

哲学研究

第五百三十号

第四十五卷
第十二册

フィヒテにおける構想力の概念

大 峯 頭

一

フィヒテの哲学の第二番目の体系的叙述は、一七九八年の冬（それはかの「無神論論争」の発火する直前である）
イエナ大学で『新しい方法による知識学』*Wissenschaftslehre nova methode*と題しておこなわれた講義である。¹⁾ 題
目の示すとおりこの知識学叙述は、一七九四年の『全知識学の基礎』（以下『基礎』と略記する）との方法上の相違
を意識して提出されたものであるが、そこにはすでに後期の知識学の作品群の先頭に立つ一八〇一年の『知識学叙
述』につながる思惟の新たな局面がふくまれている。しかもこの講義が通常フィヒテの思想変動の機縁と見なされる
ベルリン移住以前になされている事実は、フィヒテの兩期にわたる思惟の内的な一貫性を物語るものとして注目さる
べきである。

フィヒテは一七九四年の『基礎』の叙述形式については最初から不満をもっていた。一七九七年三月一日付の手紙

でフィヒテはラインホルトに書いている。「私はかの叙述を極めて不完全であると考えている。そこにいくつかの精神の火花が見られることは認めてよい。だがそれは、一つの焰となっていない⁽²⁾」。さらに一八〇一年一月三十一日付のフリードリッヒ・ヨハンセン宛の手紙では、『基礎』は種々の点でそれが書かれた頃の時代の制限を受けており、とくに当時おこなわれていた哲学的思索のマニエルに従ったことが、超越論的觀念論の叙述にふさわしくない不明瞭さを結果したと語っている。当時の哲学的思索の一般のマニエルといわれているものは、主として根本命題を立てる叙述方法のことである。この根本命題の方法はヴォルフ、カント、ラインホルトなどの哲学を支配しているが、それは生きた直観と構想力とを動力とする知識学の方法としてはもともと不適切であったといわねばならぬ。フィヒテはこの手紙においても、超越論的觀念論は徒らな沈黙考や末梢を穿鑿するとき分別的思惟によっては決して理解されえず、むしろ自己が自己自身を直視するという「自覚」Selbstbesinnung⁽³⁾が、その理解にとつての不可欠の前提であることを力説している。知識学の真理は、自己の内的な「知的直観」に対して「一挙に、一目で、自ずから」⁽³⁾現前する。というのは、知識学が語らうとするところのものは、すべての人間の根柢に瞭々と開かれてある一つの単純無比な事態以外ではないからである。フィヒテにとって哲学的熟練とは、この自覚が一つの習慣にまで成長した場合を意味する。知識学を人々が誤解したのは、かれらが「この体系をあるがままにあらしめ且つそのように受けとる」⁽⁴⁾ことに勇敢でなかったためである、とフィヒテはいうのである。故に『基礎』の根本命題の真意は、その成立基盤の直観を讀者みずから遂行することよつてのみ理解されうるといふのが彼の主張である。すでに一七九五年七月二日付のラインホルト宛の手紙にもつぎのように書かれている。「私の体系の魂は、自我は絶対的に自己自身を定立するという命題である。これらの語は自己自身による自我の内的直観なしにはいかなる意味も価値ももたない。この内的直観を私は講義に際してしばしば、私を概念的にはまったく理解できなかった人びとの内面から発展させた。するとかれらは私を完全に概念的に理解したのであった。……私の哲学への入口は絶対に概念的に理解されえないもの(Cas

Unbegreifliche)である。このことが私の哲学を難解にしている。というのは、そこでの事柄(Sache)はただ構想力をもつてのみ掴まれうるのであって、悟性によっては決して掴まれえないからである⁽⁵⁾。

一七九八年の知識学講義は、フィヒテがみずから実行し且つ読者にも要求したところの自我のこの知的直観を体系の叙述そのものの中に具体化するという形をとっている。それは概念から直観へゆく方法ではなく、直観から概念の生成(Genesis)を明らかにする方法である。ところで『基礎』の根本命題に代るこの「新しい方法」が、二つの知識学の内容に内容上の進展をもたらしめたことは当然である。新しい生成的方法はこれまでなお隠されていた自我原理の内奥を照らすことよつてこの原理そのものの再把握をフィヒテにおこなわしめたのである。われわれはまず体系の根本原理の導出方法に関してこの知識学と『基礎』とを比較しながら、根本原理そのものがフィヒテのうちで具体化されているゆえんを明らかにしよう。

『基礎』は人間的意識の第一の最高の根拠(Grund)を知識学の第一根本命題(erster Grundsatz)のうちに表現した。それは自我の絶対的な自己定立の活動であつて、フィヒテはこの活動を「事行(Tathandlung)」といふ彼の造語で規定している。ところでこの事行は、経験的意識の事実(Tatsache)である論理命題 $A=A$ を反省し、この事実が含む経験的諸規定を次第に抽象していつて、最後にもはや抽象されえないところのものとして見出された。事行が事実を事実たらしめている超越論的な根拠である。ゆえにフィヒテはここでは事実から事行へとさかのぼったのである。これは事行が事実を根拠づけるという事態を事実の側から見たことを意味する。ここでは事行から事実が生成する過程は見られなかったのである。事実の生成的な現前は、この現前の手引きとなつた論理命題によつて妨げられているという事情がそこにある。つまり『基礎』のフィヒテは、事行の概念(Begriff)から出発せざるをえなかつた。故に事行という自我の概念は前提されるにとどまり、この概念が生成的に導来されてはいない。フィヒテの努力の中心は事行の論理的構造の分析にあり、事行それ自身の直視的記述にはなかつたのである。事行をフィヒテはつぎのこ

とく説明している。「自我は働くものであると同時に働きの所産 (Produkt) である。活動的なものであると同時に活動によって産み出されたものである。働き (Handlung) とそこから生まれた事 (Tat) とは一にしてまさに同一である。それ故我在りとは一の事行 (Tathandlung) の表現である」⁽⁶⁾。事行としての自我の概念を記述したこの説明によつては、事行が自己意識 (Selbstbewußtsein) といかにつながるかが不明である。自己意識が自我の働きの所産であり、所産として現われた働きであるという主張に関して、この記述はなお疑問の余地をのこしているといわねばならない。

これに反して一七九八年の知識学の出発点は、「自我の概念はいかにして成立するか」⁽⁷⁾ Wie kommt der Begriff des Ich zu Stande? という問題を解くことである。これは事行が現われてくる相を事実の方から捉えるのではなく、事行の現前の方向に沿ってこれを内的に目撃することに他ならない。意識の事実から事行へゆくのと反対に、事行から事実へ来るのである。それではこれはいかにしてなされるか。それは私が「私の自我」mein Ich を思惟し、かくして自我の概念を構成するさいに生起する事態を見ることによつておこなわれる。私が私を考へるとき私は明らかに二重のものになる。私は思惟するものであると同時に思惟されたものである。思惟の主観と客観とは私の思惟において直接的に合一している。ではこの事情はいったい何を意味するのか。それは思惟の働きの思惟するものとしての私自身へ還つてゆくということに他ならない。すなわち、活動が活動するもの自身 (das Tätige selbst) へ還行するといふこと、それが私が私を思惟するということにおいて生起している最も本来的で根源的な事態なのである。この事態が事行とさきと呼ばれたところのものである。しかるにこの活動の自己内還帰は私によつて直接に知られている。私はこの活動を私自身がおこなう故にこれを意識している。この活動そのものが直接な直観作用なのである。ゆえにフイヒテという。「この活動は定義されえない、それは直接的な直観にもとづいて。この活動は私が私の活動を直接に意識することにおいて成り立つ」⁽⁸⁾。自我の事行の直接知はいわゆる冷暖自知という形で各人に与えられるのであ

ての自己定立 (ein sich Setzen als setzend) であって、決してたんなる定立ではない⁽¹³⁾。すなわち自我の活動は無構造な自己定立ではなく、自己定立を自己定立として (als) 限定することをもととふくんでいる。自我の自己定立はあくまでも自我に對して (für das Ich) 生起するのであって、決して自我の外から見ている何らかの傍觀者に對して生ずるのではない。自我の活動はつねに活動するものへ還るとき限定をもつのである。『基礎』にすでに見られた自我のこの對自性を目下の知識學講義はいっそう主題的に表明化している。すなわちフィヒテは述べている。「私は私を定立するとして定立する。これは直觀である。私は表象するとして私を表象する (前に立てる)。私の表象 (Vorstellung) の客觀が私の表象を構成する要素ではないのであって、一切の表象は自我からはじまるのである。自我は定立するものと定立されるものとの同一である。この同一は絶対的であり、一切の表象作用をはじめて可能ならしめるものである。自我は自己を端的に、すなわち一切の媒介なしに定立する。自我は主觀であると同時に客觀である。ただ自己定立によってのみ自我は生じる。——自我はそれ以前に実体としてすでに存在するのではない——ではなくて定立するとしての自己定立が自我の本質なのである。自我は一にしてみさに同一である。かくて自我は自己自身を直接に意識するのである⁽¹⁴⁾」。自我は自己自身を定立するとき同時に、この自己定立をかけるものとして、確認する。自己定立そのものが自我の自己確認である。ところでこの自己確認は、自我が自己の前に (vor) 自己を立てる (stellen)、自己自身を客觀にするという仕方においてのみ可能である。自我は客觀となった自己において主觀としての自己を確認するのである。ゆえに自己定立とはもともと主觀と客觀とが同一であるとき自我の表象活動 (Vorstellen) のことである。自己定立は根源的に表象的であり表象活動もまた根源的である。「定立するとしての、自己定立は自我の本質である」。しかるにこの「として」は根源的な区別の原理である。一切の区別の源は自我の核心にあるこの「として」である。それは区別することによって合一し、合一することによって区別する原理である。この原理に従って自我の直觀は直觀として概念から区別されながら概念に合一し、概念は概念として直觀から区別されなが

ら直観に合一する。もしこの「として」の構造がなければ、直観は直観として成立せず概念として成立せず、従って直観でも概念でもないたんなる無差別だけがある。そこからは自我の自己意識は説明できない。自我は概念と直観との無差別的融合ではなく両者の区別即同一である。主観と同時に客観である。この自己同一を主観(定立するもの)の側から見たとき自我は直観であり、同じ同一を客観(定立されたもの)の側から見るとき自我は概念である。「自我はそれ故概念と同時に直観である」。(15) すなわち「知的直観」である。

このようにして『基礎』のフイヒテが自我の事行に与えた働き、とその所産との同一という規定が新しく直観と概念との同一という形に具体化されたのである。知識学の自我が一切の意識の超越論的な第一根拠であるゆえんが、生成的に解明されたといえる。フイヒテはこの思想こそカントの体系にすら誇りうる知識学の「固有なるもの」(16) das Eigentümliche であるといっている。フイヒテの意見ではカントは直観と概念とをこのような仕方で合一する知的直観の作用(Akt)それ自身を反省せずに、⁽¹⁷⁾ たんにこの作用の成果(Resulat)を反省したのである。「カントはこの知的直観の成果を彼の体系の中で所有している」とフイヒテはいつている。

(1) この知識学講義からの引用は、NI: (Nachgelassene Schriften) とロブツの文献である。J. G. Fichte, Schriften aus den Jahren 1790-1800, hrsg. von Hans Jacob, Berlin 1937. その他ロブツから引用はすべて Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke, hrsg. von I. H. Fichte Berlin 1845-46 249^o.

(2) J. G. Fichte, Briefwechsel, hrsg. von Hans Schulz, 1967, I, 556.

(3) Briefwechsel, II, 309.

(4) Briefwechsel, II, 310.

(5) Briefwechsel, I, 477.

(6) SW, I, 96. (7) NI, 357.

(8) SW, I, 463. (9) Ibid. (10) NI, 355.

(11) SW, I, 522.

- (12) SW, I, 533. (13) SW, I, 528. (14) NL, 357.
 (15) NL, 365. (16) Ibid. (17) NL, 357.

一一

この知識学講義の第二の特色は、『基礎』においては明らかではなかった理論哲学と実践哲学との合一を実現した点に存する。もとよりフィヒテ哲学は最初から理論理性と実践理性との統一としての自我性に立脚していた。知識学はカントが実践哲学の尖頂にのみ見出した自由の原理を全哲学の原理にまで拡張するという仕方で出現したのである。故に理論的であると同時に実践的であるところに知識学の本来的性格がある。けれども『基礎』の叙述はこの本来的性格を完全に發揮したとおもわれないのである。フィヒテ自らこの知識学講義のはじめのところでこの点に言及している。すなわちフィヒテによれば目下の知識学は『基礎』とは「全く反対のゆき方」をとっている。『基礎』は哲学体系を「従来の通常の区分」に従って理論哲学と実践哲学との二つの部分に分けた上、しかも理論哲学の叙述の方からはじめた。しかしこの方法は実践理性の優位の立場に立つこの体系にとっては不自然なゆき方であった。実践的なものからはじめて説明さるべき理論的なものの叙述に先行せしめるということは、事態に即さない仕方だからである。それに対してこの知識学講義の企図するところは、「理論哲学と実践哲学とを合一した哲学一般」の提出である。そして「より自然なゆき方」をとって、実践的なものの叙述からはじめ理論的なものをそこから説明せんとするのである。

けれどもこの二つの知識学の叙述の間の相違はフィヒテの主張するときたんに方法の相違に限局できないものをふくんでいる。『基礎』が理論哲学と実践哲学との合一としての哲学一般を提出できなかったのは、知識学の根本原理そのものの捉え方に問題があったからである。『基礎』の体系のスタイルはその根本思想とけっして無関係とはい

えないのである。ではこの二つの知識学叙述を区別する根本的なものは何か。それは体系原理である自我性の本質を自己定立（自己肯定）とする見地と、それを自己限定（Selbstbestimmung）もしくは自己制限（Selbstbeschränkung）とする見地との相違である。一体、つぎのテーゼは『基礎』におけるフィヒテの根本点を示すものであった。「絶対的な自己制限は自我の無限な本質に矛盾する⁽¹⁾」。これに反して今やフィヒテはいう。「自己を絶対的に限定することが自我性の性格である⁽²⁾」。知識学原理のこのような捉え方の変化は、ひとりフィヒテの発展史において注目すべき出来事であるだけでなく、ドイツ観念論全体の問題史にとっても重要である。たとえばシェリングの『超越論的観念論の体系』（一八〇〇年）はフィヒテのこの知識学講義の根本思想と密接につながっているのである⁽³⁾。

『基礎』の体系を理論的部門と実践的部門とに区分せしめたところのものは、無限へすみゆく自我の活動に対して生起する障害（Anstob）という問題である。理論的部門において前提されている障害の超越論的演繹が実践的部門においておこなわれたのである。理論的自我（知性）は表象作用（Vorstellen）を本性とするが、この表象の領域それ自身は自我の活動が非我の抵抗に出会って反転せしめられることによってはじめて成立する。もちろん表象作用の仕方、はことごとく知性の自己限定に属する。フィヒテにおいては表象作用は鏡の映像作用のごときたんに受動的状態ではなく、自我の能動性の一定の表現だからである。ゆえに表象作用の領域内において自我は全く自由である。けれどもこの領域そのものは自我の自由には属さず、かえって非我の障害によって限定されているのである。一般に自我が表象するということは、自我の自己限定によることではない。自我が知性として存するということは、知性にとつて説明されえない一種の被投性を意味する。知性は自己が表象の領域の中にあることを見出すのである。それが非我の障害の問題である。障害がなぜ起るか、知性の立場からは答えられず、実践的自我の無限な努力（Streben）の立場から答えられる。これは障害を自我の道徳的行為にとつて不可欠な手段として根拠づける仕方であるから目的論的な説明である。すなわち、非我はそれがどこから来るかという視点においてでなく、何のためにあるかと

いう視点において説明されるのである。さて以上のことから知られるように、『基礎』においては自我の理論的能力と実践的能力とは明確に異なった二つの領域として捉えられている。しかも実践的自我が理論的自我よりも高次である。なぜなら、実践的自我は理論的自我にとって理解できない障害の問題を解く立場だからである。しかし一体実践的自我の努力はいかにして非我の障害を障害として、知ることができるのであろうか。障害に出会ってたんにこれを超えてゆくということだけからは、障害の意識は出てこない。障害に遭遇すると同時にこれを障害として、知ることがないと、それは自我に対する障害とはいえないからである。故に障害の根拠づけはフィヒテの叙述のごとくたんに実践的能力のみによってなされているのではなく、理論的能力（のちにいう構想力）の協力によってはじめて可能であるというべきである。しかるにフィヒテの叙述は、実践的なものの領域にはたらくかかる知性の意義を十分明らかにしていないのである。

これはフィヒテが認識とか理論とかを対象的世界との関係で考えるというカントの立場から完全には解放されていないことを示すものとおもわれる。『基礎』の理論的部門の中でフィヒテは書いている。「理性それ自体はただ実践的である、そして理性はそれを制限する非我に向って自己の法則を適用することにおいてはじめて理論的となる」⁽⁴⁾。この考え方はなおカントの実践理性の優位の立場に近いものである。実践理性が理論理性を可能にするといっても、かくして可能にされた理論理性は対象認識（非我の認識）の能力と考えられているのであって、実践理性の働きそのものを知るとき主体的な自己認識の能力と考えられてはいない。もし「実践的なものへの理論の従属」⁽⁵⁾が徹底的に主張されるなら、実践的能力が理論的能力そのものの性格を規定するところまでゆくのが当然である。すなわち認識というものを対象的認識の領域に制限して、これを超えた領域を実践的能力にのみ許すのではなくて、実践理性が全理性の根柢となることによって、理論理性というものの性質を改造するということが起らねばならぬ。認識の根源的な相が自我の自己認識という仕方での実践的認識にほかならないことが示されてはじめて、フィヒテの倫理的観念論

はそれ自身の本来的性格をあらわしうるのである。しかるに『基礎』のフィヒテはなおこのことを実行していない。理論的的自我と実践的的自我との共通の基盤たる絶対的な純粹自我は、まだこの兩者への生成 (Genesis) を明らかにせず、現前しているのである。故に理論も実践も自我自身の根源的構造との聯関においてでなく、非我との聯関において捉えられた。知性とは非我によって限定されたとして自己を定立する自我であり、努力とは非我を限定するとして自己を定立する自我である。自我のこの二つのあり方が純粹な自我そのものの自己限定にはかならないという見地はなお覆われたままなのである。これは実践的自我と理論的自我との根源的合一という立場とはいえない。理論的能力が実践的能力と等しい根源性をもつものとして復活せしめられていないからである。

もつともフィヒテは『基礎』の実践的部門の論述をなかばほどすめた箇所ではじめてこの問題に注目したように見える。すなわち、理論的的自我と実践的的自我とを衝動 (Trieb) という見地で一元的に捉えることによって、兩者の相互作用 (Wechselwirkung) を指摘したのである。実践的自我は無限な努力であるが、努力は衝動という形で捉えられる。衝動とは努力として捉えられた努力、限定され固定された努力である。自我の努力は本質的に衝動という性格をもつ。ところで衝動の構造は二重的である。すなわち活動的であると同時に阻止されていることである。すなわち自己限定が衝動の本性である。それ故自己の努力を自ら限定するこの衝動が、自我の反省活動 (表象活動) を可能ならしめる。自我は衝動であることによって、努力と同時に努力の反省である。すなわち理論的能力であると共に実践的能力なのである。フィヒテはいう。「自我の内に根源的にある二重のもの——努力と反省——はかくして緊密に合一される。あらゆる反省は努力にもとづく、努力なくして反省は不可能である。——同様に反省がなければ自我に対して努力はない、それ故また自我の努力もなく、自我は全然ない。一方は必然的に他方から生じ、かくして兩者は相互作用に立つ⁶⁾」。

衝動が自我性の根本構造であるならば、それは理論的自我的表象作用の中をも貫いている。すなわち表象活動は表

象、衝、動 (Vorstellungstrieb) の表出である。ところで理論的部門において展開された「表象の演繹」Deduktion der Vorstellung と実践的部門において叙述された衝、動の体系 (System der Triebe) との内面的聯関を示すところのものはフィヒテのつぎの二つのテーゼである。「自我の内⁽⁷⁾に一つの感情がある、これは衝動の制限である」。「感情に対する反省によって感情は感覺 (Empfindung) になる」⁽⁸⁾。フィヒテが感覺とよぶところのものは理論的自我のまとも原始の段階である。自我は自らの活動に抵抗する何もものかをまだ明確な非我としてでなく、自己の内において自己に抗うごときものとして見出すのである。自我がこのように自己自身の内で自我でないものに出会う状態、自我ならざるものこの自己内発見 (in sich finden) が感覺 (Empfindung) である。けれども理論的自我のこの最初のあり方は、自我そのものの最初のあり方ではない。感覺としての自我よりも根源的な自我は感情である。「感情に対する反省によって、感情は感覺になるのである」。カントの認識論においてもまとも原本的であつた感覺はフィヒテにあつてはすでに第二次的なものである。自我が受ける制限の直接的な知覚は感情において成立する。感覺はこの根源的感情が対象化されたものである。「感情は思惟を介する対象への關係によつてはじめて感覺となる」⁽⁹⁾のである。しかるにこの感情とはフィヒテにおいては「私の実践的能力の制限」⁽¹⁰⁾の直接意識である。すなわちそれは衝動が制限されたあり方に他ならない。このようにして感覺という理論的自我のまとも原始的段階の底に自我の衝動と感情とが横たわつているのであり、自我の意識の全体系は衝動という自己限定的なるものの展開として理解されることができ⁽¹¹⁾る。それ故フィヒテは『基礎』における衝動の理論の中で、知識学が自我の一元論であるゆえんをつぎのように述べている。「自我はいつか自我の内⁽¹¹⁾に現われるべき一切のことを、決して自己の外へ脱出して自己の循環を破るということなくして、あくまでも自己自身から展開しうるといふこと、またいかにして、このことをなしうるかということが、ここにおいて瞭然と示されている」。

しかしながらフィヒテがここで語つた自己限定の思想は『基礎』の体系構造そのものを包む焰にはならなかつた。

その第一根本命題は、自己制限の自我ではなく、絶対的に自己を肯定する自我を表現しているからである。従ってこの第一根本命題はその出現と同時に、自らに反対する第二根本命題に出会わざるをえない。すなわち「自我に対して絶対的に、非我が反立される」。この第二根本命題が『基礎』の立場の困難のすべての源となっている。

非我の絶対的の反立を云うこの根本命題は二重性をもっている。それは形式の側からは無制約的であり、内容の側からは制約されている。非我が成立するにはすでに自我の成立が前提されていなくてはならないから、自我の自己定立に反対するところのものは必然的に非我である。ゆえにこの命題の内容は第一根本命題によって制約され、そこから根拠づけられている。けれども、そもそも非我の反立が起るといふことは第一根本命題から説明されえない。「なぜなら反立 (Gegensetzen) としう形式は定立 (Setzen) としう形式の中には全くふくまれておらず、むしろ前者はそれ自身後者に対立しているからである」。従って自我に対する非我の反立は、それが生起するという現実性に関して、自我の本質からは超越論的に導出されえない非合理的な事実である。自我の自己定立でない定立があるとすれば、それは反立であり、反立されたものは非我でなくてはならない、といふことは絶対的に自我の本質の内に根拠づけられている。しかしこれはあくまでも非我の反立の可能性のことであって、その現実的な生起はいかなる理性根拠による説明をも超えた一つの謎であるといわねばならない。フイヒテはいつている。「自我の自己自身による定立の他になお一つの定立があるべきである。このことはアプリアリには一つのたんなる仮定である。かかる定立があるといふこと (das) は、意識の事実による以外の何ものによっても証明することはできないのであり、各人はこれをこの事実によって自己自身に証拠立てなければならぬ。何人もこれを他人に理性根拠によって証明することはできない⁽¹³⁾」。それ故フイヒテはこの非我反立の現実性においてすでに、後期シェリングの積極哲学が提出した現実存在 (Dasein) のうごときものに出会っているのである。のみならずこれは知識学の基本思想の一つであって、後期フイヒテの体系の中にも位置を変えただけで同じように存続している (絶対者が自我性 (理性) の形式として現前してくるとい

う、ことはいかなる *Wie* をも絶した *Dab* である。とにかく『基礎』の第二根本命題において非我反立の可能性と現実性とを峻別することが「全知識学の真の意義」⁽¹⁴⁾を明らかならしめる重要事であることをフイヒテは注意している。

この問題を一層具体的に示しているのは、非我の障害を絶対的な純粹自我の構造から生成的に導来しようとしたフイヒテの理論である。フイヒテはそこにおいて、純粹自我の内には非我のたんなる可能性しかないことを示した。さきに非我の障害を努力という実践的自我の立場から演繹するだけでは不十分であるという点を述べたが、フイヒテもそのことに気づいて、努力という自我の自己外脱出を自我原理そのものの内面に根拠づけんとしたのである。フイヒテはつぎのように考える。いったい非我の障害というものは自我と無関係な物自体のことではない。障害を成立せしめるところのものは自我自身の能動性である。「かの障害は自我の助力なしに存在するのではなく、それはまさしく自己定立における自我の活動性に向って起るのである」⁽¹⁵⁾。故に自我が能動的でないならば障害というものはありえない。けれども障害それ自身は決して自我のものではない。それは自我の活動性に対して、それ故自我の外から起るのである。障害は「定立する自我によっては定立されざる」⁽¹⁶⁾ものである。自己定立としての自我においては、自己にとつていかなる異質性もありえない。自我は自己自身と全く同一であり、自他の区別はそこにはない。しかるに現実的意識は自我の自己同一ではなく、同時に非我との関係でもある。すなわち区別をともなった同一が意識の具体的構造である。一体この区別はどこからやってくるのか。自己定立の自我の内に区別はなく、しかも現実的意識の内にはすでに区別があるとすれば、「この区別は非我によって定立されてあらねばならぬ」⁽¹⁷⁾。しかるに自我はたんなる物ではないから、非我によって区別が自我の内に定立されることを受動的に許すことはできない。自我はむしろそれ自身の構造において、かかる非我の働きかけを先取していなければならぬ。すなわち「他からの影響の可能性の制約」が自我自身の内になくはならない。「自我は自己自身によるその絶対的定立を損うことなしに、他の定立に対して自己をいわば開放しておかねばならない」⁽¹⁸⁾。しかし一体かかることはいかにして可能か。一切の外的印象に対して閉じら

れた自己定立の自我が、自らのこの本質を喪失せずにかも外に対して自己を開放するというとはいかなる仕方であり立ちうるか。自我性の構造としてのこの自己開放とは何か。フィヒテはこれを自己定立それ自身の分析によって、自我の自己定立の反復（Wiederholung）であると考えた。自我が自己を定立するのはどこまでも自我に対してである。故に自我は自己定立と同時に、この自己定立の対自的定立をおこなうのである。「自我は自己を自己自身によって定立されたとして定立せねばならぬ」⁽¹⁹⁾。しかるに自己定立のこの二重性もしくは反復（但し同時的な）が自我のうちの一つの空間を開くのである。自我の自己同一を物質や神の実体から区別するところのものは、自我の自己定立のもつこの開放性にあるとすべきである。かくして非我の反立は自我の内部構造としてのこの一種の活動空間において生起するのである。ここに非我の反立の可能性のもっとも深い根拠が横たわっている。けれども自我に可能なことはあくまでも、この活動的空間を開くことだけであって、この空間の中へ非我を実際に導入することではない。非我の障害が「事実として起るといふことは、しばしば注意されたように自我からは決して導来できない」⁽²⁰⁾。

このように自我性の本質を自己定立として捉えた『基礎』の体系は、最終的に非我を自我原理の対極として残さざるをえない二元論となっている。フィヒテは体系のこの二元論的性格をつぎのように集約した。「有限的精神は必然的に或る絶対的なものを自己の外に定立しなければならぬ（物自体）。しかしそれにもかかわらず他方この絶対的なものは唯かれに対してのみ存すること（必然的な可相体 *Noumenon* であること）を認めなくてはならない」と、このことは有限的精神が無限に拡大してゆくことができるが、しかし決して脱出できない循環である⁽²¹⁾。「一切の意識の最終的な根拠は、異った側面から考察せられる非我を介しての自我の自己自身との交互作用である」⁽²²⁾。それ故理論的能力と実践的能力とは共に非我との聯関においていわば併行的に捉えられており、それら自身の構造において捉えられていないのである。両者に共通な「自我の自己自身との交互作用」すなわち自己限定が、体系の根本原理にまでもたらされなかったからである。

- (1) I, 258.
- (2) *Nl.*, 485.
- (3) ハイムゼートはシェリングのこの著作が一七九六—一七九八年のフィヒテの未公表の思想との直接的交渉の事実を明白に示していることを指摘し、しかもそれは主として口頭による議論や講義による影響であろうといっている。ハイムゼートはフィヒテからの影響を強調しているがその逆ももちろんありえたであろう。自我を「自己限定」の働きとする考えを両者の何れが早く出したかはなお確定できなざともおわれる。¹⁾ (*Heinsoech, Fichte, 1923, S. 221.*) なお五〇註(19)を参照。
- (4) I, 126. (5) I, 294. (6) *Ibid.*
- (7) I, 290. (8) I, 323. (9) I, 490.
- (10) *Ibid.* (11) I, 289. (12) I, 102.
- (13) I, 252. (14) *Ibid.* (15) I, 212.
- (16) *Ibh.* (17) I, 272. (18) I, 273.
- (19) I, 274. (20) I, 275. (21) I, 281.
- (22) I, 282.

三

『基礎』から一七九八年の知識学講義への移りゆきは、自己定立としての自我から自己限定としての自我へのそれである。自我の本質が自己限定の内に見出されることによって、自己定立と障害との対立は自我の内なる対立に内在化されることになる。この新たな見地から自我の活動の本質の把握がこれまでよりもいっそう深められた。フィヒテはいう。「我は行 (*Tun*) 以外の何ものでもない。そして私の活動はただ可限定性 (*Bestimmbarkeit*) から限定性 (*Bestimmtheit*) への移行である。私は私の活動をかかものとして意識において直観する⁽¹⁾」。自我の働きの具体的な姿をその生きた直観において目撃するならば、それは未だ限定されざる状態から一定の限定へと飛躍的に自己自身

を移す作用としてあらわれる。活動の根源的な相はかかる仕方での自己限定である。ゆえに根源的にあるものは決して活動自体 (Tätigkeit an sich) というとき無限定なものではない。かかる活動自体を原理とするならば、知識学は超越的 (transcendent) な哲学に転落するとフイヒテはいっている。⁽²⁾ 超越論的哲学としての知識学は具体的な直接意識に与えられる活動から出発するのである。かの活動自体とはかかる活動の自己直観から二次的に導来された概念にすぎない。自我の活動は根源的に限定と合一している。すなわち自己自身を限定するところに自我の活動は根源的に生ずるのである。可限定性から脱出して自ら限定へと転ずるということが、活動に関するフイヒテの定義である。

フイヒテは活動のこの新たな把握によって、自我の本性にふくまれて自己否定の構造を明瞭にしたのである。自我が働くとは自己自身を限定する (制限する) ことである。故に一方的な自己限定ではなく、その反対であるところの自己の非限定 (Nicht sich setzen) をふくむのである。自己限定はその反対なくしてはもともと不可能なのである。自己限定が自己限定として、明確に (限定されて) 生起するには、かえって自己の非限定を媒介とせねばならぬ。一般に二つのことが「二つの領域の対立」を介してのみ規定されうるということをフイヒテは「反省の法則」⁽³⁾ Reflexionsgesetz または「私の有限性の法則」⁽⁴⁾ Gesetz meiner Endlichkeit とよんでいる。「自我の定立に対してはそれ故自己の非定立が反立する」⁽⁵⁾。自己定立とその反対との統一として、自我は自己自身を限定する働きである。それ故『基礎』の第一根本命題と第二根本命題とが合一したところに自我の本質があるのである。非我の定立 (Setzen des Nicht-Ich) とはもはや自我の本質に属さない非合理的な事実ではなく、自我の一つの働きである。自我が自己を定立しないということである。故に非我とは自我の自己否定である。非我とは自我に対する「外からの影響」ではなく、自我の自己限定の働きの結果だけがこの働きから切りはなされて見られたものに他ならない。かくしてフイヒテは『基礎』における彼の叙述が非我の概念に与えていた外見を一掃して、非我の本来の性格を明瞭に規定しなおすのである。

「非我とは自我の別な姿にすぎない。活動性における自我は自我を与える。静止における自我、すなわちたんに客観

として考えられた自我は非我を与える⁽⁶⁾。より精しくいえばつぎのとおりである。「観念論にあってはそれ故非我はたんに一つの偶有性 (Akzidens) である。観念論は本来的にはいかなる非我をもたないのであり、観念論のいう非我とは、自我を見る特定の仕方すぎないのである。すなわち、観念論は一方では知的直観において自我を活動的として捉える。このことが観念論に対して自我を与える。他方ではしかし観念論は知的直観において自我を静止的として捉える。このことが観念論に対して非我を与える⁽⁷⁾。それ故知識学における世界経験は、もはや『基礎』におけるように自我の活動に対する障害を必要としない。世界経験とは自我が自己自身とおこなう交互作用である。「自我は世界を自らの内に見るのである」⁽⁸⁾。一切の非我の意識は自我の自己意識のいわば間接的な姿にすぎない。フィヒテ哲学は一七九八年にいたって厳密な意味での自我の一元論を形成したのである。

自我と非我との対立のこのような解消とむすびついて、自我における理論と実践との領域的な二元性もまた克服される。自己限定としての自我は決して理論的自我と実践的自我との分裂以前の根源をいうのではなく、それ自身が理論的であると同時に実践的なのである。理論的なものと実践的なものとは第三のものにおいて合一するのでなく、むしろ相互に浸透して成立する。両者は自我の自己限定という唯一の分ちがたい構造において一つに融合しているのである。

この事情をフィヒテはつぎのように記述している。自我の活動とはすでに見たとおり、可限定性から限定性への絶対的な移行である。自我のこの絶対的な自己制限の作用をフィヒテは実在的活動 (reale Tätigkeit) とよぶ。なぜならこの活動は、自我が自己自身を創造する作用だからである。この創造的自由の働きに関してその理由を問うことはできない。「自我はここで絶対的に始める。自我は自己自身によって根拠づけられた自由の作用である⁽⁹⁾」。「絶対的な始発作用」 absolutes Anfangen とか「無からの創造」 Schaffen aus Nichts とかよばれるこの絶対自由が自我の実践的能力である。それは一切の理由や根拠以前である。「この自己限定は一切の生、一切の意識、一切の活動の絶対的

な始めである。それは始めであるからわれわれには概念的に把握できない (unbegreiflich) のである⁽¹⁰⁾。けれどもこの実在的活動はそれだけで単独におこなわれるのではなくて、同時にこの活動をそういうものとして見るところの観念的活動 (ideale Tätigkeit) と一つに生起するのである。この観念的活動が知性 (概念) の能力である。両者は自我の自己限定という一つの活動が別々の視点から捉えられたものにほかならない。実在的活動 (実践的能力) としての自我は純粹なる動性 (Agilität) そのものである。フィヒテはこれを「川の流れ去ること」 das Hinfließen einer Flusses にたとえている。それはいかなる静止も客観もなき不断の前進である。けれども自我は本当はたんなる川の流れではない。たんなる流れではなくいわば自己自身を流れとなすごとき流れである。故に、対象なきこの動性において自我はまさしく自己自身を対象にするのである。「実在的活動によって自我は自らにとって客観となる」⁽¹¹⁾。しかるにこの自我の自己客観化は、かくして生じた客観を自我が客観として、捉える働きなくしては不可能である。自我自身であるところの客観を客観として固定する働きが自我の理論的能力である。フィヒテはこの観念的活動を「眼」 Auge の比喩で考えている。「この実在的活動の表象は川の流れ去ることであり、それがわれわれの眼の中へ映される。このこと——この場合われわれの眼がなすこと——この流動を見ることが観念的活動である」⁽¹²⁾。

それ故ここに自我における知的活動と実践的活動との相即融合が捉えられている。フィヒテは「観念的活動は実践的能力の産物である」⁽¹³⁾ といっているが、それはここで知的活動そのものの能動性を意味している。自我の知性が見るところのものは静止せる形相ではなく自我の活動そのものである。自我は自我以外の何かを見ているのではなく自己自身を見ているのである。観念的活動が鏡でなく眼の比喩でいわれているのはそのためである。一体、鏡が映すものは鏡以外の物である。映すものと映されるものとはそこで別々である。そこに鏡の映像作用の受動性がある。鏡は真に活動的なものを映すことはできない。もし自我の知性が単なる鏡なら、流動する絶対自由を捉えることは不可能であろう。ところが自我は単なる鏡でなく、自己自身を映す鏡としての眼である。見るものと見られるものとは同じ

自我である。自我の知的能力そのものが能動的であるがゆえに、それによって絶対自由が見られうるのである。「知識学における自我は鏡ではなく眼である。それは自己自身を映す鏡、自己の像 (Bild) である。すなわち自己自身を見ることによって眼 (知性) は自己自身を像にするのである」⁽¹⁴⁾。——しかるに自我の理論的能力がこのように実践的なものによって滲透されて、受動的な対象認識というものでなくなっていることは、逆にいえば実践的能力も根源的に知性もしくは概念の支配下におかれているということである。すなわち自我の実践的活動は根源的に知的なのである。理論的能力と実践的能力、見ることと働くことは自我性の深みにおいては一つになっている。理論的なものは根源的に実践的であり、実践的なものは根源的に理論的である。両者は一体となることによって相互に他の構造を質的に変化させるのである。フヒテはその点をつぎのようにいいあらわしている。「直観する者にとって実践的能力の主体は同時に概念の能力になる。同じように逆に知性の能力は必然的に実践的でなければならぬ。両者は不可分である。一方は他なしには考えることはできない。この同一がそれ故自我の眞の性格である」⁽¹⁵⁾。理論的と同時に実践的であるところのこの自己限定としての自我が意欲 (Wollen) とよばれている。「純粋な意志によって私の全本質が規定される。……この純粋な意欲が私の存在であり、私の存在とは私の意欲である」⁽¹⁶⁾。意欲は「自我の根源的な根」である。そこにおいては、働らくことが見ることであり見ることが働らくことである。「自由の意識においては客観と主観とはまったく一つである。(目的の) 概念は直ちに行になり、行は直ちに (私の自由の) 認識概念になるのである」⁽¹⁷⁾。

- | | | |
|---------------|---------------|--------------|
| (1) NI, 560. | (2) NI, 361. | (3) NI, 362. |
| (4) NI, 43. | (5) NI, 361. | (6) NI, 367. |
| (7) Ibid. | (8) NI, 383. | (6) NI, 372. |
| (10) NI, 565. | (11) NI, 373. | (12) Ibid. |

- (13) Ibid. (14) NI, 377. (15) NI, 375.
 (16) NI, 482. (17) IV, 137.

四

自我性の根源における理論的なものと実践的なものとのこのような合一を成立せしめる根本要因となったものは何であろうか。それは生産的構想力 (produktive Einbildungskraft) の理論に関するフィヒテの思索の前進である。すなわちフィヒテ哲学の心臓ともいべき構想力の概念が、たんにその理論的見地における機能だけでなく実践的見地における機能においてもまた明瞭化されることによって、一七九八年の知識学が成立したと考えられる。自我の自己限定という実践的能力の発動は、その根柢にはたらく構想力の生産作用なくしては不可能である。自我をして実践的存在として成立せしめるところのものは、構想力の実践的地平における機能である。すでに見たとおり、自我は可能性 (無限な可能性) から一つの目的へ自己を脱出的に限定する絶対自由であった。ところでこの実践的な自己限定が成り立つには、まず可限定性 (無限性) が何らかの形で自我に対して与えられなくてはならぬ。無限なものが無限なものとして (概念的に限定され有限化されないごとき仕方) で捉えられるということが、自我の自己限定の前提をなすであろう。しかるにこの無限定性の意識は生産的構想力によってのみ成立するのである。「構想力は明らかに可限定的なものをかかるとして把握する能力とよばれうるだろう⁽¹⁾」とフィヒテは述べている。かかる意味での構想力は『基礎』の主題となった対象の表象的現前を生ぜしめる能力ではなく、自我が自我自身に対していわば非対象的に現前するときの根柢に作用する能力である。自我の実践的な実存が構想力のこの原本的機能に媒介されてのみ可能であることを一七九八年のフィヒテは明瞭に説いたのである。フィヒテはいう。「自己限定の作用はただ構想力を通してのみ目撃されうる。なぜなら自己限定の作用は、ただ構想力によってのみ可能な不断の流動 (Fortfließen) として

て考えらるべきだからである。……構想力ならびにその全機能は、自我の働きの可能性とそれの限定作用とを見ること以外の何ものでもない⁽²⁾。すなわち構想力こそ働くものを見る、ことを可能にするのである。

構想力の理論は「知識学を通じておそらくもっとも難解な、しかしまた争うべくもなくもっとも重要な理論⁽³⁾」である、とフィヒテ自らが語っている。その理論は一定の制限のもとにおいてではあるが、すでに『基礎』の体系の心臓であった。一七九八年の体系が明瞭にした自己限定の作用はそこで構想力の能力として出現している。いったいアリストテレス以来の歴史において構想力の概念がもちつづけてきた特有な曖昧さを一掃して、この概念の決定的な重要性をあきらかにしたのはフィヒテである。フィヒテにおける構想力はもちろんカントから来ているが、カントにおいてすらなお残存したこの概念の二義性、ハイデッガーのいわゆる「玉虫色の性格」⁽⁴⁾ schillernder Charakter を知識学は拭い去った。というよりもこの特有な曖昧性をフィヒテは構想力の本質的な動性として積極的に捉えたのである。それはもはや感性と悟性との中間に静止してこれを媒介する領域としてでなく、対立の統一という弁証法の能力として定立された。カントの『純粹理性批判』の第二版の記述に見られる悟性のラディカリズムから構想力を解放したのはフィヒテの功績である⁽⁵⁾。フィヒテによれば、構想力の本質は絶対的の反立 (absolutes Entgegengesetzsein)、すなわち合一すべからざるもの (Unvereinbares) の合一に存する。一般に絶対的の反立のあるところ、そこには構想力の驚くべき綜合がはたらいている。フィヒテは書いている。「このほとんどつねに誤認されてきた能力は、不断の対立から統一を結び出すところのもの、相互に廃棄し合わねばならないモメントの間にはいり、かくしてこれら二つのモメントを保持するところのものである⁽⁶⁾」。その場合、構想力のこの綜合は反対の調和ではなく闘争 (Widerstreit) を本性としている。その点がシェリング、シュレーゲル、ノヴァーリスさらにはヘーゲルにおける生産的構想力との相違である。それはつぎのフィヒテの言葉の中に示されている。「生産的構想力は、絶対的に反立的なもの、合一されえないもの、自我の把握能力に不適なものがあらわれないならばけっして可能ではないであろう⁽⁷⁾」。「絶対的な反立

状態からまさしく人間精神の全機制 (der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes) は生起する。そしてこの全機制は絶対的な反立状態による以外には説明されえない⁽⁹⁾。「綜合的統一としての能動性は、もつとも手短かにいえば、相反立的なもの、つまり主観的なものと客観的なものとを可限定性 (Bestimmbarkeit) の概念のうちに、絶対的に総括し且つ保持することであるが、しかもこの反立的なものはこの概念の内でも反立的である⁽⁶⁾」。構想力は自我と非我との合一を固定された限定 (Bestimmtheit) の概念においてもたらずの⁽⁶⁾ではなく、たんなる可限定性すなわち「到達されえない限定の理念」においてのみもたらずのである。それはあらかじめ合一されうるものの合一ではなく、決して合一されざるものがそれにもかかわらず合一されんとするところに成り立つ。「自我は合一すべからざるものを合一せんと欲するのである⁽¹⁰⁾」。ゆえに構想力の統一は静止的な一点ではなく、不断の動揺 (Schweben) である。綜合が動揺としてのみ、従って「瞬間 (ein Moment) の統一としてのみ可能である」というところに、フィヒテの立場の特性がある。「構想力は一般にいかなる固定した限界をも定立しない。なぜなら構想力はそれ自身いかなる固定した立場をもたないからである。……構想力は限定と非限定、有限なもの⁽¹¹⁾と無限なものとの中間に動揺する能力である⁽¹¹⁾」。ヘーゲル哲学の弁証法がフィヒテの構想力のもつこのような力動性につながることはもちろんである。しかし彼の思弁の見地の中では、動揺的綜合はすでに静止的な和解に変化している。フィヒテの構想力が示す反立の合一とは思惟の論理でなく生きて働く意識の事実である。それを捉えるには自らその事実を遂行する他ない。つまり「構想力は構想力による以外には捉えられえない⁽¹²⁾」。かかる意味において構想力は直観作用 (Anschauen) であるといわれるのである。フィヒテは構想力の思想によって、われわれの意識の根柢が可能性と不可能性との闘争であることを教えた。自我の生がその存在可能をおびやかさんとするまさしくその事態から、かえってありえているという不思議を捉えたのである。フィヒテは書いている。「われわれの意識の、われわれの生の、われわれに対するわれわれの有、つまりは自我としてのわれわれの有の可能性は、構想力のかの働きにもとづく⁽¹³⁾」。

生産的構想力はかくして自我の全意識の基盤をなす一つの意識以前の能動性 (vorbewusste Tätigkeit) である。故にカントの意味での認識の根本能力であるにとどまらない。理論的意識と実践的意識との両方の根柢に生産的構想力はひとしく作用するとするのがフイヒテの考え方である。ところが『基礎』のフイヒテは、構想力のこの本質的構造を明らかにしたが、その適用に關してはもっぱら対象的存在 (非我) の表象的生産の能力としてのみ叙述したのであった。それは世界を対象として形像の中に現前せしめる構想力の作用である。これに反して、自我が自己自身に主体的に現前する実践の世界における構想力の作用はかならずしも明瞭にされたとはおもわれない。構想力によって現実がいわば世界像 (Weltbild) として自我に与えられる仕方は十分に論究されたが、この現実世界を实践的に形成するさいの自我像 (Ichbild) がいかに生産されるかはなお主題的にとりあつかわれていないのである。これは理論哲学と実践哲学とを分段的に論じた『基礎』の体系構成からすれば、ある意味ではやむをえない制限であったかも知れない。しかし理論的部門における構想力の演繹を終わったところで、フイヒテが過ぎのような暗示的な言葉を記していることは、フイヒテの真意を不可解におもわせる。「実践的領土においては構想力は無限なるものへ進んでついに最高統一の決して限定されざる理念にまでいたる」⁽¹⁴⁾。「われわれの知識学の実践的部門においては、この能力は一層高き能力へ還元されるであろう、ということとは予言できる」⁽¹⁵⁾。ところがその実践的部門になると、構想力についての叙述はほとんど消失しているのである。『基礎』の翌年に書かれた『理論的能力に關する知識学の独自の綱要』Grundriss des Eigentümlichen der W.-L. in Rücksicht auf das theoretische Vermögen においても、構想力はいわゆる「表象の演繹」Deduktion der Vorstellung の問題としてあらわれている。要するにそれは非我を自我の生産物たらしめる表象の根本能力としての構想力である。構想力の実践的な機能、自我が自己自身を表象のうちに捉える仕方としての構想力の姿は明瞭に説かれていないのである。

しかしこのような制限のもとにあつてすら、構想力の次元が理論的自我 (知性) のそれと單純に同じでないことは

明らかである。構想力は表象の領域そのものを成立せしめる根柢であるから、それ自身としては表象の領域を超えている。けれどもまた表象の領域は構想力の生産物であり、従って構想力のあらわれである。故に両者の関係は二重的である。つまり構想力の立場に立ってそこから見れば、一切の表象は構想力の内にある。その限り構想力は表象である。しかし表象の立場から見れば、構想力は決して表象されない反省以前的活動である。その限り構想力は表象を超えており、表象はそれ了自己であるとはいえない。要するにここには、構想力は表象であるが表象は構想力ではない、といわれうるような関係があるのである。

『基礎』における生産的構想力は、このような仕方では表象の領域を成立させる自我の「絶対的な生産能力」*absolute Produktions-Vermögen* である。それはつぎの根本命題がふくむ矛盾を最終的に解く立場として提出された。「自我は自己を非我によって限定されたとして定立する」⁽¹⁶⁾。表象作用もしくは理論的自我の根本構造は、この根本命題のうちを示されている。しかるにそれは明らかに、「非我は自我を限定する」という命題と、「自我は自己を限定されたとして定立する」(「自我は自己自身を限定する」という命題との反立からつくられている。前者によれば自我は被限定的(受動的)であり、後者によれば自我は自己限定的(能動的)である。表象作用とは自我と非我との間における能動と受動との交替 (*Wechsel-Tun und Leiden*) にほかならぬ。一体、表象作用は、自我のたんなる自己感 (*Selbstreflexion*) ではなく、明瞭に自我ならぬものとの関係であり、非我によって制限されていることである。しかし同時にそれは非我からの不可知な限定がたんに存在しているということではなく、その限定がどこまでも自我によって知られているということを意味する。故に自我は表象作用において、一方では自己の外へ出ていながら他方では自己自身の内にあるのでなければならぬ。表象とは自我の内と外との交替 (*Wechsel*) である。ではこの交替は何によって成り立つのか。理論的知識学の課題は表象の根柢を明らかにすることにある。故にその問いはつぎのようにいあらわされてもよい。なぜ自我の自己感触という内部状態だけでなく、むしろ外部の物があるのか。知識学は生産

的構想力という自我の絶対的な生産能力によってこの問いに答える。生産的構想力は、自我と非我との交替そのものを越えた独立的な能動性 (*unabhängige Tätigkeit*) でありながら、しかもこの交替を可能にすること^{として}、それ自身この交替のうちに内在的な能動性である。それは能力もしくは可能性としては表象作用の交替関係を超えると同時に、その現実の機能を交替関係の中に、且つ交替関係としてあらわすのである。構想力の構造のこの二重性をフイヒテは、無限なものへと超えてゆく生産的 (*produktiv*) な方向と、この生産活動が自己自身の生産物によって制限され、これを客観として持つ客観的 (*objektiv*) な方向との合一として捉えた。構想力とは自己自身を制限する、無限な生産活動である。それは生産的 (無制限) であると同時に客観的 (有限) であるという矛盾をふくんでいる。この矛盾は、構想力の生産物 (*Produkt*) が同時に客観 (*Objekt*) であることによって解消する。しかるにそのことは、構想力の生産活動はそれ自身としては決して意識にあらわれないものであることを意味する。表象する自我には自らの生産活動が意識されないから、その生産物だけが客観としてあらわれる。かくして構想力とは、自我自身の生産物をあたかも外来の物であるかのごとく自我に対して現前させるごとき能力である。「一切の實在は——もちろんわれわれに對する (*für uns*) —— たんに構想力によって産出される^(iv)」。要するに表象の最終的な基盤はフイヒテによれば生産的構想力の無意識的活動である。われわれの意識の根柢には一つの無意識的な領域がある。しかもそれはわれわれの意識に直接した領域であり、一々の表象作用においてわれわれは実はこの生産的構想力の活動を無意識的にこなっているのである。

現実の理論的自我の立場は、かかる構想力への反省、という仕方^で成り立つ。すなわち、自我の目的はこの無意識的な生産活動を意識の世界へ次第に高めるところにある。自我の本性は対自的 (*für sich*) だからである。理論的自我もしくは知性は、「自我は自己を非我によって限定されたとして定立する」という自らのあり方を明瞭な意識にもたらさねばならぬ。知性のこの対自化が、「感覚」、「直観」、「再生的構想力」、「悟性」、「判断力」、「理性」(理論理性)

と發展する「人間精神の實際的歴史」⁽¹⁸⁾ die pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes である。この發展の各段階は、構想力から出ている知性が一步一步構想力の立場へ還つてゆく仕方である。知性のこの發展の最高段階としての理性において、知性は完全にそれ自身を対自化する。ここでは表象の一切の客観が抽象され、表象するもの自身が表象される。表象の主観と客観とのこの自己同一が理論理性の立場である。理性は構想力の生産した客観をすべて抽象するのであるから、それは構想力の動揺を固定する (fixieren) 作用である。「固定の働きは、自我のうちなる端的に定立する能力もしくは理性に属している」⁽¹⁹⁾。けれども構想力はこの固定を受けることによって消滅するのではない。理性による構想力のこの固定、動揺のこの否定それ自身が、実は一層深い構想力の作用である。構想力の無としての理性はそのまままだ明瞭な意識にのぼらない、構想力の現前である。フイヒテはつぎのように述べている。「構想力はその本質に従つて、一般に客観と非客観との間を動揺する。構想力は客観を持たないようにと固定される。このことは(反省された)構想力が全然滅却されることであり、且つ構想力のこの滅却、この非存在が、(反省されない、それ故明瞭な意識にのぼらないところの)構想力によつて、それ自身直観されるということである」⁽²⁰⁾。生産的構想力は理性の反省によるいかなる固定と否定をも破つて不斷に自己自身を再生する根源的な動性である。構想力の生産活動はそれ故本質的に再生産 (Reproduktion) であり、生産の無限な反復である。それは死を超えて蘇える生命の根本方式である。人間精神のうちに知性以上の次元を開くものは生産的構想力である。理論的自我は表象作用の最高段階たる理性の立場へ上つても、構想力を完全に反省しつくすことはできない。むしろ構想力は知性のこの対自そのものの制約としてはたらいっているのである。理論的自我の基盤をなす構想力のこの意識以前の深淵的性格は、構想力が理論的自我の領域を超えて実践的自我の領域にまで通じていることを教えるであらう。

以上の考察によつてわれわれは、一七九四年の『基礎』にあらわれた構想力の本質が、自己限定、自己制限の作用に存するということを知りうるのである。『基礎』の体系原理が自己定立の自我であるのに対して、構想力の概念は

自己限定なのである。故に『基礎』は構想力の概念のうち、一七九八年の体系の立場を先取していたといふことができる。構想力の活動はたんなる純粋能動性、反対なき自己定立ではない。それは受動性と同時に能動性であることき活動である。構想力は反立の合一を本質とするのである。

これを直線の形象を使って表象すればつぎのようになる。自我は無限に自己自身を超えてゆく能動性であるが、この能動性は或る点において障害に出会い、これによって滅却されずに、自己自身の内へ反省し、逆の方向をとる。無限へゆく根源的能動性の出発点をA、障害の生起点をCとするならば、AとCの間には自我の能動性の方向の闘争と、この闘争における合一とが目撃されるであらう。AよりCへの方向は能動性であり、CよりAへの方向は受動性であるが、しかもこの両者は自我の一にしてまさに同一の状態である。自我は受動的であると同時に能動的、能動的であると同時に受動的である。自我のAとCとの間に横たわる能動性は、抵抗する能動性（eine widerstehende ⁽²¹⁾ Tatigkeit）である。「全然反立的な方向がそこにおいて合一されるこの状態が、まさしく構想力の能動性である」。

それ故構想力とは明らかに自己自身を限定するところの自我にほかならない。この自己限定によって、非我は自我自身の生産物として定立され、自我と非我とはここに合一される。『基礎』の体系において、自我と非我との合一を成立せしめているところのものは構想力の概念である。理論的知識学における構想力の演繹を終わったところでフィヒテは書いている。「課題は相反立するもの、自我と非我とを合一することであった。矛盾するものを合一するところの構想力によって、それらは完全に合一せられうる。——非我とはそれ自身、自己自身を限定する自我の所産である。決して絶対的なものではなく、自我の外に定立されたものではない」。⁽²²⁾

けれども『基礎』のフィヒテは、構想力のこの性格を自我性そのものの本質として捉え、全体系をこの自己限定的な自我から展開したのではない。そこでは構想力はあくまでも一定の制約のもとでのみ自己自身を限定する自我となっている。すなわち、理論的自我そのものの基礎をなす構想力が、たんに理論的自我の領域に内属する能力として捉

えられているのである。そのため理論的自我と実践的自我とを媒介する構想力の機能はなお未展開のままに終った。『基礎』の理論的知識学から実践的知識学への移りゆきは、「自我に対する障害」の問題を軸にしているが、構想力とこの障害との関係をフィヒテは直視せず斜視したようにおもわれる。すなわち理論的自我にとっては障害はたんなる前提であり、障害の演繹は実践的自我の立場へもち越されたのである。理論的自我というすでに成立した領域（感覚から理論理性までの諸段階）でなく、この領域を出現させる根本能力としての生産的構想力が、障害といかなる関係に立つかという問題についてフィヒテはほとんど何も語っていない。フィヒテはつぎのように記しているだけである。「自我の根源的能動性にむかつての、これまでのところまったく説明されえず、且つ理解されえない障害を機縁として (auf Verhassung) への能動性の根源的方向と反省によって生じた方向との間に動揺する構想力が、両方向から合成された何もかを生産する」⁽²³⁾。それ故われわれは、フィヒテのこの含蓄的な言葉を手がかりにして表象活動と構想力と障害との関係の解釈を試みよう。

問題の中心は、「これまでのところまったく説明されえず、且つ理解されえない障害を機縁として」という言葉である。いったい障害が説明されえないというのはいかなる立場に対してであろうか。いうまでもなく表象活動をおこなう理論的自我の立場に対してである。理論的自我にとっては障害は一つの前提である。しかるに構想力にとっては障害は前提ではなく機縁なのである。理論的自我が前提するところの障害を構想力は機縁とするのである。障害に対して理論的自我と構想力とは同じ仕方に関係するのではない。前提と機縁との区別は見失われてならないようにおもわれる。この区別は理論的自我（表象活動）と理論的自我そのものの基盤たる構想力との区別である。ところが『基礎』のフィヒテはこの区別を忠実に守らなかった。構想力は單純に理論的自我の領域に内在的なものとして捉えられたのである。じっさいわれわれは、『基礎』の理論的部門から実践的部門への移行点にさしかかると急に構想力の概念の位置を見失うのである。構想力によって構成された理論的部門の反二元論は、実践的部門にいたって突然二元論に

とつて代わられている。これは構想力が体系の背後へ退いたからである。たとえば、この移行点に横たわる問題性をフィヒテはつぎのように捉えている。「表象の説明のために仮定されるところの障害が、いかにして且つ何によって生起するかという問いのみは、ここでは答えられない。なぜならそれは、知識学の理論的部門の限界の外に横たわる問いだからである」⁽²⁴⁾。「表象すること一般の仕方、たしかに自我によって限定されている。しかるに一般に自我が表象するということは、われわれが知ったように自我によってでなく、何か自我以外のもの (etwas außer dem Ich) によって限定されているのである。つまりわれわれは表象一般を、無限定なるもの、無限なるものへすすんでゆく自我の能動性に対して障害が起るという前提による以外の仕方では可能と考えることができなかつたのである」⁽²⁵⁾。フィヒテのこれらの言葉は、構想力の立場からではなく、構想力によってすでに成立した知性(理論的自我)の立場から発せられているのである。フィヒテのいうとおり、知性は「それがすでに知性であるかぎり」、説明されえざる障害を前提しこれに依存している。かかる知性の立場からすれば、知性の「領域そのもの」die Sphäre selbst は知性としての自我の自由によるものでなく、「何か自我以外のもの」によるものとおもわれる。知性にとって知性の領域そのものはいわば過去のである。故に知性はすでに成立した知性としては、フィヒテのいうように障害を前提するのである。しかるに構想力はそうではない。構想力とは、そこにおいて知性が知性として成立する基盤である。それはすでに生成した知性ではなく、生成する知性、いわば発生状態における知性である。かかる構想力が障害を機縁とするといわれたのは、構想力が障害に過去のにでなく現在のに直面するということを意味するとおもわれる。構想力から成立した知性にとって過去のであるところの障害を現在化してこれに遭遇するところのものは構想力である。構想力こそ、自我の合一すべからざる非我との「遭遇」Zusammentreffen もしくは「接触」Berühren と、これによってのみ可能なる「総括」Zusammenfassen もしくは合一を敢行するのである。そして構想力のこの動揺と闘争のうち自我は「一瞬間」ein Zeit-Moment と、う現在を自己自身に与える。故に知識学においては構想力が時間の根源であ

る。「たんなる純粹理性にとつては一切は同時である。ただ構想力にとつてのみ時間はある」⁽²⁶⁾。要するにわれわれの解釈によれば、構想力の立場とは障害が生起した立場でなく生起する立場である。故に障害が真に現存するのは構想力に対してであるといわねばならない。

ところが『基礎』の叙述は、構想力と障害とのこのような対応関係をかならずしも明瞭にしていないのである。障害は構想力の立場から直視されず、理論的自我と実践的自我との立場から、それぞれ斜視されている。理論的自我にとって説明されえない前提としての障害は、障害を超えてゆくべき実践的自我の立場から目的論的に説明されたのである。自我に対して障害の存在するのは、自我がこれを破つて無限にすすんでゆく努力という実践的構造を本性とするからである。けれども実践的自我ははたして障害に遭遇するであろうか。実践的自我は障害点そのものにおいて成立するのではなく、その彼方に成立する立場であることをフィヒテは教えている。実践的自我の当為においては、「可能的障害はまったく抽象され、したがっていかなる現実的反省も存しない」⁽²⁷⁾。すなわち、障害は実践的自我に対しては現在しないのである。それ故実践的自我の自己意識は実践的自我そのものからは出てこない。実践的なものの意識は、自我が理論的であることよつてのみ可能である。「自我が知性でないならば、その実践的能力の意識、且つ一般に自己意識は不可能である」⁽²⁸⁾。ところが、知性すなわち理論的自我の世界とは、障害によつて反省せしめられて生じた現実的なものの世界である。それゆえフィヒテは、障害を超えた彼方である実践的自我と障害によつて出現した此方の世界である理論的自我との交互媒介によつて、自我の具体的な自己意識を説明している。しかしかかる説明は障害の生起点そのものを直視しない説明の仕方である。障害の生起点こそ構想力の地平であることを『基礎』のフィヒテは洞察しなかつた。障害の意識が理論的能力と実践的能力との交互作用によつてのみ成立することをフィヒテは主張したが、この交互作用が構想力の働きにはかならないということを明瞭にしなかつたのである。無限定なものを無限定なままで捉える能力としての構想力がそこではまだあらわれていない。しかるに一七九八年の体系においては、

1050
 自我における理論的能力と実践的能力との媒介作用としての構想力が、『基礎』の障害の概念の位置を占めてくるのである。

- (1) NI, 554.
- (2) NI, 565.
- (3) NI, 547.
- (4) Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 119.
- (5) ハイデッガーはフイヒテをふくめてドイツ観念論はカントの第二版の見地にむすびつくことによって、構想力を純粹思惟の機能へ転釈したと批評している。「ドイツ観念論の問題設定とは反対方向」をとるといふハイデッガーにおいては、いまでもなく、構想力における弁証法的なもの看過されている。フイヒテでは構想力によって悟性や思惟の構造そのものが変更されてくる面をハイデッガーは注意しなうようにおもわれる (a. a. O., S. 127. Anm., S. 178 f.)。
- (6) I, 204. (7) I, 226. (8) *Ibid.*
- (9) I, 205. (10) I, 215. (11) I, 216.
- (12) I, 284. (13) I, 227. (14) I, 217.
- (15) I, 218. (16) I, 127. (17) I, 227.
- (18) I, 222. (19) I, 233. (20) I, 243.
- (21) I, 228. (22) I, 218. (23) I, 331.
- (24) I, 218. (25) I, 248. (26) I, 217.
- (27) I, 277. (28) I, 278.

五

相互に反立するものの中間における揺動を通して形像を投げる作用が構想力であった。それ故、構想力の内部構造

は働くことと同時に見ることである。ここでは形像を投げるといふ働きが直ちに形像を見ることを意味し、逆にこのように見ることが直ちに形像の生産活動を意味する。構想力のこの根源的な二重構造は、自我の認識作用の領域においては働くものととして、そして自我の実践の領域においては見るものとして出現するであろう。実際一七九四年の知識がとりあつかったのは、自我の理論的能力（見るもの）の中を貫通する働くものとしての構想力であった。これに対して一七九八年の体系は、自我の実践的能力が構想力の原本的な制約の下に立つことを明らかにしている。われわれは、働くものの中を貫通する見るものとしての構想力を考察しよう。

構想力のこのような実践的見地は、目的概念（Zweckbegriff）の思想の中に現われている。フィヒテは一七九八年頃から実践的自我の立場そのものが一つの概念の立場であることを論究し、かかる概念を認識概念（Erkenntnisbegriff）から区別して目的概念と呼んだ。目的概念においては、概念が存在から限定される認識の場合と反対に、存在が概念から限定される。認識概念は存在の模像（Nachbild）であるのに反して目的概念は存在の原像（Vorbild）である。そして自我の実践的活動は、概念が存在を限定する因果性によって絶対的独立性（absolute Unabhängigkeit）をあらわしている立場なのである。実践についてのこの新たな知見は一七九八年の『道徳論の体系』の序論の中に示されている。知識学によれば一切の意識の根本原理は「主観と客観との絶対的同一」であるが、この絶対的同一それ自身はいかなる意識によっても到達すべからざるXである。すべての意識の根柢にあって絶対に不可得なこの一者（das Eine）がわれわれの純粹なる自我性である。これに反して現実の意識の成立するところには、意識するものと意識されるものとが区別されながら、しかも結合しているという形が見られる。すなわち、主観的なものと客観的なものとの直接的合一（unmittelbare Übereinstimmung）が一切の意識の形式である。直接的合一といわれるのは、ここでは主観と客観との区別が直ちに両者の合一であり、また両者の合一が直ちに区別であるからである。故にあらゆる現実的意識において主観的なものと客観的なものとの合致もしくは調和が成り立っている。ところで主観と客観とのこの合致

の関係は二つの側面から解明されうる。一つはこれを客観から主観への因果性と見る方向である。それはわれわれの表象（概念）がいかんして存在に一致するかを明らかにすることであり、それが理論哲学の課題である。もう一つの方向は、主観的なものから客観的なものへの因果性、すなわちわれわれの概念がいかんして存在を限定するかを見る方向であり、それが実践哲学の課題である。「実践哲学は存在がわれわれの諸表象と一致し、われわれの諸表象から帰結するという必然的思惟の体系を究尽せねばならない」⁽¹⁾。フィヒテの意見では、実践哲学のこの問題はこれまでの哲学において未だ一度も問われたことがない。理性的存在が外なる自然的世界に作用するということは、たんに自明な事実として受けとられただけであって、その可能性の哲学的導来はまだおこなわれなかったのである。しかるに知識における理論哲学と実践哲学とは、意識の根本形式たる主観と客観との「直接的合一の特殊な局面」⁽²⁾として、それぞれ認識概念と目的概念の立場を形成するのである。

自我の実践的活動が本能的に目的概念を前提することをフィヒテは各所で述べている。「私の実践的能力の主体としての私の自我は、いつでもあらかじめ目的概念を企投せねばならない。いわばその実現が実在的活動の目的である」とき原像をもたねばならない」⁽³⁾。「絶対的活動は端的に且つ直接的に私に帰属する述語である。そして概念による因果性（Causalität durch den Begriff）はこの述語について、意識の法則によって必然的になされた、且つ唯一の可能的な表示である」⁽⁴⁾。さきに自我の純粹活動は未限定性から限定性への自由なる移行として捉えられたが、同じことを云いなおせば、それは自我が目的概念を投げることによって、無限な可限定性の領域から一定の限定をとり出す選択（Wahl）である。「実践的能力もしくは絶対自由は、可限定性の領域からその一部を選びとる」⁽⁵⁾。自我の自己限定とは目的概念によって素材（Stoff）を形成することである。それ故目的概念は「客観的なものへのたんなる概念の因果性」であるが、この因果性の本質は、概念そのものが自らにとって客観となることにある。目的概念は客観を限定するるとき主観の立場であるから、「それ自身は再び客観的なものによって限定されず、それは絶対的に自己自身によ

って限定されるのである⁽⁶⁾。目的概念は絶対的な自己限定 (absolute Selbstbestimmung) である。それは自己自身を客観にする主観の立場である。そして目的概念がこのように客観との関係において目撃されたところのものが意欲である。「客観的に見られた目的概念が意欲とよばれる⁽⁷⁾」とフイヒテはいつている。意欲もしくは意志は目的概念に則って感性的の世界における素材へ向って作用すべきである。しかるに意志が素材へ作用することは、二つの客観の間の客観の関係ではなく、意志が自己自身を素材にするという関係である。なぜなら意志における主観から客観への因果性とは、実は主観の自己限定、主観の自己客観化だからである。「意志は絶対的なものである。——主観と客観とは一にしてまさに同一である⁽⁸⁾」。意志が感性的界における素材へ働きかけるには、先ず意志が自らにとって素材とならねばならぬ。そして自己自身に対する素材となった意志が身体 (Leib) である。身体とは感性的界における働きの原理として捉えられた自我に他ならない。それ故意志と身体とは一なる自我性の両面である。自我性における主観と客観との区別即合一という全体の主観面が意志とよばれ、客観面が身体とよばれる。かくして自我の自己限定という実践的活動は、目的概念と素材という「全理性界の両端」⁽⁹⁾ beide Ende der ganzen Vernunftwelt を結合せんとする意志の立場なのである。

ところでかかる実践の立場を可能にするところのものは、構想力の媒介作用である。目的概念という純粹思惟の領域と感性的素材とが構想力によって関係づけられるということを一七九八年の知識学は明瞭にした。目的概念の企投は一切の意識の根柢に生起する自我の自由なる自己限定であった。「目的概念の中には一つの自己限定の作用が横たわっている⁽¹⁰⁾」。目的概念にあつてはこれを投げる働きとその意識とは直接的に一つである。「目的概念の産出が直接意識の本来的な客観である⁽¹¹⁾」。「私は目的概念を私の活動によって見るのである⁽¹²⁾」。けれども目的概念はそれ自身としてはあくまでも「自己限定の形式」であつて内容をもたない。この形式を感性的素材をもって内容的に充たすところのものが構想力である。では構想力はいかにしてこのことをなすのか。それは目的概念を構想力が「見渡すこと」Hin-

durchsehen によつてである。構想力のこの見渡し、いわば自己限定の作用以前に無意識的に遂行される構想力の生産活動によつて、目的概念は可視的(sichtbar)になり、客観にむすびつけられるのである。構想力は目的概念の純粹思惟を「感性化」Versinnlichung してこれを感性的力へと「変ずる」verwandeln 立場である。フィヒテはこれをつぎのように説明している。「自己限定の作用はただ構想力によつてのみ目撃されうる。なぜなら自己限定はただ構想力によつてのみ可能であるところの一つの流動(Fortfließen)として思惟さるべきだからである。……一切の意識の基盤(Basis)はかかる流動の意識であるべきである。従つて一切の意識の基盤は、構想力によつて成立し、且つそれによつて媒介されていなくてはならない」⁽¹³⁾。実践的意識の根本にはたらく構想力の媒介作用はいうまでもなく両面的である。それは一方では目的概念の純粹思惟を質料的世界へ変ずる感性化であるが、他方では感性界における素材や力に目的概念の立場から意味を与えることによつてそれらを超感性界へ媒介することでもある。目的のたんなる概念を可視的ならしめる構想力は同時に、感性的な素材や力のもつ不可視的なる目的を明らかにする。感性界の目的を明らかにすることと目的概念を感性化することとは一つの事態である。構想力は純粹思惟から感性へ感性から純粹思惟へと動揺することによつて、感性界へ超感性界の光をもたらすと同時に、超感性的な目的を可視的にするのである。フィヒテは述べている。「それ故一つの不可分の作用において、純粹思惟が構想力によつて感性化されるとともに、構想力によつて感性化されたところのものが純粹思惟によつて限定されるのである(直観と思惟の交互作用)⁽¹⁴⁾」。目的概念が自我の直接意識によつて企投されるとき、それはすでに構想力によつて先行的に保持されていなくてはならぬ。すなわち自我の目的と素材との聯関が構想力において捉えられていることが、自我の実践的自己限定の前提をなすのである。

かくして構想力は、自我の自己限定の作用がそこにおいて生起する基礎地平たる可限定的なもの(das Bestimmbare)を捉える。「構想力の客観は、可限定的なものであり、そこからのみ一つの限定された活動としての活動への

移行が可能である。故に限定されたもの内なる一切の活動は構想力によって制約されている。⁽¹⁵⁾『道徳論の体系』におけるつぎのテーゼも同じ意味である。「私の未限定性 (Unbestimmtheit) の意識が自由な活動による私の自己限定の作用の意識の制約である。しかし未限定性とは決して非限定性 (Nicht-Bestimmtheit) (≡ 0) のことではなく、多くの可能的限定 (≡ 負量) の間における未決定な動揺である⁽¹⁶⁾」。ところで構想力の客観たるこの可限定性の領域は、構想力に対して外から与えられるのではなく、それ自身構想力によって産出されるのである。構想力が可限定的なものを捉えることは、構想力がこれを客観として生産することである。フィヒテはつぎのように語っている。「可限定的なものとは構想力よりも以前に存するのではない。そうではなく、それは構想力によって産出された或るもの以外ではない。可限定的なものは構想力とともに且つ構想力によって成立する。……そのかぎり構想力は、素材に関して絶対的な生産である。可想体 (Noumene) はある。それはわれわれの純粹思维が客観的に捉えられたもの以外ではない。素材はある。それは客観的に捉えられたわれわれの構想力以外ではない⁽¹⁷⁾」。自我の活動に対する素材の外來性は知識学によって明瞭に根絶される。実践的自我に対して素材はすでに「与えられた何ものか」としてあらわれるが、それは実は構想力によって産出され、前方に投射されたものにはかならない。素材という客観とは本来、客観的なものとして目撃された構想力である。フィヒテの構想力の本性は、自己自身を客観とするこの投射 (Hinwerfen) であり、しかもこの投射において、限定されざるものをそのままで一挙に見渡すこと、透視 (Hindurchsehen) である。実践的見地における構想力が、働くものの中を貫く見るものであるとさきに述べたことはここから明らかであろう。

それ故実践的自我は明瞭な自己限定の意識にあらわれる以前に、構想力の動的形像のうちに現前するのである。構想力における自我の非対象的な現前が自己意識における自我の現前の制約である。そのことをフィヒテはつぎのように説明している。「私は自らを構想的 (embildend) として直観する。そしてこれによって自らを限定されたものとして直観するのである。私は直接に自らを限定されたものとして知るのではない。構想力を通してのみ私は自らをかか

るものとして見るのである。構想力とはそれを通して私が私を見るところのステンドグラスである⁽¹⁸⁾。自己自身を限定する自我における主観と客観との同一の直接意識の形式は、構想力の形像によって内容的に充たされなければ抽象的なものにとどまるであろう。構想力が投げる原像 (Vorbild) をいわば鑑として、そこへ自我が現実の自己の形像を映して見ることによってのみ、実践的自我の自己意識は具体的に成立しうるのである。

以上の考察によってわれわれは、実践的自我の領域を支配する構想力の活動をほぼ明らかにすることができたとおもう。知識学の根本原理が理論的なものと実践的なものとの根源的合一としての絶対的な自己限定 (自己制限) の立場へ深められたのは、構想力の理論におけるこのような領域的拡大の結果である。かくして一七七八年のフィヒテの体系は、すくなくとも根本原理の形式的規定においては、この頃のシェリングの思想に非常に接近している。シェリングは一七九七年に書いた『知識学の観念論の解明のための論文』Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der W.L., 1796/97. ならびに一八〇〇年の『超越論的観念論の体系』において、自我もしくは精神の本質を「自己限定」に見いだしこれを「意欲」と呼んだが、これはフィヒテの立場との一致を示している。両思想家の相違はこの自己限定ということの意味である。ここではこの二人の立場の全面的な比較に立ち入ることはできない⁽¹⁹⁾。われわれはフィヒテの生産的構想力が、自我の有限性 (Endlichkeit) の本質的な表明であるという点にのみ言及しよう。シェリングにおいて生産的構想力はロマン主義的な生の保証とされている。精神と自然、自我と非我との根源的同一の証人はかれの構想力である。すなわち構想力という人間の精神の事実においてシェリングは絶対者の現在を見るのである。自己自身を客観化する自我とはシェリングの立場では、人間の精神の創造性と絶対性を意味する。構想力の概念はそこでは思弁的であり審美的である。これに反してフィヒテの生産的構想力は実践的自我の有限性の証拠である。構想力においてわれわれの自我は自らの外へ投げ出され、自らの前に外的事物として立てられる。自我がこの自己客観化と生産作用とをおこなわねばならないところに、フィヒテは自我の有限性を目撃するのである⁽²⁰⁾。

構想力の理論はわれわれの自我の深底がわれわれの意識をもって到達されざるXであるということを示している。自我の本質は自己自身を限定する活動であるが、この活動がどこから (Woher) 来るかはもはやそれ以上問えない。この事態の熟慮は知識学の重要な思想に属する。すでに『道徳論の体系』においてフイヒテは、自我性というわれわれの本質が思惟すべからざるXであることをしばしば述べている。しかもこの不可思惟的な自我が「超越論的哲学の全体系の深み」⁽²¹⁾に他ならないことが云われている。われわれの自我性は「主観的なものと客観的なものとの絶対的同一」、「存在と意識、意識と存在との絶対的合一」である。すなわち自我の本質は、たんに主観的なものでもなく、たんに客観的なものでもなく、まさしく両者の同一 (Identität) である。「同一が自我の本質である」⁽²²⁾。故にこの同一そのものは思惟によっては把握されない。思惟においては主観的なものと客観的なものとの区別が本質的である。われわれは主観と客観とを neben または nach の関係において考えるのであって決して両者を同時に (zusammen) 考えるのではない。「自我は自己自身を即且対自的には把握することはできない。自我は端的にXである」⁽²³⁾。しかもこの概念的把握を絶したXこそわれわれ自身なのである。故にフイヒテはいう。「汝は決して二つではなく絶対的に一つである。そしてこの不可思惟的な一者 (das undenkbare Eine) が汝なのである」⁽²⁴⁾。それ故、自我性は思惟の客観ではなく、「思惟の課題」Aufgabe eines Denkens である。一七九八年の知識学はこれと同じことを自己限定の作用の不可思惟性として捉えている。自我の自己限定についてはその根拠を問うことはできない。「それは第一の最高のもの、ア・プリオリなるものである。それは媒介されたものではなく、それによってはじめてその他の一切が媒介されるのである」⁽²⁵⁾。「この自己限定の作用は、一切の生、一切の意識と一切の活動との絶対的な始めである。そしてそれは始めであるが故に、われわれには概念的に把握できない」⁽²⁶⁾。それにもかかわらずわれわれの思惟はこの自己限定の思惟を避けて通ることはできない。自己限定を思惟することは思惟にとっての必然的な課題である。思惟はそこにおいて、およそ思惟とは何かという問題に直面するといってもよい。「自己限定の作用はそれ故イデーとしてのみ思惟されう

る。われわれはそれがいかに思惟されねばならないかという規則を提供できるのみである⁽²⁷⁾。従ってこの事情は思惟にとって決して偶然的な事情を意味しない。むしろ思惟は一切の偶然的なものを思惟し去る (wegdenken) ことによつて最後に、「根源的で最高のものとしての限定作用の思惟」⁽²⁸⁾にやってくるのである。思惟すべからざるものを思惟するということが、思惟の最高の課題である。

それでは思惟がかかる課題をもつのは何故であろうか。一七九八年の知識学は、われわれの有限性がそれであると答えている。「根源的な自我 \parallel 主観・客観についても事情は同じである。根源的自我は私にとつて unbegreiflich である。このことの根拠は私の有限性に存している。私はこの自我 \parallel Xをそれについての概念の課題より他の仕方では全然考へることはできない⁽²⁹⁾。」ところでわれわれのこの有限性とは構想力の根本綜合なのである。フィヒテはつぎのように述べている。「この自己限定の作用が把握されえないということの根拠はつぎのことである。すなわち、限定作用とこの限定作用の直観とは自我そのもの内において構想力によって必然的に合一されているということである。故にわれわれは、そこからこの両者が目撃されるところの自我のより高次な作用の中へ踏み入らねばならないのである⁽³⁰⁾」。すなわち、自我の自己限定の作用が思惟されえないのは、それがすでに構想力の意識以前の綜合の内に入えられているからなのである。自己限定はXのままわれわれの構想力の内に捉えられている。「自己限定の作用はただ構想力によってのみ目撃される」とフィヒテが語るゆえんである。そしてそれがわれわれの有限性の根本構造である。われわれの存在の深みがわれわれの意識を超えたものでありながら、しかもわれわれの真の本質、われわれ自身としてわれわれに属していることを、フィヒテは構想力の理論によって説いたのである。なぜなら構想力とはまさしく、合一すべからざるものを合一せんとする能力、限定されえないものがしかも限定される地平だからである。

それ故構想力の概念には、学としての知識学とその対象もしくは事態 (Sache) との弁証法的な関係が集約されているといえるであろう。哲学的思惟ならびに表現 (Ausdruck) と事態との関係はフィヒテの思惟の根柢につねに見

られる主題である。フィヒテの思惟の徹底性を養っているところのものは、哲学的思惟をもってしても汲みつくせない生ける事態の直接性である。「表現は決して事態にとどかない」⁽³¹⁾とフィヒテはいつている。事態はつねに哲学的思惟以上である。しかし事態のこの超越性は知識学を独断論にみちびかないのである。というのはこの事態とは構想力の綜合そのものだからである。知識学における全論究をもってしても自我性の根本綜合は対象化されえない。事態の根本綜合は思惟の対象ではなく、思惟がその中で動く地平である。それは構想力によってのみ出会われ、それ自身が構想力である。「故にわれわれはすでに根本綜合の中に立っているのである」⁽³²⁾。われわれはこの根本綜合を思惟の対象として見ることはできないが、それはいわゆる物自体としての超越の意味ではない。われわれ自身がこの根本綜合だからである。「かくして哲学は一つの思惟すべからざるもの、概念的に捉えられないもの、つまり構想力の根源的綜合をもってはじまる。同様にまた哲学は、一つの直観されえざるもの、根源的な思惟とともにじまる。故に哲学がそこからはじまる第一の作用は、思惟されもしなければ直観されもしない。なぜなら第一の作用を形づくっているところのものが分裂するかぎりにおいてのみ、何かが意識の中へ来るのであるからである」⁽³³⁾。

ここにはフィヒテ哲学の超越論的観念論における超越の問題性が明らかに述べられている。それはシェリングやヘーゲルにおいてはついに見出されなかった絶対者の超越の思想である。この知識学講義が構想力の地平として捉えたこの問題は、一八〇〇年の『人間の使命』の中では、知の立場を超えた「信仰」の見地へ一旦直接化されたが、やがてそれは一八〇一年以後の知識学において、知そのものの本質的構造として捉えなおされ、フィヒテの唯一の主題を形成するにいたるのである。

(1) IV, 2. (2) IV, 6. (3) NI, 370.

(4) IV, 4. (5) NI, 379. (6) IV, 10.

(7) Ibid. (8) NI, 448. (9) IV, 10.

- (10) NI, 565. (11) NI, 551. (12) NI, 550.
 (13) NI, 565. (14) NI, 573. (15) NI, 556.
 (16) IV, 137. (17) NI, 555. (18) Ibid.
 (19) シェリングンにおいては「自己限定」は精神の必然性であるが、フイヒテにおいては、それ以上の理由を問えない非合理的な働きである(WeltでなくDasである)。自己自身を限定する自我そのものはいかなる限定をも超えている。自己限定の作用のこの非合理的な背景が一八〇一年以後に「絶対者」das Absoluteとしてとり出されてくるのである。

- (20) II, 228. (21) IV, 52. (22) IV, 42.
 (23) Ibid. (24) Ibid. (25) NI, 565.
 (26) Ibid. (27) Ibid. (28) NI, 579.
 (29) Ibid. (30) NI, 565. (31) NI, 579.
 (32) Ibid. (33) Ibid.

(了)

(筆者 大阪外国語大学教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Der Begriff der Einbildungskraft bei Fichte

von Akira Omine

In den Vorlesungen der Wissenschaftslehre von 1798 besitzen wir die wichtigste systematische Darstellung der Grundgedanken Fichtes in Jenenser Periode. Diese Vorlesungen sind höchstwahrscheinlich in Wintersemester 1798/99, also kurz vor dem Ausbruch des Atheismusstreites, gehalten worden.

Für die Jenenser Periode wird gewöhnlich die "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794 zum Hauptmaterial der Fichteforschung genommen. So ursprünglich sich aber darin auch Fichtes kräftige Einsicht bezeugt, und so endgültig bestimmter Problemkreis geöffnet ist, so haften doch gerade dieser ersten Fassung sehr große Mängel an. Zur Dunkelheit der inneren Verfassung der Ichheit, insbesondere der Beziehung vom Selbstsetzen und Wissen kommt noch hinzu, daß der Grundgedanke dieses neuen Idealismus, die Wurzeinheit von Theoretischem und Praktischem in systematischen Aufbau noch keineswegs klar zum Ausdruck gelangt ist.

In der Wissenschaftslehre von 1798 hat Fichte diese Mängel beseitigt. Fichte deklarierte in der "Grundlage" von 1794 einen undeduzierbaren 'Anstoß', der auf die unendliche absolute Tätigkeit des Ich geschieht. Das ganze System beruht dort auf diesem unbegreiflichen 'Anstoß' des Nicht-Ich, aus ihm soll die Selbstbegrenzung des Ich folgen. Eine absolute

Selbstbegrenzung ohne 'Anstoß' widerspricht dem Wesen der Ichheit. Jetzt aber verlegt Fichte den 'Anstoß' in das Ich selbst, indem er behauptet, Selbstbegrenzung gehöre wesentlich zur Ichheit. Das Wesen des Ich ist daher nicht mehr bloßes Sich-Setzen, sondern Übergehen von einem Bestimmbaren zum Bestimmten, also Sichbestimmen.

Wir können sagen, daß der Kernpunkt dieses Gedankenschrittes in der Vertiefung der Theorie der Einbildungskraft liege. Von ihr erklärt Fichte in der Wissenschaftslehre von 1798, daß die Lehre von der Einbildungskraft vielleicht die schwerste, aber auch unstreitig die wichtigste in der Wissenschaftslehre sei. Schon 1794 fand Fichte in der Einbildungskraft das schöpferische Band zwischen Ich und Nicht-Ich. Der Begriff der Einbildungskraft spielte daher offenkundig eine Rolle der Selbstbestimmung des Ich. Dennoch war es Fichte dort nicht gelungen, neben dem Entwerfen des Bildes in theoretischer Hinsicht, als Nachbild der Wirklichkeit, auch das Entwerfen des Bildes in praktischer Hinsicht, als Vorbild für eine zuschaffende Wirklichkeit, in befriedigender Weise einzubauen. In dem Mittelpunkt der Wissenschaftslehre von 1798 tritt dagegen die praktische Hinsicht der Einbildungskraft zutage.

Das heißt aber nicht, daß sich Fichte mit dieser erweiterten Lehre von der Einbildungskraft in die spekulative Metaphysik zurückzieht. Die Stellung der Einbildungskraft zeigt sichtbar vielmehr den Punkt an, wo die Wege Fichtes und Schellings sich trennen. In dem vorliegenden Aufsatz soll es gezeigt werden, daß die Einbildungskraft bei Fichte das eigentümliche Vermögen des Geistes in seiner Endlichkeit ist.