



Title	存在・像・自我：フィヒテ・1812年の知識学への序論分析
Author(s)	藤澤, 賢一郎
Citation	大阪大学人間科学部紀要. 1983, 9, p. 319-349
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/4346">https://doi.org/10.18910/4346</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

# 存 在・像・自 我

——フィヒテ・1812年の知識学への序論の分析——

藤 澤 賢一郎

## 目 次

- I 知識学への体系的序論
- II 知識学の課題、絶対者と三つの現象形式
- III 絶対者の概念の可能性
- IV 三原則の比喩の構成
- V 自己現象の導出の試み
- VI 第三原則の意味と五重性の総合・概観

## 存 在・像・自 我

——フィヒテ・1812年の知識学への序論の分析——

後期フィヒテの知識学は甚だ無気味な相貌をもって我々の前に立ちはだかる。それはなによりもまず異常に難解である。難解な著作には少しも事欠かないのが哲学の世界ではあるが、後期フィヒテの場合には常軌を逸している。晦渺をもってならした1794年の『全知識学の基礎』ですら、晩年の知識学の講義と比較するなら、悟性的で晴朗な世界と映ろう。しかしその暗さは奇怪な表現で綴られる思想の展開の辿り難さだけによるのではない。講義のたたえる雰囲気が異様なのである。だから後期の彼の哲学が神秘主義への転落だとみなされ、哲学史研究に於て長い間無視され続けてきたのも不思議ではない。しかし私の見るところ雰囲気の異様さという点では神秘主義との比較よりはむしろ、フロイトの研究で有名なシュレーバーの世界観に比せられるのがふさわしいのではないか。精神分裂病者と歴史的大哲学者との共通性、それはまず奇妙に話の筋が通っており、それでいて内容は壮大かつ荒唐無稽なおとぎ話にしか聞こえない、という点にある。苦労を重ねた挙句ようやく理解したとしても、その言わんとするところを額面通りに信することは到底できないのである。

しかし一見すると不可解な妄想体系が、然るべく分析され解釈されると、異常な世界を構築することによって実は「正常な」世界の問題性を捉えていたのだ、と明らかになる時もある。同様にラッセルによって狂氣を云々されたイエナ時代のフィヒテよりもはるかに暗い世界に閉じ籠ったかに見える晩年のフィヒテもまた、途方もない話をしながら彼なりに現実を説き明そうとしていたのかもしれない。とはいえた妄想体系が有意味なものになるには天才の洞察力によって基礎づけられた特殊な解釈のわざが必要であったように、後期フィヒテの思想がその深みに於て汲み取られ信じられるようになる為には、ハイデガー並の解釈学の能力が要求されるということであろう。このような才能に恵れない哲学研究の徒に出来るのは、せいぜいでも精読と辛抱強い分析だけであり、その目標は信じ得るようにすることではなく理解可能にすることにすぎない。

私は後期フィヒテの言説が理解可能であり、彼の思想は今日でもなお傾聴に値するという予断に立って、この暗号解釈の作業に取り組み、その発端をここに示したい。ここで為されるのはフィヒテ最晩年の1812年の知識学の序論の分析である。しかし直ちに中心主題に入るのを避けて、まずこの知識学が属する彼の最後の時代の講義活動と体系觀を一瞥し、この知識学の位置を確認しておこう。この叙述の一見奇妙な開始の仕方を理解する上で、特に知

識学への体系的序論をなす『意識の事実』との関連を簡単にあれ押さえる必要があるからである(I)。私見によれば1812年の知識学全体を理解する上で鍵となるべき思想は、序論の中で定式化される三つの命題によって言い表わされる。それ故その三つの命題がどのような思惟の歩みによって獲得されるのかを概観した後は(II)，もっぱらそれら三原則を解釈し，もっともらしくすることが目指されるであろう(III-VI)。序論の行論を逐一たどって詳細に註釈する作業は不可欠であろうが，ここで試みられるのは議論的な分析と比喩に頼る説明だけである。このやり方の一面性は否認すべくもないが，小論の範囲で二兎を追うわけにはいかない。

この分析と解明の中で，決定的に重要なのはフィヒテが像というものを持ち出さねばならなかった必然性を理解することである，と示される。この必然性と像という考え方に基づいた彼の説明方式が理解されるなら，何故知識学が難解にならざるを得なかったのかも理解されるであろう。

## I. 知識学への体系的序論

病が癒えた1809年から1814年の初頭に斃れるまでのあいだ，フィヒテは知識学の講義を四回行なっている<sup>1)</sup>。我々が今日手にすることのできるのは1810/11年の講義を除く三回分であるが，そのうちの最後にあたる1813年の講義は(X. 1-86)，半ばにも達しないうちに対仏戦争の勃発によって中断されたまま終った。1809/10年の私的講演の出来栄えには満足したのである，フィヒテはめずらしくこれを概要の形で自ら公刊している(II. 693-709)。しかしこの叙述は完成度が高いとはいえない，極めて圧縮されている為に，概観を展望するには好都合であっても，思想の展開をその必然性に於て読みとることはかなわぬ代物である。結局我々が接し得る完全な叙述は1812年の講義(X. 315-492)しかない。この三つの知識学を比較してみると，中心思想には同一性が認められるものの，概念的な道具立てや行論にはかなりの隔たりが見られ，互いに全く独立していることがわかる。故にこれらを一括して扱い相互引照するやり方にはよほどの慎重さが要求されるであろう。しかし他方また個々の講義はそれだけで完結しているわけではない。夫々が別のものを体系的な序論として前提しているのである。そして1809/10年の綱要は，体系的見地からするとこの前提を欠いているという意味で不完全である。

ベルリン大学で最晩年のフィヒテは知識学以外に数多くの哲学講義をしているが，それらは大別して三つの群に分けられる。第一は『哲学の本質』とか『哲学の研究について』と題されて，フィヒテの講義全般に対する入門として位置づけられるものである。彼はこれを1810年秋の大学開校以来，戦争で中断された1813年の夏を除いて毎学期行なったという。第

ニは『意識の事実（の叙述）』と『哲学に対する論理学の関係について、或は超越論的論理学』であり、後者は1812年に一度なされたきりであるが、前者は都合四回講じられた。これらは狭義の知識学に対する体系的な序論である。最後が知識学を前提にしてなされる応用哲学部門であって、これには『道徳論の体系』（1812）、『法論の体系』（1812）、『国家論』（1813）が数えられる。フィヒテの世界観からすれば応用哲学にはこれ以外に、道徳論の前に宗教哲学が、法論もしくは歴史哲学の後に自然哲学がなければならない筈である<sup>2)</sup>。恐らくこうした計画が懐かれていたのではあろうが、ベルリン大学では遂に自然哲学はもちろんのこと、独立した宗教論の講義も行なわれなかつた<sup>3)</sup>。

以上の三部に本来的な哲学としての知識学を併せて初めてフィヒテの体系が完全なものとして考えられる。もちろんその全貌を復元するのは興味ある仕事であろうが、晩年の草稿類の多くが未だ公刊されていない現状では望むべくもない。ここでの我々がさしあたり注目したいのは、第一と第二の入門講義類が繰り返しなされたこと、従ってフィヒテはこれに重きをおいていたであろうことである。いったいこれらは知識学そのものとどのように関係するのか。

第一の、哲学全体に対する入門として現在見ることのできるのは、1813年秋の『知識学への入門講義』（IX. 1-102）だけである。フィヒテ最後のこの講義には、哲学の中心にはいるに先立って思惟の眼差を研ぎすまそうとの教育的配慮がうかがわれる。この点で、表現は全く異なるとはいえ、1797年の『知識学の新叙述の試み』への『第一序論』（I. 417-449）との類似は見まがうべくもない。『第一序論』が哲学体系を持たぬ読者のために書かれたように、この講義でもフィヒテは常識の立場から初めて哲学へと高められるべき人々に向かって語りかけている。両者とも哲学の課題から説き始め、その可能的解決としての觀念論と独断論もしくは「自然哲学」との対立を縷々強調し、後半部を知識学の基本思想の概観に（但し講義の方がはるかに詳しく行なっているが）あてている。『第一序論』が当時のフィヒテの考え方に対する絶好の手引きであったのと同様に、この講義も最晩年の彼の中心思想になじもうとする時には推奨に値するであろう。しかしこれらはいずれも独立した序論であって、知識学の理解の一助となり得ても、学的叙述を制約したり知識学の可能性を証明したりするものではない。

これに対して第二類に属する『意識の事実』は、同じく「序論」といっても体系的位置価を全く異にする。それはなくとも済まされるような、或は教育的配慮に基づいてなされる序論ではない。この点を説明するには、それまでの知識学についてのフィヒテの考え方について触れておく必要がある。

フィヒテは知識学を、その最初の着想を得て以来常に、二部構成で叙述しようとしてきた。総合と分析、事実から根拠への上昇とその逆の過程、アポステリオリな認識（観察）とアプ

リオリな認識（演繹）という方法論的区別がその区分原理である<sup>4)</sup>。知識学の前半部では何らかの（叙述ごとに異なる）仕方で出発がなされ、その後で出発点の出来事或は思想の可能性の制約が求められて諸制約の系列が遡及的に辿られる。これは意識の中で与えられている事実的知の境位でなされる上昇であり、運動の終りは事実的知の終焉を意味する最高の総合もしくは（1801年以降は）絶対者の像である。後半部分は、達成された一者の中に潜在的に含まれている多様を演繹的に導出し分析する過程であり、絶対者から現象への下降である。前半部でその現実性が前提されていた意識の事実が、ここでは原理から発生する様に於て見られ、その可能性が証明される。知識学はこの二つの途を経ることによって初めて精神の運動として完結するのである。

この方法論は、知識学が試みられるたびごとにその程度に特有の思想と結びついて、様々に変容されながらも実施されてきた。1804年の知識学は深遠な思想をこの上昇一下降の途によって最も見事に呈示している。

ところがベルリン大学での講義ではフィヒテはこの二部構成を廃して、後半部分だけを知識学とし、前半の上昇過程を切り離して狭義の知識学への序論としたのである。これが『意識の事実』の講義である<sup>5)</sup>。従って『意識の事実』は、それがかつてのフィヒテの中で持っていた意味を鑑みるなら分かるように、普通の意味での序論——著作の意図や成果を提示したり、全体の概観を与えるとする序説や、本論の理解の為の手引きといった類のものではあり得ない。それは知識学自身に匹敵する内容を独自の方法で体系的に叙述するものであり、分量的にも知識学と同程度になる。今日我々の目にふれ得る講義は1810/11年版（II. 535-691）と1813年版（IX. 401-574）であるが、両者は体裁上の驚くべき相違にもかかわらず、体系的課題と方法の点で軌を一にしている。即ち『意識の事実』は、「内的感覚による知の知覚から出発して」現象を「体系的に觀察する」ことを通じて「知の根柢へと上昇する」（II. 541）ものであり、「事実の体系的な見渡し」を「原理からの帰結としてではなく」、「秩序づけられた自己觀察の事実として立てる」（IX. 405）ことを目指すものである。この觀察が終りまで成し遂げられると知識学の可能性が先駆的に与えられる。何故ならこの時代の知識学は、後に見るように絶対者の現象から出発するのだが、絶対者そのものに向かって昇られる梯子が『意識の事実』だからである。従って知識学は『意識の事実』の成果を前提せずには始めることが出来ないのである。

何故『意識の事実』を知識学からはみ出させたのかについてフィヒテは何の釈明もしていないので、我々としては変更の理由を憶測する他ない。觀察が学的叙述の方法としては品位に欠けること、『意識の事実』が狭義の知識学の可能性を与えるのは始元の確立という意味に於てあって、知識学はその進行の中で自己自身の可能性を基礎づけること、全く異なった形式で提示されるとはいえ同じ内容が反復されるのは好ましくないとされたこと、下降過

程は原理からの演繹であるからその進行は原理自身に基づくものであって原理の獲得過程としての『意識の事実』には依存せず、従って後者を切り離しても知識学の展開の内的必然性は理解され得るであろうこと、等々と考えられる。或はこれは体系的位置づけの単なる形式的変更にすぎず、深く追求する必要はないのかもしれない。ともかくこの時期の知識学への序論に対するフィヒテの考えがかなり流動的であったことは、1813年の知識学の為に、『意識の事実』に先立って論理学講義（IX. 103-400）をもう一つの体系的で学的な序論として据えたこと（IX.406）からも忖度される。このまたしても新たな改変によって1813年の『意識の事実』は1810/11年のそれとは全く異なる体裁をとるようになったのである。

いざれにせよ知識学とその体系的な序論との関連については別箇に詳論される必要がある。ここでは『意識の事実』が、どのような仕方によってあれ、知の究極的根拠として絶対者に至ったこと、従って知識学が絶対者（の像）から始めるのは決して唐突ではないのだということだけを確認して先に進もう。

## II. 知識学の課題、絶対者と三つの現象形式

1812年の知識学をひもとくと我々はまたしても長大な序論（X. 317-346）に出会う。そしてこれが本稿での解釈と分析の主たる対象である。というのも我々はここにこの知識学の中心思想が現われ定式化されるのを見出すからである。

この序論は、知識学についての概念を提示する部分（X. 317-326）と、スピノザ論駁の形をとつて哲学の始元が絶対者の現象であつて絶対者そのものではあり得ぬことを確立し（X. 326-337）、それに直ちに引き続いてこの知識学のいふなれば根本命題を求める部分（337-346）とに分けて考えることができる。我々はひとまずその説くところに耳を傾けてみよう。

**知識学の概念と課題**　内容的な開始に先立つて知識学についての概念を述べておくのはフィヒテの終生変わらぬ方針であった。この序論は最晩年のフィヒテの考え方の最もまとまつた叙述として重要であり、教えるところの多い認識論的省察である。

知識学は例の通り「知の教説」として規定される。だがどのような知なのか。我々は存在するとみなされたあれやこれやの対象について様々なことを知っている。こうした事実的知は絶えず生成し、また多様な在り方をしている。これらの知はそもそも如何にして可能なのか、またどのようにして生成するのか。『意識の事実』は、事実的知が総じてそれ自身の中に存立根拠を持たず、他のものに基づいてのみ可能であることを示した。事実的知の可能性を証明する所以のものもやはり知以外にはない。けれどもそれは流動的で多様な知ではなく、「確固とした、全面的に規定された、一者としての、自己同等的なもの、不易なものとして

の知」(X. 317) であり、即ち（行論を先取りしていえば）絶対者の像 (Bild) である。我々が現実に持っている事実的知は、その形式と可能性とに於て、一者としての知から導き出されねばならない。事実的知の形式が発生する様を見ること、言い換えれば知に於ける一と多を、またこの両者の統一を証示すること、これが知識学の課題である。

この課題を遂行する知識学もそれ自身知より他のものではあり得ない。しかし単に事実的な知ではなく、これをその形式と法則性に関して反省する知である。事実的知は実在する対象に関わる、が知の法則に拘束されつつ対象を知るという働きに没入しきっているが故に、自己自身にとって不透明である。「知が〔何かを〕知る限りでそれは己れ自身については知らず、〔何かを〕見る限りで己れ自身を見ない」(X. 318)。これに対して反省知としての知識学は、あれこれの実在的対象から身をもぎ離して事実的知の上を浮動し、それが如何にして、またどのような法則に従って自らを作るのかを見るのである。それ故、対象を知る働きの遂行に埋没している「通常の意識では全く不可視のままであらざるを得ないものを意識にのぼらせる」ということ、「自然に反して見ること」(X. 324) が要求されるわけである。ここに知識学の難しさがある。ところで「自己自身を自らに対して不可視にしてしまうという点に実在性の本性がある」(X. 324) とすれば、事実的知の現場から身を退けて、知の内容を捨象し形式を透明にする「反省はすべからく実在性を破壊する」(X. 325)。だから知識学は「ニヒリズム」であるとの非難も全く故なしとされるわけにはいかない。けれども「実在性を否認するものとしての反省は、それ自身のうちにその治癒手段を、即ちまさに知自身による実在性の証明を持っているのである。」(X. 326)。従って反省は終まいまでなしとげられねばならない。知識学とはこの反省の徹底的遂行に他ならないのである、云々。——

知識学についての概念を述べる以上の部分が序論に組み入れるべきは明白である。冒頭で提示された限りでの知識学の概念はその事象的適合性を要求し得ないからである。従来からフィヒテはしばしば読者（聴講者）に、著者と思惟の運動を共にするようにと、のみならず各人で独自に思惟し、自ら洞見を作り出すようにと要求してきた。自ら洞見する中で生まれる明証性がその洞見の真理性の証しである(X. 320-323)。知識学は事実的知の可能性の証明を、従ってかかる知の体系としての諸学の真理性の保証を与えるものであるが、知識学自身の真理性はその遂行に於てねのずから作られる洞見の明証性によってしか保証されない<sup>10</sup>。従って知識学についての概念が、その対象に適合していることの証しと一緒に獲得されるのは、知識学が成就された暁に於てより他ないであろう。他の事実的学と違って知識学の可能性は前もって証明されるわけにはいかないからである。全体の成果として得られる筈のものが最初に提示される限り、それは予備的・暫定的な提示でしかない。——もっともフィヒテは常にこの概念の究明を最初に据えてきた。知識学に対して起り得べき誤解を避ける為であり、本論の進行の導きの糸の一つにする為である。（そしてすぐに見るよう、ここで事

実的知の性格をあらかじめ押さえておいたことが、内容の演繹に際して役立つのである。)

知識学の概念が提示された後で、同じ序論の中で既に「内容の一一種の演繹」(X. 326)が行なわれる。この部分はスピノザへの論駁を含む為に議論が著しく錯綜しているだけではなく、叙述が多分に散漫である。基本思想の展開の骨格を見やすくするには、論駁の部分<sup>7)</sup>を省いて大幅に組み立て直されねばならない。

**0. 絶対者** 『意識の事実』は知の最終的根拠を求めて制約の系列を上昇し、絶対者へと至った。絶対者は事実的知の終焉する所に、知に対立するものとして在る、即ちそれは存在である。知が他のものなしにはそれとしてあり得ぬのに対し、絶対者は端的に、言い換えると全くそれ自身に基づき、自身によって、自身を通じて(aus sich, von sich, dusch sich)在る。それは在らぬことは出来ない必然的存在者である。かかるものとしてそれは已れとは反対のもの、生成を絶対的に排除する。従って絶対者は永遠に自己同等的であり続け、不易である。事実的知が多様であるのに対し、自己自身の上に安らう絶対者は一であり、前者が有限であるのに対し、後者は無限である等々。存在、必然性、永遠性、不变性、一、無限性——要するにフィヒテの謂う絶対者は西欧形而上学に典型的な絶対者(神)の形式的特質をすべてそなえているわけである。むろんこれ以外にも、「絶対者はかくかくである」と言われるような実質的規定を持っているだろう。

それではかかる絶対者から出発がなされるのか。否である。知識学は徹頭徹尾知の教説であり、それ自体知に停まり続ける。知に非ざるものとしての絶対者は結して学からはみ出ざるを得ない。本来の哲学の始元もあくまで絶対者そのものではなく、絶対者についての知、概念である。だから絶対者とその概念はきっぱりと区別されねばならない。この区別を見損って、(例えばスピノザのように)哲学があたかも絶対者そのものから始まるかのように装おう時、あらゆる混乱もまた始まるのである。

**1. 絶対者の現象** それでは絶対者の概念とはどのようなものか。この概念はたった今言い表わされたばかりである。即ち、絶対者は存在であり一であり云々、と。我々がこのように語ることによって直ちに、絶対者は、そのもの、自体ではなくなり概念へと変えられている。一般に「存在」はそれがどのようなものであれ、哲学に於ては常に語られるのであり、その限りで「存在」として在るのではなく既に知の形式へともたらされてしまっている。これが絶対者ではなくその概念から出発せざるを得ない理由の一つである。

肝心なのはこの概念が絶対者そのものからどのように区別されるかである。この区別は内容の点からでなく、両者の在り方によってしか為されない。絶対者の概念は、それがまさしく絶対者の概念であるということによって、絶対者の全質的内容を表現している筈だからである。両者の区別を導き出す為にフィヒテは、絶対者が存在であるということだけを使って

次のように言う。「存在という概念からして、存在の外には如何なる存在もない。しかるに〔存在の〕概念が在る、そしてこれは存在の外に在る。事実に反する公言！」存在の外には何もない〔無がある〕と言われる時には、何かが、まさにこのように言うことが、存在の外に在るのである」(X. 327)。このあからさまな矛盾は、絶対者としての存在とその概念の存在とに、全く異なる身分を与えることによってのみ解決される。「〔存在の〕概念とは何か。存在そのものなのか。——否、存在の図式(Schema),像であり、現象である。絶対者の存在の外なる存在、〔絶対者が〕外化したもの等々である」(X. 332)。それ故存在としての絶対者の外に在るのは、存在そのものではなく絶対者の現象にすぎない。「在る」という言葉がまぎらわしいなら、「現**に**在る」(Dasein)を使うか、それとも単純に、「絶対者は現象する」と言うべきである。或は後述する理由で「現象は現象する」("Die Erscheinung erscheint")とした方がよい。(この命題を本稿では仮に、1812年の知識学の第一原則と呼ぶことにしよう。) 押さえておくべきは、「現象」もしくは「現存在」は「存在」より実在性の程度の低い在り方を指すのではなく、全く別の形式を指している、という点である。さもなければ「存在の外には何もない」という命題が廢棄されてしまう。

「絶対者は現象する」とは、絶対者が己れの概念、像の中に現われ出るとの謂である。「絶対者は、それ自身のうちで在る全くその通りの仕方で、像の中へと入り込む、像の中へ入り込めるような仕方で」(X. 334)。この像をフィヒテは「図式Ⅰ」と名づけている。

さて絶対者が現象するのであれば、絶対者そのものは単なる硬直した死せる存在ではなくて、活動性を、生命を持っている。このことは、我々が絶対者の概念を持つという偶然的事実から推理されるのであり、概念の分析からわかるわけではない。存在の概念の中にはそれが現象するということは含まれていない。だから絶対者はもしかすると現象しないこともできたであろう。この限りで絶対者の現象は偶然的だと考えられるかもしれない。けれども我々は事実として現象を見出す。このことと、絶対者が己れ自身を意のままにする必然的存在者であるということを思い合わせるなら、絶対者が現象するのはやはり必然的だったのだ、と言える(X. 342)。故に「絶対者はそれ自身のうちで生きており自立的である……」(X. 339)。

しかし絶対者が持つのは「実在的生命」(X. 347)ではない。仮にそうだとしたら絶対者は自らを変化させ、従って存在ではなく生成に、一ではなく多になってしまうのであろう。そうではなくて自らを図式化し、自己の像を作る生命なのである。これによって絶対者はその存在自身に於て変化することなく、我々に対して写像されるのである (Vgl. X. 348)。

**2. 現象の自己現象** 図式Ⅰは絶対者の内的本質を含む、が絶対者であるのではなく、絶対者を表現する、代替するのである。代替するということの中には、代替するものが像であって実物ではないという否定も一緒に含まれている。この否定によって像は何かの像とし

て理解されるのである。像であって写像されるものではないというこの規定、像に直接的に付隨するこの性格を「像性」(Bildlichkeit)と呼ぶことにしよう。図式Iの中には絶対者がその在るがままに現われている筈だから、両者を區別するのは像性の有無でしかない。

さて一般に像が常に己れの像性を供なうということが、図式Iから図式IIへと移る論点になる。「絶対者の概念が在る、と我々は言った。我々はこの概念を直接的に意識している。そして<在る>という言葉はこの直接的意識以上の何ものをも言い表わしていない。更に我々は上で言った、像が何であるかは、像が在るが故に、像が自己自身を、自分の像性を性格づけるが故に直接的に明らかである。——概念=現象。故に我々がこの二つの命題の中に見出したのはこうである、現象はまさしく自己自身に対して現象する、と」(X. 337)。

(「現象は自己に対して現象する」, "Die Erscheinung erscheint sich"という命題をここで暫定的に第二原則と名づけておく。フィヒテは決定的に重要なこの命題の導出をたったこれだけの言葉で済ませている。我々は後にこの導出を独自に吟味するであろう。)

絶対者は像、図式Iの中へ現象する。この現象が今やまた同時に現象するとは、図式Iが新しい像の中へ映し出されるとの謂である。この新しい像、「図式II」はどのようなものか。明らかに図式IIは図式Iの像であり、従って像の像である。がそれは図式Iの空しい繰り返しではない。図式Iは絶対者の内的本質を含むと共に、自己の像性を付隨している。しかし像性は図式Iに付隨しているのであって、図式Iの中で写像されているわけではない。さて図式IIは図式Iの像である、即ち図式IIの中には図式Iで写像されていたもの(絶対者)がもう一度写像されているだけでなく、図式Iの像性も一緒に写像されているのである。更に図式IIには、それが像である限りで己れの像性が直接的に付隨する、かつまた図式Iには見られなかった新しいもの、即ち働きがつけ加わっている。

のことによって新しい問題局面が拓かれる。「直接的に……明らかなことであるが、<現象が自己に対して現象する>という命題の中で動詞として言い表わされるのは生命であり、独自の能動性であり、従って当然のことながら生成であって、即ち第一の形式〔図式I〕の中では生成を全く受け容れることのなかった存在が生成へと入り込むことである」(X. 338)。——絶対者は存在であり、従って生成せず一である。図式Iが絶対者の像であるなら、図式Iもまた同様に存在の像として一であり生成しない。図式Iはそれだけとして見られるなら不動の硬直したものである。しかるに図式IIへと写像されることによって図式Iは生成の形式へともたらされる。この仕方、自己現象の様式はいくつかあり得るだろう。それ故図式IIはそれ自身の中で多となり得る。「第一の像の中には如何なる変転もないが、第二の像、即ち持続的な原本図式についての新しい像の中には無限の変転があつてもかまわない」(X. 338)。

この事情が、知に於ける一と多との統一という知識学の課題をどのように解決すべきなのかを予示する。それは即ち図式Iと図式IIとの統一を証示することであり、言い換えると

(図式Ⅱの中には図式Ⅰが写像されているのだから), 図式Ⅱが如何にして生成するのかを示すことである。「この自己現象作用, この自己内へ還帰する形式だけが, 或は一般的に表現してよいなら, この反省こそが知識学即ち哲学の客觀である」(X. 339)。従って図式Ⅱの生成を見ること, これが知識学を遂行することである。そしてこの遂行の仕方を定式するなら, 1812年の知識学のいうなれば第三の原則が得られる。

**3. 自己現象するとしての自己現象** 「現象は自己に対して現象する。」一見すると奇妙に聞えるこの第二原則は, 事実的知が自らを作る形式を言いあてている。——図式Ⅰは図式Ⅱの中へ写像される。図式Ⅱはこの写像する働き, 自己現象の作用が遂行されることによって生成した。しかしこの作用は図式Ⅱを作るものであって図式Ⅱ自身の中で写像されているわけではない。——「図式Ⅰ」, 「図式Ⅱ」, 「写像される」をそれぞれ「対象」(或はむしろ存立する事態), 「知」, 「我々は知る」に置き換えると, この記述は次のように言い直される。対象は知へともたらされる。知は我々が対象を知る働きを遂行することによって生じた。しかし我々が対象を現に知るという場面では, 我々はこの知るという働きをそれ自体として知るわけではない, と。

そこで第二原則が事実的知の生成の形式を言いあてているなら, 事実的知の立場で隠されているのは自己現象の作用であり, 事実的知の形成法則は即ち自己現象の法則であり, 最後に, 前者の多様性は後者の様式の多様性として説明されることになるであろう。

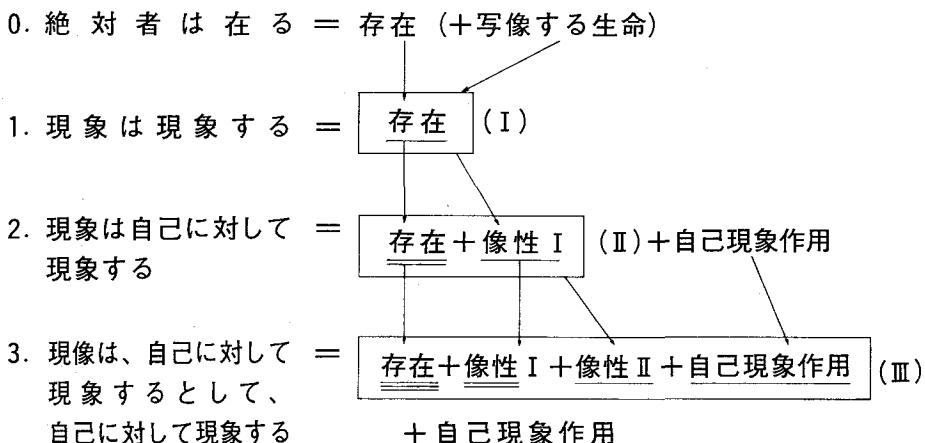
知識学の中に居る我々が知ろうとするのはそれ故, 図式Ⅰや図式Ⅱの内容ではなくて, 図式Ⅰから図式Ⅱへの移行の形式であり, 自己現象の法則と様式である。我々がこのように知るという事態はどのようにして言い表わされるのか。第一に我々は, この自己現象作用をその現場に於て見るのではない。この作用が現実的であるのは, 我々が知るという働きを遂行する限りに於てであり, しかるにその時には我々にはこの作用は隠されているからである。自己現象作用は, 我々が事実的知の遂行現場から身をもぎ離すことによって, 従ってその現実的な相に於てではなく像の中でのみ見られ得る。「だからいつでも知識学は現実的な自己現象作用の中には立っておらず, その像の中に立つのである」(X.342)。第二に, 我々が自己現象作用を像に於て見るということもやはり知を遂行することであるから, この遂行形式は第二原則で言い表わされる。但し自己に対して現象するのは単純な現象ではなくて像に於ける自己現象である。以上の二つをとりまとめると次のように言うことが出来る。「それ故我々がこれ迄見ている限りでは知識学を表わす特有の公式はこうである, 知識学の中では, 現象は, 自己に対して現象するとして, 自己に対して現象する, と。これに対して事実的知を表わす公式は, 現象はまさに端的に直接的に自己に対して現象する, である。知識学の場合とは違ってここでは<として>によって〔自己現象が〕新たな第三の像へと取り込まれることはないのである」(X. 342)。

「現象は、自己に対して現象するとして、自己に対して現象する」（“Die Erscheinung erscheint sich, als sicherscheinend”）<sup>6)</sup> を先の場合に倣って第三原則と呼ぶことにしよう。第三原則は知識学の遂行を表わしているから、この原則が獲得されることによって我々は知識学の立場へと高まっていることになる。それ故フィヒテはこれがなされて後、第一原則と第二原則とに補足的な説明を加えて序論を終えるのである。

第三原則の意味については後で詳しく見るであろうが、ここで序論の範囲を越える二つの点を註釈しておきたい。——第三原則はこの序論では知識学の遂行の立場として得られたが、実を言うと知識学の中で分析・解明される命題である。言い換えるとこの原則の分析・解明が知識学の課題を果たすことになるのである。これは今迄述べてきたことを振り返るだけで分かる。まず(0)絶対者は在る。(1)現象は現象して図式Iを作る。図式Iの内容は存在（絶対者の内的本質）である。(2)現象は自己に対して現象する。自己現象によって図式Iは図式IIの中へ写像される。図式IIの内容は存在と図式Iの像性である。(3)現象は、自己に対して現象するとして、自己に対して現象する。これは自己現象をその像、図式IIIへと取り込むことである。従って図式IIIの中には、存在と図式Iの像性及び自己現象作用と図式IIの像性という四つの構成要素が含まれており、かつ全体が自己現象の像として一つである。(以上を試みに図示しておく。) そこでこの四つの項の相互連関を見ること、換言すれば「五重性の総合」を行なうこと、これが自己現象を見ることであり、従って知識学の課題を遂行

#### 1812年の知識学の三原則の関係

□は像性を、□の中に在るものは像の表現内容を示す。下線の数は、何階の像の表現内容であるかを表わす。例えば二本の下線を引いたものは、像の像に於て含まれているものというように。



することになるわけである。そしてこの五重性の総合こそ1798年以来フィヒテの中心を占め続けてきた思想であり方法なのである。

次に私がここで、テキストでは使われていない「第一原則」云々の呼称を採用したのは、むろん記述の便宜を慮ってであるが、1794年の『全知識学の基礎』との関連を示唆する為でもある。『基礎』ではよく知られているように、「自我は根源的に端的に自己自身の存在を指定する」(I. 98), 「自我に対して非我が端的に反指定される」(I. 104), 「我は自我の中で可分的自我に対して可分的非我を反指定する」(I. 110) がそれぞれ、第一、第二、第三原則とされてきた。これらは1812年の知識学での私の謂う第一原則等々と各々同じ事柄を、但し別の発想に依ってであるが、言い表わそうとしているのである。また1812年の第三原則は、第二章で改めて導出され (X. 355), 「現象は原理として直接的に自己に対して現象する」(X. 359) と言い換えられるのだが、この後の形の命題が第三章第一節で矛盾を含むことが示される (X. 372)。これも『基礎』の理論部門の冒頭で (I. 125f) 第三原則から相矛盾する命題を導き出したかつてのやり方を連想させるであろう。もっとも『基礎』では矛盾する両命題がおのおの感性界に関わる理論部門と道徳界に関わる実践部門の原理へと振り分けられた。理論部門一実践部門の区分を廃して久しくなる1812年には、矛盾を解決する総合が直ちに行なわれて「反省性」という概念が獲得される。そしてこの反省性の分析を通じて感性界と道徳界とが現象に於ける法則性と自由の形式として導出されるわけである。

幾分先ばしゃったことを述べたが、これによって序論の中で既に1812年の知識学の中心思想が定式化されていたことが分かるであろう。この知識学の成否は三つの原則の成否に依存するところが多分に大きい。そこで私は以下で三原則を、フィヒテ自身の論の運びとは独立に、またこれ迄言い残してきた点を補足し、フィヒテが明言していなかったことをはっきりさせる為に、議論的に分析・究明していこう。

### III. 絶対者の概念の可能性

第三原則へと向かう思惟の歩みは、絶対者そのものではなく絶対者の概念から出発せねばならぬことを確立するスピノザ反駁から始まった。この区別をフィヒテは強調し、後には「一切の誤謬は例外なしに、像を存在と取り違えてしまうという点に存する」(X. 365, Vgl. 381) とさえ言っている。そして彼によればスピノザをはじめとするすべての独断論者はこの誤りに陥っているのである。けれども一般に哲学が哲学である限り、つまり知の境位に於てしか展開され得ぬ限り、存在そのものではなく存在の概念からしか始められないということは、断わるまでもない自明な事柄ではないであろうか。スピノザですらも自分が扱っているのは絶対者そのものではなく絶対者の概念（「実体の観念」）であると十分承知していたであろう。

——ではフィヒテは何故絶対者とその概念との区別を強調せねばならなかつたのか。或はこの区別の強調は、事柄そのものの重大さに関わっているというよりは、「絶対者は現象する」という決して自明ではない命題をもっともらしく導き出す為の議論上の戦術にすぎなかつたのか。

1) 絶対者の現象は「存在の外には何もない」と「存在の外にはその概念が在る」という矛盾する命題の解決として得られた。これらの命題が何とも奇妙に響くのは、「存在」が絶対者、神を指していたからである。仮に絶対者の存在を認めたとしても、ほかに世界が、また私が存在するではないか。第一の命題に矛盾するのは何よりもまず世界の存在であり、私の存在である。そして世界や私の存在が（極端な懷疑論をとるのでない限り）否定し難いのであれば、第一の命題は明白に偽であろう。そうではなくて、存在するものの総体としての世界それ自身が（例えばスピノザのように）絶対者であるなら、この命題は正しいが同語反復にすぎない。その時にはしかし絶対者の概念もまた存在者として世界の中に（定義的に）含まれるから第二の命題が偽となる。いずれにせよ我々はフィヒテが進んだようには進めない——。

そこでもしフィヒテがあの両命題を真面目に言っているのであれば、彼は同時に世界の「存在」を一旦は捨象する、という方法的態度をも表明しているのだ、と考えねばならない。これは絶対者が『意識の事実』で総じて知の終わる所に立てられたことと符合する。もちろん世界は事実的には「存在」しているのだから、この「存在」はいずれ回復されねばならない。しかし「存在の外には何もない」という仕方で世界が捨象された以上、そして世界そのものが絶対者でない限り、世界は存在としてではなく現存在、現象としてしか回復され得ないであろう。世界が括弧に入れられるからには、あの命題を発言する私もこの経験的な私としては考えられない。世界内部的存在者である限りでの私の経験的諸規定は、世界の「存在」と一緒に括弧に入れられてしまうからである。しかし私は世界のようによるごと捨象されてしまうのではない。あの第一の命題を発言するのはやはり粉れもないこの私だからである。それ故私はこのように発言するもの、或は知として残っている。

2) しかし蓋然的だとして捨象さるべきは世界や私の経験的規定ではなく、むしろ絶対者の方ではないか、と反論されよう。絶対者が在るということは何によって言い得るのか——。

絶対者がその概念の外で実在しているということの保証は思想展開のこの段階では二つの理由によって必要ではないし、また得られるわけではない。第一に、『意識の事実』で絶対者は総じて知の終りに於て立てられた。知識学が『意識の事実』を序論として前提する限り、絶対者の実在性を改めて保証する必要はないし、またこの立てられ方からして、絶対者の存在を伝統的な神証明の形式にのっとってあれ経験的な検証によってあれ主張する途はふさがれている。しかし第二に、『意識の事実』の成果を楯にとらずに、絶対者の実在をさし

あたりは蓋然的だとしてもかまわないのである。絶対者の概念から出発して現実的世界の可能性と形式が証明されるなら、同時に絶対者の実在も主張され得る。何故ならこの証明の成功は、現実的世界の現存在が絶対者の存在に基づくこと、従って世界は絶対者の可視性の形式であること、これが明らかにされたという意味だからである。だから知識学の全体が絶対者の存在証明であると言える。但しそれは伝統的神証明のいずれとも異なり、むしろ仮説演繹法に近いのであるが。

3) けれども問題はまだ終ってはいない。絶対者の概念から出発するのであれば、この概念はその対象に事象的に適合した「真なる」或は実在的概念でなければならない。この保証は如何にして得られるのか。先の答弁の趣旨に従って絶対者の実在を括弧に入れておこう。我々が持っている（と考えている）絶対者の概念から出発して世界の形式と可能性が証明されたからといって、絶対者の実在が証明されたことになるであろうか。もし絶対者の概念に矛盾が含まれているなら、そこからどんなことでも（従って世界も）証明され得る。或は世界の証明が可能となるような任意の概念を絶対者の概念であると詐って、絶対者の実在が証明されると言うことも出来よう。仮説演繹法が形式論理的に見るなら後件肯定の誤謬を犯しているにもかかわらず証明として説得力を持つのは、何といっても実験と観察によつていわば実在と接する場面を設定するからである。しかし知識学が証明すると称しているのは、現実に存在することが分かっているものの可能性と形式にすぎない。もちろんこれは超越論哲学一般のやり方ではある。けれどもそうであるならなおのこと、演繹の出発点をなす概念の事象的適合性が保証されねばならないのではないか――。

この保証も実を言うと必要ではないのである。少なくともフィヒテはこの保証を必要としないように話を組み立てている。

総じて概念の事象的適合性が云々される時には対象が自体的に（概念の外で）、かくかくに在ると想定され、これが概念の中で正しく表明されているか否かと問われている。そして絶対者が在るしたら、それもやはり単に在るとしか言われようのないものではなく、やはり質的な規定を持ってかくかくと在るだろう。それでは絶対者の概念の事象的適合性は何故確定されていなければならないのか。言うまでもなく「絶対者はかくかくである、故に云々」という形の説明が真である為である。これは伝統的形而上学の説明方式であり、それ故所謂合理論の体系では絶対者の概念の「眞理性」が何らかの仕方で（例えば明晰判明性とか概念の可能性の証明とかによって）保証され、かつ絶対者の実在が証明されねばならなかった。そしてもしこの戦略がうまくいくのであれば、哲学の中で絶対者そのものが扱われるといつても絶対者の概念が扱われるといつても実質的な違いはない。

しかるにフィヒテが排するのはまさしくこのような説明方式なのである。仮に彼が絶対者の様々な性質を論拠にして世界の現存在と在り様を説明するというのであれば、知識学が絶

対者そのものではなく絶対者の概念から出発するのだと申し立てるだけでは、伝統的形而上学の「独断性」を少しも脱却したことにはならないだろう。これはカントの批判主義を通過してきたフィヒテには似つかわしいことではあるまい。

この嫌疑を晴らすにはフィヒテが狙っていたのは現象の形式であることに注目すればよい。絶対者の概念が他ならぬ絶対者の概念である限り、それは当然絶対者の質的な規定を表現していなければならぬであろう。けれどもフィヒテがまず獲得しようとしたのは「絶対者は現象する」であって「絶対者は何々として現象する」ではなかった。そしてこれを獲得するのに彼は絶対者の質的規定には全く触れずに、絶対者がそもそも在るということだけしか使っていないのである。事情は他の二つの原則の定式化の場合でも同様である。従って絶対者の概念の内容としては、「存在の外には何もない」と言われる時の存在だけで十分である。このことは序論の第一の部分で、知識学は知の内容、実在性には関わらないと述べられていたことに符合する。そしてフィヒテは第二原則を定式化した後でも改めてこう確認している。「自己に対して現象するものが自体的に何であるのかを知識学は捨象する。それは現象の実在性の根拠であり、即ちこの〔ような意味での〕実在性に於て現象が在るということによって言われるような一切の形式から独立した絶対存在なのだが。だから知識学は実在性を捨象する。この〔自己内還帰という〕形式を、また総じて形式だけを知識学は扱う。従って知識学はもっぱら形式を叙述するのである」(X. 340)。絶対者の質的規定が論拠として使われるのでない限り（そしてフィヒテは一貫してこの制限条項を守っていくのであるが）、その概念の事象的適合性の保証は必要ではない。

伝統的形而上学が絶対者の質的規定を振りかざして世界を説明するのは、絶対者をその「実在的」概念によって意のままにしようとする意を意味する。この思い上がりこそ絶対者への上昇過程で厳しく戒められたものに他ならない。1804年の知識学ではこう言われていたのである、「絶対者は絶対者の外に求められてはならない。……我々が絶対者を生き、嘗なむのでなければ、我々は決して絶対者を把握しないであろう」(X. 305)。

4) とはいへ一般に或るものまさにそのものであるのは、それが持つ質的規定によってある。或る対象の概念を他の対象の概念から区別する所以のものは概念の内容を指いて他ない。そして対象がそもそも在るということは概念の内容を構成しない。カントの有名な言葉を援用するなら、「在るということは明らかに何ら実在的な述語ではない、即ち物の概念に付け加わり得るような何らかのものの概念ではない。それは物の定立、或は一定の限定それ自体の定立にすぎないのである」(K. d. r. V., B. 626)。それでは絶対者の概念を、その内容に全く触れずに喋喋する時には、それは如何にしてまさしく絶対者の概念として同定され得るのか——。

これに対しては二つの答え方が可能であろう。第一は事実的存在と絶対者の存在とのある

種の相違をひき合いで出す答弁であり、フィヒテの中にその論拠が（但し議論の脈絡は異なるが）見出される。「神は、それが在るということ〔daß〕だけによって、それであるところのもの〔was〕である。神の単なる形相的存在〔そもそも在るということ〕によって神の全存在が与えられているのである」(X. 343)。もちろん事実的 existence, 現象にあってはこれとは異なる (vgl. 338)。それ故絶対者の概念を同定するには、それが存在についての概念であって現象の概念ではない、という点が確保されていれば必要にして十分である。そしてこのことは「存在の外には何もない」という命題を妥当させることで果たされていたのである。

この答弁は、神に於てはかつ神に於てのみ本質と実存とが一致する、という伝統的な発想に頼っているが故に、そしてカントの批判の矢は他ならぬこの発想に向けられていたが故に不十分であると考えられよう。私は次のように答えた方がよいと思う。絶対者の質的規定が証明や議論の論拠として用いられない限り、絶対者の概念はそれとして同定される必要はない、と。「絶対者」という言葉が伝統的な神観念に付随する様々な質的規定の思い入れを避け難くするのであれば、いっそのことこの言葉を控えて「何かが存在する」或は同語反復的に「存在が在る」と言った方がよい。この変更に応じて「絶対者は現象する」は単に「現象は現象する」になる。けれどもこの第一原則から出発して事実的知の可能性が証明されたなら、その時点で第一原則で言っていた現象に於て現象するものは事実的知の根拠であり従って絶対者であったのだ、と回顧的に言うことが出来よう。そうであるならまた逆にこの証明の成功をあてにしうる限りで、それ故全体の成果を前もって知っている者にとっては、知の外に存在する何かとは絶対者であると先取りして言う権利がある。これがフィヒテの立場であろう。しかし絶対者の質的規定がもち出されるわけではないのだから、我々はこの立場を前提せずに、知の外に X が在ると仮定するだけで、彼の話についていくことが出来るのである。

——以上を要するに、概念の外での絶対者の実在は保留しておくことが出来る。また第一原則での「現象」が「絶対者の現象」であるという点も厳密には顧慮の外に置いてかまわない。ゆずれないのは、知はその外に在ると仮定された何かの像である、ということにつきる。そしてこれが第一原則の必要最小限の、しかしまっともらしい意味であろう。フィヒテ自身は第一原則を事実の反省的表現と看做しているが、ここでの意味の第一原則は差し当り要請であるとしてもよい。我々は、知の外に何かが在るということを否定するバークリ流の觀念論者や、総じて像というものを認めない或る種の一元論者を知っているからである。しかし要請であるとしても極めて控え目な要請であると思われる。何故なら第一に知が在るということは捨象され得ないし（さもなければ絶対的懷疑論の自己矛盾に巻きこまれてしまう）、第二に知がその外なる何かの像であるといつてもそれは、觀念が外界の対象の像であるとの通常の考え方とは全く異なる（フィヒテはこのような「外界の対象」が外界の対象ではなく実は像であると言ねうとしている）からであり、第三にフィヒテは像の質的内容を論拠にせ

ずに像がそもそも像であるということだけに基づいて議論を進めていくからである。それ故第一原則が擁護される為には像という考え方を採用する事象的必然性が証示されればよい。第二原則と第三原則の検討はこれを目指してなされる。

## VII. 三原則の比喩の構成

第一原則から第二、第三原則へと進む行程は一応のもっともらしさをそなえているが、仔細に見るならば移行の論拠は必ずしも明確ではないし、夫々の命題の意味にも暗いものが付きまとっている。ここではひとまずフィヒテから離れて単純な例を（いくつかの前提を暗黙裡に使って）構成し、それとの比較から彼の行論に光をあててみよう。

現象の自己現象を定式化する論点となっていたのは第一原則と、現象（像）は像性を直接的に伴なうということであった。第二の論拠にはフィヒテは何の説明も与えていなかったが、それというのも一般に像或は記号というものは事実としてかようなものだからである。このことは日常言語の自己反射的性格を思い浮かべるならはっきりする。たとえば

(1) この机は茶色である。

という文は、事態についての言明として用いられ得るが、そのように用いられた時には同時に、(1)が文であって机や茶色ではなく、この机は茶色であるという事態でもないこと、また(1)は命令や警告等々の表現でないことは直接的に明らかである。言い換えると、(1)はこの机が茶色であるという事態を言っているとともに、この文がある存立する事態（事実）を再現する日本語の平叙文であるという性格をおのずから示している。だからこそ一般に文が文であるが故に直接的に示していることを当の文自身が言い表わすような自己指示的な文、例えば、

(2) (2)は日本語の文である。

は、文法的に正形であり、真なる言明をするのに用いられ得るにも拘わらず、内容空疎なのである。

しかし文が常に同時に自己自身を示すという性格は余計なものではない。この性格の故に我々は文を理解するのである。いま現実的な発話状況で私が茶色の机を指しながら(1)を発言したとしよう。その時には私の言明が真であるだけでなく、次の文(3)を使った言明もまた常に真である。

(3) 「この机は茶色である」は、この机は茶色であるということを言っている日本語の文である。

文(3)は文(1)を名前として含み(1)が示していることを言っている文（文(1)に対するメタ言語の文）である。日常的な言語使用の場面では私は決して(3)を発言しないが、それというのも(1)

の私の発言が聞き手に理解されていると前提してよい限り、(1)が示していることも聞き手には明らかなのだから、私は(3)を発言する必要がないからである。従って(3)は(1)がその使用に於て意図された通りに理解されていることを述べる文と解することが出来る。このことは次の文と比較してみると分かる。

(4) 「この机は茶色である」は、文法の練習の為に使われた日本語の文である。

(4)の発言は当該の発話状況では真なる言明を作らない。私は事実を陳述するつもりで(1)を発言したのであり、従って(4)は(1)が使用された時に(1)が聞き手に示していたことを射当てていないからである。更にたまたま英語を全く解さない相手に私が次の文を発言したとしよう。

(5) This desk is brown.

私の(1)の発言と(5)の発言は同じ言明を作っているにも拘わらず、相手は二つの発言を全く違った仕方で受け止めるであろう。もし彼が日本語以外にそもそも言語があるということを全く知らない日本人だとしたら、彼にとって(5)の私の発言は、無意味な音声という物理的存在者でしかない。彼はそもそも私が記号を使用する行動をしているということすら理解できないのである。もっとも大抵の場合は相手は私が記号的行動をとっていること、何かを言おうとしていることを理解するであろう。その時には英語を解する人に対して使用された文(5)が示していたことの一部が、この相手に対しても示されている。このことによって聞き手は更なる理解を私に要求することが出来る。彼に対しては私は文(6)を発言すればよい。

(6) "This desk is brown" は、この机が茶色であるということを言っている英語の文である。

ひるがえって、文(1)の発言が理解されている時には常に、(1)の言っていることと(1)が自らについて示していることが、聞き手に於て結びつけられている、つまり我々（私と聞き手）には、私が求められれば(6)を発言するであろうように、いつでも(3)を発言する用意があるわけである。

さてこれを書いている私（藤澤賢一郎）は次の文を書く。

(7) 私は文(1)の使用を考察する。

文(7)は私自身がこの小論のⅣ節のこれ迄の部分で行なっていることの記述であり、自己認識の表現である。(7)もまた文(1)を名として含むから、(1)に対するメタ言語の文だとみなされよう。形式的にはその通りであるが、事柄としては次のように考えた方がよい。(7)を書く私の立場はそれ以前の私の立場の全体を対象としている。今迄は私はたしかに(1)を使ってきた、が(1)を使って現実的な発話状況の中で発言したのではなく、(1)を対象言語の文とするメタ言語の次元で動いていたのである。今や(7)を書く私は、以前の私の（文(1)に対するメタ）言語行為を対象としており、従って考察する私が使っている言語の中ではかつての言語は対象言語として現われる。だから私は文(1)に対して二階のメタ言語的次元を動いているのである。

このことは(7)を書いた立場の私が同じ立場で(8)を書き得ることから分かる。

(8) 私は「この机は茶色である」は、この机は茶色であることを言っている日本語の文である」を考察する。

文(8)の中には文(1)の名を含む文(3)の名が現われている。(8)がその中で現われている(1)の文に対する二階のメタ言語の文であることは明白である。

以上の考察はフィヒテの現象論との連関を念頭に置いてなされたので、多少の不自然さはやむを得ないが、抽象的に言われたことを理解する目的には役立つであろう。文(1)を使う言明が真であるなら、(1)は事実の像と解することができ、フィヒテの謂う図式Ⅰに対応する。文(1)はそれ自体ではインクのしみであり或は一連の音にすぎず、然るべき意味と力を持つのはそれが適切に使われた時であり、また使用状況に居る我々に対してである。静的な像が作られることを述べた第一原則は物理的存在者とみなされた限りでの文(1)の現存在に、事実的知の生成を定式化する第二原則は文(1)の現実的な発話状況の中での使用に、ひとまずたとえられよう。(1)が使用された時には我々は常に(3)を（もちろん実際に発言するわけではないにしても）発言する用意ができている。文(3)はいうなれば(1)を像として含んでいるから、図式Ⅱに呼応しよう。図式Ⅱが絶対者の存在の像（図式Ⅰ）の像と図式Ⅰの像性の像とからなるように、文(3)もこの机は茶色であるという事態を再現する(1)を名として含み（従って事態はいわば再一再現される）、かつ(1)の文が自ら示していることを述べている。(3)が(1)が理解される形式を射当てていると主張することが許されるなら、図式Ⅱは図式Ⅰの理解の形式であるとみなされよう。実際フィヒテは図式ⅠとⅡとの関係をこのように解しているのである。最後に、(7)は文(1)の使用を考察する立場を表現していたのだから、知識学を遂行する立場を定式化した第三原則に対応し、(8)はフィヒテの側に翻訳するなら、自己現象するとして自己現象する（文(1)の使用を考察する）ことによって図式Ⅲが生まれることを述べている。

もしこの最後の対応づけが妥当なら、知識学の立場を再解釈して文(7)もしくは(8)を書いた私の立場へ次のように翻訳することが出来る。即ち事実の像としての対象言語的言明（図式Ⅰ）とその像としてのメタ言語的言明（図式Ⅱ）とを同時に、もう一度二階のメタ言語の中へ写像し、我々はこの二階のメタ言語の次元で動くのだ、と。何故このような面倒な手続きが必要なのかといえば、自己関係的な事象、即ち超越論的自我を解明する為である。一般に自己関係が生ずる時には、意味論的パラドックスがそうであるように自己矛盾に陥るか、文(2)の例が明らかのように空虚になるかどちらかであるとされる。ところで私が、世界内部的に存在する経験的なこの私ではなく、思惟する主観としての私自身を思惟しようとする時には、私は自己関係の中にまきこまれている。カントによれば私がこのように思惟する時に

は知ろうとするものを常に既に前提として使っており、循環に陥いるだけである (eg.K.d.r. V., A.365f)。従って超越論的自我は「単純でそれだけでは内容的に全く空虚な表象」(B. 404) にすぎない。他方、自我が自我として在る時にはそれは常に自己意識的でなければならないと考えたフィヒテは、自我の内部構造を明らかにする為に『基礎』では自己関係のもう一方の性質を利用した。彼はそこで第一原則と第二原則とからパラドックスめいたものを構成し (I. 106f)，その解決として第三原則へ至ったのである。かつてのこのやり方を放棄したフィヒテが辿りついたのが、上述のように解釈され得る戦略である。対象言語的言明とメタ言語的言明とが共に第三の言語の中に写像され結びつけられるのであれば、第三の言語では自己関係が表現されている。もしこれによって矛盾が生じなかったなら、その自己関係は理解され得るであろう。

これとは異なっているが着想の点で共通性を持つのがゲーテルの不完全性定理の証明法であると私には思われる。彼もまた理解可能な自己関係を構成するのに写像という考え方を利用した。但し上で述べたのとは反対に、数学の構造的性質に関するメタ数学的言明を数学的計算（対象言語）の中へ写像し、数学的計算自身を自己関係の表現にしたのである。この証明が成功したのは数学的言語と日常言語という異なる記号体系があったこと、この異なる記号系の間で一方を他方に写像する仕方（ゲーテル・ナンバーの構成）が発見されたことに依る<sup>9)</sup>。

他方フィヒテが説明しようとするのは数学のような言語の性質ではなく、それ自体で自己関係的な事象（自我）である。彼はこの事象が自己関係的であるにもかかわらず矛盾的でも空虚でもなく理解可能な何かである所以を、自己関係が像とその像の像とから構成されるからである、として説明しようとした。けれどもフィヒテはこの事象の理解可能な像（第三の像）を言語の中で実際に構成し呈示してくれたわけではない。仮に我々が絶対者の像を日常言語の中で絶対者の実在的概念として持っていると想定しても、この概念をもう一度そこへ写像してその中で我々が自由に動きまわれるような記号系を我々は持たないのである。その限りで我々は絶対者の像がメタ次元へ、また二階のメタ次元へどのように写像されるのかを理解できないし、少なくとも写像される様を我々は知識学の中で経験しない。だからフィヒテは私の上述の改釈を自己解釈として受け容れることは出来ても、それが述べるところを実行し得ない。彼が実行したのは、もし自己関係的な事象が理解可能であるとしたならそれは像であることを確立し、これらの像がどのようにして作られるのかを言語の中での追構成という仕方で示すわけにはいかないが、ひとまず作られると仮定した上でこれらの像の形式的性格を調べる、ということに尽きる。言語の中で像として持ち得ないものについて言語的にしか語らざるを得ないという点にフィヒテの苦労が、また知識学の難解さと信じ難さが由来するのである。

## V. 自己現象の導出の試み

我々は、第二、第三の原則を比喩によって理解する為に言語行為のモデルを構成したが、もちろんこの対応にはいくつかの制限が課せられねばならない。まず（例えば前期ウィトゲンシュタインばかりの）文=写像モデルには、文が事実の像であることを如何にして正当に言いうるのかという点について困難があるのに對し、フィヒテにあってはこの問題は（先にIII-3), 4) で見たように），少なくとも予め決定さるべき問題としては棚上げにすることが出来る。第二に、我々が構成してきたモデルでは文(1)が事実的世界の像と解されるのに對し、フィヒテの脈絡では図式 I は絶対者の像であり、事実的世界は存在ではなく既に像であるとされていた。事実的世界についての知をもって存在の像と看做すことがフィヒテによって独断論として斥けられることを思えば、この相違は重大であるが、第二、第三原則を比喩的に理解するという我々の連関からすれば無視してもかまわない。

見すごいに出来ないのは第三の相違である。文(1)という現象が現象するのは我々に対してであって当の文(1)自身に対してではない。従って我々のモデルでは、現象は自己に対して現象するという再帰的関係は出現しない。仮に出現するとしたら、第一に使用された(1)がそれ自身について何かを示すのは当の(1)自身に対してであるか、第二に文(1)が文(1)であると同時に我々自身もあるか、このどちらかである。この仮定はいずれも事実に反する。使用された文(1)は自己自身の性格を我々に対して示すのであり、また我々はまさしく我々であって言語形象ではないからである。先に文(1)の使用を自己現象にたとえたが、このたとえは肝心な点を逸している。それ故当然また(7)もしくは(8)と第三原則との対応も成功しない。

しかしこの食い違いに気づくことを機縁にして果してフィヒテの現象論の脈絡でも、現象は自己に対して現象する、と成功的に言えたのかどうか疑ってみることが出来る。——もし第二の仮定をとるなら言えていた。そしてその仮定は成り立っていた。何故なら、フィヒテは、我々が世界内部的に現存する経験的なものであるという事実を、「存在の外には何もない」という命題で括弧に入れてしまったと考えられるからである（III-1）。あの脈絡では「我々」とは「存在の外には何もない」と言うこと（Sagen）でしかなかった。他方しかし、我々が眞面目にこう発言し、我々の経験的規定のすべてを捨象したとしても、この発言が我々に対して在る、ということまでも捨象され得たわけではない。我々（=現象）は、この発言（=我々）が、存在の外には何もないことを意味していること、またこの発言が発言であって存在ではないということを知っていた。そしてそうであったからこそ矛盾命題を提出して思惟の歩みを進めることができたのである。それ故あの脈絡では現象が自己に対して現象していたと考えられる。

以上の釈明は「存在の外には何もない」と我々が眞面目に発言した時に起こったことの記

述としては正しいし、第二原則をもっともらしくする。だがフィヒテがこれに続く議論と第一章とで与えようとしたものとの関連では、適切な解明とはみなし難い。彼が目指していたのは、現象が現象すると同時にかつ初めて現象が自己に対して現象すること、それは主観-客観関係の出現であること、これを主張することである。ところが今の釈明では「我々」が発言をそれとして知る主観であると前提されていた。むろんたとえフィヒテの議論に身を委ねて世界内の一切を捨象したと真面目に想定したとしても、我々が知る主観であることまでも括弧に入れるわけにはいかない。けれども求められているのは——全く当然のことだが——主観-客観関係を事実的に初めて発生をさせることではなくて、それが初めて発生するという事態を理解可能にさせる説明なのである。従ってこの説明には我々が既に主観として在るということが論拠として使われてはならない。

このような説明は可能であろうか。私はここで「存在の外には何もない」と発言することが絶対者の（或は発言の外の何かの）像であるということだけを使って、説明を試みてみたい。——一般に像が像として在るのは必ず誰かに対してである。これは記号一般の性格である。例えは路上の道路標識はそれ自体では（或は道路標識が何かの標識であるということすら知らない人にとっても）、ペンキが塗られたブリキの板にすぎない。しかしそれは私に対してはその上更に何かを代替表示する記号でもある。道路標識がそれとして、記号として在る時には、それは私に対してある内容（例えはこの道が一方通行路であること）を伝達し、かつそれが記号である（のであって一方通行路云々ではない）ことを自ら示している。そこで存在の外にその像がある（現象する）時には、その像が像であって存在ではない限り、常に既に何かに対してもなければならぬ。自体的に在るとみなされるなら、それは像としてあるのではなくてまたしても一種の存在とされてしまうであろう。では何に対するのか。絶対者ではない。けだし絶対者は像とは全く「存在」性格が異なるとされる以上、「に対する」という関係は両者の間で成り立ち得ないからである。而して絶対者以外には、その像が現存在するのみである。故に像がそれに対するところのものは当の像自身である。即ち、現象は自己に対して現象する。しかもまず現象が現象し、次にその現象が自己に対して現象するようになる、というわけではない。現象するということは像が現存在するということであるから、現象と現象の自己現象とは絶対的に同時である。かくして絶対者が現象するや、像の自己関係が発生する。

この説明はほとんど詭弁にしか聞こえないかも知れない。もちろんこれは自己意識の発生の事実的記述の一部ではない。（そのような記述はそもそも不可能である。何故なら自己意識の発生を事実的に記述しうるのは自己意識をもつ當人であり、記述の対象は當人の自己意識であるが、他方この記述が為され得る為には彼は自己意識のない状態から自己意識的状態へと実際に移行してみて、かつこの両状態をまたその時々に於て意識していなければならぬ

い。この最後の「意識して」云々は「自己意識して」の謂であるから、かかる要求は論理的に不可能なことを要求しているのである。) しかしこの説明は自己意識の発生とその内部構造を理解する一連の思考の作業に於て一つの可能的比喩としては役立ち得るであろう。絶対者の外にその像が現象するという仮定自身誤まっているかもしれない。(この仮定が、知はその外に在る何かの像であるというよりもっともらしい要請にまで縮少され得ることは既に述べておいた。III-4)) けれどもこの仮定が一旦認められれば、それは現象が自己に対して現象することとほとんど同じことを意味するのである。そこでもしフィヒテの存在—現象(像)という枠組で自己関係としての自我が理解可能になるとしたら、この枠組の肝要をなす像という考え方の事象的な必然性も主張され得るであろう。

## VII. 第三原則の意味と五重性の総合・概観

第二原則の獲得に際して主觀一客觀関係が論拠として前提されではならないのであれば、同じことが第三原則についても言えるであろう。ところが1812年の知識学の序論の中でこの命題が定式化された時には、主觀一客觀関係が前提されていないどころか、むしろ公然と命題自身の中に組み込まれていたように思われる。何故ならそれは、我々が自己現象をその像に於て見る、ということの抽象的表現として得られたからである。

しかしこのような仕方では第三原則は厳密には成り立たない。——見るという現実的な働きはこの原則の中で動詞の「自己に対して現象する」('erscheint sich')によって、また像に於て見られるものは「として」にかかる現在分詞形の「自己現象する」('sicherscheinend')によって言い表わされている。両者が「として」で結合される以上は、現実的に自己現象する現象と像の中で自己現象する現象は同一の現象(主語の 'Erscheinung' が指示する)でなければならない。あの脈絡では、絶対者を別にすれば、絶対者についての発言であるところの我々しかない、と想定されていたから、現実的な現象と像における現象とは事実的には同じ我々である。けれども見られる自己現象は像の自己関係という規定しか持たない我々であるのに、見る働きとしての自己現象は出来上った主觀としての現実のこの我々である。このように「我々」の意味が異なっているのだから、両者を「として」によって結合するのは不當であろう。——その上より重大な困難がある。前者の我々は知識学を遂行する中で初めて後者の我々へと構成されねばならない。これは知識学の全体が完遂された時に、我々がその生成を見てきたもの(前者の我々)は實にこの我々自身だったのだという仕方で果たされるであろう。さて知識学の遂行はかの第三原則の分析としてなされる(Ⅱ節末尾)。しかるにその命題の中には全体の成果として獲得さるべきものがあらかじめ含まれている。これでは全くの循環ではないか。

フィヒテがこの論難にどの程度まで気づいていたのかは必ずしも判然とはしない。けれども彼はこの論難を全面的にかわすことが出来る。彼は本論の第二章で、第一原則と第二原則とをその相関関係に於て察し、第三原則を「自己現象の分析的表現」(X. 355)として改めて獲得しようとしたのである。ここではその議論を追跡するのを控えるが、もしその議論が成功していると仮定するならば（そして今後そう仮定することにしよう），これによって得られる命題は、序論の中で定式化された第三原則と形は同一であっても意味を異にすることは明白である。新たな仕方で得られる命題は、自己現象が同時に自己現象としての自己現象であること、従って自己現象作用はその遂行の現場に於て自己自身の像を作りこれと結びついていることを意味する。知識学の本論の中で分析されるのはこの意味での命題である。

これに対して序論で得られた命題は、我々が自己現象作用の現場から一旦身を退けてこれを像に於て見るということを意味し、知識学を遂行する我々の立場を表わしていたのである。そこで、新しい意味での第三原則に対しては先の論難は二つとも的是はずれになるわけである。しかしそうなると序論での定式化は、それが知識学を遂行する立場を表わそうとしていた限り、正確な定式化とは言われない、つまり論難の第一点は有効であろう。もっともフィヒテは序論での定式化が誤っているとはみなさずにその時点での正しい表現だと考え、新しい意味での第三原則が得られることによって知識学の勢位（立場）が一段高まったのだとして、序論の時と同様に知識学を遂行するこの新しい立場を次のように定式化するのである。即ち自己現象である我々が見るのは像における自己現象であり、後者は即ち（新しい意味での第三原則によって）自己現象としての自己現象であるのだから、「知識学は今や次のように言い表わされねばならなかったであろう。即ち、現象は、自己に対して現象するとして自己に対して現象する——として、自己に対して現象する。(Die Erscheinung erscheint sich als — sich erscheinend als sich erscheinend.)」(X. 356)。表現の適確さに関しては疑いが持たれるこの第四の命題の意味についてはこれまで述べてきたことで尽きてている。いずれにせよこの命題は1812年の知識学の中では再び現われることはない。それは知識学を遂行する立場の表現であって、知識学の中で分析される命題ではないからである。

新しい意味での第三原則（そしてこれのみが第三原則である<sup>10)</sup>）は、既に述べてきたようにイエナ時代のフィヒテが「自我」という名で追求していた事象の、新しい境地での定式化である。この命題は文字通りには、現象の自己関係がその同じ自己関係の像と結びついて生ずる、と言っているが、これを通常の言い方ですれば、自我とその自己意識とが同時に生ずる、となる。『基礎』の第一原則では(332頁)，自我がその指定活動を直接的に意識していることが言い表わされていなかった為に第二原則を必要とし、第三原則へと総合されねばならなかった。しかしこの戦略は挫折する。そこで彼は『新叙述の試み』と翌1798年の講義で「自

私は、指定するとして、自己を指定する」(“Das Ich setzt sich, als setzend”)と改めた。この自我の命題が1812年の第三原則に相応することは、両者の形だけからしても明らかである。そして1812年の第三原則を分析して四つの契機が得られたように(331頁)，この自我の命題からも四つの契機が、規定された自我主観(直観)，規定された自我客観(概念)，規定可能な自我主観(直観)，規定可能な自我客観(概念)として取り出せるのである<sup>11)</sup>。

けれども、自我の命題と現象の命題は同一の事象を言い表わそうとしているが、それが出てくる理論的な枠組が異なっている。自我の命題が述べられた体系では、四つの契機が如何にして統一されるのかということは直接的には明らかではない。フィヒテは1798年の『新しい方法による知識学』講義を進めていく途中でこの点に気がついて、四契機は交互作用によって統一されるのだと理解されるが、しかしその為には交互作用が可能になる所以の統一そのものがなければならぬ、としてこの統一を第五の契機として要請した。しかしこのように要請されると、自我は統一されてはいるが統一そのものは不可解である、という結論に達する<sup>12)</sup>。

この結論を回避すべくフィヒテは1801年以来、統一をまず立てておき、それが次に二つに分裂し、更にその各々が同様に二つに分裂するのだ、と説くようになる。しかしこの四契機が全体として主観一客観という自己関係をなす、と考えられる為には、四契機が同じ一つの根から発しているとするだけでは不十分である。そこでフィヒテが注目したのが像という考え方だったのであろう。その道筋(五重性の総合)は、およそ次のように再構成されよう。

(1) 総じて像はある内容を表現すると共に自己自身の存立性格をも示す。質的内容の表現と自己自身の示現とは異なるものであるが、だからといって像の統一が失なわれるわけではない。像はそれが像であることだけで既に自己関係的なものである。(2) そこで自我もまた自己が自己を思惟するという関係に常に立っているものとして、像であると考えることができる。この考えをもっともらしくするには、知は直観と概念との統一であるというカントのテーマを拡大解釈すればよい。自我は自己自身を指定する、と言われていた。ここに於ては活動とその産物とが区別される。活動は直観され、活動の産物としての存在は概念として沈澱する。自我は一つの知である。他方、一般に像に於て質的内容を表現する契機は直観に、自己自身を示す契機は概念に擬することが出来る。故に自己指定的自我の二契機は、直観と概念とを媒介項にして、像の二契機に対応しうる。そしてこの対応は単に指定の活動とその産物というだけでは両者の統一が立てられ得なかった限り、真面目に考えられねばならない。自我の統一は、像が像であるが故に持つ統一である。この対応によって指定の活動は今や像に引き下げられる。1812年の『超越論的論理学』講義は、かつての立場を暗示してこう言っている、「自我が自己自身を指定する、というのは本当ではない。本当は自我は自己指定の像(Bild eines Sichsetzens)なのである」(IX. 217)。(3) ところで指定の活動にせよその産物にせよ、

現実的である為には規定された特定のものでなければならない。この規定性は夫々のものの内容と形式との区別と統一による。自我は知であるから、これはまたしても直観と概念との区別と統一として、従って像の二契機とその統一として解釈される。

以上を総合すると次のようになる。(4)まず何かが像として立てられる。それは像であるから、それ自身に於て像としての像（直観）とその像性（概念）とに分裂する。この夫々がまた像であり、従って同様に分裂する。この四つのものは互いに異なる、が等根源的であり、常に像とその像性という仕方でしか区別されないのであるから、これらはまた直接的に統一され一つの自己関係をなしている。このような像が自我である<sup>18)</sup>。

以上は自我そのものを構成したわけではなく、自我が理解されるとしたならこのような道筋で再構成されねばならないといっているのである。そして自我がこのような仕方で理解される為には、絶対者が必要になることは直ちに分かる。自我の構成は像があるということ（第一原則）から出発する。最初に定立されたものが像として考えられる為には、像が写像しているものがなければならない。そこで像の外に像ではないもの、即ち存在が要請される。像は存在なくしてはありえない、が存在はその像がなくとも自足し自立している。存在はそれだけで在る、即ち絶対者（das Ab-solute）である。

かかる絶対者はその立てられ方からして、像である限りでの我々には意のままにならない、しかし写像されるものとして像の根拠であるような超越者である。ここに絶対者を神として解釈する可能性が、また絶対者一像の理論が世界を「隠れた神」の像として捉えるキリスト教神学の伝統的な思考態度と結びつく余地が、生まれる。そして無神論者の汚名を着せられたフィヒテは実際自分の新しい理論をこのように解釈し肉づけた。彼の哲学が著しく宗教哲学的色彩を帯びるのはここからである。しかし外観にとらわれて後期フィヒテの根本動機を宗教的心情に求めるなら本末転倒もはなはだしいと言わねばならない。どれほど彼が深遠な宗教哲学的洞察を開陳しようとも、フィヒテの神は、自我を理解可能にしようとする時に事柄そのものの必要性に迫られて導入された像という考え方と一緒に導入されたという由来は否定すべくもない。そしてこのことはフィヒテの宗教哲学者としての洞察の価値を少しも貶めるわけではないのである。

#### 註

フィヒテからの引用・参照の指示は、I.H. フィヒテ版全集の巻数（ローマ数字）と頁数（アラビア数字）をもって行なう。引用文中の強調及びカギ括弧内の補足は引用者による。

- 1) 以下、事実関係については全集版への I.H. フィヒテの序言 (II. 537-540, X. S. V-VIII) と、Wundt, Max; Fichte-Forschungen, 1929, (Nachdruck 1976, Frommann Verlag), S. 250 ff. とに基づく。
- 2) 絶対者—宗教—道德—法—自然という五重の世界観は、1804年の知識学 (X. 313), 『幸福なる生への指教』 (VI. 463-475, 499 ff), 『意識の事実 (1810/11)』 (II. 686 f) で定式化されている。

- 3) 但し宗教論は既に1806年、通俗講義の形でなされており（『指教』）、また1812年の『超越論的論理学』講義はその最後の部分（IX. 357 ff）に僅かながら自然哲学を含んでいる。
- 4) この点については、拙稿『フィヒテに於けるスピノザ主義と反スピノザ主義』（大阪大学人間科学部紀要第8卷、1982）でも触れておいた（128-9頁）。この考え方はそれ自体としては、認識の運動は「我々にとって第一なるもの」から始めて「事柄に於て第一なるもの」へと至り、學に於て後者から前者へと還るという、アリストテレス以来降り返し現われる思考類型である。フィヒテがこれをどのようにしてわがものにしたのかは必ずしも明らかではないが、或は『人倫の形而上学の基礎づけ』でのカントの次の方法にヒントを得たのかも知れない。曰く、「私は、自分が最も適切と考える方法を本書でとった。それは即ち、通常の認識から始めてその最高の原理の規定へと分析的に進み、そしてこの原理の吟味とその源泉とから逆に、この原理が使用される通常の認識へと総合的に戻る道をとろうというわけである。」（Kaut, I; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Cassirer Ausg., Werke, IV, S. 248）但しカントとフィヒテでは「分析的一総合的」の語法が反対になっている。
- 5) 従って1804年の知識学との関連でいえば、『意識の事実』は「真理=理性論」に、また狭義の知識学は「現象論」に該当する。この対応づけは言葉の上だけからすると奇妙に聞えるかも知れない。我々は「真理論」を本来的な学として「現象論」の上に置きたくなるからである。実際ヴァントは『意識の事実』を「現象論」に——両者のやり方が逆であることに気づいていながら——比定している（Vgl., Wundt, a. a. O., S. 265）。けれどもありようは、1804年の知識学でいう「真理論」とは真実在としての絶対者へ至る途を、「現象論」は絶対知から出発して現象の中で絶対者を可視的にする行程を意味するものである。ヴァントの誤まりは「現象論」をヘーゲルの意味での「現象する知の叙述」と捉えたことに由来する。フィヒテの謂う現象論はしかし自然的意識の境地で展開されるのではなく、いうなれば絶対知からの演繹であり、『意識の事実』がその体系的位置価から『精神現象学』に該当するとするなら、「現象論」としての知識学はヘーゲルの『論理学』に相応するのである。
- 6) 拙稿、「『語り得ぬもの』——後期フィヒテの知識学に於ける方法と真理」（日本哲学会編、『哲学』第29号、1979年）第四節参照。
- 7) フィヒテのスピノザ反駁については私は前掲（註4）拙稿で詳論した。
- 8) 領元忠敬氏はこの一文を「現象は自己現象するものとして自己を現象する」（強調は引用者）と訳しておられるが（『フィヒテ知識学の研究』、協同出版、1970年、396頁），私には同意できない。第一にこの文での“sich”は与格であって対格ではない。そうでなければならぬ理由は本稿の以下の行論でおのずと示されるが、さしあたりの論拠としては，“Eins, dem erscheint, und das erscheint”（X. 349）という一句を挙げれば事足りる。第二に「自己現象するもの」と訳すのは不必要な誤解を招き易い。“als sicherscheinend”であって“als sicherscheinendes”ではないからである。この違いは些細ではない。前者であれば写像されるものが存在者ではなく活動であることが明白に読み取れるが、後者の表現は活動が属する基体を暗示しやすい。『基礎』以来フィヒテは“als”以下をほとんど前者のような現在分詞形で書いてきたが、その時には常にこうした配慮があったのである。ちなみに『第一序論』の次の二文を参照。「働き（Tun）であって絶対にそれ以上のものではない。働くもの（Tätiges）とすら呼ぶべきでない。何故ならこのように表現されると、それに働きが内属するような何か存続するものが示唆されるからである」（I. 440）。
- 9) ゲーデルの不完全性定理の証明の理解を私は、Nagel, E. & Newman, J. R.; Gödel's Proof, New York UP, 1958（はやしはじめ訳『数学から超数学へ』、白揚社、1968年）から得た。証明そのものは、前原昭二、『数学基礎論入門』（朝倉書店、1977年）が詳述している。なお意味論的パラドックスと超越論的自我の思想の論理的な共通性については、拙稿「自己関係の諸形態と思考の類型についての覚え書」（大阪大学人間科学部『年報人間科学』第4号、1983年）参照。
- 10) 第三原則のこのような意味の変更があってもIV節で構成した比喩とそこから引き出した結論は実質的に妥当すると思われる。
- 11) 拙稿、「過渡期のフィヒテの自我について」、『哲学雑誌』第92巻764号（1977年）第三節参照。
- 12) 前掲（註4）拙稿第IV節参照。
- 13) 五重性の以上の述べ方は1812年の知識学よりも1813年の知識学での構成の仕方に近い（Vgl. X. 44-48）。

## SEIN · BILD · ICH

—Analyse der Einleitung in die Fichtesche Wissenschaftslehre von 1812—

Kenichiro FUJISAWA

Die W.L. (= Wissenschaftslehre), die Fichte in seiner Berliner Zeit vorträgt, ist sehr schwer zu verstehen. Auch ist es schwer, nur zu verstehen, warum sie so schwer sein muß. Den Grund möchte ich erklären. Diese Abhandlung ist ein Antatz zum Versuch, in den Grundgedanken des späten Fichtes Licht zu bringen. Hier interpretiere ich die Einleitung in die W.L. von 1812 und analysiere erläuternd-argumentierend die als Grundsätze geltende drei Formeln, die der Schlüssel zum Verstehen des Ganzes der W.L. sind.

Der Vortrag der "Tatsachen des Bewußtseins" macht die notwendige Voraussetzung der W.L.: das Aufsteigen zum Absoluten Das Absolute ist das selbständige und auf sich beruhende Sein, das *ist*, weil es ist. Die W.L. ist der Weg des Absteigens vom Absoluten zur Erscheinung. Aber sie kann nicht vom Absoluten selbst ausgehen, insofern sie sich im Medium des Wissens entfaltet und selbst ein Wissen ist. Wenn so, was ist der Ausgangspunkt der W.L.? Das Bild des Absoluten.

Wir haben den Begriff des absoluten Seins, indem wir sagen: "Außer dem Sein ist Nichts". Dieses Sagen *ist* außer diesem Sein. Es ist aber nicht das Sein selbst, sondern die Erscheinung, der Begriff des Seins. Daß wir diesen Begriff haben, bedeutet das, daß das Absolute erscheint, sich selbst bildet und sein Bild macht, das wir als seinen Begriff haben. Also der erste Grundsatz der W.L. von 1812 ist das Folgende: die Erscheinung erscheint.

Wenn wir etwas als Bild verstehen, ist es uns unmittelbar klar, daß es Bild ist und etwas Anderes, das Gebildete repräsentiert. Das Bild ist immer schon von seiner *Bildlichkeit* begleitet, die seinen eigenen Charakter zeigt. Das ist auch der Fall, wenn wir das Bild des Absoluten haben. Das bedeutet: die Erscheinung erscheint sich. Dieser Satz wäre als der zweite Grundsatz dieser W.L. anzusehen.

Sicherscheinung der Erscheinung drückt den Standpunkt aus, auf dem das faktische Wissen sich selbst macht. In der W.L. wollen wir die Genesis des Wissens überhaupt nach seiner Form sehen. Auch dieses Sehen selbst ist Sicherscheinung. Also wird der Standpunkt, auf dem die W.L. sich vollzieht, durch den folgenden dritten Grundsatz formuliert: die Erscheinung erscheint sich, als sicherscheinend.

Was bedeutet diese unheimliche Formel? Sie sagt aus, daß die Selbstbeziehung der

Erscheinung mit ihrem eigenen Bild hervorgeht. Es ist das ursprüngliche Ich, das in dieser Formel ausgedrückt ist.

Einst hat Fichte in der "W.L. nova mehtodo" (1798) dieselbe Sache folgendermaßen formuliert: das Ich setzt sich selbst als setzend. Worin sind diese zwei Formeln verschieden? Die neue sagt, daß das Ich ein *Bild* des Sichsetzens sei. Wenn wir das Ich als Sichsetzen verstehen wollen, ist es uns unbegreiflich, wie die zwei Momente des Ich, Ich-Subjekt und Ich-Objekt, vereinigt sind. Aber wenn wir das Ich als Bild des Sichsetzens denken, können wir die Einheit des Ich, die Ichheit, fassen, weil das Bild wegen seiner Bildlichkeit an ihm selbst das sich auf sich Beziehende ist. Fichtes Weg zur späteren W.L. ist der des Einführens des Bild-Konzeptes in seine Erklärung des Ich.

Seine Strategie dieser Erklärung wäre ihrer From nach folgendermaßen umzudeuten. Wir können uns selbst so denken, als ob wir den objektsprachlichen Satz als das erste Bild (= Erscheinung) und den metasprachlichen Satz als das zweite Bild (= Sicherscheinung der Erscheinung) nochmals in die zweite Stufe der Metasprache abbildeten, in der wir als Zuseher bewegten. Da das zweite Bild das Bild des ersten ist, ist es, als verhielten beide als zwei Glieder in einer Selbstbeziehung in dieser metamasprachlichen Dimension zueinander. Weil das Bild überhaupt zwei Momente, d.h. Bild als Bild und seine Bildlichkeit hat, so sehen wir in dieser Dimension vier Glieder: Bild, seine Bildlichkeit, Bild jenes Bildes und seine Bildlichkeit. Diese vier sind vereinigt in dem dritten Bild durch das Als als das fünfte Glied. Dies ist die Fünffachheit des Ich oder der Erscheinung, die durch den dritten Grundsatz ausgedrückt ist.

Wenn wir aber das erste Bild als den Begriff machen könnten, könnten wir das zweite und das dritte im Medium der alltäglichen Sprache nicht machen. Also könnten wir diese zwei Bilder nicht erfahren. Fichte lehrt uns nur, *wie* diese drei Bilder sich selbst machen, jedoch konstruiert er nie wirklich die Bilder selbst in seiner Lehre. Dies ist einer der Gründe, warum die W.L. so schwer zu verstehen ist.