

観念論を徹底するとどうなるか —— フィヒテ知識学の変化の理由 ——

入江幸男

第一節 フィヒテ哲学の特徴と出発点

1 フィヒテ哲学の全体像を求めて —— フィヒテ知識学の変化についての一解釈

フィヒテには、一見すると非常に異なる二つの姿があるように思える。一つは、ラジカルな政治論文の執筆や、『ドイツ国民に告ぐ』の講演など、現実社会へ積極的に参加する姿である。他方には、知識学を何度も書き直し続けて、知の根拠付けを究めようとする哲学者の姿がある。しかし、よく言われるように、フィヒテにとってこの二つは異質な活動ではなく、ともに自由の追求であり、フィヒテ哲学を<自由の哲学>と特徴付けることができる。自由は、彼の政治論文や知識学の応用である法論や道徳論において中心概念になっているだけでなく、知識学そのもののなかで知の本質的な契機として理解されている。(1) ちなみに、フィヒテには次のような発言がある。「私の体系は最初の自由の体系です。かの国[フランス]が、外的な鎖から人間を解放するように、私の体系は、物自体の鎖から人間を解放するのです。」(1975年4月 Baggesen 宛書簡、GAIII/2, 298)

フィヒテ哲学の全体はとりあえず自由の哲学として理解できる。しかし、フィヒテ哲学の全体を理解しようとするときに、常に問題になることがある。それは、彼の知識学が、一八〇一年を境に、自我の哲学から絶対知らないし絶対者の哲学へと大きく変化することである。

(2) 知識学は彼の哲学の中心部分であるので、これが知識学における根本的な変化であるとする、彼の全体像の理解にも影響する。例えば、私はそう考えないが、もしフィヒテが自我を重んじる哲学から神秘主義的な宗教哲学へ変化したと考えるのなら、自由の哲学という特徴づけも後期のフィヒテにとっては重要でなくなるだろう。

フィヒテ知識学のこの変説問題について、本論文で次のような解釈を提案したい。<フィヒテは、おそらくこれまで誰も考えていなかったほど非常に徹底的で純粋な仕方で観念論を考えていた。徹底的で純粋な観念論を追究することによって、フィヒテの知識学は自我から出発する前期の知識学から、絶対知(ないし絶対者)から出発する後期の知識学へ変化したのである。前期知識学から後期知識学への変化は知識学の確かに根本的な部分にかかわる変説である(絶対者の想定は存在論における根本的な変説である)が、しかしその原因は彼の特異な観念論の理解にあり、その観念論の理解そのものは、前期から後期にかけて一貫していた。そして、その特異な観念論は、人間の自由を説明できる唯一の哲学であった。>

以下で、このフィヒテ解釈の正しさを証明したい。まずは、フィヒテがどのように考えて観念論を採用したのかを確認しよう。

2 カント哲学に出会った後のフィヒテの出発点、二者択一の決断

カントに出会う前のフィヒテは、当時議論されていた、自由と必然性に関する問題について、時代の影響のもと、必然性の側に傾いていた。しかし、それは、彼の性格と一致せず、内面の深いところでは、不満足で不安定なままであった。しかし、カント哲学との出会いによって、彼は厳密な学問的世界認識と道徳的な自由の確信を統一する可能性を手にすることが出来た、といわれている。(3) カントに出会うことによって、フィヒテが手に入れたのは、一言で言えば「自由を保証するものとしての観念論の可能性」ということである。

フィヒテは、一七九三年に「知識学」を発見し、それをまず『知識学の概念』(1794, 1798) 『全知識学の基礎』(1794, 1802)として公表する。「自我は根源的に端的に自己自身の存在を措定する」(GAI/2, 261, SWI, 98)という第一根本命題が表現する「事行 (Tathandlung)」から出発して、すべての経験を説明するという観念論を主張する。フィヒテはこのような観念論を他の哲学との関係において、どのように捉えていたのだろうか。論文「知識学への第一序論」(1797)をもとにそれを見ておきたい。

そこにおいて、フィヒテは、我々が整合的に考えられる哲学体系は、観念論と独断論の二つだけであるという。これは経験を「自我」から説明する立場と、「物」から説明する立場である。では我々は、なぜ中間の立場つまり二元論をとれないのだろうか。フィヒテは、「二つの体系を折衷して一つにすることは必然的に不整合をきたす」(GAI/4, 193, SWI, 431)という。なぜなら、そのようなものは「物質から精神への、もしくは精神から物質への絶えざる移行、あるいは同じことだが、必然性から自由への絶えざる移行を前提とするような、こうした結合の可能性を証明しなければならない」(ibid.) からである。しかし、「物質から精神への移行」、つまり物質の作用から意識内容が生まれることを説明することは出来ない、また「精神から物質への移行」、つまり意図したことを身体行為に移すことの説明も出来ない、とフィヒテは考える。(この二つの問題は、現代では、心身問題と心的因果の問題と呼ばれているものである。サールによると、現代の多くの哲学者もまた、二元論をとらない。心身問題に関して欧米社会の一般の人々は、多くの場合二元論を採用しているが、しかし心身問題の専門家で二元論を採るものは非常に少なく、ほとんどは一元論論者である。ただし、観念論者ではなく、唯物論者である。(4))

ちなみに、フィヒテは当時のカント解釈が、物自体を認めて、カントを二元論として解釈することを強く批判する。

「カンティアーナたちのカント主義は、[···]物自体が我々の内に印象を引き起こすとす、最も粗雑な独断論と、あらゆる存在が知性の思考によってのみ生じ、それ以外の存在については何も知らないとする、最も決定的な観念論との、異様な合成を実際に含んでいるということは、私にはあまりもよくわかっている。」(「知識学への第二序論」GAI/4, 237, SWII, 483)

フィヒテによれば、ラインホルトもシュルツもカントをこのように解釈していた。現代の多くのカント研究者もまた、物自体を認めてカントを二元論として解釈するのではないかと思われるが、フィヒテならばこれに反対するであろう(その理由は、後述する)。ただし、フィヒテは、当時の Beck のカント解釈については、このような独断論的なカント解釈を批判す

るものとして高く評価している (Vgl. GAI/4, 203, SWII, 444)。

ところで、フィヒテは、二元論は不整合で維持し難いというだけでなく、二元論を整合的に考えようとするとは唯物論にいたると言う (GAI/4, 197, SW I, 437)。その理由の一つは、次のように説明される。二元論者は「存在から表象への移行」を説明できず、この飛躍を隠そうとして、「心は決して物でもなければ、まったく何ものでもなく、物同士の相互作用の結果として生まれたものにすぎないであろう」(ibid.)という唯物論的な説明を行うようになる、とフィヒテは言う。(これは、現代の心身問題の議論での唯物論者からの二元論者に対する批判と同じである。)

以上のような理由で、フィヒテによれば、観念論と唯物論の二つの体系だけが整合的な体系であるが、しかしこの二つは、全く共通点を持たないので、互いに論争することが不可能であり、理性によってこの論争に決着を付けることは不可能である (Vgl. GAI/4, 191, SWI, 429f.)。そうすると、ここにもう一つの可能性が登場する。それは懐疑論である。観念論と唯物論の間で決着がつかないとき、フィヒテはなぜ懐疑論をとらなかったのだろうか。『第一序論』では、観念論か唯物論かの選択は、理論的に出来ないで「決断」よって行われるのだが、その決断は、「関心」に基づくとされる。この関心は、後に見るように道徳的な関心である。この「関心」が、ここでフィヒテが懐疑論をとらない理由であるように思われる。他方で、『全知識学の基礎』では、懐疑論は自己矛盾しており、「だれも本気で懐疑論者であったものはない」(GAI/2, 280, SWI-120)と述べている。

理性的に考えて結論が出ないときには、結論を留保することが、確かに知的に誠実な態度であろう。結論が出ないということが、現在の研究段階における一時的な状態であり、将来改善される可能性があるというのであれば、結論を留保することが知的に誠実な態度である。しかし、理性的な議論で結論を出すことが原理的に不可能であると思われるだけでなく、他方で懐疑論が論理的な矛盾を抱えているとするならば、その場合には、「関心」にもとづいて立場を選択するというこゝも、知的に不誠実な態度だとは言えないだろう。

観念論、独断論(唯物論)、二元論、懐疑主義、などの立場がある中で、こうしてフィヒテは、我々に独断論か観念論かという選択をしなければならないことを説明し、観念論の採用を決断する。以上が、フィヒテが「知識学」を主張し始めたときの立場の選択に関する基本的な了解であった。一八〇一年以後の知識学では、この基本的了解に変化が生じるのだが、それについては、本論の最後に述べたい。

第二節 前期知識学における決断と知的直観

1 問題提起：決断の立場と知的直観の立場の矛盾

フィヒテは、上述のようにイエナ期においては、独断論と観念論の二つの体系は、どちらも整合的な哲学体系であり、互いに共約不可能であって理論的には決定できないと考えていた。そこで、彼はこの体系選択の決定を決断にゆだねる。例えば、「知識学への第一序論」(1797)において、フィヒテは、自我の自立性を出発点にする観念論と物の自立性を出発点にする独断論の二つの哲学体系だけが整合的な体系であるとし、その選択は、「選択意志の決断 (der Entschluss der Willkür)」によるという (GAI/4, 194, SWI, 433)。『新しい方法による知識学』(1797/98)でも、二つの体系をみとめ、「観念論者の体系は自己自身への信仰、

あるいは自分の自立性への信仰に依拠する」(GW4/2, 23)という。『道徳論の体系』にも同様の発言がある。

他方で、フィヒテは、事行を知的な直観によって知ることが出来ると考えているように思われる。しかし、もし事行が知的に直観できるのであれば、事行の主張を決断にゆだねる必要はないであろう。つまり、事行を知的に直観できるという主張と、事行を決断によって認めるしかないという主張は、矛盾する。

この矛盾は言い換えると、知の基礎付けに関する決断主義と、直観による基礎付け主義の矛盾だと言える。もし後者が可能ならば、前者は不必要である。しかし、この矛盾は実は矛盾ではなく、フィヒテのこの時期の立場は整合的であり矛盾していなかったのだとするならば、我々はフィヒテが次のように考えていたと解釈するべきだろう。

以下に提案するのは、「知的直観の立場」を弱めることによってこの矛盾を解決するということである。つまり、知的直観は、事行そのものを不十分な仕方ではしか捉えることができず、知的直観によって、事行の存在を証明できるわけでもない、と考えるならば、観念論の選択は、決断によらざるを得ないということになり、上の矛盾は解消するだろう。以下に、この解釈の論証を手短に行いたい。

2 解釈「事行を捉えるのに、知的直観では不十分である」の証明

ここでは、論文「知識学の第二序論」をもとにこの解釈を検討しよう。

「自我」は「自己へ還帰する働き」であり、この働きは、「直観」であるが、まだ「意識」でも「自己意識」でもない (GAI/4, 214, SWI, 459) といわれる。では、フィヒテはこのことをどのようにして知ったのだろうか。

「哲学者は自我の上述の働きを自己自身の中にのみ直観することができる。そして、それを直観しうるためには、彼がその働きを遂行しなければならない。」(GAI/4, 214, SWI, 460f.)

つまり、哲学者は、自分で自己へ還帰する働きを産出し、同時にそれを直観する。そしてそれを抽象するのである。このとき、哲学者は、自分で産出した「自己へ還帰する働き」を「直観」するばかりでなく、「概念把握」(SWI, 461) する。哲学者は、自己の働きを、「行為一般」として、さらには「自己へ還帰する行為」として概念把握する (Vgl. SWI, 461)

一般的にあって、ある対象について「これは壁だ」というように概念把握するためには、その対象が感性的直観に与えられる必要がある。それと同様に、自分の行為について概念把握するためには、その行為が直観されなければならないが、その直観を、フィヒテは「知的直観」(SWI, 463) と名づける。

この知的直観は、哲学者がおこなう知的直観として説明されたのだが、この知的直観が、行為の直観であるということから、フィヒテは、このような知的直観は、誰のどんな意識の瞬間にも現れるという。

「これらの行為における私の自己意識の知的直観がなければ、私には歩くことも、手や足を動かすこともできない。この直観によってのみ、私は私がそれをしていることを知

る。この直観よってのみ、私は私の行為を目の前にある行為の客観から区別し、この行為において私を客観から区別するのである。」(GAI/4, 217, SWI, 463)

行為の意識としての知的直観は、ここでは「誰のどんな意識の瞬間にも現れる」ものとして、述べられている。

これまでの議論の道筋をまとめよう。まず、哲学者は、「自己へ還帰する働き」を知的に直観した。哲学者がおこなうこの知的直観は、哲学者が自らの行為を直観したものである。ところで、このような「行為の直観」は、哲学者に限らず、すべての意識のすべての瞬間に、その意識の一部として存在する。そのことを哲学者は、ありふれた意識の事実から推論によって示すことができるという。フィヒテは、それを、ある行為を決意して、それを実現するとき、必要な活動的な原理として示した。

自己自身へ還帰する働き = 知的直観₁ = 事行
↑
知的直観₂ (行為の直観) + 概念把握

フィヒテは、ここで次のように述べている。

「哲学者がこの知的直観を意識の事実として見出すのは（これは哲学者にとっては事実であるが、根源的自我にとっては事行である）、彼の意識の孤立した事実として直接的ではなく、通常意識の中に一体化して現れるものを区別し、全体をその構成要素に分解することによってである。」(GAI/4, 219, SWI, 465) (下線は引用者)

哲学者は、行為する普通の意識の中に、「活動の直観」としての「知的直観」を見出したが、それは通常意識の中に感性的直観や概念と一体化して現れている。哲学者は、そこから抽象することによって、それを取り出したのである。それを抽象して取り出して意識している哲学者にとっては、これは意識の「事実」である。では、「根源的自我にとっては事行である」とはどういう意味だろうか。通常意識は、行為するとき、その知的直観をもっている、そのことには気づいていない。しかしその際にもそれは行為の条件として存在しているはずである。そのような意味で理解された知的直観は、普通の意識であれ、哲学者であれ、その根底につねに存在するはずである。これが「根源的自我にとっては事行である」という意味であろう。

哲学者は知的直観をもちいて事行を捉えようとするのだが、しかし、事行を事行として捉えることはできない。そこで、フィヒテは、行為の直観としての「知的直観」は、「事実として前提されている」にすぎず、「虚偽や欺瞞ではないかという疑惑から、この知的直観を擁護すること」が必要であり、「知的直観の実在性への信仰を確証する」必要があるという。しかも、この「知的直観の実在性への信仰」は、「観念論の出発点になっている信仰」と同じものだと言うのである。

「ここで事実として前提されるこの知的直観をその可能性に関して説明すること、そして全理性の体系からこのように説明することによって、同じく理性に基づいている独断論的な考え方との衝突が招いた、虚偽や欺瞞ではないかという疑惑から、この知的直観を擁護すること。さらには、知的直観の実在性への信仰、われわれ自身の率直な告白によれば、もちろん超越論的観念論がそれから出発する信仰を、一層高次のものによって確証すること、そして、この信仰に基づいている関心そのものを理性において証明すること、これらのことは、全く別の課題である。これらの課題が果たされるのは、我々の内なる道德律を示すことによってのみである。」(GAI/4, 216, SWI, 466)
(下線は引用者)

哲学者の知的直観では、事行を捉えるに十分ではなく、知的直観が、本当に事行を捉えているのかどうかは、不確かなままにとどまる。フィヒテは、それが幻想である可能性をここで認めている。彼によれば、知的直観の実在性を我々は信じることができるだけであり、この信仰は、道德的関心に基づいているのである。ちなみに、「信仰」というのは、フィヒテにおいては、「決断」の一種である。(5)

3 知的直観の不十分さの解明：知的直観と言語

知的直観で事行を捉えることが、どうして不十分になるのか。フィヒテは、『道德論の体系』(1798)では、別の観点から、言語との関係において論じている。

(1) 「私」

フィヒテが、厳密な意味では、「私」や「事行」を捉えることができないと考えていたことは、『道德論の体系』の次の発言からも明らかである。

「私に向かって「私」と言い得るためには、私は[私において存在と知とを]分離するよう強要されている。しかし、私がこれを言うことによって、また私がこれを言うときに限って、その分離が生ずるのである。分離される一なるもの、従ってあらゆる意識の根底にあるもの、それによって主観的なものと客観的なものとが、意識内で直接に一なるものとして措定されるところのものは、絶対的に=Xであり、単純なものとしてはいかなる仕方においても意識に登ることはできない。」(GAI/5, 24, SWIV, 5) ([]内は引用者付記)

私が「私」と語ることによって、知と存在の分離が生じるというのは、次のような意味である。「私は私自身を措定する」と語る時、私はこれを思考している。つまり、私についての命題知が生まれている。この知は、私の存在とは別のものである。私の存在についての思想である。フィヒテは、『全知識学の基礎』(1794)において「第一根本命題」について語る時にも、常に慎重に「事行の表現(Ausdruck)」(GAI/2, 259, SWI, 96)であるとか、事行の「提示(Darstellung)」(GAI/2, 255, SWI, 91)と述べていた。つまり、「第一根本命題」において既に存在と知の分離が生じていることを、フィヒテは意識していたのである。

(2) 「私」と語ることによる存在と知の分離

フィヒテにとって、語ることは、思考することであり、思考することは概念把握することであり、概念把握は、あるものを他のものと区別することである。「私」と語ることは、私を私以外のものから区別することである。この区別は、一般的には、知と存在の区別と言われる。

私の概念把握に限らず、すべての概念把握において知と存在は、分離している。しかし他方でフィヒテが、「私」と「語ることによって」分離が生じる、と言うのみならず、「私」と「語るときにのみ」分離が生じるのだとすれば、すべての概念把握において常に同時に「私」が語られていることになる。もちろん、それは心の中で語られ、考えられているということであろう。その内容は、「私が、・・・と考える（表象する、意識する）」ということである。全ての私の思考には「私が、・・・と考える」ということが（カントのように「伴うる」のではなく）伴っている。そのことは、全ての思考が、事行を前提していることを示していると共に、全ての思考が、事行において統一している知と存在の分離であることも示している、ということになる。

事行がフィヒテ哲学の原理であるが、それを概念把握するためには、それを知的直観によって捉えるとともに、知的直観によって捉えられた事行を、言語（概念）によって表現する必要がある。しかしまた、それは原理的に拒まれているように思われる。

ところで、「私は存在する」と語ることによって、語る私と語られている私の分離が生じるのだが、しかし他方で、語る私は、語る前から存在するのではなくて、「私は存在する」と語ることによって始めて存在することになる。フィヒテは、『知識学の新叙述の試み』において同様のことを「君」について述べている。君が「君」と呼ばれて、それを理解するとき、君に「事行」が生まれるのである。

「君を思考せよ、と私が君に言い、そして君が「君を」というその語を理解したとおりに、理解する作用そのものにおいて、君は自己内に還帰する働きを遂行したのであるが、この働きによって自我の思考内容は、君がそれに殊更注意を払うことがなかったためにそれと知られなかったとはいえ、成立しているのである。」(GAI/4, 280, SWI, 533)

事行の統一は、「私」と語るときに失われるのだが、しかし個人的自己意識は、「私」と語ることによって、また「君」という呼びかけを理解することによって成立する。ここにおいて、「事行」と個人的自己意識の区別が、明らかになる。

4 知的直観の必要性：『知識学の新叙述の試み』(1797)での「知的直観」

知的直観で事行（知的直観）を捉えることが、不十分にしかできないにもかかわらず、ではフィヒテはどうして、事行や知的直観を想定するのだろうか。それについて、もっともわかりやすく説得力があるとおもわれる説明が『知識学の新叙述の試み』にあるので、これを考察しよう。

この時期のフィヒテが、普通の意識の中に働く「事行」＝「知的直観」として具体的に示すのは、上に述べた「行為の直観」に加えて、もう一つは「思考の意識」としての知的直観である。思考も行為の一種であるので、思考の意識は行為の直観の一種である、ということ

も出来る。しかし、フィヒテが思考に関して、行為の直観を語る場合には、ある行為をしようと意図して、次にその行為が生じるという心的因果の説明が念頭にあるのに対して、単に「思考の意識」という場合には、ある思考を意識するということの説明が念頭にある。

フィヒテは、ありふれた対象についてのありふれた意識、例えば壁や机の意識が、知的直観によって可能になることを次のように説明している。

「君は何らかの対象——例えば対面する壁——を意識することによって、君がたった今認めたように、本来的にこの壁についての君の思考を意識しているのであり、かつ君がこの壁の思考を意識する限りでしか、壁の意識は可能ではない。しかし君の思考を意識するためには、君は君自身を意識しなければならない。君は君のことを意識している、と君は言う。君はそれにより必然的に、君の思考する自我と、その思考において思考されている自我とを区別する。しかし君がこれを出来るためには、その思考において思考する者が、意識の客観となりうるために、ふたたびより高次の思考の客観でなければならない。すると、君は同時に新しい主観を獲得し、この主観は以前に自己意識であったものをふたたび意識している。」(GAI-4, 274f. SW1, 526) (下線は引用者)

このような説明は無限に反復することになる。この困難をフィヒテは、次のように解決した。このようになってしまう理由は、「どの意識においても主観と客観は相互に切り離され、各々が別個のものとみなされる」ということにある。従って、この主張が間違っているとすればその反対が真である。つまり「主観的なものと客観的なものがまったく分けられず、絶対に一であり、同一であるような意識が存在する。」(GAI-4, 275, SW1, 527)

この意識は「直接的意識」であり、フィヒテはこれを「知的直観」(GAI-4, 278, SW1, 530)と呼ぶ。そして、この直観は、「定立するとして自己を定立すること(ein sich Setzen als setzend)」であり、単なる定立ではないと言う。もし単なる定立であれば、定立するものと定立されるものが別のもつと見なされることになる(Vgl. GAI-4, 277, SW1, 529)。

以上が、フィヒテの説明である。この議論は正しいのだろうか。(6)

5 フィヒテ観念論の徹底性あるいは純粹性

「君がこの壁の思考を意識する限りでしか、壁の意識は可能ではない。」というのは、正しいのだろうか。私が壁を見ることは、私が壁を見ることを意識するのでなければ成立しないのだろうか。むしろ、たいていの場合、私が何かを見ているとき、私はそれを見ていることを意識していないように思われる。信号機を見ているとき、信号機を見ていることを意識していないように思われる。もちろん、壁を見ているときに、必要に応じて、壁を見ていることを意識することは可能である。もしかすると、壁を見るためには、壁を見ていることを意識することが可能であるということが、成り立っていることは必要であるかもしれない。(カントがあらゆる表象には「われ思う」が伴うと述べたとき、そのように考えていただろう。)しかし、現実には壁を見ていることを意識していることは、必ずしも必要ないのではないか。おそらく一般にはそのように考えられている。

しかし、フィヒテはそのようには考えないのである。なぜだろうか。

フィヒテにとって、意識や表象は、実体としての自我の作用や属性として存在するのでは

ない。もしそうならば、意識以外に、実体としての自我が存在する事になる。このとき自我そのものはもはや意識ではないことになる。それはいわば物自体としての自我である。この場合には、物自体と意識の両方の存在をみとめる二元論になるだろう。

フィヒテは、バークリを「独断論」（「知識学への第一序論」）とか「独断論的観念論」（「エネジデムス書評」）と批判している。その理由を述べていないのだが、それは次のように想定できる。確かにバークリは、「存在するとは知覚されることである」という観念論を主張したが、しかし主観の存在については、知覚されることであるとせずにそれを実体と考えたので独断論であると言わざるをえない。

フィヒテならば、＜存在するとは、意識されること（あるいは知られること）である＞と言うだろう。これに似た表現はある。例えばフィヒテは「あらゆる存在が知性の思考によってのみ生じ、それ以外の存在については何も知らないとする」のが「最も決定的な観念論」（「知識学への第二序論」 GAI-4, 237, SWII, 483）であると述べていた。ところで、このテーゼは、意識する自我についても妥当するはずであり、自我が存在するとは、意識されていること、つまり自己を意識しているということになる。さらに、意識や表象そのものについても同様である。意識や表象が何かの作用や属性ではなくて、それだけで存在するにしても、それが存在するとは、意識されることないし表象されることなのである。フィヒテは「観念論」という立場をこのように徹底的に純粋に考えていたと言えるだろう。

（1）観念論の徹底から「絶対知」へ

このような徹底的な「観念論」理解が、後期の知識学に発展していくことを、ここで指摘しておきたい。前のテーゼを認めて、知 x の存在もまた知らなければならないとしよう。知 x とその存在の知 y が同一ならば、 x は自己自身についての知でもあることになる。では、 x と y が別の知であるとしたらどうなるだろうか。そのときには、知 x の存在が、知 y の内容として表象されるだけでなく、 x の存在そのものが知 y の内容に還元されるになる。なぜなら、もし x の存在と y の存在が独立しているのだとすると、 x の存在は y によって知られるが、しかし y がそれを知らないときにも、 x は y とは独立に存続することになる。これは、＜知 x が存在するとは、知 x の存在することが知られることである＞という仮定と相容れないので、受け入れられない。従って、もし知 x と知 y が別の知であるならば、知 x は 知 y の内容として存在するにすぎないのである。つまり、この場合に存在するのは知 y だけであって、二つの知 x と y とか同じ実在性をもって並存するのではない。さらに、この知 y の存在についても同様の議論を行うことができる。知 y の存在についての知は、知 y そのものの自己知となるか、あるいは別の知 z である。そして後者ならば、そのときには知 y は知 z の内容として存在するのであって、真に存在するのは知 z だけである。

同様のことをすべての知について議論するとき、すべての知は、ただ一つの知の内容として存在し、その唯一の知の存在を知るのは、その知そのものであるということになる。それは次のような理由による。もし二つの知 x と y があって、それぞれが自己の存在の知でもあるとすると、そのとき二つの知の関係は、どちらの知によっても知られていないことになる。しかし、上記の純粋な観念論からすると、知の関係が存在するとすれば、それはやはり何らかの知によって知られている必要があるだろう。その知が x でも y でもないとすると、それは別の知 z でなければならない。知 x と知 y の関係が知 z の内容になるとき、知 x と知 y の

存在自体もまた知 z の内容に還元されるのであり、存在するのは知 z だけであることになる。このような議論を繰り返すと、唯一の知が存在することになる。

このような唯一の知は、後期知識学における絶対知＝知的直観についての説明と一致する。フィヒテが前期知識学において「知的直観」を想定せざるを得ないと考えた論拠は、＜存在するとは知られることである＞という考えにあり、その考えを、知の存在や、知と知の関係の存在にも徹底して適用することによって、彼は後期知識学の絶対知の理解に到達した、というのが我々の解釈である。

(2) 観念論の徹底から「絶対者」へ

上では、＜知が存在するとは、知の存在が知られることである＞(テーゼ1とする)から、唯一の絶対知があるはずであるということを演繹した。このテーゼに、前に確認したこと、つまり＜知的直観(絶対知)そのものは、知られることはできない＞(テーゼ2とする)を加えると、我々はそこから絶対者の存在を論証できるかもしれない。たとえば、次のようにである。

テーゼ1により、我々は「絶対知の存在は、絶対知そのものによって知られている」といえるだろう。しかし、テーゼ2により、「絶対知そのものは、我々が知ることはできない」といえる。そうすると、我々の知は、常に絶対知の一部であるのとしても、絶対知の存在そのものは、我々の知を超えていることになる。しかし、上で演繹したように絶対知は存在するはずである。この意味で絶対知の存在(絶対者)は、我々の知を超えているのである。

もちろん、このような議論は思弁的すぎるように思われる。フィヒテ自身もまた絶対者の存在を演繹できるとは考えていない可能性がある。しかし、前期知識学の中に潜在しているテーゼ1と2から何らかの仕方で、フィヒテが「絶対者」の存在を想定するようになったと解釈することは、説得力をもつのではないだろうか。

第三節 結び 絶対知の理論としての知識学と決断主義の放棄

以上のように、前期知識学の中にあつた「観念論」概念が徹底化されることによって、『知識学の叙述』(1801)では、知識学は、学問の理論という従来の定義から、「知の知」とか「知の理論」と定義されるようになり、唯一の普遍的な知である「絶対知」の考察から出発することになった。さらに、絶対知の根拠として「絶対者」が想定されるようになった。

このように、フィヒテの知識学がある意味では、根本的に変化するとき、最初にのべた初期のフィヒテの基本的な立場、つまり＜整合的な哲学の立場としては、観念論と实在論しかないが、理論的には選択できないので、決断によって観念論を選びとる＞という立場もまた変化する。彼は、『知識学の叙述』の第一部の終わりで観念論と实在論の対立に触れるが、そこではもはや信仰によって知識学を基礎づけようとはしていない。彼はまだ『人間の使命』(1800)では「信仰」(＝知を妥当させる決断)による立場の選択を考えていたのだが、『知識学の叙述』からは決断による観念論の選択を主張しなくなる。では、なぜこのように変化したのだろうか。

その理由は二つ考えられる。一つの理由は、決断を行うとされる個人が、ここでは本来的な知の担い手ではなくなっているということである。上に述べたように、事行と個人の自己

意識との区別がはっきりすることによって、知識学は、個人の自我からでなく、個人を越えた知としての「絶対知」から出発することになる。そして、個人的自我は、「理性的存在者の体系」の中で成立することが明言されるようになり、個人の自由もまた「無限の自由」の内部でのみ成立するのである（GAII/6, 305）。したがって、個人の決断もまた「理性的存在者の体系」の中で可能になるのである。個人の決断がこのようなものであるとき、絶対知を捉えるために重要なのは、個人の決断より、むしろ決断の放棄ないし個人の自立性の放棄になるだろう。（7）

もう一つの理由は、『知識学の叙述』の第二部で述べているように、フィヒテは、スピノザと同じく、「絶対的実体」（GAII/6, 227, SWII,88）を認めるようになるという変化である。つまり、「知識学の第一序論」では、観念論と実在論には共通するところが、「一点もなく」、それゆえに互いに議論することが不可能であった。しかし今やフィヒテは、スピノザとの間に、絶対的実体を認めるという共通点を持つ。共通点が少しでもあれば、それを出発点にして、議論を開始することが可能になる。もちろん、その議論によって、どちらの体系が正しいかを必ず理論的に決定できるようになるとは限らない。しかし、理性的な討論による決着の可能性は生まれたといえる。このように絶対的実体（あるいは、絶対者、存在）を認めるという点においては、スピノザと一致していることを、フィヒテはその後の後期知識学において繰り返し認めるが、その絶対者と知の関係の捉え方に関してはスピノザと異なることを強調する。つまり、独断論とは議論が可能であり、フィヒテ自身は、スピノザを理論的に論駁できるようになったと考えている。

以上の二つの理由で、フィヒテは、決断主義を取らなくなるのだと思われる。このような理由で、フィヒテの最初の基本的な立場もまた、大きく変化したのである。

注

J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Herg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky, Friedrich Frommann Verlag, 1961-, からの引用は GA1/4. 187 のように表記する。Fichtes Werke, herg. von Immanuel Hermann Fichte, Walter de Gruyter, 1971 からの引用は、SWI, 187 のように表記する。なお引用に際しては、『フィヒテ全集』（哲書房、一九九七年～）の当該巻の訳文をほとんど参考にした（ただし文脈の都合などで変更した部分もある）。

（1）このようなフィヒテ理解の代表は、M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichte und die Franyüsische Revolution*, Berlin, 1965.（藤野渉他訳『革命と哲学——フランス革命とフィヒテの本源的哲学』法政大学出版局、一九七六年）である。

（2）フィヒテ知識学の変説問題の研究史については、隈元忠敬著『フィヒテ知識学の研究』（協同出版、一九七〇年）の第一章、第一節「変説問題の検討」に詳しい解説がある。

（3）Vgl. Max Wundt, “Fichte”, Frommann, 1976, S. 83.

（4）Vgl. J. R. Searle, “Mind”, Oxford UP, 2004, p.8

（5）フィヒテの道徳論の独創性、カントの道徳論との差異、また「信仰」と「決断」の概

念については、拙著『ドイツ観念論の実践哲学研究』（弘文堂、二〇〇一年）を参照願いたい。

（6）ここで反省の無限遡行を食い止めると考えられている「知的直観」には、次のような矛盾があるように思われる。つまり、それがある特定の思考の意識である、と同時に自己内に還帰する働きでもある、という矛盾である。それが単なる主観と客観の同一の意識であり、自己内に還帰する働きならば、自己内に閉じていて、ある思考を対象とする意識にはならない。しかし、ある思考についての意識である限りにおいて、その客観は主観と区別されている。

ある思考の意識は、「私は、ある思考 p を意識している」と表現できるだろう。主観-客観は「私は私を意識している」と表現できる。この二つは別のものである。これを組み合わせると、「私は、私がある思考 p を意識していると、意識している」と言い換えても、相変わらず客観と主観の区別が残っている。

知的直観が、自己内に向かうと同時に、他の意識にも向かうということ、この二つをどのように総合するか、と言う問題は、実はこの時期のフィヒテが『自然法の基礎』や『道徳論の体系』で取り組んだ問題であった。そこで問われていたのは、最初の意識ないし自己意識がどのようにして成立するかという問題であった。一方で、自己内に還帰する活動性は、対象に向かう活動性を前提し、他方で、対象に向かう活動性は、自己内に還帰する活動性を前提する。したがって、その二種類の活動性を交互に遡ることになり、いつになっても、自己意識の成立を説明できない。それを避けるには、最初に両者の総合があったと考えざるを得ない。フィヒテは、その総合が、他者からの促しの認識として可能になると述べていた。（フィヒテの他者論についても、拙論『ドイツ観念論の実践哲学研究』（弘文堂、二〇〇一年）を参照願いたい。）

ところで、フィヒテ解釈の範囲を超えるが、この矛盾は、言語哲学の立場からは、「焦点」の区別を導入することによって、次のように解決できるだろう。思考するとき、我々は心の中で文を発話している。文を発話するとき、我々は文の一部に焦点を当てる。つまり同じ文であっても、焦点の違いによって、文の意味は異なる。例えば、「私は p と考えている」という文を発話するとき、焦点が＜私は＞にあるならば、「（他でもなく）私が p を考えている」という意味なり、焦点が＜p＞にあるならば、「私は （他でもなく） p を考えている」の意味になり、焦点が＜考えている＞にあるのならば、「私は p と （他でもなく） 考えている」という意味になる（日本語では、「は」と「が」の区別が焦点の位置と関連するために、全く同じ文とならない場合がある（「は」と「が」の区別が焦点の位置と関連しているということについては、拙論「問答の意味論と基礎付け問題」（『大阪大学文学部紀要』第 37 巻、pp.153-190、1997 年）を参照願いたい）。発話の場合には、常にいずれかに焦点があり、同時に複数の焦点をもって発話を理解することは出来ない。それはゲシュタルト心理学において、同一の絵を同時に異なる二つのゲシュタルトで知覚することが出来ないのと同様である。思考には常に一定の焦点が伴っている。

さて、「私は、（他でもなく）机を見ていることを意識する」と思考し、次に「（他でもなく）私が、机を見ていることを意識する」と思考するとしよう。これらは同じ命題内容をもつ思考であるが、焦点の異なる思考である。しかし、後者の思考は、前者の思考についてのメタレベルの思考ではない。この二つの思考を我々が反復するならば、無限の後退に陥らずに、机を見ていることの意識が可能になるのではないだろうか。

もし、私が、この二つの思考を同時に行うことが出来れば、前者によってある客観の意識が行われ、後者によって、主観-客観の意識が行われることになる。もし、上述の知的直観が、この二つの思考を同時に行うようなものであるとすれば、「思考の意識」の説明になるだろう。そのためには、知的直観は、「私は、机を見ていることとして私を意識する」というような als 構造を持ち、しかも思考とは違って焦点の区別をもたないものでなければならない。フィヒテ自身は、知的直観が「措定することとして、自己を措定する」という als 構造をもつと述べていた。知覚には地図構造があり、焦点の区別に似たものがある。それに対して、直観は、地図構造や焦点の区別を持たないのかもしれない。しかし、そのような知的直観は、本当にあるのかどうか、我々がどうやって知ることが出来るのだろうか、相変わらず難問である。

(7) 1805年の知識学には、「信仰」について記述が見られるが、それを重視する Zoeller 教授の論文によれば、そこでの信仰は、「主体によって引き起こされた認識の前進などではなく、絶対者自信の出現である」(ギュンター・ツェラー「信仰の内なる洞察」中川明才訳、『フィヒテ研究』第14号、日本フィヒテ協会発行、2006年、p.9)

追記：本論文は、日本ディルタイ協会2007年関西研究大会（関西大学、2007年6月30日）での発表「フィヒテ哲学の全体像を求めて 知識学の変転とその理由」の原稿をもとに、大幅に書き直したものである。拙い発表および論文執筆に機会を与えて下さったディルタイ協会の皆様に感謝申し上げたい。

了