同一性と自然

――シェリングの自然哲学における変転――

エルケ・ハーン
滝沢　正之（訳）

シェリングの自然哲学は、シェリングの活動の初期の段階に属するものであり、超越論的哲学についてのシェリングの理解なくしては、この部門は理解しえない。自然哲学と超越論的哲学は、それゆえ、絶対的同一性の二側面であり、この二つの側面はまさに、両者が互いに排除しあい、また互いに補完しあうことをつうじて成立するのである。その著作『自然哲学の理念』（1797）において、シェリングはこの理解を以下のように定式化している。すなわち、

「精神がそれを認識することなくして、いかなる客観的な現実存在も可能ではない。そして、逆も真である。すなわち、世界がそれにたいして現実存在することなくして、いかなる精神も可能ではない」。[1]

カント哲学から出発し、忠実なカントの後継者として、シェリングは理論哲学を発展させた。そして、この理論的主張を超えてシェリングの思考が進んでいくことは必然的であった。この問題を解明することで、自然を常に包含するような絶対的同一性という構造が、いかにして体系において発展するのか、ということが示される。同一性と自然はシェリングの哲学における二つの中心的なカテゴリーであり、これらに即して、私はシェリングの哲学のさらなる発展を示したい。この発展において「自然」概念は変転する、なぜならば、この概念は、我々の知の実在性という問題に結び

ついているからである。というのは、
「何かを知ろうとする者は、同時に、その知が実在性をもつことを欲する。実在性を欠いた知は知ではない。そこにすべてが結びついていて、そこから我々の知のすべての存立とすべての形式が由来するような、実在性という最終点がなければならない」からだ。[2]

シェリングの超越論的哲学は、その自然哲学的基礎づけに際して、すでに萌芽的に独自性を備えている。ここで、認識の二様の道の区別のための、つまり、知の「消極性」と現実存在の「積極性」との、より後になされる区別のための端緒が提示されているのだ。
「知性は二様のあり方をする。すなわち、盲目で無意識的であるか、もしくは、自由で自己意識をもち産出的であるかである…」。[3]
知的直観という方法は、主観―客観の弁証法の自然への拡張を含意する。[4]この相互関係において、客観性の根源性をより重視することで、シェリングは自存的な自然哲学を基礎づけることに成功する。
「自然は可視的な精神であり、精神は不可視的な自然である。それゆえ、ここで、我々の内なる精神と我々の外なる自然との絶対的同一性において、私の外なる自然がいかにして可能であるのか、という問題が解決されねばならない」。[5]
絶対的同一性における「自然」の「精神」にたいする先行性を承認することをもって、シェリングは哲学の性格づけを根本的に改変する。知の最高原理が「理性」にあると前提する観念論は、「私」という最高のポテンツ化の、この絶対性を失う。哲学の端緒は、「理性」の主観性でも自己意識でもないのであり、知はその根源を「自然」の実在性においてもつのである。この「自然」への歩みをシェリングは抽象をつうじて獲得する。この抽象に際して、知の最高のポテンツである「私」が非ポテンツ化され、そしてこれをもって、第一ポテンツ、つまり「客観」もしくは「自然」が

獲得されるのである。哲学の課題は、今や、たんに理性の体系を展開することにはない。自然の客観性から知の絶対性を有機的に生じせしめることが、新しい課題となるのである。

「客観的なものをその最初の生起において見るということは、ただ以下のことによってのみ可能である。すなわち、最高のポテンツ＝私において存する全ての哲学的思考の客観を非ポテンツ化し、そして、これとともに、この第一ポテンツへと還元された客観をあらためて構成することによって」。[6]

シェリングにとっては、超越論的な抽象は、フィヒテにとってのように有限な主観性からすべてを支配する「絶対的な私」への高まりに帰着するのではなく、哲学を「自然」の深みへと回帰させるような、客観的観念論に帰着するのである。

客観的観念論という立場は、絶対者の認識にとって重要である。「私」の自己媒介的な活動関係の「絶対的同一性」は、一方では自由な意識的な活動性（知）であり、他方では意識なき、「私」の非ポテンツ化により生起する活動性（自然）であるのだが、それは「思考」と「存在」の媒介の要求において存する。それゆえ、世界は二様の活動性の産物である。そして、これらは「絶対者」において一致するが、互いに対立するままに留まり、排除しあう。絶対者におけるこの二元論が、「無限なる産出と再生産における、かの根源的な闘争」以外のなにものでもない世界を「産出」する。[7]

ただ「私」がそれを認識するときのみ、現実性は現存する。そして逆に、ただ客観的な現実存在（自然）があるときのみ、「私」は現存する。知と自然とはシェリングの体系において固く結びつけられており、哲学における真理要求を保証する。「自然」は絶対的な産出性であり、その有機化は、ただ「絶対者」への関係においてのみ可能である。しかし、「絶対的同一性」そのものは、この過程において、「絶対的同一性」としてはけっして

生み出されえない。それは常に対立する主観的—客観性ないしは客観的—主観性の公約的な中間点でしかない。それにより、たんに同一性のみならず、また世界もが、ひいては哲学が「自然」と「私」の二元論をつうじて規定されるのである。我々は自然についての知をもつが、それは、ただ、自然を「精神」が支配し、また、自然と精神が相互に浸透しあい、観念性と実在性がその根源において同一であるがゆえなのである。

この場合の、つまり、それでシェリングが自然哲学を根拠づける超越論的導出における絶対的同一性は、有限性における絶対的産出を描き出す。しかし、これは、主観—客観関係から不断に新しく産出されるが、けっして絶対的同一性としては構成されないような、未決の状態における「絶対者」を無限に含む。超越論的同一性は、二重性において存する。それは、理性の同一性ではなく、有限性の構成の平行性に囚われたままである。自然と「私」は、絶対者の形式によって刻印され、それによって、実在性をもつ、すなわち、それらは互いに依存せずに、自律的に実在する。主観—客観関係という自らをポテンツ化する自己意識の作用の間の類推関係は、「直観」としての意識において反映される。
「さて、そこにおいて精神が、活動性と受動性から、つまり、無制約的な活動性と制約された活動性から、自分だけで産出物を供給するような精神の働きは、直観と呼ばれる…。なぜ直観が—多くの自称哲学者が想像したように—認識の最下級の段階ではなく、第一の段階であり、人間の精神における最高のものであるのか、ということが、ここから明らかになる」。[8]

この事情は、「知的直観」という概念に反映される。これは我々の産出的な能力であり、ここから現象界の存在が内的な産出において発展するのだが、また同時に、この存在を「知的直観」において認識する悟性の能力でもある。シェリングが『超越論的観念論の体系』(1800) に至って獲得し

た認識論的な効用は、超越論的哲学の原理からの自然哲学の基礎づけであり、「直観」をつうじた知である。シェリングが以下のように定式化した彼の初期の根本問題は、これで解決される。
「いかにして有機的な産物は私の外で、私に依存しないで現実的に生じるのかは、今や私が知りたいと欲することではなかった…。問題は、いかにして私の外の合目的的な産物の表象が私のうちに来たるのかであり、また、どうして私は、この合目的性を、それが物にただ私の悟性との関係においてのみ当てはまるにもかかわらず、なお私の外で現実的かつ必然的である、と考えざるをえないのか、ということであった」。[9]

この成果は、自然哲学の発展とともに一般的に承認され、探究をつうじて証明される。しかしなおシェリングにとって問題として残るものは、同一性そのものである。というのは、思考の抽象をつうじて獲得された存在の同一性の承認に依存せずには、我々は絶対者の存在の自己認識の円環から逃れえないからである。ここから「精神の高みへと昇る」ためには、哲学は「自然の深みへと降りて」いかなければならない、という洞察を我々は獲得した。[10]しかし、超越論的導出において、同一性は無限の産出性を保つには弱すぎるままにとどまる。我々の精神の直観形式の産出の歴史は、哲学の歴史に、とりわけ自然哲学の歴史になった。これは、その概念把握の可能性を発生論的に導出し、その同一性を第一に絶対者において提示する。自然のこの無限の産出性に解消されるように見える、あらゆる産出的な力は、「絶対的同一性」における積極的な等置と、現象界における消極的な対置とを要求する。「片足を内側に、もう片足を外側に置くがゆえに、均衡状態が失われる」と述べることで、この事情をティリエットは定式化しているのである。[11]

直観の哲学と概念の弁証法の哲学は、同様にこの事情を定式化するのだ

が、ここにシェリングとヘーゲルの方法論的な差異がすでに現れている。「産出性」という方法は自然哲学であるが、「反省」の方法はヘーゲルの弁証法となる。これは、ヘーゲルが『精神現象学』(1807)で最初に発展させたものである。シェリングは序文を読み、ヘーゲルに以下のように答えている。

「私は告白するが、君が概念を直観に対置させている意味がわからない。君は、概念のもとで、君と私が理念と呼んでいたものに他ならぬものを意味することができるのであり、理念の本性とはまさに、それが概念であるという側面をもち、かつ、それが直観であるという側面をもつことなのである」。[12]

このように、直観と概念は哲学的な方法論の二契機であり、このことが理由で、シェリングとヘーゲルの若いころの友誼は終わりをむかえ、哲学についての両者の道もわかれていった。ヘーゲルは『論理学』において概念を体系として完成し、シェリングは過去性の歴史哲学者となった。この立場は、たしかに体系性を、そして同時にその哲学の開示性をも得ようとするものなのだが、いかなる完了された体系ももたないのである。

シェリングの課題は、1800年の超越論的観念論の原理を同一哲学的に新しく基礎づけることであり、ティリエットの言葉を今一度借りるならば、哲学を再び「均衡状態」にもたらすことである。

シェリングの同一哲学は絶対者の哲学であり、これは主観性を限界にまで導き、実在性という新しい概念を生み出す。シェリングがA＝Aという定式をつうじて特徴づける絶対者は、抽象によって再び獲得される。シェリングはそれを以下のような仕方で定義する。

「絶対者は、その理念をつうじてもなお直接的に存在するようなものであ

る。もしくは、それは、存在するということがその理念に属しているようなものである」。[13]

「絶対者」は、同時に同一性と存在であり、観念性と実在性である。私が「絶対者」を考えるとき、理念は存在そのものであり、それゆえ、概念を超えて他のものへと関係せずに、ただ内在的なものをつうじて特徴づけられるような同一性である。「絶対者」は、以前の超越論的哲学のように、まずもって長い発展段階の過程を経て生起したようには提示されない。それは直接的に定立され、知の第一の実在性である。この存在の比類なさは、その積極性を特徴づける。「絶対者」は、何ものとの関係においても自らを措定せず、何ものをもっても規定されず、媒介されない。それは同一性として同時に全体性なのである。これは、哲学における最高の認識である。シェリングはこれをまた、神の概念と同一視する。しかし、これは方法論的な等置であり、概念把握の可能性を廃棄するものではない。同一性を自然の役割のために絶対的に措定することはいかなる結果をもつのだろうか。そして、有限の現象界は絶対者にたいしていかなる関係に存するのだろうか。すぐに明らかとなることが一つある。すなわち、実在性が絶対的に「同一性の存在」に結びつけられるのならば、それは自然をその客観性と過程性において廃棄する、ということである。哲学の対象は「絶対者」であり、これは媒介をつうじて歴史的に生じることはない。その存在は、直観における第一のものなのである。有限なものとの関係は、これまでのように、対立をつうじて「消極的」に産出されはしない。それは「積極的」に第一原理の直接性における存在なのである。そして、これが、1801年からの同一哲学の基礎づけの課題であった。絶対者は、ここでは、もはやたんなる認識および知の形式ではない（自然哲学および超越論的哲学のように）。しかし、存在の形式なのである、すなわち、それは同時に実在的であり観念的であり、相互に区別されないものであり、A＝Aとしてあるのだ。1801年に理性の存在をシェリングは以下のように定式化する。すなわち、

「私は、絶対的な理性を、もしくは、それが主観的なものと客観的なものの全体的な無差別として考えられる限りでの理性を、理性と呼ぶ」。[14]

無差別という表現で、同一性は実体という性格づけを保つ。シェリング自身がこの時代、スピノザ主義者を自認している。そのとき、存在において観念性と実在性は合一するので、形式（概念）と内容（質料）の区別は廃される。概念の観念性は存在の実在性と等しい、すなわち、同一性の存在は、宇宙の全体と等置されるべきなのである。[15]

ここをもって、同一性にたいして、発展の第一の決定的な契機が獲得される。すなわち、「絶対者」は、「産出されたものではなく、根源的なものである。そして、同一性は存在するがゆえに、産出される。同一性は、既に存在する全てのものにおいて在る」。[16]

絶対的な存在は、最高の実在である。ここから、有限性が現象界の現実存在として導出される。このとき、絶対者の顕現は即座に積極的に可能であるが、それは、シェリングが「ポテンツ」という概念を持ち込むからである。ポテンツとは、差異性における絶対者の現象様式である。[17] 絶対者の理念と有限な現象様式は、同じく不断に措定される。[18]

ポテンツは、「絶対者」の体系的な秩序構造において措定される。「絶対者」は、ただあらゆるポテンツの形式の下にのみ存する。というのは、それは原―像として、鏡像と同じものだからだ。これをもって、哲学の体系における自然の役割が変えられる。もはや自然は実在性にたいして構成的ではない。それは個別的なものとして、相対的な存在であり、「絶対者」の永遠の反照なのである。それは、一般的な自然哲学として構成される（空間と時間）のだが、絶対者の模像であるからして、もはや哲学の対象ではない。対象であるのは、絶対者という「原―像」なのである。シェリングの定式化によれば、哲学は、周縁から中心へと移行するのであり、絶対者の歴史となるのである。[19]

絶対者の哲学の性格づけのこのような変化は、同一性の根拠づけに際し

て、方法論的に重要な洞察である。

理性は、絶対者のこの永遠の無差別についての認識であり、シェリングはさらに以下のように述べている。「この命題をもって、同時に理性認識のあらゆる主観化が永遠に打ち倒されるのである」。[20]

理性は、存在の積極性の絶対的な限界である。以下のようにシェリングが述べるとき、理性は抽象において「俯瞰され」ている。すなわち「理性は我々の内なる超感性的なものですらない。しかし、超感性的なものを我々の内で述べるものなのだ」。[21]

さて、超感性的なものとは何か。それは、同一性という絶対的存在の無差別である。

このような論理学の領域は、さしあたり1804年の体系要求には十分なものなのだが、後には突破されるであろうものだ。しかし我々は、このとき内容的にはじめてアプリオリスムスという概念へと導かれたのである。同一性における実在的なものと観念的なものとの関係をつうじて制約されたアプリオリスムスは、一方では、自然のポテンツと知のポテンツとして自らを実在化するような絶対者の認識を、ポテンツを超えて可能にする。しかし、「絶対者」においては、つねに探究し難い残余が存するのであり、その根拠はまた、アプリオリスムスをつうじては解決されえない。自由なる行為にある絶対者の知は、哲学の永遠の秘密にとどまり、その最高の表現は認識ではなく「意欲」である。世界は知性の自由の産物なのである。「さて、直接的にその根としての絶対者から由来する全ては、絶対的な、自らの外に目的のない目的ですらある。人間は、すなわち理性的存在者一般は、世界の現象の補完であるべく立てられる。人間から、つまり人間の活動性から、神の啓示の完全性へと導くものが発展する。それは、自然がまったき神的存在者を、ただ実在的なものにおいてのみ受容するからであ

る。理性的存在者は、このような神的な自然の像を、それがあるがままに、したがって理想において表現すべきである」。[22]

哲学は、「絶対者」を描出するという課題をもつ。客観的観念論は絶対的観念論となる。「絶対者」の学は三肢的である。それは、自然哲学（絶対的産出性）であり、芸術哲学（絶対的直観）であり、歴史哲学（絶対的理念）である。

「例えば、歴史もしくは芸術において認識されるものは、本質的に、自然においてまた存在するものと同じものである。すなわち、全体の絶対性が各々を生むのである。しかし、この絶対性は自然において存し、歴史と芸術は異なるポテンツにおいて存する。純粋存在を顕に見せるために、これらを取り去りうるとすれば、全てにおいて真なる一者が存するであろう」[23]。

世界は知性の自由の産物である。1804年の著作『哲学と宗教』においては、自由がどこに基づくのか、いかにして自由は哲学の原理となりうるのか、そこからいかなる帰結が引き出されるのか、ということが探究された。「絶対者」を前提すると、それは、実在的なものへと観念的なものを想像することをつうじて対像を生む。この対像は、絶対者と同じように根源的である。無限性と有限な現象界との平行論が帰着する。この対像における第一の直観の有限な実在性の独立性が、自由である。絶対者の第一の対像は、切り離されかつ対置され、ただ絶対者からの「堕落」としてのみ存立しうるのである。[24]

有限な現象世界の「絶対者」からの堕落において、シェリングの同一哲学の着想の偏狭さが明らかになる。「観念性」と「実在性」は統一において絶対的である。しかし、それらの区分は媒介されるべきではなく、ただ「堕落」としてのみ解明されるべきなのである。絶対者と有限性との亀裂は顕在的である。理論的な、すなわち絶対的な理性の措定をつうじて基礎

づけられた現実性は、架橋しえない対岸へと押しやられるのであるが、これはシェリングに多くの批判をもたらした。絶対的な理性の同一性、もしくは「絶対者」は、「空虚な場所」を暴露した。これをシェリングは1804年の時点では方法論的に未だ充填させることができなかった。けれども同時にこの空虚な場所は、シェリングの思考の二つの契機に注意を促す。そして、これらの契機が、哲学においてシェリングに別の方向を進むことにさせたのである。第一の契機は、世界の現実性へのシェリングの深い洞察である。現実性はもはや「理性的」ではなく、理性の原理を逃れるようなものであり、まさに概念において弁証法的に解消されることはない。[25]何かが現実的に存在するということを、理性は証明することはできない。ここに絶対的な主観性の限界があり、これをシェリングは後に以下のように定式化する。すなわち、

「理性は経験において起きる全てのものについての内容を与える。それは、現実的なものを概念把握する。しかし、現実性を概念把握しはしない。なぜならば、これは大きく異なることからだ」。[26]

世界は哲学者の理性の産出の結果ではない。世界は私の概念ではない。そうではなく、世界は経験に基づく実在をもつ。これは、シェリングが「堕落」から獲得した洞察の第二の契機である。理性が現実性のこの経験へ移行することはない。この無限性と有限性との関係についての理解をもって、シェリングは経験の哲学へと到達するのであるが、これは本質的に積極性の哲学としてシェリングの更なる活動を規定するであろう。しかし、同時に、絶対者と世界との峻厳な対立は、消極性と現実性の積極性という性格についての意識を先鋭化させる。「絶対的な理性」が哲学の原理であるときには、帰結はただ消極哲学でのみありうる。しかし、シェリングによれば、

「消極的なもの、無の領野が、実在性の領野、そして唯一の積極性から鋭

利な境界をつうじて分かたれる、ということはすでに確証された。というのは、前者は、この切断をつうじてはじめて再び輝きだしうるからである」。[27]

しかし、未だシェリングは「絶対者の哲学」から離反しえない。そして、それゆえまた、彼の哲学は「消極哲学」のままに存する。この消極哲学をシェリングは後期哲学において批判し、その「理性」の力の要求を失敗であったと結論づけるのである。[28]

実在が「理性」から解明されうるものではないとき、それは、その根源を絶対的な行為においてもたねばならない。自由は実在性と知の絶対的な媒介契機である。自由は主観的な選択意志ではなく、絶対的な積極性である。自由は、実践哲学への移行の始点ではない。自由は、形而上学的存在という地位をもち、現実性への積極的な移行の基礎づけという機能をもつ。抽象とは、知と存在の間の架橋しがたい二元論を招来し、有限性を現実性の仮象へと還元するようなものであるが、哲学において、もはや抽象は学のプリウスではない。経験の後天性が哲学のプリウスとなるのであり、それゆえに、哲学の内容は宇宙の全体なのである。このことには方法論的に大きな効用がある。というのは、もはやいかなる亀裂も存在しないからである。しかし、哲学は、経験に向かわなければならない。すなわち、その性格は歴史的になる。哲学の歴史は過去性の歴史であり、これは主題にとどまるであろう。これを、「世界時代の哲学」のための断片と、神話と啓示の哲学についての後期のベルリン講義が証示するのである。

締めくくりに、この着想においていかなる変転を自然哲学が遂行したのか、そして、いかなる位置を自然哲学は経験の世界において占めるのか、と問うこととしよう。「自由の哲学」以降のシェリングの自然把握は、その初期の、真理と知の実在性の客観的な基準としての自然の基礎づけとは

もはや比較できない。経験は積極的であり、それが知という回り道を経由して真理として証明されるということは必然的ではない。ここで、自然哲学は知の客観性としての根源的な役割（超越論的同一性）を失う。それは同様に、絶対的な実在性と有限な現象界との間の媒介の役割をも失う。また、この同一哲学的な構成は、図式的にとどまり、存在と概念との裂け目を架橋しえない。「自由の哲学」は「経験の哲学」であり、また、自然を「絶対」にする。すなわち、自然は「自由」のように積極的であり、最終的な探究しえない絶対者における根拠である。絶対的な始原そのものにおいて、過去性は存するのであり、過去性のこの歴史は、二つの同時の過程をつうじて記述しうるのである、すなわち、我々が扱った自然の歴史と、精神世界の歴史である。

註

1　SW I, 2, 222

2　SW I, 1, 162

3　SW I, 3, 271

4　vgl. Tilliette, Xavier: *L'Intuition intellectuelle de Kant à Hegel.* — Paris: Vrin, 1995, S. 177f.

5　SW I, 2, 56

6　SW I, 4, 85

7　SW I, 2, 222

8　SW I, 2, 221f.

9　SW I, 2, 45

10　SW I, 10, 107

11　Tilliette, Xavier: Hegel in Jena als Mitalbeiter Schellings. — In: *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling* / hrsg. von Dieter Henrich u. Klaus Düsing. — Bonn: Bouvier, 1980, S. 19 [Hegel-