

前期フイヒテの意志論の全容

櫻井真文

2018年

目次

序論.....	1
第一章 前期フィヒテの意志論の基本構図.....	5
はじめに.....	5
第一節 意志と衝動の連関.....	6
第二節 尊敬の感情.....	8
第三節 道徳法則の原因性.....	11
おわりに.....	14
第二章 『全知識学の基礎』の到達点.....	19
はじめに.....	19
第一節 原理的部門と理論的部門.....	20
第二節 実践的部門における努力の演繹.....	24
第三節 『基礎』の衝動論.....	29
第四節 自己外出の契機としての憧憬の感情.....	32
おわりに.....	37
第三章 フィヒテによるカント哲学の精神の継承.....	41
はじめに.....	41
第一節 知識学の新たな方法論.....	42
第二節 知的直観と純粹統覚.....	44
第三節 知識学における物自体の体系的位置.....	46
おわりに.....	49
第四章 『新しい方法による知識学』における目的概念の意義.....	52
はじめに.....	52
第一節 自我の自己思惟.....	53
第二節 実践的能力と知性.....	56
第三節 目的概念の素材としての衝動の感情.....	59
第四節 感情から外的客観への移行.....	62
おわりに.....	65
第五章 『新しい方法による知識学』の意志論.....	68
はじめに.....	68

第一節	目的概念の構想	69
第二節	意志活動の根源としての純粋意志	72
第三節	純粋意志の感性化	75
第四節	最初の目的概念	77
	おわりに	80
第六章	『道徳論の体系』における道徳性の原理の演繹	84
	はじめに	84
第一節	自己活動への傾向としての意志	85
第二節	純粋能力としての知性	87
第三節	道徳性の原理としての自由の思惟	89
	おわりに	92
第七章	道徳衝動と義務	97
	はじめに	97
第一節	原理の実在性の制約としての自然衝動	98
第二節	絶対的自由を目指す純粋衝動	101
第三節	純粋意志の発現様式としての道徳衝動	103
第四節	理性的存在者の二重の義務	106
	おわりに	108
	結論	111
	文献一覧	114

序論

本論文は、ヨハン・ゴットリープ・フィヒテ(Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814)の哲学、特に彼の前期思想において意志論が体系上中心かつ原理的な位置を占めることを踏まえ、その意志論の全容を解明することを主題とするものである。そもそも私たちは自らの意志を通じて何をなすことができ、何をなすべきであるのか。フィヒテが生きた時代において、既存の権威や伝統といった中世以来の価値観は必ずしも人々に人生上の明確な指針を与えるものではなかった。むしろ理性の光のもとで人間を種々の束縛から解放しようとするドイツ啓蒙思想は、人間存在を自由な理性的存在者として規定したうえで、その必然的な行為様式である義務を解明することを通して、私たち人間が何をなすべきなのか、という問いに答えようとしたのである。この啓蒙思想の流れの中であって、インマヌエル・カントは、フィヒテに先立って、人間の理性能力に関する批判的考察を通じて、理性的存在者の本質が「自由」であることを洞察するとともに、人間の一切の活動領域を貫く自由の実現ないし徹底が理性的存在者の義務であることを主張した。フィヒテはこのカントの義務に関する主張を一方で受容しながら、他方において次のような疑念を抱かざるをえなかった。すなわち、カントは理性的存在者が自由であることの原理的な特権性を強調するあまり、自由の実現を制約するものについては充分には論じ尽くすことができていないのではないか、という疑念である。私たち人間は本質上自由であるとしても、その自由をいかにして実現することができるのか。いかなる制約のもとで自由は実現可能となるのか。

カント哲学の精神の最良の継承者を自負するフィヒテは、自由が理性的存在者にとって異質なものでは決してなく、むしろ、欲求能力として特徴づけられる「意志」に基づくものであることを主張する。フィヒテは人間存在の本質としての自由をその根源にまで徹底的に掘り下げて捉えるという仕方で、自由であることの根源が意志の内に存することを洞察した。フィヒテにとって意志とは、理性的存在者の根底に存する欲求能力である。理性的存在者は経験を通して様々なものを欲求し、その限りで経験的に見出される欲求の対象に拘束されている。しかし理性的存在者はまた個々の欲求の根底にあつて、一切の経験に左右されることのない絶対的自由を欲求するものでもある。自己の外に存するいかなるものにも依拠することなく、ただ自由であることを、理性的存在者は欲するのである。もちろんこの場合の絶対的自由は独断的に想定されるものではない。フィヒテが「知識学(Wissenschaftslehre)」という名称のもとで哲学体系を構想し、その哲学体系に対して統一

を与えるものとして意志論を設定するとき、ただ単に意志の自由を前提するのではなく、むしろ意志がいかにして発現し、いかにしてその自由を実現するのかを問うのである。そこで本論文が試みるのは、前期フィヒテの意志論の全容を解明すること、すなわち、意志をただ単に理性的存在者の欲求能力として概念規定することに留まらず、意志がその発現においていかなる様式をとるのかを究明することであり、この試みを通じて最終的に、人間存在固有の行為様式についての洞察を獲得することを目指す。

フィヒテによれば、理性的存在者の意志が無媒介的に発現することはあり得ない。というのも、理性的存在者は他方で自然の一部であるため、その意志の発現は常に経験的なものにより制約されざるを得ないからである。そこでフィヒテは知識学の内に、意志と世界を結びつけるものとして「衝動」概念を導入する。フィヒテは衝動論を展開する際、意志の発現様式を検討しているのである。とはいえ従来のフィヒテ研究では、その衝動論は実践哲学の特殊領域に属するものと考えられてきたため、知識学の体系構想全体をほとんど考慮に入れない仕方で行われてきた。例えば W. G. Jacobs は *Trieb als sittliches Phänomen*¹において、知識学に登場する多様な衝動概念を分類することにより、衝動論をフィヒテ研究の一分野として確立するという貢献を果たした。しかし Jacobs は意志と衝動の連関を明瞭に提示しなかったため、衝動論の体系的な位置は不明瞭なままに残されることになった。またフィヒテの意志論の記念碑的研究としては、G. Zöllner の *Fichte's Transcendental Philosophy*²が挙げられる。しかし Zöllner もまた、意志を概念規定することに研究の焦点を絞っていったため、意志の発現様式を十分に解明するには至っていない。本論文の特徴は、意志論の完成を担う部分として衝動論を讀解することにより、フィヒテの哲学体系における意志論と衝動論の密接な連関を明示する点にある。

なお本論文では、1792年から1799年までの間の「前期」フィヒテの意志論を中心に取り上げる。というのも、1792年から1793年にかけて宗教論の一部として叙述された意志論は、意志の発現様式を明らかにするものとしては、1798年に出版された道徳論の中で一定の完成を認めることができると考えられるからである。それに対して1800年以降のフィヒテの意志論は、彼の思想に対して無神論の嫌疑をかけた論争（いわゆる無神論論争）を経た結果、絶対者との関係から意志を規定するという方向へ深化することになる。しかし、一般的に言えば、一々の行為に体现される具体的義務を問題にすると、義務の主体は、個々の理性的存在者すなわち人間であり、絶対者すなわち神ではない。本論文は、具体的な義務の生成を解明することを最終目標として定めるがゆえに、考察対象を前期フィ

ヒテに限定するとともに、同時期のフィヒテの思索の深まりを追跡し、その意志論の成果と課題を究明するという手続きを採用する。この手続きに従った論述は七つの章から成り立っており、各章においてそれぞれ以下のことが論じられる。

第一章「前期フィヒテの意志論の基本構図」では、『あらゆる啓示の批判の試み』の「第二版」(1793年)における意志論の端緒が論じられる。意志が行為という結果をもつためには、感性的衝動という媒体を必要とする。他方、意志は根本的には道徳法則により規定されているものとして、端的な正しさを目指すものである。そもそも意志は感性的衝動を媒介にして発現しうるものなのか。この章では、衝動を介した意志の発現という、意志論の基本構図が明らかにされる。

第二章『全知識学の基礎』の到達点」では、前期知識学の代表作である、『全知識学の基礎』(1794/95年)における知識学の全体構成について論じる。フィヒテは自らの哲学体系を「知識学」と呼称し、その自我原理への洞察に基づき、認識論と行為論を展開している。認識論とは自我の非我による被限定性を解明するものであり、そこでは、客観認識が構想力に依拠して成立することが論じられる。それに対して行為論とは自我による非我の限定性を解明するものであり、そこでは、実践的行為が努力に依拠して成立することが明らかにされる。この努力の生成論的演繹を担う部分として、フィヒテは衝動論を展開する。この章では、『基礎』における衝動論の体系的位置を検討することで、理性的存在者が自由を目指す衝動としての「憧憬」をもつ意義が究明される。

第三章「フィヒテによるカント哲学の精神の継承」では、意志論の構築に決定的な寄与を果たした、知識学の新しい方法論を検討する。フィヒテは『知識学への第二序論』(1797年)において、経験の反省的抽象と生成論的演繹から成る二段構えの方法論に言及するとともに、知識学とカント哲学の連関を明示した。そこでは新しい方法論に従って思惟を徹底するかぎり、一切の経験に依拠することのない「純粹意志」を取り扱う地平が開かれることが確認される。

第四章『新しい方法による知識学』における目的概念の意義」では、理性的存在者の実践的活動が検討の対象となる。フィヒテは前期知識学の最も完成された叙述と見なされている『新しい方法による知識学』(1798/99年)において、自我の本質を入念に掘り下げるとともに、「衝動の感情」を出発点とした対象意識の生成論的演繹を遂行する。衝動の感情は自己外出の契機を理性的存在者に与えるものである。とはいえ理性的存在者は単に衝動を感じるだけに留まらず、目的概念を構想するという仕方で、この感情を明瞭な意識へと

高めることができる存在者である。この章では、目的概念の構想が対象意識を可能にしていることが明らかにされ、その構想には実践的契機が含まれていることが指摘される。

第五章『『新しい方法による知識学』の意志論』では、「純粹意志」概念がいかなるものであるかが究明される。意志は、個々の欲求の根底に存するア・プリオリなものとしては、「純粹意志」である。フィヒテの言う純粹意志とは、絶対的自由という根源的目的についての知を自らの内に含んだ意志である。しかし純粹意志が実在性をもつためには、世界におけるその発現様式が解明されなければならない。そこで「当為の感情」を介した純粹意志の感性化の過程と、感性化における理性的存在者の目的設定能力が不可欠であることが、この章では明らかにされる。

第六章『『道徳論の体系』における道徳性の原理の演繹』では、『知識学の諸原理による道徳論の体系』（1798年）の「第一部」における意志論の展開が論じられる。純粹意志の感性化は、純粹意志の発現様式を主題的に解明するフィヒテの道徳哲学において先鋭化される。フィヒテにとって道徳性の原理とは、意志の絶対的自由を思惟することである。この思惟構造は経験的諸制約に依拠するものではなく、自我原理に根拠づけられたものである。とはいえ道徳性の原理は、理性的存在者の行為様式を完全に規定し尽くすものではない。この章では、自己自身を自由な意志主体として思惟することが、あくまで各理性的存在者の引き受けるべき「実践的課題」であることが明らかにされる。

第七章「道徳衝動と義務」では、理性的存在者の本質をなす純粹意志の発現様式が検討対象となる。理性的存在者は自然の一部であるかぎり、「自然衝動」をもつ。自然衝動は純粹意志の発現の必然的制約であり、廃棄不可能なものである。他方で理性的存在者は意志主体としては、絶対的自由を目指す「純粹衝動」をもつ。この両衝動の統合形態が、純粹意志の最終的な発現様式としての、「道徳衝動」である。道徳衝動は、特定の状況下での具体的行為を動機づけるものである。この道徳衝動を介して「義務」が顕現すること、その義務が行為の吟味と実践という二重のものであることが、この章では解明される。

【註】

¹ W. G. Jacobs, *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*, Bonn 1967.

² G. Zöller, *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge, 1998.

第一章 前期フィヒテの意志論の基本構図

はじめに

本章の主題は、フィヒテの最初の著作である『あらゆる啓示の批判の試み(*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*)』の「第二版」(1793年、以下『啓示批判』と略記)¹に着目し、その意志論の基本構図を確認することである。前期フィヒテの哲学において「意志」がその中心概念であることに関しては疑いの余地がないものの、その意志論はさまざまな著作の主題に沿った形で個別的に展開されていることもあり、各々の意志論を統合的に理解することはそう容易ではない。しかし意志論の輪郭に関しては『啓示批判』で既に提示されているため、この意志論を暫定的な見取り図とすれば、前期フィヒテの意志論の全体像に関して一定の見通しをもつことが可能であると考えられる。結論を予め先取りするならば、『啓示批判』の意志論では、衝動を介した意志の発現という基本構図が打ち出されているのであり、前期フィヒテはこの構図に基づき意志の発現様式を説明していく。それゆえ、『啓示批判』における意志論の基本構図を確認することで、前期フィヒテの意志論を首尾一貫的に読みぬく視座が獲得されるのである。

さて、フィヒテの意志論は、カントの実践哲学に端を発するものである。カントは1780年代に展開した実践哲学において経験的なものを一切含まない道徳性の原理を探究し、その原理としての道徳法則が理性的存在者の意志の規定根拠であることを主張した。ただしカントはその際、この意志規定の構造を十分に説明することが無かったため、反道徳的行為の成立根拠を巡る異論が浮上することになる。その異論とは、道徳法則が意志を完全に規定しているならば反道徳的行為は成立不可能となるだろうというものである²。この異論を受けたカントは、彼の『単なる理性の限界内における宗教』(1793年)³を構成する論文のうちで最も早い時期に公表した「人間本性における根本悪について」(1792年)⁴で、道徳法則と自愛の原理に序列をつける理性的存在者の「自由な選択意志」に言及することにより、反道徳的行為の成立を整合的に説明しようとしている⁵。このカントの説明が整合的と見なされるか否かは、道徳法則による意志規定の構造が解明されるだけでなく、道徳法則に対する選択意志の関係が十分に究明されるか否かにかかっている⁶。

このような意志規定の構造解明の意義を確認したうえで、フィヒテは『啓示批判』の「第二版」において意志論の解明に着手する。1792年の復活祭に匿名で出版された『啓示批判』の「第一版」は、まだ現れていなかったカントの宗教論と誤認されたこともあって、当時

の学界に大きな反響を呼び起こした⁷。『啓示批判』の「第二版」は、カントが『啓示批判』の著者をフィヒテだと公にした後に改訂された著作であり⁸、そこでは「第二節 宗教一般の演繹の準備としての意志論」が新たに挿入されることにより、前期フィヒテの意志論の輪郭が描き出されている。フィヒテは道徳法則が意志の規定根拠であるという点ではカントと軌を一にし、道徳法則が意志に対する「原因性(Kausalität)」をもつことを主張した。ただしフィヒテは道徳法則により規定された意志から行為が直接的に結果するわけではないことを強調し、意志が行為という結果をもつためには「衝動」を媒介しなければならないことを前面に押し出す⁹。フィヒテは衝動という「媒体(Medium)」¹⁰に着目したうえで、道徳法則が原因性をもつ範囲を画定するとともに、道徳法則により完全には規定し尽くされない理性的存在者が選択意志をもつ意義を考究するのである。

以上のことを踏まえ、論述は以下の手順で進める。第一に、理性的存在者が自らの意志を実現するためには衝動が不可欠であるという基本的枠組みを確認したうえで、意志と衝動の連関を考察する。第二に、衝動による影響から自由である意志の本質を解明するとともに、その意志の発現としての「尊敬の感情」についての検討を行う。第三に、道徳法則が行為の「正しさ」に関しては直接的な原因性をもつとともに、その正しさの実現に関しては間接的な原因性をもつに留まることを確認したうえで、意志規定の最終的な根拠が道徳法則ではなく選択意志に存することを明示した点に、『啓示批判』の意志論の特徴と課題が認められることを究明する。

第一節 意志と衝動の連関

『啓示批判』の目的は、「啓示の概念の起源を探索し、その越権と権能を探究して、そうして発見された基準に従って啓示の概念に判決を下す」(GA I/1, 18)ことである。啓示とは超自然的なものによる人間への働きかけ一般を意味するものであり、啓示の実例は古今東西の宗教のうちに見出される。しかしフィヒテに従えば、様々な既成の啓示概念を枚挙し、その類似点や共通点を整理するだけでは、啓示概念の起源を洞察したことにはならない。フィヒテが目指す啓示概念の根拠づけとは、理性能力そのもののうちに啓示概念の起源を探究することである。そもそも理性的存在者は啓示概念をもつことが許されているのか。そこでフィヒテは理性能力のなかでも、超自然的なものを対象にしうる意志の働きに着目する。さて理性的存在者の意志は、世界に何らかの変化を引き起こすものであるという点で、実践的な能力である。しかし何かを意志することと、その意志が実現されることは同

義ではない。というのも「意志作用(das Wollen)」(GA I/1, 135)と、意志の結果として行為が生じることとの間には隔たりが存するからである。むしろ理性的存在者の意志は、ほとんどの場合に実現されることはない。それでは意志の実現を制約しているものは何か。この問いへの暫定的解答として、フィヒテは理性的存在者の「衝動(Trieb)」(GA I/1, 136)に言及する。フィヒテに従えば、意志は衝動を媒介として初めて実現されるものであり、この基本的枠組みの解明が「第二節」の主題とされる。そこで本節では、まずフィヒテの「衝動」概念を整序し、次に意志と衝動の連関を考察していくことにする。

まずフィヒテは理性的存在者の衝動が、自己に欠落したものを自己の外なる感性界に求めるという点で「感性的(sinnlich)」(GA I/1, 136)な衝動であることを指摘する。理性的存在者は感性的衝動をもつものとしては、実際に行為することへと規定されており、精確に言えば、行為の所産として「快(angenehm)」(GA I/1, 136)とされるものへと規定されている。理性的存在者は感性的衝動に従う限り、その衝動が目指す快を通じて規定されている受動的な存在者である。その際、感性的衝動は、感性界の諸対象に関係づけられた様々な快を目指すものであるがゆえに、多様性という特徴をもつ。それでは、理性的存在者は感性的衝動に対していかなる関係をもつのか。さしあたりフィヒテは理性的存在者が「自発性(Spontaneität)」(GA I/1, 136)をもつことに着目し、人間が感性的衝動により完全に規定されている可能性を除外する。その際フィヒテは感性的衝動を意志規定に影響を与える必然的制約として捉え直したうえで、理性的存在者が二通りの仕方で感性的衝動に関わっていることを主張する。以下では、理性的存在者が感性的衝動を介して行為に関わる仕方と、感性的衝動そのものを直接的に規定する仕方について、順に検討を進めていく。

最初にフィヒテが取り上げるのは、理性的存在者が感性的衝動を介して行為に関わる仕方である。この際、理性的存在者は多様な感性的衝動による影響を受けながらも、「判断力(Urteilkraft)」(GA I/1, 137)を用いて特定の感性的衝動を選択することにより、特定の行為を遂行する。その際、判断力は感性的衝動に対して何らの新たな素材を与えるものではない。ここでの判断力は、「与えられた多様なものを総合的な統一の下へと秩序づける」(GA I/1, 137)能力である。たしかに理性的存在者は、感性的衝動を秩序づけるという仕方で、特定の感性的衝動を優先させることができる。しかしこの秩序づけは常に感性的衝動を前提しなければならないという点で、完全に自発的な働きではない。それどころか、理性的存在者が判断力を用いる際、彼は快を目指す感性的衝動に「奉仕している」(GA I/1, 137)。すなわち、快の獲得を目指して感性的衝動を秩序づけている限り、理性的存在者は感性的

衝動の影響を強く被っているのであり、自発性を充分には発揮できていないのである。フィヒテは、このような「感覺的享受の計算術(Rechenkunst des Sinnengenußes)」(GA I/1, 138)に基づく幸福理論が、普遍妥当性をもちえないことを明確に指摘する。なぜなら、どの感性的衝動の満足を快と見なすかは各々の理性的存在者に依拠する事柄だからである。各理性的存在者が自身の快を追求する限り、幸福理論は人の数だけ存在し、普遍妥当的な幸福理論へ収斂することはあり得ないだろう。

他方、理性的存在者は感性的衝動そのものに関わることが可能であり、しかも、感性的衝動に対して直接的に抵抗することが可能である。フィヒテに従えば、快の計算術のうちにさえ、感性的衝動への一時的抵抗を見て取ることができる。というのも、理性的存在者が自身にとっての快を計算するためには、まず多様な感性的衝動を比較する必要があるのだが、そうした比較は個別的な感性的衝動による影響を一時的に断ち切ることで初めて可能となるからである。かくして、理性的存在者は感性的衝動による影響を自発的に「阻止する(aufhalten)」(GA I/1, 138)能力をもち、この能力が意志と呼ばれるものである。理性的存在者は快の計算を始めるに先立ち、個々の感性的衝動の影響を自発的に「直接的に」(GA I/1, 139)阻止している。仮に理性的存在者が阻止能力としての意志をもたないと仮定するならば、その都度立ち現れてくる感性的衝動に盲目的に従うだけであり、快を計算する段階には決して至らない。阻止能力としての意志は、快の計算を可能ならしめる根源的制約なのである。

以上より感性的衝動に対する二通りの関わり方が説明された。理性的存在者は根源的には感性的衝動による影響を直接阻止するのであり、この阻止を通じて初めて、感性的衝動を秩序づけて行為を結果させることが可能になるのである。ただし注意すべきは、理性的存在者のうちで意志と衝動が並存しているという前提のもとで、ここまでの論証が進められてきたということである。すなわち「意志が存在するということ」(GA I/1, 139f.)は依然として根拠づけられておらず、また、意志の本質も充分には解明されていない。はたして理性的存在者の意志は、阻止能力という役割に尽きるものなのか。次節では、この点に留意して、意志の本質的機能を究明することにする。

第二節 尊敬の感情

フィヒテは意志に関する理解を深める際、第一に、感性的衝動を一旦捨象するという仕方
方で意志の本質を掘り下げ、第二に、その意志を感性的衝動と再び関連づけることで、意

志の実在性を確保するという二段構えの方策を採用する。というのも、感性的衝動との連関を考慮し続ける限り意志の本質を取り出すことは困難であり、また、意志の実現過程を解明することなしに意志に関する包括的な理解は獲得されない、とフィヒテは考えるからである。フィヒテは第一の方策において、そもそも理性的存在者の阻止能力は何のためなのか、という問いを巡り考察を深めていく。阻止能力は快の計算を首尾よく行うためだけに存在するものではない。というのもフィヒテに従えば、理性的存在者が快を一旦でも阻止できるということは、快とは異なるものを目指す欲求を備えている、ということの意味しているからである。むしろ阻止能力としての意志は、「端的な正しさの理念(*die Idee des schlechthin Rechten*)」(GA I/1, 141)を根源的に目指すものである、とフィヒテは考える。意志の本質とは、感性的衝動に依拠することなく端的な正しさを意志するという「上級欲求能力」(GA I/1, 141)なのである。

しかしこの上級欲求能力から、理性的存在者の行為が直接的に結果することはない。というのも、端的な正しさを意志する理性的存在者は、現実的には常に同時に、感性的な存在者だからである。上級欲求能力としての意志は、「下級欲求能力」(GA I/1, 141)である感性的衝動との関係にもたらされることなしには、実在性を欠いたままである。そこでフィヒテは感性的衝動を再び考察の俎上に載せるといって、第二の方策を採用する。フィヒテに従えば、端的な正しさを目指す意志は感性的衝動と関係づけられる際、「尊敬の感情(*das Gefühl der Achtung*)」(GA I/1, 142)として発現する。尊敬の感情とは、「有限的な存在者の理性的本性と感性的本性とが親密に溶け合う点」(GA I/1, 142)として定義されるものである。以下では、この尊敬の感情がいかなるものであるかを検討する。

有限的な理性的存在者は尊敬の感情を抱く。この尊敬は自己を対象とする「自己尊敬(*Selbstachtung*)」(GA I/1, 143)であり、自己以外のものには直接的に向かわない。フィヒテによれば、理性的存在者は尊敬の感情を抱く際、道徳法則や超越的存在を明瞭に意識しているのではなく、まず自己自身を尊敬に値するものとして感じているのである。その際、二通りの自己が尊敬の対象となる。第一に、理性的存在者が尊敬の感情において「純粋な自己意識における自我」(GA I/1, 143)に注目する場合、その自己は端的な正しさを目指す自己である。そこでは、理性的存在者は感覚知覚に依拠することのない純粋自己への尊敬を感じており、「私たちの高次の精神的本性」(GA I/1, 143)への尊敬の感情をもつ。それに対して、尊敬の感情において「経験的な自己意識における自我」に注目する場合、その自己は「自己満足(*Selbtzufriedenheit*)」を目指す自己である(GA I/1, 143)。その際、理性的

存在者は感覚知覚に依拠する経験的自己への尊敬を感じており、正しさそのものではなく、正しさを実現する自己自身に満足しているのである。もちろんフィヒテ自身は、自己満足を目指して行為する人よりも、端的な正しさを目指して行為する人を「はるかに高貴でもあれば崇高でもある」(GA I/1, 143)と高く評価している。しかし一層注目に値するのは、フィヒテが尊敬の感情に基づく行為を説明する際、自己満足を容易には切り捨てられないものと見なしている点である。理性的存在者が純粹自己への尊敬に基づき行為したといかに自負したところで、その行為に自己満足が伴っていた可能性は決して排除しきれない。「きわめて注意深い観察者にとってさえ、自らの意志規定にあたっての一方の関与を他方のそれから正確に相互に分離するのは、困難とならざるをえないだろう」(GA I/1, 143)。それでは端的な正しさを目指す全ての行為が、自己満足に基づく行為ということになるのか。

フィヒテは自己満足に基づく行為が大半であるという現実を認識しながらも、それでも純粹自己への尊敬に基づく行為が可能であると考え。そこでフィヒテは尊敬の対象としての純粹自己の特権性を明らかにするために、尊敬の感情には自己満足が含まれているだけではなく、自己満足とは全く異なる種類の快が含まれていることを指摘する。それは、正しさそのものを目指す純粹自己であることの「喜び(Vergnügen)」(GA I/1, 144)である。この喜びは自己満足の感情に先行するという点で、感性的快とは明確に区別されるべきものである。フィヒテによれば、理性的存在者は尊敬の感情を抱く際、自己満足を感じるのみならず、純粹自己であることへの喜びを根源的に感じている。次にフィヒテは尊敬の感情に含まれる喜びを、「度合いから見てあらゆる感性的快を凌駕する」(GA I/1, 144)ものとして特徴づける。理性的存在者は、正しさそのものを目指す純粹自己であることへの喜びを感じた場合には、その喜びを行為の指針に据えることができる。理性的存在者は喜びを感じる限り、感性的快や自己満足の感情から距離を取ることが可能であり、自己満足に回収されることはない。自我を単に自己満足する感性的存在者以上に押し上げるものは、喜びを伴う純粹自己への尊敬の感情なのである。

ただしフィヒテは、理性的存在者が尊敬の感情に基づき実際に行為する際、感性的快により完全には規定されないのみならず、喜びによっても完全には規定されるべきでないことに注意を促す。なぜなら理性的存在者は、度合いの大きなものに対して盲目的に従う存在者ではなく、純粹自我であることの喜びと感性的快の、どちらを目指して行為するかを選択する「選択意志の自由(*die Freiheit der Willkühr*)」(GA I/1, 146)¹¹をもつからである。

理性的存在者は尊敬の感情を抱く際、感性的快を目指して行為することも、喜びを目指して行為することも、どちらも主体的に選択することができるという意味の自由をもつのであり、この自由な選択を通じて初めて行為は成立する。尊敬の感情から行為が結果するためには、選択意志が重要な役割を担うことになる。選択意志は、実際の行為を結果させる機能をもつという点で、端的な正しさを目指す上級欲求能力としての意志からは区別されるのである。

第三節 道徳法則の原因性

前節までの考察を通じて、理性的存在者は端的な正しさを目指す意志をもつこと、この意志は感性的衝動との結合において尊敬の感情として発現すること、この感情に基づいて行為が結果する時には選択意志が必要であることが確認された。だがこれまでの論述では、意志の実現過程が十分に説明されたとは言い難い。というのも、尊敬の感情のうちに意志と感性的衝動が並存していることは指摘されたものの、両者の連関は未だ明瞭にされていないからである。そこでフィヒテは、意志をア・プリオリに規定する「道徳法則(Sittengesetz)」(GA I/1, 149)にまで遡り、道徳法則が感性的衝動をいかに規定しているのか、という問いを設定し直す。すなわち意志と感性的衝動の連関は、道徳法則による感性的衝動の規定という枠組みにおいて改めて説明されるのである。以下では、意志の規定根拠としての道徳法則が、感性的衝動を規定する仕方を明らかにしていく。

フィヒテに従えば、まず道徳法則は意志を介して感性的衝動を「消極的に」(GA I/1, 149)規定している。というのも理性的存在者は、感性的衝動が要求する全てのことを、意志することが許されているわけではないからである。端的な正しさを要求する道徳法則は、まずは感性的衝動の無際限の充足に対して禁止を命令する¹²。理性的存在者は道徳法則の下にある限り、あらゆる感性的衝動を盲目的に充足することは許されていない。とはいえ、このことが同時に意味しているのは、理性的存在者は道徳法則が禁止していないことに関しては、意志することがなお許されているということである。「私は、法則が禁じることを意志することが許されないとしても、法則が禁じるわけではない全てのことを意志することが許されている」(GA I/1, 149)。フィヒテは、道徳法則が一定の感性的衝動に対して「正しさ(Recht)」(GA I/1, 150)を与えることを主張する¹³。道徳法則が許容する一定の感性的衝動とは、端的な正しさを意志することに矛盾しない感性的衝動であり、この衝動は道徳法則による制約を受けているという点で「間接的な法則性(die mittelbare Gesetzlichkeit)」

(GA I/1, 20. Anm.)をもつ。それでは、道徳法則により消極的に規定された感性的衝動から、行為はいかにして結果するのか。

フィヒテは『啓示批判』の「第三節」において、理性的存在者の感性的衝動が世界で「物理的能力(das physische Vermögen)」(GA I/1, 20. Anm.)として機能するためには、外的自然と関係づけられる必要があることを主張する。というのも、感性的衝動を現実的に充足できるか否かは、当の衝動が置かれている自然的諸制約に依拠しているからである。それゆえ、間接的な法則性をもつ感性的衝動においても、道徳法則による被規定性と自然による被規定性はなお均衡を保っている。しかしフィヒテは、この均衡状態を指摘するだけではない。フィヒテはさらに議論を推し進め、道徳法則は、感性的衝動を媒体とする限りで、どの程度まで理性的存在者の行為に対する「原因性」(GA I/1, 26)をもちうるか、という問いの考察に着手する。フィヒテは道徳法則が原因性をもつ範囲を画定することを通じて、意志が目指す端的な正しさが単なる理念に留まらず、行為において実現される仕方を考察しようとする。そこで以下では、道徳法則の原因性に関する論証を追跡していこう。

まずフィヒテは、道徳法則が意志規定に関して直接的な原因性をもつことを主張する。理性的存在者は、端的な正しさを意志することを道徳法則によって要求されている。この意志規定は理性的存在者において直接的に生じているものであり、いかなる自然的諸制約を契機とするものでもない。「私たちは、私たちに固有の本性のうちにある正しさを、私たちに依存すると見なすよう直接的に強要されている」(GA I/1, 26)。道徳法則は「私たちの内の正しさ」(GA I/1, 27)を産出することに関して、直接的な原因性をもつものである。しかし、道徳法則は「私たちの外の正しさ」(GA I/1, 27)を産出することに関して、直接的な原因性をもつことはない。というのも現実の理性的存在者は、感性的衝動の影響から完全に自由であることはないからである。理性的存在者が正しさを目的とした行為を試みる際、道徳法則は、理性的存在者のうちに正しさを与えることは可能であるが、他方でその正しさを行為に結びつける「努力(das Bestreben)」(GA I/1, 26)を直接的に産出することはない。ここでフィヒテは、道徳法則が意志規定のみに関わることを明言するとともに、行為に対して無媒介的に働きかけるものではないことを強調するのである。

しかし、理性的存在者が正しさを意志することと、その正しさの実現とが完全に断絶しているとは考え難い。というのも、もしそこに完全な断絶があるとするならば、端的な正しさを実現するということが常に「妄想の産物(Schimäre)」(GA I/1, 27)の類になってしまうからである。そこでフィヒテは、道徳法則が要求する正しさの内的産出が、理性的存在者

が「私たちの外の正しさ」を世界に産出する際の「制約」(GA I/1, 27)として機能するという解決を提示する。理性的存在者は、道徳法則により「内的」な正しさを意志することを命じられ、これに規定されながらも、「外的」な正しさが許容する範囲で一定の感性的衝動を充足することが許される。この理性的存在者は、その意志と矛盾しない仕方で感性的衝動を満たす限りで、「道徳性の度合いに適合した幸福(eine dem Grade unserer Moralität angemessenen Glückseligkeit)」(GA I/1, 26)を享受することができる。道徳法則は意志規定に関する直接的な原因性をもつだけではない。道徳法則により規定された意志が一定の感性的衝動に許可を与え、さらにその許可された衝動から行為が結果する場合には、道徳法則は行為に関する間接的な原因性をもつと考えられるのである。

ただし道徳法則により許可された一定の感性的衝動のうちには、他面からすれば、なお自然法則による被規定性が残り続けている。そのため、この感性的衝動から正しさを目指す現実的行為が必然的に結果することはない。ここでフィヒテは、行為を最終的に成立せしめる根拠が、有限的な理性的存在者の選択意志に他ならないことを改めて強調する。理性的存在者は尊敬の感情を抱く際、道徳法則により許可された感性的衝動を意識しており、そこでは「義務の声(die Stimme der Pflicht)」と「傾向性の叫び(das Schreien der Neigung)」の双方に耳を傾けている(GA I/1, 33)。その際の理性的存在者は、双方の呼びかけのうち、声の大きいほうを必然的に選択するわけではない。というのも、傾向性の叫びに従う人も、また、道徳法則が命じる義務の声に従う人も、それが盲目的な追従である限りは、まだ自立的な存在者とは見なされえないからである。むしろ理性的存在者は、どちらの呼びかけに応じていかなる行為を実現するかを、あくまで選択意志を通じて自ら決断する必要がある。理性的存在者は選択意志の主体である限り、どれほど傾向性が大声で叫ぼうとも義務の声に従うことが可能であり、また逆に、道徳法則が命じる義務に抗して傾向性を優先させることも可能である。道徳法則は意志の規定根拠ではあるが、しかし選択意志の唯一の規定根拠ではない。各理性的存在者がいかなる行為を決断するかは、選択意志を使用する当の理性的存在者に最終的に委ねられるのである。

もちろん選択意志の自由を強調し、最終的な意志決断を各理性的存在者に委ねることは、上級欲求能力としての意志が実現されることに関して、何らの保証を与えるものでもない。というのも理性的存在者は、たとえ道徳法則による意志規定を直接的に被っていたとしても、義務と傾向性の叫びを考慮したうえで、傾向性を選び取ることがなお可能であり続けるからである。「感性的な傾向性は、なお義務感情に対抗して戦っており、打ち負かされる

こともしばしばだが、同じくらいしばしば勝利を収めもする」(GA I/1, 33)。この均衡状態は一見したところ、道徳的行為の実現という点では、問題を孕んでいるように思われる。そこでフィヒテは、常に正しさを意志することを命じる「神」(GA I/1, 33)をもち出すという方法が、幾人かの理性的存在者をして義務の声を意識させる手段として有効であることを主張する。しかし見逃されるべきでないのは、フィヒテが神の表象を手助けとした選択意志の使用を論じる傍ら、自力で義務を選択する人にも言及しているばかりか、そちらの人を高く評価しているということである。「そうした表象を意志規定のために必要としないあらゆる理性的存在者に対して、それを必要とする者に対してよりも一層大きな崇敬(Verehrung)を感じずにはいられない」(GA I/1, 33)。理性的存在者は選択意志の自由をもつがゆえに、どれほど義務の声小さくともその声を選び取ることができる。また、たとえ傾向性の声を義務の声よりも優先させるという倒錯した性癖を獲得していたとしても、いつでもその性癖を主体的に改善する可能性に開かれ続けている。反道徳的な格律を採用する可能性に晒されているということは、義務の声に耳を傾ける可能性がなお残されているということなのである。それゆえ前期フィヒテの意志論の独自性は、道徳的行為および反道徳的行為の成立が、あくまで理性的存在者の選択意志に依拠していることを明示した点に認められるであろう。

おわりに

本章では、前期フィヒテの意志論の全容を捉える視座を獲得するために、『啓示批判』の意志論について理解を深めるとともに、道徳法則により規定された意志と選択意志との関連の解明に取り組んできた。その結果、道徳法則により規定された上級欲求能力としての意志は感性的衝動と関係づけられることで尊敬の感情として発現すること、この感情に基づく行為の成立は理性的存在者の選択意志に委ねられていることが明らかにされた。道徳法則は意志規定に関しては直接的な原因性をもつ一方、道徳的行為の実現に関しては間接的な原因性をもつに留まる。義務の声に従うか傾向性の叫びに従うかは、理性的存在者がその選択意志を通じて、その都度決断しなければならない事柄であるとともに、自由に決断することが許されている事柄である。したがって、道徳法則と自然法則の双方による被規定性が理性的存在者の行為の制約であることを明示するとともに、行為の成立における選択意志の役割を精査する地平を切り開いた点に、『啓示批判』の意志論の特徴と課題を指摘することができるであろう。

とはいえ『啓示批判』において導入された意志論はフィヒテの実践哲学の基本的枠組みを予示してはいるものの、自我の本質解明を主題とする「知識学」を通じて根拠づけられたものではない。この時点でのフィヒテの「意志」理解は、カント哲学やラインホルト哲学になお多くを負うものであり、フィヒテ自身が構築した哲学体系に由来するものではない。前期フィヒテの意志論は、第一哲学としての知識学が打ち立てられることで初めて、その全貌を露わにすることになる。そこで次章では、前期フィヒテの主著である『全知識学の基礎』を読解することにより、その哲学体系に関する理解を深めることとする。

【註】

¹ J. G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, in: ders., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964-2012, GA I/1, S. 17-123 (1. Auflage, 1792), 125-162 (2. Auflage, 1793); Fichte, *Attempt at a Critique of All Revelation*, translated by G. Green, edited by A. Wood, Cambridge, 2010. フィヒテ、湯浅正彦訳『あらゆる啓示の批判の試み』（『フィヒテ全集 第一巻 初期宗教論・啓示批判』所収）、哲書房、2011年。

本論文におけるフィヒテからの引用と参照に際しては上記のアカデミー版を用い、本文中に該当箇所の略号(GA)、系列数・巻数、頁数の順に記す。また本章の主題は意志論の基本構図の解明にあるため、二つの版がある『啓示批判』のなかでも、意志論が「第二節」として新たに補完されている1793年発行の「第二版」を主要テキストとして採用する。『啓示批判』の翻訳に際しては、Greenの英訳と湯浅の邦訳を適宜参照した。

² この異論の代表的な例としては、『一般学芸新聞』(*Allgemeine Literatur Zeitung*)に掲載されたアウグスト・ヴィルヘルム・レーベルクの「第二批判書評」(1788年)が挙げられる。レーベルクは、道徳法則と意志の連関が『実践理性批判』では十分に説明されていないことを指摘しており、道徳法則は感性的人間といかなる関係にあるのか、という問いを改めて提起している。Vgl., R. Bittner und K. Cramer (hrsg.), *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1975, S. 179-196。この書評の詳細に関しては、田端信廣『ラインホルト哲学研究序説』、萌書房、2015年、308-314頁参照。

³ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793, in: *Kants*

gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, VI, S. 1-202. カントからの引用と参照に関しては、上記のアカデミー版を用い、略号(KA)、巻数、頁数の順に記す。

⁴ Kant, *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur*, in: KA, VI, 19-53.

⁵ KA, VI, 37.

⁶ 近年のカント研究の潮流の一つとして、1790年代に展開された宗教論と、自律を重視する1780年代の道徳哲学との整合性を検討するものがある。宗教論のカントが「悪への性癖」と「善への素質」の双方を人間本性のうちに見出していることに着目したうえで、その「根本悪」理解がキリスト教の原罪論から区別されるべきものであることを指摘する研究としては以下参照。C. Horn, *Die menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen*, in: O. Höffe (hrsg.), *Klassiker Auslegen: Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin 2010, S. 43-69. またカントにおける「悪への性癖」の克服可能性が人間の「選択意志」に依拠している、という解釈を提示する研究としては以下参照。M. Forscher, *Über die verschiedenen Bedeutungen des "Hangs zum Bösen"*, in: O. Höffe (hrsg.), *Klassiker Auslegen: Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin 2010, S. 71-90.

⁷ 『啓示批判』出版の反響に関しては以下参照。Vgl., *J. G. Fichte im Rezensionen* Bd. 1, hrsg. von E. Fuchs, W. G. Jacobs und W. Schieche, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 1-19. 例えば、『啓示批判』の「第一版」の出版から約二か月後の7月18日に、ゴットリーブ・フーヘラントは『一般学芸新聞』に書評を寄稿している。その書評執筆の時点で『啓示批判』の著者をカントと思い込んでいたフーヘラントは、『啓示批判』を「きわめて有益な著作」と見なしたうえで(S. 2)、この著作と著者に繰り返し賛辞を呈している。

またカント哲学に精通していたカール・レオンハルト・ラインホルトやヨハン・ベンヤミン・エアハルトも、当初は『啓示批判』をカントの著作と見なしていた。Vgl., *J. G. Fichte im Gespräch. Bericht der Zeitgenossen*, Bd. 1, 1762-1798, hrsg. von E. Fuchs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, S. 35-41.

⁸ カントは1792年8月22日付の『一般学芸新聞』の「知的広報欄」において『啓示批判』の著者がフィヒテであることを公言した。Vgl., *ibid.*, S. 38f.

⁹ フィヒテが意志論と衝動論を連結させて取り扱った理由としては、ラインホルト哲学の

影響によるところが大きい。『啓示批判』「第二版」の第二節が、ラインホルトの『人間の表象能力の新理論試論』（1789年）の「欲求能力理論の概要」と、『カント哲学についての書簡』「第二巻」（1792年）を踏まえているということに関しては次の研究を参照。田端信廣『ラインホルト哲学研究序説』、特に「第七章」および「第八章」、萌書房、2015年、303-388頁。

¹⁰ 初期フィヒテの「衝動」概念が意志と行為の媒体として機能することに着目したうえで、『啓示批判』の問題構成を的確に整理している研究としては、次のものが挙げられる。F. Wittekind, *Von der Religionsphilosophie zur Wissenschaftslehre. Die Religionsbegründung in Paragraph 2 der zweiten Auflage von Fichtes Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, in: *Fichte-Studien* 9 (1997), S. 101-113.

¹¹ この選択意志の自由は、理性の自己立法としての「超越論的自由」（GA I/1, 146）から区別されるべきものである。選択意志の自由の場合、理性的存在者は複数の選択肢から主体的に一つを選び取ることが可能であるのに対して、超越論的自由の場合、自然必然性からの解放を無制約的に命じられているという点で、理性的存在者には何らの選択の余地も残されていない。

¹² 『啓示批判』に従えば、道徳法則は「端的な正しさ(*das schlechthin Recht*)」を要求してくるものである。ここでフィヒテが「正しさ」を強調する理由としては、道徳法則の厳格性を緩和するためであると考えられる。というのもフィヒテの言う「正しさ」の領域とは、その範囲でなすことが許されている *Dürfen* の領域であり、それは特定の行為を命じてくる *Sollen* の領域とは区別されるものだからである。

¹³ PhB版の『啓示批判』の編集者である H. Verweyen は、フィヒテの哲学的思索が「神学的—哲学的な思考」に一貫して規定されているという『浄福なる生への導き』（1806年）に依拠した理解に基づき、道徳法則と感性的衝動の連関が論じられる「第二節」を「幸福主義への後退(*Rückfall in den Eudämonismus*)」が示される箇所として、否定的な評価を下している。Vgl., H. Verweyen, *Einleitung*, S. XXII, in: J. G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), PhB 354, 2. Auflage, Hamburg 1998. しかし前期のフィヒテが理性的存在者の感性的衝動を考慮に入れることにより、実質的な学問体系の建立を目指していることを踏まえるならば、Verweyen の解釈を全面的に鵜呑みにすることは難しい。Verweyen の「序論」全体 (S. VII-LXX) の概要と成果に関する詳細な研究としては

次のものが挙げられる。湯浅正彦「『啓示批判』研究序説——フェアヴァイエンの「序論」を手がかりにして」『紀要』第 26 号、立正大学文学研究科編、2010 年、13 - 56 頁。

また Verweyen が『啓示批判』の「第一版」をフィヒテの神学的発展の一顕現として解釈したことからは一線を画して、この著作をカント批判哲学の継承という観点から精査する研究としては以下参照。Cf., D. Breazeale, *Thinking Through the Wissenschaftslehre*, Chapter 1: Wishful Thinking and the Postulates of Practical Reason, Oxford, 2013, pp. 1-22.

第二章 『全知識学の基礎』の到達点

はじめに

本章の主題は、『全知識学の基礎』（1794/95年、以下『基礎』と略記）¹を取り上げ、フィヒテの哲学における衝動論の体系的位罫について考察することである。『啓示批判』では意志論の基本構図を提示する際、意志と行為を媒介するものとして「衝動」概念が説明された。その後フィヒテは『基礎』において自らの哲学体系を構想することになるのであるが、そこでは「衝動」概念が単なる媒介ではなく、体系上重要な位罫を占めることになる。すなわちフィヒテは自我を哲学体系の原理としたうえで衝動論を展開することにより、「衝動」概念が実践哲学の一主題に留まるのではなく、むしろ理論的なものと実践的なものとの統合が「衝動」概念のうちに見いだされることを主張するのである。それでは『基礎』の哲学体系はいかなるものとして構想され、いかなる衝動論がそこで展開されているのか。

前期フィヒテの代表作である『全知識学の基礎』は、イエーナ大学での講義資料として当初書き起こされたものである。フィヒテは哲学体系の基礎を提示する第一哲学に対して「知識学(Wissenschaftslehre)」（GA I/2, 255）という名称を与え、『基礎』を一切の学の基礎学として提示した。『基礎』は三部構成の著作である。「第一部」では哲学体系の原理そのものを提示する原理的部門が、「第二部」では理論知に基礎を与える理論的部門が、「第三部」では実践的なものの学に基礎を与える実践的部門が、順序立てて論じられている。ただし従来のドイツ哲学史理解の枠組みでは、フィヒテはカント哲学を実践方面へ展開した哲学者と考えられてきたため²、『基礎』の解釈に関してもその実践的部門に専ら焦点が絞られてきた。たしかに「第三部」で登場する「努力の演繹」が『基礎』の核心部分であるということに関しては、衆目の一致するところである³。しかしフィヒテが1793年の『ゲプハルト書評』⁴の段階で「理性が実践的であるということが証明されなければならない」（GA I/2, 28）ということをも明言し、1794年2月の『エネジデムス書評』⁵で理論哲学と実践哲学の双方を根拠づける第一哲学の必要性を指摘していたことを考慮に入れるならば⁶、『基礎』への焦点を実践的部門の「努力の演繹」のみに集約させるのは些か偏った読解である。むしろ「第一部」や「第二部」、そして「努力の演繹」の後で展開される衝動論を紐解くことで初めて、従来の研究ではほとんど指摘されてこなかった、理論的なものと実践的なものとの統合形態が浮き彫りになると考えられる。そこで本章では、特に『基礎』における衝動論の体系的位罫を考察することにより、フィヒテが『基礎』で到達した地点を

解明することを試みる。

以上のことを踏まえ、論述は以下の手順で行う。第一に、自我と非我の根本的総合の究明が知識学の主要課題であることを明示するとともに、理論的部門における自我の非我による被限定性を分析することにより、認識の構造は、「構想力」と「障害」をともに廃棄不可能なものとして前提することで初めて解明されることを確認する。第二に、実践的部門における自我による非我の限定性を分析することにより、自我の純粹活動と客観的活動を関係づける第三の活動としての「努力」が帰謬法的に演繹されることを明らかにした後に、努力の生成論的演繹の第一段階では、障害への遭遇が努力の成立の契機になることを考察する。第三に、生成論的演繹の第二段階では、努力が客観的活動へ移行する仕方の解明に焦点が移されていることを確認するとともに、その生成論的演繹における「衝動」および「感情」の機能を検討する。第四に、自我の自己外出において「憧憬の感情」が果たす役割を考察するとともに、自我における憧憬と自由の両立可能性を検討する。以上の手順を通して、『基礎』の衝動論において示唆された理論的なものと実践的なものとの統合形態を探究することが、『基礎』以降の意志論の課題になることを明らかにする。

第一節 原理的部門と理論的部門

フィヒテは、あらゆる理性的存在者にとって自明な事柄から知識学の原理を探究することで、その原理の正当性が確保されると考えた。そのため『基礎』の原理的部門の論述は、「AはAである」(GA I/2, 256)という論理学において自明とされる同一律命題を分析することから出発する。この分析を通じて明らかにされるのは、「AはAである」という命題が「私は私である(Ich bin Ich)」(GA I/2, 257)という自我の同一性に基づき成立するということである。フィヒテの場合、「私は私である」と言明することは、主語の自我と、述語の自我を予め前提したうえで、両方の自我が同一であると確認することではない。むしろこの言明は、主語の自我が述語の自我を「定立する(setzen)」(GA I/2, 259)という動的な関係を示すものである。フィヒテはこの言明を一層精緻なものへと仕上げ、その結果、次のような第一根本命題を提示する。「自我は自己自身の存在を根源的に端的に定立する」(GA I/2, 261)。第一根本命題では、自我の自己定立という行為と、その行為の結果として自我が存在するという事実の分離不可能性が示されている。そしてフィヒテは、自我の自己定立と存在の分離不可能性を「事行(Tathandlung)」(GA I/2, 261)と名づけ、これを知識学の原理として設定する。それでは、事行はいかなる意味で知識学の原理たりうるのか。

フィヒテは事行の機能を説明する際、事行と経験的意識の連関に着目する。まず事行は経験的意識のうちに直接的に現れるものではない。というのも、一種の経験的意識である同一律の意識から経験的要素が「捨象(abstrahieren)」(GA I/2, 255)された結果として、事行は見出されたからである。換言すれば、理性的存在者は通常の意識において事行を明確に把握してはいないのである。しかし、経験的意識は事行と無関係に成立するものでもない。もし「私は私である」という自我の同一性が確保されていなければ、そもそも理性的存在者は、自己と対象の関係を問題とする経験的意識をもつことができない。というのも理性的存在者は、自我の同一性を前提とすることで初めて、自己を対象から区別したり関連づけたりすることが可能となるからである。事行とは、経験的意識にそれ自体としては現れないにもかかわらず、経験的意識を可能にするものである。かくして事行は経験的意識の可能性の第一の制約であるという点で、知識学の原理と見なされるのである。

ただし経験的意識の成立は、自我の端的な自己定立だけからは説明されることができない。なぜなら、経験的要素を捨象した自我の自己定立のうちでは、自我ならざる対象が一切定立されていないからである。経験的意識のうちに自我と対象が常に既に含まれている限り、自我ならざる対象としての「非我(Nicht-Ich)」(GA I/2, 266)もまた定立されているべきものである。そこでフィヒテは、第一根本命題により直接的に根拠づけられることのない、対象性一般の成立に関わる「第二根本命題」を次のように定式化する。「自我に対して非我が端的に反定立される」(GA I/2, 266)。第二根本命題では、非我の端的な反定立もまた、自我の端的な自己定立と同様に、経験的意識の可能性の制約であることが示されている。自我を対象意識へと開く第二根本命題は、経験的意識の可能性の第二の制約である。

とはいえ第一根本命題と第二根本命題は、一見したところ両立可能ではない。というのも、第一根本命題の自己定立する自我が非我に一切依存していないのに対して、第二根本命題の自我は非我の反定立に依存しているように見受けられるからである。自我が非我から独立的であるのと同時に、非我に依存しているということは、矛盾であるように思われる。しかし両根本命題がともに経験的意識の可能性の制約であるとするならば、両命題は一方を優先させるという仕方で他命題を廃棄してはならず、むしろ両命題の総合が課題として掲げられなければならない。そこでフィヒテはこの課題を遂行するために「可分性(Teilbarkeit)」(GA I/2, 270)の概念を導入する。それは、自我が自己のうちに自らの存在を「部分的に(zum Teil)」(GA I/2, 270)定立すると同時に、非我の存在を部分的に反定立するということである。自我における自我と非我をともに部分的に定立されたものと見なすと

いう、この解決方法は「第三根本命題」として次のように定式化される。「自我は自我のうちで、可分的自我に対して可分的非我を反定立する」(GA I/2, 270)。

第三根本命題は、自我における自我と非我の対立関係を可能にするものであるという点で、自我と非我の「関係根拠」かつ「区別根拠」を含んでいる(GA I/2, 272)。自我と非我の対立が可能であるためには、まず両者は関係づけられていなければならない。しかもこの関係において自我と非我の対立が成立するためには、両者はどちらか一方へと解消されてはならず、両者はともに互いから区別されていなければならない。第三根本命題は「自我と非我の根本的総合」(GA I/2, 283)を示す命題であり、経験的意識の可能性の第三の制約なのである。そしてフィヒテは第三根本命題の発見を以て原理的部門の結論と代えたいうえで、これ以降の『基礎』の課題を自我と非我の対立関係の更なる究明として設定する。自我と非我の対立が可能であるということは、自我と非我が互いを部分的に制限しているということである。それでは、その制限はいかなる仕方で成立するのか。この問いを考察するために、フィヒテは第三根本命題から「自我は非我を、自我によって制限されるものとして定立する」という実践的部門の主要命題と、「自我は自己自身を、非我によって制限されるものとして定立する」という理論的部門の主要命題を析出する(GA I/2, 285)。ただし目下の段階では、非我の実在性に関する十分な説明がなされていないため、自我による非我の制限を主題とする実践的部門を性急に取り上げることはできない。フィヒテは考察を飛躍させることなく、まずは理性的存在者の認識構造を解明するため、理論的部門の構築に着手する。そこで以下では『基礎』の理論的部門に着目し、認識における自我と非我の総合について理解を深めるとともに、非我の実在性を考察していく。

『基礎』の理論的部門は、非我による自我の被限定性の解明を主題とする認識論であり、そこではまず「自我は自己自身を、非我によって限定されるものとして定立する」(GA I/2, 287)という主要命題が分析される。この主要命題には、「非我は自我を限定する」という命題と、「自我は自己自身を限定する」という命題が含まれている(GA I/2, 287)。さしあたり理論的部門の主要命題は、非我による被限定性と自我による被限定性の、自我における並立を指摘するものである。しかし一見したところ、自我における両限定性が矛盾無く並立するとは考え難い。というのも、一方の被限定性が成立する際には、他方の被限定性は廃棄されているはずだからである。「自らを限定するとして自我が定立される際、自我は非我によって限定されない。自我が非我によって限定される際、自我は自らによって限定されない」(GA I/2, 304)。とはいえ、認識において自我と非我の総合が成立しているという事

実を勘案するならば、両限定性はともに廃棄されてはならない。それでは、非我による被限定性と自我による被限定性はいかなる仕方で総合されるのか。

フィヒテはこの問いに答える際、まず自我における自我と非我の両限定性が「交替限定(Wechselbestimmung)」(GA I/2, 305)の関係のもとにあることを指摘する。自我は自らのうちに、非我による被限定性を一部分定立すると同時に、自我による被限定性も定立する。一方の被限定性が定立される際には、その定立された被限定性の量に応じて、他方の被限定性もともに定立される。この関係をフィヒテは交替限定と呼称する。しかし交替限定が成立するためには、非我による被限定性と自我による被限定性を結びつける「独立的な活動(unabhängige Tätigkeit)」(GA I/2, 305)が前提されていなければならない。この独立的な活動は、両限定性に依存しないという点で両限定性の区別根拠となる一方、他方で両限定性を結びつける活動であるという点で、両限定性の関係根拠である。認識における自我と非我の総合は、自我に備わる独立的な活動を媒介して初めて可能となるのである。

次に解明されるべきは、ここで自我と非我の交替限定を可能にする独立的な活動とは何か、ということである。フィヒテはこの問いを念頭に考察を進めた結果、この活動が「構想力(Einbildungskraft)」(GA I/2, 351)の活動であることを突き止める。構想力は二つの機能をもつ。第一に、構想力は自我の根本能力として、非我による被限定性や自我による被限定性から独立しているものである。自我は両限定性に依拠することなく構想力を働かせることで初めて、自我における自我や非我に実在性を与えることができ、自我における自我と非我を区別することが可能となるのである。第二に、構想力は非我による被限定性と自我による被限定性の総合を可能にするものである。自我は構想力を働かせることで、自我における自我と非我の双方をともに把握し、各々を比較ないし対置することが可能となる。自我の構想力とは、自我と非我の交替限定を根源的に成立せしめる能力なのである。

以上より、構想力が認識における自我と非我の交替限定を可能にする能力であることが明らかにされた。ここでフィヒテは、自我と非我の区別を可能にする構想力の第一の機能を更に掘り下げる。自我が認識の最基底の段階において構想力を働かせ、自我における自我と非我の区別根拠を形成するためには、自我は予め何らかの仕方で非我から区別されていなければならない。しかし自我を非我から区別するためには両者を分ける「限界(Grenze)」(GA I/2, 351)が不可欠である。この限界は自我が構想力を働かせることによって任意に産出可能なものではなく、自我が構想力を働かせる際に既に前提されているはずのものである。それでは、自我は構想力を働かせるに先立ち、自らのうちにいかなる限界を見出して

いるのか。フィヒテはこの問いへの解答として、自我のうちに「障害(Anstoß)」(GA I/2, 355)が不可避免的に現前していることを指摘する。自我が認識の最基底の段階において構想力を働かせる時には、常にすでに自らのうちで何らかの障害を見出しているのである。

ただし、この障害を自我の活動から完全に独立して存在するものとして捉えることは誤りである。というのも、障害は自我の活動を妨げる限りでしか、自我に対する障害にはならないからである。「自我の活動なしに、障害はない」(GA I/2, 356)。障害とは、自我と無関係に自立的に存在するようなものではない。むしろ障害は、自我そのものの必然的制約として、自我における非 - 自我的な部分を形成しているものである。それと同時に注意すべきは、自我の活動が障害により完全に廃棄されることはないということである。自我は障害を見出したことを契機としたうえで、構想力を働かせることにより、自らにおける自我と非我に実在性を与え、その結果として自我と非我の総合を試みることができる。自我は、障害の生起という点に関しては自らの関与以前の出来事であるという点で常に制限されている一方、他方で見出された障害を反省し認識を形成するか否かは、なお自らの自由に委ねられているのである。

理論的部門の後半では「表象の演繹(Deduktion der Vorstellung)」という表題のもとで、障害を見出した自我が構想力を働かせて認識に至る過程が順を追って説明される(GA I/2, 369-384)。というのも、認識の最基底において構想力と障害が存するということを指摘するだけでは、自我の認識構造が解明し尽くされたとは言い難いからである。そこでフィヒテは認識の最基底における構想力と障害を出発点として、感覚知覚、時間空間における直観、認識における対象を超越論的に演繹するという仕方で、「人間精神の実際の歴史(die pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes)」⁷(GA I/2, 365)を叙述していく。構想力と障害が認識構造の最基底に存するということを確証するためには、両者がいかなる連関のもとで客観認識を成立せしめているかを生成論的に解明する必要がある、とフィヒテは考えるのである⁸。とはいえ自我の認識能力の形成過程に関しては、『新しい方法による知識学』(以下、『新方法』と略記)において一層詳しい生成論的演繹が展開されており、本論文の第四章ではその生成論的演繹が取り扱われることになる。それゆえ、ここで『基礎』における認識構造の生成論的演繹に、さらに立ち入ることは控えておく。

第二節 実践的部門における努力の演繹

『基礎』の理論的部門を通じて、認識を行う自我は構想力を働かせることにより、自我

における非我に実在性を付与可能であることが明らかにされた。その結果、さしあたり私たちは非我の実在性に関する問いを解決済みのものと見なすことができ、「自我は自己自身を、非我を限定するものとして定立する」(GA I/2, 386)という実践的部門の主要命題の解明に向かうことができる⁹。理論的部門では非我による自我の限定が主題とされていたのに対して、実践的部門では自我による非我の限定が主題として設定される。実践的部門では、自我の行為に焦点を絞ったうえで、行為論という枠組みのなかで自我と非我の総合が究明されるのである。その検討に際して、フィヒテはまず実践的部門の主要命題における自我が矛盾を抱えていることを指摘する。一方で、非我を限定する自我は、自らが限定することになる非我の実在性を予め前提している。このような自我は「知性(Intelligenz)」としての自我であり、「まだ限定されていない非我(ein unbestimmtes Nicht-Ich)」への依存性という特徴をもつ(GA I/2, 387)。他方で、この自我は自己限定する自我としては、そのような非我に全く依存することのないものである。自我は「絶対我」(GA I/2, 387)である限り、いかなる可能的非我にも依存することはない。かくして実践的部門の主要命題における自我が、知性我としては非我に依存しつつ、絶対我としては非我に依存しない、という矛盾を抱えていることが明らかになる。しかし自我が唯一同一の自我であり、絶対我であるとともに知性我でもあるとするならば、この矛盾は解消されなければならない。それでは、いかなる仕方でこの矛盾は解消されることができるのか。

ここでフィヒテは非我への依存性を廃棄するという仕方で、矛盾の解消を試みる。ただし「非我への依存性を廃棄する」とは、絶対我としての自我の非依存性を強調することで、知性我としての自我の依存性から目を背けることではない。むしろそれは、自我が可能的非我を限定しうることを明示することで、非我への依存性を部分的に廃棄することである。

「知性としての自我の依存性が廃棄されるべきであるということは、ただ次の制約のもとでしか考えられない。その制約とは、自我が、今まで知られていないかの非我を〔中略〕自ら自身によって限定する、というものである」(GA I/2, 387)。フィヒテは、自我が非我を主体的に限定する仕方を解明することにより、自我が非我に完全には依存しないということの論証を試みるのである。以下では、自我が非我を限定する仕方に関して理解を深めていくことにする。

フィヒテは自我による非我の限定を検討する際、「原因性(Kausalität)」(GA I/2, 391)の概念を導入する。自我が非我を限定するとは、自我が非我への何らかの原因性をもつ、ということである。自我が非我の原因であることが明らかにされれば、非我への依存性は廃

棄されるとともに、絶対我と知性我との間の矛盾は解消されることになる。しかし、自我が非我への原因性をもつということは、そう簡単には認められない。むしろ「自我は非我への原因性をもつことができない」(GA I/2, 391)と言える。なぜなら、自我が非我の原因であるとするならば、「自我に端的に反定立されている非我」という非我の定義が崩れてしまうからである。自我と非我の対立関係が経験的意識の可能性の制約である限り、自我と非我は区別可能なものに留まり続けなければならない。それでは、自我は非我に対していかなる原因性ももちえないのか。フィヒテはこの問いを巡り考察を深めた結果、主要命題における自我が二義的な存在であること、その限りで自我が二つの活動をもつことを指摘する。第一に、自我は端的に自己定立する自我である。この自我は第一根本命題で主題となる絶対我であり、その活動は客観にではなく自己自身のみへ向かう。絶対我としての自我は、自己へと還帰する「純粹活動(die reine Tätigkeit)」(GA I/2, 393)をもつのである。第二に、この自我は絶対我であるのみならず、非我に関係する自我である。この自我は非我を表象している知性我として特徴づけられ、認識を介して客観に関わるという点で「客観的活動(die objektive Tätigkeit)」(GA I/2, 393)をもつ。認識を行う知性我は、客観へと向かう活動をもつのである。とはいえ、これら両活動がともに自我の活動である限り、両活動を結びつける紐帯が存在していなければならない。問いの形に定式化しよう。自己へのみ還帰する純粹活動は、何らかの非我を前提する客観的活動に、いかにして関係づけられるのか。

ここでフィヒテは両活動の関係づけが可能であるためには、さらなる活動が自我のうちに存するに違いないという推論を展開する。その活動は、純粹活動からも客観的活動からも区別される第三の活動として、次の特徴を備えていなければならない。まず、その活動は非我により「廃棄されない」(GA I/2, 395)活動である。自我の第三の活動は、非我の活動に反定立されている活動であり、その限りで、非我により廃棄されてはならない。その活動は、非我の活動と対立することにより、非我の活動から区別されるものであり続けるのである。しかし他面から見れば、第三の活動は非我へ関係するという特徴を併せもつはずである。ただし、ここで「関係づける(das Beziehen) (GA I/2, 398)とは、決して非我を直接的に限定することではない。自我が非我を直接的に限定する場合には、非我は自我の単なる一つの在り方となり、もはや非我ではなくなってしまうだろう。そこでフィヒテは、この関係づけの働きを「限定への傾向、限定への努力(die Tendenz, das Streben zur Bestimmung)」(GA I/2, 397)として表現し、限定作用そのものからは区別する。フィヒテ

に従えば、限定作用未満としてのこの自我の努力こそが、あらゆる客観の可能性の制約であり、自我と非我の対立関係を可能にするものである。「努力なしに、客観なし」(GA I/2, 397)。それでは、自我の努力はいかなる働きとして、いかなる仕方で客観へ関係するのか。

フィヒテは自我の努力を「純粹活動」と「客観的活動」を関係づける第三の活動として位置づけたうえで、努力の働きを考察する。さて自我の純粹活動は、いかなる客観にも依存することのない活動である。しかし自我が客観的活動をもつ知性我でもある限り、純粹活動は何らかの仕方で客観へと関係づけられなければならない。純粹活動が客観へと関係づけられるとするならば、その場合に限り、純粹活動は努力として発現する。純粹活動と努力は、自我の端的な活動であるという点では共通性をもつ一方、客観への関係の有無という点で区別されるのである。しかし客観へ関係する働きとしての「努力」概念には、困難が含まれている。その困難とは、客観の可能性の根源的制約である努力が、他方では既に客観を前提してしまっているということである。「客観の活動が何らかの仕方で、関係づける自我に対して既に与えられていない場合には」(GA I/2, 399)、自我の努力はそもそも成立しえない。「努力なしに、客観なし」に対応するかの如く、客観なしには努力もない。すなわち、努力と客観の関係は「循環のうち(im Zirkel)」(GA I/2, 399)に存するのである。

しかしフィヒテは努力と客観の循環関係を指摘するだけで、その探究を終えることはない。フィヒテは努力が客観へ関係する仕方を更に掘り下げ、その努力が「現実的客観(ein wirkliches Objekt)」を超えて「単に構想された客観(das bloß eingebildete Objekt)」へ向かうものであることを明らかにする(GA I/2, 402)。自我の努力は、一方では、所与的な現実的客観により制限されている。他方で、自我は構想力を働かせることにより、現実的客観を通じて与えられている「限界」(GA I/2, 403)を超えることができる。すなわち自我は努力するものとしては、現実的客観による制限からその身をもぎ離し、可能的客観を「理想(Ideal)」(GA I/2, 403)として主体的に定立することができる。そして自我により定立された理想が、現実的な客観の認識に何らかの影響を与える場合には、自我は未規定的な非我に対する原因性を「間接的に」(GA I/2, 397)もつことになるのである。

以上より、実践的部門の主要命題における自我による非我の限定とは、自我が努力を通じて可能的客観を定立するという仕方で、未規定的な非我を限定する働きであることが確認された。とはいえ、ここで注意しなければならないのは、これまでの証明が「帰謬法的に(apagogisch)」(GA I/2, 404)しか遂行されていないということである。すなわち、純粹活動と客観的活動が結合されるとするならば、両活動を関係づける努力が存していなければ

ならない、ということが以上では説明された。とはいえ、努力が「人間精神においていかにして成立しているのか」(GA I/2, 404)ということに関しては、十分な説明がなされていない。そこでフィヒテは努力の演繹を一層完全なものへと仕上げるために、帰謬法的演繹から「生成論的(genetisch)」(GA I/2, 404)演繹へと方法論を切り替え、『基礎』の巻末に至るまで努力の展開様式を説明していくのである。以下では、その生成論的演繹の第一段階に焦点を絞り、努力が客観的活動へ関係づけられる最初の過程を解明しておこう。はたして、自我の努力は何を契機として客観的活動に結びつけられるのか。

生成論的演繹の出発点は、努力である。しかし自我が「無限に外へ出ていく活動(die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit)」(GA I/2, 408)としての努力しかもたないとするならば、自我はそもそも現実的客観を認識することさえできず、いかなる客観的活動も不可能となる。自我が常に外へ出ていく活動しかもたないならば、特定の客観に囚われることはなく、ましてや自己認識に至ることなどあり得ないのである。それでは無限な努力をもつ自我はいかにして客観の認識に至るのか。ここでフィヒテは、自我が客観を超えて無限に進行していく努力をもつのみならず、自己のうちで「差異性(Verschiedenheit)」(GA I/2, 405)に根源的に遭遇していることを指摘する。この差異性は、現実的な外的客観を認識した結果として、自我のうちに直接的に生じるものではない。むしろ、この差異性は「その差異性がかつて自我のうちに入り込んだとするならば、自我のうちに既に根源的に存しなければならないであろう」(GA I/2, 405)差異性であり、外的客観の認識を根源的に制約するものである。自我は根源的に自己のうちにおいて、自己とは区別されるものとしての異種的な「障害」(GA I/2, 408)に遭遇していると考えられるのである。そして努力の機能は、自己における障害との遭遇を介して一層明確になる。努力は障害に遭遇することにより、二つの「方向(Richtung)」(GA I/2, 408)へと分裂する。一つには、努力は障害により押し返されることにより、その方向を自己自身へと向ける。その活動は、自己自身へと向かう「求心的活動(die zentripetale Tätigkeit)」(GA I/2, 407)であり、自己自身を反省するという働きである。言い換えれば、自我は根源的に障害に遭遇しているがゆえに、自己反省が可能な存在者なのである。他方、努力が障害に遭遇するということは、その無限な外出の活動が求心的活動へ全面転換されてしまうことではない。というのも、自己内還帰する求心的活動しかもたないような自我は、もはや客観へのいかなる関係ももちえないからである。それゆえ、たとえ自我は根源的に障害に遭遇しているとしても、無限に外へと向かう「遠心的活動(die zentrifugale Tätigkeit)」(GA I/2, 407)を保ち続けなければならない。か

くして生成論的演繹の第一段階では、自我の努力が障害への遭遇を契機として、「反省への傾向(Tendenz zur Reflexion)」(GA I/2, 409)と「外出への傾向」という二つの機能へ分化することが確認されたのである。

第三節 『基礎』の衝動論

以上より、自我の純粹活動と客観的活動を努力が関係づけること、その努力のうちには自己内還帰する求心的活動と自己の外へと向かう遠心的活動という二方向の活動があることが確認された。とはいえ、ここまでは努力が二つの機能をもつことが確認されただけであり、努力と客観的活動の関係は生成論的に説明されていない。とりわけ自我の努力と、その努力から区別される障害との連関については、なお一層の解明の余地がある¹⁰。そこでフィヒテは生成論的演繹を第二段階へと推し進め、まず自我が障害へ遭遇することにより「反定立された力」(GA I/2, 411)を感じることを指摘する。自我は障害と遭遇する際、自らの努力とは異なる力としての「反対努力(Gegenstreben)」(GA I/2, 416)を感じている。しかし自我が経験的意識をもつとするならば、努力と反対努力の単なる「均衡(Gleichgewicht)」(GA I/2, 416)に留まることはできず、両努力を総合すると共に、何らかの仕方客観的活動へと移行しなければならない。それでは、努力と反対努力はいかなる仕方で総合されるのか。

さしあたり、フィヒテは自我における両努力の均衡状態の分析に着手する。自我の努力は障害に遭遇することにより、「何ものかとして(als Etwas)」(GA I/2, 417)定立される。ここで「努力が定立される」とは、努力が「固定されたもの(etwas Fixiertes)」(GA I/2, 418)として定立されるということの意味する。努力は障害への遭遇を契機として、静止状態へともたらされるのである。しかし、たとえ努力が固定されている場合でも、外出への傾向は完全には廃棄されない。固定された努力のうちには、外出への傾向と、反対努力により外出が阻まれているために自己自身を反省する傾向、という二つの傾向が存している。すなわち固定された努力とは、努力と反対努力の均衡状態であり、フィヒテはこの均衡状態を「衝動(Trieb)」(GA I/2, 418)と定義するのである。それでは『基礎』において、自我の衝動はいかなる特徴をもち、いかなる機能を果たしているのか。

フィヒテに従えば、衝動は以下の三つの特徴をもつ。第一に衝動は、自我が障害と遭遇し、その活動が自己自身へと向かう際に定立されるものである。第二に、衝動は固定されており、かつ持続的である。自我の努力は固定される限りで、持続的な衝動と見なされる。

第三に、衝動は自己の外への原因性となることを目指しつつも、それが衝動に留まる限り、その原因性たりえないものである。フィヒテに従えば、「したがって衝動は主観のうちにしかなく、その本性上、主観の圏域を超えて外出することはない」(GWL, 418)。衝動は、努力と障害の遭遇を契機として自我のうちに生じるものである一方、他方で外的客観への直接的な原因性をもつものではない。かくして『基礎』のフィヒテは、自我の内的努力が外的な客観認識へと移行する様式を説明するために、衝動概念を導入するのである¹¹。なお自我の活動の発現様式の解明を目指しているという点では、『啓示批判』と『基礎』の衝動論は大きく異なるものではない。しかし『基礎』の衝動論は内的反省への傾向と外出への傾向の双方を取り扱うことにより、理論的なものと実践的なものとの連関を解明するのであり、この点では『啓示批判』の衝動論を更に推し進めているのである。

さて次に解明されるべきは、衝動のうちに存する外出への傾向と反省への傾向の連関である。衝動の段階において、自我の外出への傾向は反対努力により制限される一方、他方で自己自身へと向かう反省への傾向は制限されない。これは反省への傾向が満たされうるということである。すなわち、自我は障害と遭遇する際、その障害を直接的に除去できないにしても、まずは自己自身を反省する可能性に開かれるのである。それでは、ここで自我が自己自身を反省するとき、自我はいかなる状態へと至るのか。フィヒテによれば、この自己反省の結果として、「強制の発現、不可能の発現(*die Äußerung eines Zwangs, eines Nichtkönnens*)」(GA I/2, 419)が自我のうちに生じる。その自我は外出が不可能であること、外出しないよう強制されていることを自己のうちに見出している。とはいえ、ここで自我は不可能や強制を明確に意識しているのではなく、「感じる(*fühlen*)」(GA I/2, 419)という仕方で捉えているにすぎない。自我は障害を契機とする自己反省の結果、「感情(*Gefühl*)」(GA I/2, 419)の状態へと移行するのである。そのような自我の感情は、自我のうちに発現したものであるという点で衝動からは区別される一方、意識以前の働きであるという点で、明確な意識からも区別されるべきものである。それでは、このような自我の感情が、外的客観への直接的な原因性をもつものなのか。

ここでフィヒテは、この感情が「単に主観的(*lediglich subjektiv*)」(GA I/2, 419)にすぎないということを明言し、感情もまた主観の圏域に属することに注意を促す。感情において、自我の能動と受動は内的に合一されている。それは、自我が強制を受けていると感じる際、感じる作用は自我の活動である一方、強制されている内容そのものは受動的にしか感じられないからである。とはいえ、自我は強制を単に感じているだけでは、自己を外出

して外的客観に関わることはない。はたして自我は感情の状態に留まり続ける他ないのか。かくして、『基礎』の実践的部門の更なる課題は、自我の感情が何らかの原因性をもちうることを証明することであり、換言すれば、感じている自我が自己を外出して客観へ関わる仕方を説明することとして設定される。とはいえ自我の自己外出の究明に着手するためには、一旦、自我の感情を徹底的に検討する必要がある。そこでフィヒテは、自我の感情の更なる分析に着手するのである。

自我は感情において外出が不可能であること、外出しないよう強制されていることを、感じている。しかし自我が外出の不可能性を感じるためには、同時に、自らが外出への傾向をもつことを感じている必要がある。というのも、自我がいかなる外出への傾向ももたないと仮定するならば、そもそも外出が阻止されていると感じることさえできないからである。フィヒテに従えば、自我は不可能や強制を感じる際、「内的に衝き動かす力(die innere treibende Kraft)」(GA I/2, 424)も同時に感じている。この内的な力を感じられるか否かが、「生命あるもの(das Lebendige)」である理性的存在者と、「生命なきもの(das Leblose)」である物体とを区別する根拠である(GA I/2, 424)。理性的存在者は不可能や強制を感じる一方、他方で自らの内的な力を何らかの仕方で感じており、その限りで、生命を欠いた物体から区別される。それでは、自我はいかなる力を感じているのか。

フィヒテによる「力の感情(Kraftgefühl)」(GA I/2, 425)の分析に従えば、その感情は三つの特徴をもつ。第一に、この感情のうちでは衝き動かす力が感じられる。自我は力の感情において衝き動かされていることを感じており、一層正確に言えば、自己を「自己自身の外へと(hinaus außer sich selbst)」(GA I/2, 425)駆り立てる衝動を感じている。第二に、ここで感じられる力が衝動の一種である限り、その力は外的客観の直接的な原因性となることはできない。それゆえ、この衝動は自我を、外出へと直接的に限定するのではなく、「観念的活動(ideale Tätigkeit)」(GA I/2, 425)へと限定する。自我は力の感情において、外的客観への直接的な力を感じているのではなく、表象作用一般へ衝き動かす「表象衝動(Vorstellungstrieb)」(GA I/2, 424)を感じているのである。しかし第三に、自我は力の感情の段階では、その内的な力が向かう先の客観が何であるかを、明確に意識してはいない。自我は力を感じる際、「何らかの未知のものへと衝き動かされている」(GA I/2, 425)ということを感じるだけである。換言すれば、自我は可能的客観の定立への衝動を感じているだけである。したがって、力の感情は自我が自己を外出して可能的客観へと関係する契機とはなる一方、他方でやはり外的客観への直接的な原因性にはなりえないのである。

以上の考察より、自我が外出の不可能性を感じる際、その感情は詳細には「強制の感情」と「力の感情」の双方から構成されていることが確認された。自我は明確な意識を獲得する以前の「単なる感情(das bloße Gefühl)」(GA I/2, 426)の段階において、外出を阻止する強制と、外出への力を感じ合わせているのである。しかし自我の単なる感情から、客観的活動は直ちに帰結しなかった。そこで、フィヒテは自我が単なる感情から客観的活動へ移行するためには、「その活動の再生産(das Wiederherstellen seiner Tätigkeit)」(GA I/2, 426)が必要であることを指摘する。ただし、ここでの活動の再生産とは、自我が新たな活動が無から創造することではない。というのも、それが再生産と呼ばれる働きである限り、自我は活動の根拠もまた自己自身のうちに求めなければならないからである。それでは、自我はいかなる仕方で活動を再生産することができるのか。

この活動の再生産において決定的な役割を担うのが、自己自身を反省しつつ可能的客観を定立する働きとしての「観念的活動」(GA I/2, 427)である。自我は障害と遭遇した結果、単なる感情において強制を感じるとともに、外出への力の一様態としての表象衝動を感じている。この表象衝動が満たされるや否や、自我の自己反省が成立し、その反省は再び自らの感情へと向かう。なぜなら、ここでの観念的活動は自己自身を対象とする反省だからであり、目下の自己自身とは感情の段階の自我に他ならないからである。それゆえ、自我が感情の段階から客観認識へ移行する仕方を生成論的に解明するには、自我が感情をさらに反省する仕方が説明されなければならない。そこで次節では、自我による感情の反省に焦点を絞り、自我の自己外出の最終局面を究明する。

第四節 自己外出の契機としての憧憬の感情

フィヒテは自我が感情を反省する仕方を解明するために、まず、その反省の対象となる感情の在り方を解明する。前節では、自我の「単なる感情」が「強制の感情」と「力の感情」から構成されること、力の感情における力とは、自我を表象作用一般へと内的に駆り立てる表象衝動であることが確認された。この表象衝動が満たされるや否や、自我は感情を反省することへと向かう。それでは、ここで反省の対象となる感情は、反省以前の「単なる感情」と全く同一のものであるのか。フィヒテに従えば、両感情は区別されなければならない。というのも、自我は感情を反省の対象とすることにより、感じている状態から一旦距離を取ることができるからであり、その感情の構成要素を一層的確に捉えることが可能となるからである。詳言すれば、自我は単なる感情の段階では強制と力を漠然と感じ

ることしかできないのに対して、感情を反省の対象にする段階では、その強制と力の内実を一層的確に把握することができるのである。次にフィヒテは活動が再生産される過程を解明するために、力の感情を明瞭にすることに着手し、その力に「憧憬(Sehnen)」(GA I/2, 431)という名称を与える。フィヒテに従えば、自我が内的に衝き動かす力を感じるということは、自我が未知のものへの憧れを感じるということと同義なのである。それでは、憧憬の感情とはいかなる感情か。

フィヒテに従えば、憧憬は衝動の一種である。自我は憧憬の感情において、「自ら自身のうちにある衝動に衝き動かされている」(GA I/2, 430)。自我は憧憬によって「一切の恣意や自発性なしに(ohne alle Willkühr, und Spontaneität)」(GA I/2, 430)衝き動かされているのであり、その限りでは、自我は完全に自立的な存在者ではない。それでは、憧憬をもつ自我は一体何をすることを欲しているのか。この問いに対して、特定の解答を与えることは困難である。というのも、自我は憧憬の感情において、その憧憬が向かう客観が何であるかを、ほとんど意識できていないからである。自我の憧憬とは、「完全に未知の何ものかへと向かう衝動(Trieb nach etwas völlig Unbekanntem)」(GA I/2, 430)である。自我は憧憬の感情において、自己からは区別される未知の客観へと衝き動かされていることを感じている。そして、この憧憬の感情を通じて初めて、自我は「自己自身のうちで外界へと開かれる」(GA I/2, 431)のであり、自己自身から外出する契機を獲得するのである。それでは、このような憧憬の感情は、障害に遭遇した結果として生じる強制の感情と、いかなる関係のもとにあるのか。

フィヒテは自我の感情全体を、強制の感情と憧憬の感情の総合体として捉えるという立脚点に留まり続ける。「それゆえ両感情は総合的に合一される。一方は他方なしには不可能である」(GA I/2, 431)。なお、ここでの総合とは両感情をどちらか一方へと解消することでもなければ、両感情の区別を消去することでもない。というのも、フィヒテは先の引用箇所直後に、両感情を区別する重要性を強調しているからである。「両感情はまた、完全に互いから区別されている」(GA I/2, 431)。強制の感情と憧憬の感情は互いから区別されるとともに、互いに関係づけられるという仕方で、自我の感情全体を構成している。すると次に問われるべきは、強制の感情と憧憬の感情の関係根拠である。はたして両感情は、いかなる根拠に基づき、互いに関係づけられることができるのか。

ここでフィヒテは両感情の根拠へと遡及し、強制の感情と憧憬の感情がともに、自我のうちの「唯一同一の衝動」(GA I/2, 431)に基づくものであることを明らかにする。強制の

感情が成立するのは、外出を目指す衝動が障害への遭遇を契機として自己自身を反省するという方向へ向かい、その結果、自我が自己外出の禁止という強制を感じる場合である。それに対して、憧憬の感情が成立するのは、同一の衝動が自我を自己外出へと限定していることを感じる。その結果、自我が観念的活動を通じた自己外出の可能性を感じる場合である。すなわち、強制の感情と憧憬の感情は、非我への原因性になることを目指す唯一同一の衝動に由来するのである。それでは、両感情を区別する根拠は何か。フィヒテはその区別根拠を、「力の差異(die Verschiedenheit der Kräfte)」(GA I/2, 432)として指摘する。自我は強制を感じる際には、自らに対して既に与えられたものとしての現実的客観を把握することへと衝き動かされている。それに対して、自我は憧憬を感じる際には、「自我そのもののうちに根拠づけられる絶対的で自由な努力」(GA I/2, 432)を把握することへと衝き動かされており、一層精確には、観念的活動を通じて可能的客観を「創造する(erschaffen)」(GA I/2, 432)ことへと衝き動かされている。それゆえ『基礎』で登場する憧憬は、衝動の一種でありながら、経験的な快を目指す「感性的衝動」からは区別されるものである。憧憬の感情では、可能的客観を創造することへと衝き動かされている。自我は強制と憧憬を含む感情全体において、現実的客観と可能的客観の双方を把握することへと駆り立てられているのである。

とはいえ、有限的な存在者としての自我は、現実的客観と可能的客観を同時に把握することなどできない。それどころか、両客観は端的には両立しうるものではない。憧憬が目指す可能的客観は、自我の努力に完全に適ったものである。というのも、努力する自我は観念的活動を通じて、その可能的客観を自ら定立するからである。しかし、この可能的客観は現実的客観と「衝突的(widerstreitend)」(GA I/2, 432)である。なぜなら自我に対して既に与えられている現実的客観が、自我が自由に創造する可能的客観と完全に一致することはあり得ないからである。しかし自我が感情全体をもち、現実的客観と可能的客観の双方を把握するという衝動が廃棄されるべきでない限り、両客観の連関が究明されなければならない。そこでフィヒテは自我の自己外出の可能性を解明することを目指して、強制を感じている自我がいかにして憧憬の対象となる可能的客観を定立しうるか、という問いを設定するのである。

フィヒテは強制の感情から可能的客観の定立への移行を次のように説明する。まず、自我は強制を感じる際、「実的なもの(etwas Reelles)」(GA I/2, 434)としての現実的客観へと衝き動かされている。それに対して、自我が憧憬を感じる際、その憧憬が向かう可能的客

観は「実在性(Realität)」(GA I/2, 434)をそれ自体としてはもつものではない。しかし自我が定立する可能的客観が、外的客観の原因性になりうる場合には、その可能的客観は何らかの実在性をもつものとして考えられなければならない。それでは、自我は実在性をもつ可能的客観をいかにして定立することができるのか。ここでフィヒテは、強制の感情を通して与えられる現実的客観が、可能的客観の定立の制約として機能することを指摘する。すなわち、自我が実在性を備えた可能的客観を定立するとは、所与的な現実的客観を、観念的活動を通じて新たに「限定する(bestimmen)」(GA I/2, 435)ということである。自我が荒唐無稽な理念を打ち立てるのではなく、実現可能な理念を打ち立てるためには、まず現状を認識し、眼前の現実的客観を精確に捉える必要がある。自我が実現可能な可能的客観を定立するためには、現実的客観の認識が必然的制約となるのである。

したがって、ここで自我が観念的活動を通じて現実的客観を再び限定するとは、現実的客観を単に模写することではない。むしろここでの限定作用とは、自我が現実的客観に拘束されている強制の感情を反省的に捉え直したうえで、その「絶対的な産出能力(absolutes Produktionsvermögen)」(GA I/2, 443)を通して、所与的な現実的客観から区別される可能的客観を改めて構想することである。フィヒテに従えば、このような仕方でのみ、自我は現実的客観と可能的客観の双方を把握できるのである。それゆえ注意すべきは、自我が両客観を同時に把握することが不可能ということであり、段階的にしか両客観を把握できないということである。自我は、外的客観への原因性になることを目指すものとしては憧憬をもち、一層精確には、現実的客観から可能的客観への「交替限定へと向かう衝動(Trieb nach Wechselbestimmung)」(GA I/2, 444)をもつ。自我はこの衝動に従うものとしては、「限局の感情を手引きとして、その感情に完全に反定立される憧憬の客観を、観念的活動を通じて産出する」(GA I/2, 433)ことへと駆り立てられているのである。

以上の考察から、自我が憧憬の感情において自己外出への契機を獲得すること、そして、その感情において自我が実現可能な可能的客観の構想へと衝き動かされるときには、現実的客観の認識が必然的制約となることが確認された。自我は強制の感情を前提とする限りで、憧憬を通じて可能的客観を定立することができるのであり、活動を自ら再生産する可能性に開かれるのである。しかし『基礎』の論証は、自我が衝動の一種としての憧憬を感じることを指摘するだけでは終わらない。フィヒテは『基礎』の末尾において、自我における憧憬と自由の両立可能性を検討する。というのも、自我が可能的客観の構想へと衝き動かされている場合、その自我は衝き動かされているという点では、自立的で自由な存在

者であるとは考え難いからである。前期知識学が理性的存在者の自由を根拠づける「自由の最初の体系」(GA III/2, 298)¹²と見なされる限り、その憧憬と自由の関係は詳細に規定されなければならない。努力する自我は可能的客観の定立へと否応なしに衝き動かされているのか、それとも絶対的自由とともに可能的客観を定立するのか。

さしあたりフィヒテは自我の憧憬を「衝動」、その自由を「行為(*Handlung*)」と特徴づけ直したうえで、一旦両者を互いに独立的なものとして仮定する(GA I/2, 449)。自我の憧憬が独立的であり、「それ自体で限定されたものであると同時に限定するものとして(*als an sich bestimmt und bestimmend zugleich*)」(GA I/2, 449f.)見なされる場合、その衝動は「絶対的衝動(*ein absoluter Trieb*)」(GA I/2, 450)と定義される。絶対的衝動はいかなる自我の行為にも依存することなく、自己自身を絶対的に産出するという衝動である。自我はこの衝動に従う限り、自己を無限に外出することへと衝き動かされる。しかも、その外出は「目的なしに(*ohne Zweck*)」(GA I/2, 450)遂行される。すなわち、憧憬に従うだけの自我は、その憧憬が目指す可能的客観に関して盲目的なのである。他方、自我の行為が独立的であるとは、その行為がいかなる衝動にも依存しないことを意味する¹³。この自我は、観念的活動を通じて可能的客観を定立するという行為を遂行しているのであり、それは「絶対的な自己限定、および絶対的自由を以て(*mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit*)」(GA I/2, 450)なされる行為である。しかし、自我の観念的行為が完全に自由であるとは、いかなる可能的客観も恣意的に産出可能であることを意味する。換言すれば、この自我の行為は全方向へと向かうことが可能であり、実現可能性の有無に関わらず可能的客観を無作為に産出することができる。それゆえ自由に行為するだけの自我もまた、その行為の対象となる可能的客観を特定することができず、その限りでは確固たる目的をもたずに行為することになるのである。

以上において、自我の憧憬と自由を互いから独立的なものとして仮定した結果、実在性を備えた特定の可能的客観を定立することは、憧憬と自由のどちらか一方を根拠とするだけでは説明し尽くされないことが確認された。そこでフィヒテは、憧憬と自由が互いに交替限定の関係のもとにあるという解決を提案する。「さて、その衝動とその行為との間には、両者が互いを交替的に限定し合うという、相互関係があるはずである」(GA I/2, 450)。すなわちフィヒテは自我の憧憬と自由の双方を、可能的客観の定立において廃棄不可能な構成要素と見なすのである。憧憬が自我の自由な行為により限定されるとは、自我が自己自身を、可能的客観の定立へと衝き動かされているものとして、反省的に捉え直すことである。

他方で、自我の行為が憧憬により限定されるとは、自我が自由に定立する可能的客観が憧憬を通して与えられているということである。自我は憧憬が向かう諸客観を前提することなしに、自由な行為を開始することができない。すなわち自我は、可能的客観を定立することへと憧憬を通じて否応なしに衝き動かされている一方、他方で衝き動かされているという事態を反省的に捉え直すことや、その憧憬が向かう可能的諸客観のなかから特定の可能的客観を定立することに関しては自由である。自我は努力するものとして、憧憬を感じているがゆえに特定の可能的客観の自由な定立が可能であり、自由であるがゆえに憧憬が目指す可能的客観を目的として受け取り直すことができるのである。以上が『基礎』における、自我の憧憬と自由の両立可能性に関する考察の結論的所見である。『基礎』の衝動論は「努力の演繹」の単なる補遺でもなければ、自由の体系としての知識学に矛盾するものでもない。むしろその衝動論は、理論的なものと実践的なものの統合形態の解明を担っているという点で、知識学体系における極めて重要な体系的位置を占めているのである。

おわりに

本章では、『基礎』における衝動論の体系的位置を考察することにより、『基礎』の到達点を解明してきた。その結果、まずは、知識学の主要課題が自我と非我の根本的総合の解明であること、非我に実在性を与える理論的部門なしに実践的部門は成立しえないこと、純粹活動と客観的活動は努力を通じて関係づけられることが解明された。『基礎』の哲学体系は、自我を原理に据えたうえで経験的意識の包括的説明を試みたのである。それゆえ『基礎』の「衝動」概念は、『啓示批判』の衝動論とは異なる文脈で論じられることになった。すなわち『基礎』では、努力が客観的活動へ関係づけられる仕方を生成論的に演繹するという文脈で「衝動」概念が導入され、最終的には、自己外出の契機を与える憧憬と可能的客観を定立する自由の双方が行為の不可欠な構成要素であることが指摘された。フィヒテは『基礎』の衝動論で、自我に備わる外出への傾向と反省への傾向の双方を取り扱うことにより、理論的なものと実践的なものの統合形態を探究したのである。ただし『基礎』の衝動論では、憧憬と自由の相互関係が具体的行為の根底にあるというフィヒテの見解が暫定的に示されはしたものの、いかなる相互関係が具体的行為をいかに制約しているのか、という点に関してはなお不明瞭さを残すこととなった。『基礎』の衝動論が残した、理論的なものと実践的なものとの相互関係を規定するという知識学の課題は、『基礎』以降では意志論の課題として引き受けられることになる。フィヒテは理論的なものと実践的なものの

統合形態を究明するため、「衝動」概念を今一度掘り下げ、意志の根源的な在り方の解明に着手するのである¹⁴。そこで次章からは『基礎』以後の前期知識学の主要文献を取り上げ、フィヒテが知識学の課題にいかに対応しているかを考究していく。

【註】

¹ J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794/95, in: GA I/2, S. 249-451. 木村素衛訳『全知識学の基礎（全二冊）』岩波文庫、1949年。隈元忠敬訳『全知識学の基礎』（『フィヒテ全集』第四巻）、哲書房、1997年。

² 例えば、英米圏のドイツ哲学史理解において現在も影響力をもっている Royce は、1892年の時点でフィヒテ知識学の本質を専ら「実践」の役割のうちに見出している。Cf., J. Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*, Boston, 1892, pp. 157-158.

またフィヒテを「実践的観念論者」として専ら特徴づけている近年の研究としては以下参照。F. C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge, 1992. Beiser に従えば、『基礎』は超越論哲学の理論的基礎を全く産出しておらず、むしろ実践的活動を強調することにより超越論哲学の破棄を目指した著作である(cf., p. 74)。本章では『基礎』全体の検討を通じて、この Beiser の読解が極めて一面的な読み方であることを明らかにする。

³ 『基礎』の実践的部門を、努力と反省の分離不可能性に着目して解明する研究としては以下参照。中川明才『フィヒテ知識学の根本構造』晃洋書房、2004年、31 - 62頁。

⁴ Fichte, [Rezension:] *Über die sittliche Güte aus uninteressiertem Wohlwollen, von Friedrich Heinrich Gebhard*, 1793, in: GA I/2. S. 21-29.

⁵ Fichte, [Rezension:] *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, 1794, in: GA I/2. S. 41-67.

⁶ Vgl., GA I/2, 46. フィヒテが1792年の『啓示批判』の公刊から、1794年の『エネジデムス書評』の発表へと至る詳細な経緯としては以下参照。D. Breazeale, *Fichte's Aenesidemus Review and The Transformation of German Idealism*, in: *Review of Metaphysics* 34, 1981. pp. 545-568.

⁷ 『基礎』の「第二部」における「人間精神の実際的歴史」の叙述は、単なる歴史描写でもなければ認識能力の生物学的な発達理論でもなく、理性的存在者の認識構造を分析する

中で発見した「構想力」と「障害」という中心概念に基づき、認識構造を再構成するという取り組みである。前期知識学における「人間精神の実際的歴史」が、経験の諸根拠を生成論的に説明する際に導入された方法論的概念である、ということに関しては以下の研究を参照。Cf., Breazeale, *Thinking Through the Wissenschaftslehre*, Chapter 4: "A Pragmatic History of the Human Mind", pp. 70-95.

⁸ 構想力の働きに着目して、理論的部門における生成論的演繹を解明する研究としては以下参照。J. Haag, *Fichtes schwebende Einbildungskraft*, in: J. Haag and M. Wild (hrsg.), *Übergänge – diskursiv oder intuitiv?* Frankfurt am Main, 2013, S. 191-206.

⁹ 従来のフィヒテ研究では『基礎』の理論的部門は非我の实在性の証明に関わるという点で、非我の制限を主題とする実践的部門の準備学として理解されてきた。しかし、認識の構造を究明する理論的部門は単なる準備学として過小評価されるべきではなく、『基礎』体系を構成する不可欠の部門として理解されるべきである。『基礎』の「理論的部門」の体系的な位置を考察する近年の研究としては、以下参照。Vgl., E. Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*, 8. Kapitel, *Fichtes "völlige Umkehrung der Denkart"*, Frankfurt am Main 2011, S. 185-207. Försterは『基礎』の原理的部門と理論的部門の構成を的確に整理するとともに、理論的部門と実践的部門の連関を次のように指摘している。「それゆえ理論的命題を完全に規定し終えた後に初めて、知識学の実践的部門は着手されることができる」(S. 194)。

¹⁰ 『基礎』の衝動論を理解するに際して次の研究に多くを教えられた。Vgl., E. Fuchs, *Wirklichkeit als Aufgabe*, München 1973. Fuchsは実践的部門の後半の問いを、「常識をもつ人に対して自立的なものとして対置される客観は、いかにして自我の抑圧状態から成立するのか」(S. 95)と定式化し、この問いの解明が『基礎』の終盤の課題であることを指摘している。

¹¹ 初期フィヒテから『基礎』に至るまでの衝動概念の展開に関しては次の研究を参照。Vgl., C. Cesa, *Der Begriff „Trieb“ in dem Frühschriften von J. G. Fichte (1792-1794)*, in: C. Cesa und N. Hinske (hrsg.), *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für Giorgio Tonelli*, Frankfurt am Main 1993, S. 165-185.

¹² フィヒテが1795年にイエンス・イマヌエル・バッゲセンに宛てた手紙を参照。「私の体系は自由の最初の体系である。フランスが外的足かせから自由になったように、私の体系

は物自体の鎖から人々を解放する。換言すれば、それとともにあらゆる以前の体系——ここにはカントも含まれる——が多かれ少なかれ人々を拘束していた外的影響から、私の体系は人々を解放する。まさに、私の体系の第一原理は、『独立した存在』として人間を証示するのである」(GA III/2, 298)。

¹³ なお、ここでの自我の行為は「単なる観念的な行為(ein bloß ideales Handeln)」(GA I/2, 451)であり、現実的客観へと関わる具体的行為からは区別されるべきものである。

¹⁴ フィヒテの各著作の成立順と成立事情を踏まえたうえで、『基礎』の弱点が意志論の未整備のうちにあることを指摘する研究としては、以下参照。G. Zöller, Das „erste System der Freiheit“ in Fichtes neuer Darstellung der Wissenschaftslehre, in: D. Christian, J. Stolzenberg (hrsg.), *System und Kritik um 1800*. Hamburg, 2011, S. 13-28. Zöller に従えば、『基礎』における努力や衝動の演繹は、その導出根拠となる「意志」概念を欠くものであった。それに対して、『新方法』では意志という中心概念に基づき、理性的存在者の実践的カテゴリーが一層強固に根拠づけられている(Vgl., S. 23)。

第三章 フィヒテによるカント哲学の精神の継承

はじめに

本章は、『知識学への第二序論』（1797年、以下『第二序論』と略記）¹における知識学の新しい方法論に関する説明およびフィヒテ自身のカント理解を検討することを主題とする。フィヒテは『基礎』以降、新しい方法論に従って自らの哲学体系を改良することに取り組んだ。そこで採用される新しい方法論は、1790年代後半の知識学、とりわけ、その意志論の展開にとって重要なものである。というのもフィヒテは新しい方法論に従うことで初めて、理論的なもの実践的なものの統合形態である「衝動」概念をより根本的に捉え直し、「意志」概念を知識学において取り扱う地平を切り開いたからである。そこで本章では、「意志」概念への洞察を可能ならしめる、知識学の新しい方法論を解明する。それと併せて、知識学とカント哲学との連関を明確にすることにより、意志をあくまで超越論的哲学の方法論のもとで取り扱うという、フィヒテ独自の立場を確認することを試みる。

1795年3月に『基礎』を書き上げたフィヒテは、同年の秋には、その知識学を新たに練り直すことに取り組み始めた。というのもフィヒテは『基礎』の叙述方法に不備があったことを自覚した上で、その不備が知識学に対する誤解の源泉となっていると考えたからである²。そこでフィヒテは知識学の叙述方法を刷新し、イエーナ大学で1796年から1799年にかけて「新しい方法による超越論哲学の基礎（いわゆる知識学）」³という題目の講義を年ごとに行った。これが、前期知識学の哲学体系を最も適切に説明しているとされる『新しい方法による知識学』（1796-99年、以下『新方法』と略記）⁴講義である。フィヒテは当初、この講義に基づき『知識学の叙述の試み』（1798年、以下『新叙述』）⁵を出版する予定であった。しかし『新叙述』は二つの序論と「第一章」だけは順次出版されたものの、完成された著作としては公刊されなかったのである⁶。

本章で取り扱うのは二つの序論のうち、知識学の新しい方法論と独自の立場が詳しく説明されている『第二序論』である。フィヒテは『第二序論』の前半部において、反省的抽象と生成論的演繹から成る、二段構えの知識学叙述の方法論を提示する。ここでフィヒテは知識学の課題が経験構造の解明であることを明言した上で、経験を掘り下げる仕方と、それによって掘り当てられた根拠に基づき経験を再構成する仕方を説明するのである。また、『第二序論』ではフィヒテのカント理解が明瞭に打ち出されており、その大部分においてカント哲学への賛同が表明されている。例えば、フィヒテは超感性的存在を直接的に意

識する能力としての知的直観を拒絶するという点で、カントと軌を一にしており、知識学の知的直観がカント哲学の「純粹統覚」に該当するという解釈を展開している。フィヒテが知識学の独自の立場を表明するのは、物自体の取り扱い方を巡ってである。カントは『純粹理性批判』において、物自体を基本的には「蓋然的概念」として位置づける。それに対して、フィヒテは自我から独立的に存在する物自体の認識不可能性を踏まえつつ、自我が可想物としての物自体を想定する「必然的思惟の体系」(GA I/4, 241)をもつことを主張する。フィヒテに従えば、自我が物自体を必然的に思惟する過程が追跡可能である場合に限り、自我論の枠組みにおいて意志を取り扱う地平が開かれているのである。

以上のことを踏まえ、考察は次の手順で行う。まず『第二序論』の前半の論述を追跡することにより、『基礎』から刷新された、知識学の新しい方法論について理解を深める。次に、統覚の問題を巡るフィヒテの『純粹理性批判』解釈の妥当性を検討する。最後に、独立存在としての物自体を拒否する一方、他方で超越論哲学の方法論の精緻化を通じて、必然的思惟の産物としての可想物を論じる地平を切り開いたことのうちに、『第二序論』におけるカント哲学の精神の継承の在り方が示されていることを明らかにする。

第一節 知識学の新しい方法論

フィヒテは『第二序論』で知識学以外の哲学体系に親しんでいる読者に対して、知識学を学ぶことの魅力を訴えかける。ただし、ここで念頭に置かれている知識学は『基礎』ではなく、『新叙述』として完全な形で公刊される予定であった、新しい知識学のことである。それでは、新しい知識学とはいかなる学であるのか。フィヒテは『第二序論』に先行する、『知識学への第一序論』(1797年、以下『第一序論』と略記)⁷⁾において、新しい知識学を「あらゆる経験の根拠を示さなければならない学」(GA I/4, 186)として定義する。この定義における「あらゆる経験の根拠を示す」とは、様々な経験的实例を枚挙した上で、それらの共通点を指摘することではない。むしろ、それは理性的存在者の個別的経験を徹底的に掘り下げることにより、経験のア・プリオリな根拠を解明することである。『第二序論』では、その掘り下げの手段が「抽象作用(abstrahieren)」(GA I/4, 211)であることが指摘される。たしかに理性的存在者は同時に感性的存在者である限り、経験を事実的に超え出すことはできない。しかし理性的存在者は「哲学的推理」(GA I/4, 212)を通じて、一切の経験的要素を捨象するとともに、その捨象後に残されるア・プリオリなものを経験の説明根拠として抽出することができる。換言すれば、理性的存在者は抽象という手段を用いることによ

り、思惟において経験を掘り下げることが可能であり、一切の経験に依拠しないア・プリオリな根拠を洞察することが可能なのである。

ここで経験を抽象する手順を確認しておこう。『第二序論』では、読者に対して以下の「最初の要請」(GA I/4, 213)が掲げられる。「君を思惟し、君自身の概念を構成せよ。それとともに、君がいかにしてそのことをなすのか、ということに注意せよ」(GA I/4, 213)。まずフィヒテは自己自身を思惟する仕方についての注意を要請し、読者が抽象すべき経験を「私は私を思惟する」という個別的経験に限定する。次にフィヒテは、この要請に従う読者が自らの思惟作用を把握することができる、ということを描き出す。読者は「私は私を思惟する」仕方に注意を向ける際、思惟主観としての私と思惟客観としての私を見出すとともに、思惟作用としての「自己自身へ還帰する活動(das Zurückgehen in sich)」(GA I/4, 213)もともに見出している。ただし読者はこの自己思惟において、自己内還帰する活動を「単なる直観(die bloße Anschauung)」(GA I/4, 214)のうちで把握するだけであり、まだ明確に意識しているわけではない。自己内還帰の活動を経験の確固たる根拠として明示するためには、その活動を更に「概念把握する(begreifen)」(GA I/4, 215)必要がある。すなわち、読者は自己思惟に含まれている経験的要素を徹底的に捨象するという仕方で、自己内還帰の活動を直観するとともに概念規定しなければならないのであり、かくなる抽象過程をフィヒテは新しい知識学で説明していくのである。

しかし、たとえ自己自身の「単なる直観」としての「知的直観」(GA I/4, 216f.)に含まれる自己内還帰の活動を明確に析出した場合でも、それにより知的直観の「客観的妥当性」(GA I/4, 211)が確証されているわけではない。知的直観が経験的意識の可能性の制約であることを確証するためには、知的直観の構成要素を精査することに加えて、知的直観を出発点として経験的意識の成立過程を「生成論的に説明する」(GA I/4, 248)必要がある、とフィヒテは考える。フィヒテはア・プリオリな根拠を洞察するだけで満足するのではなく、その根拠から経験を再構成することを通じて「経験全体の完全な演繹」(GA I/4, 216)を遂行する。フィヒテの行う生成論的説明とは、ア・プリオリな根拠が経験的なものへ生成変化する過程を、後追的に記述することではない。むしろその説明は、ア・プリオリな根拠が世界でいかに機能しているかを理性的存在者が主体的に根拠づける「生成論的演繹」である。『第二序論』の表現に従えば、知的直観は「感性的直観」(GA I/4, 217)との連関が解明されることで初めて、経験的意識の可能性の制約であることが確証されるのである。

以上より、フィヒテが知識学を改良する際に新たに採用した方法論が——『純粹理性批

判』における純粹悟性概念の「形而上学的演繹」と「超越論的演繹」の手順と同じように——理性的存在者の個別的経験の抽象を通じてア・プリアリな根拠を突き止めたうえで、一転して、その根拠から経験的意識の成立を生成論的に説明するという、二段構えの方法論であることが明らかにされた。知識学がカント哲学の系譜に位置づけられるならば、超越論哲学の方法論を読者に対して明示的に指南したことのうちに、フィヒテの寄与が存している。というのも、例えばカントは『純粹理性批判』⁸の「超越論的方法論」において、「超越論哲学の独自の方法」(A738/B766)が概念の構成に依拠する数学的方法とは異なるという消極的証明を行う一方、他方で、超越論哲学の方法論を積極的には明示しなかったからである⁹。しかしフィヒテは、方法論に関してはカントより一歩進んでいるという自負をもちつつも、あくまで自身をカント哲学の継承者と見なしている。そこで次節では、フィヒテによるカント理解の妥当性を検討することで、知識学とカント哲学の連関を考究していきたい。

第二節 知的直観と純粹統覚

『第二序論』の「第六節」では、知識学とカント哲学の共通点が検討されている。ただし、その意図は知識学をカントという「権威のもとで」(GA I/4, 221)正当化するためではない。1790年代のドイツの哲学界では、K. L. ラインホルトやJ. H. ヤコービといった多くの哲学者が、カント哲学に関する独自の解釈を展開していた。しかしフィヒテの見立てでは、それらのカント解釈は、どれもカントの真意を捉えきれていない。そこでフィヒテは自身がカントの「精神」(GA I/4, 231)の最も良き理解者であるということを顕示するために、「第六節」で自身のカント解釈を公的に表明するのである。それではフィヒテは、同時代人のカント解釈からは一線を画する仕方で、カント哲学の精神をいかなるものとして解釈したのか。

まずフィヒテは、カントが『純粹理性批判』で「知的直観」(B 308)を退けていることに留意した上で、知識学の「知的直観」とカントが拒否する「知的直観」とでは、術語の含意が異なることを指摘する。カントは知的直観を、物自体の存在を直接的に把握する仕方として解し、このような知的直観を認識能力の精査という文脈において不用意に導入してはならないことを主張した(vgl., B 307-314)。カント哲学が拒否したとフィヒテが見なす知的直観は、「物自体の直接的意識」(GA I/4, 224)のことである。フィヒテに従えば、物自体の存在を知的に直観できると熱狂的に信じている同時代人から距離を置くために、カント

は知的直観という術語の使用を禁止した。そしてフィヒテは物自体の直接的意識を認めないという点ではカントに同意するのである。

しかしフィヒテは、カントが知的直観の術語使用を禁止した経緯を十分に承知しているにもかかわらず、知識学における「知的直観」の使用が適切であることを敢えて主張する。ただしフィヒテが術語として用いる知的直観は、物自体の直接的意識のことではない。前節で確認してきたように、新しい知識学で導入される知的直観とは、理性的存在者が自らの「自己内還帰する活動」ないし「働き(Handeln)」(GA I/4, 225)を捉える能力である。すなわちフィヒテは「知的直観」という術語を、超越的な物自体を直接把握する神秘的能力という意味で用いるのではなく、理性的存在者が内的働きを直接把握する能力という意味で使用するのである。すると次に検討されるべきは、はたしてカントがフィヒテの意味での知的直観を全く問題にしなかったのか、ということである。この問いへの応答として、フィヒテはカント哲学における「純粹統覚」(GA I/4, 225)が、知識学の知的直観に相当するという解釈を提示する。そこで以下では、『第二序論』におけるカント統覚論の解釈を検討していきたい。

まずフィヒテは『純粹理性批判』の「純粹悟性概念の超越論的演繹」の次の文章のうちに、カント哲学の中心的立場を指摘する。「あらゆる直観の可能性の最高の根本命題とは、悟性との関係では以下のものとなる。それは、あらゆる多様なものが統覚の根源的統一の制約の下にある、という命題である」(GA I/4, 227)。この文章からは、感性的直観の多様性が統覚に基づくことで初めて成立することが読み取られる。次にフィヒテはカントの『私は思惟する』が、あらゆる私の諸表象に伴うことができなければならない」(B 131)¹⁰というテーゼに着目した上で、暫定的に、統覚を「私は思惟する」という働きとして解釈する。ただしフィヒテに従えば、「私は思惟する」における主語の位置の「私」は、「個性性の意識」(GA I/4, 229)をもつ「私」からは明確に区別されなければならない。というのも、仮に主語の「私」が経験的な一個体としての自我である場合、先の一文では、諸表象の多様から形成される個体我が、同時に多様を統一しているという不明瞭な相互関係が指摘されているだけであり、統覚の根源性は何ら確保されないままだからである。

そこでフィヒテは「私は思惟する」の「私」の内実を更に規定するために、再びカント自身の言葉を引き合いに出す。『私は思惟する』という表象は自発性の作用であり、つまり、この表象は感性に所属するものとは見なされることができない」(B 132)。フィヒテに従えば、ここでカントは「私は思惟する」の思惟作用を、感性に全く依拠しない自発性

の作用と見なしている。ここからフィヒテは「私は思惟する」の思惟主観を、一切の経験に依拠しない「純粹我(das reine Ich)」(GA I/4, 229)と同定するとともに、その純粹我の思惟作用を、純粹統覚と名づける。この純粹統覚は、外的客観へと向かう対象的思惟からは区別される。なぜなら純粹我が思惟する際には、一切の経験が捨象されており、その思惟作用も自己自身以外には向かわないからである。端的に言えば、純粹我の思惟作用は、自己内還帰する自己思惟である。そしてフィヒテは、この純粹我の自己思惟が「あらゆる意識を制約するもの」(GA I/4, 229)として、多様な直観を根源的に統一する機能をもつことを主張する。かくして、フィヒテはカントの統覚論の要点を、多様な感性的直観の可能性を根源的に制約する「純粹統覚」という理解のうちに見出すとともに、その純粹統覚において、自己内還帰する活動がア・プリオリに把握されていることを指摘するのである。

以上が、『第二序論』におけるカント統覚論の解釈の要点である。フィヒテに従えば、ア・プリオリな自己思惟作用としての「純粹統覚」は、自己内還帰する活動を直接的に把握する「知的直観」に相当する働きであり、両者は経験的意識の可能性の根源的制約なのである。それゆえフィヒテは、カントが知的直観に比類する「純粹統覚」を主題的に論じているという事実に基づき、知識学における「知的直観」の術語使用を正当化する。すなわち「知的直観」を巡るカントとフィヒテの表面的な係争は、各々の術語の含意を整理することで緩和されるとともに、カント哲学の「純粹統覚」と知識学の「知的直観」を、両者のア・プリオリ性に関して比較検討することで調停可能なものになるのである。

第三節 知識学における物自体の体系的地位

以上より、「統覚」を巡る問題に関しては、知識学とカント哲学は共通の地盤に立っていることが確認された。他方、フィヒテは「第六節」の後半でカント哲学における「物自体」(GA I/4, 234)の体系的地位を吟味することを通して、知識学とカント哲学の相違点を浮き彫りにしていく。ただし、そこでもフィヒテはカントを直接的に批判しているのではなく、むしろヤコービやJ. F. シュルツといった同時代人のカント解釈を批判している。それらの解釈者達は、カントが経験を物自体に根拠づけていると主張する(vgl., GA I/4, 233f.)。しかしフィヒテの理解では、カントは物自体を経験の根拠には据えていない。そこでフィヒテは「本当にカントが経験を、その経験の内容に関して、自我とは異なる何ものかを通じて根拠づけたのか」(GA I/4, 234)という問いを掲げた上で、物自体を巡るカントの主張の精査に着手するのである。

まずフィヒテは、カント解釈者達が依拠する「自我とは異なる何ものか」(GA I/4, 235)が、理性的存在者との関係を離れて存在しうるものではないことを主張する。なぜなら理性的存在者は、自己の経験の根拠を「推論」(GA I/4, 235)するという仕方では、その何ものかを発見するに至らないからである。理性的存在者が推論を媒介して見出すものは、あくまで理性的存在者の思惟に関係づけられたものであるという点で、その思惟から独立的に存在するものではない。かくしてフィヒテは、カント解釈者達の「自体的」という発想に異を唱えるのであり、カントもまた「私たちの外に自体的に存する諸物の想定」(A 372)を拒否しているのだと主張するのである。すると次に問われるべきは、カントが自体的な独立存在を積極的に論じていないとするならば、『純粹理性批判』に登場する「物自体」とは一体何か、ということである。ここでフィヒテは、そこでの物自体が第一義的には「可想物(Noumenon)」(GA I/4, 236)を意味する、という読解を提示する。それでは可想物とはいかなるものなのか。

フィヒテに従えば、可想物は「私たちによって、現象に加えてただ付加的に思惟されるもの」(GA I/4, 236)として定義される。この定義において注目すべきは、可想物が思惟の所産と見なされていることである。可想物は独立存在として自存するものではなく、常に理性的存在者の思惟に関係づけられたものである、とフィヒテは考える。ただし、そこで理性的存在者が行う思惟は、可想物を恣意的に案出するという意味での「自由な思惟(das freie Denken)」(GA I/4, 236)ではない。むしろそれは、理性的存在者が現象を把握する際、その現象の根拠となるものを不可避的に考え合わせなければならない、という意味での「必然的思惟(das notwendige Denken)」である(GA I/4, 236)。それゆえフィヒテは、理性的存在者が物自体を思惟する構造をもつことを、率直に容認する。フィヒテが非難の対象とするのは、必然的思惟という制約の下にあるはずの物自体を、自体的存在であると断定するとともに、その思惟の過程に一切の注意を払わない「粗野な独断論」(GA I/4, 237)である。フィヒテに従えば、理性的存在者が現象を把握する際に必然的に思惟する物自体は、「単なる思想(das bloße Gedanke)」(GA I/4, 237)であり、仮說的性格を免れえないものである。すなわち、批判哲学における物自体は現象を説明するための仮説に留まるべきものであり、この仮説に対して「実在性(Realität)」(GA I/4, 237)を独断的に付与することは、理性批判の領野を超えた越権行為に他ならないのである。

なお、物自体を思惟の産物と見なす、このようなフィヒテの態度は、『純粹理性批判』の見解と大きく相違するものではない。カントは物自体の直接的把握が不可能であることを

主張する際、物自体の概念を「消極的な意味での可想物」(B 307)として規定する。ここで物自体の概念が消極的であるのは、それが感性的直観の対象にはなりえないからである。物自体の概念は、感性的直観に依拠しないという点で、その実在性の有無を判定しかねる「蓋然的概念」(B 310)である。たしかに理性的存在者は物自体の概念を「思惟する」(B XXVI)ことは可能であるが、しかし、その概念に実在性を独断的に付与する権能は有していない。カントも『純粹理性批判』では物自体を、理性的存在者の思惟の産物と見なしていたのであり、その実在性の有無に関しては慎重に未決定のままに留めたのである¹¹。

以上が、物自体の問題を巡るフィヒテのカント解釈である。知的直観を拒否するカントが物自体を蓋然的概念と位置づけたのに対して、フィヒテは必然的思惟の構造に言及することを通じて、物自体が独立的に存在するという素朴な発想を退けた。フィヒテに従えば、カントが論じた物自体とは、現象の根拠を推論するという仕方でのみ正しく思惟可能なものであり、その推論過程への注意を逸らさない限り、物自体は必然的思惟という制約の下にある可想物である。それゆえ独立存在としての「物自体」は、知識学のうちではいかなる体系的位置を占めるものでもない。むしろ知識学は「物自体」の代わりに、「私たちの思惟を通じてしか成立しないもの」(GA I/4, 236)に体系的位置を認め、この必然的思惟の産物を経験の可能性の一制約として取り扱うのである。

またフィヒテが必然的思惟の産物を入念に論じている箇所としては、『新方法』の意志論が挙げられる。フィヒテは意志論を展開する際、理性的存在者の活動的側面に焦点を絞り込み、その内的活動の根拠を探究する。その探究の結果、理性的存在者の活動の究極的な説明根拠として提示されるのが、ア・プリアリな「純粹意志」(GA IV/3, 440)である。ただしこの純粹意志もまた、思惟を通じて活動の根拠を段階的に推論するという仕方ではしか洞察されないものであり、その限りでは必然的思惟の産物としての「可想物」に位置づけられるものである。フィヒテは知識学で経験の根拠を探究する際、外的事物に直接的に訴えかけることもなければ、理性的存在者を超越した神的意志に最終的に訴えかけることもない。むしろフィヒテは超越論哲学の方法論に従って思惟を徹底するという仕方では、経験の限界を漸次的に画定していくのであり、必然的思惟の産物であることを明瞭に打ち出した上で純粹意志を論じることにより、経験の地平を不用意に踏み越えることなく、経験全体の包括的説明を提供することに努めたのである。

おわりに

本章では、『第二序論』におけるカント哲学の精神の継承の在り方を検討するとともに、『基礎』以降の知識学の展望を考察してきた。その結果、新しい知識学は反省的抽象と生成論的演繹という二段構えの方法論に従って展開されていること、フィヒテはこの方法論の順守を通じて超越論哲学のうちに神秘的能力や常識的見解を不用意に混入すべきではないというカント哲学の精神の継承に努めたこと、知識学は独立存在としての物自体に体系的な位置を認めないことが明らかにされた。フィヒテによるカント哲学の精神の継承の成果は、カント哲学の神学的解釈や通俗的解釈からは一線を画しつつ、必然的思惟の産物であるという留保つきで可想物を論じる地平を切り開くことにより、カント哲学を首尾一貫した超越論哲学として展開する道筋を提示した点に認められる。その際フィヒテ自身は方法論の刷新を通じて、理論的なものと実践的なものの統合形態である「衝動」概念をより根本的に捉え直す視点を獲得していたのであり、新しい知識学の中心概念が「意志」であることを十分に意識していたのである。とはいえ、『第二序論』はあくまで「序論」として公刊された論文であるため、そこでは『新方法』の論証全体が提示されることはなかった。今や改めて問われるべきは、『基礎』以降のフィヒテが、理論的なものと実践的なものの統合形態をいかなるものとして体系的に提示したのか、ということである。『新方法』では、その具体的な統合形態の構造が主題化されることになる。これに関しては、章を改めて検討を進めることにする。

【註】

¹ J. G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797, GA I/4, S. 209-269; Fichte, *Second Introduction to the Wissenschaftslehre*, in: *Introductions to the Wissenschaftslehre*, translated and edited by D. Breazeale, Cambridge, 1994, pp. 36-105. 鈴木琢磨訳『知識学への第二序論』（『フィヒテ全集』第七巻、哲書房、1999年）、397 - 472 頁。『第二序論』の翻訳に際しては、Brezeale による英訳と、鈴木による邦訳を適宜参照した。

² 例えばフィヒテは 1797 年 3 月 21 日のラインホルト宛書簡で、『基礎』の叙述に対する不満を表明している。「私は、私のこれまでの叙述 [『基礎』] を極めて不完全であると考えています」(vgl., GA III/3, S. 57f.)。

³ Vgl., Vorwort, in: GA IV/3, S. 312.

⁴ 『新方法』講義のテキストは1796/97年の講義草稿である「ハレ手稿」、「エッセン手稿」(断片)、E. フックス編集の1798/99年の講義草稿である「クラウゼ手稿」があり、それぞれ以下の通りアカデミー版に収録されている。

Fichte, *Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von Hr. Pr. Fichte*, ca. 1796-99. Nachschrift Halle, GA IV/2, S. 17-267; *Wissenschaftslehre nova methodo*. Nachschrift Eschen. Fragment, GA IV/3, S. 143-196; *Vorlesungen über die Wissenschaftslehre, gehalten zu Jena im Winter 1798/99*. Nachschrift Krause, GA IV/3, S. 323-524.

⁵ Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1797/98, GA I/4, S. 183-281. 千田義光訳『知識学の新叙述の試み』(『フィヒテ全集』第七巻、哲書房、1999年)。

⁶ 『基礎』から『新叙述』の出版へと至る経緯に関しては以下参照。鈴木琢磨「『知識学の新叙述の試み』解説」『フィヒテ全集』第七巻所収、哲書房、1999年、527 - 532頁。

⁷ Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797, GA I/4, S. 183-208.

⁸ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781[A] und 1787[B]. 『純粹理性批判』からの引用に際しては、第一版をA、第二版をBと表記する慣例に従った上で、本文中に該当箇所版・頁数の順に記す。なお前期のフィヒテが主として参照する『純粹理性批判』は、1790年に出版された第三版のリーガ版である。

⁹ カント哲学の方法論と前期知識学の方法論を比較検討する研究としては次のものが挙げられる。D. Breazeale, *The 'Synthetic-Genetic Method' of Transcendental Philosophy. Kantian Questions/ Fichtean Answers*, in: *Transcendental Turn*, S. Gardner and M. Grist (ed.), Oxford, 2015, pp. 74-95.

Breazeale はカントが『プロレゴメナ』と『純粹理性批判』において超越論哲学の方法論を積極的には提示していないことを指摘する(cf., pp. 74-78)とともに、他方でフィヒテが超越論哲学の「総合的で生成論的」な方法論を明示していることを論証している。そのフィヒテの方法論とは、まず「純粹(知的)直観に基づき諸概念を構成」し、次にこれら諸概念の客観的妥当性を生成論的に説明することである。Breazeale に従えば、カントに対するフィヒテの方法論的優位は、ア・プリオリな概念に基づく生成論的説明を遂行することにより、概念の客観的実在性を確保した点に認められる(cf., p. 90)。

¹⁰ 「私は思惟する(*Ich denke*)」の「私」だけをシュヴァーバッハ体活字で強調するのは、『純粋理性批判』の第三版のみに見出される特徴である。B 版では「私は思惟する」の一文が強調的に標記されている。

¹¹ カントは『純粋理性批判』で「積極的な意味での可想物」(B 307)を決して容認しない。というのも、この可想物は非感性的直観を通じてしか捉えられないものであり、カントはそのような知的直観を一貫して否認しているからである。カントが『純粋理性批判』で消極的な意味での可想物のみを認めている、ということに関しては以下参照。T. Rosefeld, "Noumenon/ Phaenomenon", in *Kant-Lexikon*, hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr and S. Bacin, Studienausgabe, Berlin, 2017, S. 402-406.

第四章 『新しい方法による知識学』における目的概念の意義

はじめに

本章は、『新しい方法による知識学』（1798/99年、以下『新方法』と略記）¹の「第八講」までに焦点を絞り、前期フィヒテの知識学における目的概念の意義を考察することを主題とする。『新方法』のフィヒテは意志論を展開するに先行して、「目的概念」を、行為の成立における目標設定という役割をもつものとして導入する。というのもフィヒテは、行為のうちに含まれる認識的契機を解明することで、まずは理論的なものと実践的なものとの密接な連関を提示しようとしたからである。『新方法』ではこの連関を紐解く際、理論的なものと実践的なものの統合を可能にする「意志」概念が、改めて主題化されることになる。

さてフィヒテはイエーナ大学在任時の最終年に行った『新方法』講義において、意識と客観認識との相関関係を「自己意識の超越論的統一」から説明しようとするカント哲学を継承しつつ、その系譜に位置する知識学の新たな根拠づけを遂行した²。その根拠づけは、反省的抽象と生成論的演繹という二段構えの方法論に従って行われており、「第八講」までの論証の道筋もこの方法論に従って二つの部分に大別される。まず「第一講」の冒頭では、自我概念の構想が聴講者に対する「要請(Postulat)」(GA IV/3, 349)として掲げられ、この要請に従って自己思惟を遂行するという仕方で、理性的存在者に備わる知識学の原理が「第二講」までで探究される。続く「第三講」ではその原理が世界でいかなる実在性をもつのかということが問われるとともに、理性的存在者の実践的活動の解明が以降の課題として掲げられる。そして「第三講」から「第八講」に至るまでは、実践的活動が実在性をもつ仕方が生成論的に演繹される³。そこで本章では、『新方法』で主題化される目的概念の構想活動に着目することにより、理性的存在者の「自由な行為(die freie Handlung)」(GA IV/3, 380)がいかなる起源を有し、そこからいかにして成立するのかを明らかにする⁴。

以上のことを踏まえ、論述は次の手順で行う。第一に、自己思惟の徹底を通じて究明される知識学の原理について理解を深めたいうえで、行為の両構成要素である観念的活動と実在的活動の分離不可能性を確認することを通して、『新方法』の「第八講」までの生成論的演繹の道筋を明確に整序する。第二に、理性的存在者の実践的能力には模範像を構想する働きとしての知性が組み込まれていることを確認し、その模範像の特徴を別出する。第三に、理性的存在者は目的概念を「衝動の感情」から構成するという構図を提示し、さらに、この感情を客観化することで理性的存在者は自己外出へと開かれることを明らかにする。

第四に、理性的存在者は「変化の原理」をもつという仮説を設定したうえで、感情の段階から客観認識の段階へと移行する過程を生成論的に解明することで、目的概念が行為の成立において担う役割を究明する。

第一節 自我の自己思惟

フィヒテは『新方法』の序論において、新しい知識学が取り組むべき問いを定式化する。「私たちの表象の外になお現実的な諸物が現に存在している、という想定に私たちはいかにして至るのか」(GA IV/3, 324)。この問いでは、理性的存在者の表象と外的客観の対応関係が問題視されている。フィヒテは『新方法』において、「客観性(Objektivität)」(GA IV/3, 324)をもつ表象が外的客観に関与する仕方を解明しようとする。とはいえ、あらゆる表象が客観性をもつわけではない。理性的存在者が恣意的に産出した表象が、いかなる外的客観にも対応しないということは充分にありうる。たとえペガサスの像を思い浮かべることができたとしても、ペガサスという外的客観は存在しないのである。そこでフィヒテは、まず知識学が主題とする表象を「必然性の感情を伴う諸表象(die Vorstellungen mit dem Gefühl der Notwendigkeit)」(GA IV/3, 331)に局限する。『新方法』の「第八講」までは、理性的存在者が自由に思い浮かべる表象は度外視されるのであり、外的客観を前にして必然的に思い浮かべる表象と、その客観との対応関係の解明に焦点が絞られるのである。しかしこの対応関係を解明するためには、まず理性的存在者の表象作用の起源を突き止める必要がある。そこで以下では、フィヒテが要請する「自我概念の構想」を解明することにより、理性的存在者自身に備わる知識学の原理を探究していく。

フィヒテは『新方法』の「第一講」において、まず聴講者の注意を、聴講者自身の思惟作用へと向けることを要請する。「自我の概念を構想し、それがいかなる手順でなされるかに注意せよ」(GA IV/3, 349)。この要請に従うとき、理性的存在者は自己自身を思惟している。そして、自己思惟を遂行するとき、さしあたりは「思惟するもの(das Denkende)」と「思惟されるもの(das Gedachte)」は区別されない(GA IV/3, 345)。理性的存在者が壁を思惟するときには、思惟客観としての壁と自己が区別されるのに対して、自己を思惟しているときには、思惟主観と思惟客観は同一なのである。そして、この自己思惟は「自己内還帰する活動(die in sich zurückgehende Tätigkeit)」(GA IV/3, 345)という特徴を有している。理性的存在者が自己自身を思惟するとは、外的客観に依存することなく自己自身へと働きかけることであり、理性的存在者はこの働きを直接的に捉えることができる。すなわ

ち、フィヒテによれば、自己思惟に取り組む理性的存在者は、思惟主観と思惟客観と自己内還帰する活動という三つの構成要素を、直接的に「直観」しているのである(vgl., GA IV/3, 345)。

次にフィヒテは、理性的存在者が自己内還帰する活動を把握する、という事態を掘り下げる。さて自己内還帰する活動は「俊敏性(Agilität)」を特徴とする動的なものである。しかし、動的なものは「静止(Ruhe)」との関係にもたらされることがなければ、明瞭に把握されることはできない(GA IV/3, 348)。活動と静止は分離不可能な概念であり、一方を捉える際には、必然的に他方の概念を考慮に入れなければならないからである。それゆえ、自己内還帰する活動に対しても「静止するものとして直観された自己内還帰する活動」(GA IV/3, 348)が反定立されなければならない。ここに「自我の概念」(GA IV/3, 348)が成立する。すなわち、理性的存在者は自己思惟において、主観と客観の同一性と自己内還帰する活動を直観するとともに、その活動が静止した状態にある自我を概念把握するのである。それでは、静止した活動とはいかなる状態であるのか。

この問いに答えるため、フィヒテは自己内還帰する活動を更に分析する。この場合、自己内還帰する活動とは、外的客観に依拠することなく自己自身を定立するという、「限定された活動」(GA IV/3, 351)である。しかし、この活動が限定されているということが明示されるためには、この限定された活動とは異なる活動が反定立されなければならない、「限定可能な活動一般として予め定立されるべき活動」(GA IV/3, 352)が想定されなければならない。そのような限定可能な活動とは、「自我の非定立(das nicht Setzen des Ich)」(GA IV/3, 352)という活動である。理性的存在者は自己思惟において、自己自身を定立することとともに、自己自身を定立しないということを「一緒に思惟して(mitdenken)」(GA IV/3, 352)しているのである。さらにフィヒテによれば、自我を定立しないということは、自我ならざる「非我(Nichtich)」(GA IV/3, 352)を定立するということである。理性的存在者が自己内還帰する活動を定立するためには、その活動へと移行可能な「能力(Vermögen)」(GA IV/3, 353)を定立しなければならないが。ただし、その能力とは自己内還帰する活動からは区別されるものであり、静止した活動と同一視されるものである。理性的存在者が活動を静止的にとらえ、それを能力として定立するということは、未だ自己ならざる非我を自己自身のうちに定立することを含み込んでいるのである。

以上より、理性的存在者の自己思惟の内に、自我の概念と非我の概念の双方が含まれているということが明らかにされた⁵。フィヒテは『基礎』では第二根本命題を通じて非我を

絶対的に要請したのに対して、『新方法』では自我の自己思惟を掘り下げるという仕方で非我を「間接的に要請」(GA IV/3, 357)したのである。『新方法』に従えば、自己思惟のうちには既に「自我と非我の交替作用」(GA IV/3, 352)が含まれており、この交替作用が知識学の原理として位置づけられる。それでは、この自己思惟における自我と非我は互いに対していかなる連関をもつのか、とりわけ、この交替作用は客観認識をいかに根拠づけているのか。フィヒテはこの問いに答えるのに、非我による影響を素朴に想定することから出発するのではなく、理性的存在者の「行為 (Handlung)」(GA IV/3, 360)に着目する。フィヒテは理性的存在者自身の行為が、自我と非我の交替作用を根拠づけていると考えたうえで、その論証を開始するのである。それでは、この行為とはいかなるものなのか。

さしあたりフィヒテは理性的存在者の行為を、「未限定性から限定性への移行 (das Übergehen von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit)」(GA IV/3, 360)と定義する。この移行の出発点である未限定性とは、行為未満のものであり、いわば能力の状態である。それでは、理性的存在者は能力の状態から、いかにして移行を形成することができるのか。まずフィヒテは、この移行という働きが「絶対的な始発作用 (das absolute Anfangen)」(GA IV/3, 360)であることに注意を促す。理性的存在者は、自己以外の何ものかに触発されて移行するのではない。むしろ理性的存在者は移行を絶対的に遂行する。すなわち、能力から移行が自動的に帰結することはなく、理性的存在者自身がその移行を自由に遂行するのである。次にフィヒテは、理性的存在者が二つの意味で移行を遂行できることを指摘する。第一に、理性的存在者は世界へと実際上働きかけることができるという意味で、「実在的活動」(GA IV/3, 360)をもつ。例えば、私たちは身体運動や発話行為を通じて、世界に影響を与えることが可能である。第二に、理性的存在者は移行を構想することができるという意味で、「観念的活動」(GA IV/3, 360)をもつ。私たちは能力から限定性への移行を、実在的活動に先行して思い浮かべることが可能なのである。

すると、理性的存在者が形成する移行には、世界に直接関与する実在的活動としての移行と、行為に先立ち構想する観念的活動としての移行という二種類のものがあることになる。ただし、自我の実在的活動と観念的活動の両者は、互いから独立して成立するものではない。フィヒテに従えば、「観念的活動なしに自我の実在的活動はない」(GA IV/3, 361)。というのも、理性的存在者の自己知に全く関係していないような実在的活動は、盲目的な振る舞い以上のものではないからである。盲目的活動のうちでは理性的存在者の主体的意識は機能しておらず、それが「自我の」実在的活動であることは確証されない。他方で、

「実在的活動なしに自我の観念的活動はない」(GA IV/3, 361)。というのも、理性的存在者の構想活動は、それが実現されることなしには、単なる空想作用に留まるからである。すなわち、理性的存在者の実在的活動は観念的活動の「存在根拠(Existenzialgrund)」(GA IV/3, 362)である。以上より、理性的存在者の行為のうちには、実在的活動と観念的活動という二つの構成要素が存するとともに、これら両活動は互いから分離不可能であることが、明らかにされたのである⁶。

しかしフィヒテは行為に両構成要素が含まれているということを指摘するだけに留まっていない。彼は観念的活動と、世界における実際上の活動との連関の解明に着手する。その解明の鍵となるのが、理性的存在者の観念的活動と実在的活動を総合する「実践的能力(das praktische Vermögen)」(GA IV/3, 362)である。この理性的存在者の実践的能力を、フィヒテは対象意識の生成論的演繹の出発点に据えたうえで、『新方法』の「第八講」に至るまで、対象意識が成立する過程を解明していくのである。それでは理性的存在者の実践的能力とはいかなるものなのか。次節では理性的存在者の実践的能力について理解を深めることにより、生成論的演繹の出発点を確認する。

第二節 実践的能力と知性

フィヒテは理性的存在者の実践的能力を詳しく規定するために、実在的活動にいかなる観念的活動が結びついているのかということ考察していく。まず、ここでの実在的活動とは「単なる自己触発作用(das bloße Selbstaffizieren)」(GA IV/3, 364)と呼び変えられるものである。理性的存在者は世界において実際上、自己原因的に対象へ働きかけることが可能である。しかし、理性的存在者がこの活動を盲目的に行うのではなく、自己の活動として意識しつつ遂行するためには、観念的活動を通じてこの触発作用を「注視する(zusehen)」(GA IV/3, 364)必要がある、とフィヒテは考える。通常、注視という働きは実在的活動に後続するものとして考えられている。理性的存在者はかの触発作用を後追的に注視し、その触発作用を「模倣する(nachbilden)」(GA IV/3, 366)。その模倣において、理性的存在者は自己以外のなにものかへ実際的に働きかけている自己を、そのまま写し取る。その結果、触発作用が自己の触発作用であることを理性的存在者は明瞭に意識する、と一般的には説明されるのである。しかしフィヒテは理性的存在者の行う注視作用が、後追いの模倣に留まらないことを指摘する。それでは、単なる模倣から区別される観念的活動とはいかなるものか。

フィヒテは触発作用の注視が、その「像を形成する(das Bilden)」(GA IV/3, 365)働きでもあることを主張する。理性的存在者が自己原因的に像を形成する際、その形成作用は触発作用に後続するものではなく、むしろ触発作用に先行する。実践的な理性的存在者は触発作用の「模倣像(Nachbild)」を後追的に注視するのではなく、その「模範像(Vorbild)」を先取的に構想することが可能なのである(GA IV/3, 365)。そして、理性的存在者が実在的活動に先行して構想するこの模範像に対して、フィヒテは「目的概念(Zweckbegriff)」ないし「理想(Ideal)」という名称を与える(GA IV/3, 365)。理性的存在者は既になされた自己触発作用の模倣的な確認を通じてのみ、触発作用を自らの作用として意識するのではない。むしろ理性的存在者がその実践的能力を発揮する際には、触発作用が従うべき模範像を予め構想し、自ら構想した模範像に従って自己触発を自覚的に遂行するのである。

以上より、実在的活動に先行する理性的存在者の実践的能力が、模範像の構想としての観念的活動を伴うことが確認された。フィヒテによれば、「私たちは実践的能力に知性(Intelligenz)を帰する」(GA IV/3, 365)のであり、このような知性が組み込まれた実践的能力が、対象意識の生成論的演繹の出発点としての「直接的意識」(GA IV/3, 365)なのである。

「自我は知性でも実践的能力でもなく、その両者である。私たちが自我を把握しようとするならば、その両者を把握しなければならない」(GA IV/3, 365)。さてフィヒテが次なる課題として設定するのは、この実践的能力と知性の結合が対象意識の基礎であるということ、生成論的に演繹することである。その生成論的演繹に際して、まずフィヒテは理性的存在者が特定の行為の目的概念を構想するという事態に着目する。目的概念はいかにして構想されるのか。

フィヒテは目的概念の構想もまた「単なる限定可能性から限定性への移行」(GA IV/3, 367)であることを主張する。行為に関する特定の概念を構想するということは、それ以外の数ある限定可能な行為の中から、当の概念を「選択する」(GA IV/3, 368)ということにほかならない。それでは理性的存在者は、目的概念に先行する限定可能性をいかにして把握できるのか。ここでフィヒテは、この限定可能性が目的概念を実践的に選択しようとする理性的存在者に対して「与えられる(gegeben)」ものであり、理性的存在者により無際限に「産出される(hervorgebracht)」ものではないことを指摘する(GA IV/3, 368)。すなわち、理性的存在者は目的概念を構想する際、所与の限定可能な選択肢の中からしか選択することができない。換言すれば、理性的存在者が自ら構想する目的概念は、理性的存在者の限定可能性により「拘束(gebunden)」(GA IV/3, 368)されているのである。

次にフィヒテは、移行の始点と終点である、単なる限定可能性と目的概念との区別根拠を問う。「限定可能なものは、いかにして限定されたものから区別されるのか」(GA IV/3, 369)。理性的存在者が目的概念の構想を開始する段階で、その概念は「多様なもの(ein Mannigfaltiges)」(GA IV/3, 369)という特徴をもつ。だが、理性的存在者が特定の目的概念を構想した時点で、それは単なる限定可能な概念から区別されるものとなる。なぜなら、特定の目的概念が「現実的な行為(die wirkliche Handlung)」であるのに対して、目的概念へと収斂する以前の限定可能な概念は「単に可能的な行為(die bloß mögliche Handlung)」にすぎないからである(GA IV/3, 369)。理性的存在者が構想する目的概念と限定可能性は、なによりも実在性の有無という点で区別される。目的概念は単なる限定可能な概念と比べて、一層の実在性を備えているのである。とはいえ目的概念が実在性をもつとは、その目的概念が直ちに実現されるということの意味するのではない。むしろ目的概念が実在性をもつとは、それが世界の諸客観に対して影響力を有するということである。理性的存在者は目的概念を通じて初めて、外的客観の領域へ移行することが可能になるのである。

以上より、理性的存在者は実践的能力に基づき目的概念を構想し、この目的概念の構想は客観認識に対して先行するという構図が提示された。フィヒテによれば、目的概念が客観認識を制約しているのである。ここでフィヒテは、目的概念の実践的構想を念頭においたうえで、理性的存在者と非我の連関に言及する。まず理性的存在者に対して非我は、「それ自体として現前するもの(das an sich Vorhandenes)」(GA IV/3, 372)ではない。というのも理性的存在者は、自己からは完全に区別される非我自体を直接的に捉えることなどできないからである。理性的存在者が非我を捉えるためには、目的概念の構想が所与の限定可能性を通じて拘束されているという事態に着目したうえで、その拘束性の根拠を遡及的に思惟する必要がある。換言すれば、理性的存在者は、非我を自らの実践的活動と関係づけることにおいてのみ、それを「意識の客観」(GA IV/3, 372)にすることができるであろう。

しかし理性的存在者は世界のうちにあつて、非我との関係を離れることもできない。それどころか、理性的存在者は非我の反定立という前提のもとでしか、自己自身を明瞭に意識することができない。「自我は非我との交替作用のもとでしか直観されることはできない」(GA IV/3, 372)。たしかに理性的存在者が、非我との関係を一旦捨象して、自己思惟を徹底的に完遂することは理論上可能である。しかし、そうして獲得された自我の概念とは「必然的な理念(die notwendige Idee)」(GA IV/3, 373)に留まるものであり、それだけでは実在性をもつものではない。世界の一部としての理性的存在者は、非我自体を無制約的に前提

してはならない一方、他方で非我との関係を独断的に廃棄すべきでもない。それでは理性的存在者は世界において、非我といかなる交替作用のもとにあるのか。次節では目的概念の構想を手掛かりに、その交替作用を解明していく。

第三節 目的概念の素材としての衝動の感情

『新方法』の「第六講」の冒頭では、対象意識の構成要素がまず次のように区分される。対象意識は「主観的なもの(das Subjektive)」、「客観的なもの(das Objektive)」、「本来的に客観的なもの(das eigentliche Objektive)」という三つの構成要素から成り立つ(GA IV/3, 373)。主観的なものとは理性的存在者の自己定立であり、客観的なものとは理性的存在者の「実践的活動(die praktische Tätigkeit)」(GA IV/3, 373)であり、この実践的活動と区別される本来的に客観的なものとは、理性的存在者に反定立される非我のことである。それゆえ「客観的という言葉は二つの意味をもつ」(GA IV/3, 373)ことになる。そして以降の論証の道筋は、この二つの客観的なものの連関を解明することへと方向づけられるのであり、詳言すれば、実践的活動が非我へと関係する際の諸制約を究明することへと定位されるのである⁷。

それでは、改めて問うに「実践的活動」とはいかなる特質と機能をもつ活動であるのか。これまでの論証に従えば、理性的存在者が外的客観へと関わる際の実践的活動とは、目的概念の構想作用であった。理性的存在者は、所与的な限定可能性に基づき目的概念を実践的に構想するのであり、この目的概念を通じて外的客観の領域へ移行するとされてきた。さて、ここで改めて問われるべきは、理性的存在者が目的概念を構想する仕方である。これを明らかにするためには、目的概念の構想に先行して与えられる限定可能性の内実が解明されなければならない。理性的存在者はいかなる限定可能性を「素材(Stoff)」(GA IV/3, 374)として、特定の目的概念を構想するのか。ここでフィヒテは、この限定可能性が所与的なものであると同時に、理性的存在者に属するものであることに着目する。目的概念の素材は、理性的存在者が任意に案出する無際限の可能性ではなく、理性的存在者のうちに必然的に見出されるものである。「私は、そこから私が私の働きかけを組成するところの、なにものかを見出す」(GA IV/3, 376)。フィヒテによれば、理性的存在者が自己自身のうちに見出すものは「押し留められた活動(die zurückgehaltene Tätigkeit)」(GA IV/3, 376)である。この活動は、その実現が押しとどめられており、まだ行為未満のものであるという点で「衝動(Trieb)」(GA IV/3, 376)と定義されるものである。つまり、フィヒテは目的

概念が衝動から形成されると考える。それでは衝動とは何か。

『新方法』に従えば、衝動は以下の二つの基本的特徴をもつ。第一に、衝動は「自己自身を産出する努力」(GA IV/3, 376)であり、その根拠を理性的存在者自身のうちにもっている。各理性的存在者は自己のうちに限定可能性としての衝動を備えており、自己産出へと衝き動かされている存在者である。第二に、衝動は行為未満のものであるにもかかわらず、行為になることを目指し続ける「内的で持続的な傾向」(GA IV/3, 376)である。理性的存在者は衝動を通じて、「抵抗(Widerstand)」(GA IV/3, 376)を除去することへと常に駆り立てられている。以上が、理性的存在者の衝動の基本的特徴である。しかし通常、衝動は明確には意識されないものであり、ただ見出されるという仕方ではしか把握されないものである。それでは、理性的存在者は自己の内なる衝動をいかなる仕方で見出しているのか。

フィヒテはこの問いに答えるために、まず、衝動において実践的活動が「押し留められている」ということに着目する。理性的存在者は、衝動の段階では世界へと实际的に働きかけることはない。しかしこの衝動の段階でも、理性的存在者の観念的活動は廃棄されえない。理性的存在者は観念的活動を通じて、自らが押し留められている状態を把握することへと衝き動かされているのであり⁸、ここに「衝動の意識」あるいは「被制限性の意識」(GA IV/3, 376)が成立する。次にフィヒテは「衝動と結合されている意識とは、いかなる種類の意識であるのか」(GA IV/3, 377)という問いを掲げ、この意識を明瞭な対象意識から区別する。理性的存在者は衝動の意識において「実在的存在(das reale Sein)」(GA IV/3, 377)を明確に意識していることはない。その理性的存在者は、自らの活動と、その活動が何らかの制限を受けているということだけを直接的に意識している。そして、この直接的意識が「感情(Gefühl)」(GA IV/3, 377)という仕方で現象する。理性的存在者は曖昧に感じるという仕方で「自我の限定性の単なる定立」(GA IV/3, 377)を直接的に意識するのであり、この感情に基づくことで初めて対象意識は成立するのである。

しかし理性的存在者の対象意識には、衝動の感情のみならず、本来的に客観的なものである実在的存在も包含されている。それゆえ、衝動の感情を明確な対象意識の前段階として位置づけるためには、感情と非我との関係が検討されなければならない。フィヒテによれば、衝動の感情においては、総じて「活動性と受動性は合一されている」(GA IV/3, 377)。ここで理性的存在者が受動性に着目し、活動が抵抗を受けているということに留意するならば、この感情は非我へと関係づけられていることが明らかになる。というのも、理性的存在者は、自らの活動が抵抗を受け、押し留められているという直接的意識に基づき、自

らの活動を妨げる自己以外の何ものかを想定することへと至るからである。理性的存在者は目的概念を構想する際、この衝動の感情を「自我のあらゆる行為の制約」(GA IV/3, 377)として最初に考慮しなければならない⁹。衝動の感情は、自らの活動と受動の直接的把握であるという点では理性的存在者のうちに根拠づけられるものでありながら、理性的存在者を非我の想定へと向かわせるという点では、自己以外のものへと外出する契機を提供するものである。

以上の検討から、目的概念の構想に対する衝動の感情の先行性がまず確認された。この衝動の感情は「多様なもの(ein Mannigfaltiges)」(GA IV/3, 378)という特徴をもつ。なぜなら、特定の目的概念が多様な行為の可能性から選択された一部分である限り、その素材となる感情は一様ではありえないからである。理性的存在者は、多様な行為へと衝き動かされていることを根源的に感じている。理性的存在者は衝動の感情を任意に産出することも「滅却する(vernichten)」(GA IV/3, 377)こともできず、その限りで、目的概念の構想は衝動の感情を通じて必然的に制約されているのである。ただし感情と概念は、外的客観への関係の有無という点で厳密に区別される。感情は、理性的存在者自身に根拠をもつものであり、それ自体としては外的客観への関係をもたない。それに対して、理性的存在者が構想する目的概念とは、構想段階では実在しないにもかかわらず、世界のうちに「実在すべきもの(etwas existieren Sollendes)」(GA IV/3, 385)である。目的概念は、空想に留まるものでないとするならば、何らかの仕方で外的客観へと関係するはずである。それゆえ目的概念が感情から構成されるならば、その感情が次に外的客観へと開かれる過程が解明されなければならない。以上のことを踏まえて、フィヒテは次の問いを設定する。「自我はいかにして、自己自身から外出することへと至るのか」(GA IV/3, 385)。

この問いに答えるために、フィヒテは『新方法』の「第七講」と「第八講」で、感情から外的客観への移行過程を解明していく。本節では、この生成論的演繹の前半を明らかにしておこう。フィヒテは理性的存在者の自己外出の契機が、既に衝動の感情に含まれているということを指摘する。理性的存在者は感情の状態にあるとき、自らの活動が押し留められているということを感じている。しかし、ここで抵抗により押し留められているのは「実在的活動」だけであり、理性的存在者の「観念的活動」は制限されていない(GA IV/3, 386)。それゆえ、理性的存在者は感情の状態にあつて、その実在的活動は制限されているにせよ、「自由に自立的に(mit Freiheit und Selbsttätigkeit)」(GA IV/3, 386)観念的活動を働かせることができる。それでは、ここでの観念的活動とは何か。フィヒテは、この観念

的活動に対して「直観(Anschauung)」(GA IV/3, 387)という名称を与える。衝動の感情からは直観作用が帰結するのである。

ただし、この直観作用は外的客観には直接的には向かわない。というのも実在的活動は依然として制限されているからである。むしろ直観は理性的存在者自身の状態を観ることへと向かう。すなわち、抵抗を感じている自我は、まず「私の被制限性の感情(das Gefühl meiner Beschränktheit)」(GA IV/3, 388)を直観するのである。次に理性的存在者はこの感情を直観するとき、主観と客観の区別を形成する。それは、直観の主体が理性的存在者であり、その直観作用に反定立される感情の主体は、直観の主体とは異なるものであるという区別である。理性的存在者は直観作用の成立に伴い、自己を客観化する。そして客観化された自己が何らかの制限を被っているということから、直観主体としての自己は、その制限主体としての外的客観を自己の外に「推論する(schließen)」(GA IV/3, 390)のである。なおフィヒテ自身も指摘しているように、感情に基づく外的客観の推論過程は、通常意識にはのぼらない。通常、理性的存在者が対象を意識する際は、外的客観の現前を意識するのみであり、その推論過程に注意を払っているわけでも、推論過程を意図的に操作しているわけでもない。「客観は意識のうちに根源的に現れている。このことを否定する哲学は、根拠のない哲学である」(GA IV/3, 390)。とはいえ、ここでの生成論的演繹が、感情から外的客観への移行を主題とする限り、その推論過程自身が解明されなければならない。次節ではこの推論過程を紐解くことにより、自己外出の構造を究明していく。

第四節 感情から外的客観への移行

これまでの議論から、理性的存在者の自己外出における直観作用の役割が確認された。フィヒテは『新方法』の「第八講」において、この自己外出の根拠を考察することに着手する。たしかに、これまでの考察では対象意識の成立を前提として、理性的存在者が感情から自己外出する過程を説明してきた。とはいえ、そもそもなぜ理性的存在者が外的客観の意識へ高まらなければならないのか、ということの理由は示されていない。例えば、理性的存在者が衝動の感情に留まり続け、自己外出へ至らないという例は、理論上想定される。そもそも、なぜ理性的存在者は自己外出を遂行するのか。フィヒテはこの問いに答えるために、理性的存在者が「変化の原理(Prinzip zur Veränderung)」(GA IV/3, 394)をもつという仮定を導入する。変化の原理は「私たちの本性のうちに(in unserer Natur)」(GA IV/3, 394)存するものである。フィヒテによれば、植物や動物が特定の状態に留まり続ける

ことなく、絶えず変化へと衝き動かされているのと同様に、理性的存在者も変化の原理を備えているということが想定されるのである。ただし現時点で、この変化の原理を想定することには「仮説的妥当性(hypothetische Gültigkeit)」(GA IV/3, 394)しか付与されていない。変化の原理を対象意識の構成要素として「定言的に要請する」(GA IV/3, 394)ためには、理性的存在者が変化の原理を通じて自己外出する過程を十全に説明する必要がある。それゆえ論証の焦点は再び、対象意識の生成論的演繹に向かうことになる。理性的存在者が変化の原理をもつと仮定するとして、その存在者はいかなる段階を経て、衝動の感情から外的客観の意識へと移行するのか。この問いに答えるため、以下では生成論的演繹の後半部分に該当する、感情から外的客観への移行過程を解明していく。

ここで生成論的演繹の出発点となるのは、理性的存在者の実在的活動が制限されることにより生じる感情の状態であり、「自我の完全に限定された状態」(GA IV/3, 398)である。しかし理性的存在者は変化の原理をもつ限り、この制限された状態に留まり続けることはない。実在的活動の制限性は、変化の原理を通じて新たに制限される。「以上において自我は制限されたものであった。この制限された自我は、ここで再び制限される」(GA IV/3, 398)。すなわち理性的存在者は変化の原理をもつものとしては、被制限性の感情から再び身をもぎ離し、感情を変化させることを目指すのである。このもぎ離しを遂行するのが、実在的活動が制限されていても常に働き続ける観念的活動である。被制限性の感情からの移行の第一段階として、理性的存在者は自己の感情を直観する。それでは、感情の直観から何が帰結するのか。

フィヒテは、ここでの感情の自己直観を「直観 X」(GA IV/3, 400)と定義する。この自己直観において、直観の主観と客観は同一の理性的存在者であるものの、その働き方に関しては区別される。というのも、直観の主体としての理性的存在者は、感情の状態にある自己を客観化することが可能だからである。理性的存在者は自らの感情を直観し客観化することで、被制限性を感じているという状態から距離を取ることができるのであり、それどころか、その被制限性の根拠を思惟することができる。それでは実在的活動を一体何が制限しているのか。ここでフィヒテは被制限性の根拠が、外的客観の「直観 Y」(GA IV/3, 400)であること、そして、直観 X において直観 Y が付加されることを指摘する。理性的存在者は感情の自己直観において、その感情のうちに埋没することなく、自己からは区別される「物(Ding)」(GA IV/3, 400)を同時に直観する。こうして直観 X には外的事物の直観 Y が必然的に結びつけられるのであり、直観 Y は「自我の必然的な偶有性(ein notwendiges

Akzidens des Ich)」(GA IV/3, 400)として発現するのである。

それでは直観 Y は、理性的存在者の実践的能力をいかなる方向へと制限するのか。フィヒテは直観 Y がもつ制限性を「思惟の強制(Denkzwang)」(GA IV/3, 401)と名づける。理性的存在者が何らかの外的事物を直観する際、その直観 Y は理性的存在者の実践的能力に対して、客観をあるがままに思惟することを強制してくる。「私は諸物をまさにそのように思惟するよう、内的に強制されているということを感じている」(GA IV/3, 401)。もちろん理性的存在者は自由の主体として、この強制を度外視して、外的客観を別様に思惟することも可能ではある。しかし、そのようにして理性的存在者が独自に案出した外的客観は直観 Y に適ったものではないという点で、「実在性」(GA IV/3, 401)をもつものではない。理性的存在者が感情に基づき構想する客観が実在性をもつか否かということは、外的客観の直観を通じて制約されているのである。

以上が『新方法』の「第八講」における、感情から外的客観への移行の生成論的演繹である。総括すれば、理性的存在者は被制限性の感情という原初的段階から、変化の原理を通じて感情の直観へと移行し、次に感情の状態にある自己を客観化することを通じて、その自己を制限する「私の外の何ものか(etwas außer mir)」(GA IV/3, 402)を推論することへと移行するのである。さて、かくして対象意識の成立が生成論的に演繹された現在、先に仮説として掲げられた変化の原理は、対象意識の構成要素として定言的に要請されて然るべきものである。「私たちが上で蓋然的に想定した感情の交替は、それゆえ必然的に想定されなければならない」(GA IV/3, 400)。変化の原理の仮説的性格は、対象意識の生成論的演繹を通じて取り除かれたのである。

しかし注意すべきは、この生成論的演繹が二つの点で不明瞭な部分をなお残しているということである。第一に、以上の生成論的演繹では感情から外的客観への移行過程に焦点が絞られてきたため、理性的存在者が感情から目的概念を構想する過程は十分に説明されなかった。すなわち、感情の客観化に伴い外的客観が現れる過程は提示されたものの、その移行過程における理性的存在者の実践的関与は十分には規定されなかったのである。理性的存在者は外的客観の直観において、一方では、諸物があるがまま思惟することを強制されている。「直観において、自我は拘束されているとして定立される」(GA IV/3, 403)。それでは理性的存在者の実践的活動とは、結局のところ、外的客観を模写的に再現することに集約されてしまうのか。そこでフィヒテは『新方法』の「第九講」において「目的概念はいかにして可能か」(GA IV/3, 404)という問いを改めて掲げ、理性的存在者による目的

概念の構想が外的客観の模写だけには留まらないことの更なる証明に着手する。その際フイヒテは構想されるべき目的概念を、「努力の感情(Gefühl des Strebens)」(GA IV/3, 393)と関係づけることにより、自由に構想された目的概念の实在性を確保することへと、論証の舵を切るのである。

第二に、以上の生成論的演繹を通じて、たしかに理性的存在者が変化の原理をもつことは確認されたものの、この原理と自由の連関が十分に解明されることはなかった。変化の原理が理性的存在者の関与なしに常に働いているとするならば、対象意識の成立における理性的存在者の主体的働きかけは不要なものとなる。理性的存在者はただ変化の原理をもつがゆえに、外的客観の認識へと絶対的に衝き動かされているのか。それとも理性的存在者は知性をもつものとして、いついかなる場面でも外的客観の認識を自由に開始することができるのか。これらの問いに対して一定の解答を与えるためには、これまで生成論的演繹の出発点として設定されてきた衝動の感情を更に掘り下げ、その感情を根底から支える意志にまで遡及する必要がある。『新方法』の「第十二講」以降で展開される意志論では、理性的存在者の自由意志に改めて主眼が置かれ、自己外出の可能性が再検討されていく。フイヒテは『新方法』全体では、変化の原理を行為の最終的な規定根拠と見なすことはなく、あくまで理性的存在者の知性に基づく自由を重視するとともに、意志に裏打ちされた行為の実現可能性を考察するのである。

おわりに

本章では『新方法』の「第八講」までを取り上げ、理性的存在者の実践的活動と客観認識との相関関係を検討してきた。その結果、理性的存在者の観念的活動と実在的活動の総合根拠が目的概念の実践的構想のうちに認められること、目的概念が衝動の感情という素材から構成されること、理性的存在者は感情の直観を通じて外的客観の認識へと移行することが明らかにされた。自我は自己のうちに見出される「衝動の感情」を素材として目的概念を構想するのであり、その目的概念の实在性を吟味する最中で外的客観へと開かれていく。衝動の感情のうちには、理性的存在者を自己外出へと駆り立てる契機が含まれてはいるものの、しかし自己外出を遂行して世界に参入するためには、理性的存在者自身がその契機を活かして目的概念を実践的に打ち立てることが不可欠である。前期フイヒテの知識学において目的概念の実践的構想は、対象意識の実際上の成立を可能にするという役割を担っており、その構想のうちには自由な意志の根源的な働きが認められるのである。そ

れでは、理性的存在者の意志活動とはいかなるものであり、その意志はいかなる根源をもつのか。この問いに答えるためには、認識的契機と実践的契機の統合を根本から可能にする「純粹意志」概念を究明する必要がある。『新方法』の意志論については、章を改めて検討を行う。

【註】

¹ J. G. Fichte, *Vorlesungen über die Wissenschaftslehre, gehalten zu Jena im Winter 1798/99*. Nachschrift Krause, GA IV/3, S. 323-524; Fichte, *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) nova methodo (1796/99)*, D. Breazeale (ed. and trans.), New York, 1998. 『新方法』の翻訳に際しては、Breazealeによる英訳を適宜参照した。

² Zöller は『新方法』講義を、前期知識学の中で最も完成された叙述として位置づけるとともに、前期フィヒテの哲学体系を理解するための最適なテキストとして高く評価している。Vgl., G. Zöller, *Fichte lesen*, Stuttgart-Bad Canstatt 2013, S. 30.

³ 『基礎』と『新方法』の構成上の相違点は、「第八講」までに限っても、次の二つを指摘できる。第一の相違点は、『基礎』の原理的部門が論理学の命題の分析から出発するのに対して、『新方法』は自我概念の構想を聴講者に対して「要請」することから講義を始めるということである。第二の相違点は、『基礎』では知性我の成立が論じられた後で、絶対我と知性我を結びつける実践我の役割が証明されるのに対して、『新方法』では原理的部門に直結する箇所、自我の実践的活動が主題化されるということである。『基礎』から『新方法』への変遷に関しては以下参照。I. Radrizzani, *Der Übergang von der Grundlage zur Wissenschaftslehre nova methodo*, in: *Fichte-Studien* 6 (1994), S. 355-366.

⁴ 前期フィヒテにおける『新方法』の体系的位置を精査するとともに、『新方法』の問題構成と論証過程を明瞭にする研究としては次のものが挙げられる。D. Breazeale, *The Wissenschaftslehre of 1796-99 (nova methodo)*, in: D. James and G. Zöller (ed.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge 2016, pp. 93-138.

⁵ カントの「純粹統覚」とフィヒテの「自我」概念を比較したうえで、『新方法』の「自我」概念が具体的自己意識で構成的な役割を担っていることを指摘する研究としては以下参照。

K. Crone, Transzendente Apperzeption und konkretes Selbstbewußtsein, in: *Fichte-Studien* 33(2009), S. 65-79.

⁶ 『新方法』の主題が実在的活動と観念的活動の分離不可能性の解明であることを適切に指摘したうえで、両活動の相互連関を精査する研究としては以下参照。G. Zöller, *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge, 1998.

⁷ フィヒテが『新方法』において、理性的存在者の内的な表象体系と外的事物との連関を主題化しているということに関しては、次の研究に多くを教えられた。A. Seliger, *Freiheit und Bild, Die frühe Entwicklung Fichtes von den eignen Meditationen bis zur Wissenschaftslehre nova methodo*, Würzburg 2010. Seliger に従えば、前期フィヒテは内的な表象体系が経験的世界において実現される過程を明らかにすることにより、表象体系の実在性の確保に努めている(vgl., S. 299-306)。本章ではこの Seliger の解釈を採用したうえで、実践的活動の経験的世界における実現可能性を検討する。

⁸ この衝き動かしは「反省衝動(Reflexionstrieb)」(GA IV/3, 393)によるものである。前期フィヒテの諸叙述に登場する様々な「衝動」概念を整理する研究としては以下参照。C. Cesa, *Praktische Philosophie und Trieblehre bei Fichte*, in: H. G. Manz und G. Zöller (hrsg.), *Fichtes praktische Philosophie. Eine systematische Einführung*, Hildesheim 2006, S. 21-37. Cesa は『新方法』の「衝動」概念と『基礎』の「衝動」概念を比較したうえで、自己関係的な反省衝動の役割を明示したことのうちに、『新方法』におけるフィヒテの思索の深まりを看取している(vgl., S. 34f.)。

⁹ 『新方法』の論証を「感情」概念に着目して整理するとともに、『基礎』との対比を踏まえ、自己感情から自己直観への移行過程に着目する研究としては次のものが挙げられる。Vgl., P. Lohmann, *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam 2004, S. 141-158.

第五章 『新しい方法による知識学』の意志論

はじめに

本章では『新しい方法による知識学』（1798/99年、以下『新方法』と略記）¹の意志論を主題対象とし、わけてもその意志論の中心概念である「純粹意志」を取り上げることにする。前期フィヒテは『新方法』の中盤で初めて、意志論を知識学の核心部分として展開する。そこでは、理性的存在者の意志活動の根源である「純粹意志」への洞察が獲得されることにより、対象意識の生成論的演繹の真の出発点が「衝動」ではなく、ア・プリオリな意志であることが確証される。意志の発現様式を解明するためには、それに先立ち、意志活動の根源がいかなるものであるかを確認しておく必要がある。そこで本章では、『新方法』の意志論のうち、とりわけ純粹意志を取り扱っている箇所を焦点を当て、考察を進めていく。

カントが『実践理性批判』（1788年）において自身の実践哲学の要石を「自由」の概念に求め²、ラインホルトが『カント哲学についての書簡 第二巻』（1792年）の「第八書簡」において理性法則のもとにある純粹意志の「超越論的自由」と行為の執行能力としての「選択意志の自由」という二種類の自由を区別する必要性を論じて以来³、両自由の連関がしばしば問題とされてきた⁴。『新方法』のフィヒテは自由を巡る問題を意志論として引き受け、その叙述の根幹を担う箇所で、純粹意志と選択意志の連関を考察することに着手する。『新方法』の意志論では、まず目的概念の実践的構想に着目したうえで、経験的な意志活動の根源が考察される。その結果、理性的存在者の経験的意志および選択意志を根源的に制約するという「純粹意志」の役割が解明される。次に『新方法』は、かくして析出された純粹意志をいわば「感性化」という課題を設定する。フィヒテは純粹意志から経験的意志への移行を生成論的に演繹するという仕方で、両意志がいかなる関係のもとにあるかを解明するのである。その際に見落とされるべきでないのは、フィヒテの「意志」概念が、純粹意志の場合でも経験的意志の場合でも、常に知性と不可分離的に結合されているということである。というのも、フィヒテの理解に従えば、意志は何らかの目的への方向づけを常に必要とするからである。知性から完全に分離した盲目的意志といったものは、フィヒテの知識学では主題となりえない。そこで本章では、意志に対して方向を与える目的概念の役割を考慮するとともに、意志活動の根源と、純粹意志が感性化される際の根源的制約を解明することを試みる。

以上の考察視点を踏まえ、論述は次の手順で行う。第一に、目的概念の構想が具体的には客観の場所限定であることを確認し、その場所限定は努力の感情により制約されていることを明らかにする。第二に、理性的存在者が場所限定を遂行する際の意志活動の役割を明らかにすることを通じて、意志活動の根源に位置する「純粹意志」について理解を深める。第三に、純粹意志の感性化は「当為の感情」を媒体として成立するという構図を確認したうえで、純粹意志は反省されることを通じて「經驗的意志」として現象することを明らかにする。第四に、純粹意志を制限する主体が「最初の目的概念」を作成する理性的存在者自身であることを明らかにするとともに、理性的存在者は純粹意志を理性一般の意志として把握することに基づき「自由な活動への促し」を最初の目的概念として設定することを解明する。以上より、純粹意志の感性化を遂行することが理性的存在者の実践的課題であることを提示する。

第一節 目的概念の構想

『新方法』の「第三講」から「第八講」では、自我の実践的能力に着目したうえで、その自己外出の過程が検討されてきた。その結果、自我は衝動の感情から目的概念を構想するという構図が提示されはしたものの、他方で、その構想活動の仕組みに関してはなお疑問が残されることとなった。フィヒテはそこで対象認識の成立過程を概観しただけであり、理性的存在者が実際に模範像としての目的概念をいかなる仕方で形成しうるのか、ということに関しては十分に説明しなかったからである。はたして世界へ影響を与えることができるような「客観的妥当性(objektive Gültigkeit)」(GA IV/3, 408)をもつ目的概念は、いかにして可能であるのか。この問いに答えるために、フィヒテは『新方法』の「第九講」から「第十六講」において、理性的存在者の本質をなす意志の在り方を究明するとともに、意志の発現様式を精査していく。以下では『新方法』の論証に従い、まずは目的概念の構想作用に含まれる努力の感情の役割を解明する。

フィヒテは『新方法』の「第十講」において、目的概念の実践的構想を客観定立という観点から捉え直す。その際の客観定立は、外的客観を後追的に模倣することではない。むしろ、ここで定立される客観とは、行為が向かうべき客観であり、世界には未だ現れていない可能的客観を意味する。「ここで私たちは、あらゆる行為の始まりに際している」(GA IV/3, 411)。フィヒテは行為を始める場面を問題として取り上げたうえで、いかにして理性的存在者は可能的客観を定立しうるのか、という問いの解明に着手するのである。ただし、

この客観定立において理性的存在者は任意の可能的客観を無際限に案出できるわけではない。というのも理性的存在者は現実的には、自身の置かれている状態を通じて絶えず制約されているからである。それでは、可能的客観の定立は実際上いかにして可能なのか。

フィヒテに従えば、まず理性的存在者が特定の可能的客観を定立するためには、「私自身の行い(mein eignes Tun)」(GA IV/3, 412)の可能性を検討しなければならない。理性的存在者は特定の行為を構想するに先行して、現時点で一体何をなすことができるか、ということを経験的に考慮する。理性的存在者は自由な行為を開始する際、「行い一般の図式(das Schema des Tuns überhaupt)」(GA IV/3, 412)を作成するのである。ただし、この行い一般の図式は、行為のあらゆる可能性を含んではいるものの、それ自体としては「空虚な空間(leerer Raum)」(GA IV/3, 412)に過ぎない。この空虚な空間の内では、行為の方向性は未規定のままである。理性的存在者が目的概念を打ち立てるためには、空虚な空間内に自由な行為を方向づける特定の客観を定立しなければならない。それでは、いかなる仕方で空間内に特定の可能的客観が定立されるのか。

次にフィヒテは可能的客観の定立における制限性と自由の両契機を考察する。制限性という観点からすれば、ここでの可能的客観は衝動の感情を素材として構成されたものである。それゆえ、理性的存在者は行為を開始する際、すでにその行為が制限されていることを感じているのであり、感情という制約のもとでしか何らかの可能的客観を思い浮かべることができない。可能的客観はその素材に関して、感情を通じて制約されているのである。他方で自由という観点からすれば、理性的存在者はその可能的客観を自らが望む「特定の場所に(in einen bestimmten Ort)」(GA IV/3, 416)移し置くことができる。たしかに理性的存在者は、可能的客観を素材からして自由に案出することはできない。しかし理性的存在者は「思惟の自由」(GA IV/3, 414)をもつものとして、その可能的客観を空間内に自由に配置することができる。「知性の自由の本質は、感情という術語により限定された客観と、空間内の絶対的自発性により限定された場所との総合のうちにある」(GA IV/3, 417)。

以上より、目的概念の実践的構想とは、可能的客観の自由な場所限定を意味することが確認された。そして、ある可能的客観を特定の場所に配置するや否や、その場所を基準として、別の場所への配置可能性が吟味される。例えば私がコップを机の上に置こうと考えるや否や、その場所との比較検討を通じて、コップを机の上に置かない可能性や、任意の別の場所に配置する可能性が開かれるのである。しかしフィヒテは、このような「相対的場所限定(relative Ortbestimmung)」(GA IV/3, 416)を根拠づける、「最初の客観の限定(die

Bestimmung des ersten Objekts)」(GA IV/3, 418)の可能性を徹底的に問う。最初の場所限定がその後の相対的な場所限定の基準であるならば、その基準がいかにして設定されるのか、ということが問われなければならないからである。理性的存在者は可能的客観に対して、いかにして最初の場所を与えるのか。

フィヒテはこの問いへ解答する際、最初の場所限定もあくまで理性的存在者自身の「状態(Zustand)」(GA IV/3, 419)に依拠することを主張する。すなわち、理性的存在者は可能的客観に最初の場所を与える際、まず自己自身の状態を考慮しなければならない。理性的存在者は自身が置かれている状態という制約のもとで、最初の場所限定を開始するのである。ただし、その場所限定が世界における「客観的妥当性」(GA IV/3, 419)をもつべきだとすれば、場所限定は「限局性の感情(Gefühl der Begrenztheit)」(GA IV/3, 420)とは異なる感情に関係づけられなければならない。というのも、自我が単に限局性の感情に囚われている限り、そこから可能的客観の場所を自由に限定する、ということは帰結しないからである。理性的存在者による最初の場所限定は、むしろ限局性の感情の裏面を形成する「努力の感情(Gefühl des Strebens)」(GA IV/3, 420)に関係づけられなければならない、とフィヒテは考えるのである。

フィヒテによれば、そもそも努力の感情は、感情全体の活動的側面を示すものである。理性的存在者の努力は「絶対的に自由」(GA IV/3, 420)であり、何かにより限定されることも阻止されることも不可能なものである。それゆえ努力の特徴は、無限の原因性を目指すという点に存する。しかし実際には、努力が「原因性をもつことはない」(GA IV/3, 420)。というのも、理性的存在者は限局性の感情を通じて、その原因性への傾向が制限されていることを感じているからである。それゆえ、理性的存在者は、自らが原因性への傾向をもつということと、限局性が存するがゆえに実際には原因性ではないということの双方を感じている。このような仕方で限局性の感情と結合している努力の感情に、最初の場所限定は制約されているのである。それでは理性的存在者は、努力の感情に基づき最初の場所限定をいかにして遂行するのか。

この問いへの解答は、決して困難なものではない。なぜなら理性的存在者は通常、可能的客観を配置する場所を「目測に従って(nach dem Augenmaße)」(GA IV/3, 422)限定しているからである。この目測の際の基準となるのが努力の感情にほかならない。「私は私の努力を査定する。すなわち私は、ある客観が占める場所に到達するために、私がどのくらいの力の消費を使用しなければならないだろうか、私が今いる場所からどれほど移動しなけ

ればならないだろうか、ということを検討する」(GA IV/3, 422)。理性的存在者が最初の場所限定を遂行する際には、まず自身の努力の感情に注意をはらい、可能的客観の配置場所を目測する必要がある。そして可能的客観の配置場所が、努力の感情に則った場所である限り、そこに配置される可能的客観も「客観的妥当性」をもつと考えられるのである。

第二節 意志活動の根源としての純粹意志

以上より、目的概念の構想が可能的客観を特定の場所に限定することであり、その場所限定の客観的妥当性は、理性的存在者の努力の感情に依拠することが確認された。すると次に問われるべきは、「力の消費そのものを測ることは、いかにして可能か」(GA IV/3, 423)ということである。理性的存在者は自身の力の消費を考慮したうえで、可能的客観の場所を限定する。それでは、理性的存在者に備わる力とはいかなるものであり、その力をいかにして自覚することができるのか。フィヒテはこの問いに答えるために努力の感情を掘り下げ、その力が「意志活動(das Wollen)」(GA IV/3, 423)であることを明らかにする。フィヒテは『新方法』の中盤において、『基礎』ではほとんど論じられなかった意志論を展開するとともに、理性的存在者の意志活動の根源がいかなるものであるかを解明するのである⁵。

『新方法』の「第十二講」では、場所限定における意志の役割が考察される。まず理性的存在者は、客観を特定の場所に限定するに先立ち、どの場所へ配置すべきかを「熟慮(deliberieren)」(GA IV/3, 423)している。この熟慮状態において、理性的存在者は特定の場所を思い浮かべているわけではなく、客観を置きうる多様な場所を揺動している。「熟慮のうちでは、可能性だけが問題である」(GA IV/3, 423)。しかし理性的存在者が場所限定を完遂する際には、単に可能性を検討する熟慮状態に留まることなく、その多様な場所の中から特定の場所を主体的に選択しなければならない。すなわち、理性的存在者は意志とともに「決断を下す(einen Entschluß fassen)」(GA IV/3, 423)ことにより可能的客観を特定の場所へと限定する必要があり、その結果として、理性的存在者に対して特定の可能的客観が現象する。「この分散した努力を一つの点へ集中することが、意志である」(GA IV/3, 423)。意志とは、熟慮において分散している努力を特定の可能的客観へと収斂させるものである。理性的存在者が熟慮を脱して特定の目的概念を構想できるか否かは、意志に依拠しているのである。

次にフィヒテは意志の特徴を明瞭にするために、意志と「願望(Wunsch)」(GA IV/3, 425)の関係に言及する。願望とは、「かれこれのものが欲しい」や「かれこれのことがしたい」

という理性的存在者の欲求を意味するものであるのだが、これはそう簡単には実現されるものではない。フィヒテに従えば、その理由は次の二点に存する。第一に、その願望の内容が理性的存在者の身体的諸制約に矛盾するものである場合、その実現可能性は低い。例えば、ある人が空を飛んでみたいと単に願ったところで、理性的存在者の身体構造が飛行に適したものではない以上、その願望は決して実現されないのである。第二に、願望の内容が理性的存在者の行為に依拠していたとしても、その願望が実現に直結しない場合がある。それは理性的存在者が、願う内容を「決して真剣に意志していない」(GA IV/3, 425) 場合である。ある人が空を飛んでみたいと真剣に意志する場合、例えば、飛行するための手段を模索するなどして、その願望の実現に漕ぎつけることも不可能ではない。願望に意志が伴う場合、その願望の内容は実現可能性を獲得するのである。そこでフィヒテは、意志が「現実性の絶対的要請(absolutes Postulat an die Wirklichkeit)」(GA IV/3, 423) という特徴をもつことを明言する。意志とは単なる熟慮や願望に実現可能性を付与するものであり、思惟の段階では未規定の可能性を現実性へと転換させるものである。すなわち、変化は自動的に生じるものではなく、熟慮を伴う意志が初めて変化を引き起こすのである。

したがって、理性的存在者の場合の変化の原理は何であるのか、という問いに対しては、それは衝動ではなく意志である、とフィヒテなら答えるであろう。理性的存在者が自己自身から外出し、何らかの現実性へと移行するには、特定の可能的客観を意志する必要がある。「私が何かを意志する、ということは、目下現前している感情の状態や、目下そこにある客観が別のものになるべきである、ということの意味する」(GA IV/3, 426)。フィヒテに従えば、理性的存在者が特定の客観を意志するがゆえに変化は生じるのであり、その主体的関与なしに変化が自体的に生じることはあり得ない。理性的存在者は「真に内的な実働(das wahre innere Wirken)」(GA IV/3, 426) としての自らの意志に基づき、自己外出を遂行するのである。とはいえ、理性的存在者が経験的諸制約を考慮することなくア・プリアリに意志するだけでは、その意志は「純粋な力(reine Kraft)」(GA IV/3, 429) にすぎず、まだ世界に影響を与えうるものではない。純粋な力としての意志が、世界に影響を与えるものとなるためには、その力は「感性的で客観的な性格」(GA IV/3, 429) を獲得しなければならない。かくしてフィヒテは『新方法』の意志論の主題を、純粋な力の「感性化(versinnlichen)」(GA IV/3, 431) の解明として設定するのである。

しかし、この感性化の過程を解明するためには、その出発点となる意志を一層詳細に吟味しておかなければならない。というのも、以上の説明では、理性的存存在者が可能的客

観を特定の場所に限定する際、その場所限定は「感性的な選択意志(die sinnliche Willkühr)」(GA IV/3, 439)に委ねられていたからである⁶。それでは理性的存在者は場所限定を行う際、可能的客観をどの場所に限定すべきかということ、恣意的に選択しているのか。フィヒテは『新方法』の「第十三講」において、理性的存在者の意志から感性的および経験的要素を一旦捨象し、純粹な力である「純粹意志(das reine Wollen)」(GA IV/3, 439)を析出する。『新方法』では、選択意志を根底から支える純粹意志が洞察されるのである。それでは純粹意志はいかなる特徴をもつものなのか。まず、純粹意志は変化を絶対的に引き起こすものであり、その限りで「絶対的に始める能力」(GA IV/3, 437)である。理性的存在者はア・プリアリに純粹意志を働かせることができるという意味で、自然的な因果関係に組み込まれることのない始発の自由をもつのである。ただしフィヒテの場合、純粹意志は無方向的なものでもない。「絶対的に始める能力は、その限定された方向をもつ」(GA IV/3, 437)。純粹意志は絶対的に始める自由を備えている一方、他方で特定の方向へと定位されている。そうである以上、理性的存在者の感性的な選択意志もまた、場所限定を完全に恣意的に遂行しているわけではなく、純粹意志が目指す方向を通じて制約されていると考えられる。それでは、純粹意志はいかにしてその方向を制限されているのか。

この問いに対して、外的客観が純粹意志の方向を決定している、とは答えられない。というのも『新方法』の意志論では、理性的存在者の純粹意志を起点とした自己外出が説明されなければならない、外的客観の現存を自明のものとして前提することはできないからである。フィヒテによれば、純粹意志は「客観認識を前提することなく、客観認識を既にもち合わせている」(GA IV/3, 439)という特徴をもつ。理性的存在者が純粹意志を通じて絶対的に自己を外出する際に既にもち合わせている客観認識とは、その純粹意志がある特定の方向へ制限されているという認識である。純粹意志は、外的客観に依存することがないにもかかわらず、すでに特定の方向へ制限されたものとして、立ち現れてくるのである。

なおフィヒテは、ここでの純粹意志の仮說的性格を次のように強調している。「この純粹意志はまだここで、意識の説明根拠(Erklärungsgrund)ないし仮説以上の何ものも意味していない」(GA IV/3, 440)。この引用において注目すべきは、フィヒテが「純粹意志」を意識の説明根拠として、際立たせていることである。『新方法』の意志論におけるフィヒテの関心は、純粹意志の更なる起源を推論することでもなければ、純粹意志の絶対的存在を証明することでもない。フィヒテ自身の言明に従うならば、純粹意志は経験的意識の成立を説明するための出発点として適切に位置づけられるものであり、それ以上のものでもなけ

ればそれ以下のものでもない。フィヒテにとって純粋意志とは、経験的意識の可能性の必然的制約として思惟される「単に叡知的なもの(etwas bloß Intelligibles)」(GA IV/3, 447)であり、感性化を通過することなしには客観的妥当性をもちえないものなのである⁷。それでは、叡知的な純粋意志はいかなる過程を通じて感性化されるのか。純粋意志の感性化に関しては、節を改めて検討していく。

第三節 純粋意志の感性化

フィヒテは純粋意志の感性化を説明する方策として、まず理性的存在者の感情に言及する。『新方法』の前半部では、衝動の感情が対象意識の生成論的演繹の出発点として設定された。それに対して、『新方法』の後半部で展開される意志論では、純粋意志が生成論的演繹の一層根源的な出発点として位置づけられる。それゆえ後者の生成論的演繹でも感情が考慮に入れられる必要があり、とりわけ、純粋意志が感情を媒介として経験的意識のうちで発現する過程が解明されなければならない。「いかにして純粋意志は感性的意識と仲裁されるのか」(GA IV/3, 440)。フィヒテはこの問いに答えるために、さしあたり純粋意志が「当為の感情(Gefühl eines Sollens)」(GA IV/3, 440)として発現するという構図を提示する。感性化の過程において、純粋意志は感情能力に影響を与えるのであり、それは当為の感情として発現するのである。それでは、当為の感情とはいかなる感情であるのか。

フィヒテは当為の感情における、純粋意志と感性的意識の総合を指摘する。理性的存在者は当為の感情において、自らを特定の方向へと絶対的に限定する純粋意志をもつ。しかし、この純粋意志による方向づけは、そのものとしては感じられない。理性的存在者が純粋意志を感じることができるのは、その純粋意志が「欲望(Begierde)」(GA IV/3, 441)と結びつけられる限りでのことである。理性的存在者は現実的には感性的快を目指す欲望を強く感じているのであり、それに伴う仕方で、欲望を統制する「当為」(GA IV/3, 441)を感じているのである。なお注意すべきは、ここで純粋意志と欲望の二者択一が論じられているのではなく、むしろ両者の両立可能性が示唆されているということである。フィヒテは、理性的存在者が欲望をもつことを「自己意識の制約」(GA IV/3, 441)として容認する。それゆえ純粋意志の実現のみを重視し、理性的存在者の欲望を度外視ないし根絶するということは、フィヒテの企図ではない。むしろフィヒテは「純粋意志と欲望の合一」(GA IV/3, 441)が当為の感情として発現することを踏まえたうえで、純粋意志が欲望をいかなる仕方で統制し、その両立がいかなる仕方で可能であるのか、ということの解明に向かうのである⁸。

純粹意志はさしあたり当為の感情として発現する。ただし当為の感情も、理性的存在者が内的に感じるものとしてはその圏域内に留まるものであり、実在性をもたない。そこでフィヒテは理性的存在者が当為の感情を「思惟する(Denken)」(GA IV/3, 442)ことで初めて、この感情から外出できることを明言する。理性的存在者は欲望を裏面に背負う当為の感情を明瞭に思惟する際、その思惟に従ってあらゆる行為の可能性を「付加的に思惟(hinzudenken)」(GA IV/3, 442)する。理性的存在者は自らがなすべしことを反省的に思惟することで初めて、当為に適った行為の選択肢を明瞭に意識するのであり、その選択肢が「見出されたもの、所与的なもの、私たちの助力なしに現前するもの」(GA IV/3, 443)として現れる。理性的存在者が純粹意志を世界で具体化するためには、まず当為の感情を思惟することに基づき、行為の選択肢を客観化しなければならないのである。

以上より、純粹意志の感性化は当為の感情を媒体とする必要があり、その感性化に際しては理性的存在者自身の思惟が不可欠であるという枠組みが確認された。しかし理性的存在者の行為を方向づける純粹意志が、当為の感情として発現する仕方はまだ解明されていない。すなわち、「いかにして根源的目的が感性化されるのか。いかにして根源的目的が感性界へと関係づけられるのか」(GA IV/3, 443)という問いに対しては、当為の感情という答えが暫定的には示されているものの、その感情の成立様式は説明し尽くされていないのである。そもそも理性的存在者は根源的に、純粹意志をいかなる仕方で見出すのか。ここでフィヒテは、理性的存在者が「反省」(GA IV/3, 451)を通じて、自らの純粹意志を捉える必要があることを説く。以下では、当為の感情が成立するのに先行するところの、この反省の機能と意義を解明していく。

まず理性的存在者による純粹意志の反省は、絶対的に自由に生じる。というのも理性的存在者の観念的活動は、いかなる抵抗によっても制限されないからであり、「自己自身を端的に限定する」(GA IV/3, 451)からである。反省の絶対的自由は、経験的諸制約に依拠しないという点で「超感性的なもの(etwas Übersinnliches)」(GA IV/3, 451)と特徴づけられる。理性的存在者は経験的意識の成立に先行して、純粹意志を絶対的に反省するのである。次にフィヒテは、「私はこの自由で絶対的に最高の反省において、意志するものとして私に対して現象する」(GA IV/3, 452)ことを指摘する。理性的存在者が純粹意志を反省する際、純粹意志はそのものとしては現象しない。なぜなら理性的存在者が同時に感性的存在者である限り、ア・プリオリな純粹意志をそれ自体として捉えることはできないからである。絶対的反省のうちで現れるのは、「私の純粹意志の一部分(der Teil meines reinen Wollens)」

(GA IV/3, 452)だけである。純粹意志の反省の結果、理性的存在者は純粹意志の一部分を捉えるのであり、その一部分が「經驗的意志(das empirische Wollen)」(GA IV/3, 452)として現象する。經驗的意志とは、現実の理性的存在者が恣意的に用いることができる意志であり、前節では、場所限定を遂行する「感性的な選択意志」として説明されてきたものである。ここに、理性的存在者が經驗的意志を用いる際にも、その根底には純粹意志が何らかの仕方で働いている、ということが提示されたのである。

以上において、純粹意志が感性化される最初の手順が、純粹意志の反省であることが確認された。「私たちはここで意識の真なる成立点をもつ。それは反省の自由である」(GA IV/3, 452)。すると次に問われるべきは、理性的存在者がいかなる仕方で純粹意志を「私の意志」という經驗的意志として捉え直すのか、ということである。フィヒテに従えば、ここでの反省とは「集合から選びだす(das Herausgreifen aus der Masse)」(GA IV/3, 454)ことであり、純粹意志という全体から私の經驗的意志を部分的に選択することである。理性的存在者は純粹意志を反省した結果、その一部分を含み込む自らの經驗的意志を見出すことができる。ただし、經驗的意志のうち純粹意志の一部を見出すためには、純粹意志の全体性を把握することが、何にもまして先行すると考えられるのである。

『新方法』の「第十五講」では、純粹意志の感性化の生成論的解明が一旦中断され、その解明の出発点である純粹意志の反省が主題化される。「私たちは感性化のうちに留まることはできない。私たちは超越論的観点に還帰しなければならない」(GA IV/3, 461)。ここでフィヒテは純粹意志の反省に焦点を絞り、純粹意志は經驗的意識のうち自体的に現象してくるのか、という問いを再び設定する。もちろん、フィヒテに従えば、特定の方向をもつ純粹意志は、理性的存在者の反省作用と無関係に生じてくるものではない。むしろ、その制限性は「自由に受容される限りでしか」(GA IV/3, 461)、理性的存在者のうちに現れない制限性である。理性的存在者は純粹意志を制限することを根源的に課せられており、この制限は理性的存在者の「最初の目的概念(der erste Zweckbegriff)」(GA IV/3, 469)に依拠して遂行される、とフィヒテは考える。それでは、「その概念はいかにして把握されるのか」(GA IV/3, 462)。次節では、最初の目的概念について理解を深めることで、純粹意志が方向づけられる仕方を考察することにする。

第四節 最初の目的概念

以上の考察において、純粹意志が何らかの特定の方向をもつこと、そのような制限性を

帯びた純粋意志は当為の感情として発現することが確認された。しかし純粋意志が外的客観の現前により制限されるべきものでないとするならば、そもそも何が純粋意志を制限しているのか、ということは充分には解明されなかった。この問いの解明にフィヒテは取り組む。まず『新方法』の「第十五講」では、純粋意志を制限する主体が理性的存在者自身であることが明示される。「ここで問題となっている制限性は、私が私自身に対して、私のうちに根源的に現前する概念に従って付加する制限性である」(GA IV/3, 464)。理性的存在者は自らのうちに根源的に存在する概念に従って、その純粋意志を制限する。それゆえ、この最初の目的概念もまた、理性的存在者が作成したものに他ならない。「この目的概念が生じるのは、私がこの目的概念を作成する限りである」(GA IV/3, 464)。自我のうちに根源的に存在するとされる目的概念は、自我がそれを作成ないし構想する限りでしか成立することはない。ここでフィヒテは、純粋意志の感性化に関わる最初の目的概念が単に前提されるに留まるものではなく、理性的存在者が自ら作成したものであるということを強調するのである⁹。それでは理性的存在者は、最初の目的概念をいかなる仕方で構想するのか。

フィヒテは『新方法』の「第十六講」で最初の目的概念の「形式(das Formale)」(GA IV/3, 465)に関する問いを設定する。「しかし、持続的意識がこの最初の点と結びつけられるのか、いかにして従属的な諸表象の系列が成立するのか」(GA IV/3, 465)。ここでは、理性的存在者の持続的な経験的意識が最初の目的概念と結びつけられる仕方が問われており、とりわけ、最初の目的概念が経験的意識に対していかなる影響をもつのか、ということが焦点化されている。さしあたりフィヒテは、最初の目的概念が「否定(Negation)」(GA IV/3, 465)の意識でしかない、とは考えない。理性的存在者は最初の目的概念を構想する際、行為の「不可能(Nichtkönnen)」や「禁止(Nichtdürfen)」を直接的に意識することはない(GA IV/3, 465)。というのも、そもそも否定を意識するためには、その否定の対象となる「肯定的な自己意識(das positive Selbstbewußtsein)」(GA IV/3, 466)が前提されなければならないからである。理性的存在者はなしえないことや、なしてはならないことを意識するに先立ち、純粋意志が目指す特定の方角を第一義的に意識していると考えられる。それでは理性的存在者は純粋意志をいかにして意識するのか。

フィヒテは、純粋意志から最初の目的概念が作成される過程を、次のように説明する。理性的存在者は最初の目的概念を作成する際、第一に、純粋意志を理性一般に属するものとして反省する。理性的存在者はまずは純粋意志をその全体性において捉えるのであり、「最高の限定可能なもの(das höchste bestimmbare)」(GA IV/3, 468)を考慮に入れる。と

いうのも、目的概念が限定可能な概念から選び取られたものである以上、最初の目的概念の構想においても、まずはそこへと移行可能な限定可能性の総体を捉えなければならないからである。かくして捉えられる純粹意志の総体は、もはや一理性的存在者に属するものではない。むしろそれは、各理性的存在者がその一員を構成する「理性の国(Vernunftreich)」(GA IV/3, 468)の意志と見なされるものである。かくして、理性的存在者は純粹意志の反省を通じて、当の理性的存在者から区別される「私たちの外の理性的存在者(ein vernünftiges Wesen außer uns)」(GA IV/3, 465)を想定するに至るのであり、純粹意志を、理性一般の意志として把握するのである。

次に理性的存在者は純粹意志全体から、その「個人(Individuum)」(GA IV/3, 468)に属する一部分を選び出す。理性的存在者は、あらゆる方向へと向かいいう理性一般の純粹意志のなかから、その個人ならではの経験的意志を選択する。「私とは、諸々の理性的存在者から、私自身により選出された一部分である」(GA IV/3, 468)。それでは理性的存在者は、自らに特有の個人性をいかなるものとして意識するのか。一方で、個人性の意識は、不可能および禁止の意識として発現する。理性的存在者は自身がなしえないことや、なしてはならないことを自覚する際に、その限界づけられた個人性を意識するのである。しかし他方で、個人性の意識のうちには、その不可能や禁止の基準となるものが存している。ここでフィヒテは、その否定の基準が「自由な活動への促し(die Aufforderung zur freien Tätigkeit)」(GA IV/3, 468)であることを指摘する。理性的存在者は不可能や禁止を意識するのに先行して、自らの外の理性的存在者により、自由に行為するように促されていることを意識している。個人としての理性的存在者の意識は、自己を促す他の理性的存在者を想定するとともに、自己自身の自由という特定の方向を意識することから出発するのである¹⁰。「それゆえ自己意識は、諸々の理性的存在者からなる集合一般(eine Masse vernünftiger Wesen überhaupt)から私が選び出すことから始まる」(GA IV/3, 468)。

フィヒテは最初の目的概念の作成過程をこのように検討することにより、理性的存在者の根源的目的が、理性一般としての叡知的自由であることを明らかにした。理性的存在者は理性の国の一員としては、経験に依拠しない完全な自由を目指しているのである。ただし理性的存在者が純粹意志を意識する際、その純粹意志が直接的に感性化されることはない。むしろ理性的存在者が純粹意志を意識しようとする場合、それは自由な行為への促しとして発現するのであり、促しの意識では、促す主体としての他の理性的存在者が想定されるのである。そして理性的存在者は、「純粹意志を行為という仕方で実現せよ、他でもな

いあなた自身がその行為を遂行せよ」という促しを理性性のうちに見出し、その促しの内容を根源的目的として設定し直すという仕方で、最初の目的概念を作成するのである。したがって、最初の目的概念とは、理性的存在者の具体的行為に自由という方向を与えるという機能をもつものであり、行為の成立を根源的に制約するものと言えるであろう。ただしフィヒテが注意しているように、最初の目的概念といえども、それ自体としては、具体的内容をもつ「限定されたもの」(GA IV/3, 468)ではない。理性的存在者は最初の目的概念の構想を通じて、その人ならでの自由な行為を遂行するという方向性が与えられはするものの、実際にいかなる行為を現実世界において実現しうるか、ということに関しては感性的な欲望や衝動との関係を改めて考慮に入れる必要がある。たしかに最初の目的概念は、理性的存在者による個別的な目的概念の構想を形式的には制約している。各々の理性的存在者は現実世界において、自由を基準として欲望を統制することを課せられているのであり、理性的存在者はこれを自らの実践的課題として自由に引き受ける限りで、自由な行為を実現していくことが可能だからである。しかし他方で、各々の理性的存在者がその都度いかなる個別的な目的概念を定立するかは、あくまで、感性的側面を併せもつ理性的存在者自身に委ねられた事柄である。それゆえ純粹意志の発現様式を解明するためには、促しの意識や「当為の感情」の半面を形成する、理性的存在者の感性的側面が検討されなければならないであろう¹¹。

おわりに

本章では、目的概念の実践的構想に焦点を当て、『新方法』の意志論における純粹意志の位置と機能を究明してきた。その結果、目的概念の実践的構想は可能性を現実性へと転換させる意志の働きに基づいていること、ア・プリアリな純粹意志と選択意志の連関を規定することが『新方法』の意志論の主題であること、純粹意志は感性的な欲望と結びつけられることにより「当為の感情」として発現すること、純粹意志の感性化は理性的存在者が作成する「最初の目的概念」に依拠していることが明らかにされた。理性的存在者は根源的には、自己自身を「理性の国」の一員と見なすことにより、経験的諸制約に依拠しない自由な行為主体として自己を捉えているのであり、この自由の根源的意識が、理性的存在者の個別的な目的概念を制約している。フィヒテは『新方法』の意志論において、純粹意志が、絶対的自由への方向づけを与えるという仕方で、理性的存在者の選択意志を根源的に制約していることを解明したのである。とはいえフィヒテは意志論を展開するなかで、

純粋意志が選択意志に対して影響をもつことは解明したものの、純粋意志が選択意志の唯一の規定根拠であると主張したわけではない。むしろフィヒテは、当為の感情や目的概念の実践的構想のうちに感性的なものが必然的に含まれているということを、しばしば強調している。それでは理性的存在者が行為を遂行する場面において、その叡知的な純粋意志と感性的なものはいかにして統合されるのか。行為の遂行における意志と感性的なものとの連関に関しては、『新方法』と同時期に執筆された『知識学の諸原理に従った道德論の体系』（1798年、以下『道德論』と略記）¹²において、新たな見解が提示されることになる。そこで次章からは『道德論』に焦点を移し、純粋意志の発現様式に関する検討を行う。

【註】

¹ J. G. Fichte, *Vorlesungen über die Wissenschaftslehre, gehalten zu Jena im Winter 1798/99*. Nachschrift Krause, GA IV/3, S. 323-524; *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) nova methodo (1796/99)*, edited and translated by D. Breazeale, Cornell University Press, 1998. 『新方法』の翻訳に際しては、Breazealeによる英訳を適宜参照した。

² Vgl., I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: KA V, 3-14.

³ Vgl., K. L. Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie. Zweiter Band*, 1792, in: *Gesammelte Schriften*, Band 2/2, hrsg. von M. Bondeli, Basel 2008, S. 183-206. ここでの「純粋意志の自由」と「選択意志の自由」の区別は、Beckが明瞭に打ち出したカント哲学における「意志の二つの意味」の区別、すなわち「実践理性、立法機能としての意志」と「人間の執行能力としての自由意志」との区別に該当するものである。L.・W・ベック『カント「実践理性批判」の註解』(L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, 1960)、藤田昇吾訳、新地書房、1985年、237 - 246頁参照。

⁴ カント以降の自由論の展開とラインホルトによる二種類の自由の区別請求の妥当性に関しては、次の研究を参照。田端信廣「実践理性と意志の分離論——ラインホルトのカント批判——」『同志社哲学年報』第36号、Societas Philosophiae Doshisha 編、2013年、1 - 39頁。

⁵ 前期知識学における意志論の展開を理解するにあたり、次の研究に多くの示唆を与えら

れた。Vgl., G. Zöller, *Bestimmung zur Selbstbestimmung. Fichtes Theorie des Willens, Fichte-Studien* 7 (1995), S.101-118. Zöller に従えば、『啓示批判』以降の意志論の主題は、理性的主体がもつ「個人的意志」と、超個人的な「純粹意志」の連関を解明することである(Vgl., S. 106f.)。

⁶ 『新方法』における純粹意志と選択意志の連関については次の研究を参照。K. Crone, *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität. Untersuchung zur „Wissenschaftslehre nova methodo“*, Göttingen 2005. Crone は經驗的意志を選択意志と同一視しており、この意志が二つの自由をもつことを指摘している。その自由とは、複数の可能的客観から一つを選択する自由と、絶対的自発性の自由である(vgl., S. 100-103)。

⁷ 純粹意志の仮說的性格に関しては次の論文を参照。G. Zöller, *Die Einheit von Intelligenz und Wille in der Wissenschaftslehre nova methodo*, In: *Fichte-Studien* 16 (1999), S. 91-114. Zöller は『新方法』の純粹意志が「思惟の産物」(S. 96)であることを明示するとともに、純粹意志が現実世界に対して優位をもつのは、純粹意志が現実世界の構造の説明根拠を与える限りである、ということを示している(S. 99f.)。

⁸ 『新方法』における純粹意志と当為の感情の関係については、次の研究が詳しい。Cf., D. Breazeale, *Thinking Through the Wissenschaftslehre*, Chapter 7: Anstoß, Abstract Realism, and the Finitude of the I, Oxford, 2013, pp. 156-196. そこで Breazeale は純粹意志が「当為の感情」として発現することを的確に整理したうえで、この感情に含まれる叡知的なものと感性的なものの総合を叙述することが 1798 年の『道徳論の体系』の課題の一つであることを指摘している(cf., pp. 180-182)。

⁹ ここでの「最初の目的概念」と、理性的存在者が選択意志を通じて構想する「目的概念」は区別されるべきものである。『新方法』に登場する目的概念の多義性とその区別に関しては下記参照。C. Klotz, *Selbstbewußtsein und praktische Identität*, Frankfurt am Main 2002, S. 139-169. Klotz は「經驗的に規定された目的概念」と「最初の目的定立」を区別するとともに、「最初の目的定立」が個別的な目的概念の可能性の制約であることを指摘している。

¹⁰ 『新方法』における「促し」概念を精査する研究としては以下参照。E. Düsing, *Sittliche Aufforderung. Fichtes Theorie der Interpersonalität in der WL nova methodo und in der Bestimmung des Menschen*, in: A. Mues(hrsg.), *Transzendentalphilosophie als*

System, Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806, Hamburg 1989, S. 174-197.

¹¹ 『新方法』の後半の議論に着目したうえで、純粹意志の感性化の過程を考察する研究としては以下参照。G. Zöller, Die Individualität des Ich in Fichtes zweiter Jenaer Wissenschaftslehre(1796-99). in: *Revue Internationale de Philosophie* 206 (1998), S.641-663. Zöller の解釈に従えば、純粹意志の感性化が実現されるためには、「促し」を通じた現実の他者との相互関係に立ち入る必要がある。その際 Zöller が強調するのは、他者との相互関係において純粹意志を徹底的に実現しようとするならば、超個体的な「神の」意志が最終的には導入されなければならないということである(vgl., S. 660f.)。

¹² J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1798, in: GA I/5, S. 21-317.

第六章 『道徳論の体系』における道徳性の原理の演繹

はじめに

本章では、前期フイヒテの実践哲学が体系的に展開されている『道徳論の体系』（1798年、以下『道徳論』と略記）¹を取り上げ、その「第一部」である「道徳性の原理の演繹」を考察する。前期フイヒテの意志論は、道徳的行為の可能性を探究する『道徳論』において従来にも増して入念に練り上げられることになる。フイヒテは第一哲学としての『新方法』を講義していたのと同時期に、哲学体系の実践的な応用部門を、『自然法の基礎』（1796/97年、以下『自然法』と略記）²と『道徳論』という二つの著作として公表した³。『自然法』では理性的存在者による法的行為の可能性が究明されるのに対して、『道徳論』では道徳的行為の可能性が究明される⁴。『道徳論』では、知識学の原理に従って道徳性の原理を演繹するとともに、その原理の世界への適用可能性を演繹している。前者の演繹を通じて、『新方法』の意志論では不明瞭なままに残された、純粹意志の目指す方向が解明されるのに対して、後者の演繹では、純粹意志が感性的なものとの連関のもとで発現する様式が改めて解明される。そこで本章では前者の、道徳性の原理の演繹を検討することを通じて、フイヒテの「意志」概念についての理解を深める。それと併せて、道徳性の原理を「思想(Gedanke)」（GA I/5, 58）として規定するフイヒテの演繹の哲学体系上の意義を究明することが、本章の主題である。

この主題を解明するため、本章は次の手順で進む。第一節では、理性的存在者としての自我が自己自身を思惟する特有の仕方に注目した上で、自我における客観的なものが「意志」という規定をもつことを確認する。第二節では、自我における主観的なものが「知性」という規定をもつだけでなく、意志の制約となる知性が「純粹能力」として特徴づけられることを明らかにする。第三節では、知性を介した意志の発現という事態に焦点を当て、自我における主観的なものと客観的なものが「交替的限定」を通して総合されることにより、道徳性の原理が、絶対的自立性の概念に従って自己自身を限定することを要請する「絶対的思想」として演繹される意義を考察する。この絶対的思想についての理解を深めることで、道徳性の原理を自我性から演繹するとともに、その原理を理性的存在者の実践的課題として再設定した点に、フイヒテの道徳性の原理の演繹の哲学体系上の意義が認められることを解明する。

第一節 自己活動への傾向としての意志

カントは『道徳形而上学の基礎づけ』（1785年）および『実践理性批判』（1788年）において経験的要素を一切含まない道徳性の原理を考察したうえで、その原理としての「道徳法則」に基づいて理性的存在者の行為の道徳性が判定されることを明らかにした⁵。『実践理性批判』に従えば、「自由は道徳法則の存在根拠であり、道徳法則は自由の認識根拠である」⁶という仕方で自由との相互制約のもとにある道徳法則は、「純粹理性の唯一の事実」⁷として、理性的存在者に対して無制約的に前提されるものである。フィヒテは、カント倫理学における道徳性の原理のア・プリオリ性を巡る議論を踏まえて、「道徳性の原理の演繹」に着手する。カントが道徳性の普遍的原理の探究に際しては道徳感情論を拒否したのと同様に⁸、フィヒテもまた道徳性の原理を、外的客観に触発される「感情」のうちにはなく、外的諸制約に依拠せず自己限定することを理性的存在者に内的に強制する「道徳的本性 (die moralische Natur)」 (GA I/5, 33)のうちを求める。なぜなら道徳感情が常に外的客観からの影響が混入されている経験的なものであり、決してア・プリオリに妥当する原理たりえないのに対して、道徳的本性は理性的存在者のア・プリオリな特徴と考えられるからである。ただしフィヒテの場合、その道徳性の原理は演繹が困難なものでも理性の事実として前提せざるをえないものでもない。むしろそれは、『新方法』では自我と非我の根本総合を表現するところの、「主観と客観の絶対的同一性」という意味における「自我性 (Ichheit)」 (GA I/5, 21)から導出的に演繹されるのである。それでは、自我性の原理に基づくことで、道徳性の原理はいかにして演繹されるのか。以下では、フィヒテによる道徳性の原理の演繹過程を解明していく⁹。

フィヒテは「自己自身を、純然と自己自身として、換言すれば、私たち自身でないものと区別して、思惟せよ」という命題を「課題 (Aufgabe)」として掲げたうえで (GA I/5, 37)、自己思惟を遂行するという仕方で道徳性の原理を演繹していく¹⁰。この演繹の目的は、超越論的反省を遂行するという仕方で自己の本質を掘り下げ、道徳性の原理についての洞察を獲得することにある。そこでフィヒテは、自己思惟に含まれる経験的要素を捨象することにより、道徳性の原理を「導出する (ableiten)」 (GA I/5, 34)ことを試みるのである。以下ではこの演繹の最初の手順として、理性的存在者である自我が自己自身を思惟する特有の仕方を明らかにしておこう。まずフィヒテによれば、自我が自己自身を思惟する際、その外にある対象を思惟する場合とは異なり、「思惟するもの (das Denkende)」と「思惟されたもの (das Gedachte)」は区別されるべきではない (GA I/5, 37)。むしろ思惟する主観と思惟さ

れる客観は、唯一同一のものとして想定されなければならない。自我の自己思惟では、主観も客観も同一の自我なのである。とはいえ、実際に自我が自己を思惟するとき、「主観 - 客観(Subjekt-Objekt)」(GA I/5, 70)としての自我が意識に直接現われることはない。というのも、自我における「主観的なもの(das Subjektive)」と「客観的なもの(das Objektive)」は対立するものとしてしか意識されないからである(GA I/5, 39f.)。ゆえに主観的なものと客観的なものが唯一の自我をなすとしても、その働き方に関しては区別がなされなければならない。それでは、自我における主観的なものと客観的なものはいかに区別されるのか。

さしあたりフィヒテは、自我における客観的なものの働きに着目する。客観的なものは、主観的なものに依拠することなく存在するはずの「実的なもの (etwas Reelles)」(GA I/5, 40)であり、主観的なものに反定立され、それ自身によって存立する。この客観的なものを主観的なものが受動的に注視するという仕方で、自我を思惟する際の主客の区別が成立するのである。それでは自我における客観的なものはいかなる働きをもつのか。自我が客観的なものになるのは、その意志を介して世界に関与する限りである。すなわち、自我が自己自身を思惟する際、思惟されたものである客観的なものは「意志(das Wollen)」(GA I/5, 40)、ないし「意志する」自我として、主観的なものに対して現われる。「自我は自己自身を、ただ意志しつつ、自己自身として見出す」(GA I/5, 37)。本節では、自我における客観的なものとしての「意志」の規定について確認していく。

フィヒテは自我における客観的なものとしての意志の特徴を解明するために、自我が意志活動を行う場面に着目する。さしあたり、自我が自己のうちに見出すことができる意志とは、例えば「水を飲みたい」といったものである。この意志は「水」という特定の外的客観を必要とする。「それゆえいかなる意志においても、私たちの外なる客観を要請することがあり、その意志という概念においては、私たち自身でないところの何ものかが思惟される」(GA I/5, 41)。およそ意志するということは意志される何かあるものへと方向づけられており、具体的な外的客観を思惟することにより制約されているという特徴をもつのである¹¹。次にフィヒテは、その都度の意志を制約する「意志におけるかの異種的なもの」(GA I/5, 42)としての外的客観を捨象する。というのも、意志の結果である多種多様な外的客観を取り除くことで初めて、「意志そのもの(das Wollen, als solches)」(GA I/5, 42)の本質的特徴を洞察することが可能になるからである。さてフィヒテに従えば、外的客観を捨象した後になお残り続ける意志そのものは、「最初のもの、絶対的に自己自身のうちに根拠づけられており、自己自身の外のいかなるものうちにも根拠づけられないもの」(GA I/5, 42)

である。意志そのものは、外的客観によるいかなる制約も受けることなく、自己自身のみを原因として絶対的に現象するという特徴をもつ。自我が自己を思惟するに先立ち、自己を客観化する意志そのものが絶対的に現象するのである¹²。なお、この意志の「絶対性」(GA I/5, 42)の更なる根拠は『道徳論』では探究されえない。むしろ道徳性の原理を問題にするとき、私達は、自己原因的な意志が絶対的に現象するということを「意識の事実(Faktum des Bewußtseins)」(GA I/5, 42)として見出したうえで、この意志がいかなる仕方で現象するかを考察しなければならないのである。

以上より、自我における客観的なものとしての意志の特徴が確認された。フィヒテは意志そのものについて、更に説明を付け加える。まず、この意志は自己思惟の客観であり、「存立するもの、固定されたもの(ein Bestehendes, Fixiertes)」(GA I/5, 44)として思惟されたものである。そのため、この意志には「持続するもの、本質的なもの」(GA I/5, 44)という規定が与えられる。この場合、「意志する」とはいかなる働きであるのか。ここでフィヒテは、この意志が「いかなる外的な誘因もなしに、自己自身を絶対的に限定する傾向」ないし「自己活動のための自己活動への傾向」であることを明らかにする(GA I/5, 45)。意志は自我の内的な傾向であり、外的諸制約に依拠することなく絶対的に自己自身を限定するという傾向である。なお、ここで意志が「傾向」と称されているのは、まだ外的客観に向かっていない意志が、行為未満の状態であることを示すためである。意志そのものの段階では、意志が向かう特定の外的客観は結果しておらず、それゆえ内実を伴った行為は未だ成立していない。ア・プリアリな意志は自我の内的傾向にすぎず、依然として行為の前段階に留まるものである。フィヒテは自我の純粹意志を「自己活動への傾向」として特徴づけることにより、傾向としての意志と具体的な行為を明確に区別しているのである。

第二節 純粹能力としての知性

以上の考察を通して、自我における客観的なものが意志という規定をもつことが確認された。とはいえ、フィヒテ自身が「自我はここでは客観としてのみ考察されており、自我一般(*Ich überhaupt*)として考察されているのではない」(GA I/5, 45)という注意を与えているように、以上で考察されてきたのは自我における客観的なものだけであり、主観と客観の同一性としての自我一般に関しては十分な考察が展開されていない。自我一般、換言すれば、「全自我(*das ganze Ich*)」(GA I/5, 54)の概念を解明するためには、自我における客観的なもののみならず、その客観的なものに反定立されている「主観的なもの」を、次に

反省的に析出する必要がある。自我の自己思惟のうちには、いかなる主観的なものが含まれているのか。本節では自我における主観的なものの規定を解明していこう。

まずフィヒテは自我における主観的なものが「直観という絶対的能力(das absolute Vermögen der Anschauung)」(GA I/5, 47)であり、「知性(eine Intelligenz)」(GA I/5, 48)として特徴づけられることを明らかにする。自我が直観の能力をもつということは、各人が自身のうちに見出す「事実」(GA I/5, 48)として、それ以上の根拠づけを必要としないことである。自我は知性をもつものとしては、客観的なものを絶対的に直観するのであり、例えば机や本といった外的客観を直観する。そして、これは自我が自己自身を直観する時にも該当するのであり、自己自身を思惟する際には、客観的なものとしての意志を直観するのである。しかし、自我において主観と客観は唯一同一であるべきという要請に従うならば、この知性はもはや実在的な意志の「受動的注視(das leidende Zusehen)」(GA I/5, 48)に留まることはない。知性としての自我が同時に「意志する」自我であるためには、自己自身を主観 - 客観の同一性として反省することにより、自己活動への傾向である意志を、主観的なものに属するものとして定立する必要がある。ここで知性は意志を受動的に注視するのではなく、意志を「概念の支配のもとに(unter die Botmäßigkeit des Begriffs)」(GA I/5, 48)据えるという仕方でも内面化する。すなわち、知性としての自我は「概念の絶対的で実的な力(die absolute reele Kraft des Begriffs)」(GA I/5, 48)を介して、自らを、意志する主体として捉え直すのである。自我はこの段階において、自己を傾向としての純粹意志から「もぎ離し(losreißen)」(GA I/5, 48)ているがゆえに、もはや意志に対して盲目的に従う存在者ではありえない。むしろ自我は意志の発現を制約する知性をもつという点で、自己統御的な存在者なのである。

以上より、自我における主観的なものが知性という特徴をもち、知性は概念の実的な力として意志を制約するものであるという構図が提示された。フィヒテは、自我の自由がこの知性のうちに根拠づけられることを指摘する。「自由なもの(das Freie)」(GA I/5, 51)としての自我は、外的客観により限定されない。自我がア・プリオリに自己自身を主体的に限定する限り、その自由は外的客観や意志に先行していると考えられなければならない。それでは、自我を思惟する場合、意志する働きに先行するものとして何が想定されるのか。それは、自我における主観的なものとしての知性である。ただし、ここで知性が意志に対して先行するといっても、それにより、意志から独立した知性の実在が要請されているのではない。むしろ、知性は意志の発現を制約するものとしてのみ、意志に対する優位をも

つ。自我は知性を介することで初めて自身を自由の主体と見出すのであり、知性をもつ以上、純粹意志に盲目的に従うことはないのである。

以上において、意志に対する知性の優位が指摘された。その際フィヒテは知性を、「単なる純粹能力(ein bloßes reines Vermögen)」(GA I/5, 53)として規定する。自我において「傾向」としての意志が発現するに先立ち、自我は自身を自由な存在者として見出す純粹能力をもつ。そして、この能力を介して自らの自由を見出した自我は、意志を主観に属するものとして捉え直すことにより、意志が知性を伴うことなしに発現する可能性を廃棄するのである。たしかに意志は自我において絶対的に発現するものであるのだが、しかし、その意志の発現は常に知性により制約される。自我においてア・プリアリな意志がいかんして発現するのかということは、あくまで純粹能力としての知性に委ねられるのである。

本節の考察の結果、自我における主観的なものが「概念の実的な力」をもつ知性として意志に対する優位をもつこと、自我の自由は知性を通じて初めて根拠づけられることが明らかにされた¹³。主観 - 客観としての自我において、自己活動への傾向としての意志がそれ自体で発現することはなく、純粹能力である知性を介してしか発現しない。そこで改めて問題となるのは、意志が知性を介して発現する際の、意志と知性との総合であり、「自己活動への傾向」と「純粹能力」との総合である。はたして意志と知性はいかなる仕方で総合され、その総合のうちいかなる道德性の原理が見出されるのか。以下では、意志と知性が総合される仕方を改めて検討することにより、自我の自己思惟に含まれる道德性の原理を解明していこう。

第三節 道德性の原理としての自由の思惟

フィヒテは知性を介した意志の発現という事態を解明するに際して、さしあたり、自我の意志が知性から独立した「単なる傾向(die bloße Tendenz)」として考えられる場合には、「衝動」として発現することに着目する(GA I/5, 55)。それでは、意志の発現としての衝動とはいかなるものか。さて、自我が単なる客観と見なされるならば、その自我の衝動は外的諸制約が現われるや否や、自我を行為へと直接的に衝き動かすものである。しかし既に指摘してきたように、自我とは単なる客観ではなく、主観 - 客観の同一性としての「全自我」である。自己自身を自由な存在者として思惟する知性をもつ自我が、衝動により直接的に衝き動かされることはない。なぜなら、自我は「概念の実的な力」を介して、衝動を主観的なものに属するものとして内面化するからである。それゆえ自我の衝動は、単なる

客観としての自我だけではなく、主観としての自我をも衝き動かす「全自我への衝動(ein Trieb auf das ganze Ich)」(GA I/5, 57)として発現する。

すると次に問われるべきは、「全自我への衝動」が発現することにより何が帰結するのか、ということである。この問いに答えるためには、衝動の発現が自我における客観的なものと主観的なものを限定する仕方を解明する必要がある。とはいえ、単なる客観としての自我の場合、衝動が自我を行為へと直接的に衝き動かすということは既に指摘されている。そこで以下では、衝動の発現による主観的なものの限定に着目しよう。全自我への衝動が発現することにより、自我における主観的なものはいかに限定されるのか。この問いに対して、フィヒテは「ただし衝動の発現から、ある思想が必然的に帰結する」(GA I/5, 58)と答える。ここでの「思想」という術語は、知性という規定をもつ「思惟するもの」と意志という規定をもつ「思惟されたもの」の総合を意味している。全自我への衝動が発現することにより、思惟するものと思惟されたものとの、主観的なものと客観的なものとの総合が思想として主題化されるのである。

フィヒテは、この思想の「形式(die Form)」(GA I/5, 59)と「内容(der Gehalt)」(GA I/5, 60)を解明していく。まず形式に関していえば、ここで自我のうちに現れる思想は、自我の内的な衝動から帰結するものであるため、自我以外の他者や外的客観により制約されるものではない。むしろこの思想は、自己自身により絶対的に限定されている「最初の、絶対的思想(der erste, und absolute Gedanke)」(GA I/5, 69)として、世界における自我の行為を制約する。さしあたり全自我への衝動から帰結する思想は、自我以外のものから導出されたものではないという意味で、絶対性という特徴をもつのである。それでは、絶対的思想はいかなる形式をもつのか。フィヒテに従えば、絶対的思想の形式は自我における主観的なものと客観的なものとの「交替的限定(die wechselseitige Bestimmung)」(GA I/5, 60)である。この交替的限定において、主観的なものは客観的なものになると同時に、客観的なものは主観的なものになるという仕方で、主客が総合されている。ただし絶対的思想の「内容」を開示するためには、この交替的限定を一層明確にする必要がある。そこで以下では、交替的限定における主客の二つの限定を順番に説明することで、絶対的思想の内容を明らかにしていこう。

まず、客観的なものによる主観的なものの限定とは、「不変的に存立するもの(ein unveränderliches Bestehen)」という特徴をもつ「絶対的自己活動への衝動(der Trieb zur absoluten Selbsttätigkeit)」(GA I/5, 61)が主観的なものになることである。全自我への衝

動が発現した結果、自我は絶対的自己活動へと直接的に限定されるのではなく、「絶対的自己活動の確固たる法則」(GA I/5, 61)を思惟することへと限定される。衝動が発現するや否や、自我はすぐさま自由な行為を遂行するのではなく、まずはその絶対的な自由を確固たる法則として掲げることが、自我に対する「要請(ein Postulat)」(GA I/5, 61)として現れるのである。とはいえ、法則の思惟を要請するこの絶対的思想が、自我に対して無制約的に課せられることはない。絶対的思想が自我に対して課せられるのは、自我が自身を自由なものとして思惟するという制約の下にあるときである。というのも、主観的なものによる客観的なものの限定も存しているからであり、換言すれば、自我は自由な知性を通じて初めて、絶対的な自由を思惟することができるからである。かくしてフィヒテは、自我における主観的なものと客観的なものの総合を示す絶対的思想を「道德性の原理」と称する。「道德性の原理は、知性が自らの自由を絶対的自立性の概念に従って端的に例外なしに限定すべきである、という知性の必然的思想である」(GA I/5, 69)。道德性の原理とは、絶対的自立性の概念に従って自己を限定することを要請する思想であるとともに、知性をもつ自我に対して必然的に課せられる思想である。この思想において、自我における客観的な「自己活動への傾向」と主観的な「純粹能力」とが、互いを廃棄し合うことなしに総合されている。自我はこの思想を実現すべく引き受け、絶対的自立性の概念に従って自己限定を遂行していくことにより、いかなる外的諸制約にも左右されることのない自由な存在者になることができるということが、『道德論』の「第一部」を通じてフィヒテが論証したことの要旨なのである。

以上、『道德論』における道德性の原理の演繹過程を追跡してきた。その結果、自我の意志が全自我への衝動として発現すること、また、この衝動の発現から帰結する絶対的思想が道德性の原理であることが解明された。それでは、ここで道德性の原理が「思想」と呼ばれているのは、なぜか。その理由としてまず考えられるのは、道德性の原理が外的客観そのものや、外的客観に依拠する「感情」(GA I/5, 69)の内には決して求められないということを示すためである。これまで確認してきたように、絶対的自由の実現を目指す道德性の原理は自我の外に根拠をもつべきものではなく、自我のうちでのみ演繹可能な絶対的思想である。フィヒテは道德性の原理を思想と呼ぶことにより、道德性の原理に外的客観の影響が入り込む一切の可能性を排除したのであり、原理探究の段階では不用意に道德感情に訴えかけないという立場を、明確に提示したのである。

とはいえ、フィヒテが道德感情論者の主張を拒否するためだけに、道德性の原理を思想

と呼んだとは考え難い。道德性の原理が思想と呼ばれる更なる理由を洞察するためには、フィヒテがカント倫理学を念頭に置いたうえで、道德性の原理が「隠れた性質(eine verborgene Eigenschaft)」(GA I/5, 62)ではない、と明言していることに注目する必要がある。カントは『実践理性批判』において、意志の規定根拠としての道德法則を、道德性の原理として提示したものの、この道德法則は「純粹理性の唯一の事実」として無制約的に前提されるものであった¹⁴。しかし道德性の原理としての道德法則が、単に理性の事実として前提される他ないものであるとするならば、その原理に対しては、独断的に想定されたにすぎない「隠れた性質」ではないか、あるいは、カント倫理学の支持者だけが自身の主観的原理として恣意的に案出した空想上の産物にすぎないのではないか、という反論が生じることになる¹⁵。

このようなカント倫理学への反論を十分に考慮したうえで、フィヒテは道德性の原理を絶対的思想として自我性の原理から演繹した。絶対的自立性の概念に従って自己限定することを要請する道德性の原理は、理性的存在者による「自由の思惟(das Denken der Freiheit)」(GA I/5, 63)と不可分なものである。理性的存在者が自由な存在者になるためには、まず自己自身を自由の主体として思惟する必要があり、しかもその際、絶対的自立性ないし絶対的自己活動としての自由を思惟する必要がある。理性的存在者が知性を介して自由に思惟するときには、そのア・プリオリな意志が目指す絶対的自由を同時に思惟することが要請されているのである。ただし「第一部」において証明されたのは、自由の思惟を要請する道德性の原理が、あくまで理性的存在者の「課題」(GA I/5, 67)だということである。道德性の原理は、理性的存在者が主体的に自らの絶対的自由を思惟することで初めて、理性的存在者の行為を制約するものとなる。すなわち、道德性の原理は外的客観のうちに求められるものでもなければ、隠れた性質に留まるものでもなく、理性的存在者がその本質上、自由の思惟を徹底することを通して、絶えず引き受けるべき実践的課題なのである。したがってフィヒテによる道德性の原理の演繹の哲学体系上の意義は、その原理を理性的存在者の実践的課題として再設定することにより、理性的存在者による自由の思惟の不可欠性を、哲学体系の応用部門としての倫理学においても明瞭に打ち出した点に認められるであろう。

おわりに

本章を通して、フィヒテが『道德論』の「第一部」において、自己思惟という課題に取

り組むことを通して道德性の原理を自我の絶対的思想として演繹した過程が明らかにされた。道德性の原理とは、外的諸制約から独立した自我性から演繹可能なものであり、それは、絶対的自由の概念に従って自己自身を限定するという思想である。理性的存在者はこの思想を課題として引き受け、自らのア・プリアリな意志が目指す絶対的自由を主体的に思惟することで初めて、自由な行為を実現する地平に移行する。すなわち純粹意志は絶対的自由を目指すものであり、自由という特定の方向を目指す内的傾向が、理性的存在者の道德的自然には含まれているのである。なお、かくして演繹された道德性の原理は、たとえば自我の具体的経験と乖離した「空虚で形式的な根本命題」¹⁶として、原理の形式性を強調されたとしても、原理としての価値を失うことはない。というのも、フィヒテは道德性の原理のア・プリアリ性を究明するための方策として、敢えて「第一部」で経験的要素を捨象したからである。むしろ『道德論』における「道德性の原理の演繹」は、その演繹を通して、道德性の原理に一切の外的客観による影響が混入されえないことを確証した点に、その利点をもつ。それに加えて「第一部」の演繹は、理性的存在者が自由の思惟を遂行することで初めて原理が確定されることを明示した点に、その哲学体系上の意義が認められるのである。とはいえ、道德性の原理は「第一部」の段階では世界との連関が不明瞭であるため、それだけでは実在性をもたない「理念」(GA I/5, 75)に留まっている。その原理が世界のただ中で生きる理性的存在者に影響を与えるものであるならば、原理の演繹過程で一旦捨象された経験的要素との関係に再び引き戻されなければならない。道德性の原理と世界との連関は、原理の「適用可能性(*Anwendbarkeit*)」が主題となる『道德論』の「第二部」においてようやく主題化される。そこでは、衝動を介した意志の発現という『啓示批判』以来の基本構図に基づき、意志の具体的な発現様式が改めて究明されることになる。この点に関しては章を改めて検討を行うこととする。

【註】

¹ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1798, in: GA I/5, S. 21-317; *The System of Ethics*, translated and edited by D. Breazeale and G. Zöller, Cambridge University Press 2005. 藤澤賢一郎・高田純訳『道德論の体系』(『フィヒテ全集』第九巻)、哲書房、2000年。『道德論』からの引用と参照に際しては、

Breazeale と Zöller の英訳と、藤澤と高田の邦訳を適宜参照した。

² Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1796/1797, in: GA I/3, S. 311-460 und GA I/4, S. 3-165.

³ 前期知識学の体系構想を踏まえた、各著作の体系的位罫と主要課題を考察する研究としては以下参照。Cf, D. Breazeale, *Thinking Through the Wissenschaftslehre*, Chapter 5: *The Spirit of the Early Wissenschaftslehre*, Oxford, 2013, pp. 96-123.

⁴ 前期フィヒテの実践哲学の体系的位罫を整理するとともに、外的強制を主題とする『自然法』と、強制の内面化を主題とする『道徳論』を総体的に捉える視座を提供する研究としては、以下参照。中川明才「フィヒテの実践哲学における「道徳的自然」『理想』第 697 号、2016 年、43 - 54 頁。

⁵ Vgl., KA IV, 446-455, und KA V, 27-33.

⁶ KA V, 4.

⁷ KA V, 31.

⁸ カントは『実践理性批判』において、フランシス・ハチスンにより提唱された道徳感情論が経験を根拠とするものであることを指摘するとともに、経験に依拠する「道徳的感情」は道徳性の普遍的原理たりえないことを明言している。Vgl., KA V, 38-41.

⁹ フィヒテの道徳理論に関する、日本語の先行研究としては以下のものが挙げられる。玉田龍太郎「フィヒテ道徳論における衝動の問題」『倫理学研究』第 32 号、関西倫理学会編、2002 年、100 - 110 頁。嘉目道人「「理性の事行」の（不）可能性——道徳法則の意識をめぐるカントとフィヒテの差異」、『倫理学研究』第 43 号、関西倫理学会編、2013 年、80 - 90 頁。

ただし玉田は衝動を前期知識学の最重要概念と見なすがゆえに、道徳性の原理が演繹される『道徳論』の「第一部」をほとんど考慮に入れていない。また嘉目の論文は「道徳法則の意識」を主題としているにもかかわらず、前期フィヒテの道徳理論の集大成である『道徳論』に関する十分な言及が見られない。本章のねらいは『道徳論』の原理的部門の解明を通して、これらの先行研究の不備を補うとともに、「道徳性の原理の演繹」の倫理学上の意義を検討することにある。

¹⁰ フィヒテの前期知識学の体系構想における『道徳論』の位罫づけと、『道徳論』の全体構成に関する考察としては以下の研究を参照。D. Breazeale, *Der Systematische Ort der*

Sittenlehre Fichtes, in: J. Merle und A. Schmidt (hrsg.), *Fichtes System der Sittenlehre*, Frankfurt am Main 2015, S. 267-293.

11 ここでの意志は理性的存在者の具体的思惟に関係づけられたものであり、『新方法』の説明では、「経験的意志」や「選択意志」に該当するものである。

12 ここでの意志そのものは、外的客観に依拠しないア・プリオリなものであり、『新方法』では「純粹意志」として説明されたものである。

13 D. Henrich は以下の研究において、「絶対的自己活動への傾向」に対する「概念の絶対的で実的な力」の優位が示される、『道徳論』の第二節に注目している(S. 227f.)。D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in: Ders. (hrsg.), *Subjektivität und Metaphysik*, Frankfurt am Main 1966, S. 188-232.

フィヒテはいったん『道徳論』を叙述し終えた後で、「概念の絶対的で実的な力」という表現に注釈を加え、欄外に「眼が一者に組み込まれる(Es werden *Augen* eingesetzt dem *Einen*.)」(GA I/5, S. 48) と書き込みをしている。Henrich の解釈に従えば、フィヒテはこの眼の比喻を用いて、自我の本質が傾向を支配する知性のうちにあることを表現している。

14 カント倫理学における道徳性の原理の基礎づけに関しては、以下の研究を参照。川島秀一『カント倫理学研究——内在的超越の試み——』、晃洋書房、1995年、特に「第五章 実践的超越論的事実としての道徳法則」169 - 201 頁。

川島は『道徳形而上学の基礎づけ』と『実践理性批判』における道徳法則の演繹不可能性を指摘する(173 頁参照)とともに、『実践理性批判』で道徳法則が「純粹理性の唯一の事実」として明示されることで初めて、各人の選択意志に対する道徳法則の「不可避的な意志規定」が確証される(193 - 197 頁参照)という解釈を提示している。『道徳論』のフィヒテはこの道徳法則による意志規定の不可避性を率直に認めただうえで、他方で自然的存在者でもある理性的存在者が、いかにして意志規定を実践的課題として成就できるのか、という問いに取り組むのである。

15 なおカント自身は道徳法則を理性の「隠れた性質」と見なしていない。カントは『実践理性批判』において、道徳的概念を神についての非感性的な直観と結びつける「実践理性の神秘説(*der Mystizism der praktischen Vernunft*)」(KA V, 70) を明確に退けている。

16 フィヒテの道徳性の原理を、世界から乖離した空虚なものとして読解した代表的な哲学者としては、ゲオルグ・ヴィルヘルム・フリードリヒ・ヘーゲルが挙げられる。Vgl., G. W.

Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, 1801,
in: *Gesammelte Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft,
Hamburg 1968ff., Bd. 4, S. 59.

第七章 道德衝動と義務

はじめに

本章の主題は、理性的存在者の本質をなす純粋意志の発現様式を、『道德論の体系』(1798年、以下『道德論』と略記)¹で展開される衝動論に注目しつつ考察することである。『新方法』の意志論および『道德論』の「第一部」を検討するなかで、理性的存在者としての自我には自由を目指す純粋意志が備わっている、というフィヒテの主張が確認された。自我には、意志を通じて自己限定を遂行せよ、という要請が根源的に課せられている。フィヒテによれば、自我はこの要請を引き受け、「自由の思惟」を実践的課題として遂行することで初めて、道德的行為を実現する地平に至るのである。とはいえ、ア・プリアリな純粋意志がいかなる様式のもとで理性的存在者のうちに発現してくるのか、という点に関しては考察がまだ充分ではない。というのも『新方法』の意志論や『道德論』の「第一部」では、意志活動の根源である「純粋意志」の解明にその主眼が置かれていたこともあり、純粋意志の発現を制約する経験的なものが何であるかということは、重点的な検討対象にならなかったからである。しかし、純粋意志そのものの特質を明らかにするのみならず、その発現様式の解明にも取り組むという前期フィヒテの企図を考慮に入れるならば、純粋意志に由来する「自由の思惟」としての道德性の原理は、具体的行為の次元から乖離した「空虚な理念」に留まるべきものではない。道德性の原理を演繹する段階で、原理の純粋性にとって外的なものとして一旦捨象された経験的なものは、原理の実在性を論証する段階で再び考察の俎上に載せられなければならない。以上の理由より『道德論』の「第二部」からは、原理の実在性を制約する経験的なものの解明に焦点が絞られることになる。

なお従来の『道德論』研究では、道德性の原理が「道德衝動」を介して具体化されることが図式的に整理されてきたものの、その原理と経験的なものとの関係が十分に解明されてきたとは言い難い²。だが『道德論』の議論を紐解けば、フィヒテが理性的存在者に必然的に備わる経験的なものとしての「自然衝動」との関係性を考慮に入れつつ、原理の具体的形態を論証していることは明らかである。そこで本章では『道德論』の衝動論に着目しつつ、純粋意志の発現様式を道德衝動として演繹することの意義を考究する。さらにフィヒテは道德衝動を具体的行為の動機として説明する際、理性的存在者の義務が何であることを考察している。純粋意志は道德衝動を介して、最終的には「義務」の意識として立ち現れてくるのである。このことを勘案して、本章は、純粋意志の最終的な発現様式である道德

衝動と、理性的存在者の「義務」の内実、およびその連関を解明し、そのことを通じて前期フィヒテの意志論の射程の全貌を描き出すことを試みる。

以上のことを踏まえ、論述は以下の手順で行う。第一に、理性的存在者の「実働性(Wirksamkeit)」の意識と客観認識との相互制約関係を分析することによって、経験的なものの受容形式が衝動の感情であることを確認するとともに、自然衝動が、理性的存在者の内なる経験的なものであることを解明する。第二に、理性的存在者が知性をもつものとしては、自然衝動の満足の諾否に関する選択の自由をもつことを踏まえて、自然衝動とは異なる仕方で理性的存在者を駆り立てる「純粹衝動」について理解を深める。第三に、自然衝動と純粹衝動の統合形態を道德衝動として提示するというフィヒテの試みを踏まえつつ、その道德衝動が純粹意志の最終的な発現様式であることを考究する。第四に、この最終的な発現様式を介して「義務」が顕現するということ、かつ、その義務が行為の道德性の吟味と、吟味に基づく行為の実践という、二重のものであることを究明する。

第一節 原理の實在性の制約としての自然衝動

『道德論』の「第一部」では、一切の外的制約に依拠することのない自由を思惟することが、さしあたりは「道德性の原理」(GA I/5, 69)であることが論証された。しかし、このような自由の思惟としての道德性の原理は、各々の理性的存在者が引き受けるべき「課題」(GA I/5, 75)ではあるものの、原理の演繹段階では、まだその實在性が確証されていない「理念」(GA I/5, 75)に留まっている³。とはいえ、道德性の原理は世界のただなかで生きる理性的存在者に影響を与えうるものであり、フィヒテによれば、實在性をもつべきものである。そこで『道德論』の「第二部」の主題は、この原理の「實在性(Realität)」ないし「適用可能性(Anwendbarkeit)」の演繹として設定される(GA I/5, 73)。道德性の原理が、単なる理念に留まることなく、世界における實在性を獲得するためには、原理の演繹過程で一旦捨象された経験的なものとの関係に改めて引き戻されなければならない、とフィヒテは考える。

フィヒテが『道德論』の「第二部」で展開する演繹とは、ア・プリオリな原理を経験的なものとの連関のもとで改めて構成し直し、原理の発現様式を提示するという意味での「生成論的」演繹である⁴。フィヒテは日常的な経験の立場と、反省的抽象を遂行する哲学者の立場を明瞭に区別しただけでなく、それと同時に哲学に携わる者は日常経験から完全に離れることはできない、とも考えていた⁵。フィヒテによれば、哲学者はア・プリオリな原理

を考察するだけで満足すべきではない。むしろ哲学者は同時に「経験の大地」に根ざすものとして、原理と経験的なものの連関を解明するという役割を担っているのである。そこでフィヒテは『道徳論』の「第二部」以降で、反省的抽象を通じて確証された道徳性の原理が、経験的なものとの連関のもとで、いかなるものとして発現するかを考察する。彼が『道徳論』で採用する生成論的演繹という方法論とは、ア・プリオリな道徳性の原理の発現様式を解明するための方法論に他ならないのである⁶。

それでは、道徳性の原理の実在性を制約する経験的なものとは何か。フィヒテはこの問いに答えるために、まずは、理性的存在者が経験的なものを受容する形式を演繹する。というのも理性的存在者を構成する経験的なものとは、外的客観の直接的な写しではなく、理性的存在者の受容形式を媒介として初めて獲得されるものだからである。『新方法』と同様、『道徳論』でもフィヒテは非我を直接的に要請することはなく、まずは自我の内部構造に着目する。すなわち、『道徳論』のフィヒテは自由の思惟と客観認識の関係に焦点を当て、その受容形式を漸次的に演繹していくのである。それでは自由の思惟と客観認識は、いかなる関係のもとにあるのか。まず、理性的存在者が自由の思惟に基づき行為するためには、自由に行為する「能力(Vermögen)」(GA I/5, 84)を備えていなければならない。ただし、理性的存在者がこの自由の能力を意識するのは、能力を実際に行使することを通してでしかない。この能力は、行為の結果としての客観を引き起こす原因であるという点で「実働性」(GA I/5, 88)と称される。客観はそれが認識されるのに先行して、自由の行為から結果しているはずであり、この行為が成立するためには、何よりもまず実働性が意識されているはずである。その限り、客観認識は実働性の意識によって制約されている。しかし、理性的存在者が自身の実働性を意識することは、その実働性に由来する外的な客観の認識を前提とする。なぜなら、能力が実際に行使されたことは、その行使の結果を通してしか確認されないからである。理性的存在者がもつ実働性の意識は、その実働性から帰結する客観の認識を通してしか確認されず、その限りで客観認識によって制約されている。かくして、理性的存在者における実働性の意識と客観認識は相互制約の関係にある。

しかし理性的存在者の実働性が自己原因的なものであるとするならば、いかなる客観認識も実働性に先行すべきでなく、実働性を制約すべきでもない。そこでフィヒテは、客観認識が成立する以前の実働性の意識を主題化するために、理性的存在者の内的な「衝動」(GA I/5, 105)に言及する。フィヒテの場合、衝動は自己の外の客観を認識することで、触発されるものではない。むしろ衝動は、理性的存在者を行為へと直接的に衝き動かすもの

であり、かつそのようなものとして見出される。理性的存在者はその他一切の客観認識に先行して、内的に駆り立てる衝動をもつものとして自己を見出すのである。とはいえ、ここで衝動は明確には意識されていない。むしろ、理性的存在者は衝動を単に「感じる(fühlen)」(GA I/5, 107)という仕方で曖昧に意識するしかない。それゆえ客観認識が成立する以前の実働性の意識は、「衝動の根源的感情(das ursprüngliche Gefühl des Triebes)」(GA I/5, 106)と呼ばれる。理性的存在者は、何らかの実働へと衝き動かされていることを不可避免的に感じるという仕方で、衝動により拘束されているのである。

以上の考察より、理性的存在者に備わる経験的なものの受容形式が「衝動の感情」であることが確認された。それでは、ここで理性的存在者が受容する衝動とはいかなるものか。さて、この衝動は理性的存在者に備わるものであるとはいえ、理性的存在者を拘束するものとして現れるという点では、理性的存在者のうちに完全に根拠をもつものではない。それゆえ、この衝動は何らかの経験的なものを含むものであると考えられる。そこでフィヒテはこの衝動の根拠として、自然法則に従って自己を限定している「自然(Natur)」(GA I/5, 108)を想定する。理性的存在者は、自らがその一部であるような自然により衝き動かされているがゆえに、その感性的側面からして経験的なものを備えている、とフィヒテは考える。理性的存在者を実働へと内的に駆り立てる衝動は、自然に由来するものであるという点で「自然衝動(Naturtrieb)」(GA I/5, 121)と呼ばれるものである。つまり、理性的存在者は客観認識に先行して、自然衝動を感じているのである。

次にフィヒテは自然衝動の具体例をもち出し、自然衝動を、理性的存在者の内なる経験的なものとして説明する。さて、理性的存在者に備わる自然衝動の例としては、飲食への衝動が挙げられる。理性的存在者はこの自然衝動を満たすことで、実際に飲食を行い、その存立を維持し続けることができる。この意味で、自然衝動は「自己保存の衝動(der Trieb der Selbsterhaltung)」(GA I/5, 118)という特徴をもつのである。ただしここでも注意する必要があるのは、フィヒテの場合の自然衝動が客観認識を通して触発されるものではない、ということである。理性的存在者は目の前の食料に触発されて、飲食への衝動を感じるのではない。むしろ、飲食への内的な衝き動かしを理性的存在者が感じた結果、目の前のものが空腹を満たす食料として認識される。すなわち、自然衝動は理性的存在者を内的に衝き動かすのであり、理性的存在者はこの衝動を感じることで初めて自身の実働性が向かう客観を認識する。このような自然衝動は、世界へ働きかける理性的存在者にとって不可欠なものであるとともに、その実働性を内的に拘束しているという点で、理性的存在者の内

なる経験的なものと見なされるのである⁷。かくして、自然衝動は道徳性の原理の「実在性」を制約し、理性的存在者に必然的に備わるものであることが解明された。それでは純粹意志は自然衝動との関係のもとで、いかにして発現するのか。

第二節 絶対的自由を目指す純粹衝動

フィヒテは道徳性の原理と経験的なものとの関係を規定するために、理性的存在者を内的に拘束する自然衝動を考察の俎上に載せた。彼の場合、自然衝動は全面的に否定されるものではなく、行為の必然的制約として位置づけられるものである。しかし理性的存在者が、絶対的自立性を目指す内的傾向としての「純粹意志」をもつと同時に、それでも自然衝動により拘束されているということに関しては、更なる説明が必要である。はたして理性的存在者に備わる、自由への傾向と自然衝動は両立しうるのか。フィヒテはこの問いに応答するため、三つの議論を積み重ねる。第一に彼は、理性的存在者が自然衝動の満足への諾否に関する、選択の自由をもつことに着目する。理性的存在者は知性を備えている限り、客観的なものを主観的なものとして「反省する」(GA I/5, 120)ことが可能であり、自然衝動を自らの衝動として反省的に捉え直すことができる。一度反省が加えられた自然衝動は、もはや理性的存在者の実働性を完全な仕方で拘束するものではない。というのも理性的存在者が自然衝動を反省する際、彼は自然衝動の「満足(Befriedigung)」(GA I/5, 121)の諾否を選択する自由をもつことによって、自然衝動による被拘束性を取り除いているからである。この理性的存在者は一方では、自然衝動による拘束を被っているものの、他方では、自然衝動を満たすか否かを自ら選択できるという点で、なお形式的に自由である。換言すれば、自然衝動の満足への諾否は、理性的存在者がもつ選択の自由としての「形式的自由(die formale Freiheit)」(GA I/5, 129)に依拠している。理性的存在者が自然衝動の満足への諾否を決定できる以上、自由への傾向と自然衝動は、少なくとも並立していると考えられるのである。

とはいえ、ここでの選択の自由は、理性的存在者の絶対的自立性を保証するものではない。なぜなら、理性的存在者が自然衝動の満足への諾否を選択する際、その諾否の対象としての自然衝動は常に前提されているからである。自然衝動をもつ以上、理性的存在者は完全に自由な存在者ではありえない。しかし、そもそも理性的存在者は自然衝動の満足への諾否に関する、二者択一的な選択の自由をもつに留まるのか。そこで第二にフィヒテは「自由」概念を検討するため、選択の自由の概念を掘り下げ、理性的存在者が自然衝動の満足

を拒否できるという点を明らかにする。彼に従えば、理性的存在者が自然衝動を満たさないということは、自然衝動からの解放を目指していることと同義である。理性的存在者は必ずしも自然衝動だけに拘束されているわけではない。むしろ理性的存在者は自然衝動により拘束されているだけでなく、自然衝動から解放されることへと根源的に衝き動かされている、とフィヒテは考える。このような自然衝動からの解放としての自由を目指す衝動は、理性的存在者がその一部であるような自然に由来するものでない。それゆえフィヒテはこの衝動を、一切の経験的なものに依拠することのない「純粹衝動(*der reine Trieb*)」(GA I/5, 134)として規定し、純粹衝動と自然衝動との対比を明確にする。理性的存在者は自然衝動により衝き動かされているのみならず、その自然衝動からの自由へと、自然とは異なる「純粹に精神的なもの(*das reine Geistige*)」(GA I/5, 126)により内的に衝き動かされているのである。

以上の考察を通じて、理性的存在者が自然衝動の満足の諾否を選択する自由をもつのみならず、そもそも自然衝動からの自由を目指しているということが解明された。第三に、フィヒテはこの二種類の自由の連関を解明することに着手し、理性的存在者が解放としての自由を意識することで初めて、自然衝動が多様なものとして捉え直されることを明らかにする。理性的存在者は形式的自由をもつものとしては、自然衝動の満足の諾否のみを選択できる。その際、自然衝動は「満足のための満足(*die Befriedigung um der Befriedigung willen*)」(GA I/5, 123)を目指す衝動として、理性的存在者を刹那的な満足へと駆り立てるものであり、その実質に関しては唯一的なものとして現れる。しかし理性的存在者が純粹衝動を介して「あらゆる自然からの絶対的自立性」(GA I/5, 126)を意識するや否や、彼は自然衝動を多様なものとして意識するようになる。というのも、ある自然衝動の満足を拒否することで初めて、その自然衝動とは区別される新たな自然衝動の満足を承諾することが可能となるからである。理性的存在者は解放としての自由を意識することで、まず、自然衝動を多様なものとして捉え直す視点を獲得するのであり、次に、この多様な自然衝動を秩序づけるという仕方で、行為の実質を決定する自由をもつようになる。ここに理性的存在者が一つの自然衝動の満足の諾否を選択するという形式的自由をもつに留まるものではなく、いかなる自然衝動を満足させるかを決定するという「実質的自由(*die materiale Freiheit*)」(GA I/5, 132)をもつ可能性が明らかにされるのである。それでは、理性的存在者は実質的自由をいかに行使すべきなのか。次節では、自然衝動と純粹衝動の統合形態を解明することを通じて、実質的自由の構造についてさらに理解を深めることにする。

第三節 純粹意志の発現様式としての道徳衝動

フィヒテは理性的存在者が自然衝動の満足の諾否に関する選択の自由をもつことに焦点を当て、解放としての自由を目指す純粹衝動に従うものとしては、理性的存在者は自然衝動に対して実質的自由をもちうることを明らかにした。しかし理性的存在者が自然衝動と純粹衝動の両規定を備えている限り、一見したところ、彼は自然衝動に従って満足を目指していると同時に、純粹衝動に従ってその自然衝動からの完全な自由を目指しているという、矛盾の内にある。この矛盾はいかにして解決されることができるのか。さて、フィヒテはこの矛盾を考察する際、次の理由からして、どちらか片方の衝動を独断的に捨象してしまうことはない。まず、理性的存在者が自然衝動の満足だけを目指す際には、刹那的な満足を得るや否や新たな自然衝動により直ちに拘束されるがゆえに、自然衝動そのものから解放されることもなければ、自由になることもない。自然衝動を極端に重視するがゆえに純粹衝動を捨象するこの立場は、理性的存在者を自然衝動に盲目的に従うものと見なし、その自由の実現可能性を端から断念しているという点で、非道徳的として退けられる。他方で、理性的存在者が「自由のための自由への衝動(*der Trieb nach Freiheit um der Freiheit willen*)」(GA I/5, 132)としての純粹衝動のみに従い、自然衝動からの完全な自由だけを目指す際、彼は自身の自然衝動の拒絶へと向かうだけであり、そこから「実定的行為(*die positive Handlung*)」(GA I/5, 139)が結果することはない。理性的存在者が純粹衝動のみに従うことから、いかなる自然衝動も満たさないという、行為の「不実行(*Unterlassung*)」(GA I/5, 139)が結果するだけである。そしてフィヒテは純粹衝動を極端に重視するがゆえに自然衝動を捨象するこの立場もまた、具体的行為の次元から乖離した、空虚で形式的な「道徳形而上学」(GA I/5, 126)として退けるのである⁸。以上より、自然衝動と純粹衝動を二者択一的に選択することが、フィヒテによる矛盾の解決策ではないことが明らかにされた。フィヒテは自然衝動に対しても行為の構成要素として、一定の体系的位置を認めているのである。それゆえ次の問いが考察されなければならない。そもそも、理性的存在者に内在する経験的なものとしての自然衝動は捨象されるべきものなのか。

この問いに答えるため、さしあたりフィヒテは自然衝動と純粹衝動の双方が、理性的存在者の「唯一同一の衝動」(GA I/5, 126)に由来することを主張する⁹。たしかに理性的存在者の自然衝動と純粹衝動は、自然衝動が満足を目指す一方、純粹衝動は自然衝動からの自由を目指すものであるため、一見するところ両立不可能である。というのも、盲目的に満足を目指す自然衝動は、通常は、理性的存在者の自立性を妨げるものとして見出されるか

らである。だが、理性的存在者の自然衝動は、その満足を通してしか理性的存在者の存立が維持されえないという点では、自立性を単に妨げるだけのものではない。むしろ、その満足を通して理性的存在者の存立を維持し続ける自然衝動は、その満足を通して理性的存在者の自由を維持し続ける純粹衝動とともに、欠如の克服を目指す「原衝動(Urtrieb)」(GA I/5, 125)に由来するものであり、その限りでは、理性的存在者の不可欠な一部分を構成しているものである。フィヒテは、原理の実在性を考察する段階では、自然衝動を徹底的に捨象するに値するものとは見なさない。むしろフィヒテは自然衝動と純粹衝動が唯一同一の根源を共有していることを確認することにより、理性的存在者に対してまずは所与のものとして現れる自然衝動が理性的存在者の一部として回収されうることを示唆するとともに、自然衝動と純粹衝動の双方が捨象されるべきでないこと、それゆえ両衝動の総合が重要であることを主張するのである。それでは、両衝動はいかなる総合として発現するのか。

フィヒテは「第二部」の結論部分において、理性的存在者における自然衝動と純粹衝動の総合を「道德衝動(der sittliche Trieb)」(GA I/5, 143)として提示する。道德衝動は自然衝動と純粹衝動から構成される「混成的衝動(der gemischte Trieb)」(GA I/5, 143)であり、自然衝動からは行為の実質を、純粹衝動からは行為の形式を受け取る。理性的存在者は道德衝動に従うものとしては、自然衝動を意識することで「いかなる行為をなすことができるのか」を把握するとともに、純粹衝動を意識することで「自由に行うべきである」ことを把握する。すなわち、道德衝動とは理性的存在者の自由で具体的な行為を動機づけるものなのである。さらに言えば、道德衝動のなかでは、自然衝動と純粹衝動が一つの合目的的連関へと移し置かれている。その合目的的連関において、純粹衝動が目指す絶対的自立性は「究極目的」(GA I/5, 143)として設定されると同時に、その他のものは究極目的を達成するための手段として捉え直される。それは、純粹衝動が目指す自然衝動からの自由が、理性的存在者が「いかなる自然衝動を満足させるべきか」という行為の実質を決定する際の規準として機能する、ということの意味する。理性的存在者は道德衝動に従うものとしては、その衝動に含まれる自然衝動を、単に刹那的な満足を目指す衝動と見なすべきではない。むしろ理性的存在者は自然衝動を、絶対的自立性を実現するための不可欠な契機として捉え直すという仕方では、自然衝動と純粹衝動の双方の充足へと向かうべきである。フィヒテは自然衝動を全面的に拒否するのではなく、むしろ理性的存在者が「純粹衝動に従う」という前提の下で自然衝動を満たすことを、積極的に容認する。すなわち、理性的存在者は道德衝動を行為の動機とする限り、自然衝動と純粹衝動を合目的的連関のうちに移

し置くという仕方で、両衝動をいずれも自己自身の衝動として回収すべきなのである。

以上の考察により、絶対的自由を目指す理性的存在者の純粹意志ないし純粹衝動は、自然衝動と関係づけられた結果、道德衝動という発現様式を介して顕現するという構図が提示された。純粹意志の発現様式は自然衝動により制約され、理性的存在者は自然衝動と純粹衝動の双方による駆り立てを内的に感じている。ただしフィヒテは、理性的存在者の道德衝動が「単なる盲目的な衝動」(GA I/5, 144)に留まる限り、その存在者はまだ自由ではないことを指摘する。なぜなら道德衝動が、自然衝動を合目的化することへと理性的存在者を単に衝き動かす場合、その存在者は無自覚的に衝き動かされているという点では不自由だからである。フィヒテ自身の言葉に従えば、道德衝動に単に盲目的に従っている人は、「たしかに適法的に行為しているが、しかし決して道德的に行為しているのではない」(GA I/5, 145)。道德衝動に駆り立てられているだけの人は、自由な行為の担い手ではありえないのである。そこでフィヒテが強調するのは、理性的存在者が道德衝動を自らの衝動として明確に意識することにより、自然衝動を自覚的に秩序づけなければならない、ということである¹⁰。理性的存在者は自らの道德衝動をより明瞭に意識するべきであり、そこで初めて、道德衝動が要求する、純粹衝動に従った自然衝動の合目的化が、道德性の原理の一層具体的な形態として再設定される。「自由の思惟」としてのア・プリアリな道德性の原理が、道德衝動という発現様式を介して実際に顕現するか否かは、理性的存在者が道德衝動を捉え直す仕方にあくまで依拠していることになる。それゆえ理性的存在者が自由な存在者になることの根拠を、その意識化の働きの内に認めているという点で、フィヒテは自律の思想を重視するカント倫理学を継承する立場にあるだろう。

他方で、カント倫理学とは明確に区別されるフィヒテの『道德論』の独自性は、道德性の原理と経験的なものとの関係を衝動に着目して考察した結果、道德衝動があらゆる理性的存在者に必然的に備わることを解明した点にある。フィヒテによれば、理性的存在者は内なる道德衝動を十分に意識する限り、自然衝動の満足の諾否を二者択一的に選択するという、形式的自由をもつに留まる存在者ではありえない。むしろ道德衝動を意識する理性的存在者は、自然衝動により拘束されているという特定の状況下において、純粹衝動が目指す自立性の概念に最も適した行為を選択するという、具体的内容を伴った実質的自由をもつ。道德衝動は、「いかなる行為がその特定の状況において最も自立的な行為であるか」を理性的存在者に示唆するものであり、それは「義務(Pflicht)」(GA I/5, 152)を告げるものとして理性的存在者に顕現してくる。理性的存在者は、純粹意志の発現様式である道德衝

動をより明瞭に意識することで自らの義務を知るのであり、この義務の意識に基づくことで初めて、いついかなる状況に際しても、具体的行為を断念することなく、自立性の概念に最も適した行為を実現することが可能となるのである。

第四節 理性的存在者の二重の義務

これまでの考察を通じて、純粹意志の発現様式が道德衝動であること、道德衝動は理性的存在者の具体的行為を動機づけることが確認された。理性的存在者は道德衝動を必然的にもつものとして、その都度の状況を踏まえて最も自立的に行為するよう、絶えず駆り立てられているのである。ただし見落とされるべきでないのは、道德衝動が、純粹衝動と自然衝動から成る「混成的」衝動として、すなわち、純粹であると同時に經驗的なものとして成立しているということである。そのような道德衝動は、理性的存在者を絶対的自由へと駆り立てることも、自然衝動の単なる満足へと駆り立てることもありうるという点で、それだけでは、道德的行為の実現を何ら保証するものではない。道德的行為を確実に実現するためには、この道德衝動をより明瞭に意識することで、自らの義務が何であるかを自覚する必要がある。そこでフィヒテは、いわゆる「良心(Gewissen)」(GA I/5, 153)を道德衝動の原初的意識と見なしたうえで、この道德意識をより厳密に規定することを通じて、理性的存在者の義務を明確にしていく。その際、理性的存在者が果たすべき義務は、行為の道德性の吟味と、吟味に基づく行為の実践という二重のものとして現れてくることになる。以下では、理性的存在者がもつ二重の義務に関して、順に理解を深めていく。

さてフィヒテによれば、理性的存在者の第一の義務は、行為の道德性を吟味することである。あらゆる理性的存在者は、道德衝動の意識をもつものとして、「汝の良心に従って行為せよ(Handle nach deinem Gewissen)」(GA I/5, 146)という命令を課せられており、良心に従うことを要求されている。しかし「良心に従う」とは、良心の声に対して盲目的に追従することではない。むしろフィヒテの場合、「良心に従う」ということが意味するのは、理性的存在者が自らのなすべき行為を構想し、その行為の道德性を良心に照らし合わせて検討するという、主体的な「吟味(Prüfung)」(GA I/5, 153)の働きである。理性的存在者はいついかなる状況においても、自らの良心を「絶対的基準(das absolute Kriterium)」(GA I/5, 158)に据えて可能的行為を熟慮すべきであり、「外的で客観的な基準」(GA I/5, 158)である他者の意見や社会的通念を、決して無批判的には受け入れるべきでない。理性的存在者に課せられている義務とは、自らの行為が道德的であるか否かということ、内的基準とし

ての良心に照らし合わせて、入念に吟味することなのである。

とはいえ、良心に照らし合わせて行為の道徳性を吟味することと、行為をいざ実現することとの間には、なお隔たりがある。理性的存在者が「良心に従う」のみならず、「良心に従って行為する」ためには、特定の可能的行為を現実化しなければならない。そこでフィヒテは、理性的存在者が行為の道徳性を吟味するという義務をもつに留まらず、今まさになすべき道徳的行為を決断するという、第二の義務を有していることを主張する。理性的存在者が行為を実現するためには、吟味の状態からその身をもぎ離す必要がある。この吟味の状態からのもぎ離しは、理性的存在者による「格律(Maxime)」(GA I/5, 158)の作成を通じて遂行される。すなわち、「良心に従って行為する」ということは、良心を基準として自らの行為の格律を実際に「作成(machen)」(GA I/5, 167)し、その格律に従って行為するという一連の行為様式を意味する。理性的存在者の第二の義務とは、道徳的な格律を自ら作成し、その格律に従って行為を実現することなのである。

以上より、行為を巡る吟味と実践という、理性的存在者の二種類の義務が確認された。理性的存在者はなすべき行為を単に吟味するだけで満足してはならず、その行為を実現しなければならない。フィヒテは道徳的行為の「実現」が義務であることを明示することにより、自らの道徳哲学が、具体的行為の次元から乖離した単なる「法式哲学(Formular-Philosophie)」(GA I/5, 178)と見なされるものではなく、むしろ、道徳的行為の実現可能性を徹底的に探究する「具体的倫理学」¹¹であることを鮮明に主張したのである。しかしまた見落とされるべきでないのは、かくなる仕方での道徳的行為の実現が、常に暫定的なものに留まり続けるということである。たとえ、ある理性的存在者が良心を基準として道徳的な格律を定立し、その格律に従って一々の道徳的行為を実現したとしても、その行為は、純粋意志が目指す「絶対的自立性」の成就という観点からすれば、完成された道徳的行為ではあり得ない。むしろ理性的存在者が道徳的であろうと欲するならば、ある行為を遂行した後は常に、その行為がはたして道徳的であったのかを改めて吟味するとともに、次になすべき行為の格律を再び作成するという仕方でも、新たな道徳的行為の実現に向けて前進しなければならない。行為の実現という第二の義務を遂行するや否や、行為の道徳性の吟味という第一の義務が顕現してくる。しかし、行為の道徳性を吟味するや否や、新たな道徳的行為の実現が義務として顕現してくる。それゆえ、理性的存在者の義務とは、行為の道徳性の吟味と、吟味に基づく行為の実践という二重のものであり、「継続的な尽力(die fortgesetzte Anstregung)」(GA I/5, 178)を必要とするものである。フィヒテによれば、理

性的存在者は道德性の単なる吟味に終始してはならず、暫定的な道德的行為の実現でもって満足するべきでもない。むしろ理性的存在者は、道德的行為を巡る吟味と実践という二重の義務を課せられたものとして、その思惟作用と意志作用の双方をいついかなる時でも最大限働かせ、特定の状況下で道德的行為を実現するよう絶えず努力しなければならない。以上の考察を通じて、純粹意志が道德衝動を介して「義務」として顕現することを解明するフィヒテの意志論が、理性的存在者による吟味と実践という二重の義務をその射程に収めていることが究明されたと言えるであろう。

おわりに

本章では『道德論』の検討を通じて、理性的存在者の本質をなす純粹意志の最終的な発現様式が、自然衝動と純粹衝動の統合形態である道德衝動であり、この最終的な発現様式を介することにより、理性的存在者の二重の義務が顕現することを解明してきた。道德衝動は特定の状況下での具体的行為を動機づけるものであり、「いかなる行為がその特定の状況において最も自立的な行為であるか」を示唆してくるものである。そして理性的存在者はこの道德衝動を明瞭に意識することで、行為の道德性の吟味と、吟味に基づく行為の実践という二重の義務を自覚することができる。すなわち理性的存在者の二重の義務とは、行為の吟味と実践を継続的に行うという仕方で、その特定の状況下でなしうる最も自立的で道德的な行為を、理論的かつ実践的に模索し続けるということなのである。それゆえ前期フィヒテの意志論は、絶対的自立性の成就のみを声高に主張するものでもなければ、各々の理性的存在者が置かれた個々の状況を度外視するものでもない。むしろ、その意志論は、絶対的自立性の成就に向けて各々の理性的存在者が果たすべき義務を提示するという仕方で、ア・プリオリな原理と経験的なものの架橋を果たすものなのである。

【註】

¹ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1798, in: GA I/5, S. 21-317.

² 『道德論』の衝動論に関する主な先行研究としては次のものが挙げられる。W. G. Jacobs, *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*, Bonn 1967; C. Binkelman, *Phänomenologie der Freiheit. Die*

Trieblehre Fichtes im *System der Sittenlehre* von 1798, in: *Fichte-Studien* (27), 2006, S. 5-21. 玉田龍太郎『フィヒテのイェーナ期哲学の研究』、特に「第四章 フィヒテ道德論における衝動の問題」、2014年、71 - 85頁。御子柴善之「道德論」『フィヒテ知識学の全容』長澤邦彦・入江幸男編、2014年、219 - 230頁。

ただしこれらの研究は諸々の衝動概念を区別するに留まっており、『道德論』の「第一部」で演繹された道德性の原理を、「第二部」では経験的要素との関係の下で具体的形態において再設定するという観点に関しては、十分な説明がなされていない。

³ ヘーゲルによるフィヒテ批判を念頭に置きつつ、現代の F. Neuhouser や M. Kosch といったドイツ哲学研究者もフィヒテの道德性の原理を「空虚で形式的」、かつ「主観的で恣意的」な原理と見なしている、ということに関しては次の研究を参照。Cf., D. Breazeale, In Defense of Fichte's Account of Ethical Deliberation, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 94 (2012), S. 178-207. Breazeale はこれらの批判に再反論するため、『道德論』の「第二部」以降で原理の具体的形態が主題化されていること、また『道德論』と同時期に叙述された『新しい方法による知識学』のうちで、原理の普遍性が十分に確保されていることを、入念に論証している。

⁴ フィヒテの『道德論』をカント道德哲学の継承と見なした上で、その問題構成を的確に整理する近年の研究としては次のものが挙げられる。Cf., P. Guyer, Fichte's Transcendental Ethics, in: S. Gardner and M. Grist(ed.), *Transcendental Turn*, Oxford 2015, pp. 135-158. Guyer によれば、『道德論』の「第二部」では道德性の原理が「道德感情」として発現する仕組みが超越論的に演繹されている。この演繹は『実践理性批判』における「尊敬の感情」に関するカントの説明を、新たに補強するものである(cf., pp. 147-148)。

⁵ 前期フィヒテが日常経験の立場である「生の立場」と、哲学者の立場である「思弁の立場」を明瞭に区別するとともに、一方の立場から他方の立場への移行を問題にしていた点に関しては以下参照。Cf., D. Breazeale, *Thinking Through the Wissenschaftslehre*, Chapter 13: The Standpoint of Life and the Standpoint of the Practical, Oxford, 2013, pp. 360-403.

⁶ 『道德論』という著作の全体構成を考察するとともに、そこで取り扱われている諸問題を整序する研究としては以下参照。Cf., A. Wood, *Fichte's Ethical Thought*, Oxford, 2016. 例えば Wood に従えば、フィヒテは「第二部」における原理の妥当性の証明を通じて、道

徳感情としての「良心」の超越論的正当化を試みている(cf., p. 138.)。

7 『道徳論』の「第二部」における自然衝動の演繹構造に関しては次の研究が詳しい。F. Schick, Vermittlungen zwischen Natur und Freiheit - der Naturtrieb in §8 des *System der Sittenlehre*, in: J. Merle und A. Schmidt (hrsg.), *Fichtes System der Sittenlehre*, Frankfurt am Main 2015, S. 75-92. Schick は「第二部」の課題を、超越論的自由と現実的実践の連関の解明と位置づけた上で(S. 76)、理性的存在者の自由と自然衝動が互いを排除し合う関係にはなく、両者がともに行為の不可欠な構成要素であることを論証している(vgl., S. 90f.)。

8 フィヒテが『道徳論』において、道徳性の原理の演繹を主題とする「道徳形而上学」を知識学の枠組みにおいて叙述するとともに、その原理の実在性を制約する自然衝動を考慮に入れるという仕方で、空虚な形式主義からの脱出を試みているという点に関しては次の研究を参照。Vgl., G. Zöller, Konkrete Ethik. Universalität und Partikularität in Fichtes *System der Sittenlehre*, in: K. Engelhard und D. H. Heidemann (hrsg.), *Ethikbegründungen. Zwischen Universalismus und Relativismus*, Berlin 2005, S. 203-229.

9 自然衝動と純粹衝動が、唯一同一の衝動の二側面であることを丁寧に論証する研究としては以下参照。M. Steinberg, Feeling is Knowing. The Centrality of drives and affect in Fichte's System of Ethics, in: *Philosophy Today* 52 (2008), pp. 289-297.

10 『道徳論』の衝動論では、衝動が自体的に自己展開する過程が論じられているのでは決してなく、むしろ理性的存在者が衝動を統制する仕方が論証されているという点に関しては、次の研究を参照。M. J. Carvalho, The Concept of Drive in the Wissenschaftslehre (1798), Fundamental Aspects of Fichte's Doctrine of Oikeiosis, in: *Philosophy Today* 52 (2008), pp. 298-310.

11 フィヒテの『道徳論』を、普遍的な理性一般のみならず各理性的存在者の個性性を考慮に入れているという点で「具体的倫理学」と評価する古典的研究としては、次のものを参照。G. Gurwitsch, *Fichtes System der konkreten Ethik*. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1924, Hildesheim 1984.

結論

私たちは自らの意志を通じて何をなすことができ、何をなすべきであるのか。本論文では人間存在固有の行為様式を洞察することを目指し、前期フィヒテの意志論の解明に取り組んできた。カントはフィヒテに先立ち、その実践哲学において、人間の一切の活動領域を貫く自由の実現ないし徹底が理性的存在者の義務の形式であることを主張した。それに対して、前期フィヒテはこのカントの実践哲学の枠組みを継承しつつ、人間存在の本質としての自由を純粹意志の次元にまで掘り下げること、かつ、純粹意志の発現様式を解明することを通じて、理性的存在者の具体的義務を提示することを試みた。前期フィヒテの意志論は、理性的存在者の義務の「形式」のみならず「内実」を考究するものであり、「私たちは何をなすべきか」という実践哲学の根本問題に対して、一層明確な解答を与えるものである。そこで本論文では、理性的存在者の具体的義務の究明を最終目標として定めたいので、以下の三段階の考察を通じて、前期フィヒテの意志論の全容を究明した。

第一に、前期フィヒテの意志論への見通しを獲得するため、『啓示批判』と『基礎』に関する検討を行った。まず、『啓示批判』を読み解くことにより、衝動を介した意志の発現という、フィヒテの意志論の基本構図が明示されるとともに、「端的な正しさ」を目指すア・プリオリな意志と、行為の成立根拠としての「選択意志」との区別が確認された(第一章)。次に、『基礎』の衝動論の体系的位置を主として考察することにより、フィヒテの「衝動」概念は理論的なものと実践的なものの統合形態を意味すること、詳言すれば、「反省への傾向」と「外出への傾向」という両衝動の相互関係が具体的行為の成立を制約していることが、明らかにされた。理性的存在者のア・プリオリな意志は、衝動間の複雑な相互関係を介して、具体的行為の次元に発現するのである(第二章)。しかし『基礎』では、いかなる相互関係が具体的行為の成立をいかに制約しているのか、という点に関してほとんど説明がなされていない。そこで本論文は、理論的なものと実践的なものの統合形態を一層明確に規定するため、「衝動」概念を今一度掘り下げ、意志の根源的な在り方を究明することへ考察を進めることとなった。

第二に、前期フィヒテの意志論の核心部分を精査するため、『第二序論』と『新方法』を検討の対象とした。まず、知識学の方法論的観点に着目して『第二序論』を読解することを通じて、『基礎』以後の知識学が「反省的抽象」と「生成論的演繹」という二段構えの新しい方法論に従って展開されていること、その知識学の中心概念が「意志」であることを

確認した（第三章）。次に、前期知識学の最も完成された叙述である『新方法』の前半部の検討を通じて、理論的なものと実践的なものの相関関係について理解を深めるとともに、目的概念の構想が対象意識を可能にしていること、その構想には実践的契機が含まれていることを解明した（第四章）。その上で、『新方法』の中盤で展開されている意志論を主題対象とし、わけてもその意志論の中心概念である「純粹意志」を取り上げた。フィヒテによれば、純粹意志は一切の經驗的諸制約に依拠することのない絶対的自由を「最初の目的概念」として目指すものであり、この自由への方向づけは、感性的欲望をもつ理性的存在者に対しては「当為の感情」として現れる。すなわち、ア・プリオリな純粹意志は具体的行為に対して影響を与えるものであり、いわば具体的行為の根源的制約として機能するのである（第五章）。だが『新方法』の意志論を検討する中でも、理性的存在者において純粹意志の完全な発現は不可能であり、純粹意志は經驗的なものを媒介にしてしか発現しない、というフィヒテの一貫した主張が確認された。それでは、純粹意志の発現様式はいかなるものであり、その発現様式を介して理性的存在者にはいかなる義務が告げられるのか。この問いに答えるため、純粹意志の発現様式を主題的に解明するフィヒテの道德哲学に、本論文の考察の焦点は移されることになった。

第三に、前期フィヒテの意志論の射程を描き出すため、純粹意志と道德的行為の連関が示されている『道德論』の議論を考究した。まず、フィヒテの場合の道德性の原理とは、純粹意志が目指す「絶対的自由」を主体的に思惟することであり、各々の理性的存在者はこの「自由の思惟」を実践的課題として引き受けることで初めて、道德的行為の実現に着手できることが解明された（第六章）。次に、純粹意志の発現を制約する經驗的なものを検討するなかで、純粹意志の最終的な発現様式が、自然衝動と純粹衝動の統合形態としての道德衝動であり、この道德衝動は「いかなる行為がその特定の状況において最も自立的な行為であるか」を示唆するものとして、理性的存在者の具体的行為を動機づけることが明示された。純粹意志はこの最終的な発現様式を介することで、理性的存在者の二重の「義務」として顕現するのであり、その義務とは、行為の道德性の吟味と吟味に基づく行為の実践との絶え間ない継続である。以上より、前期フィヒテの意志論が、ア・プリオリな原理としての純粹意志、純粹意志の発現様式としての道德衝動、その発現の結果としての具体的義務を、その射程に収めていたことが解明されたのである（第七章）。

このような三段階の考察を通じて、前期フィヒテの意志論の全容が提示されるとともに、理性的存在者の具体的義務が明らかにされた。フィヒテは、「私たちは何をなすべきか」と

いう実践哲学の根本問題を意志論として引き受け、意志の根源的な在り方の洞察を通じて「私たちは絶対的自由を実現すべきである」ことを確証し、純粹意志の発現様式の解明を通じて「私たちは絶対的自由の実現に向けて、吟味と実践という二重の具体的義務を果たすべきである」ことを明らかにしたのである。したがって前期フィヒテの意志論に依拠するならば、本論文の冒頭で掲げた「私たちは自らの意志を通じて何をなすことができ、何をなすべきであるのか」という問いに対して、次のように答えることができる。すなわち、私たちは、道徳的行為に関する吟味と実践の義務を課せられたものとして、その思惟作用と意志作用の双方をいついかなる時でも最大限働かせ、特定の状況下における道徳的行為を実現するよう絶えず努力すべきである、と。私たちは道徳的行為をその都度実現することで満足してはならず、吟味と実践を絶えず継続することを通じて、絶対的自由の実現への道筋を、理論的かつ実践的に模索していくべきなのである。

本論文では、前期フィヒテの意志論を主題として取り扱うなかで、知識学体系の展開形式に関する一定の洞察を獲得することができた。すなわち、前期フィヒテは「意志」概念の考察を契機として、理論的なものと実践的なものの統合形態を考究する知識学体系の構築に着手し、「純粹意志」を論じることにより、知識学体系を根底から支える思惟と意志の「根源的二重性」を確証し、純粹意志の発現様式を検討することを通じて、道徳的行為の実現における吟味と実践という、知識学体系の成果としての二重の「具体的義務」を提示するに至ったのである。このような知識学体系の展開形式を考慮に入れるならば、前期フィヒテの意志論は、実践哲学の単なる一分野に留まるものではない。むしろ、その意志論は、理論的なものと実践的なものの二重性を徹底するという仕方で、知識学体系そのものに確実な基礎を与え、かつ、その体系の成果が「義務」であることを開示する役割を担うものである。したがって本論文での考察を通じて、前期フィヒテの意志論が、知識学体系上の中心かつ原理的な位置を占めるだけでなく、その体系の最終的な完成を担うという唯一無二の体系的な位置を占めるものであり、いわば知識学体系の「要石」であることが証示されたと言える。このフィヒテの意志論は、行為の吟味と実践という二重の義務を提示することでもって、理論的なものと実践的なものの具体的な統合形態を解明したという点で、カントが立てた「私たちは何をなすべきか」という実践哲学の根本問題に対する、超越論哲学の枠組みの中での、一つの決定的な解答と見なされることができるであろう。

【文献一覧】

《テキスト》

フィヒテの作品、遺稿、書簡、ならびに厳選された彼の講義の筆記録は、以下のバイエルン科学アカデミー版を用いた。主要テキストからの引用と参照に際しては、略号(GA)、系列数・巻数、頁数の順に記す。

GA: J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012.

(主要テキスト)

- , *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, GA I/1, 17-123 (1. Auflage, 1792), S. 125-162 (2. Auflage, 1793); *Attempt at a Critique of All Revelation*, translated by G. Green, edited by A. Wood, Cambridge, 2010. 湯浅正彦訳『あらゆる啓示の批判の試み』(『フィヒテ全集』第1巻)、哲書房、2011年。
- , *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794/95, GA I/2, S. 249-451; 木村素衛訳『全知識学の基礎 (全二冊)』岩波文庫、1949年、隈元忠敬訳『全知識学の基礎』(『フィヒテ全集』第4巻)、哲書房、1997年。
- , *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797, GA I/4, S. 209-269; *Second Introduction to the Wissenschaftslehre*, in: *Introductions to the Wissenschaftslehre*, edited and translated by D. Breazeale, Cambridge, 1994, pp. 36-105. 鈴木琢磨訳『知識学への第二序論』(『フィヒテ全集』第七巻、哲書房、1999年)、397-472頁。
- , *Vorlesungen über die Wissenschaftslehre*, gehalten zu Jena im Winter 1798/99. Nachshrift Krause, GA IV/3, S. 323-524; *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) nova methodo (1796/99)*, edited and translated by D. Breazeale, New York, 1998.
- , *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1798, GA I/5, S. 1-317; *The System of Ethics*, edited and translated by D. Breazeal and G. Zöller, Cambridge, 2005. 藤澤賢一郎・高田純訳『道徳論の体系』(『フィヒテ全集』

第9巻)、哲書房、2000年。

(その他のテキスト)

- , [Rezension:] *Über die sittliche Güte aus uninteressiertem Wohlwollen, von Friedrich Heinrich Gebhard*, 1793, in: GA I/2, S. 21-29.
- , [Rezension:] *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, 1794, in: GA I/2, S. 41-67.
- , *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1796/97, in: GA I/3, S. 311-460 und GA I/4, S. 3-165.
- , *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797, GA I/4, S. 183-208.
- , *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1797/98, GA I/4, S. 271-281.
- , *Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von Hr. Pr. Fichte*, ca. 1796-99. Nachschrift Halle, GA IV/2, S. 17-267. 藤澤賢一郎・千田義光訳『新たな方法による知識学』(『フィヒテ全集』第7巻)、哲書房、1999年。
- , *Wissenschaftslehre nova methodo*. Nachschrift Eschen. Fragment, GA IV/3, S. 143-196.
- J. G. Fichte im Gespräch*. Bericht der Zeitgenossen, Bd. 1, 1762-1798, hrsg. von E. Fuchs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978.
- J. G. Fichte im Rezensionen* Bd. 1, hrsg. von E. Fuchs, W. G. Jacobs und W. Schieche, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995.

《その他のフィヒテ以外のテキスト》

- I. Kant, *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaft, Berlin 1900ff.
- , *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Auflage, 1781, IV, S. 1-252; 2. Auflage, 1787, III, S. 1-552.
- , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, IV, S. 386-464.
- , *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, V, S. 1-164.
- , *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793, VI, S. 1-202.

Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft, hrsg. von R. Bittner und K. Cramer, Frankfurt am Main 1975.

K. L. Reinhold, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von M. Bondeli, Basel 2007ff.

——, *Briefe über die Kantische Philosophie. Zweiter Band*, 1792, in: *Gesammelte Schriften*, Band 2/2.

G. W. Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg 1968ff.

——, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, 1801, in: *Gesammelte Werk*, Bd. 4, 5-92,

《参考文献 (欧文)》

Allison, H. E., *Kant's Transcendental Idealism, an Interpretation and Defence*, revised and expanded 2nd ed., New Haven and London, 2004.

Ameriks, K., *Kant and the Fate of Autonomy*, New York, 2000.

Asmuth, C., Die Unfreiheit einer Strahlfeder Fichtes Sittenlehre von 1798, in: *Fichte-Studien* 40 (2012), S. 202-225.

Baumans, P., Einleitung, in: J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797/98), hrsg. von P. Baumans, PhB 239, 2. verbesserte Auflage, Hamburg 1984, S. VII-XXV.

Beiser, F. C., *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge, 1992.

Beck, G., *Fichte and Kant on Freedom, Rights, and Law*, Lanham 2008.

Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, 1960. ルイス・ホワイト・ベック『カント「実践理性批判」の註解』藤田昇吾訳、新地書房、1985年。

Binkelman, C., „Phänomenologie der Freiheit. Die Triblehre Fichtes im System der Sittenlehre von 1798“, in: *Fichte-Studien* 27 (2006), S. 5-21.

Bisol, B., *Körper, Freiheit, und Wille. Die transzendentalphilosophische Leiblehre J. G. Fichtes*, Würzburg 2011.

Bondeli, M., *Apperzeption und Erfahrung. Kants Transzendente Deduktion im*

Spannungsfeld der frühen Rezeption und Kritik, Basel 2006.

- Brachtendorf, J., Toward a Completion of German Idealism: Fichte's Transition from his *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* to the *Wissenschaftslehre nova methodo*, in: D. Breazeale and T. Rockmore (ed.), *New essays on Fichte's later Wissenschaftslehre*, Illinois, 2002, pp. 83-100.
- , Die Kritik des Judentums und die Geheimnisse der Vernunft, in: O. Höffe (hrsg.), *Klassiker Auslegen: Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin 2010, S. 151-172.
- Breazeale, D., Fichte's Aenesidemus Review and The Transformation of German Idealism, in: *Review of Metaphysics* 34, 1981, pp. 545-568.
- , Editor's Preface, in: J. G. Fichte, *Early Philosophical Writings*, edited and translated by D. Breazeale, New York, 1988, pp. 307-315.
- , The "Standpoint of life" and the "Standpoint of Philosophy" in the Context of the *Jena Wissenschaftslehre* (1794-1801), in: A. Mues (hrsg.), *Transzendentalphilosophie als System, Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Hamburg 1989, S. 81-104.
- , Editor's Introduction, in: J. G. Fichte, *Foundations of Transcendental Philosophy nova methodo (1796/99)*, edited and translated by D. Breazeale, New York, 1998, pp. 1-49.
- , Circles and Grounds in the Jena Wissenschaftslehre, in: D. Breazeale and T. Rockmore (ed.), *Fichte*, New Jersey, 1994, pp. 43-70.
- , Editor's Introduction, in: J. G. Fichte, *Introductions to the Wissenschaftslehre*, edited and translated by D. Breazeale, Cambridge, 1994.
- , Der fragwürdige „Primat der praktischen Vernunft“ in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in: *Fichte-Studien* 10 (1997), S. 253-271.
- , Inference, Intuition, and Imagination. On the Methodology and Methodo of the First Jena Wissenschaftslehre, in: D. Breazeale und T. Rockmore (ed.), *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, New York, 2001, pp. 19-36.
- , Der systematische Funktion des Praktischen bei Fichte und dessen systema-

- tische Vieldeutigkeit, in: H. G. Manz und G. Zöller (hrsg.), *Fichtes praktische Philosophie*. Eine systematische Einführung, Hildesheim 2006, S. 39-72.
- , The First Person Standpoint of Fichte's Ethics, in: *Philosophy Today* 52 (2008), pp. 270-281.
- , Doing Philosophy: Fichte vs. Kant on Transcendental Method, in: *Fichte-Studien* 24 (2010), S. 41-62.
- , In Defense of Fichte's Account of Ethical Deliberation, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 94 (2012), S. 178-207.
- , *Thinking Through the Wissenschaftslehre*, Oxford, 2013.
- , Das Praktische in the Early Wissenschaftslehre, in: J. Haag and M. Wild (hrsg.), *Übergänge – diskursiv oder intuitiv?* Frankfurt am Main 2013, S. 207-233.
- , The 'Synthetic-Genetic Method' of Transcendental Philosophy. Kantian Questions / Fichtean Answers, in: *Transcendental Turn*, S. Gardner and M. Grist (ed.), Oxford, 2015, pp. 74-95.
- , Der Systematische Ort der *Sittenlehre* Fichtes, in: J. Merle und A. Schmidt (hrsg.), *Fichtes System der Sittenlehre*, Frankfurt am Main 2015, S. 267-293.
- , Reinhold / Schulze / Fichte: A Re-Examination, in: M. Bondeli und J. Chotaš (hrsg.), *Krankheit des Zeitalters oder heilsame Provokation?* Paderborn 2016, S. 151-179.
- , The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*), in: D. James and G. Zöller (ed.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge, 2016, pp. 93-138.
- Bykova, M. F., On Fichte's concept of freedom in the System of Ethics, in: *Philosophy Today* 52 (2008), pp. 391-398.
- Carvalho, M. J., The Concept of Drive in the *Wissenschaftslehre* (1798), Fundamental Aspects of Fichte's Doctrine of Oikeiosis, in: *Philosophy Today* 52 (2008), pp. 298-310.
- Cesa, C., Metaphysische Themen bei Fichte, in: D. Henrich und R. Horstmann (hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart 1988, S. 165-179.
- , Zum Begriff des Praktischen bei Fichte, in: K.- O. Apel (hrsg.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*, Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting,

- Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, S. 461-480.
- , Der Begriff "Trieb" in dem Frühschriften von J. G. Fichte (1792-1794), in: C. Cesa und N. Hinske (hrsg.), *Kant und sein Jahrhundert*. Gedenkschrift für Giorgio Tonelli, Frankfurt am Main 1993, S. 165-185.
- , Praktische Philosophie und Triblehre bei Fichte, in: H. G. Manz und G. Zöller (hrsg.), *Fichtes praktische Philosophie*. Eine systematische Einführung, Hildesheim 2006, S. 21-37.
- Crone, K., *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität*. Untersuchung zur „*Wissenschaftslehre nova methodo*“, Göttingen 2005.
- , Transzendente Apperzeption und konkretes Selbstbewußtsein, in: *Fichte-Studien* 33 (2009), S. 65-79.
- Düsing, E., Sittliche Aufforderung. Fichtes Theorie der Interpersonalität in *der WL nova methodo* und in der *Bestimmung des Menschen*, in: A. Mues (hrsg.), *Transzendentalphilosophie als System*. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806, Hamburg 1989, S. 174-197.
- , Das Problem der Individualität in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre, in: *Fichte-Studien* 3 (1991), S.29-50.
- Emunds, D., Kants Grenzziehung in der *Kritik der reinen Vernunft*, in: J. Haag and M. Wild (hrsg.), *Übergänge – diskursiv oder intuitiv?* Frankfurt am Main 2013, S. 39-57.
- Förster, E., *Die 25 Jahre der Philosophie*. Eine systematische Rekonstruktion, Frankfurt am Main 2011.
- Fonnesu, P., Metamorphosen der Freiheit in Fichtes *Sittenlehre*, in: *Fichte-Studien* 16 (1999), S. 255-271.
- Forschner, M., Über die verschiedenen Bedeutungen des "Hangs zum Bösen", in: O. Höffe (hrsg.), *Klassiker Auslegen: Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin 2010, S. 71-90.
- Fuchs, E., *Wirklichkeit als Aufgabe*, München 1973.
- , Einleitung, in: J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, 1798/99, Nachschrift K. Chr. Krause, hrsg. von E. Fuchs, PhB 336, 2. Auflage, Hamburg

1994, S. IX-XXXIV.

- Fulkerson-Smith, B., Fichte's Experiments with the Productive Imagination, in: T. Rockmore and D. Breazeal (ed.), *Fichte's Transcendental Philosophy*, Hampshire, 2014, pp. 103-127.
- Gurwitsch, G., *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen 1924, Nachdruck Hildesheim 1984.
- Guyer, P., Naturalistic and Transcendental Moments in Kant's Moral Philosophy, in: *Inquiry* 50 (2007), pp. 444-464.
- , Fichte's Transcendental Ethics, in: S. Gardner and M. Grist (ed.), *Transcendental Turn*, Oxford, 2015, pp. 135-158.
- , *Virtues of Freedom*, Oxford, 2016.
- Haag, J., Fichtes schwebende Einbildungskraft, in: J. Haag and M. Wild (hrsg.), *Übergänge – diskursiv oder intuitiv?* Frankfurt am Main 2013, S. 191-206.
- Henrich, D., Über die Einheit der Subjektivität, in: *Philosophische Rundschau*, 3 (1955), S. 28-69.
- , Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: D. Henrich (hrsg.), *Subjektivität und Metaphysik*, Frankfurt am Main 1966, S. 188-232.
- Horn, C., Die menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen, in: O. Höffe (hrsg.), *Klassiker Auslegen: Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin 2010, S. 43-69.
- Ivaldo, M., Transzendente Interpersonalität in Grundzügen nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, in: A. Mues (hrsg.), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Hamburg 1989, S. 174-197.
- , Das Problem des Bösen bei Fichte, in: *Fichte-Studien* 3 (1991), S.154-169.
- , Die systematische Position in der Ethik nach der „*Wissenschaftslehre nova methodo*“ und der „*Sittenlehre*“ nach 1798, in: *Fichte-Studien* 16 (1999), S. 237-254.
- Jacobs, W. G., *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*, Bonn 1967.
- , Einleitung, in: J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794/95*,

- hrsg. von W. G. Jacobs, PhB 246, Hamburg 1970, S. VII-XXVIII.
- Janke, W., *Fichte. Sein und Reflexion*, Berlin 1970.
- Kisner, M., *Der Wille und das Ding an sich*, Würzburg 2016.
- Klotz, C., *Selbstbewußtsein und praktische Identität*, Frankfurt am Main 2002.
- Kosch, M., *Fichte's Ethics*, Oxford, 2018.
- Kühn, M., *Kant. A Biography*, Cambridge, 2001. マンフレッド・キューン『カント伝』菅沢龍文・中川武・山根雄一郎訳、春風社、2017年。
- , *Johann Gottlieb Fichte*, München 2012.
- Lauth, R., *Die Entstehung von Schellings Identitätphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*, Freiburg / München 1975.
- , *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg 1989.
- Lazzari, A., Fichtes Entwicklung von der zweiten Auflage der Offenbarungskritik bis zur Rezeption von Schulzes Aenesidemus, in: *Fichte-Studien* 9 (1997), S. 181-196.
- , *Das Eine, was der Menschheit Not ist. Einheit und Freiheit in der Philosophie Karl Leonhard Reinholds (1789-1792)*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004.
- Lohmann, P., *Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam 2004.
- Loock, R., Gefühl und Realität, in: *Fichte-Studien* 10 (1997), S. 219-236.
- Manz, H. G., Das Problem der Anwendung in der Ethik. Fichtes Überwindung des traditionellen Anwendungsbegriff durch sein Konzept der sittlichen Konstitution der Wirklichkeit, in: E. Fuchs, M. Ivaldo, G. Moretto (hrsg.), *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte Forschung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001.
- Metz, W., Fichtes genetische Deduktion von Raum und Zeit in Differenz zu Kant, in: *Fichte-Studien* 6 (1994), S. 71- 94.
- , Der oberste Deduktionsgrund der Sittlichkeit. *Fichtes Sittenlehre* von 1798 in ihrem Verhältnis zur Wissenschaftslehre, in: *Fichte-Studien* 11 (1997), S. 147-159.
- Merle, J. C., Die formale Bedingungen der Moralität (§§ 14-16), in: J. Merle und A.

- Schmidt (hrsg.), *Fichtes System der Sittenlehre*, Frankfurt am Main 2015, S. 109-129.
- Nagasawa, K., Eine neue Möglichkeit der Philosophie nach der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, in: *Fichte-Studien* 10 (1997), S.115-123.
- Neuhouser, F., *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge, 1990.
- Noller, J., *Die Bestimmung des Willens. Zum Problem individueller Freiheit im Ausgang von Kant*, Freiburg / München 2015.
- Pedro, T., Die Freiheit und das Böse. Eine Gegenüberstellung von Fichtes früher *Sittenlehre* und Schellings *Freiheitsschrift*, in: *Fichte-Studien* 27 (2006), S. 169-187.
- Pascale, C., Die Trieblehre bei Fichte, in: *Fichte-Studien* 6 (1994), S. 229-251.
- , Das Problem der Vereinigung. Intellektuelle Anschauung und produktive Einbildungskraft, in: E. Fuchs und I. Radrizzani (hrsg.), *Der Grundsatz der ersten Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes*, Neuried 1996, S. 193-203.
- , „*Die Vernunft ist praktisch*“. Fichtes Ethik und Rechtslehre im System, Berlin 2003.
- Perrinjaquet, A., Individuum und Gemeinschaft in der WL zwischen 1796 und 1800, in: *Fichte-Studien* 3 (1991), S. 7-28.
- , Some Remarks Concerning the Circularity of Philosophy and the Evidence of Its First Principle in the Jena Wissenschaftslehre, in: D. Breazeale and T. Rockmore (ed.), *Fichte*, New Jersey, 1994, pp. 71-95.
- , »Wirkliche« und »philosophische« Anschauung. Formen der intellektuellen Anschauung in Fichtes *System der Sittenlehre*, in: *Fichte-Studien* 5 (1995), S. 58-81.
- Philonenko, A., Die intellektuelle Anschauung bei Fichte, in: K. Hammacher (hrsg.), *Der transzendente Gedanke*, Hamburg 1981, S. 91-106.
- Piché, C., The Role of Feeling in Fichte's Rejection of the Thing in Itself, in: *Idealistic Studies* 28 (1988), pp. 74-75.
- , Fichte and the universality of the moral law, in: *Philosophy Today* 52 (2008), pp. 228-234.

- Quante, M., „Alles geht aus vom Handeln, und vom Handeln des Ich“ – ein analytischer Kommentar zu den §§4-7 von Fichtes System der Sittenlehre (1798), in: J. Merle und A. Schmidt (hrsg.), *Fichtes System der Sittenlehre*, Frankfurt am Main 2015, S. 57-73.
- Rametta, G., Setzen und Handeln im praktischen Teil der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, in: E. Fuchs und I. Radrizzani (hrsg.), *Der Grundsatz der ersten Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes*, Neuried 1996, S. 205-215.
- Radrizzani, I., Recht und Natur. Das Naturrecht bei Fichte, in: *Fichte-Studien* 3 (1991), S. 135-155.
- , Der Übergang von der *Grundlage* zur *Wissenschaftslehre nova methodo*, in: *Fichte-Studien* 6 (1994), S. 355- 366.
- Rosefeldt, T., Die 36 Jahre der Philosophie. Zum transzendentalphilosophischen Potential von Kants Inauguraldissertation, in: J. Haag and M. Wild (hrsg.), *Übergänge – diskursiv oder intuitiv?* Frankfurt am Main 2013, S. 23-37.
- , "Noumenon / Phaenomenon", in *Kant-Lexikon*, hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr and S. Bacin, Studienausgabe, Berlin 2017, S. 402-406.
- Royce, J., *The Spirit of Modern Philosophy*, Boston and New York, 1892.
- Schick, F., Vermittlungen zwischen Natur und Freiheit - der Naturtrieb in §8 des *System der Sittenlehre*, in: J. Merle und A. Schmidt (hrsg.), *Fichtes System der Sittenlehre*, Frankfurt am Main 2015, S. 75-92.
- Schmidt, A., Die Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit, in: J. Merle und A. Schmidt (hrsg.), *Fichtes System der Sittenlehre*, Frankfurt am Main 2015, S. 39-56.
- Seliger, A., *Freiheit und Bild*. Die frühe Entwicklung Fichtes von den *eigenen Meditationen* bis zur *Wissenschaftslehre nova methodo*, Würzburg 2010.
- Siemek, M. J., Wissen und Tun. Zur Handlungsweise der transzendentalen Subjektivität in der ersten Wissenschaftslehre, in: *Fichte-Studien* 10 (1997), S.241-252.
- Soller, A., *Trieb und Reflexion in Fichtes Jenaer Philosophie*, Würzburg 1984.
- Stangneth, B., Einleitung, in: I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hrsg. B. Stangneth, PhB 545, 2. durchgesehene Auflage, Hamburg 2017, S. IX-LXXV.

- Steinberg, M., Feeling is Knowing. The Centrality of drives and affect in Fichte's System of Ethics, in: *Philosophy Today* 52 (2008), pp. 289-297.
- Stolzenberg, J., Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewußtseins, in: W. Högerebe (hrsg.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794*, Frankfurt am Main 1995, S. 71-95.
- , *Fichtes intellektuelle Anschauung*. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1794/95 bis 1801/02, Stuttgart 1986.
- , Das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft. Zu den Grundlagen von Kant und Fichtes Theorie des sittlichen Bewußtseins, in: D. Henrich und R. Horstmann (hrsg.), *Metaphysik nach Kant?* Stuttgarter Hegelkongreß 1987, Stuttgart 1988, S. 181-208.
- Tilliette, X., Erste Fichte Rezeption. Mit besonderer Berücksichtigung der intellektuellen Anschauung, in: K. Hammacher (hrsg.), *Der transzendente Gedanke*, Hamburg 1981, S. 532-545.
- , *Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2015.
- Verweyen, H., Einleitung, in: J. G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, hrsg. von H. Verweyen, PhB 354, 2. Auflage, Hamburg 1998.
- , Rechtslehre und Ethik bei Fichte. Grundzüge und Aktualität, in: H. G. Manz und G. Zöller (hrsg.), *Fichtes praktische Philosophie*. Eine systematische Einführung, Hildesheim 2006, S. 111-124.
- , Fichte's Philosophy of Religion, in: D. James and G. Zöller (ed.), *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge, 2016, pp. 273-305.
- Westphal, K. R., Practical reason: categorial imperativ, maxims, laws, in: W. Dudley and K. Engelhard (ed.), *Immanuel Kant. Key Concepts*, Durham, 2011, pp. 103-119.
- Willaschek, M., The primacy of practical reason and the idea of a practical postulate, in: A. Reath and J. Timmermann (ed.), *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*, Cambridge, 2010, pp. 168-196.
- , Must We Believe in the Realizability of Our Ends? On a Premise of Kant's Argument for the Postulates of Pure Practical Reason, in T. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, Berlin and Boston, 2016, pp. 223-243.

- Wittekind, F., Von der Religionsphilosophie zur Wissenschaftslehre. Die Religionsbegründung in Paragraph 2 der zweiten Auflage von Fichtes Versuch einer Kritik aller Offenbarung, in: *Fichte-Studien* 9 (1997), S. 101-113.
- Wood, A., Introduction, in: J. G. Fichte, *Attempt at a Critique of All Revelation*, translated by G. Green, edited by A. Wood, Cambridge, 2010, pp. vii-xxviii.
- , *Fichte's Ethical Thought*, Oxford, 2016.
- Zöller, G., Fichte Jenenser Naturrecht und Sittenlehre, in: K. Bärthlein (hrsg.), *Zur Geschichte der Philosophie*. 2 Bd. Würzburg 1983, S. 55-62.
- , Bestimmung zur Selbstbestimmung, Fichtes Theorie des Willens, in: *Fichte-Studien* 7 (1995), S. 101-118.
- , Setzen und Bestimmen in Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“, in: E. Fuchs und I. Radrizzani (hrsg.), *Der Grundsatz der ersten Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes*, Neuried 1996, S. 178-192.
- , Einheit und Differenz von Fichtes Theorie des Willens, in: *Philosophisches Jahrbuch* 106 (1999), S. 430-440.
- , Die Individualität des Ich in Fichtes zweiter Jenaer Wissenschaftslehre (1796-99), in: *Revue Internationale de Philosophie* 206 (1998), S. 641-663.
- , *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge, 1998.
- , Die Einheit von Intelligenz und Wille in der *Wissenschaftslehre nova methodo*, in: *Fichte-Studien* 16 (1999), S. 91-114.
- , From Critique to Metacritique: Fichte's Transformation of Kant's Transcendental Idealism, in: S. Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy*, Cambridge, 2000, pp. 129-146.
- , Leib, Materie und gemeinsames Wollen als Anwendungsbefindungen des Rechts, in: J. C. Merle (hrsg.), *Klassiker Auslegen, Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlin 2001, S. 97-111
- , The Individuality of the I in Fichte's Second Jena Wissenschaftslehre, 1796-1799, in: D. Breazeale and T. Rockmore (ed.), *New essays on Fichte's later Wissenschaftslehre*, Illinois, 2002, pp. 120-139.

- , Kant, Fichte und Aufklärung, in: E. Fuchs, M. Ivaldo, C. Pascale, G. Zöller (hrsg.), *Fichte und Aufklärung*, Hildesheim 2005, S. 35-52.
- , Konkrete Ethik. Universalität und Partikularität in Fichtes „*System der Sittenlehre*“, in: K. Engelhard und D. H. Heidemann (hrsg.), *Ethikbegründungen. Zwischen Universalismus und Relativismus*, Berlin 2005, S. 203-229.
- , Von Reinhold zu Kant. Zur Grundlegung der Moralphilosophie zwischen Vernunft und Willkühr, in: P. Valenza (hrsg.), *K. L. Reinhold. Am Vorhof des Idealismus*, Pisa Roma 2006.
- , Two hundred years of solitude. The failed reception of Fichte's System of Ethics, in: *Philosophy Today* 52 (2008), pp. 218-227.
- , Das „erste System der Freiheit“ in Fichtes neuer Darstellung der Wissenschaftslehre, in: D. Christian, J. Stolzenberg (hrsg.), *System und Kritik um 1800*, Hamburg, 2011, S. 13-28.
- , Hoffen-Dürfen, Kants kritische Begründung des moralischen Glaubens, in: D. Heidemann und R. Weicker (hrsg.) *Glaube und Vernunft in der Neuzeit*, Festschrift für Robert Theis, Hildesheim 2013, S. 245-257.
- , *Fichte lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013. ギュンター・ツェラー『フィヒテを読む』中川明才訳、晃洋書房、2014年。
- , "The supersensible...in us, above us and after us": The Critical Conception of the Highest Good in Kant's Practico-Dogmatic Metaphysics, in T. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, Berlin and Boston, 2016, pp. 263-279.

《参考文献（邦語）》

- 入江幸男 『ドイツ観念論の実践哲学研究』弘文堂、2001年。
- 大峯顕 『フィヒテ研究』創文社、1976年。
- 岡田勝明 『フィヒテ討究』創文社、1990年。
- 『フィヒテと西田哲学——自己形成の原理を求めて』世界思想社、2000年。
- 川島秀一 『カント倫理学研究——内在的超越の試み——』晃洋書房、1995年。
- 久保陽一 『ドイツ観念論への招待』放送大学教育振興会、2003年。

- 『『全ての実在性の根拠』としての『感情』』『フィヒテ研究』第13号、フィヒテ研究編集委員会編、2005年、7 - 24頁。
- 隈元忠敬 『フィヒテ『全知識学の基礎』の研究』溪水社、1986年。
- 清水満 『フィヒテの社会哲学』九州大学出版会、2013年。
- 中川明才 『フィヒテ知識学の根本構造』晃洋書房、2004年。
- 「フィヒテにおける超越論哲学の根本動向」『文化学年報』第62号、同志社大学文学部編、2013年、81 - 96頁。
- 「フィヒテの実践哲学における「道徳的自然」」『理想』第697号、2016年、43 - 54頁。
- 「自我という思想——フィヒテの『道徳論の体系』における隠されたもの」『フィヒテ研究』第25号、フィヒテ研究編集委員会編、2017年、15 - 28頁。
- 田端信廣 「『全知識学の基礎』の出発点と到達点」『フィヒテ研究』第3号、フィヒテ研究編集委員会編、1995年、107 - 121頁。
- 「実践理性と意志の分離論——ラインホルトのカント批判——」『同志社哲学年報』第36号、Societas Philosophiae Doshisha 編、2013年、1 - 39頁。
- 『ラインホルト哲学研究序説』萌書房、2015年
- 玉田龍太郎 「フィヒテ道徳論における衝動の問題」『倫理学研究』第32号、関西倫理学会編、2002年、100 - 110頁。
- 『フィヒテのイェーナ期哲学の研究』晃洋書房、2014年。
- 寺田俊郎・舟場保之編 『グローバル・エシックスを考える：「九・一一」後の世界と倫理』梓出版社、2008年。
- 長澤邦彦 「フィヒテ知識学における事行と知的直観」『叢書ドイツ観念論との対話』第4巻、門脇卓爾編、ミネルヴァ書房、1993年、54 - 76頁。
- 長澤邦彦・入江幸男編著 『フィヒテ知識学の全容』晃洋書房、2014年。
- 御子柴善之 「道徳論」『フィヒテ知識学の全容』、長澤邦彦・入江幸男編、晃洋書房、2014年、219-230頁。
- 美濃部仁 「知的直観と第一根本命題」『フィヒテ研究』第3号、フィヒテ研究編集委員会編、1995年、84 - 101頁。
- 「哲学者の反省について」『フィヒテ研究』第4号、フィヒテ研究編集委員会編、1996年、107 - 122頁。

- 「実在性の拠り所としての良心と良心を超える立場——一八〇〇年前後のフィヒテ——」『理想』(第 697 号)、2016 年、55 - 67 頁。
- 湯浅正彦 『存在と自我：カント超越論哲学からのメッセージ』勁草書房、2003 年。
- 『超越論的自我論の系譜：カント・フィヒテから心の哲学・ヘンリッヒへ』晃洋書房、2009 年。
- 「『啓示批判』研究序説——フェアヴァイエンの「序論」を手がかりにして」『紀要』第 26 号、立正大学文学研究科編、2010 年、13 - 56 頁。
- 「『あらゆる啓示の批判の試み』解説」、湯浅正彦訳『あらゆる啓示の批判の試み』(『フィヒテ全集』第 1 巻)、哲書房、2011 年、359 - 416 頁。
- 「超越論的自由の形而上学 序説——「第三アンチノミー」解釈」『紀要』第 9 号、立正大学哲学会編、2014 年、39 - 69 頁。
- 嘉目道人 「「理性の事行」の(不)可能性——道徳法則の意識をめぐるカントとフィヒテの差異」『倫理学研究』第 43 号、関西倫理学会編、2013 年、80 - 90 頁。