

『全知識学の基礎』の到達点

子野日俊夫

序

フィヒテの初期の代表的著作『全知識学の基礎』(以下『基礎』)は、事行(Tathandlung)をもって、言わば華々しく論述が開始される。しかしその有名な冒頭に比べて、一体それがどういう結論をもって終わるのかという点に関しては余り注目も議論もされていない。一体この著作では、結局どういうところまで探究が進むのか。何がその最終到達点であるのか。従来の研究はこの点については、この著作が§11まであるにもかかわらず、§5までに本来的な議論

は済んでおり、それ以下は半ば付録的である、と考える。たとえば、ヤンケは、§5の「自我は、自己によって定立されるとして自己を定立すべきである」(I)という「絶対的反省の命題」が『基礎』の「最終定式」である、とする。またバウマンズでは、§6から最後の§11までを一つのまとまりとみなして、そこでは「フィヒテのそれまでの、全てを媒介する努力と当為の理論をその抽象性から解き放ち、行為と認識の具体的理論へと移行させる試み」がなされている、と見る。つまりはそれまでの内容を単に応用した箇所というわけである。

ロースのフィヒテ概説書では単純に、§6から§11までを

「諸衝動の体系のためのさらなる演繹」⁽⁵⁾として一括し、その箇所の解説は省略している。

確かに§6から§11までの表題を見ていくと、

§6第三定理「自我の努力の中に、同時に非我の反努力が定立される。これは前者と均衡する」

§7第四定理「自我の努力、非我の反努力、そして両者の均衡が定立されねばならない」

§8第五定理「感情自身が定立され規定されねばならない」

§9第六定理「感情はさらに規定され限局されねばならない」

§10第七定理「衝動自身が定立され規定されねばならない」

§11第八定理「諸感情自身が反定立され得ねばならない」となっており、自我の超越論的構造の解明ということを『基礎』の主題とするならば、そこでの内容は付録的な事柄であるようにも見える。しかし注目すべきことには、§6の冒頭では次のように語られているのである。

「まず最初に方法について若干述べよう。知識学の理論

的部門では、われわれにはもっぱら認識することが問題となるが、ここ「実践的部門」では認識されるものが問題となる。先の部門ではあるものがどのように定立され、直観され、思惟されるかをわれわれは問うたが、ここでは何が定立されるかをわれわれは問う。したがって知識学が物自体についての想定された学問としての形而上学をやはり持つべきだとしたならば、そしてそうした形而上学が知識学に要求されるのだとしたならば、知識学はその実践的部門を指し示さねばならないであろう。この部門のみが、次第に詳細に明らかになるように、根源的実在性(eine ursprüngliche Realität)について語るのである」(I,285f.)。

この書き方は明らかに、これからその根源的実在性について探究していこう、というフィヒテの意図を表している。彼がこのように節の冒頭で方法について述べる例としては、他に§4(理論的部門の全体)がある。そこでは「われわれの道へと踏みだす前に、その道について簡単な反省をしておこう」(I,123)という言葉から始まって、理論的部門の探究・叙述の方法の基本的形態が述べられるのである。それと同様に、この§6の冒頭で形而上学とか根源的実

在性とかについて語るのは、これらがそこからの探究の主題であることを示している、と言える。このように言っておきながら、その課題と真剣に取り組まないということ、到底考えがたい。そしてもしフィヒテが実際にそれを真剣に遂行しているとしたならば、どうしてこの部分を単なる付録的なものとして片づけてしまうことができよう。われわれはそうした見通しの上に立って、本論で、この§6以下の議論に注目し、そこにこそこの書の真の結論的部分がある、ということを明らかにしたい。

しかし§6から『基礎』の最後の§11まで、この「根源的実在性」の探究がされているのかといえ、われわれの考えではそうではない。§10の冒頭では、次のように言われている。

「今感情を規定し解明したのと同じように、衝動もまた規定されねばならない。なぜならそれは感情と密接に関わっているからである。この解明を通じてわれわれはさらに前進し、実践能力の内部に領野を獲得する」(U301)。

つまりそこからは衝動論が始まるのであり、その議論によって得られるのは、実践的能力の内部の一領野とされ

る。そしてこの§10と§11こそが、§6から§11までに関してまとめにして言われることの多い「諸衝動の体系」(U327)の部分なのである。したがってわれわれのここでこの議論は、テキストの§9までに限定される。

しかしわれわれは§6以下の議論に立ち入る前に、そもそもこの『基礎』がどのような点から出発し、§5までにどのような地点にまで到達しているのかのあらましを、簡単にしておくきたい。

第一節 『基礎』の§5までの基本的事項

さて周知のように、『基礎』は「全ての人間的知の絶対的に第一にして、端的に無制約原則」(U6)を探究することから始まる。ここには周知のように、学問は唯一の最高原則の上に築かれねばならないという、ラインホルトの企てに同調しつつその不十分を克服しようとする意図がある。もっともこの、唯一の最高原則の上に知識学を打ち立てようという構想自体は、後にこの書の欠陥としてフィヒテ自身によって自覚されるのである。

しかしともかくもこの『基礎』では、その最高原則とは「事行 (Tathandlung)」を表現するものとされる。フィヒテは、表象を根元的とするラインホルトの「意識の命題」を批判して、「表象を産出するための、精神の必然的に思惟される行為の仕方」こそが、すべての知の活動の根元である、と考えたのであったが、それこそ事実 (Tatsache) と区別される事行なのである。

この事行は「全ての意識の根底にある」(I 91) ものであって、「自体的に意識の事実ではないもの」(ebd.) である。しかしわれわれは、「全ての意識の基底としてのかの事行が、必然的に思惟されねばならない」(ebd.) ということを、反省 (Reflexion) によって認識するのである。事行自体は意識されるものではない。それを反省によって命題化したものが第一原則なのである。知識学 (このここでは、本来意識に昇らないものを命題として提示するところから出発している) である。このように、事行そのものと第一原則とは区別されるべきものであること、ある意味で第一原則は事行の「現象」であることを、われわれはまず心得ておくべきであろう。

さてその第一原則をフィヒテは、「A は A である」という、誰もが承認する命題 (経験的意識の事実) から出発して導き出す。すなわち、詳細はここでは省略せざるを得ないが、その命題を判断する働きの根底に、必然的に自我の自己定立のあることを示すのである。その自我の自己定立を表現するものとしてフィヒテは幾つかの表現を提示しているが、「この事行の記述を知識学の先端に置くべく考えるならば、それは次のように表現されねばならないであろう」(I 98) と語って、「自我は根源的にそれ自身の存在を定立する」(ebd.) という命題を掲げているので、これを第一原則と呼んでよいであろう。

この第一原則で問題となるのが、この自我の「絶対性」についてである。「自我は端的に、自我がそれであるところのものである」(ebd.) とか「自我は、自我が存在するが故に端的に存在する」(ebd.) とかいったこの節の記述は、この自我をあたかも絶対者であるかのように考える解釈を歴史的にしばしば許してきた。そして現に、「第一原則の絶対我」(I 106) という表現がフィヒテによってなされている。しかしこれは、フィヒテ自身が言うところの、自我

を「絶対的主観による反省の客観」(196)として考える誤りを犯すことになる。すなわち、「自我は自己意識に達する前に何であったのか」という、フィヒテに投げかけられるであろう問いに対して彼は次のように応じるのである。そうした問いは絶対的な主観の立場を仮定して、そこから自我に意識なしにも存在するある基体を付与することから生じる問いであり、知識学の前提である自己意識の立場を放棄して、そこからは答ええないのである。フィヒテが用いている絶対我という語を絶対者として理解する者も、まさにこの混同を行っているのである。すなわち、上のような性質を持つ自我を基体化してしまうのである。自我を基体化しないで、あくまでも自我の行為として、能動としてとらえねばならない。

あるいはこういう言い方もできるかもしれない。事行を思惟において表現したものが第一原則であった。その点で、第一原則の主語である絶対我ははじめから、意識そのものを形成するものとしてではなく、あくまでも意識において定立される思惟の事柄、概念としてあるのである。「意識は唯一である。しかしこの意識の中に絶対我が不可

分として定立されている」(2110)という言い方もされている。この意識の中に定立される絶対我は何よりも概念としてあるわけである。²⁴

しかしまた、ここでの絶対我を、単なる完結した自己意識として解釈することも正当とはいいがたい。なぜなら、後にこの第一原則とほぼ同じ内容を表現する「自我は自己自身を端的に定立する」という命題の自我が、実は実践的理念に他ならないことが判明するのであるが(227)、そのことをさしおくとしても、第一原則はあくまでも事行を表現するものとしてあるのであり、事行は意識には昇りえない事柄なのであった。この第一原則の自我にも、その点が反映されているべきであり、それを単に自己関係的な自己意識の自我とのみ解釈するのは、こうした含みを切り捨ててしまうことにつながることになるのである。自己意識の中に表れ出てくる元のものの問題である、とわれわれは考える。

さて続く§2では、「非AはAでない」という、これも誰もが承認する経験的意識の事実から第二原則、「確かに、自我に対して端的に非我が反立される」(2304)が得られ、

そして周知のように§3で、この自我の自己定立と非我の反立という、両原則の対立を解消するために、「自我は自我の中に、可分的自我に対して可分的非我を反立する」(110)という第三原則が求められる。

ここで注意しなければならないのは、この第三原則はまだ蓋然性しか有さない、ということである。さらに言えば、ここでの三つの原則の全てが、真理を表現しているというよりも、そこに真理が含まれているという「確信」を表明するものなのである。真理は、その全き姿においては、いまだ表れ出てはいないのである。理論的部門の最後近くで、「今までわれわれは、何よりもまず知識学への入口を獲得するために従事してきたのだ。つまり疑いえない事実を指し示すことができるために」(122)と言われている。フイヒテの考えでは、単に三原則が提示されたからといって、知識学の内実はまだ何ら得られていないのである。

さて『基礎』の叙述は、この第三原則から、それぞれ理論的部門と実践的部門との根本命題となる命題を取り出し、両部門をこの順序で展開するわけである。

理論的部門は、「自我は自己を、非我によって限定される」として定立する」という「蓋然的に立てられた命題」(119)を分析してこの中に対立的矛盾を発見し、その解消のために新たな概念規定を導入してまた新たな命題を立て、次いでそれになりたいしてまた同様の分析をおこなう、という形で進行する。たとえば最初に、自我は一方で非我に限定されるが、他方自己自身を限定する、という矛盾が見いだされ、その解決が図られる。それは「交互限定」という概念の導入によるのである。さらに作用性、実体性、独立的活動などの概念が導入されて、同様の手続きが次々に積み重ねられていくわけである。その詳細を究める議論の内容にわれわれはここでは立ち入ることはできないが、最終的には産出的構想力による統一作用によって、自我と非我の統一が達成されることとなる。ここにおいてはじめて「必当然的確実性」(128)が得られる。そしてまた、出発点においてはまだ自我に対して何の实在性も持たなかった非我に、实在性が要請されるにいたる。このことが理論的部門の重要な成果となるのである。というのも、それによって初めて、実践的部門の基本命題の「自我は、非我を

限定するとして、自己を定立する」が意味のあるものとなるからである。

その実践的部門は§5から§11までで構成されており、§10以下はここでは取り上げないことは先に述べた。§6から§9までが、われわれが焦点を当てようとする箇所である。§5に関しては、要点を述べるにとどめる。

実践的部門は、第三原則から得られる命題のもう一方、すなわち「自我は、非我を限定するとして、自己を定立する」という命題から出発する⁽¹⁾。その中に主要反立、すなわち知性としての自我と絶対我との間の対立を見て、この克服を指すのである。ここでも絶対我とは、「この意識の中に不可分として絶対我が定立されている」^(1.110)と言われたときのそれであり、「現実的意識の中に与えられている自我」^(1.277)ではない。つまり絶対我は意識の中に概念、あるいは後の言葉で言えば理念としてあるわけであり、決して意識それ自体において絶対我が存在するのではないことは、先に見た通りである。しかしまたそれはわれわれにとって必然的な概念である。

この矛盾の解決のために導入されるのが、努力

(*Streben*)という概念である。それは非我に対して原因であらうする努力であり、しかし原因ではありえないものである。§5の前半では、その「間接的証明」^(1.277)がなされる。すなわち、もし努力を仮定しないと、知性としての自我と絶対的存在としての自我との矛盾が解消されない。であるから、努力の存在を仮定しなければならない。しかし、この努力という絶対的原因性の要求は直接に生成的に証明される必要がある。それをおこなうのが§5の後半である。

ところで努力とは客観へと自己を超えて出ていく活動であるから、それが可能であるためには、「自我が自己自身から外へ出ていく根拠」^(eod)が自我自身の中に示されねばならない。そのためには自我の中に異質なものを見いだすことが求められるが、自我とは活動に他ならないから、その異質なものとは、自我の活動において異質なものでなければならぬ。ところで自我は、単に自己を定立するばかりでなく、「それは自己を、自己自身によって定立されるとして定立すべきである」^(1.274)。ここに自我の活動の、異なる二方向が見いだされる。すなわちこの自己

定立する自己自身を反省する活動において、一方ではあくまでも無限を充たそうとする遠心的活動が存在するが、しかしその活動の方向はある地点で反転させられ求心的活動となる。この自我の活動の求心的方向に、フイヒテは自我にとつて異質のものを認めるのである。そしてこの自我の反省構造の中に、原因性への努力の根柢が存するのである。つまり反省することにおいて自我の遠心的活動は限局されるわけであり、そこに外からの影響の可能性が開かれる。しかもあくまでも自我は全実在として見いだされることを要求する。そこに原因性への努力の根柢が存するのである。このようにして、「自我は自己を、自己自身によって定立される」として定立する」という「二種類の定立」(276)から、努力が生成的に証明されたことになる。そしてそれによって、「求めていた、自我の絶対的本性と実践的本性と知性的本性との間の合一点」(277)が得られる。絶対我はここに、無限を満たそうとする実践的要求に対して置かれるべき理念、という位置づけを得るのである。

こうした文言によって、いかにもこの書での探究の結

末がここにあるかのように見えるわけである。しかしながら、続く§6の冒頭には、最初に見たような、新たな探究の開始を告げる文言が登場するのである。われわれは、以下それらの箇所について、これまでよりは少し詳しくその内容を検討し、それが果して本当に根源的実在性を目指すものであるかどうかを見ていきたい。

第二節 §6以下の、根源的実在性への歩み

まず最初は§5の議論を受けて、そこで登場した努力に關してさらに考察が進められる。すなわち自我の努力に対して非我の反努力が存在し、なおかつ両者は均衡を保つ、ということが述べられる。つまり自我の努力は無限であるべきであり、しかも決して原因性を持ちえないものであるが、これはそれと均衡する非我の反努力を仮定してはじめて成り立つことなのである。なぜかと言えば、それは以下のようにしてである。努力とは原因因であろうとして実際はそうではないものであるから、まずそれには活動性が、力が備わっていないなくてはならない。そうでなかったら、原因

となる可能性が初めからないことになる。また原因であろうとしてそれが実現しないということは、努力が限局されていることを意味する。ところでこの限局は努力自身によることはできない。努力自身が自己を限局しているとしたら、それはもはや原因性を目指すことさえできないからである。それで努力は、その力に対抗する別の力によって限局されねばならない。しかしこの反立される力も原因性を持つことはできない。なぜならもしそうだとしたら、それは努力の存在を否定するものとなるからである。したがってこの反立される力もまた一つの努力、反努力である。また両者が均衡を保たないとしたら、どちらか一方が他方を圧倒することになるが、その場合自我の努力も非我の反努力も、もはや努力ではなくなってしまう。したがって両者の間には均衡が保たれることになるのである。

このように努力は原因性を目指す、非我へとかわるものとしては、定立されえない。もしそれが実現したとするならば、それはもはや努力ではない。したがってこの原因性は自己へもどってただ自己を産出しようのみである。この、確定され限定されある確実なものとなった、自

己を産出する努力を、フィヒテは衝動(*Impuls*)と名付ける。衝動とはつまり、より自覚的となった努力と考えることができる。

さて自我の努力は、先程見たように、非我の反努力が定立されなければ定立されないし、そして両者は均衡を保たなければならぬ。そこでさらに、「それが定立されることによって、何が自我の中に自我によって定立されるのか」(*U.289*)が次に問われねばならない。

自我は一方で無限を充たそうと努力するわけであるが、他方先に見られたように、自我にはまた自己自身を反省するという法則と傾向がある。しかし自我が自己を反省しようためには、この衝動が限局されねばならない。そのときに反省への傾向は充たされ、実在的活動すなわち非我の定立、への衝動は制限される。「衝動によって自我はさらに先へと駆り立てられるが、反省によって自我は制止せられるし、また自己を制止する」(*ebd.*)のである。この衝動と反省とが一つに合すると、拘束(*Zwang*)として、不可能(*Nicht-Können*)として表出される。ここでは、あくまでも先へ進もうとする努力が存在するのであるが、それがで

きない状態にある。その際に自我(私)を局限しているものは私の中(Die Ich)ではなく外にあるとされねばならぬ⁽¹¹⁾。それが私の中にあるとしたら、そもそも努力というものが存在しえないからである。してみるとこの状態は、先の、自我の努力と非我の反努力との均衡に他ならない。

この不可能の、自我における表出は感情と呼ばれるものである。しかしここで感情と呼ばれるのは、決して普通の情動的な意味でのそれではない。無神論論争に関連して一七九九年に執筆された未発表の『想起、答弁、質問』の中でフイヒテは、神へのわれわれの信仰がそれに基づくところの感情に関して、感情には感性的と知性的との二つがあり、今は後者のことを問題としているのだ、と語っている⁽¹²⁾。ここで言われている感情を、そのままこの知性的感情であるとしてよいかどうかは疑問である。後ほど見るように「満足」「不満足」という要素をもつからである。しかし少なくともそれは、「ある特定の、他の諸感情から区別されるべき感情」(I, 290)なのである。こうして自我の努力と非我の反努力との均衡は、必然的に自我の中に感情として表れるのである。

さて感情をここで導出するに際して、外部の限局者が前提されているわけであるが、そうするのはあくまでも理論的な「説明」(I, 286)のためなのであって、実際にはその限局者とは、「人が自らの力によって、自らの法則に従って自分で産出したもの」(I, 290)に他ならないのである。要は自我に衝動が存在し、しかもそれが限局されている、ということである。そして自我が衝動しそれが限局されれば、その限局するものはいかにも自我の外部のものと感じられるが、その感じているということはあくまでも自我の内部での事柄なのであり、限局するものもやはり自我の内にあるのである。こうして非我は自我の内へと組み込まれていき、「自我が自己の内いつか現れることとなる全てのものを、自我が自己の外へと出ていって循環を犯すことなく、展開しうるということ、およびそのことをどのように展開しうるか」(I, 288)が理解されるようになるのである。そしてまた他方では、哲学的考察の対象である自我と、考察する哲学者の自我とが、やがて合一すべく徐々に接近の方向にある、という点もここでの議論の基本的方向である⁽¹³⁾。

このようにして努力からある感情が生ずることが明らかとなる。つまり努力はあくまでも無限を充たそうという努力であるが、それは限局され、そこに感情が生じる。その際、自己を反省するという、自我のもう一つの傾向、法則は満たされるが、他方であくまでも限界を超えていこうとする衝動の不満足が残る。ここでの感情にはこうした満足と不満足とが含まれるのである。

さて自我が自己自身を反省するとき、自我が限局されていることがその前提となるわけであるが、ここで重要なことは、その「限局されている」という事態はある可能的観察者にとつてのことであつて、まだ自我自身に対して (für sich selbst) ではない、ということである。すなわち「限局されている」ということが、まだ外部から観察されているのである。それだけまだ、自我の立場からすると自覚が不完全・不徹底ということである。自我はまだ完全には対自的とはなっていない、ということである。自我は反省することに對して対自的であるが、それだけではまだ、自我全体が対自的ではないのである。自我の中にそうでない部分がまだ残っているのである。

そこで議論はこの不徹底を克服する方向へと向かつていく。つまり完全な対自性へと向かうのである。その観察者が自我のうちに取り込まれねばならない。先ほどの言い方をすれば、哲学的考察の対象である自我と、考察する哲学者の自我との合一が目指されるのである。「この観察者にわれわれはなろうと思う。すなわち、自我を定立する代わりに、単に観察されるだけの生命のないあるものを定立しよう」(1295)。その取り込まれるべき観察者の側にわれわれは自我が立ち、観察される側には、まずとりあえず自我の代わりに無機的物体を持つてくるのである。つまり弾性のある球 \parallel Aを定立し、それがもう一つの物体 \parallel Bによつて抑え込まれている、という状態を想定する。A、B両者はそれぞれ内的な力をもつて相手を動かそうと努力しているが、力の均衡のために静止状態にある、とするのである。こうした状態は、自我の努力と非我の反努力とが均衡している場合と同様である。しかし物体が自己の外に對する原因性しか持たないのに対して、自我では「自己自身に對する原因性、すなわち自己を定立する原因性、あるいは反省能力」(1293)を有する。われわれは生命を持たない

物体を観察していたのであったが、そこからこうした自我へと観察の目を向け代えたとき何が見えてくるだろうか。衝動とは「内的な、自己自身を原因性へと規定する力である」(ebd.)。この原因性が、自我の場合には単に自己のものに向かつてのものばかりでなく、自己自身に対しても存在するわけである。ここでフイヒテは次のように語る。

「衝動は努力するものの力それ自身を限定すべきである。ところで、反省がそれをすべきことなのだが、この力が努力するものそれ自身において自己を表出すべきであるかぎり、衝動による限定からある表出が必然的に帰結しなければならぬ。さもないと衝動がまったく存しないこととなるであろうが、これは仮定に反することになる。したがって、衝動から必然的に、自我の自己自身に対する反省の行為が帰結する」(ebd.)。

衝動は努力するものの力としてあるわけであるが、そのこととその力が衝動自身によって限定されるべきである。そしてこの力は努力するものそれ自身において表出すべきものであるが、それは反省の働きによってなされるの

である。ところでもしこの衝動によって努力するものの力が限定される際に、その力の表出がなされないとしたら、力は永久に表出する機会を失うであろう。そのことは衝動が存しないことを意味する。したがってこの限定によって必然的にある表出が生じねばならない。しかしそのためには反省の働きが必要となる。言い換えれば、衝動自身が自覚を持つ、ということである。それで、「衝動から必然的に、自我の自己自身に対する反省の行為が帰結する」(ebd.) ことになるのである。フイヒテはこうした議論によって、努力と反省とが表裏一体であることを示すのである。

しかしここでこの反省の行為において、自我はその行為を直接意識することはないので、自我はそれ自体としては意識されることはない。ただそこでは内的な衝動力が感じられるのである。自我は自己が衝動される(gerührt), しかも自己の外へと衝動されるのを感じるのである。

それではさらに衝動それ自身は、どのように衝動として感じられるのか。まず自我に観念的活動と実在的活動の区別があることを知らねばならない。前者は自我の内に観

念を、表象を産出する活動であり、後者は自我の外の非我への原因となる活動である。ところで当然のことながら、衝動は後者の実在的活動を規定することはできない。しかし衝動において自我は自己の外へと衝動されるのを感じるのであり、それが可能となるためには、観念的にせよそこに客観の産出が必要となるわけであり、衝動は観念的活動を規定するものでなければならぬ。さて衝動が感じられるとしたら、それは自我の外に何かを産出しようとする衝動として感じられることになるが、そのためには今見たように観念的活動において衝動の客観と関わるのがなければならぬ。しかしそうした観念的活動が可能であるためには、実在的活動が限局されていること、すなわち自我の活動が実在的としては限局されていることが必要である。こうした条件が満たされて衝動は感じられることとなる。そしてそのとき、「自我の、ある限局されたものとしての自己に対する反省」(1297)が成立しているのである。しかしこの反省において、自我は自己自身を意識するまでに至らないのであり、したがってこの反省とは単なる感情なのである。

そして「今や自我は自己を、限局されていると感じる。すなわちそれは自己自身に対して限局されているのであって、以前のように、あるいは生命を持たない弾性的物体のように、単に外部の観察者に対してではない」(ibid.)。ここにはじめて哲学的考察の対象である自我と、考察する哲学者の自我との合一が達成されるのである。

さてこうして自我が限局されるとき、その活動は廃棄されるわけであるが、もしまったく活動が廃棄されるとしたら、それは自我の本来的性格に反することである。自我にはそうして限局されても、なおある活動が可能でなければならぬ。それは自我の絶対的自発性によつて生ずるのである。そしてこの行為が観念的活動による行為であることは明白である。どの行為にもその客観が存在するわけであるが、今の場合もちろんそれは自我のうちにある。しかしここでそのうちにあるものは、ただ感情のみである。それゆえこの観念的活動は必然的に感情へと関わることとなる。

ところでこの感情は、自己を限局されていると感じる、その感情であるが、そう感じている自己はそこで反省をお

こなっているわけである。そこに反省するものが存在している。今ここで観念的活動がこの感情へと関わるということとは、感じるもの(das Fühlende)、反省するものへと関わることを意味する。ここでの自我の行為の客観それ自身がまたある自我的活動であることになる。ここから感じるものそれ自体に自我性が移入されることとなる。「感じるものが、それによって自我として定立される」(199)のである。つまり感じるという次元で、主観と客観の同一性が成立しているのである。その自我の中にあるものは衝動のみである。衝動によって自我は感じることへと規定されるのである。したがってまた、感じるものばかりでなく、感じられるもの(das Gefühlte)も自我となるのである。なぜならば、感じるものが自我であるのは、それが自己自身によって規定されているからであり、ここで言えば自己自身を感じているからである。すなわち感じられるものとしての自我が存在するわけである。

感じるものはそれが反省するものである限りでは、活動的として定立されるのであり、感じられるものの方は受動的(Leidend)である。それは反省を受けるものである。

しかし他方感じるものも、それが衝動されていると感じる限りでは、感情において受動的、として定立される。こうして感じるものは一方で感じられるものとの関係で活動的であり、他方で衝動との関係では受動的として定立されるのである。この衝動は外への衝動であり、つまり観念的活動によって非我を産出しようとする衝動である。

感じられるものの側から言えば、それも反省するものを反省へと仕向ける衝動によって活動的である。言い換えるならば、反省を自分へと向けさせるといふ点で活動的なのである。しかしまた他方その同じ関係において、感じられるものは反省の客観、反省を受けるものとして受動的である。しかしここで自我は自己を感じるとして定立されているのであり、この反省への反省はもはや生じない。したがって感じられるものが受動的であるのは別の関係においてでなければならぬ。すなわち自我は限局される限りで受動的なのであり、その場合限局するものは非我なのである。

ここに一見矛盾する事態が生じているように見える。つまり自我は一方では観念的活動によって非我を産出して

いるのに、他方では非我に限局されるからである。しかし観念的活動によって非我を産出する自我は、それ自身が衝動との関係で受動的として定立されたのであった。自我は観念的活動によって非我を産出するのではあるが、そのことよりも衝動によってそうした産出へと駆り立てられるという受動の方が、自我自身には意識されるのである。「自我はしたがって自己自身に対しては、非我との関係で常に受動的であり、自己の活動を意識しないし、またそれを反省もしない」(Ibid.)。ここから「物の实在性が感じられるように思われる」(Ibid.)事態が生ずるのである。つまり自我は非我との関係で専ら受動的に感じているのであり、物の实在性がそこで感じられているように自我には思えるのである。しかしそこで感じられる实在性とは、そのように感じている、自己意識を持った自我の实在性でもある。それゆえ「ここに全ての实在性の根拠が存する。われわれが今証明しような、感情の自我への関わりによって、自我にとつての实在性(Realität für das Ich)が可能となる。その实在性は自我の实在性(die des Ich)であるとよもに、非我の实在性(die des Nicht-Ich)である」(Ibid.)。そしてこ

のように直観によってではなく感情によって可能となるものとは、信(Glaube)の対象なのである。

第三節 到達点についての考察

われわれはこうして§6から§9までのフイヒテの議論の展開をたどったわけであるが、その方向を、自我の対自化の完遂としてとらえることもできる。§5において、「自我は、自己を定立するとして定立する」という形で対自性が出てきたのではあるが、そこではまだ考察する哲学者は、考察される自我の外にあるものであった。しかし努力、衝動、感情の考察を通じて、徐々に考察される自我と考察する哲学者との合一が進み、ついには「自我は自己自身に対して限局されている」(I,297)とどうところにもまで至って、両者は完全に合一し、いわば自我は完全に自我の内に納まることとなるのである。その事態はもはや対象化されない対自性であり、これは一八〇一／〇二年の知識学の立場である「対自的な対自(Für sich für sich)」に当たるものであり、また「完閉性(Geschlossenheit)」に通じるものであ

る。そしてこのような状態で、感情を介して全ての實在性の根拠と出合うのである。フィヒテはこの§9、すなわち「根源的實在性」についての議論の最終節とわれわれが考える節を終えるに当たっても、ここで到達されたものが「根源的實在性」であるとは一言も言っていない。しかしここで「全ての實在性の根拠」と呼ばれるものこそが、その根源的實在性なのである。それは単に感じられるしかないものである。しかしこの感情とは先にも述べたように、決して情動としてのそれではなく、もはや直観も概念的思惟も不可能ではあるが、しかし精神にある確かな實在性を確信せしめるものなのである。実にフィヒテにとって感情は重要な概念である。

ここでの感情と實在性との関係について、一八〇五年の知識学の中で次に述べられている。「カント以前に思弁が感情を包括していたのはよい方策であった。しかしカントや彼の追隨者はみな今日に至るまで、感情を思弁から追放してしまった。……それゆえこれらの思弁は総じて空虚なのである。知識学は12年前に、あざけり笑われた（Die W.L. vor 12 Jahren. Ausgelacht.）」の最後の部分

はラウトに倣って、「知識学は12年前に「感情の教説を展開した」。しかし私は「あざけり笑われた。」と補うことができよう。こうしてフィヒテにとっては、感情こそが思弁を空虚から救うものなのであり、それは「基礎」以来一貫しているのである。

現にこの實在性と感情との密接な関係については、一八〇一／〇二年の知識学でも語られている。すなわちそこでは、知が自己分析を徹底的に遂行し汲尽するその最後に、自己の知としての性格を廃棄して絶対者との接点を持つに至るのであるが、その絶対的の一方とも端的な存在とも表現される絶対的なものはまた、「もしあなた方がそれに知の印象、知との類似性を与えたいのであれば」感情とも呼ばれるものなのである。

こうして見てくると、「基礎」と一八〇一／〇二年の知識学との間には、後者の絶対知が「基礎」の絶対我に当たるといふような対応だけでなく、今見たような、どちらもその分析の究極において、感情を介して根源的なものと出会う、という類似性が存在するし、また先ほど見たように、「対自的な対自」とか「完閉性」という、一八〇一／

〇二年の知識学の基本的立脚点、すでに「基礎」において到達している、と言えるのである。もちろんこの知識学では、自我概念が背景にさがり、知そのものの活動が考察の対象とされ、それにともない「自己自身において明るい、定常的で完閉的な眼」^(三)の立場、あるいは知的直観の立場において探究がなされているのであり、そうした「眼の明るさ」といったものを、「基礎」に求めることはもとよりできない。しかし一八〇一／〇二年の知識学で、この眼という比喩が用いられるのは、もちろん第一にはそれがそこでの基本的立場である「見る」ということの機関であることによるわけであるが、また眼は物体としての自己を対象的に見ることはできず、しかし他方では眼が見るものはある意味ですべて眼それ自身と言うこともできるといふ、眼の完閉性にもよっている、と考えられる。そしてこの完閉性の側面は、今見たように、すでに「基礎」において達成されているのである。ただそこでは、「見る」という立場への移行が十分ではないのである。そこでは見られるものとしての自我から出発し、その立場を完全に脱却してはいないのである。しかしこの点についても、先ほど引用し

た一八〇五年の知識学の中の文章に続く段落のはじめでは次のように言われている。「ところでこの自己感情 (Selbsterfühlung) は真の絶対的見 (das wahre absolute Sehen) である」^(四)。ここからすれば「基礎」で到達された感情は、そのまま一八〇一／〇二年およびそれ以降の「見 (Sehen)」に等しいとも言えるわけである。ということは結局、基本的に言って一八〇一／〇二年の知識学にあつて「基礎」にないものは、「眼」という比喩に込められた、「見る」ということへの徹底だけ、ということになるのではないだろうか。

ヘンリッヒはかつて、知識学は自己意識を適切に表現する定式を求めて、三つの定式を、後のものが前のものの欠陥を補うものとして順次提示した、という有力な説を立てた。^(五)すなわち「基礎」の「自我は自己を端的に定立する」、「第二序論」(一七九七年)での「自我は自己を、自己を定立するとして端的に定立する」、一八〇一／〇二年の知識学の、自己意識とは「眼をはめ込まれた活動」である、という三つの定式である。

これに対してヤンケは、ヘンリッヒの一七九七年の定式

はすでに『基礎』で達成されているとして、ヘンリッヒの第二の定式を『基礎』の定式とし、さらに一八〇一年の知識学(われわれの言う一八〇一／〇二年の知識学)と一八〇四年の知識学に対応して、新たに二つの定式を提示するのであるが、われわれはこの『基礎』が含む射程に関するヤンケの考えをさらに一歩進めて、ヘンリッヒの第三の定式も半ば、あるいはそれ以上『基礎』の中すでに達成されている、と考えるのである。

そのように考えてこそ、一八〇一年五月三一日付のシェリング宛書簡の中の、「いつのまにかまた八年前の、私もまったく忘れてしまった私の古い叙述の中で見いだされていたのとまったく同じものへと立ち至った」というフィヒテの発言の真意も、はじめて理解されよう。

結語

『基礎』における探究・叙述は、真理を含むと確信される根本命題から出発して、その真理そのものへ到達すべく、さまざま「思惟の可能性(Denkmöglichkeiten)」(

122)を経ながら、考察される自我と考察する自我との一致する感情の次元で根源的実在性に到達するのである。とかくそこでの絶対我は、一切を創造・統括するものとして理解されがちであるが、それはフィヒテが注意しているように、知識学での精神の行為には「二つの極めて異なる系列」のあることを見落としていることからくる誤解である。われわれのここでの言葉で言えば、考察される自我と考察する自我とを同一視することから生じる誤解である。たとえば第三原則「自我は自我の中に、可分的自我に対して可分的非我を反立する」(110)において、そのように行為する主体を考察される自我、対象的な自我と考えてしまうと、あたかも絶対的な主体が存在して、それが非我を自己の内に取り込むような表象が生まれる。しかしここでは考察する自我、哲学者が、そうした思想をある妥当性を含むものとして思惟しているのである。そしてそこから、より妥当的な命題へ向けて思惟の歩みがなされるわけであり、こうした思惟の果てに、もはや二つの自我を区別しえない地点にまで到達し、そこで根源的実在性に出会って、『基礎』の探究の本来的部分は終了するのである。そして

その到達点は、右に見たように、一八〇一／〇二年の知識学の「眼」の立場のごく近くにある、というのがわれわれの結論である。

注

(一) 因みに全体の構成は、§1から§3までの各節が三つの原則をそれぞれ提示し、§4が理論的部門、§5から§11までが実践的部門をなす。

(二) 『全知識学の基礎』からの引用に関しては、イマヌエル・ヘルマン・フイヒテ版全集(SW)の巻とページとを本文中に付記する。

(三) Janke, W.: *Fichte*, Berlin 1970, S.20

(四) Ebenda.

(五) Baumanns, P.: *J.G.Fichte*, Freiburg/München 1990, S.103

(六) Rotts, P.: *Johann Gottlieb Fichte*, München 1991, S.60

(七) 一八〇一年一月三十一日付のフリーケリッヒ・ヨハンセン宛書簡で「私の印刷された知識学は、それが書かれた期間の痕跡と、それが時代に基づいて従った哲学の流儀の痕跡とを余りにも多くとどめている」とフイヒテは語る。この「哲学の流儀」とは、最高原則に学を取斂させることと、哲学を理論的と実践的との二部門に区分することであると考えられる。

(八) *Recension des Aesthetismus*, SW 1,9

(九) ただしその少し前では、「今やこの『絶対我の』概念を紹介し、意識の中に全ての実在性が存在する」(I,109)とも言われてゐる。ここでは絶対我が何よりも概念としてあるわけではあるが、し

かしそれは全実在性を意識の内にもたらすものとしてであるとされており、この点はさらに考察する必要がある。

(一〇) メアイクス『フイヒテの生涯と哲学』(佐藤秀堂訳)、理想社一九三二年、二二二ページ以下参照。

(一一) ただし、第三原則を最初に分析して得られた命題は、「自我は非我を、自我によつて限局されるとして定立する。」(I,125)となつてゐた。

(一二) ところでフイヒテが、「自我の中(intellect)」ではなく、「私の中(intellect)」と言っているのは注意する必要がある。たとえば§5では「物自体は自我に対してある何かあるものである。したがつて自我の中にある何かあるものであるが、しかしそれはやはり自我の中にないとされるのである」(I,283)という言い方がされてゐた。ここではそれだけ探究が、自我に対する外側からの哲学的反省から、自覚的、対自的立場へと変わつてゐるのである。

(一三) SW V,355f.

(一四) ヤンケはこの合一「哲学する主観の、それとは区別される超越論的自我—主観に関する外的反省」(Janke, W., *a.a.O.*, S.193)の終結を、やはり§5の内に認めるのであるが、われわれはそれを明らかに後の方に見るわけである。

(一五) *WL1801/02*(PhB版), S.29

(一六) *A.a.O.*, S.46

(一七) 本稿一〇ページ

(一八) *WL1805*(PhB版), S.141

(一九) Lauth, R.: *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit*, Neued 1994, S.244

(二〇) *WL1801/02*, S.75f. なおイマヌエル・ヘルマン・フイヒテ版全集(その)の著述に対応する *WL1801*(SW II, 1-163)と「新全集版(Gesamtausgabe)」に基づくPhB版とは、とりわけこの絶対的な

のを論じる箇所へ、相当重大な異同がある。

(一一) *WZL801/02*, S.46

(一二) *WZL805*, S.141

(一三) Heinrich, D.: *Fisches ursprüngliche Einsicht in: Subjektivität und*

Metaphysik, Frankfurt a.M. 1966, S.188-232

(一四) Janke, W., a.o., S.416, Anm. 因みに彼が提示する他の二つの定式とは、「一八〇一年の知識学に対応して」「知は自己を知的直観において絶対知として見る」「一八〇四年の知識学に対応して」「悟性は自己を絶対者の像として理解する」である。

(一五) Gesamtausgabe, III, 5, S.52

(一六) *Zweite Einleitung in die WZ*, SWI, 454

Der eigentliche Endpunkt von „*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*“

Toshio NENOHI

Der Ausgangspunkt der „*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*“ ist bekanntlich die Tathandlung. Und in Hinsicht auf ihren Endpunkt nimmt man allgemein an, daß die hauptsächlichste Erörterung des Werkes schon im §5 zum Schluß kommt, während die folgenden sechs Paragraphen nur das System der Triebe darstellen. Aber Fichte erwähnt am Anfang des §6 eine Metaphysik und eine ursprüngliche Realität. Das bedeutet, daß es sich von nun an um diese Themen handelt.

Indem er in §§6,7 und 8 das Streben, den Trieb und das Gefühl erörtert, zielt Fichte oder das betrachtende Subjekt im §9 auf die Vereinigung mit dem betrachteten Ich. Dabei fühlt das letztere sich durch das Nicht-Ich begrenzt. Gerade da liegt der Grund aller Realität, und dieser ist nichts anderes als die ursprüngliche Realität, die Fichte in diesen Paragraphen zu erreichen strebt. Hier findet nun die „*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*“ ihren eigentlichen Endpunkt.

Und von diesem Punkt ist die Wissenschaftslehre 1801/02 nicht so weit entfernt. Denn das Ich der ersten Wissenschaftslehre ist schon „für sich für sich selbst“ und „geschlossen“ da. Diese Begriffe drücken bereits den Standpunkt der letzteren aus.

Von der Leserwelt zur institutionalisierten Gelehrtenrepublik -Kants Versuch, die Vernunft zu institutionalisieren-

Kiichiro FUKUDA

Kants Abhandlung *Was ist Aufklärung?* wurde in der *Berlinischen Monatsschrift* im Jahre 1784 veröffentlicht. Sie war eine der leitenden Zeitschriften der deutschen Aufklärung im 18. Jahrhundert. Zeitschriften spielten damals eine sehr wichtige Rolle zur Entwicklung der sogenannten „Leserwelt“. Auf gleiche Weise wurde auch eine Welt der Öffentlichkeit geschaffen, in der Philosophen, Denker, Anhänger der Aufklärung etc. als Schriftsteller zu „rasonnieren“ und ihre Meinungen frei zu äußern versuchten. Die Autoren der Zeitschriften wurden auch für Gelehrte gehalten. Kants Schriften in den Zeitschriften repräsentieren seine Absicht, an der „Leserwelt“ teilzunehmen und diese zu entwickeln. Kant begründete nicht nur seine kritische Philosophie, sondern schrieb auch viele Beiträge zur *Berlinischen Monatsschrift*. Königsberg, wo Kant sein ganzes Leben verbracht hat, war eine große, aber abgelegene Stadt, was die Aufklärung