

理性の「自然的な使用」から「作為的な使用」へ、
そして「作為的な確信」から「自然的な確信」へ

——ラインホルト、ヤコービ、ファイヒテの関係（一七九七年～一七九九年）——

田 端 信 廣

はじめに

K・L・ラインホルトは、一七九〇年以降、カントの批判哲学を継承しながらも、これを抜本的に改造した「根元哲学 (Elementarphilosophie)」の立場を確立した。それは、「哲学」を「学 (Wissenschaft)」として確立するには、彼が「意識の事実」としての「意識律」と呼んだ「第一根本命題」から、他の後続諸命題を導出することができる体系を確立する必要があるという主張に支えられていた。この主張によって、そしてそれが哲学界に与えたインパクトによって、ラインホルトは一躍初期ドイツ観念論の主役に躍り出ることになった。しかし、それは短い期間のことであった。一七九四年には、より「純粹な」超越論的観念論の立場から、哲学の原理を「意識の事実」から「事行 (Tathandlung)」へと深化させねばならないという主張を掲げた、ファイヒテの「知識学」が登場して来る。

だが、ラインホルトは当初、この「知識学」が自分の「根元哲学」の立場を掘り崩すものだとは認識しなかった。むしろ、しばらくは、それを「根元哲学」の「援軍」とくらいにしか捉えていなかった。ところが、一七九七年にはいると、彼は何の前触れもなく突如「知識学」の支持を表明するにいたる。自分の「根元哲学」の原理的不十分点を認め、「知識学」の立場こそ唯一正当な立場であることを公然と表明するにいたるのである。それは、この年の二月に、まず旧くからの友人たちに宛てた書簡で、そしてファイヒテ自身宛ての書簡で明らかにされ、四月には『混成論文選集』第二部で広く公衆に宣言された。とくにその「序文」に表明された、「あつぱれ」と言うしかないような「自己批判」宣言もさることながら、本稿が着目するのは、この「転向」を正当化するためにラインホルトが持ち出ししているのが、「自然的な (natürlich) 理性使用」と「作為的な (künstlich) 理性使用」との区別と連関という解釈図式である。批判哲学ないし「根元哲学」から「知識学」への進展の必然性は、前者の理性使用から後者の理性使用への深化の必要性によって正当化される。このことを、ラインホルトは一七九八年一月に公表された、『一般学芸新聞』紙上での一連の「知識学」書評で明確に述べている。

どころが、問題はここから始まるのである。一七八九年晩秋、ファイヒテは有名な「無神論」論争に巻き込まれることになる。そして、この論争の渦中、J・H・ヤコービがファイヒテに書簡を送り（一七九九年三月）、究極の「真なるもの」（つまり「神」）は「知」の外にあり、それゆえ思弁的知によつては捉えられず、それはただ「予感」されるほかないものだ」と批判する。このヤコービファイヒテ「論争」に対して、ラインホルトは、自らの立場を「両者の間」に置くと表明しながらも、実質上はヤコービに与して、「知識学」の思弁的知の限界性を指摘し、その実在する「真なるもの」は「知」の外にある根源的感情としての「良心」によつて、「良心」を通してしか覚知されないとファイヒテを批判するようになる。そして、彼によれば、この「良心」は人間の「自然な確信」に基づいているのに対し

て、思弁的知は「作為的な確信」に基づいてにすぎないのである。

かくして、一七九七年春から二年弱の間に、フィヒテ的な超越論的觀念論の評価を巡って、ラインホルトにおける「自然」と「作為」の価値査定が逆転しているのは明らかである。この逆転の背景と動因がどこにあるのかを探ることが、本稿の課題である。

第一節 「知識学」への「転向」声明——『混成論文選集』第二部「序文」

ラインホルトはかの立場の「転向」を、まずは旧友バゲッセンに打ち明けている⁽¹⁾。次いで、それをフィヒテ自身に伝え⁽²⁾、さらにかつての自分の学生であり友人であるエアハルトにも、事の次第を詳しく報告している⁽³⁾。二月中に書かれたこれら一連の書簡は、それぞれの人間関係を映し出し、それなりに興味深いものであるのだが、ここではそれらに紙幅を割くことは控えねばならない。以下に、四月に公刊された『混成論文選集』第二部⁽⁴⁾の「序文」に見られる、ラインホルトの直截な「自己批判」の概要を確認するとどめる。

その「序文」によれば、ラインホルトは『寄稿集Ⅱ』の公刊（一七九四年春）以降、ひとつには自分の探求が進展したこともあり、またひとつには批評者たちのさまざまな批判もあって、「根元哲学の理念」を是正しようと決心し、その作業に着手していた（Answahl II, v）。その際は、彼は、「知識学」を理解しようと何度も努力し、そして「ついに、知識学を理解したと思ひ込んだ」。そのとき彼は、「知識学が意識の純然たる主観から、認識と意欲の超越論的諸法則を、あるいは純粹な哲学の質料を学的な形式で導き出す試みに成功しているのだ」とみなしていた。すなわち、カントが「経験の可能性および経験の実質的、形式的制約という視点から、初めて発見したことを」、そして自分が「意

識という視点から、事実としての意識から出発し、意識の規定された可能性を展開することを介して、発見したことを、知識学は、別の視点から、すなわち純然たる主観の視点から、学的に根拠づけ」(ibid., vi.) ようとしているのだと思っていた。そのかぎり、ファイヒテの試みと自分の企ては——一年ほど前に、折にふれそう述べていたように——なお同調的で、軌を一にしていると思ひ込むことができた。

しかし、それは根本的な誤解であった。彼はそのことに気づいた。「根元哲学」と「知識学」の比較検証を通して、彼は当初のもくろみとは「反対のこと」を確信させられた (ibid., vii.)。ファイヒテは、「意識の純然たる主観」やその「事実」を出発点としているのではなく、より根源的な「純粹な自我」「絶対的な自我」の純粹能動性を出発点として、そこから「意識の可能性」を導出しようとしていることを悟った。それと同時に、自らの「根元哲学」が自己矛盾を含んでいることを悟った。このように述べた後、「序文」は、「私は悟ったのだ (Ich sah ein, dab)」という語を八回も九回も連発して、自らの誤り、不十分点と「知識学」の優位を告白風書き連ねている。彼が「悟った」ことを簡易書きにすれば、以下のごとくである。

(i) 「根元哲学」が目指していた「ア・プリオリに規定された意識の可能性は、決して意識の純然たる主観には帰されず、むしろ逆に意識の外部に、不可避的に物自体を——それも意識の客観として、前提にしていた」こと、すなわち「私は、意識の可能性の客観的制約 (カント風に言えば、経験の可能性の実質的制約) を、外的感覚のうちには与えられたものと想定してきたのであり」、「私は意識の外的根拠をヌーメノンとして、物自体とは区別してきたのだが、そんなことによっては、私の体系のうちにあるこの矛盾は、決して除去されないであろう」(ibid., viii.) ということ。

(ii) 「ヌーメノンが理性の単なる産物であり、したがって私のこれまでの理論に従えば、純然たる主観以外のどこ

にも根拠づけられていない以上、感覚的外的根拠は、このヌーメノンのうちにはけして措定されえないもの」であり、「それゆえまた、その外的根拠はいまわしい物自体に帰されるのだ」(ibid. viii) ということ。

(iii) 「私の根元哲学が、超越論的なものの可能性のために経験的なものを前提にし、そして経験的なものの可能性のために超越論的なものを前提にしている——両者に共通のより、高次な根拠もなしに——」ということ、そして「超越的なものの領域への死の跳躍を敢行することによってしか、この循環から救われないのだ」(ibid. ix) ということ。

(iv) 「哲学はこれまで一度も、厳密な真の学として、純粹な自立した哲学として打ち立てられなかった」、すなわち「経験的なものそれ自体を前提にすることによって、哲学の内容を演繹することなど不可能に思われていたし、そのような演繹を「カントの」批判も、「表象能力」理論も試みなかったのだが、しかし知識学はそのような演繹を試みたのだ」(ibid.) ということ。

(v) 「知識学が出发点としている純粹な自我は、意識の純然たる主観ではけしていないということ」、言い換えれば「意識の純然たる主観は、意識の純然たる客観との関係においてしか思惟されえず、まさにそれゆえに、経験的自我ではないということ」。それに対して「純粹な自我は、自己意識に対する反省において、自らを措定しかつ自らによって措定されるものとして、またそうであるかぎり主観であると同時に客観であるとして告知されるような、根源的能動性なのである」(ibid. x) ということ。

(vi) 「この純粹な自我こそが、「カントの」批判や「表象能力」理論が純粹な意識の本質のために要求しているような、自己活動性の特性に他ならない」ということ、そしてまさにそれゆえに、「この純粹な自我という理念」は、その了解可能性、その真理性、確実性、妥当性の「根拠を、自ら自身のうちに含んでいる唯一の理念なのであり、さらにまた、学的である哲学は、唯一この理念だけを出発点とできるのであり、かつそうしなければならぬ」(ibid.

xi.) とうとう、

(vii) 「この純粋な自我のうちに、すべての認識の超越論的なものと経験的なものとの区別と連関の絶対的、かつ内在的な根拠が、見出されねばならない」ということ、そしてこの根拠は、純粋な自我の根源的機能としての絶対的な定立、反立、総合の間の区別と連関から生じる」(ibid., xi.) ということ。

(viii) 「一言でいえば、根元哲学は哲学の学的基底を探し求めてきたが、それが採用していた方法では決してそれを見出すことができなかったのだが、その基底が知識学によって、実際に見出されたのだ」(ibid.) ということ。

上記の「告白」に沿って、この「立場の転換」を促した諸論点をもう一度整理しておこう。

上記の (i) と (ii) は、二月のフィヒテ宛書簡でも言及されていた論点であり、自分の「表象」——「意識」論が、その外部に「感覚」による経験的「質料」の付与を想定し、その「原因」としての「物自体」を前提にしていたことへの自己批判である。つまりこれは、自らの超越論的立場の不徹底性の承認である。

(iii) では、ラインホルトは、自分が「超越論的なもの」と「経験的なもの」を相互に他方のために「前提」していたにすぎないと告白している。これは、超越論的諸原理の究明に際して、「経験的なもの」を——その諸原理と連関づけることなく——暗黙のうちに「前提にしていた」ことを意味する。すると、ここでラインホルトは、ずっと以前に（一七九一年八月）マイモンが、カントは「知覚の諸対象についての経験」を前提にし、ラインホルトは「意識を事実として前提にしている」と批判していたことや、フィヒテが、カントもラインホルトもなんの証明もしないまま「事実」を前提にしていると批判していたこと（一七九三年一月二日付、ニートハンマー宛書簡）の正当性を自ら認めていることにもなる。

(iv) は、その相互前提という不徹底さを廃棄し、フィヒテが「純粋な」超越論哲学の諸原理を初めて打ちたてと

ことを承認している。このことは、カントや自らの理論に比べ、フィヒテの諸原理がもう一步メタレベルに設定されていること、そしてその設定の妥当性を承認していることを含意している。これ以降、ラインホルトは、フィヒテの（そしてシェリングの）企てを、カントや自分のそれと区別して、しばしば「純粹な哲学」、「純粹に学的な哲学」あるいは「純粹な観念論」と特質づけるようになる。

(v) と (vi) では、「意識律」における「意識の純然たる主観」が実は（フィヒテの言う）「経験的自我」にすぎず、これが、端的な自己措定としての、「根源的能動性」としての「純粹な自我」とは区別されねばならず、純粹な超越論哲学の諸原理は「この純粹な自我という理念」から導出されることを認めている。すると、ラインホルトは、「意識律」それ自体が、意識のア・プリオリな構造ではなく、何らかの意味でなお経験的性格を帯びていることを自ら認めていることになる。

(vii) それゆえ、「超越論的なものと経験的なものとの区別と連関の絶対的でかつ内在的な根拠」は、この「純粹な自我の根源的機能としての絶対的な定立、反立、総合の間の区別と連関」に求められねばならない。

かくして、（一連の二月「書簡」と）この「序文」は、カントに発した超越論哲学の企てがなお「経験の大地」と地続きであったのに対して、その諸原理に関してはその繋がりを断ち切り、初期ドイツ観念論が純粹な思弁的地平へと旋回していくことを示している決定的ドキュメントなのである。

第二節 「自然的な理性使用」から「作為的な理性使用」へ

——『一般学芸新聞』での「知識学」書評

「転向」をもたらした、知識学理解の基本的視座が何であったのかは、その後公表された『一般学芸新聞』での一連の「知識学」書評を検討すれば浮かび上がってくる。その書評は、一七九八年の一月四日から八日にかけて、同紙に五号連続で掲載された⁵⁾。書評対象は「知識学の概念について」、『全知識学の基礎』、『知識学の特性要綱』そして『哲学雑誌』（第五巻、第六巻）での一連の「知識学の新叙述の試み」である。

一月四日付の第五号で、書評者はテキストの内容の論評にいきなり入るのではなく、長い連続書評への総説的序論に相当するものを開陳している。それは、書評の対象となる哲学が「従来のどんな哲学とも決定的に異なつた、まったく新しい、哲学」(Fichte in Rezensionen 1286)であるので、従来の哲学との対比を通してこの新しい哲学全体の特質を解説しないと、読者公衆にその意義が理解されないだろうとの配慮に基づいている。重要なのは、当然ながらカント批判哲学と知識学の対比である。その際、両哲学の対比を際立たせるために、書評者は対をなす非常に重要な鍵概念を使用している。それは、「自然的な理性使用(der natürliche Vernunftgebrauch)」と「作為的な理性使用(der künstliche Vernunftgebrauch)」とどう「理性使用の二つの様式」(ibid. 288 ff., bes. 292)である。後者は「純粋に学的な理性使用」(ibid. 292)とも呼びかえられている。批判哲学に認められるような前者の理性使用は「経験と道徳法則の自然的な概念を」事実として前提にし、それらの「概念」を反省するが、「自然的な諸概念」そのものを超えていくことはない。それに対して、知識学に認められるような後者の理性使用は、そうした「自然的な概念をまったく前提にするこ

となく、「それらの概念の「可能性」を、かの「二つの理性使用」に「共通の原理から導出する」(ibid.)、あるいは「それら自体とは独立した基礎から導出する」(ibid. 293)。かくして書評者は、この両術語を、批判哲学と知識学双方の解決すべき課題の存在境位の相違、および双方の哲学的思惟の境位の相違を特質づけるために使用しているのである。たしかに、フィヒテは『全知識学の基礎』で「自然的反省」と「作為的な反省」とをただ一度だけ対比していた⁽⁶⁾。ラインホルトはおそらくこの対比に着目して、フィヒテが付随的に使用したこの対比を批判哲学と知識学の根本的差異、境位の相違を特質づけるのに援用しているのである。

たしかに、批判哲学は「経験と道徳法則の自然的な諸概念へとさかのぼり、それらをその根源的な純粹態において展開すること」を可能にし (ibid. 289)、そして「自然的な理性使用の根本諸法則を打ち立て」、「純粹な知を求める努力」を、或る限定された観点から「完成させた」(ibid. 291)。しかし、批判哲学が「経験の制約を拳示することができた」のは、「その制約が、外的、内的、経験一般の自然的な概念のうちに含まれているかぎりでのこと」であり、「まさにそれゆえに、その実質的制約を説明する際には、単なる事実としての外的感覚を超えていくことはあり、うはずがなかった」(ibid. 292)。かくして、批判哲学はかの「共通の原理」を打ち立てることもなかったし、すべての哲学が求めてきた「純粹な知」に到達することもなかった。ただし、たしかに批判哲学によって「純粹な知」は可能にならなかったとはいえ、「批判哲学がなければ」それは可能にならなかったであろう、と書評者は付け加えている。批判哲学によって「先行して展開されていた、自然的な使用が知られていなければ、作為的な使用は、これまでの場合がそうであったように、独断論の虚飾 (Künsteley) に転落していたに違いない」(ibid.)。すなわち、語の本来の意味での「理性批判」を前提にし、これに依拠して初めて、経験の示す自然的事実を超えたかの「原理」を解明する理性の「作為的な使用」が可能になったのであり、前者を欠けば「作為的な理性使用」は再び独断論に転落しかねな

い。ラインホルトは、この段落で先の一連の二月書簡での自己理解に基づいて、批判哲学と自らの根元哲学の原理に、関する根本的限界をもう一度説明している。一言で言えば、その限界は、「知」の成立の「実質的制約を説明する際に」「外的感覚」の事実を訴えており、その事実を前提にしていた点にある。「自然的な理性使用」はこの前提的事実を説明できても、この事実それ自身の「可能性の根拠」を説明することはなかった。その説明は、「作為的な理性使用」によるしかなかったのである。

「この学的な理性使用を、これまでいかなる独断も試みたことはなかったし、いかなる懐疑論も予感しなかった。批判哲学ですらそれについてはなにも一つ知っていないし、それについてなにも一つ知ることはできない。というのも、この理性使用の可能性は、その現実態に先立っては先取りされえないものであり、したがって批判もされえないものだからである。この学的な理性使用とともに、この理性使用によって、哲学とすべての学にとって、一つの新しい時代が始まるに違いない」(ibid. 292 f.)。ラインホルトは、「作為的な」「学的な理性使用」の決定的意義と優位をこのように確認している。そして書評者は第五号での書評を、次のようなやさか修辭的な文章で結んでいる。知識学によって打ち立てられた新たな哲学的基礎によって「哲学的な自立的思索者たちは、これまでの自然状態を脱して社会状態へと移行することになるだろう、すなわち、純粹に学的な諸原理を欠いた、これまでの法則なき自由の状態から、自由な合法則性状態へと移行することになるう」(ibid. 293)。こうして、ラインホルトは、知識学が切り開いた思弁的思惟の原理の意義に最大の賛辞を送っているのである。

第六号は、まず『知識学概念について』を書評対象としている。書評は、著作の章分け、節分けの順序に従って、論述内容を要約、解説している。そして、知識学全体へのこの導人的、綱領的著作をひとまず通覧した後、書評は再び批判哲学と知識学の区別の論究に立ち返っている。それは、この区別の観点から「知識学への入り口」を探し出

すためである」(ibid. 298)。

ここでも、「自然的な理性使用」と「作為的な」、「純粹に学的な理性使用」の対比が繰り返し援用される。「単に自然的な理性使用の確信は、自己意識と経験を諸事実として前提にしており、したがってこの諸事実の可能性を…(中略)：規定しないまま放置している」。それに対して「哲学的な理性使用は、規定された可能性を打ち立てるはずであり、かの諸事実を思惟する際の無規定性によって生じてくる、自然的な確信の欠陥と誤りを止揚するはずである」(ibid. 298 f.)。すなわち「哲学的な理性使用」は、「自然的な理性使用自身が不断に反省しなければならないかの諸事実を完全に捨象する」「作為的な理性使用」によって、「かの諸事実と諸事実の自然的な概念から全く独立な、事実の可能性を定め」、したがって「自ら自身によって規定された、事実の可能性を定める」のである (ibid. 299)。

続いて、この「哲学的な理性使用」の核心が「純粹理性」の「自由」にあることが示される。すなわち、「純粹な知へと至るのに絶対に必要な、すべての事実 (THATSACHEN) を捨象する働きは、自由の特別な行為 (Act) としてしか考えられない」。そして、この特別な行為を通して「理性は、その単に自然的な使用の諸制約から解放され、純粹な理性として構成される」。「かくして、純粹に学的な理性使用は自由によってのみ可能になる」(ibid.) のである。それゆえ、書評者はこの「哲学的な理性使用」を「自由な理性使用」(ibid. 299, 300) とも形容している。つまり、理性は自らの自由な行為によって、自らを自由にする、すなわち「単に自然的な使用の諸制約から」自らを「解放する」のである。ここには一種の循環が認められよう。「自由」と「理性」との、次のような単純でない根源的關係も、おそらくこの循環に由来している。すなわち「自ら自身によって規定された可能性を自由な理性使用によって打ち立てる際には、自由と純然たる理性は、使用するもの (das brauchende) であると同時に使用されたもの (das gebrauchte) であり、自ら自身を特殊な意識の客観へと高める」(ibid. 300)。この場合「使用するもの」と「使用され

たもの」という不自然な言葉は、自らを「規定するもの」と自らによって「規定されたもの」と理解するほうがより自然であろう。つまり、問題の所在は、理性の自由な自己規定作用とその被規定性との相互関係にある。

この関係を、書評者は、「自由な理性使用」の「行為 (Handlung)」と「行為様式 (Handlungsweise)」との合致として展開している。「この理性使用、それ自身は、その端的に、必然的な行為様式のうちにしか存在しえない」。「自ら自身によつて規定された可能性は、自由と必然性の合一としてしか思惟されえず、この合一は、その必然性が自由によつて制約されたものと想定されるかぎりでのみ、思惟されうる」(ibid.)。したがって、かの「可能性」を打ち立てるといふことは、とりもおさず「自ら自身を自ら自身によつて規定する自由の諸機能を挙示すること、あるいは、純然たる理性の端的に必然的な行為を挙示すること」に他ならないのである。

さらに、「自由な理性使用」における自由と必然性のこの一致を、書評者は「純粹な自我」の根源的諸活動に基づいて、解説している。すなわち「自由に発する、被規定性を伴った自己規定 (Selbstbestimmung mit Bestimmtheit) を思惟しうるには」以下の三つの契機を考えなければならぬ。第一に「純然たる自由」、第二に「その純然たる反対物」、第三に「自由による両者の統合」。まず、「純然たる自由」においては「すべての規定が捨象されねばならない」が、それゆえこの自由は「自ら自身による純然たる規定作用としてしか、すなわち純然たる規定作用による純然たる規定作用としてしか、思惟されえない」。第二の契機「その反対物」も、「同じように自ら自身による純然たる反規定作用としてしか、すなわち純然たる反規定作用による純然たる反規定作用としてしか、思惟されえない」(ibid.)。第三の契機「自由による両者の統合」は、この両契機を「制限する」ことによつて「統合する」ことによつてしか成就しないのだが、この相互制限の内実をなす三つの契機は、明らかに『全知識学の基礎』第一部での三つの「根本命題」に対応している。

第六号はここで終わっているのであるが、「知識学」の根本思想についての以上のような解説は、総じて「自然的な理性使用」と「作為的な（あるいは、哲学的な、自由な）理性使用」の対比という解釈図式に基づいており、この図式の援用を含めて、書評者ラインホルトの独自の観点が開陳されている。書評対象に挙げられている諸著作のうち、『概念について』と「第一序論」「第二序論」については、書評はテキストの論述内容にかなり忠実に要約、解明している。それに対して『基礎』と『特性要綱』については、この両者からは「いかなる抜粹も不可能であるだけでなく、『議論の』連関から引きはがして、その内容を厳密に、学的に、詳述しようとする試みはどれも、理解不能になるであろう」(ind. 304)と書評者自身が記していることからしてわかるように、この両者については書評者自身のかなり自由な要約、解釈が施されており、第六号の後半と第七号の前半はその部分に相当するのである。ここでは、これらの書評の内容を追跡、検討する紙幅はない。

総じて『一般学芸新聞』紙上での一連の「知識学」書評は、書評者が前年に到達していた、「知識学」の根本的新しさと優位を支持する立場から、この新たな哲学的思维の根本特徴を描写することに成功していると言えよう。その描写に効果的に機能しているのが、「自然的な理性使用」、「自然的な概念」と「作為的で哲学的な理性使用」、「純粹に学的な概念」との対比である。

第三節 「作為的な確信」から「自然的な確信」へ

——根源的に「真なるもの」の覚知をめぐつて

かのラインホルトによる「知識学」書評の公刊の十ヶ月後、フィヒテは「無神論」論争に巻き込まれる。この論争

の渦中の一七九九年三月、ヤコービは有名な「フィヒテ宛書簡」^⑧を送り、無神論という非難に対してはフィヒテを擁護しつつも、この問題に関する思弁的觀念論の危うさを指摘する。その一週間後、ラインホルトもまたこの問題に関連してフィヒテに書簡^⑨を送り、彼との立場の違いを明らかにする。だが、彼はその直前に、注目すべき小著『最新の哲学の逆説』^⑩（以下、『逆説』と略記）を公刊している。この小著が注目すべきなのは、ここでラインホルトが先の「自然」と「作為」に関する価値査定を逆転させて、ヤコービおよび自分自身の立場とフィヒテの哲学的立場を特質づけているからである。

1. 「思弁的理性の運命」としての「逆説」

この小著もまた「無神論告発」を機縁として急遽起草されたことは、その「まえがき」から明らかである。だが、『逆説』はフィヒテの「信仰」や「神」の概念を直接吟味しようとしているのではない。むしろこの小著が企てているのは、フィヒテの（そしてシェリングの）「最新の哲学」に「特有の特性」を明らかにすることである。その「特有の特性」は、この哲学的思惟が「純粹な知」を求めて、無際限な抽象と反省を繰り返す「思弁的知」である点に求められる。だが、そのような哲学的—思弁的主張は、「自然な確信 (natürliche Überzeugung)」を基盤とした「自然な悟性」あるいは健全な常識にとつては、「逆説 (Paradox)」としてしか映らない。そうラインホルトは主張する。

この場合、「逆説」は厳密なあるいは本来的な意味で使用されてはいない。ラインホルトによれば、或る主張について、人がそれを「思惟しなければならぬ」が「思惟することができず」、この両者の間を「揺れ動くとき、その主張が逆説と呼ばれる」(Paradoxien, 43)。たとえば「自我の外の事物は、自我に対して、自我によってのみ存在している」という哲学的主張は、「自然な確信」にとつては逆説に思えるのである。この主張は「まったく理解できない

のでも、まったく辻褃が合わないのでもなく、むしろ逆説なのである」(ibid.44)。これが「自然な悟性」に「まったく理解できないのでも、まったく辻褃が合わないのでもない」ことは、この思弁的—哲学的主張と「自然な悟性」の確信とが一面では連続していることを意味している。それに対して、この主張を完全には「思惟することができない」ということは、かの両者がもう一面では断絶していることを意味している。すると、「逆説」を認めるということは、この両方のことを同時に想定するということを意味する。両者の間のこうした「連続性」と「断絶」の関係の真意は、認識能力としての「自然的な」悟性」と思弁的「理性」の一般的関係だけには還元されない、より広い脈絡において捉えられねばならない。

ラインホルトはこの「連続性」と「断絶」の関係を、かの両方の知がそれぞれ基盤としている「自然な確信 (natürliche Ueberzeugung)」と「作為による確信 (künstliche Ueberzeugung)」の「区別と連関」という観点から明らかにしようとしている。それゆえ、『逆説』の中盤以降、議論はもっぱらこの異なった「二つの様式の確信」の「区別と連関」の解明のために展開されている。

「自然な確信」が自然的であるのは、それが「人間の恣意に依存しておらず、人間の本性 (Natur) の必然性によって、人間のうちに存在している」(ibid.56) ものだからである。たとえば、経験によって、経験のうちに自然に形成される「単なる経験の確信」は、「自然な確信」の特殊な一つの様式である (ibid.52.56)。それに対して、「純粹な知」に到るという「意図」から、「自然な確信」にとつての「現実的なもの」を抽象—捨象する「作為的、操作 (Kunstoperation)」、「作為的活動 (Kunstwerk)」(ibid.56) によって生み出される確信が、「作為による確信」と呼ばれる。ラインホルトによれば、最新の思弁哲学は、こうした「作為」を本質的特性としている。それゆえ、その「思弁的確信」はつねに「作為による確信」であり、「自然な確信」とは本質を異にしている。しかしこの双方の確信は、

いわば内容上は相互に無限に接近し合うと言える。すなわち「思弁的確信は、この確信の進展を通じて、自然な確信の内容にますます無限に接近するし、自然な確信は、この確信の進展を通じて、理論的には自分には到達不可能な純粋な真理に無限に接近する」(ibid. 92)。それにもかかわらず「この両様式の確信は互いに、本質的かつ永遠に異なっている。それらは、互いの他方と取り替えることも、互いの他方を排除することもできない」。「他方と取り替えること」ができないのは、両確信がそれぞれ存在の境位を異にしているからであり、「他方を排除すること」ができないのは、両確信がともに人間にとつて必要であるからである。それゆえ、なすべきことは、「本質的に異なつた無限の進展の系列のうち」に、「両方の確信を「混同も混合もせず」に保持すること」でしかない。そのことによつてのみ、両方の確信は「並存し、かつ互いを支え合う」(sich gegenseitig unterstützen) ののである」(ibid.)。したがつて、「通約不可能な」この両方の確信を合一しようなどというのは、まったく不条理な企てであろう。双方はあくまで、異なつた境位で「並存」できるだけであり、しかし、この「並存」によつて互いに他方を下支えし合っているのである。「自然な確信」が「作為による確信」を下支えし、逆にまた後者が前者を下支えしているのである。この危うい緊張的対置が、かの「逆説」の根源なのである。

ところで、この両者の関係について、ラインホルトは留意しておくべき二つの主張を付け加えている。一つは、彼はいわば「作為」にたいする「自然」の原理的先在性を主張していることである。もう一つは、彼が実践的観点から「作為による確信」の限界を指摘し、この観点を考慮すれば「作為による確信」が「自然な確信」へと立ち戻る必要性があることを指摘していることである。一番目の点については、こう述べている。「自然は一切の作為に先行しており、作為の根底に存在している。思弁的な自己思惟者といえども、彼が作為によつて純粋な確信を生み出そうと努める前に、純粋な確信を自然に摸して自由に形成しようとする前に、あらかじめ純粋な確信を自然な確信として知

つていたに違いない」(ibid.59)。二番目の点に関してはこうである。哲学者は「哲学者であるかぎり」、「作為による確信」のうちに安住できる、すなわち「自ら自身によって規定可能な、無限に進展していくおのれの自由」を追求し続けることができる。しかし、「彼も人間であるかぎり、それ以上の絶対的な自己規定を放棄しなければならず、自分の作為的な抽象活動を終結し、自分の純粹な知をも放棄して、自ら自然的意識の立場へ戻らなければならない」(ibid.87)。ここで、「哲学者」とは「思弁的知の主体」を指し、「人間」とは「良心の主体」を指している。理論的知だけを考慮すれば、彼も永遠に「哲学者」であり続けることができるし、「自然的意識の立場」、「自然な確信」へと戻っていく必要はない。それが必要なのは、道徳的・宗教的实践が視野に入ってくるときである。そのとき戻るべき「自然な確信」の場を、ラインホルトは「良心の確信」に指定している。

一番目の点についても、二番目の点についても、ラインホルトは「作為」に対する「自然」の優位を、主張していると言える。ここでは「自然」と「作為」という対概念の意味づけが、ほぼ一年前のそれと逆転している。一七九八年一月に「知識学」関連諸著作を『一般学芸新聞』紙上で書評したとき、彼は「自然的な理性使用」と「作為的な理性使用」という術語を、批判哲学と「知識学」の哲学的思惟の境位の相違を特質づけるために使用していた。その際、「自然」は、前者が結局は「経験」と「意識の事実」を超えていないことを特質づけるために、消極的、否定的意味で用いられ、「作為」は、後者の反省的思惟の根源性、優位性を指示するために、積極的、肯定的意味で用いられていた。しかし、この「逆説」では、「作為」はむしろ、「端的に実的なもの」(「神」)の覚知に関する理論的思弁知の限界を示唆し、逆に「自然な確信」の復権が企てられている。この意味付けの逆転は、ラインホルトがヤコービの思想を吸収したことに起因するとか考えられないであろう。そして「自然」復権の企ての背景にあるのは、特別な「自然な確信」である「良心の確信」が担うはずの重要な役割への注視である。

2. 特別な「自然な確信」としての「良心の確信」

さて「良心の確信」も、「人間の本性の必然性によって、人間のうちに存在している」かぎり、「自然な確信」である (Ibid., 56)。だが、同じ「自然な確信」だとはいえ、「良心の確信」は「単なる経験の確信」とは区別されねばならない。「単なる経験の確信」が「経験のうちで現実的であるもの」を対象としているのに対して、「良心の確信」は「経験のうちで現実的であるものすべてが、必然的に捨象されても」なお残るもの、すなわち「われわれの意志の自由によって引き起こされるものを対象としている」ような「自然な確信」なのである (Ibid., 52 f.)。「それは自然な確信であるかぎり、たしかに経験とかかわるが、しかし経験に直接的にかかわっているのではない。それは、単なる経験とかかわっているのではなく、経験のうちで自由によって生じるべきものに、そのかぎり、経験に依存していないものにかかわっている」。したがって、それは「意志の自由」によって可能になる「行為」にかかわる「実践的確信」である (Ibid., 53)。それはまた、「経験に依存していないものにかかわっている」かぎり、「純粹な確信」である。それゆえ「純粹な確信は、それが自然な確信であるかぎり、ただ良心のうちのみ存在するのであり、そして良心のうちにおいて、実践的真理という特性においてのみ可能であり、かつ現実的である」(Ibid., 60)。かくして「良心」は、「常識」が抱く「単なる経験の確信」とは「自然性」を共有し、「哲学者」の「作為的、思弁的確信」とは純然たる「自己規定」としての「純粹性」を共有しているのである (vgl. Ibid., 55 f.)。つまり「良心」の抱く確信は、「自然的」であるにもかかわらず「純粹」な「実践的確信」である。この「純粹な実践的確信」としての「良心の確信」は、「意志の自由と直接関係しており、それゆえ、人格の意志活動という観点においてのみ人格にとって必然的なのであるが、しかし、およそ意志にこそ人格の本質が存するのだから」、この確信は「人格が人格であるかぎり、人格にと

つて、端的に、必然的なのである」(ibid.,54)。

「良心」はこうしてまずは、「意志の自由」に基づいて「理念的なもの」と実在的なもの合一」(ibid.,96)、つまり当為と存在との合一という「実践的真理」がそこで実現される場である。そのかぎり、それは道德的「良心」である。そして、その実践的真理は「知」ではなく「感情を通じて告知される」(ibid.,60,96)。しかし「良心」は「純粹な実践的確信」として、実践的基礎をなすだけではない。その決定的重要性は、むしろ神への「信仰の現実態」が「良心」を介してのみ、「良心」のうちのみ存在する点にある。「良心の確信」は、それが万人に対する「義務」の意識を介して、「神と不死性に対する、一切の経験を超えた崇高な信仰を自らのうちに含んでいる」(ibid.,54)。たしかに「この信仰の可能態についてはこれを、われわれは純粹な知に基づけて説明することはできるが、ただし、純粹な知に対してのみ説明できるだけである。それに対して、この信仰の現実態は、自然な確信に対してかつ自然な確信によつてのみ、現存することができるだけであり、まさにそれゆえにこの現実態はいかなる哲学にも説明不能なのである」(ibid.,110)。「この信仰の現実態」を確保するためには、「作為による確信」に立脚している「哲学者」は、「哲学者」たることを中断して、すなわち「自分の作為的な抽象活動を終結し、自分の純粹な知をも放棄して、自ら自然的意識の立場へ戻つて」(ibid.,87)しなければならぬのである。かくして、「自然」で「純粹」な確信である「良心」は、義務としての当為が実在性を得る場だけでなく、「神」への信仰がそこでのみ現実に存立する本来的エレメントなのである。そしてこの「良心の確信」は、「知」による「思弁的確信」とは異質な境位で成立する。二つの「確信」は、現代的な術語で言えば、「通約不可能 (inkommensurabil)」なのである。したがって、後者から前者への転換は、思考様式を転換することによっては不可能で、いわば「魂全体を向け変える」ことによつてしか成就されないということになろう。

さらに、『逆説』の最終部分は、この信仰が、われわれ人間の側からの働きかけだけでは不可能であることを説いている。この最終部分においては、ラインホルトは、「神」に近づくには「思弁」に基づく「作為による確信」を棄てて、「自然な確信」に立ち返らなければならないと考えている点で、たしかにヤコービの教説に極めて近いところにいる。しかし彼は、ヤコービのように「抽象と反省」にもとづく「思弁的知」それ自体が「生き生きとした信仰」を必然的に台無しにするといった単純な論法を採らない。むしろ、「自然な悟性」を超えていく「思弁的知」の必然性と妥当性を認めている。また彼は、ヤコービのように「神」である「真なるもの」が「一切の真理の根拠」として「知と知の能力である理性に、初めて価値を与えるのである」と素朴に主張しはしない。彼にとつて、哲学的、思弁的真理と「良心の確信」のもつ真理とは、もとより「本質的に異なつた」境位にある。そうであるかぎり、両者を同じ平面上置いて「思弁」を論難するヤコービもまた、両者を「混同」ないしは「混合」しているのだとも言える。

ラインホルトが要求しているのは、「作為による確信」に終始せず、ここから一種独特の「自然な確信」、「良心の確信」へと転換する必要性、必然性なのである。それは、かつてカントが行つたのともまた違う仕方だ、「信」の場を確保するためであると言えよう。このことを『逆説』において、ファイヒテに対して直接要求しているのか否かは定かではない。だが、ラインホルトは彼の「ファイヒテ宛書簡」に先立って、「無神論論争」の背後にある「知」と「信」の対立関係を、上述してきたような「両方の様式の確信」の「並存」と「交差」として捉え返し、「両者の間の立場」を展望していたのである。そして、『逆説』で使用された、「自然」と「作為」、「人間」と「哲学者」の対比や、「感情」としての「良心の確信」の決定的重要性を、彼は「ファイヒテ宛書簡」でも繰り返し主張することになる。

第四節 「信」と「知」の区別——ライnhホルトのフィヒテ宛書簡

さて、三月二七日付のフィヒテ宛書簡冒頭で、ライnhホルトもまた、『公衆に訴える』を読んで以来、「私が貴兄に語りたいたいと思ってきたこと」を書き下ろさなければならぬという思いに急かされてきたこと、そのために書いた『逆説』を昨日印刷にまわしたことを伝えている。そして、「貴兄の哲学が自然な悟性にとつてもつにちがいない逆説について、キールで思いを巡らせ」、「この逆説を解明し、それを縮減する」術を思案している間に、ヤコービがオイチンで書いた「貴兄宛ての類まれな書状」では、「かの逆説が最終的に取り除かれ、逆説が極論にまで推し進められることによって、おのずと廃棄されている」のを悟った、と続けている (Sendschreiben, 76 ff.; GA III/3, 307 f.)。そしてさらに、ヤコービの「書状」と自分の『逆説』とは「もともととは、われわれが哲学者として考えを異にすることを、非常に明確に、可能な限り明確にすることに狙いが置かれていた」のだが、(おそらくオイチンでの会談の結果)「われわれ両者は、これまでは実際にわれわれを分け隔ててきたのだが、これ以降は我々を永遠に合一させるであろうような点で出会ったのだ」(ibid., 77 f.; ibid., 308)と書き送っている。両者を「合一」させた一点とは、おそらく、「端的に実的なもの」としての「神」は、「知」によっては把握されず、ただ感じとられるほかないという点であったのだろう。

1. 「信」と「知」、あるいは「人間」と「哲学者」

かくして、ライnhホルトはこのフィヒテ宛書簡を、『逆説』での主張に基づいて、かつヤコービと軌を一にするよ

うに、改めて「信 (Glauben)」と「知 (Wissen)」の区別を説くことから始めている。すなわち、(一)「哲学的知は、それ自身にとつてかつそれ自身によつてまったく自立的であるとはいへ、それでも、この知からは完全に独立している信を欠くことはできないということ」、(二)「かの信とこの知との関係は、哲学的な思惟活動それ自体によつては、けして可能ではなく、私の意志が…(中略)…私の単に自然な知についてなすべき使用によつてだけ、可能であるということ」、(三)「哲学的知は、かの関係を介して初めて、単なる思弁という特性を超えて、実的な實在性 (reelle Realität) と結び付けられるのだということ」、そして「この実的な實在性を欠けば、哲学的知は単なる虚構にとどまること」(ibid., 79 f.; ibid.)。

「実的な實在性」とは、ヤコービが「真なるもの」と呼んだものことである。ラインホルトはこれを、この書簡では実に多様に——「実的であるが、まったく概念把握不可な無限者」、「それ自身でかつそれ自身によつて真なるもの」、「真なる存在それ自体」、「根源的に実在的である真なるもの」(das ursprünglich Realwahrne)等々と——呼び換えている。いかなる哲学的思惟も、この根源的實在を生み出すことも、これを「知る」こともできない。それは、ただその存在を「信じる」しかないものである。「実的な無限者」に対する「信」は、ただ「自然な知」に対して「私の意志」を働かすことによつてしか、すなわち——『逆説』が述べていたように——「自然な確信」としての「良心」においてしか可能にならない、つまり実践的—宗教心の境位においてしか可能にならない。

「信」と「知」の対比を際立たせるために、書簡は『逆説』と同様に、「良心」の主体としての「人間」と、作為による「思弁的知」の主体としての「哲学者」の対比を繰り返して援用している。「哲学者」は、「自ら自身によつて確実な真なるもの、かつ自ら自身によつて真なる確実なもの」を実現すべく、「自分の作為的な意識の無制限な自己規定」を推し進める。だが、この無制限な規定の進展によつては、それは実現されない。それに対して、「人間」は、「それ

と同じものがすでに——自分の信じる働きのうち——実現されていることに、すなわち、彼が良心と呼ぶ特殊な自己意識に対して実現されていることに気づくのです。そのとき、いかなる知によっても不可能な「無限者」への接合を、人間は「良心に満ちた行為」によって実現する (ibid. 83 f.; ibid. 309 f.)。それゆえ、かの「無限者」は「哲学者にとつては存在せず、ただ人間にとつてのみ存在するのです」。それは「知のうち、知によつて存在するのではなく、ただ信のうち、信によつて存在するだけなのです」 (ibid. 86; ibid. 311)。かくして「人間は自ら自身の力によつて、かの知から身をもぎ剥がし、人間を哲学者の上に高めるのです」 (ibid. 83; ibid. 309)。

「信」は「知」とこのように対置されているにもかかわらず、「信」は「理性」と断絶されているわけではない、ラインホルトはそう主張しようとする。彼は『逆説』で説明していた「自然な確信」と「作為による確信」の対比を、この書簡では「自然的な理性」と「作為的な理性」の対比として展開しており (vgl. ibid. 85 f.; ibid. 310 f.)、その結論部分でこう述べている。かの「実的な無限者」は、「信のうちに存在する」とはいつても、それはまた「理性を介して (durch Vernunft)」存在するのです。ただし、その理性は「単なる理性」ではなく、「自然的な理性」である。「この自然的な理性は——単に自ら自身を直観し、自ら自身を思惟する理性ではなく——自然と神との間にあって実働しており、——自然を無際限に概念把握しながらも——神に聴従し (vernehmend)、神を介して自ら自身に聴従し、——そしてそれ自身において真なるものを感じ、 (empfangend) ——それを真となす (WAHRMACHEND) のではなく、真として感得する (WAHRNEHMEND) 理性なのです」 (ibid. 86 f.; ibid. 311)。かくして、この「自然的な理性」は、「自然」(「無際限に有限なもの」と「神」(「無際限に無限なもの」)の間にあって、いわば両者に接している。

2. 「私の自由」、「絶対的自由」、「根源的自由」

では「自然的な理性」を介した、「自然的なもの（有限なもの）」から「超自然的なもの（無限なもの）」への「移行」は、いかにして遂行されるのか。四月六日付けの書簡の冒頭は、こう述べている。「私は、私の自由によつてのみ、自ら無限性に参与しています。私が根源的に良心のうちに見出すような私の自由は、私にとつては有限なものですが、しかし、それは無限なものと結合されており、たしかに不可解な仕方ではあれ、しかし不可分にそれと結合されています」(ibid. 89; ibid. 311 f.)。自然な意識は、それが単に経験的であるかぎり、「無限なもの」への通路を見出すことはない。その通路は、私の「決断」による行為への「自己規定」としての「私の自由」によつてのみ開かれる。ラインホルトはそう主張している。

この場合、有限な個体としての「私の自由」は、「哲学者」の主張する脱人格的で思弁的な「絶対的自由」とは異なる。さらに、この二つの自由は、「神的自由」とも言うべき「根源的自由」とも区別されねばならない。まず、思弁的な自由は「私の自由」を不可能にしてしまう。というのも、それは「純粹な知のために、私の個性性を捨象し、したがって私の自由を私の自由としては、永遠に廃棄してしまふ」(ibid. 87; ibid. 311) からである。「哲学者」が「思弁の立場」に立って、「自由な捨象によつて不断に廃棄するものを、自由な反省によつてまた不断に再興する」際の「絶対的自由」は、その捨象作用と反省作用の「作為性」のゆえに、「私の自由の有限性と無限なものとの根源的結合」からむしろ私を「もぎ剥がしてしまふ」(ibid. 89 ff.; ibid. 312)。それに対して、私は「良心の立場においてのみ、私の自由を、私の個別的自由として再認する」(ibid. 87; ibid. 311)。かくして「良心の立場」に身を移し置いて初めて可能になる「私の自由」によつてのみ、私は私の有限性を無限性と接合しうるのである。そして、「神的自由」とも言うべき「根源的自由」は、いわば「私の自由」の限界の接点として、「良心を介してのみ、われわれに啓示される」がゆえに、「私の自由」は「良心」において「根源的自由」と接することになる。「哲学者」の「絶対的自由」は永遠

に無限限に進展し、「限界」を知らないがゆえに「根源的自由」に触れることはない。それに対して、個別態としての「私の自由」は、その有限性の切実な自覚のゆえに、その限界点において「根源的自由」に接することができる。この自由の理解には、実存論的な趣さもある。

3. 「根源的感情」としての「良心」

ラインホルトは『逆説』でも、「良心」を「感情」と結び付けていた。だが、それはもっぱら「道徳的感情 (das sittliche Gefühl)」であった。すなわち「理念的なものとの合一」という「実践的真理」が、それを介して「告知される」ような感情であった (Paradoxien, 60, 96)。それに比べ、この書簡では「感情」は、「良心の根源」として、そして「人間のうちにある真理と理性性の源泉」として登場している。それゆえ、かの「まったく概念的把握不可能であるが、しかし端的に、実的なもの」つまり「神」もまた、「良心のうちに、感情を介して告知されるのである」 (Sendschreiben, 84; GA III/3, 310)。つまり、『逆説』での「道徳的感情」は、この書簡では「道徳宗教的な根源的感情 (das sittlich [moralisch] religiöse ursprüngliche Gefühl)」 (ibid. 93, 113; ibid. 313, 320) へと深化、拡張されていると言える。この「感情」は、もちろん人間の喜怒哀楽の表出作用ではない。またそれは、フィヒテが『全知識学の基礎』で「実在性の根拠」として設定したような、自我の「外」と「内」との接点一般でもない。それらの「感情」とは違って、この「根源的感情」は、有限な人間が自らと「無限なもの」との接合を感じとる働きにほかならない。

ラインホルトはそれゆえ、この「根源的感情」に、(われわれの「知」と「信」の成立のための) 多様な機能を託している。というより、それにあまりにも過大な機能を託そうとしているように思える。まず、(一) この「根源的感情」は「良心の根源」として、およそ「信」一般がそこで成立するエレメントである。すなわち「信は、超感性的

で、根源的な、しかしその起源という点では不可解な感情に根ざしている」(ibid. 97; ibid. 314)。(二)「根源的感情」は、「実的な無限者」と接合される「私の自由」の成立基盤でもある。すなわち「私がかの感情のうちに自由を認めるのは、私が私の自由と並んで同時に神をも認めるかぎりでのこと」です。——私は…(中略)…私の自由を介してのみ、かの感情のうちに神を認めるのです」(ibid. 100; ibid. 315)。(三)そればかりか、「根源的感情」は、ありとあらゆるものの成立基盤、エレメントにまで拡張されている。すなわち「かの根源的感情がなければ、…(中略)…私にとって、神や私自身が存在しなくなるのと同じように、経験的知も、自然も、純粋知も、自由も存在しなくなるであらう」(ibid. 99; ibid. 315)。ヤコービが、「神」の存在確信の場は「真なるものを自分が知らないという感情と意識、すなわち真なるもの予感」に他ならないと語っていた(Jacobi an Fichte 28)のを思い起こせば、ラインホルトはここでヤコービの真横に立っているようである。「予感」もまた、「感情」の一種であるのだから。だが、それでもなお、ヤコービの「感情」とラインホルトの「根源的感情」は完全には重ならないように思える。前者の中核が、超越神、人格神に対する「自然な人間」の具体的で直接的な依存感情にあるとすれば、後者の中核を形成しているのは、なお「自然的な理性」を地盤に「私の自由」の限界を介して開示される「実的な無限者」との接合の意識である。ラインホルトは「根源的感情」によって、いわゆる「信仰者の神」と「哲学者の神」との亀裂を埋めようと試みているかのように見える。

この書簡の最終部分は、ヤコービとフィヒテ双方の信仰理解を対比しながら、結論をこう提出する。「哲学者である人間は、神について以下のことしか知りません。まず人間は神を信じなければならぬということ、さらに、人間においてこの信仰は理性を介してのみ可能であること、そしてそうであるかぎり、それは理性に矛盾するものをなす、ひとつ含むことができず、また含んでいてはならないということです」。だが、さらにこう付け加えられる。「そし

て、最後に、この信仰が単なる理性から導出されるかぎり、それは道徳的世界秩序に対する信仰としてしか考えられないということです。哲学者である人間が、神について知るのはそこまでなのです」(ibid. 111 f.; ibid. 320)。

それに対して、「良心」に基づく「信仰」は、「義務に基づく行為のうちを神を覚知する理性を介して、神自身によって現実的なのであり、そして現実的であるかぎりでのみ、可能的であるのです。だが、哲学者は哲学者であるかぎり、このことについてはなにも知らず、彼が人間であるかぎりでそのことを信じるのです。というのも、彼の自然的な理性を思弁的な理性を超えて高める道徳的・宗教的な根源的感情が、かの信仰をそのように考えるように彼に迫るからです。したがって、彼は人間であるかぎり、ヤコブとともに次のことを信じるのです。すなわち、かの感情を欠けば、彼の純粹な知は単なる思弁にとどまらず……(中略)……空虚な思弁であるだろうということ、信じるのです」(ibid. 112 f.; ibid. 320)。

フィヒテは、無神論非難の発端となった論文「信仰の根拠について」で、「生き生きと働いている道徳的世界秩序それ自身が神であり」、この秩序に対する信仰こそが「真の信仰」であると述べていた¹⁰⁾。ラインホルトはここで、この信仰を「単なる理性から導出され」たものだと見ており、それに対して「良心」に基づく信仰は、「義務に基づく行為のうちを神を覚知する理性を介して、神自身によって現実的」なものだと主張している。この「神を覚知する理性」とは、先に述べられていた「自然的な理性」にはかならない。それは、「自然と神との間にあつて実働しており」、「神に聴従し(vornehmend)」、それを「真として感得する(WAHRNEHMEND)」理性であった。それに対して、「単なる理性」は——先の表現に従えば——「単に自ら自身を直観し、自ら自身を思惟する理性」、「自然を無際限に概念把握」するだけの理性である。これは「実的無限者」としての「神」に接することはない。この点と関連して言えば、理性を介して覚知されるべき「神」は、フィヒテにとっては「信仰の根拠について」論文以来、「関係」ない

し「秩序」(それも「秩序付けられた秩序」ではなく「秩序付ける秩序」であったのに対して、ラインホルトの(そしてヤコービの)「神」は、現実の实在物と一切の知との「根源」としての「端的に実的なもの (das Reelle)」であった。この相違にもかかわらず、両者はともに、それぞれ異なつて理解された「神」が一切の实在性の、したがつて「知の实在性」の根拠であると考えている。ここには、「实在性 (Realität)」の理解に関して、深い溝が横たわつている。それは、ラインホルトがこの後、实在論の立場へと移行していき、この立場から超越論的観念論との批判的対決を強めていくことの前兆にはかならない。

小 括

ラインホルトは知識学の立場への「転向」に際して、哲学の原理が「経験」と「自然」の前提視を断ち切る必要性、「自然な理性使用」から「作為的な理性使用」へと深化する必要性を認め、いわば「自然」に対して「作為」に軍配を挙げた。「純粹な」超越論的観念論は、この理性の「作為」性に基ついて初めて成立するからである。しかし、しばらく後には「実的な真なるもの」の覚知に関して、ヤコービとともにそれが「知」の外に存することを認め、「作為的な確信」に基づく思弁知の限界をフィヒテに指摘し、「自然な確信」への回帰の必要性を説くにいたつた。それは、彼が实在論の立場へと移行しつつあることを意味している。

ラインホルトは、その後「合理的实在論」の立場から、かの「実的な真なるもの」を「信仰」や「感情」のうちにはなく、「知」のうちに据える試みを展開し、そのために「合理的实在論の現象学」という新たな哲学部門を創設しようとするが、その経緯については稿を改めなければならない。

- 注
- (1) Vgl. *Aus Baggese's Briefwechsel mit Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Heinrich Jacobi. Zweiter Theil*, Leipzig 1831 (以下 *Aus Baggese* II と略記), 156–159; *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, hrsg. v. Erich Fuchs, Band 1: 1762–1798, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978 (以下 *FIG 1* と略記), 402 f.
 - (2) Vgl. *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. Reinhard Lauth und Hans Jacob (以下 *GA* と略記), Brieftband 3, *Briefwechsel 1796–1799*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972 (以下 *GA III/3* と略記), 48–51.
 - (3) Vgl. *FIG 1*, 405–407.
 - (4) *Auswahl vernemischer Schriften. Zweiter Theil*, Jena: bey Johann Michael Mauke 1797. (以下、この選集からの引用は、*Auswahl II* と略記し、頁数を本文中に記す)
 - (5) *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Nr.5–9 vom 4.–8. Januar 1798, Sp.33–39, 41–47, 49–56, 57–63, 65–69. この書評は、*J. G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen*, hrsg. v. E. Fuchs, W. G. Jacobs u. W. Scheche, Band 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S.286–322 に採録されている。以下、本書評からの引用は、*Fichte in Rezensionen 1* と略記し、この書評集の頁数を本文中に記すことにする。
 - (6) 『全知識学の基礎』の第四章の或る箇所で、フィヒテは「われわれの精神のなかに根源的に現れてくる事実 (Faktum)」を「われわれの反省能力の自発性によって」かつ「反省の規則に従って作為的に (künstlich) 生み出された諸事実」「あるいは「哲学的思惟活動の自発性によって作為的に生み出された事実」だと述べている (GA I/2, 363)。そして少し後の箇所では「二つの反省系列」に言及し、この「作為的な哲学的反省」と対比される反省を「自然的な反省」と呼んでいる (ibid., 365)。
 - (7) *GA I/4*, 184. (鈴木琢真訳「知識学への第一序論」、『フィヒテ全集 第7巻』哲書房、一九九九年、三六二頁)
 - (8) Vgl. *GA III/3*, 224–281. この書簡は、*Johann Heinrich Jacobi, Jacobi an Fichte*, bei Friedrich Perthes 1799. としつつこの年の秋に公開された。
 - (9) Vgl. *GA III/3*, 307–320. この書簡は、*Sendschreiben an J. C. Lavater und J. G. Fichte über den Glauben an Gott* von C. L. Reinhold, Hamburg, bei Friedrich Perthes 1799. の後半部として、公開された。以下この書簡からの引用は、*Sendschreiben* と略記して、本文中に公刊本の頁数を示す。

- (10) *Ueber die Paradoxien der neuesten Philosophie* von C. L. Reinhold. Hamburg, bei Friedrich Perthes, 1799. 以下、この著作からの引用は「Paradoxien」と略記して、本文中に頁数を示す。
- (11) J. G. Fichte, *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche WeltRegierung*, in: *Philosophisches Journal* Bd. VIII, Heft 1, S. 1-20. (in: GA I/5, 347-357, bes. 354) (久保陽一訳「神の世界統治に対する私たちの信仰の根拠について」『フイヒテ全集 第11巻 無神論論争・人間の使命』哲書房、二〇一〇年、二五―四一頁、とくに三四―三五頁)。