

フイヒテ『新しい方法による知識学』（一）

中川 明才 訳

凡例

一 本稿は、J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre nova methodo* (1796-99)（『新しい方法による知識学』、以下『新方法』と略記）のうち、ヨハン・ゴットフリープ・フイヒテ (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814) がイエーナ大学で一七九八／九九年冬学期に行ったと推定される講義の内容を記録した、聴講者カール・クリスティアン・フリードリヒ・クラウゼ (Karl Christian Friedrich Krause, 1781-1832) による講義録の本邦初訳であり、今回訳出した箇所は一九講から成る本論の前に置かれた二つの「序論」に当たる。

二 原典は、J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*. Kollegiumsschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99, hrsg. von Erich Fuchs, Philosophische Bibliothek 336, 2., verbesserte Auflage, Hamburg 1994（以下「PhB版」と略記）であり、それに併せて、同じ編者による「アカデミー版」『フイヒテ全集』所収のテキストを対照的に用いた。Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob und H. Glinitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962-2012 (GA) ; *Vorlesungen über die Wissenschaftslehre, gehalten zu Jena im Winter 1798-99*, [Nachschrift Krause], GA IV/3, 323-524.

三 訳出にあたっては、D. Breazzeale の英訳と、I. Radtzzani の仏訳を適宜参照した。Fichte, *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) nova methodo* (1798/99), translated and edited by Daniel Breazzeale, Ithaca and London 1992 ; Fichte, *La Doctrine de la Science nova methodo*, Tome I : Traduction. Texte présenté, établi, traduit et annoté par Yves Radtzzani, Lausanne 1989.

四 PhB版およびアカデミー版が依拠する底本は聴講者の手書きによる筆記ノートであるため、判読が困難な文言があったり、あ

るいはまた、省略が多用されるなど、文章が不完全なところがある。そのため、原典編者は指示を添えてテキストの修正を行っており、訳出する上で原則的にはその修正に従った。ただし修正箇所を逐一明示することは避け、解釈上大きな相違が生じる場合にかぎって、注を付した。

五 底本に対して加筆された文言としては、原典編者が補足したものに加え、理解のために訳者が補足したものがある。区別のため、原典編者によるものは角括弧「」で表わし、訳者による独自の文言は亀甲括弧「」で表わした。なお山括弧〈〉は副文や引用句等の文章の構造を明確にするために、訳者が付記したものである。

六 原典に付された編者による注は、P/B 版のものに加え、アカデミー版のものも「原注」として訳出した。ただし内容上重複する場合には、P/B 版に対する批判校訂を経たアカデミー版の注を優先的に採用した。

一七九八—九九年冬にイエーナで行われたフィヒテの知識学講義 カール・クリスティアン・フリードリヒ・クラウゼ筆記

第一 一 序 論⁽¹⁾（公講義として講じられた）

ここで答えられるのは以下の三つの問いである。

- I 哲学とは何か、
- II 知識学の体系において哲学はどのように取り扱われるか、そして、
- III 以前の計画⁽²⁾に関していかなる変化が企てられたか、また哲学はこの講義においていかにして取り扱われるべ

きか。

Iに關して。単なる定義、それ以上何も思惟されることのないような単なる決まり文句といったものは存在しないであろう。むしろ、哲学とは何か、ということが生成論的に示されるべきであり、すなわち、いかにして人間精神は哲学することに至るか、ということが述べられるべきである。

前提されているのは、人が自らの外なる諸物の現存を想定している、ということである。この想定において人は自らの内的状態に依拠している。この自己の内なる確信において内的なものへと還歸し、そこから我々の外なる諸対象の現存が推論されるころの状態というものを意識する。さてしかし意識するかぎり、人は表象する存在者である。それゆえ、我々の外なる諸対象の現存が意識されている、と言われうるだけであり、我々の外に諸対象がある、と言われるとき、本来的にはそれ以上何も主張されていないのである。私は諸々の感覚をもっている、と直ちに主張できるように人間はいない。むしろ、私はそのように何かを想定するよう迫られている、と主張できるだけである。意識は、意識の内に現われるものに向かう。しかしそうしたものは表象である。——しかし我々はそれでは満足できず、すぐに表象と客観を区別し、表象の外になお何か現実的なものが存している、と言う。表象と客観との区別に注意を向けるや否や、我々はその両方が現存すると言うのである。一切の理性的存在者は（教壇に立たないときには、観念論者であり、独我論者ですらあるのだが）、世界は現存する、と始終主張している。人間の魂におけるこうした現象を熟考することにまで高まった者は、ここでは整合性のなさが明白であるがゆえに、驚かざるをえない。従って、我々の諸表象の外になお現実的な諸物が現存することを我々が想定するに至るのはいかにしてか、という問いが立てられることになろう。多くの人間がこうした問いを立てることがないのは、彼らがこうした区別に注意を向けていな

いか、あるいは彼らがあまりに思想を欠いているかのいずれかだからである。しかしこの問いを立てる者は哲学することへと高まる。この問いに答えることが哲学することの目的であり、この問いに答える学が哲学なのである。

このような学が現実存在しているのどうかは当面は未決定のままにしておいていただきたい。しかし周知のように、多くの労苦がこの問いに答えることに費やされてきた。というのも、以前よりこの問いが哲学の課題だったからである。哲学者たちはその解決に大抵は一面的に取りかかっただけであり、答えも一面的なものに終わらざるをえなかった。例えば、神性、不死性、自由があるかどうか、すなわち、そうした表象に対応して、現実に表象の外に何かがあるのかどうかを問わなければならない、と信じられていた。しかし哲学が問うのは、こうした個々の表象が実在性をもつかではなく、そもそも我々の表象というものが実在性をもつかである。

客観的妥当性は、表象の外になお何かが存在する、という主張がなされるところに存する。神性の客観性を探究するとは、神が単なる思想にすぎないのか、それともそうした思想に対応してなおその外に何かがあるのかどうかを吟味することを意味する。世界の客観性への問いは神性や不死性の客観性への問いと同様に関心を惹き起こすものであり、最初の問いに答えるのでなければ、残り二つの問いにも答えることはできない。

それだから、少なくとも一つの哲学というものは考えられうる。すなわち、我々の諸表象の客観性について問うことは考えられうることであり、理性的存在者が上記の問いに対する答えを熟考することは適切なことである。このように哲学の理念は証示される。しかしその現実性が証示されるのは、一個の哲学体系が現実に提示されることを通して以外にはない。

人間精神は、これらの問いを立てることができるのと同様に、それとは別の問いを立てることもできるし、それに答えることも、また答えを求めることもできる。そうした答えが一定の諸法則に従って生じるときには、理屈がつけ

られ、学が成立する。しかしだからといって、先の問いに答えることに専心する哲学が成立するわけではないのである。

Ⅱに関して。すでに早くから哲学することはなされたものの、それはただ曖昧になされただけであった。その根本には判明な概念は何もなかった。懐疑論者は主に、我々の表象は果たして客観的妥当性をもっているか、という問いを立てた。最も偉大な懐疑論者の一人であるヒューム⁽³⁾によってカント⁽⁴⁾は眠りを覚まされた。しかしカントは体系を提示することはなく、ただ諸批判を、すなわち哲学についての諸々の暫定的な探究を書き記したにすぎなかった。しかし特に『純粹理性批判』⁽⁵⁾においてカントの述べていることを一つの体系に当てはめるならば、カントが哲学の問いを正しく思惟していたということが分かる。カントはその問いを、いかにしてア・プリオリな総合判断は可能であるか、⁽⁶⁾と表現し、次のように問いに答えている、すなわち、理性がそれに従って表象を産出すべく行為するところ、ある一定の必然性、ある一定の法則が存在する、と。こうした必然性や法則によって成立するものが客観的妥当性をもつ。それゆえ、物自体、すなわち表象するものとの関係を欠いた現存物といったものは、カントでは話題とはならない。カントが批判書において述べたものを体系と見なしたのは大きな誤解であり、このことを信じる人々に対しては以下の反論が挙げられよう。

(一) 人間精神の全行為およびその諸法則は、カントの場合、体系的には提示されておらず、むしろただ経験から拾い上げられただけである。ゆえに次のことについては確信が得られていない、すなわち、

A 人間精神の必然的行為の諸法則が汲み尽くされていることについて——なぜならばカントはその諸法則を証明していないからである——、

B またこの諸法則の妥当性がどの程度にまで及ぶのかについて。

C 人間精神の最も重要な現われである、思惟、意欲、快・不快の感覚は、カントに従えば、「第一のもの」に還元されることなく、ただ並存している。

(二) (一)での主たる課題、すなわち、我々の諸表象に客観的妥当性が帰せられるということの、またそのいかにしてかということの証明はまだ果たされていない。カントの哲学は証明されているものの、それはただ帰納によってであつて、演繹によつてではない。その哲学が言うのは、あれやこれやの法則が想定されるときに、意識は説明されることにならう、ということである。ゆえにこの哲学は仮説としてのみ妥当する。

さて人はそのような哲学をもつてどの程度良しとすることができるのか、またできないとすれば、それはどの程度においてであるのか。予断なく自らの理性に身を委ねることができるとはしない。従つて、哲学なしで済ませることができるのであれば、そのほうがよく、予断なく自らの理性に身を委ねることのできない者に対しては、自らの意識の真理に対する信仰を抛りどころにすればよいと勧めるほうがむしろよいのではないか。人間が予断なく自らの意識に信を置くのであれば、それは良いことである。しかし人間性の規定はそうではない。人間性は根拠をもつた認識へと不断に向かい、人間は根本的な確信を究明するよう不断に駆り立てられている。そして一たび哲学的懐疑というものに迷い込んだ者はもはや引き返すことが許されず、彼はつねに自らの懐疑を解消しようと試みるのである。ある一つの窮境、すなわち、人間の内的な平安とその外的な行為を妨げるような、従つて実際上有害な状態が人間の内に生じてくる。物体の世界を否定する観念論者はそれでもやはり、その世界の現実性を信じる者と同様、絶えずその世界を自らの支えとしている。この観念論者の懐疑は生に対して直接的な帰結をもたないといへ、彼の

理論が実践と矛盾することは穏当ではない。神と不死性への信仰に関しても、懐疑論に惑わされることがある。そしてこのことは我々の平安や境遇に結果を及ぼす。不完全で浅薄な哲学によって東の間の安らぎが得られることは確かにある。しかしやがてその哲学が不十分であることが見出されれば、哲学することそのものの可能性に対する懐疑が生じ、このことが人間をより一層大きな不安にもたらしめるのである。

ところで実践的目的は、この懐疑を解消すること、人間を自己自身との一致にもたらしめることであり、その一致にあつて人間はかつて理性本能に基づいてそうであつたように、確信と理由に基づいて自らの意識に信を置くようになるのである。（人間の陶冶の全目的は、人間をして労働を通して、人間がかつて労働なしにそれであつたところのものにすることである。）この目的はカント哲学において完全に達成され、カント哲学は証明されている。そしてこの哲学を理解する者は誰もがその哲学を真と見なさなければならぬ。しかし人間はまたこのことで満足できるよう限定されていない。人間は完全に体系的な知見へと限定されているのである。我々の懐疑が解消され、平安への教示が得られるだけでは十分ではなく、我々はまた学をも欲するのである。人間の内には学への欲求があり、知識学はこの欲求を満足させることを引き受ける。このように知識学の結果はカント哲学のものと同一であり、ただその結論を根拠づける仕方が知識学では全く別なのである。人間の思惟の諸法則はカントにあつては学的には厳密に導出されていない。しかし知識学ではこのことが行われるであらう。知識学では有限な理性的存在者一般の諸法則が導出される。カントの体系は経験に依拠しているだけなので、そこでは人間の諸法則はただ提示されるだけであつた。知識学ではこれらの法則が証明される。私が誰かに何かあることを証明するとは、彼がある何らかの命題をすでに認めており、それは彼が何かある別の命題の真理をそれ以前に認めてしまつてゐるからであるということ、彼が想定するに至るところまで、私が彼を連れていくことを意味する。それゆえあらゆる証明は、その証明を求める者のもとにあつては、

すでに証明済みのものを前提する。一致したところを何ももたない二つのものは各々、何も証明することはできない。さて知識学は、有限合理的存在者がそれに従って行動し自らの認識を産出するところの諸法則を証明するのだから、知識学はこれらの法則に対して何らかのものを結び付けなければならない。また知識学は我々の知を根拠づけようとするがゆえに、誰もが認めるものを結び付けなければならない。そのような何かがあるのでなければ、体系的な哲学は不可能であろう。

知識学は各人に対して、その者が自我と言ふときに何をなしているのかを熟慮するよう促す。この自我について知識学はこう主張する、すなわち、自己定立ということ想定するのは、各人が自己を主観―客観として定立することによつてである、と。この自己定立なしには人は自我を思惟することはできない。さてこのこと、すなわち定立するものと定立されたものの同一性によつて、知識学が各人に要請するかぎりでの自我性の概念は完全に汲み尽くされている。人が自己定立とともにさらに思惟するかもしれない他のものはここでは持ち込まれていない。知識学はこの同一性を認めない者とともに何かを始めることはできないであろう。このことは知識学が各人に要求する第一のものである。さらに知識学は、今一度自らの意識の内に入っていくことを要求し、こう主張する、すなわち、自己自身を定立する者は、そればかりでなく、さらにあるものを反定立していることも見出すであろう、と。この反定立されたものは、それが自我に対して反定立されていること以上の何も主張するものではないがゆえに、非我とも呼ばれる。それはまだ客観や世界とは呼ばれない。というのも、それがいかにして客観や世界になるかということがまずもつて証明されなければならないからである。さもなければ哲学は講壇哲学になつてしまふであろう。

さてこれらの前提から一切の自余のものが導出される。自我の内には理性が、非我の内には有限性が存している。ここから帰結する一切のものは一切の有限合理的存在者に対して妥当する、と知識学は主張する。

そこで知識学がなすのは、自我がそのもとで自己を定立し、自己に対して非我を反定立する諸制約を提示することである。そうすることで知識学は自らの正しさを証明する。この諸制約は人間精神の根源的な行為様式である。自我が自己自身を定立し、かつ自己に対して非我を反定立しうることに属するものは必然的である。この諸制約を知識学は演繹によって証明するのである。

演繹による証明は次のように進む。自我が自己自身を定立し、かつ自己に対して非我を反定立することを、我々は人間精神の本質として想定することができる。しかし我々がこのことを想定するならば、我々はさらにそれ以外の多くのことを想定しなければならない。これが演繹すること、他のものから導出することを意味する。カントが言うのは、君たちはいつも諸々の範疇に従って行動する、ということだけである。⁽⁷⁾しかし知識学は言う、君たちがそのように行動せざるをえないのは、確かに君たちが自己を自我として定立するかぎりにおいてである、と。結論において両者は一致している。ただ知識学はより高次のものをさらに結び付けるのである。

(一) 従って知識学は、我々に対して現存する一切の思惟の根拠を、有限な理性的存在者の「内的な」やり方の内に求める。このことは次のように簡潔に表現される、すなわち、理性の本質は、私が私自身を定立するが、しかしそのように定立できるのは、私が私に対して世界を、しかも空間の内に存在し、その現象が時間の内で相互に継起するところの一定の世界を反定立することによってである、という点に存する、と。これら一切のものは唯一不可分の瞬間において生起する。一つのもが生起すると、一切の自余のものも同時に生起する。しかし哲学、とりわけ知識学はこの唯一の作用を正確に知ろうとする。解体し分析することがなければ、誰も何かを正確に知ることはない。それゆえ知識学はこの自我の唯一の行為をそのように扱うのであり、我々は自我の一連の相互に結合した行為を手に入れるのである。それというのも、我々は自我の唯一の行為を一挙に捉えることができず、また哲学者は時間の内で思惟

しなければならぬ存在者だからである。

さてこのようにして学への欲求は満たされる。従つて我々は、経験から拾ひ集められた比量的認識ばかりでなく、そこでは一切が一点から導出され、かつ一点へと関連づけられるような体系的認識をも有する。人間精神は体系的認識を得ようと努力する。それゆえ人間精神はこの努力の成果を求めなければならなかつたのである。こうした努力の達成が不可能であると言うのであれば、その者は自分には不可能である、と言つてにすぎない。——ところでこの方法は、多くのものを散乱するままに把握しなければならぬ場合と比べて、判明さという点で利点をもつ。というのも、「二つのもの」から一切を簡単に見渡すことのできるどころでは、相互に関連しあうもののほうが何にせよより判明だからである。

(二) 我々が一定の表象に客観的妥当性を付与するのはいかにしてか、という問いにカントは答えていない。知識学はこの問いにうまく答える。我々が表象に客観的妥当性を帰属させるのは、表象から独立して、表象に対応するもの、すなわち物がさらに存在する、と我々が主張するときである。表象は私が産出したものであるのに対して、物はそのではない。この点で両者は相違する。さて知識学は次のように主張する。すなわち、必然的に我々の内に存在するとされる表象に関しては、それらの表象に対応して何か外的なものがあると我々が想定しなければならぬ、という具合になつてゐる、と。そして知識学はこのことを生成論的に示すのである。

自我の主要な行為には二つのものがある。第一の行為は、自我がそれを通して自己自身と、自らが必要とする一切のもの、すなわち全世界とを定立する行為であり、第二の行為は、この第一の行為によつてすでに定立されたものの二度目の定立である。このように自我と世界を根源的に定立する働きと、すでに定立されたものを定立する働きが存在する。第一のものが意識をはじめて可能にするのであり、従つてこの働きは意識の内に現われることはない。それ

に対して第二のものは意識そのものである。従つて第二のものは第一のものを前提する。第二のものにおいては、自我の付加行為なしに現存するもの、自我の反省が向かうものとして、あるものが見出される。物は第一のものの結果であり、このことによつて、何が本来的に自我の所産であるかが示される。

従つて根源的措定は——そこでは多様が定立されるがゆえに、根源的総合でもあるのだが——、いわゆる根源的総合の内に存するものがさらに反省される場合には、この総合の分析とは区別されなければならないであろう。ところで全経験とはこの根源的総合の単なる分析にすぎない。根源的定立が現実的意識の内に現われることはない。なぜならばそれこそが一切の意識の可能性の制約だからである。

以上が知識学の手短な総括であり、本質であり、また性格である。

Ⅲに關して。

(一) 知識学の諸々の探究は、それらが未だかつて行われたことがなかったとしても、新しく行われるべきである。そうすることで改訂が果たされるのである。最初の改訂以降、諸原理はさらに徹底され、このことが諸原理に対する一層明瞭な洞察を与えている。^⑧講師（フィヒテ）もまた多種多様な人々との対話を通して、諸命題が明瞭でなかったことが多くの人にとつて懸案であつたということに気づいた。とはいへ最初の叙述が読み返されることもある。

(二) 最初の叙述が何か厄介なものになつてしまつてゐる。というのも、諸命題の可能性の諸制約が自然な秩序においてではなく、理論的部門と実践的部門に分けて取り扱われていたからである。^⑨そのために直接相互に絡み合う諸事物が甚だしく分断されたのである。しかしここではもはやそういうことは生じるべきではない。

それだから諸々の反省法則が、それらに基づいて成立するものとの合一と結合において、もつと明快に、かつ根本的に取り扱われるべきなのである。(この約束は時間の不足から果たされなかつた。)^⑩反省するとは、自らの観念的

活動があるものに向けることを意味する。この反省はただ一定の法則に従って生起し、これによつて反省の客観は他の何ものでもなく、まさにそのものとなるのである。

講師は今回の諸講義において特定の仕方での思惟を伝導する。共に思惟することのない者は何も獲得することができない。ただ共に思惟する者だけに得るところがある。共に思惟することのない者、自ら思惟することのない者に対して、この講師がアラビア語で講義することは、ありそうなことである。

第二 二 序 論

第一節

今回の諸講義では哲学の第一にして最深の基礎が講じられよう。

哲学はそのままに学習される諸命題の集積ではない。むしろ哲学は諸物についての一定の見解であり、誰もが自らの内に産出しなければならぬ一つの特別な思惟様式である。哲学において何が話題であるかを適切に示すことができない者は哲学についての何らの適切な概念ももつことはできない。

カントが述べるように、学が果たさなければならぬことを一つの定式にもたらすならば、それは学にとつて一つの利点である。カントは哲学が果たさなければならぬことを、「いかにしてア・プリオリな総合判断は可能であるか」⁽⁴⁾という課題に引き戻す。講師は問いを次のように表現する、すなわち、いかにして我々は、我々の内なる諸表象に対して我々の外なる何かがあるものが対応することを想定するに至るのか、と。この二つの問いは同じことを意味する。

私がおかあるものの表象を有することを意識しているということ、このことを私は知っており、そこでは、私はこの表象に対応して、私がおその表象をもたなかったとしても物が現存するであろう、と主張する。ところで表象と物との連関もまた私の内では一つの表象にすぎない。そのときしかし我々はただ、我々が諸表象を有する、と主張するばかりではない。むしろこうした表象のいづれにも、それらに対応して外なる物がある、と主張するのである。従つて〔表象と物という〕両者の連関についての表象は必然的な表象であると言えよう。このようにすでにここでは、結合するという行為を我々が意識していないにせよ、何らかの結合作用は生じており、しかもこの作用は必然的なのである。このやり方、すなわち私が言わば表象を超えて、〈諸物が実際に現実存在し現存する〉という表象へと移行するというやり方は必然的である。一切の理性的存在者はこのように振舞うのである。

このように、思惟する存在者の内には必然的な諸表象がある。さて哲学はこうした知性における必然的諸表象の根拠を問うのである。

第二節

我々が意識を有するという原事実 (Factum) から出発するのは、哲学ではなく、哲学の課題であり、哲学への傾向である。我々が表象と呼ぶところの、我々の意識の諸限定と諸状態のうち、若干のものは必然性の感情を伴い、反対にそれ以外のものはただ我々の随意に依存するのである。

(一) この原事実を疑う者はいない。このことについていかなる問いも生じえない。その上で実際に証明を求め、問う者がいるとすれば、その者は自分が何をなさうとしているかを知らないのである。(ティーデマンはその著書『デアイテトス』において、自らが諸表象を有することを証明しようとしている。)¹²³

(二) 十分に注意されたいのは、この事実がいかんにして立てられているか、ということである。主張されていたのは、必然性の感情を伴う諸表象があるということ、そうした諸表象には諸物が対応するということ、しかし諸物が存在するのでないということである。

(三) この疑いなく確実な原事実には何か別のもの、すなわち根拠の觀念が結び付けられる。すなわち、哲学者は、私の内で必然性の感情を伴って現われる諸表象の根拠とはいかなるものか、と問う。根拠があることは決着済みのこととして想定されている。問われているのはただ、この根拠がいかなるものであるのか、ということである。

全哲学にとっての課題の内にはすでに一つの総合がある。原事実から根拠への超出はすでになされている。さて私はいかにして原事実から根拠へと超出するに至るのか。この問いは重要である。というのも、こうした問いを投げかけ、この問いに答えることが哲学することだからである。この問いが哲学の根底に存するがゆえに、この問いに答えることは、哲学について哲学することを意味することになるであろう。従って哲学の可能性への問いはそれ自身哲学の内に含まれる。哲学は自己自身の可能性への問いに答えるのである。従って哲学の可能性はただ何らかの循環の内でのみ証明されるのであり、もしくは哲学は何らの証明も必要とせず、端的かつ絶対的に可能なのである。

我々は今や、いかにして上述の問いに至るのか、この問いをまさに投げかけることによって、何をなしているのか、という問いに答えなければならぬ。必然的諸表象には他でもなく根拠への問いが付随している。

人が根拠を求めるのは偶然的な諸物についてだけである。総じて哲学が求めるのは必然的な諸表象の根拠である。それだから必然的表象は偶然的なものとして思惟されなければならない。私が偶然的と見なさなかつた物の根拠を問うことは無意味である。私がかあるものを偶然的と見なすとは、そのものが全く存在しないか、あるいは全く別様に存在したであろう、と私は思惟することもできたであろう、ということの意味する。世界体系全体についての表象

はこうしたものである。我々は当然、この世を別様にも存在しうるものとして想像しているし、また我々自身をある全く別の惑星に移し置いて思惟することもできる。我々がこうした表象なしに存在しえたかどうかということ、哲学は我々に教える。いずれにせよ確実なのは、我々が世界体系を偶然的と見なすということである。というのも、ただそれゆえにのみ我々はその根拠を問うことができるからである。

この原事実は全経験を含んでおり、この原事実からの、従ってまた全経験からの超出がなされる。そしてこれが他の何ものでもなく、哲学なのである。

根拠は根拠づけられたものの内部に存するのではなく、従って経験の外部に存する。そして経験の根拠を設定する哲学は経験を越えて高まる。自然学は経験の圏域である。ゆえに経験を越えて高まる哲学は形而上学である。哲学においては、原事実すなわち経験は全く現われない。近頃では、経験に基づいて哲学を語ろうとして、この命題に異議を唱える者もいる。⁽¹³⁾ 哲学、およびそこに現われる一切のものは純粹な思惟能力の所産である。哲学はそれ自身原事実ではなく、原事実すなわち経験を根拠づけるべきである。

事実に依拠する哲学者がカント主義者であろうとするならば、このことは二重に具合が悪い。というのも、カントは「哲学者は経験の可能性を問う」⁽¹⁴⁾と言っているからである。しかし私がある事柄の可能性を問うとき、その事柄は確かに私にとって既知であるものの、事柄の可能性の根拠は事柄それ自身の外に存している。このようにカントの文字の内にはすでに、哲学は経験を越えて高まるべきであるということが存しているのである。

経験を越えて哲学へと高まることに至るのはいかにしてかという問いは、哲学することの権利全体を、すなわち、偶然的なものの根拠をそれに従って探求しなければならないところの、理性のやり方全体を要求している。哲学において示されるべきは、いかにしてその根拠に至るのかということであり、従って哲学は一つの自己根拠づけである。

それだから一切の哲学することの第一にして最高の制約とは、理性的に推論される一切のものを自己自身から産出することができなければ、全くの虚無に逢着するということ、このことを考慮することである。哲学的諸理念はただ精神の内に産み出されうるものであつて、与えられうるものではない。

第三節

独断論者は諸々の物自体を想定する。独断論者は諸々の物自体とそれらの現実存在を要請する。というのも、諸々の物自体は私の意識の事実の内には存していないからである。物自体を直接的に意識している、と主張する独断論者などいない。彼が主張するのはただ、もし物自体を前提するのでなければ、意識の事実が何であることを説明することはできない、ということだけである。古い独断論者たち、あるいは素材が与えられることを許容する批判的独断論者たちもまた、このことを考慮しなかつたように見える。というのも、彼らは、自らそれをなしているにもかかわらず、意識からの超出に「熱心に反対している」からである。

観念論者は表象を、前提されるべきものである表象するものから説明する。この表象するものもまた直接的には意識の客観ではない。通常の意識にはつねに、我々の外なる諸物の諸表象が現われる。表象するものの表象が現われるべきならば、その表象は自己自身への反省によつてはじめて産出されなければならない。私はただ意識とその諸限定だけを意識する。この諸限定もまた表象である。意識にはただ、表象する主観の表象だけが現われるのであつて、主観それ自身が現われることはない。——このように観念論と独断論は意識から超出するのである。¹⁵独断論者は自由の欠如から出発し、その欠如に逢着する。独断論者にとつて、表象は物の所産であり、知性や主観は単に受動的なものである。行為の自由もまた失われる。意志の自由を想定するような独断論者は整合性を欠くか、それとも見せかけ

でそうするか、のいづれかなのである。というのも、私が自由に行爲することもまた表象を介してのことだからである。だがしかし表象は物の印象でしかなく、従つて行爲の自由についての表象もまた物に依存するのである。

思弁の立場では、独断論者と張り合うことはできない。というのも、原理によつて独断論者を論駁することができたとしても、そうした原理のすべてを、独断論者は拒絶するからである。独断論者を論駁するには、彼がそこから出発する原理の側から論駁するのだからなければならない。

観念論者は自由の意識から出発し、独断論者はこの自由を錯覚として説明する。人が独断論者に対する反論として挙げることができるであろうこと、また観念論者が独断論者に対して優れているであろうことはいずれも、独断論者は説明すべきであつたことのすべてを説明してはいない、ということであろう。すなわち、独断論者は曖昧であるということである。というのも、独断論者は自由の意識を否定することができないからである。また彼はこの意識を物の働きかけによつて説明しなければならぬが、それは不可能だからである。さらに独断論者は、各々の働きかけが表象を産出する上でいかなる存在者に対して産出しているのかを明瞭にすることができない。独断論者は知性を生成論的に説明することができない。しかし観念論者は決してそうではない。

それゆゑ思弁の立場では、独断論者に対抗する手がかりとなるものはない。だがしかし最内奥の感情の立場では、手がかりはある。独断論は最も高貴で最善の魂には耐えがたく、むしろ彼にとつては自立性と自由の思想が最高にして第一のものなのである。

意識の内には自由の感情と束縛の感情が現われる。前者は我々の無限性の帰結であり、後者は我々の有限性の帰結である。前者は我々を我々自身へと連れ戻し、後者は世界へと連れ出す。この両方の感情を混同して一緒に思惟する者は整合性を欠く。

人類と個人は束縛から出発する。我々はみな経験から出発するが、しかし自己へと突き返され、自らの自由を見出す。肝要であるのは、人間においていずれの感情が際立っているのかということであり、人間はこの点を残したままにすることはできない。——独断論と観念論との論争は本当のところは哲学的なものではない。というのも、この二つの体系は同じ場集まることがないからであり、いずれもそれが整合的であるならば、他方の原理を否定するからである。そもそも哲学的論争というものは、双方の党派が原理については一致するものの、帰結に関してのみ一致を見ないときに生じうる。この論争は思惟様式の抗争であつて、整合的な独断論者とは彼自身が自らの対抗手段となつてしまうものであり、彼は自らの思惟様式を長く持ち堪えることはできない。

第四節

独断論者が前提とするのは単なる思惟である。それは正当化できない前提である。なぜならば、この前提は説明されるべきものを実際には説明しないからである。一切を説明する別の体系が出現するや否や、もはやこの前提が起ることはない。

観念論者は言う、君は自分を思惟せよ、そして君が自分を思惟する仕方に注意を向けよ、と。君は自己へと還帰する活動を見出すであろう。観念論者は、意識の内に現実に現われるものを根底に置く。しかし独断論者は、一切の意識の外に存する、単に思惟されうるものを根底に置く。

次のことが言われましょう、すなわち、観念論者が要求する一切のことが結局のところ自己内還帰する私の活動についての表象であるとして、しかし果たして還帰する活動自体というものが表象の外にあるのか、と。私の答えは以下の通りである。——この表象が現われる、ということ以外の何も話題とはならないし、自己内還帰する活動とその

表象との区別は空虚であろう。というのも、表象作用の他に表象作用の活動というものがあるとしても、それは矛盾であろうからである。一切の活動的な実体が実体として取り扱われるべきであるとすれば、基底がどこから来るのか、基底がどこで起こるのかを哲学は示さなければならぬ。話題とされているのは自我の直接的な定立だけであり、この定立は一つの表象なのである。

観念論者の原理は意識の内に現われる。それゆえ彼の哲学はまた内在的と称される。しかし観念論者は自らの原理を自ずから意識の内に見出すのではなく、自らの自由な行為に従って見出すのである。通常の意識の歩みを追跡するとき、そこには自我概念や自己内還帰する活動はない。しかし哲学者によって自らの自我を思惟するよう促されるとき、人は自らの自我を思惟することができる。彼が自我を見出すのは一つの自由な行為によってであるが、しかし所与的なものとして見出すのではない。

いかなる哲学も何かあるものを前提する。すなわち、そのものを証示することなしに、そこから自余のものを説明し、証示するのである。観念論もそうである。観念論は言及された自由な活動を原理として前提する。この原理から一切のものが説明されなければならないが、しかしそれ自身がさらに説明されることはない。

独断論は超越的であり、超え行くもの、意識から超出するものである。観念論は超越論的であり、意識の内部に留まるものでありながら、しかし超出がいかにして可能か、諸表象に対して我々の外なる諸物が対応するという想定に我々が至るのはいかにしてかを示すものである。このことに満足するか否かは、内的な思惟様式と信仰それ自体次第であり、こうした信仰をもつ者は独断論や宿命論を採用することはないのである。これがカントにおいてしばしば理性の関心という名のもとで現われるものである。カントは思弁理性の関心と実践理性の関心に言及し、両者を対立させている。^⑤このことはカントから見て正しいものであるとはいえず、自体的にはそうではない。というのも、理性は

ただ一つのものであり、ただ一つの関心をもつからである。理性の関心は自立性と自由への信仰である。この信仰から統一と連関に対する関心が帰結するのである。この関心を思弁理性の関心と呼ぶことはできよう。なぜならば、全体はある一つの根拠の上に建てられ、その根拠と関連づけられるべきだからである。観念論は独断論よりもうまくこの関心に適合するのである。

第五節

一たび観念論にその命題の真理が、しかも原理として認められるならば、観念論は意識の内に現われる一切のものをそこから厳密に導出することができる。しかし誰かが観念論にこの原理を認めるかどうかは、その人の思惟様式にかかっている。

意識が自我の一個有性であるかのように、〈私は意識を有する〉と言われる。これは後になつてはじめて生じる分離であり、哲学はその根拠を指摘しなければならない。私は私に意識以外の諸限定をさらに帰属させなければならぬ。このことは真である。しかし一切の行為は表象を介する。我々に対して存在すべき一切のものはやはり一つの意識にすぎないのである。〈私の意識は私であり、私は私の意識である〉という言葉が正しいことは一目瞭然である。意識の内には確かに必然性の感情を伴った諸表象が現われる。あるいは、表象するものは必然性の感情を伴って現存するものの意識である。さてしかし表象するものはそれが何であれ、自己活動によるものであり、従つてこれらの表象は自己活動の所産なのである。

自我が何か他のものによつて意識される、と考えるはならない。自我は自らの活動以外の何ものでもない。表象するものそれ自身は表象するもの自身の活動である。この自己活動が表象するものの本質であり、それぞれの状況にお

いては、ある特定の自己活動が表象するものの本質なのである。自我が自己自身を定立するとは、自我が自己内還帰する活動であることを意味する。一切の客観を捨象することのできない者は、徹底した哲学者としては、不適格である。基体が付け加えて考えられなければならないということとはもつと後になつてはつきりすることであるが、しかしそれまでは基体も捨象されなければならない。

さて表象するものがそれであるべき一切のものはただ自己活動によつてのみ存在すべきなのだから、必然性の感情を伴つて現われる諸表象もまた表象するものの所産である。

第六節

この証明は、事実を説明するような一つの定言的主張には十分に至りうるとしても、いかにしてということの一定の洞察には至っていない。そうした説明にあつては当然、表象の産出という、要請された作用全体が叙述されるであろう。觀念論が学であるべきならば、觀念論はこのことを成し遂げることができなければならない。ここで予め熟考されるのは、いかなる仕方でも觀念論はこの要求を満たさうか、ということである。

まず第一に哲学において話題とされるのは、必然性の感情を伴つた諸表象である。さてこれらの表象は、独断論のように受動としてではなく、むしろ自由の行為から説明されるべきである。それだから、この自由の行為は何らかの必然的行為でなければならない、ということになる。さもなければこの行為は何の助けにもならないであろうからである。

最初に疑われるのは、これらの表象が自己活動の所産であるかどうかである。なぜならば、この活動は意識されていないからである。活動や行為といった語を耳にすると、大抵の人間がその語において理解するのは何らかの自由

な行為である。しかし必然的行為というものも存在する。しかし必然的行為は果たして行為と呼ばれるべきであろうか。むしろ受動と呼ばれるべきではないのか。

（真の独断論者は同時にまた宿命論者でなければならぬ。彼は自由の意識を否定することができず、むしろこの意識を錯覚として説明する。行為は外からの働きかけによってはじめて帰結するのである。アレクサンダー・フォン・ヨッホ（ホンメル）『トルコの法における賞罰について』を参照。）⁴⁷

必然的行為はそれだけで必然的ではなく、ただ自由な行為という制約のもとでのみ必然的である。というのも、さもなくば必然的行為は受動と変わらないものになってしまふであろうからである。

第一の絶対的に自由で無制約的な行為は自我の自己自身による定立作用である。この作用から他の作用が必然的に帰結するであろうし、この他の作用は必然的ではあるものの、もちろん絶対的なものではなく、むしろ制約されている、と言われうるであろう。

自由と必然は自己定立という第一の行為においてすでに成立している。自己ではなく、客観を反省することは可能である。このことは自由に依存している。しかし私が私を反省するとき、私はこの反省をただ自己自身の内に還帰する活動よつてのみなしうる。このことは原理に関しても同様である。自我の定立よつて制約されているような必然的行為の「一つの」系列に、我々が行き着くことは十分に起こりえよう。その場合、（私は自己自身よつて私があるところのものである）という、これまではただ形式的制約であるにすぎなかつた命題は実質的妥当性を得ることになる。

自我があるところのものであるのはただ、自我が自己自身よつて自己を定立するがゆえなのである。自己定立はただ一定の仕方でのみ可能である。このもの（——すなわち自我——）は定立する。この定立の仕方はそれとは別の

〔定立の〕仕方を前提し、この別の仕方はさらにそれとは別の〔定立の〕仕方等々を前提する。

一切の精神的なものは諸々の感性的な表現によつて表示され、そのせいで多くの誤解が生じる。というのも、記号は往々にして恣意的だからである。それゆえ記号が用いられるときには、まずもつて説明がなされなければならない。ところで言葉が欠けたところで説明がなされるとすれば、説明されなければならないのは事柄そのものであり、その説明は生成論的でなければならない。私は私を定立する。そして私がこのことを行うとき、私が一定の仕方ですれを行い、かつただその仕方でのみ行いうるということに、私は注目する。そのとき、私がその他の「より」多くのことを同じ仕方で行えないということ、すなわち法則といったものが出てくるかもしれない。直観作用の法則や思惟作用の法則等々が語られるのもそれゆえのことであり、このように必然的に思惟するところに、思惟の諸法則は存在するのである。諸法則は本来的にはただ行為する存在者に対してのみ存在しており、この存在者を我々は自由な者と通常見なしている。というのも、〈君は云々に振舞わなければならない〉と我々が言うとき、〈理性的存在者は云々に振舞わなければならない、この振舞い方が彼の法則である〉とも類比的に言っているからである。

観念論の更なる課題は以下のようなものとならなければならないであろう。定立するものと定立されたものが同一のものであることを我々は洞察するに至った。私は自我をただ一定の仕方でのみ定立することができる。しかしこの定立を私は、第二のものを定立することなしにはなしえず、第二の定立は第三のものなしにはなしえない。このように、我々にとつての世界がそれに従つて生じてくる諸法則を、我々の誰もが第一のものから導出することは大いにありえようし、このことを観念論は実証しなければならないであろう。

第七節

諸表象は我々の内に存在する、とカント以前の大抵の観念論者たちは言った。なぜならば我々は諸表象を我々の内に産出するからである。彼らはこのことを、我々は諸表象を産出することもしないこともできたであろう、と理解したのであるが、これは根拠を欠いた観念論である。

理性推論を導く二つの道が考えられる。一つには、我々にとつて既知のものである世界の性状から、ないし意識の内に現われる必然的諸表象から出発する、というものである。このことは単なる手探り、試しにやってみることであり、その結果はつねに目の前を浮遊し、役に立つことはない。

もう一つには、表象する存在者の行為様式から出発し、この行為様式という法則に従つて諸表象がいかんして生じるかを示す、というものであり、そこではただ何かあるものが生じる仕方だけが念頭に置かれる。このように事を進めるならば、一切の現実的なものが捨象される。根本命題が正しく、そこから推論が正しくなされるとすれば、結果は通常の経験と一致しなければならない。およそ両者が合致することがなければ、そこから帰結するのは、この企て全体が誤つていたということでは全くなく、むしろやり方が誤つていたということ、やり方が誤謬推理を介していたということである。この誤謬推理を探し出さなければならないであろう。——証示されるべきは、自我はその他多くのものを定立することなしに自己を定立することはできない、ということである。このことは、私はただこの仕方でのみ私を定立することができる、という最初の法則と同様、まさに自己直観において証示されるであろうし、このことが体系の行程となるであろう。

注記——体系はただ次のことしか各人に促すことができない。それは、各人がいかにして体系を作るかを、自己自身の内立ち帰つて見ることである。ところでしかし体系は、各人が同じ仕方では振舞わなければならないという普遍

的妥当性を主張する。この要求が生じるのは当然である。理性の本質が自己定立に存すると前提されるかぎりにおいて、必然的なものとして設定される一切の行為はこの自己定立から出現するのである。従ってこうした行為の一切は理性の本質から出現するのであり、それゆえいかなる理性的存在者も体系の正しさを承認しなければならない。

さらに言えば、この体系への洞察は、ここで考察される一切の行為を内的に模倣することに依拠している。というのも、列挙されるのは、ただ与えられるがままの一連の事実などではなく、それによって何が大事であるのかが分かるような一連の行為だからである。

哲学者は単なる観察者ではない。哲学者は意識の本性を頼りに実験を行い、自分で立てた問いに答えを与える。体系は自ら思惟する者に対して存在し、単なる学習によって把握されることはない。各人は体系を自己の内産出しなければならぬ。特にそうでなければならぬのは、固定的な術語が何も想定されていないからであり、反対にカントは「そうした術語を想定してしまつたがために」かくも多くの受け売りをもつたのである。

この体系に着手する者は、今のところ、自ら思惟する者である必要はない。ただ自ら思惟することへの愛をもたなければならぬ。頭が凝り固まつてしまい、そのために自ら思惟することができないということは、若者たちには稀である。「若者たちを」自ら思惟することへと先導できるのは、思惟されるべき素材を「彼らに」与えることによつてであり、前もつて思惟すること、そうした思惟を通して、後を追つて思惟するよう、「彼らを」目覚めさせるのである。^{〔※〕}

〔※〕 訳注——この文章の原文は以下の通りである。Man kam zum Selbstdenken; anfühlen; [dadurch] daß man Stoff sieht. []
wörter gedacht werden soll, daß man vordenke, und dadurch zum Nachdenken erwecke. 文法的には破格な文章であるものの、講義
とて現場での講師と学生の関係を考慮しつつ、「先導する (anführen)」「与える (geben)」「前もつて思惟する (vor-
denken)」「目覚めさせる (erwecken)」とて動詞の主語を同一のものに見なし、訳すこととした。

この体系と経験との関係

この体系によって演繹されるべき経験の内では客観とその性状が見出される。しかし体系の内で見出されるのは、理性的存在者の諸行為であり、またそうした行為によっていかに客観が産出されるかという、行為の様式である。というのも、客観へと至るそれ以外の様式はいずれも無意味であるということを観念論が示すからである。哲学者が問うのは、我々の外に存在すべき諸物をあらゆる諸表象が成立するのはいかにしてか、ということである。義務や神、不死性などの表象について言えば、この問いは、我々がこうした表象に対応すべき客観に至るのはいかにしてか、ということと同時に意味する。必然的な表象は、それが何らかの客観に関係づけられるがゆえに、客観的な表象と呼ぶことができよう。——このことは義務、神性、不死性の表象についても妥当する。このように、どこから客観が我々に対して来るのか、と問われることができる。従って哲学は、客観がそれによって我々に対して生じるような行為の体系を含むのである。しかしところで一体、こうした観念論で述べられる諸行為は現実に存在するのか。そこで述べられるものは実在性をもつのか。あるいはそれはただ哲学が案出したにすぎないものなのか。

まず第一に観念論は一連の根源的行為を提示する。こうした一連のものが存在するということが主張されるのではない。このことは体系に反するであろう。というのも、その体系では、第一のものは第二のものなしには存在しえない等々、と言われるからである。従って諸行為は個々別々に生じるのではない、というのも、一つのものとは別のものなしには存在しえないからである。私が存在し、私に対して世界が存在するのは一挙のことである。しかし体系において我々は、本来的にはただ一つであるところのものを、一連の行為として考察しなければならない。なぜ

ならば、このような仕方ではかこの一連のもの（「すなわち一なるもの」）を思惟することができないからであり、ただ部分だけを、しかも限定された一部分だけしか把握することができないからである。理性的存在者が特定の法則に従って経験の内を振舞い、かつそう振舞わなければならぬとすれば、哲学の領域においても同様に振舞わなければならぬ。一つの思想はそれとは別のものに結び付けられなければならない。その場合、そのように問う者には、本当のところ一体何を問うているのか、ということを考慮するよう求めなければならない。一体、現実的とは何を意味するのか、実在性——観念論に従えば、意識の内に見られるものであるのだが——とは何を意味するのか。一体これらの行為が現われるとして、それはどこで、いかにして現われるのか。経験の領域においてではない。こうした行為が経験の領域に現われるというのであれば、その行為はそれ自身経験であろうし、経験の根柢を提示すべき哲学には属さないであろう。従って経験が有するような現実性をその行為がもつことはなく、（その行為は時間の内に現われる）と言うこともできない。なぜならば、ただ現象だけが時間における実在性をもつからである。

『純粹理性批判』を理解したベック教授は、経験を越え出ようとはしない。⁽⁸⁾このことによつて一切の哲学、そして彼の哲学もまた切り捨てられてしまった。しかしそれはカントの考えではない。というのも、いかにして経験は可能であるか、とカントは問うからである。そうすることでカントは経験を越えて高まるのである。

しかし経験の領域の内にはないものは本来の意味において現実性をもつことはない。それは空間と時間において考察されるものではない。それは必然的に思惟されるもの、観念的なものとして考察されるべきである。例えば、純粹自我はこの意味において何ら現実的なものではない。経験の内に見られる自我は人格である。もし純粹自我が経験の内に見られないという理由で、哲学的概念としての純粹自我を非難するのであれば、その者は自分が欲しているものを知つてはいないのである。

哲学にまで高まった者にとつて、一連の根源的行為は実在性、いわゆる必然的思惟の実在性をもつ。実在性はこの思惟に対して存在する。経験もまた実在性をもつ。確かに我々が存在し生きるかぎり、確かに経験は存在しなければならぬ。また確かに我々が哲学するかぎり、確かに我々はこれらの行為を思惟していなければならぬ。通常の人間悟性そのもの内に現れないものが哲学者の意識の内には現れる。哲学者の意識は拡大するのであり、そのことによつて完全で完成された意識となるのである。哲学者の思惟はそれが進むことができる場所にまで及ぶ。経験を越えて問いを立てることはできるし、このことは生じている。しかし理性的に、哲学を越えて問いを立てることはできない。例えば、制限性の根拠が自体的に何であるか、と問うこと、このことは自己矛盾しており、不条理である。こうした問いは、一切の理性が捨象されているような理性を使用するものである。

実在性から実在性への、意識の一つの段階から別の段階への前進は自然的人間の行程であり、そこに我々は三つの段階を想定することができる。

(一) 彼は経験の客観同士を、諸法則に従つて、しかし意識することなく、結び付ける。——子供や未開人はいずれも、偶然的なものについて根拠を求め、そうして因果性の法則に従つて判断する。しかしこの法則を意識することはない。

(二) 自己を反省する者、かつ自らがかれこれの反省法則に従つて行動することを注視する者にとつて、かれこれの概念の意識が成立する。この第二の領域においては、かれこれの概念から結果的に生じてきたものが諸物の属性と見なされるようになり、諸々の物自体が空間と時間の内に存在すると言われるようになる。

(三) 観念論者は、全経験が理性的存在者の一なる行為に他ならないことに注目する。

第八節

観念論は自我の自己定立あるいは有限な理性一般から出発する。しかしそもそも自己定立が話題とされるとき、これは無限定な概念であり、従って観念論は無限定な概念から出発する。ところで観念論者は様々に限界づけられた理性の限定作用を注視し、その限定作用によって一個の理性的な個人、現実的な理性的存在者を生成させる。こうした個人や理性的存在者は無限定な自我概念とは全く別のものである。この個人が凝視しているのは世界であり、また諸物である。この個人の見方は観念論の観点からもまた目撃され、個人に対して諸物がいかにして生じるかを、観念論者は注視するのである。このように事柄は個人に対しては、哲学者に対するのとは別様に存在する。さて個人に対して、諸物や諸々の人間等々は個人に依存することなく現存する。しかし、私の外に、私に依存することなく現存するような諸物など存在しない、と観念論者は言う。このように個人と観念論者という両者は反対のことを語るものの、矛盾することはない。というのも、観念論者は自らの観点から諸個人の見方の必然性を示すからである。観念論者が「私の外に」と言うとき、このことは「理性の外に」を意味し、個人にあつては「人格の外に」を意味する。

個人の観点は通常の観点とも経験の観点とも称される。この観点は、生成論的に見れば、ア・プリアリなものと呼ばれようが、そうした観点に至る際に判明するのは、行為によってその観点に至る、ということである。従つてこの観点は実践的な観点と呼ばれる。一切の哲学的な思弁は、ただ抽象がなされるかぎりにおいてのみ可能であり（行為においては抽象は起こらない）、従つてこの思弁は観念的な観点と呼ばれる。実践的な観点は観念論的な観点の下位に立つ。

哲学者が実践的な観点に立つならば、彼は他の一人ひとりの理性的存在者と同様に行為する。彼はまた、自らがこの観点にいかにして至ったかを知っているがゆえに、懐疑によつて煩わされることはない。思弁に煩わされるのは、

思弁し始めた者、それでいて純粹に思弁していない者だけである。批判的哲学者の場合はそういう具合にはならない。なぜならば、経験の諸結果と思弁の諸結果はつねに合致しており、また一方の観点から他方の観点に自己を移し置くことに確実さが備わっているからである。この点が初学者には欠けているものであり、初学者は思弁する際の実在論的な懐疑にも、行為する際の観念論的な懐疑にも煩わされるのである。

〔第二序論〕終わり、以下に本論が続く。〕

原注

- (1) 〔凡括弧の英数字で示された注は、原典編者による原注を表わす。以下同様〕フィヒテは一七九八年一〇月、イエーナ大学の「揭示板」に一七九八／九九年冬学期等のための告知を行っている。「I 新しい方法による超越論哲学の基礎、(いわゆる知識学)は、自由な仕方で、かつ私の著書を用いる以外はつねに口述によって三十四時に提供される。／V 公講義は一〇月一六日六―七時に行われ、この講義では哲学一般、特にその方法が論じられる。／初回の私講義は一〇月二九日になされる。／私の講義室は旧フエンシング練習場近くの自宅にあり、予告された講義のより詳細な情報はそこで得られる。／書類は明日一五日より午後二時―四時に配布される」(イエーナ大学資料室 M209, Bl. 97)。――)の告知に従い、「第一序論」は全学生が聴講できる公講義という扱いのもので、一〇月一六日に開講され、午後の一五時から二六時まで行われた。フィヒテは『新しい方法による知識学』の三種類から成る講義群に先だって、一七九四年夏学期と一七九四／九五年冬学期の二期にわたって知識学を講義した。この知識学は『全知識学の基礎——聴講者のための稿本として』、ライプツィヒ、一七九四「／九五」年(アカデミー版、第一系列、第二巻、一七三頁以下)として残っている。
- (2) デイヴィッド・ヒューム(一七一―一七七六年)
- (3) インマヌエル・カント(一七二四―一八〇四年)
- (4) インマヌエル・カント『純粹理性批判』第一版(一七八一年)一一頁、第三版(一七九〇年)二二五頁。
- (5) インマヌエル・カント『純粹理性批判』第三版、リガ、一七九〇年。「数多くの研究が唯一の課題の定式にもたらされうるならば、そのことによってすでにきわめて多くのことが獲得される。というのは、このことを通じて、自分自身の仕事が嚴

- (7) 『純粹理性批判』第三版、九〇頁以下。「超越論的分析論、第一篇、概念的分析論」。
- (8) 『知識学の諸原理による自然法の基礎』（イエーナライプツィヒ、一七九六／九七年）および『知識学の諸原理による道徳論の体系』（イエーナライプツィヒ、一七九八年）の、それぞれの導入的段落への示唆（アカデミー版、第一系列、第三巻および第五巻）。「訳注——PRB版では、『全知識学の基礎』の参照が求められている。しかしここでの「最初の改訂」は『基礎』そのものではなく、『基礎』の改訂と見なすほうが自然であろう。従ってアカデミー版の通り、『自然法論』と『道徳論』への指示を採用する。」
- (9) 『基礎』第二部——理論知の基礎』四九頁以下、「第三部——実践的なものの学の基礎』二二五頁以下（アカデミー版、第一系列、第二巻、二八三頁以下、および三八五頁以下）。
- (10) 一七九四年一〇月一日付の『一般学芸新聞』知的広報欄に載せられた、おそらくフィヒテに向けての、『基礎』に関する出版社の告知を参照。「ところで著者は、公衆に敬意を払う義務があると信ずる。その義務とは、講義と同時進行で物されたこの著作を、それが彼自身の目に不完全と見えることの明快な説明を添えた上で、公衆に引き渡すというものである」（Col. 399）。
- (11) 先の注(6)を参照。
- (12) デイートリヒ・ティーデマン（一七四八—一八〇三年）、マールブルク大学、哲学教授。『テアイテトスもしくは知について。理性批判への一寄与』（フランクフルト、一七九四年）、一—四頁を参照。「……」重要であるのは、そこで確実に存立することができ、かつ以後の探究を支えることができるような、確固たる一点を見出すことである。「……」（私は意識を有する）という命題がそれである。意識を受け入れるがよい。そうすれば、君たちは一切の思惟、一切の経験を受け入れるであろう。君たち自身の内なる、意識が現存することの確信を受け入れるがよい。そうすれば、君たちは一切の確実性を処分するであろう「……」。この後、一切の命題中の第一のものが意味するのは、私は意識を有するようである、というばかりではなく、全くもって確実に私は意識を有する、ということである。そして私が私のもつて意識として見出すものは、私が

それを自ら意識するか否かにかかわらず、まさに意識なのである。」

- (13) 『暫定的な吟味のために提供された、哲学とその諸原理に関する著書からの抜粋集』における K・C・E・シュミートの立場に反対する注記である。『ドイツ学者協会の哲学雑誌』一七九五年、第三卷、第二分冊、九五—一三二頁。——一〇一頁の注を参照。「可能的経験と意識の諸々の限界を離れていく哲学はいずれもこの点から見れば超越的であり、哲学が客観自体とその影響、あるいは主観自体とその行為を限定するかどうか、そこから意識そのものならびに根源的表象を説明しようとするかどうかは瑣末なことである。」フィヒテの反対論文「シュミート教授が樹立した体系と知識学との比較」アカデミ―版、第一系列第三卷、二三五—二七一頁、特に二四九／五〇頁と二六三—二六六頁を参照。

- (14) 例えば『純粹理性批判』第三版、一九七頁を参照。

- (15) 観念論と独断論に関するこれらの説明と批判的な関連を有するものとしては、フリードリヒ・ヴィルヘルム・ヨーゼフ・シエリング「独断主義と批判主義に関する哲学的書簡」、『ドイツ学者協会の哲学雑誌』一七九五年、第七分冊（第二卷、第三分冊）、一七七—二〇三頁、および第一分冊（第三卷、第三分冊）、一七三—一三九頁がある。

- (16) 『純粹理性批判』第三版、八三—三頁以下、および四九〇頁以下。

- (17) カール・フェルディナンド・ホンメル（一七二一—一七八一年）、『法学博士アレクサンダー・フォン・ヨッホによる、トルコの法における賞罰について』一七七〇年。——フィヒテはすでに一七九一年に『あらゆる啓示の批判の試み』（ケーニヒスベルク、一七九二年）においてホンメルの宿命論的な把握と対決していた。アカデミ―版、第一系列、第一卷、一三九頁、ならびに同第二系列、第二卷、六四頁を参照。

- (18) ヤコブ・ジギスムント・ベック（一七六一—一八四〇年）、ハレ大学教授。フィヒテは『カント教授の批判的諸著作からの解明的選集』（全三卷、リガ、一七九三、一七九四、一七九六年）の第三卷を参照している。この巻には『批判哲学がそこから判定されなければならない唯一可能な立場』という別冊が付されている。同巻の五一—五八、一二〇—一二五頁を参照。

本稿は、日本学術振興会より科学研究費の交付を受けて行った研究（研究課題／領域番号 16K 02145、基盤研究(c)、課題名「イェーナ期フィヒテにおける共同性の基礎に関する研究」）の成果である。