人間の霊魂 (Seele) の改善の重要性が述べられる (WM414)。この改善を通じて、「すべての精神がともに一つの精神を形成する」(WM415) 事態が、人間の理念としてではあるが、表明されるのである。フィヒテによれば、人間の進歩は、個々の人間の具体的な精神的進歩によって、達成されていくのであって、その道程はいかなる障害によっても妨げられることはないといわれる (WM414・416)。このことは、唯一の普遍的精神の絶対的展開を人類史として想定するのではなく、あくまでも個々人の霊魂の改善を通じてなされるべきものなのである。言い換えるならば、その「すべての個人が純粹精神の偉大なる一性のうちに包摂される」(WM416) 事態<sup>6)</sup>の道程は、孤立的で完結的な個々人を必然的に導いていく第三者としての超越的な絶対者を想定しているのではなく、フィヒテの場合、あくまでも個々人が、開かれた精神をもって相互に影響しあつて歩んでいくものである (BM414)。ここに、具体的な個々の人間存在の意義がフィヒテによって強調される理由がある。人間が人間であることを自覚する、この根源的な自己意識のうちに、みずからの霊魂の改善の不可欠さを痛感し自己改善へとみずからの存在を向ける端緒を見出すのである。この自覚とそれに基づく人間の能動性をフィヒテは「人間の姿のうちにある尊厳」(BM416) と呼んでいるのである。

以上のことより、フィヒテにおける「人間の尊厳」の観念は、自己のうちにある究極的目的を自覚して、個々人相互の積極的な交通によって人間全体を高めていく、その人間の姿勢を意味するものと言える。ここには、ピーコピコの観念、すなわち自己意識にもとづく変容という観念との類似性を看取することができるのであるが、ピーコピコの観念における力の無限性と自己意識に基づく人間の主体性の極度の強調はみられない。むしろ、フィヒテは、人間存在を孤立的完結的にみるのではなく、開かれた存在として、その存在相互の能動的作用に、人間の真の在り方を見ようとするのである。そして、この人間相互の在り方のうちにフィヒテは「人間の尊厳」を見出そうとしておりと思われるのである。ところで、一般的に言われるように、自我をその出发点とする知識学の構想と試みは、フィヒ

テの哲学に強度の主観主義的傾向を我々に感じさせることとなるのであるが、とするならば、「人間の尊厳」の觀念からわれわれが印象づけられる「開かれた人間存在」という觀念は、先の主観主義的傾向とどのような関係にたつのであろうか。初期のフイヒテ、しかも知識学構想への端緒の時期において、このような「人間の尊厳」をフイヒテが強調することの意味と意義とを、以下において概観していきたい。

## (II) 「人間」の觀念

「人間とは何か」という、この根本的な問いに対して、『私は人間である』と言い得る者こそ人間である」と、フイヒテは主張する (WMA15)。「私は人間である」という自覚をもって、人間存在の徴表たらしめんとするフイヒテの思想はいかなるものなのであろうか。

「私は人間である」という自覚は、「私は存在する」という根源的な知的直観 (RA16) に支えられている。この知的直観は、「私が存在するがゆえに、端的に私は存在する」という構造 (Ibid) を示す。したがって、その構造は、私が自己定立的に存在すること、言い換えるならば、私が存在するのは、私がみずから自身を定立する (すなわち知覚し概念把握する (GN30)) ことを意味するのである。この際の私は、「みずから存在する者として定立」し、「みずから自身でみずからを自覚する」がゆえに、理性的存在者として存在することとなる (GN1)。理性的存在者としての私は、その理性によって、「みずから固有の自我からの抽象能力を持つ者、自我という言葉で纏められる者」(GN1) とされるのである。さらに、「理性的存在者がみずからを理性的存在者として定立すべきであるならば、理性的存在者は、その究極的根拠を端的にみずから自身の内にもつ能動性にみずから帰さなくてはならない」(GN17) のであるから、理性的存在者としての私は、「自己自身のうちに還帰する能動性そのもの (自我性・主観性)」(Ibid) によって、特徴づけられることとなる。このようにして、先の知的直観における「私」は、理性的存在者ないし自我として説明されることとなるのである。ところで、この自我について、フイヒテは批判的

思惟の絶対的制約として、つぎのように述べる。「自我は、現に自我が存在するところのものであり、現に存在するところのものとして存在するがゆえに、自我に対して存在する」(RA16)。このような「自己定立的で、端的に自立的かつ非依存的」(RA21)な自我は、純粋自我ということができ得るであろう。しかし、「人間のうちにあって本来的に精神的なものである」(ibid)純粋自我については、その端的な自体存在とその孤立的な存在性格によって、消極的にしか表象することができない、とフィヒテは断言する(BG286)。このような意味での人間とは、自由という述語が妥当し、絶対に表象されることなくもっぱら表象する主観であり、そのかぎりにおいて、他の自然的存在者といかなる共通点も持つことなく対立することもない存在者なのである(GW17)。だがしかし、「私」は、「私は存在する」という知的直観からすすんで、自由という述語のほか、さらに「私は……である」と述べることとなる(ibid)。この述語、すなわち「私」のうちにある具体的な規定(限定)を意識するのが、ほかならぬ経験的自我なのである。この経験的自我こそ、理性的存在者としての「私」の有限性を表現するのである。というのも、「有限的存在者とは、ほかならぬ限界づけられたものへ向かってしか反省することができない存在だからである」(NG17)。このように経験的意識における自我は、外的なものとの関係によってのみ存在するのであるから、依存的性格を示す(RA21)。とくに非我とよばれる外的存在者から、感性という受動的能力に影響を与えられるかぎり、「私」は感性的存在なのである(BG286)。ここに、フィヒテの自我概念は、二つの異なる側面を持つことが明らかとなる。端的に自立的な自我と外的関係において依存的な自我、言い換えるならば、絶対的な自由と被制約的な自由である。フィヒテによれば、依存・非依存関係は矛盾関係であるがゆえに、両者をして唯一の自我たらしめることは不可能のように思われるのであるが、自我は絶対的自立性というその性格を放棄することができないがゆえに、外的世界および英知的なるものを表象する自我と自己自身を定立する自我とを統一せんとするために、自我のうちには努力作用(Streben)が生じるとされる(RA21)。この合一への道において、理性は実践的と言われることとなる(ibid)。ところで、この自我の統一とは、純粋自我ならびに経験的自我とは異なる第三の何かへ両者を止揚することを意味するのではない。そうではなくて、「一切は自我性そのものに関係づけられるべ

きなのである」(BG296)。自己定立的な根源的な自我のもつ恒常的一性こそ、自我の努力が向かうところのものなのである。「人間は常に自己自身と一致すべきであり、みずからに矛盾してはならない」(ibid)と言われるゆえである。このようにして、フイヒテにおける「人間」の觀念のひとつの側面が明らかとなる。人間は、優れてフイヒテ的な意味で理性的存在者なのであり、完全性(Vollkommenheit)と呼ばれる「自己自身との一致」を究極目的としつつも、その目的が人間理性の有限性のゆえに達成不可能であることを熟知している存在、だが完全性へのその無限の歩みをみずからの使命とする存在(BG300)なのである。「人間が確実に理性を持つならば、人間は人間自身の目的である。すなわち、他の何者かが存在すべきであるがゆえに、人間が存在するのではなく、人間が存在すべきであるがゆえに、人間は端的に存在するのである。人間の存在そのものが人間の究極的目的なのである」(BG295)。このような意味での人間は、「達成不可能な自由に向かって常にさらにみずからを近づけていかなければならぬのである」(GW117)。

さてつぎには、フイヒテの人間観を特徴づける他の側面である「他者」理論的特質を概観したい。フイヒテの思惟は、周知のように、超越論哲学の立場をとる(GN24)。すなわち「存在するいっさいのものは自我に対してのみあり、自我に対して存在するものは自我を通じてのみ存在しうるのである」(ibid)。とするならば、フイヒテは、経験的意識に通常与えられる他者、とくに「私」と同様の理性的存在性をどのように導出するのであろうか。フイヒテはまず、自我の端的な自己定立作用と世界に関する直観作用およびそこにおける意欲の相互作用をもって、自我が自我に対して存在することの意識すなわち自己意識と、「自我にとって存在するあらゆるもの、一切の存在者」の可能性を説明する(GN27)。ここでは、理性的存在者を特徴づける自我性、すなわち「自己自身へ還帰する能動性」(GN17)が、自由な能動性と直観作用(理性的存在者によって意識的に廃棄された作用性(GN18))の二つの側面から論じられ、直観作用における能動性の「強制的かつ拘束的」(GN18)性格に対して、自由な能動性にはその「強制的かつ拘束的」な性格を止揚せんとする性格が与えられる。これが、「客観への作用性」(ibid)と呼ばれるものである。すでに述べた「自我の自己自身との一致」という觀念が、意欲(Wollen)という理性の実

践的な本質的性格の下に明らかにされるのである (GN20)。もちろん、この論旨では、端的に自由な能動性のその自由性を制約する自我の自己限定的な直観作用の意義が大きいのはたしかであるが、このことは経験的意識が教える自由の被拘束性とは同義ではないであろう。というのも、自己定立作用は、根源的に、自己自身に関する反省 (Reflexion, 反照) にはかならないからである (GN17)。さて、この段階で明らかとなるのは、客観としての外的世界の定立とその客観を止揚せんとする「客観への作用性」(GN18)としての自由な能動性の作用である。「理性的存在者はみずからの能力を自由な作用性へと定立することを通じて、みずからの外的感性界を定立し限定するのである」(GN23)。つぎには、「私」と同様の理性的存在者の存在の導出が論じられなくてはならない。その際に、フィヒテが手掛かりとするのは、主観による「私」という意識である。主観がみずからを反省作用の客観である「私」として見出すのは、「主観が自己限定へと限定されて在る」(GN33)ということ、言い換えるならば、主観にその自己限定への完全な自由を許さざるをえない外的障害によって自己能動性へと限定されているものとして主観がみずからを定立する場合である (ibid)。フィヒテによれば、主観に対するこの影響作用 (Einwirkung) は、感受されるものであるかぎり自我の限界であり、自我はそれを限界として定立すると同時にその限界づける根拠をも定立することとなる (GN35)。しかし、主観によって定立されることを通じて、その影響作用とその根拠はともに限定されたもの (Bestimmtes) とされるのである (GN36)。すなわち、その影響作用は、主観を自由な作用性へと要請するものとして主観によって限定される、言い換えるならば概念把握されるのである (ibid)。この要請 (Anforderung) ということこそ、主観の自由な作用性を行為へと限定するものにほかならないのである。とするならば、「主観の外部からの要請という定立された原因は、主観は理解し概念把握することができるといふ可能性を、少なくとも前提しなくてはならない」(ibid) のであるから、主観はその要請の原因に理性と自由の概念を必然的に帰さなくてはならなくなる。というのも、主観を自由な作用性へと自己限定させるこの要請は、主観の側からその合目的性が理解されなくてはならないのであり、その結果、主観はその原因も行為の合目的性を理解することのできる知性と自由を持つと想定せざるをえないからである。このようにして、理性的存在者は、みずから

の外にみすからと同様の理性的存在者を定立することとなるのである。

ところで、この理性的存在者としての「他者」の導出が理論的斉合性を持ちうるのか否かという問題を別として、このようにしてフイヒテが導出する理性的存在者としての「他者」がなにゆえに自我存在にとって不可欠な契機であるのかということが、フイヒテの「他者」理論を特徴づけているのである。すでに明らかのように、フイヒテの他者理論において、他者の客観的な自体存在が論証されたのではない。というのは、「存在者それ自体そのものはいかなる経験の対象でもないからである」(BG 383)。フイヒテが明らかにしたのは、この自我に対する理性的存在者としての「他者」の、自我による定立である。このような他者の定立作用が論じられるのは、ほかでもなく、理性的存在者としての他者が自我そのものの絶対的自由の意識、言い換えるならば、自己自身による自己定立をもたらすからである。この自由の意識のないところには、自己意識もなく、したがって「私は存在する」という自覚が生じないのである。言い換えるならば、「理性的存在者は、自由な行為への要請が起らない限り、みすからを理性的存在者として定立することができない」(GN 38)のである。したがって、このことからフイヒテはつぎのように述べることとなる。「人間というものが存在すべきであるならば、複数存在しなくてはならない」(ibid.)と。「私」という根源的な自己意識と主観の生成は、みすからと同等の「他者」の存在を自覚することによって、獲得されるのである。このことは、神的存在との垂直的な関係において人間の観念を規定してきた西洋の伝統的な思惟からすれば、異質なものであろう。「人間は人間のうちにおいてのみ人間である」(ibid.)とするフイヒテの立場は、人間存在を孤立的完結的にみるのではなく、むしろ「根源的に開かれた存在」とするものである。ここに、「人間」に関するフイヒテの思惟の独自性を見出すことができるであらう。それは、あたかも、アリストテレスのゾーン・ポリティコン概念の内実を近代主観主義の立場から新たに書き直したものとも言えるのではないであらうか。

### (三) 「尊敬」の観念

すでに明らかかなように、伝統的な思惟は、「人間の尊敬」における、「尊敬」の観念を、セネカ以来のそのヒューマニズムの流れに沿って、人間の自己変革ないし自己救済にみる。<sup>(8)</sup>みずからの無限の力によってみずからを神的状态へと高めていかんとするこの立場には、人間を、みずからの顔を、神に向けるか、さもなければはるか過去の偉大な文人に向ける力動的な孤立存在とする傾向を看取することができるであろう。だがそこでは、他者も、いわんや社会の観念もその自己救済に積極的な役割を果たしているように思われぬ。このことは、近代自然法論のさまざまな試みが如実に示すように、社会の観念が成立し展開する近現代に至るも、色濃く諸思想に影を落としているように思われる。では、先述のような「人間」の観念を提示するフィヒテの場合は、どうなのであろうか。フィヒテは「人間のうちにちなる尊敬」(WM416)という言葉を用いているが、その内実に関して明確な論述を残してはいない。そこで、この漠然とした観念を、フィヒテのさまざまな論述に依拠しつつ、できるだけ明らかにしていきたい。

「人間の存在そのものが人間の究極的目的である」とフィヒテは言う(BG295)。人間が目的を持つということ、フィヒテによれば、人間がみずからのうちに矛盾を内包しているからにはかならないのである(Indid)。というのは、その矛盾、言い換えるならば、純粹自我と経験的自我との対立を統一せんとする努力が、人間存在の実践的在り方を表現することになるからである。このことを、伝統的な言い回しで表現するとするならば、「みずからを規定することによって同時に一切の非我をも規定するひとつの自我というかの合一(神性の理念)」を究極的目的とする人間の前進的で持続的な努力となるであろう(RA23)。しかし、フィヒテの立場からすれば、この目的は、より正確には、「理性的存在者の自己自身との完全な一致」(BG299)すなわち「完全性(Vollkommenheit)」(BG300)と表現されなくてはならない。この目標は、「人間が人間であることをやめなにかぎり、また人間が神にならないかぎり、完全に実現不可能であり、永遠に実現不可能である」理念として規定される(BG299)。とす

るならば、フィヒテの場合、「尊厳」とは、その目標の達成それ自体にあるのではなく、むしろその目標に向かつて無限に近づいていかんとする人間の努力、言い換えるならば、完全性へ向けての人間の能動的な実践性に見出すことができるであろう。このことを、フィヒテは「人間としての、すなわち理性的ではあるが有限であり、感性的ではあるが自由な存在である人間の真の使命」と呼ぶのである（BG300）。フィヒテは、このような人間の使命のうちに人間の尊厳を見ようとするのである。では、その使命の表現する究極的目的としての「自己自身との完全な一致」とは、具体的には何を意味するのであろうか。一切が自我を通じて自我によって自我に対して存在するとする、フィヒテの依拠する超越論的観点からは、概念と客観との不可分離性（G25）と同時に両者の対立・矛盾が主張される。したがって、かの一致とは自我から客観への自由な作用性にもとづく自我による客観の変容を意味することとなる。いわゆる、「一切の非理性的なものを自由に抑制し、みずから固有の法則によってそれらを支配すること」（BG289）なのである。だが、自己のうちなる無限的能力の積極的表現となる客観とくに自然界への働きかけは、それが人間へ幸福をもたらすということによって第一義的に正当化されるのではなく、フィヒテの場合には、理性的存在者としての自己自身との一致という究極的目的から判断されなくてはならないのである。というのは「理性的である」ということは、自我の端的な自由・自発性を表現するものであるが、その自由の意識には、後述するように、理性的存在者としての「他者」の自由によって根源的に制約されているという意識が必然的に随伴しなくてはならないからである。このようにして、現在する人間の自我性を根拠として人間の改善、より正確には人間の生成が図られ、そこに「人間の尊厳」が表わされることとなる。このような「尊厳」の觀念には、自己変革と自己救済という伝統的な觀念に相通じるところがあることは、否定しえないであろう。では、フィヒテにおける「尊厳」の觀念の独自性は、どこに見出すことができるのであろうか。フィヒテは、主体の無限的能力や神の恩寵を介して人間の自己変革を語っているのではなく、理性的存在者同士の共生的関係という、いわば水平的関係にそれを根拠づけるのである。ここに、フィヒテの「人間の尊厳」の觀念の独自性を見出すことができるように思われる。ではつきに、この独自性を概観してみたい。

「人間は、人間のうちにおいてのみ人間である」(BG38)とするフィヒテの観点からするならば、人間は孤立的で完結的な存在ではなく、有形無形の相互影響に依拠する開かれた存在でなければならぬということになる。「人間の概念は、個別的概念ではなく、一つの類概念である」(ibid)と言われるゆえんである。すでに明らかのように、人間は感性的存在であると同時に理性的存在である。その理性的存在である人間が「理性的」であるためには、他の理性的存在者を見ずからの外に定立しなければならなかった。このことによって、「客観への自由な作用」が自覚されるのであるが、それとともに他の理性的存在者にも必然的に自由を帰さなくてはならなかった。「自由な相互作用」(GN34)によって、理性的存在者相互がみずからの自由が拘束されていることを契機としてみずからの自由を自覚するにいたるのである。こうして、「この相互に影響しあう状態にある人格にとっては、自由とは、人格のあらゆる作用性が或る一定のうちに限界づけられ、人格の自由の領域としての世界はいわば人格相互のうちに分有される」(GN9)こととなるのである。各人格は「内的自由を通じてみずから固有の外的自由を制限する」のである(GN10)。このような理性的存在者相互の関係、言い換えるならば「概念にもとづく相互作用」をもって、フィヒテは社会を特徴づけるのである(ibid)。さて、先に述べた、みずからの外に理性的存在者を定立するということは、必然的なのであるが、それはさらに「同様の理性的存在者すなわち人間を見出し」という「人間の根本衝動」(BG307)に基づくフィヒテは主張する。したがって、みずからが人間でありたいとする欲求は、かの「根本衝動に従ってみずからに似た他者を見出そうとする」(ibid)欲求と不可分ということとなる。というのは、理性的存在者に影響を与えることのできる者は、ただ理性的存在者のみであって、自然は自然の外に影響を及ぼすことができず、ただ自然の作用をうけるものは自然それ自体だからなのである(GN38)。その理性的存在者相互の影響は、概念にもとづく自由な能動性を要請するものであって、そこには強制と被拘束の関係は見られない。これが、社会関係であり、その具体的相としてフィヒテは教育ないし文化を挙げるのである(GN39)。このようにして、理性的存在者は「人間のうちにおける至高の衝動」(BG304)によって、「自己とともに、みずからの外にある一切のものとそれに関する必然的概念との一致を遂げることが可能となるのである」(ibid)。この共

生関係においては、すでに述べたように、単に一方的な受動・能動関係はありえず、相互がいかなる文化的段階にありとも、そこには相互的な影響作用が必然的に存在するのである。孤立的にみられた人間の使命は、社会という関係にもとづく「類の完成」(B-G307)をまっぴら初めて近接可能となるのである。このように、人間の「尊厳」とは、根本的には、理性的存在者としてのみずから自身との一致、すなわち完全性への無限の実践的努力のうちに見出されるものにほかならないのであるが、フィヒテの場合には、それが他の理性的存在者との共働を不可欠的契機としていたのである。ここに、人間の尊厳は、たんに個としての人間の使命だけでなく、社会における人間の使命にも深く根差していることとなる。みずからを人間へと生成せしめるために、「みずからをより道徳的に、そしてみずからの周りのものをより道徳的にして」(B-G300)いかなるはならないのである。もしみずからの外の健全な理性的存在者を自由たらしめないのならば、人はその存在者を物として扱っているのであり、理性的存在者との社会的関係を拒絶していることとなるからであり、しかも、その場合には、その人はみずからの社会的衝動とみずから自身とを矛盾関係に置くこととなるからである<sup>(9)</sup>(B-G309)。このことは、そのような個人がみずから自身の究極的目的を没却していること、言い換えるならば、みずから人間でないことを示しているのである。「みずからの周りの一切の者を、その原因については気付かれない或る特定の影響によって、自由にせんとする者、現実に自由にしてある者、その者こそ自由なのであり、そのような者のまなざしの中で我々はより自由であることを感じるのである」(ibid.)。このようなフィヒテの主張は、或る意味では、近代思想の成果である個の主体性・自立性の意義を滅殺せしめているとも考えられる。だがしかし、「すべての個人は純粹精神の偉大なる唯一の個性のうち包摂される」(WM416)とするフィヒテの言説は、フィヒテ自身が注意するように、決してスピノザの内実をもつものではない。フィヒテによれば、人類に属するすべての個人は互いに異なっているのであり、彼等が完全に一致するのは、彼等の究極的目的である完全性に関してのみなのである(B-G310)。そして、その究極的目的である完全性を唯一規定するものが、ほかならぬ各個人が相互に完全に同等であるということなのである。相互作用による影響の授受は、各個人の絶対的自由にもとづく自発性に依拠するのであって、決して自然因果関係的なものではありえ

ないのである。とするならば、ここに各個人の教化、すなわち文化と教育ということが重要なテーマとなってくる。というのも、「あらゆる個人は人間へと教育されなくてはならない、それ以外には個人は人間とはならないであろう」(GN39)からである。さて、その教育とは、個人に「訓練によって高められる二様の熟練性(Geschieklichkeit)」(BG298)を与えるのを目的とする。それは、自由な存在者としての他者に働きかけることとしての「与える熟練性」と、我々に最良の分け前を与える他者の働きかけを「受け取る感受性」とである(BG311)。この熟練性を獲得し高める手段が「文化」にはかならないのである(BG298)。これらフィヒテの「文化と教育」の考え方には、各個人の「自由と平等」とが前提的に要請されていることは、明白である。この前提が満たされて初めて、社会における人間の使命が果たされる途が拓かれると言えよう。「多くの者はみずからを他者の主人と想っているが、その他者よりも奴隸的である」というルソーの言葉を、フィヒテはより適切につきぎのように言い換えている。「みずからを他者の主人と思いなす者は、いかなる者であろうとも、それ自身奴隸である」(BG306)と。

以上のことから明らかなように、フィヒテにおける「人間の尊厳」は、「人間の使命」にほかならず、しかも、その使命は個人の圏域に留まることなく、類としての人間全体、すなわち社会関係にあるすべての人間に及ぶ壮大な使命として理解されなくてはならない。このように、近代の成果である個の主体性と深い自覚に根拠づけられ、しかも個の社会性を不可欠的契機とする「人間の使命と尊厳」を説くフィヒテの人間観に、われわれはより多く注目する必要があるように思われるのである。

#### (四) 「人間の尊厳」と知識学の構想

知識学の構想に係わる動機づけに関しては、フィヒテ自身が、当時の哲学的状況を踏まえて明確に語っている。それらの論述から、懐疑主義を介して明らかとなった当時の哲学思想の不徹底さを自覚してその哲学を明証的学的な位置へと高め、それことによって、定説的体系と批判的体系一般の統一、すなわち唯一の哲学体系の構築を試みる

こと(BW26)から具体的に述べるとすれば、根元哲学を主張するラインホルトの意識命題に代わり、より根源的で端的に確実なる唯一の根本命題をもって哲学体系の礎石とし、その上に一切の人間知の原理的体系を築くこと、このことを知識学の構想におけるフィヒテの学的動機として、我々は理解することができるのである。だが、当論文のテーマである「人間の尊厳」および「人間の使命」に関する諸論文が、先の知識学の構想の試みに関する諸論文と並行して書かれている点に目を向けるとき、すでに述べたように、初期のフィヒテが抱く「人間の尊厳」の側面からも、知識学構想への或る種の動機を見出せるのではないかと思われるのである。以下の論述では、この観点をフィヒテの言説に依拠しつつ明らかにしていきたい。

すでに述べたように、人間が理性的存在者としてみずから自身との一致を目指す無限の歩みのなかで、みずからと同様の理性的存在者としての他者の存在とその影響とは、不可欠な契機であった。理性的存在者としての「他者」は、自己意識覚醒の本質的制約として、さらに人間への生成のための文化・教育面での必須な契機として、主観にとって重要な意義を持っているのであった。ところで、これらのフィヒテの論述からすると、そのような「他者」の影響がまったく及ばない圏域が主観のうちに存在することもまた明らかとなってくる。それは、主観に内在する概念の「ア・プリオリな性格とでも言うべきものである」<sup>(10)</sup>超越論的観点に立つフィヒテにおいては、概念と客観とは一義的に規定されているのであった(GN5)。すなわち、概念とは、自我の行為をそれ自体としてその形式において見るとき見出せるものであり、客観とは、行為の内実、すなわち質料、言い換えるならば、生起するものが生起するという事実から抽象されて得られる生起するものに目をむけるとき獲得されるものである(GN4)。したがって、概念と客観は、「異なる面から見られた唯一同一のもの」(ibid)であって、「概念と概念の客観とは決して分離しえないものなのである」(ibid)。ところで、孤立的にみられた人間の究極的目的は、理性的存在者としての自己自身との完全な一致であり、この目的を目指して、概念と概念の客観との一致を図るべく、その客観への能動的な働きかけが行なわれるのであった。その働きかけは「客観を止揚する方向へ向かう」(GN19)「客観への作用性」(ibid)であり、「自由な能動性」(ibid)と呼ばれるものである。したがって、この場合、主観によっ

て変容せしめられるのは客観であって、概念そのものではない。というのも、概念とは、すでに指摘したように、そもそも自我の行為をその形式において抽象したものにはほかならないからである。とするならば、概念は、自我の行為、すなわち精神の振舞い (Handlungen) を表象を介して間接的に表出するものであり、そのような意味において、自我ないし「人間精神のうち」に現在する……人間精神の振舞い」(BW70)の表現とも言いうるのである。そして、「そのような精神の振舞い、は或る特定の方向に則って生起し、このことよって振舞いが相互に区別されることとなる。これが振舞いの方式 (WIE) (ibid) と呼ばれるところのものである。このことからして、人間精神のうちには、具体的な我々の知に先行して、精神の振舞いの方式 (形式 WIE) が存在し、精神のそれぞれの振舞いは「ひとつの法則に基づくひとつの方式に則って生起する」(ibid) こととなる。したがって、客観をもたらず自我の振舞いの方式が記述的な抽象作用を通じて自我にもたらされるところの概念 (GN4) は、人間精神の振舞いを必然的に制約している諸原則に、間接的ながら、依拠していると言えることができるのである。とするならば、すでに人間精神のうち」に現在する知の原則の体系は、かの概念と不可分の関係にあることとなる。このような観点に立つとき、主観は概念を他者から新たに注入されることはありえないこととなるであろう。フィヒテにおいて、人間精神は、決して白紙ではなく、知の体系が書き込まれたものなのである。とするならば、問題はそれらを如何に判明に意識にのぼらせるかということに集中することとなる。客観の変容は、概念認識の判明性を高めることを通じて行なわれるのである。この意味では、概念もまた、その判明性に関して、変容するとも言えるのである。さて、客観を変容せしめる概念の判明な認識は、以上のことから明らかなように、その概念が根源的に依拠する人間精神の一切の振舞いの形式的体系性と、その諸原則の体系とを判明に認識することによって、もたらされることとなる。とするならば、「知性のすべての振舞い方式を、それが表象されるかぎりにおいて、表象という形式をもって意識へもたらそうとする」(BW81) 知識学の意図こそ、かの概念を、間接的ながらも、判明に認識せんとするものであり、人間の究極的目標——概念に基づく概念と客観との一致——への最も効率の良い最短距離を示す羅針盤たらんとするものであると言えることができるであろう。知識学の獲得によって、人間はみずからの

うちなる判明な概念の体系を意識的・能動的に客観へと写映し、このことを通じて、精神のうちにおける秩序と調和を、外的世界にもたらすことが可能となる途が拓けることとなる。このような意味において、フィヒテの知識学とは、「知の体系の写像たるべき」(BW65)使命を担うのである。ところで、このような知識学を構想する哲学者フィヒテは、みずからの使命を、「若人たちにおける文化の促進と人間性の高揚」のための教化に見出ししている(BG300, 301)。この教化とは、「たんに影響の授受のための技術的修練ではなく、より深い人間相互の影響の存在を確信するフィヒテの信条を表現するものと言える。『精神どうしの輪のなかでは、より至高なより善なる者が勝利する』(BG307)のであり、そのことによって、『一切のものがそのような人間の働きかけの刻印を帯びるようになり、一切の精神がともにひとつの精神を形成する』(WM415)ようになると、フィヒテは述べている。このフィヒテの信条を現実のものとする唯一可能な方途こそ、フィヒテにとっては知識学の構想にほかならず、それに生涯を賭けることこそ、哲学者フィヒテの「社会における使命」であったのではないかと考えられるのである。知識学の構想は、人間を人間へと生成させ一切の存在者に秩序と調和をもたらすことを究極的な目的としており、その完成に、フィヒテはみずからの使命の尊厳を見出したと言えるであろう。フィヒテはつぎのように述べている。「このような目標に向かうことのない一切の哲学・学問は、私には無に等しいように思われるのである」(BG301)。

### おわりに

以上の考察から明らかなように、人間の無限の力能にもとづく変容と自己救済を意味する伝統的な観念としての「人間の尊厳」は、フィヒテにおいて、修正を加えられ、さらに新たな内実を持つこととなった。フィヒテは、彼の時代状況に即応した徹底的な思想上の世俗性を容認する。それは、俗世間としての此岸からの超越に「人間の尊厳」を見出す視点から、完全性という理念へ向けての此岸での無限の努力それ自体に「人間の尊厳」すなわち「人

間の使命」を見出す視点への移行を意味する。この修正は、近現代の市民社会形成期のはつらつとした精神を表現するものと言える。だが、さらに重要なことは「人間の尊厳」という観念の下に、フィヒテが、人間の主体性と社会性という近代精神の相対立するふたつの側面を合一・融合しようと意図していることである。フィヒテは、主観を、みずからの自己意識の制約をみずからと同等の理性的存在者たる「他者」に必然的に見出さざるをえない「開かれた存在」とすることによって、かの課題に向かうのである。そして、さらにそれら理性的存在者相互の積極的な影響によって、真の人間の生成が達成されるのである。だがしかし、このことは、主観の生成が環境世界によって一義的に制約されることを意味するのではない。フィヒテの確信するところによれば、人間精神にはア・プリオリに知の体系が内在しており、この知の体系は、人間と世界との総体的理念を演出しているのであり、この理念の実現への努力にこそ、個の存在意義、すなわち「人間の使命」が語られる余地があるのである。とするならば、まさにこの点に、哲学者フィヒテ個人の「使命」が如実に表現されることとなる。いわゆる知識学の構想である。人間知の一切の制約を汲み尽くさんとする「知の体系の写像」たる知識学は、人間の向かう理念への明確な指針としての役割を担うべきものとして位置づけることが可能となるのであるから、フィヒテの生涯における幾多の知識学の試みは、それ自体、哲学者フィヒテの使命であったことが、理解できるのである。しかも現代の我々にとって示唆的なのは、フィヒテの思想が、いわゆる技術と人間性とが本来的には衝突しないこと、真の人間の理性は両者の調和を根源的に実現するものであることを、語っている点である。そしてその不可欠的前提こそ、人間の「自由と平等」であるとフィヒテは言うのである。そこでフィヒテは、カントのかの定言命法を、繰り返して主張することとなる。「人間は、理性的存在者をみずからの目的的手段として決して用いてはならない。人間は、その理性的存在者に、その自由を目指すことなく、かえってあなたかも死せる物質や獣に向かうがごとくにみずからの目的を成就するように働きかけてはならない」(BG300)。というのは、「ただみずからの周りのいっさいのものを、……自由にしようとする者、現実自由にしている者、その者こそ自由なのであり」(ibid)、「みずからを他者の主人と思ひなす者は、いかなる者であろうとも、それ自身奴隷であるから」(ibid)なのである。みずからの自由

は、他者の自由をこそ依拠し、その自由の実現への努力に人間の尊厳と使命を見出すフィヒテの主張は、現代の我々に多くのことを示唆してくるのではないであらうか。

注

- (1) イタリア・ルネサンスにおける「人間の尊厳」の問題に関しては、佐藤三夫氏「イタリア・ルネサンスにおける人間の尊厳」有信堂一九八一年に依拠した。
- (2) 上掲書、第一章II
- (3) 上掲書、第一章III
- (4) ビーコの思想的立場は、次の命題に表われていると考えられる。  
 “Philosophia veritatem quaerit, theologia inventi, religio possidet.” (1491年書簡)
- (5) 佐藤氏は、ルネサンス期の「人間の尊厳」を次のように総括する。「尊厳の問題は、人間がこの世において自分のウィルトゥによって凡俗の世間を超えて永遠の名譽を勝ち得ることであり、このようにして『世界内超越』の問題であった。」上掲書一一九ページ。
- (6) “Alle Individuum sind in der Einen grossen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen.” (WM416)
- (7) (GN30) 下記、フィヒテは珍しく、“setzen”を“wahrnehmen und begreifen”と説明している。
- (8) ヒューマンズ的人間観の基本公理といわれるセネカの次の命題は、フィヒテとの人間概念の相違を如実に物語っている。“O, quam contempta res est homo, nisi supra humana se exerit!” (人間は、人間的なものを超えてることがないとしたら、なんと軽蔑すべき存在であらうか。(H. Weinstock, Die Tragödie des Humanismus, 1954. 邦訳「ヒューマンズムの悲劇」創文社258ページ。)
- (9) 現代のハイテクノロジー文明での技術と技術者との関係を示唆するものとして興味深い。
- (10) この点において、ライブニッツの普遍学の試みとの類似性を指摘することができよう。ライブニッツについては、拙論「ライブニッツの関係概念について」(一九八〇年早大文学研究科紀要別冊第七集)。