



Title	ドイツ観念論の実践哲学研究
Author(s)	入江, 幸男
Citation	大阪大学, 2002, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/44377
rights	
Note	

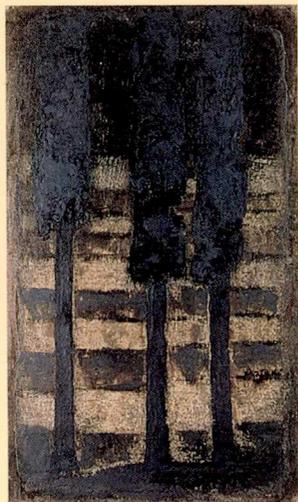
The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

ドイツ観念論の 実践哲学研究

入江幸男



第一部

カントの自由論のアポリア

第二部

実践哲学におけるフィヒテの三つのアイデア

第三部

ヘーゲルの自由論と承認論

弘文堂

238565

入江幸男 著

ドイツ観念論の
実践哲学研究

弘
文
堂

実践哲学における、意志の自由、道徳の基礎づけ、他者の承認という基礎的な問題について、カント、フイヒテ、ヘーゲルの主張を吟味し、その可能性を探ることが本書の目的である。

我々がここで問題にしたいのは、人間の意志が実際に自由であるかどうかという問題ではなくて、むしろそもそも意志が自由であるとはどういうことなのか、この概念はそもそも整合的に考えることのできる概念なのかどうか、ということである。自由という概念は、考えれば考えるほどわけのわからない概念である。アウグスチヌスは、時間について、それがなんであるかは自明だが、それを考えようとするところからなくなるといったが、このことは、自由についても当てはまるようにおもわれる。本書の意図は、カント、フイヒテ、ヘーゲルにおける「自由」概念を検討することによって、彼らの議論の可能性を検討することにあるが、他方では、「自由」概念を整合的に理解しようとする際の困難をできるだけ明晰判明に示すということにある。

現代の我々が自由や道徳について考えるときの基本的な思考の枠組みは、カントの道徳論の影響を強く受けている。そのことは、我々が自由や道徳を考えようとするときに出会う様々なアポリアが、いわばカント的なパラダイムに起因しているということを意味している。そのパラダイムとは、「自由」を個人の理性や意志の能力と考え、道徳をそのような意志の決定やそれに基づく行為の規範として考える立場である。つまり、個人主義的なパラダイム、(現代の共同体論者が批判的に用いる言葉でいえば)「負荷なき自我」を想定する実践哲学である。これに対して、フイヒ

テやヘーゲルの実践哲学は、このような個人主義的なパラダイムへの批判を意図するものであった。フイヒテは、実在論に対して人間の自由を擁護するものとしてカントの観念論を高く評価するが、カントが道徳法則を単に「理性の事実」とみなして考察をとどめたところで、さらにその発生の根拠を説明しようとするのである。フイヒテは、自己意識の成立条件を探ることによって、他我との関係が自己意識や道徳意識の存立条件になっていることを証明するのである。こうしてフイヒテは、西欧思想史においてははじめて、他者論を哲学の重要な一分野として確立したのである。これに対して、我と汝という対他関係を超えて、その背後にある共同体との関係の重要性に気づき、共同体論が哲学の基本的な問題であることを指摘したのはヘーゲルであるといえるだろう。というのも、ヘーゲルにとつて、共同体をどのように捉えるかという問題は、単に政治論や国家論の問題にとどまらず、存在論や認識論の根本問題でもあったからである。ここで簡単に、本書の内容を説明しておきたい。

第一部「カントの自由論のアポリア」では、カントの「格率」概念が深刻なアポリアを招くことを説明し、カントがそれをどのように解決しようとしていたかを検討する。そのアポリアとは、意志決定がつねに「格率」（意志決定の主観的な原則）に従って行われるのだとすると、ある格率を採用する意志決定は、さらに別の格率を前提し、その別の格率の採用についてはさらに別の格率を前提する、……という無限遡行に陥るといふアポリアである。また「觸発」概念の曖昧さ、「定言命法」の採用の基礎づけに関するアポリアなどを指摘し、分析した。

第二部「実践哲学におけるフイヒテの三つのアイデア」では、フイヒテが、実践哲学に関して、重要な三つのアイデアを提示し、それに基づいて当時としては非常に独創的な議論を展開していることを説明するとともに、その論証が成功しているかどうかを検証した。その三つのアイデアとは、次のようなものである。

第一のアイデア…自己意識の成立条件として道徳意識、規範意識を演繹すること。

(道徳の基礎づけのアポリアを解決しようとするもの)

これは、自己意識の存立構造の分析を進めることによつて、自我が自己を意識することは、自己を自発的であるべきものとして意識するという仕方では成立しないことを論証し、それによつて、我々が自己意識をもつ限りは、つねに自発的であるべし、という道德意識をもたざるをえないことを証明したものである。これは、現代風にいえば、道德の超越論的証明になつてゐる。これを「第一章 道德の超越論的論証」で扱う。

第二のアイデア…自己意識の成立条件として、他者からの促しを演繹すること。

(他者認識のアポリアを解決しようとするもの)

これは、自己意識の存立構造の分析を進めることによつて、自己意識が成立するには、他者からの「自発的であれ」という「促し」が不可欠であることを論証したものである。フイヒテは、西洋哲学史において他者の存在問題にはじめて真剣に取り組んだ思想家であると同時に、彼は既に自我の存在論的条件として他者を演繹するという非常に根源的な他者論を展開していた。これを「第二章 「促し」理論による他者論のアポリアの解決」で扱う。

第三のアイデア…自由を認める決断の語用論的必然性を示すこと。

(自由の証明のアポリアを解決しようとするもの)

意志の自由を認めるか決定論を認めるかという問題は、フイヒテにとつては、観念論をとるか実在論をとるかという問題でもあつた。この問題について、前期のフイヒテは個々人の決断にゆだねた。ところが、後期への転換において、フイヒテは、自由論をとるか決定論をとるかの問題が、決断にゆだねられるということは、自由論を採用しているということであつて、この問題について、決断主義をとらざるをえないということは、我々が自由論を採用せざるをえないということである、という立場に立つことになる。しかし、決断主義をとらざるをえない、というここでの議論は、決断の重要性をみとめつつも、決断がつねに「促し」を前提するということを示している。つまり、我々はここから決断主義への批判を展開することができる。(ただし、これは、私のフイヒテ解釈であつて、フイヒテが明

言していることではない。)我々は、少なくともこのような自由の論証(これもまた一種の超越論的論証である)や決断主義批判をフィヒテの後期への移行期に読みとることが出来る。「附論一」では、フィヒテの「世界」概念の展開を追いつつ、前期から後期へのフィヒテの変化の内容とその必然性を論じた。「附論二」では、紹介されることのない、フィヒテの国家契約論の論理構造を説明し、それについて吟味することによって、それが第一章、第二章で見てきた、自己意識の構造と類比関係にあることを示した。

第三部「ヘーゲル自由論と相互承認論」の第一章では、ヘーゲルがカントとフィヒテの自由論を「選択の自由」と捉えて批判する論点、およびそれを踏まえて彼が主張する独自の自由論を吟味した。ヘーゲルによる「選択の自由」の批判とは、選択する「決断」への批判であり、決断がつねに他者との関係を前提しているという決断主義批判になる。ヘーゲルが、積極的に主張する「自由」概念は、共同体の中での相互承認関係である。そこで第二章では、ヘーゲルの相互承認論を分析し、彼の自由論についてのより精確な理解をめざした。その際に、我々が注目したのは「相互知識」という現代のコミュニケーション理論の概念である。これによってヘーゲルが把握しようとしていた「思弁的」な事柄をより精確に理解することが可能になったと思われる。ところで、このようなヘーゲル解釈においては「エレメント」概念が重要なものになる。「附論一」は、『精神現象学』の知の吟味の方法を「エレメント」概念に注目して解釈を試みたものである。「附論二」は、『精神現象学』の弁証法を「エレメント」の展開の論理として解釈するとき、「無限判断」を古いエレメントから新しいエレメントへの転換の論理として捉えることができることを示したものである。「附論三」は、この「無限判断」を「アンチノミーを前提とする推論」として解釈し、また「アンチノミーはダブルバインドである」と理解することによって、弁証法の論理を分析したものである。

以上が本書の内容の概要であるが、本書での研究方法を一言で表現するならば、「論理的再構成」ということになるだろう。我々がある古典的著作を読むとき、そのすべてに同意できるということはほとんどありえないだろう。ま

してや時代も文化も異なる著作の場合、基本的な前提そのものを受け入れることができなことも多い。しかし、そのような場合にその基本的な主張をかりに受け入れ、その枠組みの中で可能になるある問題をたて、それに対する答えを、彼の主張に依拠しながら構成する。そうして、問いと答えをその思想の中で論理的に再構成するのである。その問いは、場合によっては、当の哲学者自身が立てていなかった問いであつてもかまわない。そのとき、当の思想に依拠して答えを構成できれば、その問答は、彼の思想から引き出せる問答である。この方法では、当の哲学の前提や概念からそのときの問答のコンテキストに関わらない夾雑物を取り除いて、できるだけ論理的に明確なものに仕上げ、それらに依拠して論理的に明確な問答を再構成することが重要である。このような問答の再構成を繰り返すことによつて、我々は彼の哲学を理解することができ、あるいはその中に論理の欠陥や矛盾を見つけることができ、また彼が気づいていなかった問答の可能性を引き出すこともできるだろう。もちろんこれは、思想史研究の唯一の方法ではないし、優れた方法なのでもない。この方法に欠けているのは、思想を思想史の中で捉えるという視点である。そのために、「論理的再構成」がその材料とする、対象となる哲学の基本的な前提や概念の成立そのものについての（社会的、心理的、個人史的な説明を含めて）歴史的説明が必要である。また基本的な前提や諸概念を利用して、当の哲学者が立てた問いに対する答えを再構成するときに、単に思想内容の論理的な関係のみを顧慮するのではなく、その際にもどのような要素がどうして重視され（また軽視され）ることになるのかについての歴史的な説明や、他でもなくある問いが取り上げられること自体についての歴史的な説明が必要である。このような方法を「歴史的再構成」と呼ぶならば、思想史研究は最終的にはこのような方法を採用すべきであろう。ただし、当の哲学のもつアクチュアリティを直截に探求しようとするときには、「論理的再構成」という手法が優れていると考える。

二十世紀初頭の論理学の発展とそれに結びついた言語哲学の登場によつて、理論哲学の分野では、現代の議論はドイツ観念論からすでに遠く隔たつているように思われるが、実践哲学に関しては、我々はまだドイツ観念論とおなじ

水準（概念枠組み）にあるように思われる。ヘーゲルが見抜いていたとおり、その当時出現した〈市民社会〉が、ドイツ観念論の自由論の誕生の背景であつたのだが、その市民社会が基本的に現在まで続いているからである。無論、ドイツ観念論の時代とは社会状況が異なり、彼らの国家や社会についての議論がそのまま妥当する時代ではないが、自由や道徳や法など基礎的な概念の枠組みは、今も生きている。しかし、これからはそれらの再考が必要になるだろう。現在、国家も市民社会もグローバリズムによつて大きく変化する兆しを見せている。それにともない、我々は、自由主義と共同体論の論争に見られるように、自由をめぐる様々な問題に直面している。我々は、これまでの実践哲学の基本的な概念や枠組みをあらためて考え直すことを求められている。現代哲学では、とりわけ構造主義以降、個人主義的な近代の主体がフィクションであつたということは常識になつてゐる。しかし、それに代わるはずの「システム」や「コミュニケーション」などの概念に依拠する理論は、まだ生成途上にある。このような時期に、現代的な問題意識でドイツ観念論の実践哲学を読み直してみると、そこに様々な理論的な可能性やアイデアを発見することができる。一つの里程標としての彼らの到達点をはつきりとさせ、我々がそこから一步踏み出すためのスプリングボードを提供すること、これが本書の意図である。はたして本書がそのような大それた意図をほんの少しでも実現しているかどうかは、江湖の判断に委ねたい。

目次

目次

まえがき	1
第一部 カントの自由論のアポリア	13
第一章 格率のアポリア	15
第一節 格率に関するテーゼの証明	18
第二節 格率のアポリア	20
第三節 格率に関するテーゼの一般的な証明	22
第二章 触発のアポリア	29
第一節 超越論的自由と実践的自由ともう一つの自由	29
第二節 意志の定義	33
第三節 触発のアポリア	38
第三章 定言命法のアポリア	45
第一節 定言命法と格率のアポリア	45
第二節 定言命法と触発のアポリア	48

第三節	定言命法の基礎づけのアポリア	50
第二部	実践哲学におけるフイヒテの三つのアイデア	57
第一章	道德の超越論的論証	59
第一節	『道德論の体系』(一七九八年)での「道德の原理」の演繹	59
第二節	道德の基礎づけの超越論的性格	68
第二章	「促し」理論による他者論のアポリアの解決	73
第一節	フイヒテの他者論の展開史	73
第二節	自己意識の成立とダブルバインド	118
第三節	フイヒテの他者論とヘーゲルの他者論の比較	137
第三章	決断主義の克服と自由の超越論的論証	160
第一節	弁証法と決断	161
第二節	フイヒテによる決断主義批判の二つの可能性	170
附論一	自我と世界——後期への転回	180
附論二	自己意識のアポリアと国家論のアポリア	199

第三部	ヘーゲルの自由論と承認論	223
第一章	「選択の自由」批判とヘーゲルの自由論	225
第一節	ドイツ観念論における「相互作用」概念への批判	226
第二節	ヘーゲルの自由論とシステム理論	233
第二章	自由と相互承認	251
第一節	相互知識と相互承認	251
第二節	相互承認における権利と義務の一致	267
附論一	「エレメント」概念と『精神現象学』の方法	279
附論二	『精神現象学』における無限判断とエレメント	298
附論三	論理学におけるアンチノミーと無限判断	318
引用文献		333
あとがき		335
索引		

ドイツ観念論の実践哲学研究

この書を

故高橋昭二先生の霊前に捧ぐ

第一部 カントの自由論のアポリア

我々が意識して意志決定を行うとき、それは実践的三段論法によって行われる。第一章では、この実践的三段論法における大前提の設定をめぐるアポリアについて考察した。もしこの困難が解決されて、意志決定が実践的三段論法によって行われるとすると、次には、そのような論理的決定が意志の自由そのものと両立しうるのかどうか、が問題になるだろう。そうした問題を論じたのが第二、三章である。

第一章では、〈格率のアポリア〉を示した。実践的三段論法で大前提になるのは、「格率」である。ここでは、意志決定が行われるときに格率がつねに働いている、と考えることから生じるアポリアについて考察した。第二章では、〈触発のアポリア〉を論じた。感性の傾向性が選択意志の動機となるとき、カントは、この動機が、実践的三段論法の大前提（格率）になっているという。しかし、我々は、感性的衝動によって「規定」されるのではなくて、「触発」されると言われる。この魅力的だが曖昧な「触発」概念が抱えているアポリアについて考えた。第三章では、定言命法の設定において、〈格率のアポリア〉がどのように解決されているのかを明らかにし、次に、道徳法則もまた我々を「規定」するのではなくて「触発」する、ということを示した。

この第一部で私が心がけたのは、カントの自由論におけるこれらのアポリアをできるだけ明確に捉えることであり、問題を曖昧にしてその解決を性急に求めるよりも、自由についての議論の困難さをできるだけ掘り下げるといふことである。

第一章 格率のアポリア

まず、カントによる「格率」の説明をみておこう。『実践理性批判』(Kritik der praktischen Vernunft, 1788)では、彼は「格率」を、意志を普遍的に規定する「主観的な原則」である、と次のようにいう。

「実践的な諸原則は、意志の普遍的な規定を含んでいる命題である。この意志の普遍的な規定の下には、複数の実践的な諸規則がある。ある主体によって、(意志の規定)の条件が、単にその主体の意志にとって妥当するものとしてみなされているだけの場合には、その実践的な諸原則は主観的である、あるいは格率である。しかし、その条件が、客観的なものとして、つまりすべての理性的存在者の意志にとって妥当するものとして、認識される場合には、その実践的な諸原則は客観的である、あるいは実践的法則である。」(Z. 16 訳四十七、傍線は引用者の付記。以下の引用でも同様であるが、参照した訳文は都合により大幅に書き変えたものも多い。)

ここではまず、「意志の普遍的な規定を含む命題」つまり、意志を普遍的に規定する命題が、「実践的な原則」(praktische Grundsätze)と呼ばれる。意志を普遍的に規定するとは、意志決定において普遍的な規則となっているということであろう。これは、後に見るように、実践的な三段論法において大前提として機能する命題である。ところで、そのような普遍的な規則のなかで、ある主体が自分にとって規則と妥当していると考えるとき、それを「格

率」(Maxime)と呼ばれ、「あらゆる理性存在者の意志にとって妥当するもの」として認識するときには、「実践的法則」(praktische Gesetze)と呼ばれている。

「格率」とは、『哲学歴史辞典』によると、⁽¹⁾アリストテレスの論理学に由来する概念である。アリストテレスの論理学をポエティウスがラテン語に訳すときに、注釈の中で *propositio maxima* という概念を使った。(これは、その後の論理学史で *proposition maior* (大前提) にあたるものである。)これが、十五、十六世紀に、法律上の最高原理を指すために使われるようになり、さらに、モンテーニュによって道德的な意味で用いられ始めた。その後たとえば、デカルトが、暫定道德を定式化したときに、それを「格率」と呼んでいる。ドイツでは、バウムガルテンが、実践的推論の大前提の意味で *Maxime* を使い始めていた。カントの用法は、このバウムガルテンの用法を受け継ぐものだからである。このことから、「格率」が意志規定ないし行為規定の「主観的原理」であるとは、「格率」が意志規定ないし行為規定を結論とする実践的三段論法の「大前提」になるということであることがわかる。

しかし、カントは実践的原則(実践的推論の大前提)のすべてを「格率」と呼ぶのではなくて、実践的原則を「格率」と「実践的法則」に区別した。この二つの関係を確認しておきたい。繰り返しになるが、「格率」とは、「主体の意志にとって妥当するものとみなされる (*angesehen*)」実践的原則であり、これに対して「実践的法則」とは、「あらゆる理性的存在者の意志にとって妥当するものとして、認識される (*erkannt*)」実践的原則である。ここである実践的原則を、あらゆる理性的存在者の意志にとって妥当するものとして認識するのは誰だろうか。これは「あらゆる理性的存在者」なのだろうか、それとも「ある理性的存在者」なのだろうか。この答えは、後者である。もし、前者ならば、現実には道德についての意見の違いがあるので、現在のところ実践的法則は存在しないことになる。カントは、実践的法則があると考えているのであるから、このようには考えていなかったはずである。つまり、カントは後者を考えていたことになる。ところで、もし後者ならば、個人によって、何を「実践的法則」と考えるかは異なる

ということになるだろう。実際に幸福主義者とカントでは考えが異なっている。もちろん、意見の異なるもの同士は、どちらの「認識」が正しいのを争うことになるだろう。ところで、ある人 a が、ある実践的原則 x を、あらゆる理性的存在者に妥当するものであるとして認識したとしよう。このとき、彼は、その原則 x とは異なる他の原則 y を彼の格率とすることがありうるのだろうか。それとも、その原則 x があらゆる理性的存在者にとって妥当すると「認識」している以上は、同時にそれを彼の意志にとつても妥当するものと「へみなす」ことになるのだろうか。これの答えは、前者であろう。なぜなら、後述するように、カントは定言命法を実践的法則と考えており、それを格率にしていると思っている時ですら、隠された意図があつてじつは他の原則が格率になつている可能性を認めているからである。つまり、ある人 a が「実践的法則」と考えるものと、彼が「実際に採用している格率」は異なつていることがありうることになる。では、ある人 a が「実践的法則」と考えるものと、彼が「採用している格率」が、別のものである可能性をカントは認めているのだろうか。もし、意志の弱さというような現象を認めるとすれば、この可能性を認めることになるだろう。カントは意志の弱さというような現象を認めている。道徳法則が人間にとつては「……すべし」という命法になるといふことは、意志の弱さに由来するといえるだろう。

ちなみに『道徳形而上学』(Die Metaphysik der Sitten, 1797)では、「実践的法則」と「格率」は次のように定義されている。

「一定の諸行為を義務にする原則が、実践的法則である。ひとが主観的な根拠から原理とした行為の規則は、彼の格率と呼ばれる」(KGS, V, 225, 訳三四八)

『実践理性批判』からの前の引用では、「格率」は「意志」規定の主観的原則とされていたが、この引用では、「行為」規定の主観的原理といわれている。この二つは、カントの場合には、区別する必要がないのである。なぜなら、後述するようにカントは意志が決定すれば、行為はそこから直ちに帰結すると考えているので、この二つは実質的に

同じだからである。『道徳形而上学』で、格率が「行為」規定の主観的原理といわれるのは、この記述が第一部「法論の形而上学的基礎」の中で述べられているためであると思われる。なぜなら、法においては、意志ではなく行為が問題になるからである。

さて、以上をカントのいう「格率」についての一応の理解とした上で、この概念が孕むアポリアについて考察しよう。

第一節 格率に関するテーゼの証明

カントの格率に関して次のテーゼが成立するとすれば、そこから重大なアポリアが生じる。

テーゼ・へ意志決定は、つねに何らかの格率（主観的な意志決定の規則）に基づいて行われる。

ただし、このとおりの文章がカントの著作の中にあるわけではないので、カントがこのように主張しているということを、まず証明する必要があるだろう。これを次の三つの場合に分けて論証したい。

(一) まず、善い行為を行う場合。このとき、我々の意志決定はある格率に基づいている。なぜなら、カントによれば、善い行為をするときは、定言命法に従っているときであり、定言命法は、「普遍的法則となるような格率に従って行為せよ」というものであるから、我々が、善い行為を行うときは、我々は格率に従って行為しているはずである。それゆえに、右のテーゼは妥当する。

(二) 次に、悪い行為を行っている場合。このとき、我々の意志決定は、やはりある格率に基づいている。なぜなら、カントは、『単なる理性の限界内における宗教』(Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793) (以下『宗教論』と略する)で、次のように述べているからである。「悪の根拠は、選択意志がその自由の使用のために自分で作

る規則、つまり格率の中にのみありうる」(KGS, KGS, v, 21, 訳三六) ゆえに、右のテーゼは妥当する。

(三) 最後に、道徳的に見て善くも悪くもない行為をしている場合。このときには、どうなるのだろうか。まず、カントが、善くも悪くもない行為の存在を認めているのかどうかを確認する必要がある。カントは「道徳形而上学」では、次のように「道徳性に関してどちらでもよいこと」の存在を認めている。

「次のようなひとは、空想的に有徳であると呼んでよい。つまり、道徳性に関してどちらでもよいこと (adaphora) が存在する余地を与えないで、一挙手一投足に(盗賊よけの) 鉄菱さながらに義務を振りまき、私はどちらでもよいのに、私が肉を食べるか、魚を食べるか、またビールをのむか葡萄酒を飲むかを、どちらでもよいことは考えないひとである。もつといえは、こういう小理屈を徳論へ取り入れでもすると、徳の支配は、徳の専制になってしまうだろう」(KGS, VI, 409, 訳五六五)

問題は、このような場合にも、選択が格率に基づいて行われるのかどうかである。もし格率に基づいて行われるのだとすると、道徳には無関係(無記)な格率の存在を認めることになる。

さて、私が葡萄酒ではなくてビールを選んで飲むとき、つまり道徳的に見て善くも悪くもない行為をしているとき、カントは、このような場合にも、この決定ないし行為は格率に基づいていると考えるだろう。なぜなら、カントは『宗教論』で次のように述べているからである。

「選択意志の自由は、ただ人間がそれを自分の格率のうちに採用した(人間がそれに従って行為しようと意志するところの普遍的規則とされた) 限りでの動機以外は、いかなる動機によっても行為へと規定されることはありえないという、まったく独自の性質を持っており、そしてその限りにおいてのみ、動機はそれがいかなる動機であらうとも、選択意志の絶対的自発性(自由)と両立しうる」(KGS, VI, 23 f., 訳三九)

以上から、カントは、我々が意志決定を行うあらゆる場合について、その決定の根拠として格率があることを認め

ている、といえるだろう。したがって、右のテーゼは、カントの主張であるといえる。⁽²⁾

第二節 格率のアポリア

さて、右のテーゼをみると、そこから次の格率のアポリアが生じる。

アポリア…意志決定のためには、格率が必要であり、その格率の採用の意志決定には、さらに別の格率が必要であり、……という無限遡行が生じる。それゆえに、意志決定の成立が説明不可能になる。

このアポリアをカントが明確に述べているのは、『宗教論』(*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1794)の中次の注である。

「道徳的格率の採用の最初の主観的根拠は、見極めがたいものである。このことは、すでに、次のことからあらかじめ見てとることができるだろう。(私が、たとえば、なぜ悪い格率を採用したのか、またむしろ、なぜ善い格率を採用しなかったのかという)採用の根拠は、自然の衝動の中にはなくて、むしろつねにまた、ある格率の中に求められなければならない。そしてまた、この格率も同様にその根拠をもたなければならぬ。しかし、格率以外から、自由な選択意志の規定根拠をあげるべきではないし、またできもしない。ひとは、主観の規定根拠の系列を無限にどこまでも遡り、その最初の根拠にたどりつくことはできないのである。」(KGS, VI, 21, 訳三七)

ここでは、格率の採用の根拠となる格率の採用を繰り返して無限に遡行してしまうために、最初の根拠に到達できないことが、明言されている。では、最初の究極の根拠まで遡ることが不可能であるとしても、できる限りこのように遡り続けようとする、どうなるのだろうか。

カントは、この点について、我々が「(道徳法則)に関して、このあるいはあの格率を採用する主観的な最初の根拠

としての)善あるいは悪」は、「出生にまで遡る最幼少期」に求めることができるということ、また、それは「出生と同時に人間の中に存在するように表象されるが、しかし、出生がその原因なのではない」と述べている。また「我々の格率の採用の最初の根拠は、経験の中で与えられるような事実ではありえない」と明言されている(『KGS, VI, 22, 訳三七』)

つまり、格率の採用の根拠を遡って行くと、経験的には出生の時期近くまで行くが、しかし、それはあくまでも「主観的な」最初の根拠であって、その背後には、さらに根拠があるはずである。なぜなら、そうでないとすれば、出生時の出来事が格率採用の根拠であることになってしまい、格率採用に関してその人に責任を問うことができなくなり、彼の意志決定について、そもそも善悪をいうことができなくなるからである。このことを、別の箇所では、次のように述べている。

「ある心情 (Gesinnung) もしくは他の心情を生得的性質として生来所有しているということは、この心情が、それを持っている人間によって獲得されたのではないということ、つまり彼がその心情の創始者ではないということ、を意味しているのではない。むしろ、この心情が、時間の中で獲得されたのではないということの意味しているのである。……心情、つまり格率採用の最初の主観的根拠は、ただ一つのものでしかありえず、それは自由の使用全体に普遍的に関係する。しかし、この心情それ自身もまた、自由な選択意志によっても採用されたものでなければならぬ。というのは、さもなければこの心情に責任が帰せられることはできないであろうから。ところで、この心情の採用について、さらにその主観的根拠ないしは原因が、認識されることはできない。(たとえそれを問うことが不可避であるとしても。なぜなら、認識されるとすれば、この心情がそれによって採用される格率が再び挙げられねばならないからである。そして、この格率はさらにその根拠をもたねばならない。)従って、我々はこの心情を、あるいは、この心情の最高の根拠を、選択意志の何らかの最初の時間的な行動 (Zell-

Actus) から導出することはできないから、我々はこの心情を、選択意志に生まれつき属する性質 (Beschaffenheit) と呼ぶのである (実際には、この心情は自由の中に根拠をもつのであるが)。(KGS, VI, 25, 訳四二)

我々は、主観的には生まれつきもっているように思われる「心情」にまでしか遡ることができないだろう。では、その「心情」の根拠とは、何だろうか。道徳の可能性の条件を問い求めようとするならば、カントも述べているように、この根拠を「問うことが不可避」であるだろう。この根拠をさらに問おうとするとき、その根拠は経験を超えた叡知界に求めなければならない。時間を超えた、「心情の最高の根拠」は、『純粹理性批判』(Kritik der reinen Vernunft, A 1782, B 1787) で述べられている叡知界での「可相的原因」であると思われる。⁽³⁾

では、「可相的原因」という概念をもちだすことによつて、右のアポリアが解決されるのだろうか。残念ながら、そうではないだろう。なぜなら、叡知界における最初の格率の選択が認識されないとしても、それは行われたはずである。さもないければ、人はその格率に従った意志決定について、道徳的な責任がないことになるからである。ところで、そのような選択が叡知界で行われたのだとすれば、たとえ認識されえないとしても、その選択を決定した根拠としての格率がさらにあるはずである。こうして、叡知界での格率の選択は、認識できないにせよ、またしても無限背進することになる。

第三節 格率に関するテーゼの一般的な証明

ここでは、カント解釈から生じるこのアポリアが、現代の我々にとつても、意志の自由を考える上で非常に重要な根本的な問題であることを示したい。そのためにカント解釈を離れて、カントの格率に関するテーゼをより一般的な形で表現し、次にテーゼの証明を試み、そこから道徳に関する基本的アポリアが生じることを示しておきたい。

第一項 テーゼ1の証明

まず、格率に関するテーゼは、次のようにいいかえることができるだろう。

テーゼ1 「我々が、意志決定をするときには、その背後に一般的な規則がある」

これを証明しよう。我々の意志決定は、「……すべきだ」という判断に基づいて行われる場合と、そうではない場合の、二種類に分けることができる。そこで、その各々について右のテーゼが妥当することを証明したい。

(一) 意志決定が「……すべきだ」という判断に基づいている場合。

「我々が、U1「……すべきだ」と判断するときには、その背後には、一般的な規則があるはずである。」それは、「すべきだ」という語の意味から、帰結する。この法則は、「……ならば……すべきだ」という形式をとるだろう。

〔証明〕 ある状況Xで「Aをなすべきだ」と判断した者は、それと非常に似た状況X'でも、「Aと非常によく似たA'をなすべきだ」と判断するであろう。もし、そのように判断しないのであれば、彼はいかなる根拠に基づいて、右のように判断したのか、理解できないことになるだろう。

もう少し丁寧に説明しよう。「……すべきだ」と判断するときには、根拠をもっているはずである。だとすれば、その根拠と非常によく似た事情が成立している時には、おなじような判断が帰結するはずである。事実に関する因果関係に関して、「……の状況では……となるはずだ」という形式の判断、あるいは、「……であるから、……となる」という形式の判断を行う場合も同様である。⁽⁴⁾

ちなみに、これと同じような理解は、カントの中にもある。つまり、カントは「命令」はつねに必然性や普遍性を備えていなければならない、さもないと「命令」にならない、と考えていたからである。『道徳形而上学』では、次のように述べている。「命法とは、それによって、それ自体では偶然的な行為を必然的なものにする実践的規則であ

る。」(KGS, VI, 222, 訳三四四)

(二) 意志決定が、不決定の下での決定である場合。

我々が、意志決定をするとき、たとえばAとBとの選択でAを選択するとき、「Aを選択すべきだ」と考えて選択したのではなくて、AとBがまったく同じ条件であるにもかかわらず、一方を（いわば心の中でサイコロをふるようにして）偶然的に選択したのだとしよう。このような場合を不決定の下での決定と呼ぶことにすると、（我々が、不決定の下での決定を行うときには、その背後につねに一般的な規則がある）といえる。

〈証明〉 このような場合、偶然的な選択の背後には、選択しないことよりはどちらにせよ選択したほうがよいという判断があるはずである。この背後の判断とは、「私はここで選択すべきだ」という判断である。なぜなら、もしそのような判断がなければ、彼はそもそも選択しなかつただろうからである。我々は何の必要もないところで決断したりはしない。また、そういう判断がなければ、その状況下ではどちらにも決められないという不決定の認識すらそもそも生じなかつただろう。そうすると、この場合にも、右の（一）と同じように、背後には一般的な規則があることになる。

以上の論証に対して、次のような反証例が挙げられるかもしれない。我々は意識的に意志決定しない場合があり、そのときには、「……すべきだ」という判断に基づいて意志決定するのではなく、また不決定の下での決定でもない。たとえば、学生食堂でうどんにするかソバにするか、ほんの少し考えてうどんに決めたとしよう。このときの選択は意識的であり、何らかの一般的規則が背後にあったかもしれない。しかし実は、学生食堂のメニューには、うどんとソバだけでなく、丼物もいくつかあり、また定食もいくつかあったとしよう。この場合、麺類を食べるといふ決定が行われているはずである。彼はいつも麺類を食べているので、そもそもそれらが選択肢に上がってこなかつたのであ

る。この意志決定は、意識的なものではなかった。それは、「……すべきだ」という判断に基づいていないし、また不決定の下での決定でもなかった。

この反証例に対しては、次のように答えることができる。この場合の決定は、習慣的なものであり、意志決定ではない。我々は、無意識のうちに様々な行為を行っており、それに伴う様々な決定を行っている。しかし、それを意志決定ということはできない。なぜなら、習慣的な行為や決定は、機械的なものだからである。

第二項 テーゼ1から意志決定のアポリアが生じる

さてテーゼ1が成り立つならば、次のような意志決定のアポリアが生じるだろう。

アポリア…意志決定のためには、一般的な規則が必要であり、その規則の採用の意志決定には、さらに別の規則が必要であり、……という無限遡行が生じる。それゆえに、意志決定の成立が説明不可能になる。このアポリアの証明を、テーゼ1に証明の場合と同様に、二つの場合に分けて行おう。

(一) 意志決定が、「……すべきだ」という判断に基づいている場合。

我々が、U1「……べきだ」と判断するときには、その背後には、法則があるはずである。それは、「べきだ」という語の意味から、帰結する。この法則は、「……ならば……すべきだ」という形式をとるだろう。

この法則をいまR1とすると、U2「R1を採用すべきだ」と判断するのでなければ、我々は、R1の適用結果としての、U1を主張することは、できないだろう。

右の二つが言えるならば、U2を主張するときには、その背後に法則があることになり、これは無限に反復する。

(二) 意志決定が、不決定の下での決定である場合。

我々が、意志決定をするとき、AとBとの選択で、Aを選択するとき、それがまったく同じ条件であるにもかか

ならず、一方を偶然的に選択したのだとすれば、そのような偶然的な選択の背後には、選択しないことよりはどちらにせよ選択したほうがよいという判断があるはずである。つまり、「……べきだ」という判断である。そうすると、右と同じ無限反復が生じる。

以上の証明から、前述の「格率のアポリア」は、カント解釈における問題であるだけでなく、我々が自由を考えるときの根本的な問題の一つであるといえるだろう。⁽⁵⁾

ではこのアポリアについて、我々はどう考えればよいのだろうか。とりあえず、次の二つの方向が考えられる。

(1) このアポリアが、「意志」や「自由」についての間違った理解が原因で生じている可能性を検討する。

(2) このアポリアを真正なものとして引き受けて、その後どうすべきかを考える。

(1)の方向については、第三部で論じるヘーゲルの自由論のなかに、それを見つけることができる。この第一部では、(2)の立場でカントの中にその可能性をさぐりたい。これについては、「第三章 定言命法のアポリア」で解釈をこころみた。

注

(1) J. Ritter und K. Gruender (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Bd. 5, 1980の「Maxime」の項目を参照。ちなみに、アドルノの『ミニマ・モラリア』(Minima Moralia)には、道徳的なMaximeへの批判の意味が込められているということである。

(2) 道徳と無関係な行為においても意志決定の格率が存在するのだろうか、という問題に関して『宗教論』には、もう少し慎重な表現がある。

「そもそも道徳説においてきわめて重要な点は、道徳的中间物(adaphora)を、行為においても、人間の性格においてもできる限りこれを許容しないということにある。というのは、こうした曖昧性の下では、一切の格率が決定性と堅固さを失う危険にさ

らされるからである。」(KGS, VI, 22, 邦訳三八)

ここでは、「道徳的中間物」の存在をできるだけ認めたくないが、しかしそれがたとえ僅かであれ、存在することを認めているように読めるのである。それは、どのような行為だろうか。これにつづく注の部分では、それが「自然法則から結果する行為」であると述べている。

「道徳的に無関心な行為 (adaphoron morale) とは、たんに自然法則から結果する行為であろうが、こうした行為は何ら事実といえるものではなく、またこの行為に関しては、命令も、禁止も、さらにはまた許可 (法的権限) も生ぜず、それらが必要ともならないから、従ってこうした行為は自由の法則としての道徳法則とはまったく何の関係もない。」(KGS, VI, 23, 訳三九)

「たんに自然法則から結果する行為」とは、具体的にどんな行為だろうか。(欠伸をすることや、眠ることや、食べることや、排泄することなどであろうか。しかし、これらの行為にもマナーと呼ばれる規範はある。排泄の躰は、幼児にとつて最初の禁止である。また性行動の規範は、おそらく人類にとつて最初の社会的規範である。) カントが具体的にどのような行為を考えているのかは、不明であるが、このような行為は、道徳と関係ないだけでなく、どうやら選択意志とも関係しない事柄として考えられているように思われる。もしそうだとすると、選択意志が関わる事柄についていえば、それはすべて道徳的な事柄であるということになりそうである。しかし、カントはこの『宗教論』で道徳に無関係な原則を挙げています。それは、シラーを批判して、「優美」は「徳」が実現された後でだけ考慮されるべきものである、と述べる箇所である。

「ところで徳は、つまり自らの義務を厳格に遂行するという確固とした心術は、その結果において、自然や芸術が世界のうちで成就しえるいかなるものにもまして、恵みぶかいものでもある。そしてこうした徳の姿で提供された人間性の輝かしい像は、もちろんグラーツィエ姉妹 (優美の女神) の随伴をゆるすが、しかし、彼女らは、義務だけが尚問題とされる間は、恭しく身を遠ざけている。」(KGS, VI, 23, 訳四〇、括弧内は引用者付記)

ここでは、「徳」の後で考慮されるものではないが、行為の美的な格率が存在しうることを認めている。したがって、最終的な結論としては、私は『宗教論』でも、道徳に無関係な行為、およびその行為の決定のための格率の存在を認めていると考える。

(3) プラトンもまた、魂は生まれる前に善か悪かの選択をおこなうと、面白い記述をしている (参照、『パイドロス』249E-249B 『国家』10巻、617D-620E)。

(4) この議論は、ヘンペルが自然の因果的関連の説明を「カパー法則モデル」によって明らかにしたときの議論を参考にしたものである。 Cf. G. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*, The Macmillan Company, New York, 1965, ヘンペル『科学的説明の諸問題』長坂

源一郎訳、岩波書店、一九七三年、第二章。

(5) この「意志決定のアポリア」は、「意志決定の規則」を採用する意志決定の規則、……というような無限背進のアポリアであるが、知の基礎付けにおいて、「ある知を基礎づける知、を基礎づける知、……」と無限背進して、知の根拠付けが出来ないというアポリアとよく似ている。

これは、知の公理体系を構想するときの、公理設定のアポリアによく似たものであるが、公理体系には、もう一つのアポリアがある。それは、「ある公理を認め、それから定理を導出するための変形規則を認めたとしても、その変形規則を適用するための、メタレベルの変形規則が必要であり、さらにそれをその変形規則を適用するためのメタレベルの変形規則が必要であり、……という無限背進が生じる」ということである。このアポリアは、「規約主義のパラドクス」と呼ばれている。このアポリアは、「ある規則を適用するために、適用の規則が必要であり、さらにその適用の規則を適用するための規則が必要になり、さらにその……という無限背進が生じる」というアポリアであるので、「規則の適用のアポリア」と呼ぶこともできるだろう。

そうすると、意志決定においても「規則の適用のアポリア」が発生するだろう。もし「意志決定のアポリア」が解決されて、意志決定のための一般的規則（あるいは格率）が与えられたとしても、「その一般的規則を適用するために、適用の規則が必要であり、さらにその適用の規則を適用するための規則が必要になり、さらにその……という無限背進が生じる」というアポリアが生じることになるだろう。

カントは、残念ながら道徳に関してはこのような「規則の適用のアポリア」を指摘してはいないが、論理学に関しては、今日「規約主義のパラドクス」と呼ばれているものを『第一批判』の中で指摘している。

「一般論理学は、判断力のための規則を含み得ない。なぜなら、一般論理学は、認識のあらゆる内容を捨象して、形式だけを扱うからである。……もし、一般論理学が、規則の下に包摂する仕方を一般的に示そうとすると、これは、ある規則によって以外にはおこりえない。しかし、この規則はさらに新たに、判断力の教示を必要とする。」(A132f=B17f) 「悟性は、教えたり規則を備えたりすることができるが、判断力は、教えることができません。ただ練習だけが求められる特殊な才能である。」(A133=B17z)

では、「どのようにして規則の適用を練習するのか」といえば、「事例」(Beispil)によってである(vgl. ibid.)。これは、ウイットゲンシュタインやクワインが指摘した「規約主義のパラドクス」と同じ問題である。

第二章 触発のアポリア

ここで論じたいのは、カントの「触発」(affizieren) 概念のアポリアである。まずは、カントが「触発」で何を考
えているのかを確認する必要があるが、それはカントの自由概念と密接に関連しているので、後論のためにも「自
由」の定義を確認しておきたい。そのなかで、「触発」の説明を行うことにする。

第一節 超越論的自由と実践的自由ともう一つの自由

よく引用される箇所であるが『純粹理性批判』における、超越論的自由と実践的自由の定義を確認しておきたい。
まず「超越論的自由」を定義ないし説明している次の四箇所を引用しよう。

①自然現象を説明しようとする、原因の原因の……と無限廻行が生じるので、これを回避するため
は、「次のような一つの因果性が想定されねばならない。この因果性は、何かあるものを生起せしめるけれども、
しかしこの生起の原因はもはやそれよりも前にある原因によって、必然的自然法則に従って規定されることがな

い、——換言すれば、この因果性は原因の絶対的自発性であり、自然法則に従って進行する現象の系列を自ら始めるところのものである。したがってそれは超越論的自由 (transcendentale Freiheit) である。これなくしては、自然の進行においてすら、現象の系列継起は、原因の側において決して完全ではないのである。」(A446=B474, 訳中巻二二八)

② 「超越論的自由は、因果法則 (Kausalgesetz) に反する」(A446=B474, 訳中巻二二七)

③ 「我々は、およそ生起するものに関して二通りの因果性しか考えることができない。すなわち自然に従う因果性か、それとも自由からの因果性か、いずれかである。」(A532=B560, 訳中巻二〇六)

④ 「私が宇宙論的意味において自由というのは、ある状態を自らは始める能力のことである。したがって自由の因果性は、自然法則に従って、この自由の因果性を時間に関して規定するような別の原因に再び支配されるということではない。この意味において自由は純粹な超越論的理念である。」(A533=B561, 訳中巻二〇六)

① からわかるように、ここでの「自由」とは、ある種の因果性に付けられた名前であって、何かの性質に付けられた名前ではない。②と③の用法も、同じ様な意味である。しかし、④では、「自由」というのは、ある種の能力に付けられた名前である。

①②③で定義される自由 (＝ある種の因果性) が「超越論的」と呼ばれるのは、次のような理由であろう。つまり、自然の因果性は、原因の原因を遡って無限に遡行するので、自然の全体を説明することができない。それゆえに、最初の原因として「絶対的自発性」を想定せざるを得ない。この絶対的自発性によって、現象界が可能になるのだから、この絶対的自発性 (＝自由) は、経験を可能にする条件であるという意味で「超越論的」な自由と呼ばれることになる。

このような因果性は、原因が叡知界にあり、結果が現象界に生じるような因果性である。このような原因をカントは、「可想的原因」と呼び、この因果性が従う法則を「可想的性格」と呼んでいる。

ところが、右に見た格率のアポリアが正しいのだとすると、自然因果性の無限遡行のアポリアを解決するものとして要請される「超越論的自由」もまた（これが意志の自由として考えられているのだとすれば）無限遡行に陥るのである。これについては、後に詳しく論じることにする。

さて、「実践的自由」を定義ないし説明している次の二箇所を引用しよう。

①「実践的意味における自由とは、選択意志 (Willkür) が感性の衝動による強制 (Nötigung) から独立しているということである。選択意志は、受動的に (pathologisch) (感性という動因によつて) 触発される (affiziert) 限りでは、感性的 (sinnlich) であり、また選択意志が受動的に強制され (necessitert) うる場合には、動物的と呼ばれる。ところで、人間の選択意志は、なるほど感性的意志ではあるが、しかし動物的意志ではなくて、由な意志である、というのは、感性が行為を必然的に作り出すのではなくて、感性的衝動の強制から独立して、みづから自身自身を規定するという能力が人間にはそなわっているからである。」(A534+B562, 訳中巻二〇七)

②「もし感性界におけるすべての因果性がたんなる自然だとしたら、どんな出来事も他の出来事によつて、時間において、必然的法則に従つて規定されるだろう、——このことは容易に見てとることができる。したがつて現象が意志を規定する限り、現象は意志から生じる自然的結果としての行為をすべて自然必然的なものとせざるをえないから、超越論的自由を廃棄することは、同時に全ての実践的自由を滅却することになるだろう。」

(A534+B562, 訳中巻二〇八) (傍線は引用者)

①からわかるように、ここでの「自由」は、人間の選択意志（ないし意志）のある性質に付けられた名前である。この意味での「自由」についていえば、人間である限り、人は自由である、といえるだろう。したがって、人が悪いことを行うときにも、彼は実践的意味において自由である。もし逆に、彼が感性の衝動に強制されて行ったのだとすれば、その行為については責任がないことになってしまうだろう。（ただし、たとえば意識が朦朧としているような場合には、あるいは選択意志は、感性の衝動に強制されているといえるかもしれない。このような場合には、何か犯罪を犯しても、免責されるだろう。）

②では、行為は「意志から生じる自然的結果」であるといわれている。これは、意志と行為の関係が、自然因果性であるということの意味しているのではないだろう。なぜなら、自然因果性は、現象界のある出来事と他の出来事との関係についてのみ妥当することであって、叡知界に属するはずの「意志」と現象界に属するはずの「行為」の関係は、自然因果性ではないはずだからである。おそらくは、意志決定が決めればそれに応じて行為が決まるということ（さらに厳密にいえば、一対一対応、ないし多対一対応すること）を述べているだけなのだろう。これは自然因果性でないのだから、可想的因果性であるだろう。

現象 \downarrow ^a 意志 \downarrow ^b 行為

右の因果の系列において、意志と行為の間の \downarrow ^b が、可想的因果性であり、現象と意志の間の \downarrow ^a が、後に見る「触発」である。意志は、行為との関係において、つまり \downarrow ^b において「超越論的自由」であり、現象との関係において、つまり \downarrow ^a において「実践的自由」であるといえるだろう。

ところで、カントは「超越論的自由」や「実践的自由」のいずれとも異なる第三の意味の「自由」について述べている。それは、「自律」(Autonomie)としての「自由」である。『実践理性批判』では、意志の格率が、普遍的立法という単なる形式によつて規定されており、実質から独立していることを「消極的意味における自由」(KGS, V, 33, 訳七八)と呼び、これに対して、実践的理性の自己立法を、つまり「自律」を「積極的意味における自由」(ibid.)と呼んでいる。意志は、つねに超越論的自由である。また、実践的自由の定義①にあるように、人間は、善いことをしているときも悪いことをしているときも、実践的な意味では自由である。これに対して、自律という意味で自由であるのは、善い行いをしているときだけである。つまり、超越論的自由と実践的自由は、意志について善悪が成立するための必要条件である。自律という意味での自由は、意志が善であるといえる場合の意志決定のあり方を指しているといえるだろう。これらについて、さらに詳しく考察するために、次に意志の定義を確認しておこう。これは触発のアポリアを説明するためにも必要なのである。

第二節 意志の定義

(a) 『道徳形而上学の基礎づけ』での定義

『道徳形而上学の基礎づけ』(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785)では、意志は次のように定義されている。

「自然のすべての物は法則に従つて作用する。理性的存在者(vernünftiges Wesen)だけが、法則の表象に従つて、つまり原理に従つて行為する能力、すなわち意志(Wille)をもつ。」(KGS, IV, 412, 訳二五五)

ここで、「意志」は「法則の表象に従つて、つまり原理に従つて行為する能力」と定義されている。(ここで、原理(法則の表象)と行為の関係は、大前提と結論の関係、つまり、論理的な推論を構成している。)ところで、これに続

けて次のような記述がある。

「法則から行為を導き出すためには、理性が要求されるので、意志とは実践理性に他ならない。もし理性が意志を不可避的に規定するのならば、そのような存在者の客観的に必然的なものとして認識される行為は、また主観的にも必然的である。つまり、意志とは、理性が傾向 (Neigung) からは独立に、実践的に必然的なものとして、つまり善いものとして認識するものだけを、選択する (wählen) 能力である。しかし、もし理性がそれだけでは意志を充分に限定せず、意志が主観的諸条件 (Triebeder) にも従っており、かつこの主観的諸条件が必ずしも客観的条件と一致しないとすれば、すなわち一言でいって、(人間は現実にはそうであるように) 意志はそれ自体では完全には理性に適合していませんとすれば、客観的に必然的と認められる行為が主観的には偶然的であることになり、客観的法則に従ってそういう意志を規定することは強制 (Zwang) である。……客観的原理の表象は、それが意志にとって強制的なものである限りで、(理性の) 命令 (Gebot) と呼ばれる。命令の形式は、命法 (Imperativ) と呼ばれる。」(KGS, IV, 42f., 訳二五五、二五六) (傍線は引用者)

この引用の初めに「意志とは実践理性に他ならない」とあるが、しかし、意志と実践理性がまったく同一のものであるとはいえない。なぜなら、理性は意志を規定するものとして述べられているからである。しかも、「意志はそれ自体では完全には理性に適合していない」といわれているので、意志と理性は明確に区別すべきである。この矛盾を解決するには次のように解釈するのがよいだろう。

引用の冒頭部分「法則から行為を導き出すためには、理性が要求されるので、意志とは実践理性に他ならない」は、法則から行為を導き出すことは、推論することであり、推論することは、理性の能力であるので、理性が要求され、そして、法則の表象に従って行為する能力が意志であるとすれば、意志は、法則から行為を推論する能力、つまり理性を含んでいなければならない」と理解できるだろう。つまり、「意志とは実践理性に他ならない」を、意志とは実

実践理性を含んでいるものに他ならない」と理解するのがよいだろう。そうすると、「理性が意志を規定する」とは、
〈意志が含まれている一つの要素である理性が、意志の全体を規定する〉という意味に理解できる。

ところで、人間の意志は、「完全には理性に適合しない」ので、我々人間の意志については、「意志は、理性が傾向からは独立に、実践的に必然的なものとして、つまり善いものとして認識するものだけを選択する能力である」(傍線は引用者)ということとはできない。つまり、人間の意志は、理性に従うときもあるが、従わないときもある。では、人間の意志が、理性に従わないとき、意志は何に従っているのだろうか。これが本題であり、後に論じる。

(b) 『実践理性批判』での定義

ここでは、意志について次のように述べている。

「理性の実践的使用において、理性が関係するのは、意志の規定根拠である。意志 (Wille) は、表象に対応する対象を産出する能力であるか、さもなければかかる対象を産出するように自分自身を規定する能力、すなわち意志の因果性を規定する能力であるか、二つのうちのいずれかである。この場合に理性は、少なくとも意志を規定するに足りるし、また意欲 (Willen) だけに關する限りでは、常に客觀的實在性をもつからである。」(KGS, V, 15, 訳四一)

これをまとめると、「意志」は次の二つのうちのいずれかである。

① 表象に対応する対象を産出する能力

② かかる対象を産出するように自分自身を規定する能力、すなわち意志の因果性を規定する能力

この②は、対象を産出できないときに、単に〈対象を産出しようとする努力する能力〉という意味であろう。ここでは、
〈理性が意志を規定し、意志が行為を規定する〉、つまり〈理性↓意志↓行為〉と考えられているように読める。これ

を先の因果性の系列と組み合わせると次のようになるだろう。

現象（感性の衝動） → 意志（理性 ↓ 意志） → 行為

(c) 『道徳形而上学』での定義

ここでは次のように定義されている。

「欲求能力 (Begehungsvermögen) とは、表象を通じて、この表象の対象であるものの原因となる能力である。ある存在者が、自己の表象に従って行為しようる能力は生 (Leben) と呼ばれる。」(KGS, VI, 211, 訳三三三)

「概念に従う欲求能力は、これを規定して行為にいたらせる根拠がそれ自身の中にあつて、客体の中にはない限りにおいて、任意に振る舞う能力 (Vermögen, nach Belieben zu tun oder zu lassen) と呼ばれる。その行為によつて客体を産出することができるという意識と結びついている限りにおいて、こうした欲求能力は、選択意志 *Willkür* と呼ばれる。しかし、もしそうした結びつきが無い場合には、こうした欲求能力の働きは願望 (*Wunsch*) と呼ばれる。ある欲求能力の内的規定根拠が、従つてまた任意性それ自体が主体の理性の中に見いだされる場合、その欲求能力は、意志 (*Wille*) と呼ばれる。だから、意志は、行為との関係においてみられた欲求能力であるというよりは、むしろ選択意志を行為へと規定するその規定根拠との関係において見られた欲求能力である。そして、意志はそれ自体としては、本来何等の規定根拠ももたないのであつて、それが選択意志を規定しうる限りにおいて、実践理性そのものなのである。意志のもとには、理性が欲求能力を規定しうる限りで、選択意志と単なる願望が含まれうる。」(KGS, VI, 213, 訳三三四、傍線は引用者の付記)

ここでの定義では、「意志」とはある種の「欲求能力」であり、厳密には次のようになる。「意志」とはへ欲求能力の内的規定根拠が理性の中に見いだされる場合の欲求能力へあるいは、へ理性が欲求能力を規定しうる限りでの、選択

意志と願望である。この後に、『純粹理性批判』における実践的自由の定義の箇所と同じような記述がつけられている。

「理性が欲求能力一般を規定しうる限りで、意志のもとには選択意志だけでなく単なる願望もまた包括されうる。選択意志は、それが純粹理性性によって規定され得る場合には、自由な選択意志と呼ばれる。単に傾向性によってだけ規定されているような選択意志は、動物的選択意志であろう。これに反して、人間的選択意志は、次のようなものである。すなわち、なるほどそれは衝動によって触発されるが、しかし規定されることのないものである」(KGS, VI, 213, 訳三三四)

この箇所を整理すると次のようになる。

「自由な選択意志」⇨純粹理性性によって規定されているような選択意志

「動物的選択意志」⇨衝動や傾向性だけによって規定されているような選択意志

「人間的選択意志」⇨衝動や傾向性によって触発されるが、しかし規定されることのないような選択意志

この区分は、『第一批判』での区分と異なっている。つまり、『第一批判』では、「自由な選択意志」の中に、「感性的選択意志」(ここでは「人間的な選択意志」)も含まれていたのだが、ここでは、「自由な選択意志」は「人間的選択意志」(⇨感性的選択意志)を含まないものとして定義されている。しかし、「人間的選択意志」の捉え方は、同一のままである。これに続けてカントは次のように述べている。

「選択意志の自由とは、上のように感性的衝動による規定から独立であるということであるが、これは自由の消極的概念である。積極的概念としては、自分自身だけで実践的でありうるという純粹理性の能力である。」

(KGS, VI, 213f, 訳三三四、三三五)

この用例では、「自由の消極的概念」は、選択意志のある性質の名前であり、「自由の積極的概念」は、純粹理性のある能力の名前である。この「自由の消極的概念」と「積極的概念」は、前述の『実践理性批判』での「消極的な意

味の自由」と「積極的な意味の自由」と同じものであるといえるだろう。

第三節 触発のアポリア

いよいよ本題に入ろう。右に見たように、カントは人間の意志ないし選択意志を次のように捉えていた。

(1) 人間の意志は、つねに純粹理性に従うわけではない。(さもなければ、人間が悪を為すことはないことになる。)

(2) 人間の選択意志は、感性の衝動や傾向性によって、強制(ないし規定)されているのではなくて、触発されている。

これを踏まえて、我々は次の二つの問いを立てたい。

問一 人間の意志が、純粹理性に従うとき、それはいかにして可能であるのか

問二 人間の意志が、純粹理性に従わないとき、選択意志はいかにして決定しているのか

問一については第三章で考察し、ここではまず問二に取り組みたい。この問二を、より限定して表現すれば、次のようになる。へ理性が意志を決定していないとき、意志は、傾向性によつて規定されているのであろうか。そうではない。そのときにも傾向性は、選択意志を触発するだけであるはずだ。この時に意志を決定しているものは、理性でも、感性の傾向性でもない。また、意志自身によるものでもない。なぜなら、「意志の中には、規定根拠がない」とカントは述べているからである。では、触発されるとき、意志は何によつてどのように決定されているのだろうか。この問題を、へ触発のアポリア」と呼びたい。

この問二を解くためには、まず次の問三に答える必要があるだろう。

問三 〈カントが、人間の意志が純粹理性に従わないときがある〉というとき、それはどういふ場合を指しているのだろうか〉

格率に関するテーゼによるならば、我々の意志決定はつねに格率に従っている、つまり、格率を大前提とする実践的推論によって規定されている。この意味では、人間の意志は「つねに理性に従っている」ことになる。これに対して、人間の意志が「純粹理性に従っている」というのは、人間の意志が定言命法に従っているということ、自律的であるということ、を意味している。つまり、厳密に言うときには、〈理性に従う〉ということ、〈純粹理性に従う〉ということとを区別する必要があるだろう。人間は、つねに純粹理性に従って善い行いをするとは限らず、善い行いをしていないで、感性の衝動に従ってしまうときがある。そのときでも、〈理性に従って〉いるはずである。

さて、問三にこのように答えるとき、問二は、さらに次のように限定できるだろう。〈第一節で見たように、我々は、善い行為をするときだけでなく、悪い行為をするときにも、格率から理性によって意志決定しているのである。そして、その悪い格率を採用することもまた、別の格率から理性によって意志決定されたことなのである。このように考えるとき、感性の衝動が意志を「強制」する可能性がなくなるだけでなく、「触発」するという可能性すらもなくなるのではないだろうか。なぜなら、たとえ感性の衝動を満たすような行為をするときにも、それへの意志決定は、理性によって格率から導出された結論であるはずだからである。ここに〈触発のアポリア〉の核心がある。⁽¹⁾

この問題をもう少し立ち入って考えてみよう。動機については『宗教論』で次のようにいわれていた。

「選択意志の自由は、ただ人間がそれを自分の格率のうちに採用した（人間がそれに従って行為しようと意志するところの普遍的規則とされた）限りでの動機以外は、いかなる動機によっても行為へと規定されることはありえないという、まったく独自の性質を持つており、そしてその限りにおいてのみ、動機はそれがいかなる動機であろうとも、選択意志の絶対的自発性（自由）と両立しうる。」（KGS, VI, 23f., 訳三九）

つまり、感性の衝動が動機となるときには、衝動（動機）が、選択意志が行為を規定する実践的三段論法の普遍的規則（大前提）になることによつてのみ可能だ、というのである。この場合の行為の決定は次のような三段論法になるだろう。

大前提…衝動

小前提…状況認識

結論…衝動に規定された行為

では、感性の衝動を格率に採用することは、どのように行われるのだろうか。前述の格率に関するテーゼが正しければ、これもまた、別の格率を大前提とする推論になるはずである。これは次のような三段論法になるだろう。

大前提…別の格率

小前提…衝動などの事実ないし出来事

結論…衝動を格率に採用すること

この三段論法の小前提に含まれる感性の衝動は、選択意志を〈規定〉しているのではなくて、〈触発〉しているといえるだろうか。この三段論法において、大前提（別の格率）が結論（下位の格率）を〈規定〉しているといえるのならば、小前提（感性の傾向性）もまた（論理的にはまったく同じ資格で）結論（下位の格率）を〈規定〉していることになる。

このように考えてくると、感性の衝動ないし傾向性による〈触発〉の成立する余地はないようにおもわれる。いったいどのようにして〈触発〉が成立するのだろうか。

ここで自然的因果関係との比較によつて、解決の糸口を探ってみよう。自然科学での因果関係の説明は、（ヘンペ

ルのカバー法則モデルによれば) 次のような三段論法になる。

大前提・自然法則

小前提・初期条件

結論・事象

この推論では、小前提(初期条件)が原因であり、結論(事象)が結果であり、両者の因果関係を示すのが、大前提(自然法則)である。では、このような自然的因果関係と実践的三段論法との違いはどこにあるのだろうか。カントは、実践的三段論法の大前提と自然法則の違いについて、前にも引用したように「道徳形而上学の基礎づけ」で次のように述べていた。

「自然のすべての物は法則に従って作用する。理性的存在者だけが、法則の表象に従って、つまり原理に従って行為する能力、すなわち意志をもつ。」(KGS, IV, 412, 訳二五五)

大前提となる「格率」は、「法則」というよりも「法則の表象」であることになる。そして、それならば同じように小前提もまた、〈初期条件(事実ないし出来事)〉ではなく〈初期条件(事実ないし出来事)の表象〉であるだろう。もし初期条件の中に〈感性の衝動や傾向性〉が含まれているのならば、小前提の中ではそれらは〈感性の衝動や傾向性の表象〉として登場するだろう。このようないわば〈緩い関係〉にあるとき、感性の衝動や傾向性が、意志を「触発」するのだといえるのではないだろうか。カント解釈を逸脱するかもしれないが、この〈緩い関係〉をもう少し分析したい。

カントによる〈法則に従うこと〉と〈法則の表象に従うこと〉の区別は、自然が〈規則的に振る舞う〉ということと、チエスをするときのように我々が〈規則に従う〉こととの区別に対応しているものと思われる。この区別をさらに明確にするために、この二つが錯綜している場合について事態を明確に分析しておきたい。

たとえば、論理規則に従って、我々は推論を行う。これはもちろん「規則的に振る舞うこと」ではない。ところで、我々は自然現象について、次のような推論をする

百度に熱すると、バターが溶ける。

このバターを百度の水の中に入れる。

このバターは溶けるだろう。

このとき、我々は、「論理規則に従って」、右の推論を行う。しかし、この推論は、自然（バター）が、大前提（自然法則）に則り「規則的に振る舞う」ことを前提にした推論である。我々は、「大前提（自然法則）に従って」推論している。ここでは、一見すると「規則的に振る舞うこと」と「規則に従うこと」が錯綜している。

この錯綜を整理するために、我々は、「大前提（自然法則）に従って」推論しているのではなくて、大前提という規則について「規則（論理規則）に従って」推論しているのである。ここでは、大前提は、推論の内容であり、その内容がある種の「規則」であるとしても、そのことは、推論の規則とは別の次元の事柄である。（これに対しては、そのような次元の区別は、無効であるという反論があるかもしれない。なぜなら、この場合の大前提（自然法則）は、推論するときの論理学の公理でも推論規則でもないが、しかし論理学の公理もまた、推論の中で前提として登場することがあり、その限りで、証明式においては、公理や定理もその他の仮定と同じように機能している、からである。しかし、ここで「推論の規則に従って」推論するというときの「推論の規則」として、公理や定理ではなくて、論理学上の推論規則だけを念頭におくならば、右の次元の区別は維持できるだろう。）自然は「大前提（自然法則、規則）に則って振る舞い」、我々は大前提という規則について、「推論規則に従って」推論する。

ここで本来の主題に戻ろう。右と同じことが、実践的規則の場合にもいえるだろう。たとえば、

「人がSという状況にいるのならば、人はHすべきである」

「私は、Sという状況にいる」

「私は、Hすべきである」

という実践的三段論法において、我々は、大前提である格率について、推論規則に従って推論しているのであり、格率に従って推論しているのではない。ただし、我々は格率に従って意志決定（ないし行為）している、ということはいえる。

しかし、ここには自然法則の推論の場合との基本的な違いがある。自然現象の推論の場合には、我々がこのように推論しなくても、初期条件からその出来事は結果するのである。我々は推論によって、その結果を予測したり、ある事柄が成立していても、我々が推論しなければ、結論で記述されている行為は生じない。大前提の格率は、（自然法則のように我々の認識と独立に、客観的に存在するのではないから）我々がそれを表象しなければならぬが、しかし単に表象しているだけでなく、それを右のような推論において使用するのでなければ、格率は行為の原理とはならない。このことが、カントが意志を「法則の表象に従って、つまり原理に従って行為する能力」と規定した時に考えていたことに相当するだろう。

では、このように考えるとき、触発の成立する余地が確保されるだろうか。我々は、格率を表象するだけでなく、それを使って推論しなければ、格率は行為を規定しえない。我々にその格率を、推論の前提として使用させるものは、なにか。これは、この格率を結論とする別の推論ではない。なぜなら、ここではすでに、そのような別の推論によって、ある規則を格率とすることは前提されているからである。格率が行為を規定するためには、ある命題を格率として表象するだけでなく、それを推論において使用することが必要なのである。問題は次のようになる。へその

格率を推論において使用させるものは何なのか、いいかえると「その格率を大前提とする推論は、どのような生じるのか」。私の考える答えはこうである。この推論は、たとえば「私は、この状況で何をなすべきか」というような問いに対する答えを求めようとするときに生じるのである。このような問答関係の中で、格率が行為の規定のために、つまり問いに答えるために使用されるのである。こうして、格率と行為の間には、推論があり、その推論の背後には問答がある。ここに「触発」の成立する余地があるといえるだろう。では「触発」は実際にどのようなように成立するのか、ということに次に考える必要があるだろうが、カント解釈からあまりに離れすぎるので、それは別途に自分で考えることにしたい。しかし、これはカントの示唆をもとにしたひとつの解決方法であるとおもわれる。⁽¹⁾

さて、この第二章で言いたかったことは、次のことである。カントの「触発」概念が重要なものでありながら、その説明がアポリアを抱えていること、そしてこのアポリアの解決をカントの中に探そうとするならば、彼が「法則に従うこと」と「法則の表象に従うこと」を区別したことに依拠することができるだろうということである。

しかし、このように考えるとき、まったく別の問題が生じる。つまり、定言命法に従って、格率や行為を規定するときにも、我々は、定言命法によって「規定」されているのではなくて「触発」されていることになる。はたして、このように考えてよいのだろうか。これについては、定言命法のアポリアを検討した後で考えよう。

注

(1) このように「格率のアポリア」を捉えるとき、これはデイヴィッドソンが考察している「意志の弱さはいかにして可能か」という問題の一特殊形態であるといえそうである。以下の解決の試みは、実践的な推論を「緩める」という点ではデイヴィッドソンの解決手法と似ているが、最終的な解決を実践的な問答関係の中に見ようとする点において、基本的に別のものである、と考えている。Cf. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford U.P., 1980, ch. 2. デイヴィッドソン『行為と出来事』勁草書房、一九九〇年。

第三章 定言命法のアポリア

ここでは、先に挙げた問一「人間の意志が、純粹理性に従うとき、それはいかにして可能であるのか」を考えよう。

第一節 定言命法と〈格率のアポリア〉

カントによれば、ある行為が善い行為であるとは、それが善い意志に基づいているということであり、善い意志とは、定言命法に従う意志である。ゆえに問一はとりあえず「定言命法に従うことは、いかにして可能であるのか」といい替えられる。

ところで、定言命法とは、次のような命令である。

「君の格率が普遍的法則となることを君が同時にその格率によって意欲しうるような、そのような格率に従ってだけ行為せよ」⁽¹⁾ (“handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, da sie ein allgemeines Gesetz werde.”) (KGS, IV, 421, 訳二六五)

この箇所が続けて、この定言命法から、「義務の命法のすべてが導出される。」(KGS, IV, 421, 訳二六六)といわれ

る。定言命法は、意志決定のための格率を採用するときに従うべき規則（原理）である。ところで、第一章で見たように、意志決定のための格率を採用することもまた一つの意志決定であり、これはまたある格率に従っているはずである。したがってこの意味では、定言命法もまた、このような格率の一種であるといえる。（念のために繰り返すが、格率は主観的原則であり、定言命法は客観的原則であるが、格率であることと、客観的原則であることは両立可能である。個人が、定言命法を自分の意志決定の普遍的な規則として採用するとき、それは同時に彼にとつての主観的原則でもある。）そうすると、定言命法を採用する意志決定がさらに別の格率に従っている、ということになるはずである。

ところで、この定言命法に従うという意志決定、つまり定言命法を格率採用のための格率として採用するという意志決定が、もしかりに悪い格率に従って行われているとすると、そのときには定言命法に従っていても、その行為は善い行為ではないということになるだろう。このように定言命法に従うことが、悪しき格率（たとえば「善人として生きたほうが、幸福になれそうだ」）によつて選択される、という可能性をカントは認めている。カントは『道徳形而上学の基礎づけ』で次のように述べている。

「我々がどんなに厳格に自己吟味を行つても、ある善い行為とそれに伴う大きな犠牲との動機となりえたほどに有力な根拠は、義務という道徳的根拠以外にまったくみあたらない、というような場合がときどきは確かにあるけれども、だからといって、自愛に基づく隠れた衝動がかの理念の単なる見せかけの下に意志の本当の限定原因となることは実際なかつたのだと、確実に結論するわけにはいかない。……隠れた動機の底まで見通すことは決してできないのである」（KGS, IV, 407, 訳二四九、二五〇）

もう一箇所引用しておこう。

「我々はしかし、この場合いかなる実例についても、意志が他の動機無しに法則によつてのみ限定せられてい

ることを、たとえそう見えはしても、確実に示すことはできないのである。……経験の教えるところは我々が一つの原因をただ知覚しないということだけである場合に、そういう経験をもとにしてその原因の非存在を証明することなど誰にできようか。」(KGS, IV, 419, 訳二六四)

ここでは、定言命法に従うということ意志決定しても、その後にはへ自愛に基づく衝動がその意志決定の原因になっているかもしれないというのだから、定言命法を採用する意志決定に基づいている格率は、道徳的なものではない可能性がある、ということカントは承認しているといつてよいだろう。

さてそうすると、問一「人間の意志が、純粹理性に従うとき、それはいかにして可能であるのか」を「定言命法に従うことは、いかにして可能であるのか」といい替えることはできないことになる。つまり、純粹理性に従う善い意志であるためには、単に定言命法に従うだけでなく、それに従うこと自体が、道徳的な格率に則っていなければならぬ。では、それはどのような格率であろうか、それは定言命法によつて是とされる格率でなければならぬだろう。では、定言命法によつて是とされ、かつその格率によつて、定言命法という格率の採用が決定されるような格率とはどのような格率であろうか。それは、内容からして、定言命法そのもの以外にはありえないだろう。つまり、定言命法という格率の採用は、定言命法に基づき、その定言命法の採用もまた定言命法に基づき、……という無限の反復が成立しているときにのみ、ある意志決定は善であるといえるのである。しかし、無限反復になるということは、最初の格率の設定にいつになつても到達せず、善き意志決定がいつになつても行われぬということである。これをへ定言命法のアポリアと呼ぶことができるだろう。

このアポリアは、どのようにして解決されるのだろうか。善き意志決定が可能であるとすれば、我々に思いつく一つの解決方法は、最初の格率の設定を、定言命法のへ自己指定として理解することである。つまり、定言命法を最初の格率として採用するとき、ここでは、採用される格率と、それを格率に採用する格率が、内容的に同一であるの

みならず、数的に同一であるということである。自己意識において、意識される自己と意識する自己が同一であると考えられているのと、同じような関係を想定するのである。しかし、これが実際に成立しているとしても、それはカントに従えば、叡知界での出来事であるから、知ることはできない。しかし、それだけでなく、このようなことを論理的に整合的に考えられるのかどうかについても、確信がもてない。

第二節 定言命法と〈触発のアポリア〉

第一節でみたように、定言命法の自己指定という理解によって、〈格率のアポリア〉が部分的に解決されているのだとしよう。このとき、その人の行為は、最初に叡知界において自己指定された定言命法を大前提（格率）とするこ
とによって、それに一致する別の原則が格率として採用されることが推論の結論として帰結する。さらには、その格率から別の格率が結論として導出されることもあるだろう。そして、最終的には、そのようにして導出された格率を大前提とし、状況判断を小前提として、一定の行為が結論として導出される。では、このようにして定言命法から行為が論理的に導出されるのだとすれば、彼の自由はどこにあるのだろうか。最初に定言命法を自己指定したことに、彼の自由があるのだろうか。このような人間にとっては、感性の衝動に触発されるということは、すでに原理的に排除されている。彼にとつては、道徳法則は、自然法則のように常に必然的に守られるものであつて、もはや命法ではないことにならないだろうか。これもまた〈定言命法のアポリア〉であるといえるだろう。

確かに、カントは前述したように「人間的選択意志」をこのようなものとは考えていない。人間の意志は感性に触発されるので、つねに純粹理性に従っているのではない、それゆえに、また道徳法則は命法という形式をとることになる。しかし、このことは、むしろ人間にとつての欠陥のようにはいわれていたことである。もし、意志が感性に触発

されることなく、つねに純粹理性にしたがうのだとすれば、それは好ましいこととして考えられていた。では、我々は自律の状態をどのようなものと考えればよいのだろうか。

カントは、道徳法則が意志を規定する充分な根拠となるためには、感情が「動機 (clater animi)」にならなければならない⁽²⁾という。

「道徳的法則が、意志の十分な規定根拠となるためには、どのようなものであれ感情が前提されなければならない。」(V, 71, 訳一五二)

この感情をカントは、「道徳感情」(moralisches Gefühl)と呼ぶ。これは、その他の感情を抑制するという消極的な面では「謙抑」(Demüthigung)と呼ばれ、積極的な面では道徳法則に対する「尊敬」(Achtung)と呼ばれる。「この(謙抑の)感情は、また道徳的法則に対する尊敬の感情でもあり、こういう二つの根拠が合わさって、道徳的感情と呼ばれることになる。」(KGS, V, 75, 訳一五八)ところで、カントはこの「道徳的感情」について、興味深いことに次のように述べている。

「感情(不快適の)に及ぼすこのような消極的作用は、およそ感情に与える一切の影響ならびになんらかの感情一般とおなじく、パトロロジーシユ(patologisch)である。」(V, 75, 訳一五八)

これは、謙抑ないし尊敬という「道徳感情」が、他の感情一般と同じく、我々の意志を「触発」するということを意味するのではないだろうか(ただし、このように明確に述べている箇所は見当たらない)。つまり、我々が道徳法則に従うのは、道徳法則に対する感情が動機となり、それによって触発されることによるということである。謙抑が、感性の衝動や傾向性を挫折させるのだとすれば、逆に、感性の衝動や傾向性は、我々の謙抑や道徳法則に対する尊敬を挫折させることになる。次の発言にみられるように、道徳感情の存在と、感性の衝動や傾向性とは、必然的に結合したものと考えられている。

「法則に対する尊敬は、最高存在者においてはもとより、およそ感性から解放されており、したがってまた感性が実践理性のいかなる妨げともなりえない存在者においても、ありえないということである。」(KGS, V, 76, 訳一六〇)

定言命法に従うときにも、我々は道徳感情に触発されている。〈定言命法ないしそれから導出された格率〉に従うときにも、〈感性の衝動ないし傾向性を内容とする格率〉に従うときにも、我々は感情に触発されている。その〈触発〉のメカニズムは明らかではないが、第二章でみたようにその〈触発〉成立の余地は、その格率を大前提とする推論を行うということによって、格率が行為を規定しようという格率と行為の〈緩い関係〉の中にあるのだと思われる。

第三節 定言命法の基礎づけのアポリア

以上の議論では、善い意志は、定言命法に従う意志である、という主張そのものを前提していた。カントは「なぜ定言命法に従わなければならないのか」という問いに、どのように答えるのだろうか。その答えはとりあえず、カントが定言命法を道徳法則として証明したときの議論になるはずである。まずそれを確認しよう。

ここでは、『道徳形而上学の基礎づけ』をもとに定言命法の証明を確認しておきたい。そこでの証明プロセスは、次のように整理できるだろう。

①道徳法則は、普遍性・必然性をもつべきである。ゆえに、道徳法則は、ア priori に純粋な実践的な理性から生まれるものでなければならない。

②道徳法則は、人間にとつては命法という形式をとる。

③定言命法のみが、実践的法則になりうる。

④定言命法の内容は、必然的に「君の格率が普遍的法則となることを君が同時にその格率によって意志しうるよ
うな、そのような格率に従ってだけ行為せよ」(KGS, IV, 421, 訳二六五)となる。

この証明をさらに次のような推論にまとめることができるだろう。

道徳法則は、普遍性をもたねばならない。

道徳法則は、命法とならねばならない。

普遍性をもった命法は、定言命法である。

ゆえに、道徳法則は、定言命法でなければならぬ。

さて、このような推論をもとにカントが定言命法を導出するのだとすると、先の問いへなぜ、定言命法に従わねばならないのかへ対して、カントは次のように答えることだろう。

我々は道徳法則に従わなければならない。

道徳法則は、普遍性をもった内容の定言命法とならねばならない。

ゆえに、我々は定言命法に従わねばならない。

しかし、この大前提は、道徳法則が存在することを前提しているので、この前提を明示して整理すると、次のような三段論法になるだろう。

もし道徳法則が存在するならば、我々は道徳法則に従わなければならない。

道徳法則は、普遍性をもった内容の定言命法とならねばならない。

ゆえに、もし道徳法則が存在するならば、我々は定言命法に従わねばならない。

この大前提の証明が求められたならば、我々は「ある命題が道徳法則であるならば、それに従うべきであることは、「道徳法則」という言葉の意味から帰結する」と答えることができるだろう。

このように考えるとき、〈なぜ定言命法に従わなければならないのか〉という問いに対する最終的な答えは、〈道徳法則が存在するからだ〉となるだろう。そうすると、当然次の問いが発せられるに違いない。〈なぜ、道徳法則が存在すると考えるのか〉という問いである。この問いに対するカントの答えは、〈道徳法則が存在することは、「理性の事実」(KGS, V, 31, 訳七四)である〉ということになるだろう。

ここでさらに、〈なぜ、〈それが理性の事実だ〉と主張するのか〉と問うならば、カントはどのように答えるだろうか。知的直観によると答えたくなくなるかもしれないが、カントは決してそのような能力を認めない。(ちなみに、この問いに対してフイヒテならば、〈なぜなら、それが知的に直観されるからだ〉と答えるだろう。この道徳法則の直観は、「知的直観」である。フイヒテは、カントが定言命法を意識するとき、その知は「知的直観」になるはずであり、カントも知的直観を認めるはずであると、述べている。(FGA, I-4, 225, FW, I, 472) フイヒテは、この知的直観がどのようにして成立するのかを超越論的に説明しているが、それについては第二部で考察する。)

この問いに対して、カントは次のように答える。

「上に述べた事実(純粹理性の事実)は、否定できないものである。ひとは、人間がその行為の合法則性について下す判断を分析してみるだけでよいだろう。そうすれば、傾向性がある場合に何をいい出そうとも、彼らの理性は、その甘言をしりぞけて、みずから自己自身に強制を加えて、行為に際して意志の格率をいかなるときでも純粹意志、すなわち自己自身と付き合わせるのを、見いだすだろう。」(KGS, V, 32, 訳七)

しかし、このような指摘は、証明になっているのだろうか。このような指摘は、次の指摘とも結びついている。

「ここにひとりの、社会的にはまことに微々たる身分のひとがいる、しかし私はこのひとに、私がみずから内に省みて忸怩たるほどの誠実な性格を認めている、すると、——たとえ私が欲すると否とにかかわらず、また私が自分の身分の優越を彼に見誤らせまいとして、いかに昂然と頭をもたげてみても、私の精神は彼の前に屈する」

(KGS, V, 77, 訳一六一)

「尊敬は、我々が欲すると否とにかかわらず、他人の功績に対して我々が否応なしにささげる貢物である。我々は、事と次第によつて尊敬の感情を表に表わすことを差し控えるかもしれないが、しかしこれを内心に感じることをついに禁じえないのである。」(KGS, V, 77, 訳一六二)

「尊敬は、快の感情ではないから、あるひとを嫌々ながらも尊敬せざるをえない場合がある。」(Ibid.)

ここでの「尊敬」は、他人ないし「他人の功績」に対するものであるが、しかしこの尊敬は、道徳法則に対する尊敬の感情と不可分である。このような事實は、我々が道徳法則を認めているという事実を示すものである。しかし、これらは「経験的な事実」である。つまり、これらの事実からいえることは、 \langle 道徳法則が存在する \rangle ということではなくて、 \langle 我々は道徳法則が存在すると思つている \rangle ということであつて、道徳法則の存在を基礎づけることはできない。カントもまた、道徳法則は「純粹理性の事実」であつて、「経験的事実」(KGS, V, 31, 訳七四)ではないと述べていた。

よく指摘されることだが、我々もまたカントの定言命法が究極的な基礎づけを欠いていると見なさざるをえない。これもまた \langle 定言命法のアポリア \rangle の一つだといえるだろう。

最後に一言。我々は、第一部において、カントの自由論に関して「格率」「触発」「定言命法」の概念をめぐつて深刻なアポリアが生じることを指摘してきた。そして、カント倫理学の枠内でその解決の可能性を部分的に探つてきた。ここで我々が意図するのは、カント倫理学の欠点をあげつらうことではない。むしろ我々は、カントが道徳について明確な理論を提示してくれたおかげで、はじめてこのようなアポリアを認識することができるようになったのだと考える。カントの中に発見できるアポリアの解決の方向性以上に、より重要なのは、カント倫理学の中で発見すること

のできるこれらのアポリアそのものであると考える。あいまいで適当な解決を考え出すことよりも、むしろこれらのアポリアの解決の困難さを徹底して明らかにすることが重要であるだろう。

これらのアポリアが我々自身が自由や道徳を考えるときのアポリアであるとするれば、それはカントの自由論や道徳論が、我々のパラダイムになっているということである。カントは、個人をそれだけで独立して自由な意志決定のできる主体として論じること、自由論や道徳論を構成しようとした。我々は、カントによって、そのような論じ方そのもの、あるいは個人主義的な議論の枠組みそのものが、論理的なアポリアを孕んでいるのだということを知ることができる。しかし、これとは異なる別のパラダイムもすでに我々に与えられている。それによると、我々の主体性は、他者から独立に個人がもっている能力ではなくて、他者との関係の中で成立するような関係性なのである。それを、独立な個人の能力として誤解するときに、これまで見たような様々な問題が生じるのかもしれない。このようなもう一つのパラダイムに向かって、對他者関係を基底にした自由論や道徳論を展開したのが、次に考察するフィヒテであった。

注

(1) この定言命法は、しばしば以下のように訳される。

「君の格率が普遍的法則となることを君が同時にその格率によって意志しうる場合にのみ、その格率に従って行為せよ。」

しかし、このような訳文は、形式的には仮言命法のような表現になっている。したがって、「定言命法」の訳としては、非常に紛らわしく不適切であろう。

(2) 人間が行為するには信念が必要であるというのは、ラプジョイによれば、十七・十八世紀の神学者（マルブランシュやアパディなど）にみられることであるが、ヒュームが、理性は決して行為の動機になり得ないと論証したことが、当時の人々に深刻な影響を与えたと指摘している。カントの「道徳的感情」の議論に対しても、ヒュームが影響しているのかもしれない。Cf. Arthur Oncken Lovejoy,

Reflection on Human Nature, [The John Hopkins Press, 1961. (ラブリョイ『人間本性考』鈴木信雄・市岡義章・佐々木光俊訳、名古屋大学出版会、一九九八年。)]

第二部

実践哲学におけるフイヒテの三つのアイデア

実践哲学に関して、フイヒテは次のような三つの独創的なアイデアを提案し、かつ実際にそれを論証しようとしている。第二部では、これを説明し、またこれが成功しているかどうかを検討したい。その三つのアイデアを列挙しよう。

第一のアイデア…自己意識の成立条件として道德意識、規範意識を演繹しようとしたこと。

(道德の基礎づけのアポリアを解決しようとするもの)

第二のアイデア…自己意識の成立条件として、他者からの促しを演繹しようとしたこと。

(他者認識のアポリアを解決しようとするもの)

第三のアイデア…自由を認める決断の語用論的必然性を示したこと。

(自由の証明のアポリアを解決しようとするもの)

フイヒテの知識学は、自我性を出発点として、それが可能になるための条件を演繹するという仕方では、認識や実践について説明しようとするので、その基本はカントが始めた「超越論的論証」、つまり経験が可能になるための条件として「カテゴリーの实在性」や「純粹悟性の原則」を証明するという方法を継承するものである。カントの場合には、超越論的論証の出発点が、幾何学や算術の正しさ、ニュートン自然学の正しさ、道德法則の存在、などの事実であったとすれば、フイヒテの場合には、それはつねに唯一つの事柄「自我性」(自己意識)であった。第一と第二のアイデアは、ともにこの「自我性」(自己意識)が成立するための条件として道德の意識や他者の存在を演繹するものである。いずれも西洋思想史において画期的な試みである。第三のアイデアでは、それらの論証において出発点となる「自我性」の原理の主張(これはとりもなおさず、自我の自由の主張である)を、ただ決断や信仰によって独断的に行うのではなくて、この原理を採用する決断そのものもまた、ある種の超越論的必然性をもつことを示すことである。これによって、超越論的論証という手法は、フイヒテにおいて究極的な形態にまで仕上げられているといえる。

第一章 道德の超越論的論証

この第一章では、第一のアイデアを論じたい。カントの道德論は、道德の存在を理性の事実として前提し、もし道德が存在するとすれば、それはどのようなものでなければならぬか、という問いに答えようとしたものだといえよう。これに対して、フィヒテの道德論は、自己意識の成立を前提し、もし自己意識が存在するとすれば、自己意識は、ある道德原理を採用せざるをえない、という仕方、道德原理の証明を行っている。フィヒテ自身の表現ではないが、我々はこれを「道德の超越論的論証」と呼ぶことができる。

フィヒテのこのような先駆的な試みがこれまで看過されてきた理由としては、ヘーゲルがフィヒテの道德論をカントのそれと基本的に同じものとみなしたために、その理解が研究者に影響して、フィヒテの道德論自体についての研究があまり行われてこなかったということがあるように思われる。

第一節 『道德論の体系』（一七九八年）での「道德の原理」の演繹

フィヒテは、一七九四年に『知識学の概念について』と『全知識学の基礎』を出版し、翌一七九五年には『知識学』に固有なものの要綱』を出版して、彼にとつての第一哲学である知識学についての一応の叙述を終える。その後は、

この知識学の原理に基づいて『知識学の原理による自然法の基礎』を一七九六年（第一部）から九七年（第二部）にかけて出版した後、一七九八年には『知識学の原理による道徳論の体系』（以下『道徳論の体系』と略す）を出版した。

この『道徳論の体系』の「第一部、道徳の原理の演繹」で、フィヒテは、道徳の原理について、画期的な証明を行っている。この節では、この証明を考察したい。ここでの「道徳の原理」の証明は、次の四のステップに整理することができるだろう。

ステップ一：「自我性」(Ichheit) という「最高の絶対的原理」から「道徳性の原理」を導出するという計画が宣言される。

ステップ二：自我性の本質が「自発性への傾向」であることが示される。

ステップ三：自我が、本質的な特徴である「自発性への傾向」をどのようなものとして意識しているのか（その内容）を考察する。その答えは、こうである。

「要請 (Postulat) に従って、自我がかの絶対的活動性への傾向を自己自身として直観するとき、自我は自己を、自由だとして、つまり単なる概念による因果性の能力として、措定する。」(FGA, I-5, 51, FW, IV, 37)

ステップ四：自我が、本質的な特徴である「自発性への傾向」をどのような仕方で意識するのか（その形式）を考察する。その答えは、こうである。「措定された傾向は、必然的に、衝動として、全的自我に向かつて自ずから発現する。」さらに、「衝動の発現から必然的にある思想が帰結する」この思想が、「道徳性の原理」である。

これらの各ステップを詳しく説明しよう。

第一項 ステップ一

「この演繹への準備」という節 (FGA, I-5, 33-37, FW, IV, 13-18) がステップ一になる。まず、フィヒテは、人間の「道徳的本性」を次のように捉える。

「外的目的からまったく独立した若干のことを行うという強制 (Zwangung) が、人間の心の中に現われ、端的にただそれだけで、そのことが起こる。あるいは、外的目的からまったく独立した若干のことを行わないという強制が、人間の心の中に現われ、端的にただそれだけで、そのことが中断される。人間が人間である限りは、このような強制が人間に必然的に現われる限りで、この人間のこの性質は、道徳的あるいは人倫的本性と呼ばれる。」 (FGA, I-5, 33, FW, IV, 13)

この「道徳的本性」に対して、人間の認識は二種類の態度をとりうるという。一つは、この内的強制を自己観察において事実として見出し、この事実としての事実にとどまる。そして、「あの内的強制の要求を、無制約的な信仰に仕立て上げ、内的強制によって自分の前にそれとして立てられるものを自分の最高の使命であると実際に考え、つねにこの信仰にたがうことなく行為しよう、と決断する」(ibid.) のである。これは、道徳法則を理性の事実として認め、その存在根拠であるところの自由を想定することを決断する、というカントの立場そのものである。

これに対して、フィヒテは、このような「事実的認識」(FGA, I-5, 33, FW, IV, 14) には満足せず、「発生的認識」(ibid.) を要求するのである。前者を「通常の意味の立場」(ibid.) とか「通常の見点」(FGA, I-5, 36, FW, IV, 17) と呼び、後者を「超越論的視点」(ibid.) と呼ぶという区別の仕方も行われている。

フィヒテは、道徳の「発生的認識」を次のようにして獲得しようとするのである。

「今述べた課題は、どのように解決されるべきであろうか。人間の道徳的本性の諸根拠、人間の内なる人倫的原

理の諸根拠は、どのようにして見いだされるべきであろうか。……それ以上のより高い根拠への問いを排除する唯一のものは、「我々が我々である」ということ、であり、我々の内なる自我性 (Ichheit)、我々の理性的な本性である。」(FGA, I-5, 34, FW, IV, 14)

「この根拠の叙述 (Darstellung) は、それによって、何かが、最高の絶対的原理つまり、自我性の原理から導出され、それから必然的に帰結することとして証明されるのであるから、導出 (Ableitung) ないし演繹 (Deduktion) である。」(ibid.)

もしある道徳法則の根拠を手に入れると、我々はさらにその根拠となる命題の根拠を問うだろう。なぜなら、その根拠が示されない限り、道徳法則を証明したことはないからである。そこで、フィヒテは、それ以上に根拠を問うことのできない「自我性」から、道徳法則を演繹しようとするのである。

「自我性」が「より高い根拠への問いを排除する」のは、それが最終的には「決断」ないし「信仰」に基づいているからである。これについては、第二ステップで言及する。

第二項 ステップ二

「第一節」(FGA, I-5, 37-45, FW, IV, 18-29) がステップ二になる。ここでは、「自我性」を明らかにすべく、次の課題が設定される。

「課題：自己自身を自己自身としてのみ、すなわち我々自身ではないものすべてから分離されたものとして、思考すること。」(FGA, I-5, 37, FW, IV, 18)

この課題を遂行した成果として三つの「定理」が提示され証明され、そこから「結論」が導出される。

「1」定理：私は私自身を、私自身として、ただ意欲するもの (nur wollend) として見いだす」(FGA, I-5, 37,

FW, IV, 18)

「2) けれども、意欲そのものは、自我とは異なったものを前提してのみ考えることが可能である。」(FGA, I-5, 41, FW, IV, 23)

「3) したがって、私が私の本質を見いだすためには、意欲のなかに含まれるあの疎遠なものを捨象して考えなければならぬ。この捨象の後に残るものが私の純粹な存在である。」(FGA, I-5, 42, FW, IV, 24)

「結論：自我の本質的な特徴、すなわち自我をその外なる全てのものから区別するゆえんのもの、自発性 (Selbstängigkeit) のための自発性への傾向 (Tendenz) の内に存する。そしてこの傾向は、自我がその外なるものかへの関係などいっさいなしに、それ自体としてそれだけで思考される場合に、思考されるものなのである。」(FGA, I-5, 45, FW, IV, 29)

この証明の中で1)の定理の証明は、「道德の原理」の証明の中で最も重要な部分の一つである。なぜなら、ここで「意欲」が、自我の本質的な規定として証明されたならば、この「意欲」から「自己規定」や「自由」を導出することは、概念の分析(言葉の言い換え)によって行われているように見えるからである。この定理1の証明は、一応次のような三段論法になっている。

「自我の特徴は、行為するもの (ein Handelndes) とそれに対して行為がなされるもの (eins, worauf gehandelt wird) とが一にして同じである」といふことである。」(FGA, I-5, 40, FW, IV, 22)

「さて、思考されるもの、つまり客観的なものは、もっぱらそれだけで思考からまったく独立に、自我であるべきであり、また自我であると承認されるべきである。というのも、それは自我として見いだされるはずだからである。」(ibid.)

「ゆえに、思考されるものなかに、行為するものと行為されるものとの同一性が生じなければならない。それ

は、自己自身による自己自身の実在的自己規定である。これは、意欲 *das Wollen* である。」(ibid.)

この証明の眼目は、前後の文章も考慮しながらまとめると、次のようになるだろう。自我が自我を意識するとき、意識される自我は客観であり、現象としての自我である。自我の現象ないし発現には、思考と意欲の二種類のものがあるが、思考は、客体に向かい、それに対置される限りで、客観的になるのである。したがって、自我の発現の中で「根元的に客観的な発現」であるのは、意欲である。ところで、客観としての自我であっても、自我である以上は、自我の特徴である「行為するものと行為されるものとが一にして同じである」という特徴を備えていなければならぬ。つまり、自己自身に対する働きかけであり、しかも客観的な働き、つまり実在的な働きである。それは「自己自身による実在的な自己規定の働き」＝「意欲」である。

一応このような証明が行われているのであるが、我々にはたとえればへなせへ私は、私自身を、意欲するものとして、あるいは思考するものとして、見いだすのではなくて、へ私は、私自身を、意欲するものとしてのみ見いだすのか、という疑念が残るように思われる。この証明は非常に思弁的で、我々には納得しがたいように思われる。フィヒテもまた、注釈において、意欲の絶対性について、次のようにいっているのである。この意欲の絶対性を、「我々の唯一の真理とみなそうと決断するときには、このことは理論的な洞察によつて生じるのではなく、実践的関心によつて生じるのである。我々の哲学全体が、この決断の上に立てられるのである。」(FGA, I-5, 43, FW, IV, 25f.)といわれ、さらにこの決断は、「信仰」(ibid.) であるといわれる。

第三項 ステップ三

「第二節」(FGA, I-5, 46-53, FW, IV, 29-39) がステップ三になる。これまでで、自我の本質的な特徴が「自発性への傾向」であることが、明らかになったが、それは、自我が「それ自体で」自発性への傾向である、ということであった。

しかし、自我は、自己をへ或るものとして意識する限りにおいてのみ、へ或るものであるのだから、自我が右の本質的な特徴をどのように意識しているのかが、ここで考察される。そこで、次の課題が立てられる。

「課題：自分の根源的存在の意識を、はっきり意識すること」(FGA, I-5, 46, FW, IV, 30)

この課題に対する解答は、こうである。

「要請(右の課題)に従って、自我がああ絶対的活動性への傾向を自己自身として直観するときに、自我は自己を、自由だとして、つまり単なる概念による因果性の能力として、措定する。」(FGA, I-5, 51, FW, IV, 37) (括弧内は引用者付記)

ここでは、絶対的自発性を持つものは、外部のものによって規定されるのではなく、また自己の本性によって規定されるのではなく、自己規定として捉えられる。そして、これが「自由」として理解されるのである。「自由」||「概念による因果性の能力」と定義されているが、これに続けて「自由とは、カントに従うならば、ある状態(存在、存立)を絶対的に始める能力である。これは見事な名目的説明である」(FGA, I-5, 52, FW, IV, 37)と述べて、カントの超越論的自由の定義を認めている。また、物はその本性に先立って存在するわけではないが、「自由なるものは、それが規定されるのに先立って、まず存在するべきである——その規定性から独立な現存在をもつべきである。」(FGA, I-5, 51, FW, IV, 36)と述べているところは、ショーペンハウアーの「本質存在なき現実存在」(「ショーペンハウアー全集」第9巻、白水社、一九七三年、一二三頁)という自由の規定とほぼ同じことを指摘しているといえる。

第四項 ステップ四

「第3節」(FGA, I-5, 53-69, FW, IV, 39-59)がステップ四になる。前のステップ三では、自我が自我の本質的な特徴をどのようなものとして意識するのか(その内容)を明らかにしたが、ここでは、自我が自我の本質的な特徴をどのよ

うな仕方では意識するのか(その形式)を考察する。そこで、次のような課題が立てられる。

「課題：自我がいかなる仕方では絶対的自己活動への自分の傾向をそれとして意識するかをみること」(FGA, I-5, 54, FW, IV, 39)

この課題の解決は、三つの段階で考えられている。

「1) 前述の傾向性は、衝動 (Trieb) として、全的自我に向かつて、発現する」(FGA, I-5, 54, FW, IV, 40)

フイヒテによれば、自我性というのは、主観的なものと客観的なもの同一性(知と存在との同一性)である、この同一性は、「全的自我」＝「主観―客観」とも呼ばれているが、これは規定する主観と規定される客観が同一ということから、自己規定への傾向として捉えられていた。ところが、我々は、この同一性をそれ自体として思考することはできない。なぜなら、思考するためには、主観と客観を分けなければならぬからである。それゆえにこれは、「X」とか、思考の「空所」などと呼ばれている。それを思考するときは、一面的な理解になる。そこで、「この傾向は、実体自身から切り離されて、実体の活動の根拠として思考されると、実体の活動を駆り立てる衝動である」(FGA, I-5, 56, FW, IV, 42)とされるのである。

「2) 衝動のこの発現からは、通例ならば期待されるかもしれないような、いかなる感情も生じない」(FGA, I-5, 57, FW, IV, 43)

フイヒテは、「感情」というのは、自我内において、主観的なものが客観的なものに依存する場合の、両者の合一点であり、逆に客観的なものが主観的なものに依存するときの両者の合一点が「意志」であるという(Vgl. FGA, I-5, FW, IV, 43)。ところで、ここでの自己規定への衝動においては、客観的なものと主観的なものは同一であり、その間に依存の関係は存在しない。それゆえに、この衝動からは、感情は生じないとされるのである。

「3) 衝動の発現から必然的にある思想が帰結する」(FGA, I-5, 58, FW, IV, 45)

まず、この思想の形式について、フイヒテは次のように述べる。通常は、思想は、外の事物によって規定されるか、別の思想によって規定されるかのどちらかである。前者は、知覚や経験から判断が生じる場合、後者は別の判断から推論によってある判断が生じる場合であろう。しかし、ここでは、このどちらでもない。この思想は「自己自身によって制約され規定されており」「最初の直接的な思考」である。ここにおいて「我々は、他のいかなるものにも基づかず、他のいかなるものにも接続することのないような思想から端的に出発する系列を獲得する。」(FGA, I-5, 59, FW, IV, 46) これは、「直接的な意識」であり、「知的直観」(FGA, I-5, 60, FW, IV, 47) であることがわらわらる。

この思想の内容に関して、フイヒテは次のように述べる。全的自我は把握できないので、主観的なものと客観的なものが相互に規定しあうということを通じてのみ、全的自我の規定に近づける。まず、客観的なものが主観的なものを規定するとき、客観性の本質は「絶対的で不変的な存立」であるので、「持続する不変の思考」つまり「法則的に必然的な思考」があたえられる。逆に主観的なものが客観的なものを規定するとき、自由の概念があたえられる。この二つの側面を総合するときに得られるのが、「道徳性の原理」(das Prinzip der Stitlichkeit) (FGA, I-5, 69, FW, IV, 59) である。それは、次のような内容になる。

「知性はその自由を、自立性の概念に従って端的に例外なしに規定すべきである」(“das sie (Intelligenz) ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen solle.”) (FGA, I-5, 69, FW, IV, 59)

以上で証明は終わった。次にこの証明を吟味しよう。

第二節 道徳の基礎づけの超越論的性格

彼が証明したと考えるこの「道徳性の原理」という思想は、彼が、発生的認識においてその発生根拠が示されるべきであるとした「道徳的本性」である。このことは、フイヒテが次のように述べていることからわかるだろう。

「厳密に言うると、我々の演繹は終了している。我々も承知しているように、演繹の元来の最終目的は、我々があらゆる一定の仕方でも活動すべきである、という思想を、理性一般の体系から必然的なものとして導き出すことにあり、理性的存在者なるものがそもそも想定されるのであれば、理性的存在者はこうした思想を思考するということが同時に想定される、ということをも証明することにあつた。」(FGA, I-5, 61f.; FW, IV, 49)

ところで、ある思想が我々の心の中にある、という事実だけでは、その思想が正しいという根拠にはならない。ここでフイヒテは発生的認識をもとめるのである。つまり、へなげ、ある思想が我々の心の中に生じるか」という問いに答えようとするのである。しかし、ある思想が心に生じるメカニズムがわかつたとしても、それによつて、その思想が正しいということを証明したことはない。それは思想の発生の原因を説明するだけであつて、思想の正しさの根拠を説明するものではないからである。

もし、ここで「自己意識が存在する」(あるいは「自我が自己自身を指定する」という事実判断から「……すべし」という価値判断(道徳原理)を導出するという論証が行われているのであれば、それは「自然主義的誤謬」を犯していることになるだろう。つまり、かりに自我が自由であり、自由でなければ自我ではありえないとしても、そのような事実から、自由であるべきだ、という規範を導出することはできない、と批判されるだろう。

しかし、フイヒテの論証は、もう少し巧みである。この思想の発生メカニズムは、自我が自我である限り、必然的

にそのような思想をもたざるをえない、ということであった。ところで、我々は自我である。したがって、我々が自我である限り、我々はこの思想を持たざるをえないのであり、それはつまり、「道徳の原理」を承認せざるをえないということである。ここで、道徳の原理は、自己意識が成立するための超越論的な条件として「演繹」されている。この「演繹」は、今日の表現でいえば、「超越論的論証」になっている。フィヒテ自身がこの証明の特殊な性格をはつきりと自覚していることは、前の引用の後半部分で「理性的存在者なるものがそもそも想定されるのであれば、理性的存在者はこうした思想を思考することも同時に想定される」と述べていることから明らかであるが、少し前の次の箇所で一層明確に述べられている。

「ひとが自分を自由だとして思考するならば、あの法則付与は必然的に発現するのである。……この思想は、本来的にはことさら特別の思想ではなくて、我々の自由を思考する必然的な仕方到他ならない(*)。これ以外のすべての思考の必然性についても同様である。思考の必然性は絶対的な必然性ではない。絶対的必然性といったものはそもそもありえない(というのも、あらゆる思考はなんといつても我々自身についての自由な思考から始まるからである)。そうではなくて、思考の必然性は、そもそも思考されるということによって制約されているのである。」(FGA, I-5, 61, FW, IV, 48f)

この(*)の部分には編者I. H. Fichteによる注があり、それによるとフィヒテが自分の手持ちの本の欄外に「これは大変重要である」という書き込みをしているそうである。ここから、このような証明方法の特徴とその重要性をフィヒテが明確に意識していたことがわかる。また、我々は、フィヒテが他の箇所では他の主題について発生的認識をこころみているところでも、その思想の発生の必然性を示すのみでなく、我々が自己意識である限りは、その思想をもたざるをえないという仕方、その思想の超越論的証明が行われているのだと推測できるのである。

以上のように、ここでの道徳性の原理の演繹は、画期的なものである。しかし、この演繹に問題がないわけではない。この思想は、意識にとつての「最初の直接的な思考」である。それゆえにこの思想に先行しこれの根拠となる思想を示すことはできない。そもそもそうしたことは不可能であり、「法則の尊厳と絶対性を損なう」(FGA, I-5, 60, FW, IV, 47)といわれている。逆にいえば、それができれば、それは超越論的に論証されたのではないということになってしまうだろう。我々には、このような思想が、直接的に与えられているのである。フィヒテが発生的認識によって述べているのは、このような思想が生じる原因であつて、根拠ではない。しかし、この思想が我々に与えられる最初の思想であるとすれば、そのほかの思想は、すべてのこれに基づいているはずであり、したがつてこの思想が生じる原因についての以上の証明もまた、この思想に基づいているはずである。そうだとすれば、ここには循環がある。

フィヒテは、哲学におけるこのような循環を不可避のものと考えているように思われる。すでに彼は『全知識学の基礎』でも、第一根本命題を述べる際に、論理学の同一律を前提し、しかも他方では論理学の正しさが知識学に依存することを認め、この循環を認めていたからである。我々は、フィヒテによる道徳の超越論的証明が循環しているという限界を指摘しなければならないが、しかし、この批判は現代の超越論的論証にも妥当する。討議倫理学は、超越論的語用論的諸前提を否定することが語用論的矛盾に陥ることから、それら諸前提の正しさを論証し、それらの知を究極的に根拠づけられた基礎とする。しかしある命題が、超越論的語用論的諸前提であることの認識が、この基礎に基づいているのだとすれば、ここにはやはり循環がある。それゆえに現代の超越論的論証もフィヒテを超えているとはいえないだろう。

ところで、彼の議論が循環になることが仕方のないことであるとしても、それは何らかの思想から出発しなければならぬ。それは「自我性の原理」であつた。しかし、この原理はつまるところ、「決断」ないし「信仰」(ein Glaube) (FGA, I-5, 43, FW, IV, 26) に基づくものであり、「無基底」(Bodenlos) (ibid.) である。

ところで、フィヒテの前述の証明の欠陥は、このような循環や信仰への依存にあるだけではない。フィヒテが行っている証明は、第一節での紹介よりも、はるかに分量も多く詳しいものであるが、しかし我々はそれをそのまま認めることはできないだろう。現代の我々から見ると、論証にいいまいなところが多いからである。

しかし、*「私は、自己を自由である（あるいは、自由であるべきだ）」*と考えることなくしては、自己を意識することができない」というフィヒテの発想そのものは独創的であり、現代でも非常に刺激的である。この発想を、現代の分析哲学における一人称「私」や自己同一性に関する議論と結びつけるならば、我々は、討議倫理学とは別の仕方での道徳の超越論的論証を考えることができるかもしれない。

最後にカントとの違いを確認しておきたい。カントが「理性の事実」ということでとどまったところで、フィヒテは「自我性」という原理から演繹しようとした。（第一部で、格率のアポリアを解決するために、定言命法の自己措定を考えてみたが、フィヒテの議論は、これと少し似た議論になっているといえるだろう。）ところで、道徳についてのこのような超越論的な論証をカントの中に見つけることはできない。なぜなら、カントは、『宗教論』において、人間の中に、「動物性」「人間性」「人格性」という三つの素質を区別し、理性からなる「人間性」からだけでは、道徳に関わる「人格性」を導き出せないことを、明確に語っているからである。

「この人格性の素質は、その前の人間性の素質という概念のうちですでに含まれるとみなされることはできない。そうではなく、この素質は、何としてもひとつの特殊な素質とみなされなければならない。なぜなら、ある存在者が理性をもつということから、その理性が次のような能力を含む、すなわち選択意志を無条件的に、理性の格率が普遍的に立法する資格があるというただそれだけの考えによつて規定しうるような、したがつてそれ自身で実践的であるような能力を含む、ということとはまったく帰結しない、少なくとも我々が洞察し得る限りでは帰結しないからである。」(KGS, VI, 25, 註四三、四四)

ここから帰結することは、理性存在者であるという規定だけから、道徳の原理を超越論的に導出するフィヒテのよ
うな議論を、カントの中に読み取ることが不可能であるということである。

さらにいえば、もしカントが、フィヒテによる前述のような論証であれ、現代の討議倫理学による論証であれ、道
徳の超越論的論証を知ったとしても、カントはそれを認めないと予測できるということである。それを認めることは、
実践的な意志や関心に言及することなく、認識の成立を説明した『純粹理性批判』の認識論を撤回することになるは
ずであり、カント哲学そのものの基本的な枠組みを変更することになるはずである。カントは、道徳法則の存在を、
「純粹理性の事実」として、自明なこととして前提したとも読めるのだが、その事実についてのフィヒテが行った発
生的認識のようなものについては、人間の認識能力を超えることとして、認めなかったといえるだろう。

第二章 「促し」理論による他者論のアポリアの解決

ここでは、フィヒテの他者論を考察する。他者論は、当然のことながら第一章で論じた道徳の問題と密接に関係している。カントは、道徳を他者に対する道徳と自己に対する道徳に区別したが、このような意味において他者論が道徳論に関係しているというだけではない。フィヒテの場合には第一章で論じたように、道徳性の原理の意識は最初の意識であったが、この最初の意識が成立するためには、これから第二章で論じるように他者からの働きかけが必要なのである。つまり、道徳性の原理の意識には、他者からの働きかけが必要なのである。フィヒテにおいては、このような深いレベルで他者論が道徳論と結びついている。このような事態になるのは、他者認識のアポリアを解決する独創的なアイデアの結果であった。それは、〈他者からの「促し」を、自己意識が成立するための条件として演繹する〉というアイデアであった。ここでは、この他者論について、その展開史（第一節）、このアイデアのダブルバインド論による説明（第二節）、ヘーゲルの他者論への影響と違い（第三節）を論じたい。

第一節 フィヒテの他者論の展開史

「いかにして人間は、自分と同じものである理性的存在者達を、自分の外に想定し承認するに到るのか。」

(FGA, I-3, 34, FW, VI, 302) こういう問いを真剣に主題としたのは、西洋哲学史においてはフイヒテが最初ではないだろうか。⁽¹⁾ フイヒテ自身も「ほとんどまだまったく触れられていない問い」(ibid.)であるという。一般に、観念論的な哲学は、独我論であるという批判を受けやすく、これを否定しようとすれば、必然的にこの種の問いを立てざるをえなくなる。それゆえ、思想上、この種の問いは観念論的な哲学の問題圏に属してきた。⁽²⁾ フイヒテは、はじめはこの問いに「類推」で答えようとした。しかし次には、この「類推」の不充分さというより、むしろ不可能性ゆえに、他者を知識学の原理から「演繹」するようになった。我々はこの第一節で、テキストの年代順に他者論の展開を追うが、それによって次の二点、フイヒテの他者論の独創性とフイヒテ知識学の変化にとつての他者論の重要性を示したい。

第一項 他者存在の類推——『学者の使命』(一七九四年)

一 他者論の性格

フイヒテが他者認識を最初に主題としてとり挙げるのは、『学者の使命』(一七九四年)の中の「第二講義」である。⁽³⁾ そこでフイヒテは、「いかにして、人間は自分と等しいものである理性的存在者達を、自分の外に想定し承認するに到るのか——そのような存在者が、人間の純粹な自己意識に直接にはまったく与えられていない場合に——」(FGA, I-3, 34, FW, VI, 302)と冒頭に挙げた問いを立てる。この問いについて、この講義で述べられることは、次の四つにまとめられるだろう。

- 一、この問いは哲学が学や知識学になりうる前に答えられねばならない問いであること。
- 二、この問いは経験からは答えられないこと。
- 三、この問いは理論的領域には属さないこと。

四、この問いは実践的原理から答えられること。

一について説明しよう。フィヒテは、「哲学が学や知識学になりうる前に哲学が最初に答えるべき多くの問いがある」(FGA, I-3, 33, FW, VI, 301) という。そして、前述の問いと身体に関するもう一つの問い——「どのような権原で人間は物体界の一定の部分をも自分の身体と名づけるのか」(FGA, I-3, 34, FW, VI, 302)——が、そのような問いに属しているという。つまり、フィヒテはここでは他者認識の問題を知識学を前提とせずに語ろうとする。(この理由については後で推測する。身体論と他者論の二つの問いの関係についても、後で述べる。後述するが、二年後にはフィヒテは、知識学に基づいて、他者認識の問題を考察するようになる。)

二について。経験を根拠として答えることができない理由は、次の点にある。経験は、我々の外の理性的存在者の表象が、我々の経験的意識に含まれていることを教えるだけであり、この表象に対応するものが我々の外にあるかどうかについては教えないということである。我々はいかなる「権原」(Betugnis) (FGA, I-3, 35, FW, VI, 303) に基づいて、一定の経験を我々の外の理性的存在者の存在から説明するのだろうか。それが経験的なものでないのなら、それは超越論的なものであろう。

三について。哲学の理論的領域は批判家達の根源的な諸研究によって尽くされている。だから、今まで答えられずに残っている問い、つまりこの問いは、実践的原理から答えられねばならない、といわれる。

四について。実践的原理から答えるとはどういうことだろうか。フィヒテの叙述から逆にこのことを探りたい。彼によると人間の最高の衝動は、人間の外にあるすべてのものと、それについて人間がもっている必然的な概念との一致への衝動である。ゆえに自我の中にあるすべての概念には、非我の中でその「表現」(ein Ausdruck)「対応像」(ein Gegenbild) が与えられるべきである。ところで、人間の内には理性性の概念が与えられている。ゆえに人間は必然的にこの概念を自己内に実現しようとするのみならず、自己の外にもそれが実現されているのを見ようとする。し

かし人間はそのような存在者をつくり出すことはできないから、非我を観察する際の根底にその概念をおき、それに対応するものを見つけようとする。

その際、理性性の徴標 (Merkmal) として、合目的性と自由の二つが挙げられる。合目的性は有機的な自然法則からも生じるので、これだけでは、対象が理性存在であるというには不十分である。だから「より確実な見聞違いのない理性性の性格」(FGA, I-3, 36; FW, VI, 305)である自由を見つけなければならない。ところが厳密にいうと、自由は全ての意識の最終の説明根拠であるから意識の領域には属さない。他者の自由ばかりか、自分の自由も意識しえないと彼はいう。しかし、ひとはおそらく一般には、原因が意識されないことを自由の意識と呼んでいる。この意味でなら、ひとは、自由による自分の行為を意識しうる。さてこのような行為によって変化した(現象の中に与えられている)「実体の作用様式」(Mod.) (身体運動や、人工物のことであろう)は、原因が理性的かつ自由であるという前提の下でしか説明できない。そしてここから、カントの用語でいうと「概念に従った相互作用」(eine Wechselwirkung nach Begriffen)「合目的な共同体」(eine zweckmäßige Gemeinschaft)が生じ、フィヒテはこれを「社会」(Gesellschaft)と呼ぶ(FGA, I-3, 37; FW, VI, 305f.)

以上から、実践的原理から答えるとは、他者を自己の外に見つけようとする人間の根本衝動がどのように充たされるかを「物語的に」(historisch) (FGA, I-3, 35; FW, VI, 304)語ることであるといえよう。具体的には、W・ヤンケのいうように他者存在の「類推」(Analogie)によって根本衝動を充たそうとするのである。この類推は、図式化すると私的内的な自由と外的な行為との関係に基づいて、他のものの外的な行為から他のものの内的な自由を類推するといふものである。以上述べてきたここでの他者論の四つの性格は、この「類推」の性格であるともいえよう。このことを次に検討しよう。

二 類推の検討

他者存在の類推に関して一般的に考えられることは、それが少なくとも次の三つの前提をもつということであろう。

前提一、自分の自由の意識⁶、意識の二重化。

前提二、自分の身体、行動、ないしその所産の認識。

前提三、対象の形態、運動、ないしその所産の認識。

前提一に関して、フイヒテは前述のように、厳密には自分の自由を意識できないと考えている。したがって、厳密には類推自体も成立しないことをフイヒテは知っているのである。またたとえ類推が成立したとしても、類推の結論の妥当性は蓋然的なものである。このような他者論は、根本原則の条件を次々に演繹していくという知識学、あるいは必然的な表象を扱う知識学には当然含まれない。この類推は他者存在の理論的証明ではない。(以上は、前述のここでの他者論の性格一と三に関連している。)

ではこの類推は、我々が実際の経験上どのように他者を想定しているか、を記述しているのだろうか。そうではない。この類推は我々が他者を想定するようになる超越論的な「権原」について述べているはずである。(以上は、他者論の性格二に関連する。)

この類推は、他者存在の理論的証明でも、他者の想定の現象の記述でもない。他者を想定したり承認したりするところが、人間にとつて必然的な行為であることを、フイヒテは人間の根本衝動によつて説明する。類推は、この根本衝動が現実を実現される仕方として超越論的に考えられたものである。類推が根本衝動に基づけられることによつて、類推によつて想定された他者は、同時に根本衝動によつて承認されることになる。ここでは、フイヒテは、想定と承認を区別していないかのように見えるが、じつは、他者の想定が、根本衝動に基づいているために、想定された他者は直ちにそのまま根本衝動によつて承認されることになり、とり立てて、想定と承認について別々に論証しなくてよ

いのである。(以上は、他者論の性格四に関連する。)

ところで、もし厳密には自分の自由を意識できないとすると、厳密には類推が成立しなくなるだけでなく、(類推以外の方法でも可能かもしれない) 根本衝動による説明自体も不可能になる。なぜなら、他者存在を自分の外に見いだそうとする根本衝動も成立しないことになるからである。というのは、この衝動は、へ自我の中にあるすべての概念は非我の中に表現をもつべきだという「同一性への衝動」がある、という大前提と、人間の中に理性的行為と思维の概念が与えられている」という小前提から成立しているが、自分の自由が意識できないとすると、この小前提は成立しないからである。

また大前提の「同一性への衝動」は「第一講義」で述べられているというのだが、そこでは、その完全な根拠づけは哲学全体の叙述を必要とするといわれている。(Vp, FGA, I-3, 28; Fw, VI, 294)すると、他者論は、哲学全体の後、したがって哲学が学や知識学となった後に成立することになる。これはここでの他者論の性格一に反する。

ここでの他者論は、このように非常に不十分なものである。フィヒテ自ら、ここでの他者論は「さらなる省察のための単なる示唆、さらなる啓発のための単なる指示」(FGA, I-3, 34; Fw, VI, 302)でしかないと述べている。後論を先取りしていえば、フィヒテは、このような類推を(ある局面では残すが)放棄する。しかし、それは類推が蓋然的にしか妥当しないからではない。この前提が全て、逆に他者の想定を前提としなければ成立しないという理由による。以下我々は、それをみてゆこう。

第二項 他者「演繹」の図式——ラインホルト宛書簡(一七九五年八月二十九日)

一七九五年八月二十九日付のラインホルトへの手紙でフィヒテは次のように述べている。「私は、この夏、自然法について研究しました。そして法概念の实在性の演繹が、どこにも欠けていることに気がつきました。」(Bw, I, 496)

彼は法の基礎づけの研究から従来の他者論の不完全性に気がつくのである。「私はこの機会にカントの『道徳形而上学の基礎づけ』(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)をしらべました。そしてカントの諸原理の不充分さと彼自身によって気づかれずになされた前提が、もしどこかに示されるとすれば、ここにはつきり示されうることに気づきました。」(BW, I, 496f.)

ここでフィヒテは、格率が普遍的妥当性をもたなければならぬ理由をカントは述べていないと批判する。さらに、たとえそれが道徳論において証明されたとしても、そこから法の妥当性と他の理性的存在者の概念を演繹することはできないという。この指摘は、次の第三項で述べる『自然法の基礎』で、フィヒテが法論を道徳論から分離して論じることになることに影響しているだろう。

ここではじめて、他の理性的存在者の演繹は、私の外に理性的存在を想定せずには、私は私を思惟できないというアイデアが語られる。いい換えると、前述の「類推」の前提一は、実は他者の想定を前提してはじめて成立するということである。この演繹は次のような「図式」(BW, I, 497)となる。

- 一、私は私に必然的にある述語Cを帰属させねばならない。
- 二、私は私の外に理性的存在者を想定するという条件の下でのみ、述語Cを私に帰属させる。
- 三、私の外の理性的存在者は、仮定により私と完全に等しいはずだから、私は彼らにも述語Cを帰属させねばならない。
- 四、要するに私は私の外の理性的存在者に述語Cを帰属させることなくしては、私に述語Cを帰属させることはできない。

(一、二はフィヒテ自身による番号であり、三、四は筆者が補った。)

この図式は、『自然法の基礎』で具体化されることになる。その際、述語Cにあたるのは、客体の認識と自分の自

由な能作性 (Wirksamkeit 行為) の意識である。

これにつづいて、フィヒテはさらにカントを批判する。カントの諸原則には、先に述べた欠陥からさらに「重大な欠陥」が生じる。「私はどのような現象に理性性の概念を転移し、どのような現象に転移しないのか。」(BW, I, 498) この「転移」の問題にカントは哲学的に答えていないとフィヒテはいう。フィヒテは次のように答える。

「これらの問いは、次のような議論でのみ答えられる。一定の諸物を私にまったく征服されているものとして考
えることなくしては、私は私を自我として考ええない。これらの物に対して、私は原因の關係に立つ。他の諸現
象に対しては、相互作用の關係に立つ。容姿 (Gestalt) が、人間にとつては、現象の後者のクラスの表現である。

私はこの容姿を、私において不可侵なものと考える。しかし、私はそれを一般に不可侵なものと考えることなくしてはそうしえない。二つの行為は総合的に結合されている。」(Ibid.) (傍線部は原文でゲシュペルト)。

先の「演繹」では、哲学者が自我の存立条件として他者の想定を演繹したのである。ここで「転移」と考えられている他者の認識は哲学者ではなく、当の自我が現実にとのように他者を認識しているかを述べたものである。このように他者論を二つに分けることは、『自然法の基礎』でも同じである。また、この現実的な他者認識が、他者の人間の形態 (容姿) を不可侵なものと考えることと結合している点は、『自然法の基礎』では他者の認識と承認の結合という思想に展開されている。

『学者の使命』での他者論の性格二 (経験からは答えられないこと) は、他者の演繹論 (具体的にどの対象が他者であるかということには触れずに、単に他者が存在することを演繹すること) については妥当するが、もう一方の当の自我による他者認識 (具体的なある対象が他者であることの認識) の考察にはあてはまらない。この後者の他者論の中で「類推」による他者認識が考えられているかもしれない。

いずれにせよ、この書簡の中には『自然法の基礎』での他者論の重要な枠組みがほとんど出ている。あと必要なの

は具体的な論証である。またこの書簡はカントとの関係を考える上でも重要である。

第三項 他者存在の「演繹」——『自然法の基礎』（一七九六年）

一 知識学に基づく他者の演繹

『知識学の諸原理による自然法の基礎』という書名に示されているように、この自然法論は、知識学に基づいた「特殊な哲学的な諸学問」の一つとして位置づけられている。この点で『学者の使命』での他者論の性格（哲学が学や知識学になりうる前に答えられねばならないこと）とは異なる。

さて、フィヒテは『自然法の基礎』の第一章で「法の概念の演繹」を企て、次の三つの定理を呈示し、証明してゆく。

「第一定理、有限な理性存在者 (ein endliches Vernunftwesen) は、自己に自由な能作性 (Wirksamkeit 行為) を帰属させることなしには、自己自身を措定できない。」(FGA, I-3, 329, NR, 17)

「系、自由な能作性への能力の措定によって理性存在者は、自己の外に感性界を措定し規定する。」(FGA, I-3, 335, NR, 24)

「第二定理、有限な理性存在者は、感性界における自由な能作性を、他の者達にも帰属させることなくしては、つまり自己の外に他の有限な理性存在者達を想定することなくしては、感性界における自由な能作性を自己自身に帰属させられない。」(FGA, I-3, 340, NR, 30)

「第三定理、有限な理性存在者達は、法関係 (Rechtsverhältnis) と呼ばれる一定の関係の中に、他の有限な理性存在者達とともに立っているものとして自己を措定することなくしては、他の有限な理性存在者達を自己の外

に想定することはできない。」(FGA, I-3, 349, NR, 40)

他者の一般的な「演繹」(具體的によりの対象が他者であるかとは別に、単に他の理性的存在者が存在する、ということ)を演繹すること)は第二定理の証明で行われ、他者の個別的現実的な認識と承認(第二定理で得られた「他の理性的存在者」という概念をもとに、具体的にある対象を他者として認識し、承認すること)は第三定理の証明で論じられている。この第二定理の証明は、対象認識と自由な行為が循環に陥り、それを解決するものとしての両者の「綜合」が、他の理性存在者を原因とせざるをえない、という仕方で行われる。

ここでは第二定理の証明を詳しくみよう。まず次のような認識と行為の「循環」(Zirkel) (FGA, I-3, 340, NR, 30)が呈示される。

a 「理性的存在者 (das vernünftige Wesen) は、綜合において分離せず、同時に自己に能作性を帰属させることなくしては、いかなる客体も措定(知覚及び把握)できない。」

b 「しかし理性的存在者は、その能作性が向かうべき客体を措定しおえているのでなければ、いかなる能作性も自己に帰属させることはできない。」

いい換えると「すべての把握 (Begriffen) は、理性存在者の能作性の措定により制約されており、すべての能作性は、先行の把握により制約されている」(ibid.)。ここで直ちに自己意識の存立が矛盾に陥るわけではない。たとえば、(aに従って)ある客体 O_1 の認識があるとき、同時に自由な能作性 W_1 を自己に帰属させているとすると、(bに従って)能作性 W_1 には、別の客体 O_2 の認識が先行していなければならない。このとき、(aに従って)さらに O_2 の認識と同時に能作性 W_2 を自己に帰属させているとすると、(bに従って)この W_2 には別の客体 O_3 の認識が先行していなければならない、このときさらに……。というように無限に遡ることになるだろう。しかし、この場合に問題になるのは、

自己意識の生じる最初の瞬間をどう説明するかである。ここに「矛盾」(FGA, I-3, 342, NR, 32)が生じる。これを解決するには「主体の能作性がそれ自身知覚され把握された客体であり、客体が主体のこの能作性に他ならず、両者が同じものである」という綜合を想定せざるをえない。この「綜合」を「分析」すると当然これは次の二つの性格をもつことになる。一つは客体であること、もう一つは主体の能作性であること。ここでフィヒテは、「主体が自己規定へ規定されていること」(ein Bestimmensein des Subjekts zur Selbstbestimmung)「能作性へ決断するように」という主体への促し」(eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirksamkeit zu entschliessen) (FGA, I-3, 342, NR, 33)が、このような二つの性格を合わせもった「綜合」であるという。

では、その説明をみよう。この「綜合」は客体であるから、感覚に与えられるはずである。しかも、すべての内的感覚は外的感覚の再生によってのみ生じるとされるので、最初の感覚の対象であるはずのこの「綜合」は、外的感覚に与えられねばならない。またこの「綜合」は、主体の自由な能作性でなければならぬ。しかし、自由な能作性が客体として与えられるということは、ありえない。なぜなら、自由とは自己規定であり、へ自己規定へ規定されることとは矛盾だからである。自由な能作性は「概念」としてのみ与えられることができる、ということになる。そして、外的感覚に与えられるこのような「概念」とは「主体の行為への促し」である、ということになる。以上のような「綜合」の「解明的」(erlautend) (FGA, I-3, 344, NR, 35)な分析によって、「綜合」が自由な能作性への「促し」であることが明らかになった。

次にフィヒテは、「綜合」を「推論的」(folgend) (ibid.)に分析し、つまりこれから何が帰結することになるかを分析し、その結果として他の理性的存在者の存在を演繹することになる。この演繹を次にみよう。

この「促し」の原因は、少なくとも相手が「促し」を「理解し把握できる」という可能性を前提していなければならない。このような前提をなしうるためには、「促し」を行う者が理性と自由の概念をもっていなければならない。

ここに、他の理性的存在者が必然的に想定されるのである。

フィヒテはここで、「どのような作用が、理性的原因によつてしか説明できないのか」と問い、「作用の概念が必然的に先行しなければならない作用」であると答える (FGA, I-3, 345, NR, 36)。そしてさらに、それはどのような作用かと問う。「理性的存在者は、能作性の客体の認識をもたずには、その能作性のいかなる概念ももつことはできない。」「さてしかし、単なる自然力でなく、(能作性の客体の) 認識によつてしか可能と考えられないものは、認識そのものに他ならない。」したがって、理性的存在者の作用であるという「確実な徴標」は、認識を意図していると考へなければまったく理解できない作用である、という点に求められる。そして「促し」こそは、まさにそれにある。ちなみに、フィヒテはこの「促し」を「教育」(FGA, I-3, 347, NR, 39)ともいい換えている。

二 他の理性的存在者の「演繹」の検討

以上の他者論は、西洋思想史のうえでも画期的なものであるとおもわれる。それは自己意識が成立するための存在論的な条件として他者の存在を演繹するものである。ここでは、この演繹を検討し、その問題点や重要なポイントを明らかにしておきたい。最初に、前述の演繹の議論についての内的な検討を行いたい。次に、前述の演繹から帰結する事柄についての外的な検討を行いたい。

A 演繹の内的な検討

〔検討一〕 まず検討しなければならないのは、総合を導出するために呈示された、認識と行為の「循環」である。普通に考えると、行為するためには、行為の向かう対象を措定(認識)しておかねばならない。この意味で前述の命題bはとりあえず自明だとみなしてよいだろう。問題は命題aである。

命題 a はどのようにして証明されるのか、そしてその証明は正しいのか。フィヒテは「第一定理」の証明の中で命題 a を証明している。彼によると、「自己自身の内へ還帰する活動一般（自我性、主観性）が理性存在者の性格である」。ゆえに「理性存在者は、反省において自己自身を指定すべきである。自己自身を客体にすべきである。」ところが「有限な理性存在者」は、制約された「自己内へ還帰する活動性」である。したがって、その外に、別の活動性、「自己内に還帰しない活動性」（＝「世界直観における活動性」⁽⁹⁾（FGA, I-3, 330, NR, 18）これは世界を客体として指定（認識）する活動性である）を反指定する。したがって、世界直観における活動性（客体の指定、認識）は、制約された自己内に還帰する活動性に制約されている。ところで、制約された自己内に還帰する活動性は、「自由な活動性」である。これは、客体がこれを拘束している限り、客体の廃棄へ向かう「客体への能作性（行為）」であり、「能作性への自由な自己規定」である。ゆえに、客体の指定（認識）は自由な能作性（行為）に制約されているのである。FGA, I-3, 329-332, NR, 16-19) このようにして、命題 a は証明されている。この命題は、理論的態度に対する実践的態度の優位を述べるものであり、この証明は、本来は「知識学」の内部での研究となるべきものである。もしこの証明を批判するとすれば、それは単に『自然法論』の批判にとどまらず、それが基礎としている知識学そのものを批判することになるだろう。

〔検討二〕次に検討しなければならぬのは「総合」である。「総合」は〈客体||能作性〉であるような最初の意識として想定されるのだが、奇妙なことに、それが〔促し〕の認識ではなくて〔促し〕であるといわれるのである。しかし、最初の意識は、「促し」ではなくて「促し」の認識であるはずだ。これを次のように解釈してはどうだろうか。「総合」は、〈客体||能作性〉と表現できるが、この表現は、二つの意味に解釈することができる。つまり客体としての〈客体||能作性〉と、能作性としての〈客体||能作性〉である。前者が「促し」であり、後者が「促し」の認識であり、どちらも「総合」なのであると理解できないだろうか。この「促し」と「促し」の「理解」⁽¹⁰⁾ (verstehen)

(FGA, I-3, 345, NR, 36) が、具体的にはどのようなものであり、それがどのように関係しているのかについては、第二部第二章第二節で、「ダブルバインド」という概念によって解釈してみたい。

〔検討三〕 演繹の問題から少しずれるが、ここで、意識の第二の瞬間をみておきたい。「理性存在は、意図された概念(自由な行為という概念)を確かに把握したとき、それを実現する。」(FGA, I-3, 343, NR, 34) (括弧内は引用者の付記)これは「現実的行為によってか」「行為しないこと(Nichtandeln)によってか」であるとフイヒテはいう。しかし、現実的行為に如何に移ることができのだろうか。「行為一般だけが促されている」のだから、「可能な諸行為の領域の中で、主体は自由な自己規定によって一つを選ぶべきである」とフイヒテはいう。しかし、「可能な諸行為」の認識はいつどのようにして成立するのだろうか。この問題の解決の糸口は、『道徳論の体系』で与えられている。

他方、行為しないことによって自由を実現するとはどういうことだろうか。理性存在者は、行為への促しを理解し、かつこれに反して行為をつつしむとき、彼は行為と行為しないことの間で自由に選択しているのである、とフイヒテはいう。しかし、この選択がなり立つには、行為が可能でなければならず、「可能な諸行為」の認識が生じていなければならず、同じ問題にぶつかる。

ともあれ、フイヒテは、「促し」とそれに対するこのような行為の関係は、「自由な作用」と「自由な反作用」との「自由な相互作用」であるという。「促し」が「自由な作用」であるというのは、次のような次第である。

フイヒテは、「理解する、あるいは把握する(Begreifen)とは一体何を意味するのか」(FGA, I-3, 377, NR, 77)と問い、答える。「もし私が認識の完全な全体を獲得したら、私は現象を把握したのである。……もし私の態度がまだ動揺(ein Schweben)……であるなら、私は把握していない。」「完全な全体」とは各部分が全部分によって根拠づけられ、また全部分が各部分によって根拠づけられていることをさす、といわれる。ゆえに、ひとは、他の人間の身体

形態を見たとき、必然的にそれを理性的存在者の「代表象」(Repräsentation) (ibid.) とみなさねばならない。この場合の他者認識としては、カントの反省的判断力による合目的性の認識に似たものが考えられているようだ。「反省的判断力」は多様なものの中へ統一を「持ち込む」(hineintragen) (FGA, I-3, 345, NR, 37) といわれている。これは「転移」と同じものだろう。前述の書簡と同様にフィヒテは次のような問いを立てている。「いかにして、我々は、感性界の若干の対象に理性性の概念を転移し、他の対象にはそうしないのか。これは哲学者における重要な問いであり、私の知る限り、哲学はこれをまだどこにも解いていない。」(FGA, I-3, 380, NR, 80) ところでカントの反省的判断力による合目的性の認識は「類推」であった。⁽¹²⁾したがって、この「転移」は「類推」に基づくものであろう。

こうして、相手を理性的存在者とみなした以上は、相手に対して「促し」をすべく「首尾一貫性」(Konsequenz) (FGA, I-3, 375, NR, 74) によって拘束されている。しかし、「首尾一貫性」の採用自体は、「促し」を行う者の自由に基づく。ゆえに「促し」の行為は自由な行為である、とフィヒテはいう。この「促し」の行為は、他者承認の一形態であるので、詳しい検討は、次に述べる承認論の検討において行いたい。

B 演繹の外的な問題

ここでまず確認しておきたいのは、他の理性的存在者の演繹を行っているのは、第三者にあたる「哲学する我々」(FGA, I-3, 330, NR, 18) であって、当事者にあたる意識ではないということである。「我々」が当事意識の存立条件として、他の理性的存在者の存在を演繹したのである。ここでは、この演繹を認めるときに生じる問題を検討する。

〔検討一〕この演繹によって証明されるのは、他の理性的存在者が自己意識の成立時に、最低一人は存在している、ということだけである。他の理性的存在者が複数いること、また自己意識が成立した後も他の理性定存在者が存在していること、はここでは証明されていない。このような限界については、『自然法の基礎』では明言されて

いないが、後に述べる『道徳論の体系』では明言されている。(これは、前述の他者の演繹が解決すべき問題点というよりも、むしろこの演繹論がもっている限界であり、その解決にはほかの議論を用意しなければならぬ、と考えるべきであろう。)

〔検討二〕へ自己意識が成立するには、他の自己意識がその前に成立していなければならないということから、次の問題が生じる。最初の人間はどのようにして自己意識をもつことができるのか、という問題である。フィヒテは「自由な自発性への促しは、教育と呼ばれているものである」といい、「誰が最初の人間のペアを教育したのか」と問い、人間ではない理性的存在者を想定する。(FGA, I-3, 347, NR, 39)ここでは、アダムとイブそして神が考えられている。「すべての哲学は、最後には再び古い尊い古文書に還らねばならない」といわれている。しかしこの場合には、神はどのようなようにして自己意識を獲得したのか、という問いが問題になるだろう。(この問題は、前述の他者の演繹論にとって本質的な問題であり、これを解決しなければ、前述の他者論は整合的な議論として完結しない、というべきである。)

〔検討三〕ここで「類推」による他者認識との関係をふりかえっておこう。前述の他者の「類推」の三つの前提はすべて「促し」の理解、つまり他者の認識によってはじめて成立するのである。前提一(自分の自由の意識)は、自由な能作性の意識にあたる。前提二(自分の身体、行動、ないしその所産の認識)と前提三(対象の形態、運動、ないしその所産の認識)は、客体の認識にあたる。この二つは「循環」しており、「促し」の理解によってはじめて成立するのである。ゆえに「類推」による他者認識は第二次的な他者認識であることになる。フィヒテに従うと、最初の意識は、客体の意識でも、自己の意識でもなく、他者の意識であるということになる。

三 他者の認識と承認——「自然法の基礎」につき

ここでは第三定理を説明しよう。第三定理は、「有限な理性存在者は、法関係と呼ばれる一定の関係において他の理性存在者とともにあるものとして、自己を定立することなしには、他の有限な理性存在者を自己の外に想定することはできない」であった。ここにいう「法関係」とは、「各人が自分の自由を、他者の自由の可能性の概念によって制約する——ただし、一方もまた他方の自由によって同様に自分の自由を制約するという条件下で」(FGA, I-3, 358, NR, 52)という関係であり、相互承認の関係とによってよいだろう。ちなみに、フィヒテのいう承認とは、他者を自由なものとして扱うこと、つまり「他者の自由」の概念によって「自分の自由」を制約することである。(FGA, I-3, 351, NR, 43) この定理の証明は次の「三段論法」(ibid.)になる。

大前提「私自身が一定の理性存在者をそれとして扱う限りでのみ、私は一定の理性的存在者に、私を理性的存在者として承認するよう促しうる。」(ibid.)

小前提「しかし私は、私を理性的存在者として承認するように、私の外のすべての理性的存在者に、全ての可能な場合に、促さなければならぬ。」(FGA, I-3, 353, NR, 45)

結論「私は、私の外の自由な存在者を全ての場合に、それとして承認しなければならぬ、つまり私の自由を彼の自由の可能性の概念によって制約しなければならぬ。」(FGA, I-3, 358, NR, 52)

この大前提と小前提の証明をかねて、現実的具体的な他者の認識を、フィヒテがどのように考えていたか図式化してみよう。ここにAとBの二人がいたとする。

一、Aは、Bの身体の状態や理性的行為から、Bが理性的存在者であるという蓋然的な認識をもつ。

二、Aは、この認識に基づき、Bのために自己の自由を制約する(Bを承認する)。

三、Bも、かかるAの承認行為から同様に、Aが理性的存在者であるという蓋然的認識をもち、これに従ってAのために自己の自由を制約する(Aを承認する)。

四、Aは、このAの応答によって、Bが理性的存在者であるという定言的認識を得て、Bを暫定的に承認する。

もし、AのBに対する承認(二)に対して、BのAに対する承認(三)が生じなければ、Aは、Bが理性的存在者であるという蓋然的認識(一)を撤回し、Bが理性的存在者とみえたのは「偶然的」であると考え、Bを「単なる感覚物」として扱うことになる。したがって、他者についての蓋然的認識を定言的にするのは、相互的な承認行為である。また逆に、他者認識が定言的になることによって、承認行為は根拠づけられることになる。このような意味において、フィヒテは他者の認識と承認が不可分であり、承認は相互承認としてのみ成立すると考えている。

もう一つ重要なことは、この一から四への進展が、「首尾一貫性」(Konsequenz) (FGA, I-3, 355f.; NR, 48f.) 「自[]自身との一致」(Einstimmigkeit mit sich selbst) (FGA, I-3, 354f.; NR, 48) と「思惟法則」(Denkgesetz) (FGA, I-3, 356, NR, 50) に基づけられているという点である。

最後にここでの承認論の重要な論点をまとめておきたい。

- 一、承認は相互承認としてのみ成立する。「もし両者が相互に承認するのでないならば、だれも他者を承認しえない」(FGA, I-3, 351, NR, 44)
- 二、承認は、行為に現われねばならない。「行為のみが、共通に妥当する承認である。」(FGA, I-3, 353, NR, 46)
- 三、承認と認識は不可分である。⁽¹⁴⁾
- 四、「首尾一貫性」という思惟法則に基づく。

四 他者の認識と承認の検討

ここで論じられている他者認識は、当事意識の行う個別的具体的な他者認識である。前述の「促し」の認識が、この中に含まれているかどうか、フィヒテは述べていない。含まれていれば、ここでの他者認識は、類推ではない。含

まれていなければ、類推でありうる。ここでの叙述だけをみれば、他者認識は、類推であるように思われる。はじめの蓋然的な他者認識は、先に「促し」を行う者の他者認識として述べたものにあたるだろう。つまり、「類推」に基づく「転移」である。これは、『学者の使命』での「類推」と論理上は同じかもしれない。しかし、その他者論としての意味は異なる。ここでは、ひとがどのように他者を認識しているかという、経験の記述であるが、『学者の使命』では、実践的原理がどのように実現されるかについての超越論的な説明であった。また、一から四の過程全体をみるならば、『学者の使命』での類推とは、論理の上でも異なる。というのは、ここでは、相手の一方的認識ではなく、対話・交渉に基づいて類推が行われているからである。しかし、どのような類推であれ、類推である限り、他者認識は「定言的」にはならない。そうすると、相互承認もその根拠づけを失うであろう。

もう一つの問題は「首尾一貫性」である。これは、法論と道徳論の関係に関わる。フィヒテは、『自然法の基礎』の「序論」で次のようにいう。「すべての自由な存在者が……他の自由な存在者を自己の外に想定することは必然的である。しかし、彼らが全て、自由な存在者として並んで存続することは、必然的ではない。したがって、かかる共同体の思想とその実現は、何か恣意的なものである。」(FGA, I-3, 320, NR, 9) 法概念は単に「技術的・実践的」(technisch-praktisch) (Ibid.) である。「法論では、道徳的拘束性については語られない。各人は、他の人々とともに社会の中で生きるという恣意的な決断によってのみ拘束されている。」(FGA, I-3, 322, NR, 10f) これは前述の第三定理に一見矛盾するように見えるがそうではない。第三定理は「首尾一貫性」に基づいているが、「首尾一貫性は意志の自由に依存している」(FGA, I-3, 385, NR, 86) からである。「理性的存在者が、理性性の性格によって、自分の外のすべての理性存在者の自由を欲するように、絶対的に拘束されているわけではない。この命題が、自然法と道徳の境界を分けるものである。……道徳の中で、このように欲することへの拘束性が示される。」(FGA, I-3, 386, NR, 88) フィヒテは、法論と道徳論をまったく別のものと考えた。法論では、「首尾一貫性」という「思惟法則」の採用は、恣意的

な決断によるものであるが、道徳ではその採用の必然性が論証されるという違いである。法論は、道徳論を前提することなく成立する。ただし、道徳論の立場にたつとき、法論は乗り超えられるのである。歴史の上では、国家は人々が将来道徳的になることによつて廃棄されるものである、という国家理解になるのである。

「促し」や「他者承認」は「首尾一貫性」という「思考法則」に基づいており、この思考法則の採用自体は、法論では、恣意的な決断、つまり自由な決断によるものである。では、道徳論で、この思惟法則の採用が拘束性をもつのだとすれば、そのとき、「促し」や「他者承認」はどのような性格をもつことになるのだろうか。我々は、このような他者論を『第二序論』『道徳論の体系』を使つて解明したい。

第四項 知的直観と他者認識——『知識学の第二序論』（一七九七年）

フィヒテは『全知識学の基礎』（一七九四年）においてすでに、自我の存立条件として他者を考えている。「汝がなければ我はなく、我がなければ汝はない」(Kein Du, kein Ich; kein Ich, kein Du) (FGA, I-2, 337, GWL, 109) とくく引用される言葉は、それを示している。しかしここでは、他者論といえるものは、この言葉だけである。⁽¹⁵⁾

知識学に関する著作で次に他者論にふれているのは『第二序論』ではないだろうか。そこでフィヒテは次のようにいう。「自我性」(Ichheit) ≡ 「主観・客観性」(Subjekt-Objektivität) は根源的に「それ」(Es) ≡ 「単なる客観性」に反措定されている。この二つの概念の措定は、絶対的で、他の措定によつて制約されず、定立的 (thetisch) である。この「それ」に「自我性」の概念が「転移」(Überragen) されると、「汝」(Du) の概念が生じる。「汝の概念」は「それ」と「自我性」の「総合」から生じる。この「汝」に対立する「個人」としての「自我」の概念は、「自我の自己自身との総合」である。(FGA, I-4, 255, FW, I, 502)

これを『自然法の基礎』での記述に対応させてみよう。ここでの「自我性」の措定は、『自然法の基礎』での「自

己内に還帰する活動性」にあたるだろう。しかも、この「自我性」は「それ」に反措定されているのだから、制約された「自己内に還帰する活動性」である。「それ」の措定は、「自己内に還帰しない活動性」にあたるだろう。すると、「それ」への「自我性」の「転移」の結果は、へ制約された自己内に還帰する活動性へ措定されたへ自己内に還帰しない活動性へとなるだろう。これは「自然法の基礎」で「総合」あるいは「促し」の理解として解釈したものだった。ここで我々には、「自然法の基礎」でははっきりしていなかった点、つまり「促し」の理解も「転移」の一種であることがはっきりする。

では「転移」とは何だろうか。『全知識字の基礎』では「非措定による措定」(ein Setzen durch ein Nicht-Setzen) (GWL, 83, 92) といひ換えられている。そこで具体的に考えられているのは、「自我の中の受動によって非我の中の活動性が措定される。すなわち、一定の活動性が自我の中に措定されないで、あるいは自我から取り去られて、非我の中に措定される」(FGA, I-2, 315, GWL, 83) ということである。ところで、フィヒテのいう承認とは、他者の自由のために自己の自由を制限することであったから、これもまた一種の転移として理解できるだろう。(ちなみに、これに基づいて「非我の全実在性は、まったく自我から転移されたものである、という独断的観念論」(FGA, I-2, 324, GWL, 93) が考えられる。これに対しては、「もし非我の独立の実在性、つまり物自体が既に前提されているのでなければ、転移されえない、という独断的実在論」(ibid.) からの反論が成り立つ。フィヒテは、「転移」と「非我の独立の活動性」が相互に規定しあうことを示して、二つの立場の「中間の道」(Mittelweg) (ibid.) をとる。)

「転移」がこのような意味の「非措定による措定」だとすると、「それ」へ「自我性」を転移するとき、自我は自己から「自我性」を取り去って、「それ」の中に措定するのである。そうすると、自我はもはや自我ではなくなる。そうならないためには、自我性の一定量を「それ」へ転移し、一定量を自我の中に残さなければならぬのではないか。ただしこの解釈は、自我性が量的に規定されうることを前提としなければならない。もし、このようにして転移が可

能だとしても、実際に転移が起こるには、「非我」での例のように、自我性における一定の「受動」がなければならぬ。「促し」を受けることが、自我性におけるこの「受動」でなければならぬ。「促し」の理解は、この「受動」を認識し、これに基づいて、一定量の自我性を客体へ転移することである、と解釈できるのではないか。

ところで、「転移」をするには、「それ」の指定と「自我性」の指定が先行していなければならない。しかし「促し」の理解が、最初の意識である以上、この二つの指定は意識されていないことになる。このことをまず「それ」について確認しておこう。『全知識学の基礎』で、非我の自我への能作性を演繹したとき、フイヒテは、ここでは「時間はまだ演繹されていなく」(FGA, I-2, 294, GWL, 57)、「つまり経験的意識はまだ成立していないと考えている。次に「自我性」を通じて確認して見よう。自我性の「絶対的定在」(ein absolute Thesis) (FGA, I-4, 256, FW, I, 503) は「事行」(Tathandlung) (FGA, I-4, 219, FW, I, 465) である。『全知識学の基礎』でも、第一根本命題「我あり」(FGA, I-2, 257, GWL, 14) は「事行」(ibid.) であり、「絶対的定在」(FGA, I-2, 276, GWL, 36) とはわかってきた。『第二序論』では、この「事行」はむしろ「知的直観」(intellektuelle Anschauung) (FGA, I-4, 218, FW, I, 465) であることがわかる。フイヒテは、ここではじめて「知的直観」を「すべての哲学にとっての唯一の確固とした立場」(FGA, I-4, 219, FW, I, 466) として主張する。彼は「自我と自己内へ還帰する行為とは、まったく同一の概念である」(FGA, I-4, 216, FW, I, 462) と考える。この「自己内へ還帰する行為」は「把握」(Begriffen) ではなく「単なる直観」であり (FGA, I-4, 214, FW, I, 459) 、「これを「知的直観」(FGA, I-4, 216ff, FW, I, 463ff.) と名づける。この知的直観は「意識でも自己意識でもなく」(FGA, I-4, 214, FW, I, 459)。意識されるのではなく反省されるべきでない。したがって自我性の指定は意識されていないのである。

後論のためにつけ加えておくと、カントは知的直観を認めないが、これについてフイヒテは次のようにいう。カントの知的直観は、超感性的な存在へ向かうものだが、自分の知的直観は行為へ向かうのである (FGA, I-4, 225, FW, I,

472)。名前は同じだが別のものである。知識学は「よく理解されたカントの説」であって、カントの説とまったく一致する。(FGA, I-4, 221, FW, I, 469) カント哲学の中で、フィヒテのいう知的直観にあたるものとしては、「純粹統覚」と「定言命法」の意識が挙げられている。(FGA, I-4, 225, FW, I, 472)

ところでフィヒテは、「知識学がそこからはじまる、知的直観としての自我」と区別して、「知識学がそこで閉じる、理念としての自我」について述べている (FGA, I-4, 265, FW, I, 515)。しかし両者はともに「個人としての自我」ではない。前者は、まだ個人性へ規定されておらず、後者は、個人であることをやめている。我々の関心は、「知的直観としての自我」から「個人としての自我」への移行である。この移行は他者の認識によって生じる。他方、「個人としての自我」から「理念としての自我」への移行は不可能である。「我々は、この理念へただ無限に近づくことができるだけである。」(FGA, I-4, 266, FW, I, 516) とにかく、他者認識は、この時期すでに、フィヒテ知識学の応用としてではなく、知識学そのものの中でこのような重要な位置を占めるものとなっている。

第五項 もう一つの「演繹」論——『道徳論の体系』(二七九八年)

一 より高い原理による他者論

『知識学の諸原理に従った道徳論の体系』でもフィヒテは、知識学に基づいて他者の演繹を行っている。ただし、ここでは、「自然法の基礎」よりもより高い原理によって他者論が論じられる。「我々はすでに他のところで(私の自然法で)、自我が個人としてのみ自己を措定できることを証明した。したがって、個人性の意識は自我性の条件である。道徳論は、ある特殊な哲学的学問より(それゆえまた法論より)高いところにある。したがってここでは、証明はより高い原理から導かれねばならぬ。」(FGA, I-5, 199, FW, IV, 218) では、「より高い原理」とは何であろう

か。

フイヒテは『自然法の基礎』では、対象認識と行為との「循環」から、他者による「促し」を演繹した。『道徳論の体系』では、この「循環」をより詳しく分析し、それが二つのレベルにおける二種の「循環」からなると考える。そして、その第二のレベルの「循環」を解決するものとして、他者による「促し」が演繹されている。まず、第一のレベルの循環をみよう。

「定立…理性存在者は、その活動性の制約による以外には、いかなる認識ももたない。」(FGA, I-5, 103, FW, IV, 102)

「反定立…しかし理性存在者には、認識による以外には、少なくとも理性存在者自身の中の或るものの認識による以外には、いかなる自発性も帰属しない。」(FGA, I-5, 103, FW, IV, 103)

活動性と認識の「循環」(ibid.)はここではこのように定式化されている。ここでもやはり「循環」は両者の「総合」(FGA, I-5, 104, FW, IV, 104)を考えることにより解決される。しかし、この総合を理解するために『自然法の基礎』で行われた直接に分析してゆく方法〔解明的〕な分析〕は、ここでは「最も難しい方法」(FGA, I-5, 104, FW, IV, 105)であるといわれている。なぜなら、この総合は「哲学全体の中に現われる最も抽象的なもの」の総合だからである。こう考えて、フイヒテは「よりやさしい方法」(ibid.)をとる。それは「逆の道」(FGA, I-5, 105, FW, IV, 105)である。つまり、すべての意識がそこから出発する最初の点について「よく知られた指標」を調べ、その中に、求められている総合が含まれているかどうかを探る、という方法である。これをフイヒテは次のように行っている。

自我の「本質は、絶対的活動性であり、活動性以外のものではない。しかし活動性は、客観的に捉えられると、衝動である」(ibid.)。しかし自我は、客観的である、あるいは存在であるだけでなく、思惟あるいは知性でもある。この知性から、自由と自発性をすべて取り除いた単なる規定性は、「感情」と呼ばれる。「自我が根源的に、その客観的

規定としての衝動とともに措定されているなら、自我は必然的にまたこの衝動の感情とともに措定されている。そして、このような仕方では、我々は、残りの意識の系列をそこに結びつけることのできる必然的で直接的な意識を獲得した。残りのすべての意識、つまり反省、直観、把握は、自由の適用を前提している……。しかし私は、ただ存在することによって感じている。衝動のこの感情はとくに、……憧憬、欲求の無規定な感覚と呼ばれている。」(FGA, I-5, 106, FW, IV, 106) この「根源的感情」が意識の始まる最初の点であるが、この感情が、求められていた総合であるとフィヒテはいう。この感情において認識と活動性は総合されている、とフィヒテは考えるのである。感情は感じることで自己である。こうしてこの循環は、他者をもち出すことなく解かれる。

しかし、このことは『自然法の基礎』での他者論と矛盾しない。なぜなら、「循環」のいわばレベルが違うからである。『自然法の基礎』での循環は、客体の認識と自由な能作性を自分に認めることの循環であった。ここでは、単に認識と活動性の循環である。したがって循環を解決する総合も、『自然法の基礎』では、客体と自由な能作性の総合であったが、ここでは単に認識と活動性の総合である。ここには、自分の活動性の反省が欠けており、しかもその活動性はいまだ自由な活動性ではない。自由の成立以前、反省の介在以前のレベルで、認識と活動性の総合を考えることによって、『自然法の基礎』よりも「より深い根拠づけ」(FGA, I-5, 104, FW, IV, 104) が与えられたのである。

ここでの根源的衝動と根源的感情は、分化して、諸々の規定された衝動と感情になる(フィヒテは、この分化の原因については何も説明していない)。この「諸衝動と諸感情の体系」は「自然」と呼ばれる。(FGA, I-5, 108, FW, IV, 109) 自然全体は「有機的全体」であるが、私の自然はその中の「閉じた全体」であり、私が自然のどの部分をとりに出して全体と考えるかは「思惟の自由」(FGA, I-5, 114, FW, IV, 116) である。この私の自然は「私の身体」(FGA, I-5, 123, FW, IV, 127) である。人間が理性存在者であるべきなら、人間は何らかのものとして自己を意識すべきであるが、「時間の中では、人間は最初に自然衝動を意識する」。この反省は「絶対的自由」によって起きるが、「社会が、彼に

この反省への誘因を与える」(FGA, I-5, 165, FW, IV, 179)。⁹⁸ この誘因は「最も広い意味での教育」(FGA, I-5, 170, FW, IV, 184)であるといわれている。この誘因は、必然的に反省を惹き起こす原因ではないが、不可欠のものである。この誘引が不可欠であることの証明が、他者の演繹となる。

フイヒテによると「根源的には、私は、私を自ら自由な観念的活動性によって規定することはできない。むしろ、私は私を、規定された客体として見いださねばならない」(FGA, I-5, 199f, FW, IV, 219)。⁹⁹ ところで「私が私を客体として見いだすことは、私が私を自然衝動として、つまり自然の所産、および自然の部分として見いだすことを意味した」(FGA, I-5, 200, FW, IV, 219)。¹⁰⁰ これは自分の身体を見いだすことに他ならない。そのためには、私はこの自然衝動・身体を私に帰属させねばならない。この私は「実体的本来的自我」(FGA, I-5, 200, FW, IV, 220)「自由に活動するもの」(ibid.)である。ゆえに、私は私を自由に活動するものとして見いださねばならない。

ここにアポリアが生じる。「私は、自発性による本来的自己規定を、所与として見いだすことはできない。」(ibid.)この場合、私は自由ではなく、強制されていることになろう。「むしろ私は私に、それを自ら与えねばならない。これは完全な矛盾だろう。」(ibid.)なぜなら、この場合には、私は自己規定を持つ前に、自己規定することになるから。この自己規定とその認識との循環は、次のように解かれる。「私は、……私が手を加えることなく現前しているものを模倣すること(Nachbildung)によつてのみ、一定の自己規定を見いだしうるだろう。私の自己規定が、私の手を加えることなく現前しているとは、それが概念として現前していることだけを意味しうる。あるいは簡潔に言えば、私は自己規定へ促されているのである。」(ibid.)¹⁰¹(傍線部は原文でイタリック)

フイヒテは、こうして例の「自発性への促し」をもち出すのである。そしてさらに、この「促し」の原因として、他の理性的存在者を次のように演繹する。「私は自発性へのこの促しを、私の外の現実の存在者に帰属させずには、それを把握できない。その存在者は、促されている行為の概念を私に伝達しようとした。したがって概念についての

概念の能力がある。ところで、そのようなものは、理性的なもの、自己自身を自我として措定するもの、それゆえ自我である。……自己の他に現実的理性的存在者を想定することは、自己意識の、自我性の条件である。」(FGA, I-5, 201, FW, IV, 220f.)

二 より高い原理による他者論の検討

ここでの他者論について、これまでの他者論と関係づけながら、検討しておこう。

〔検討一〕他者の類推の前提二(自分の身体、行動、ないしその所産の認識)が、客体の認識の一種であり、他者の想定を前提していることは、『自然法の基礎』で論じられた。ここでは、(客体の認識一般とは違った理由で)私の身体の認識が他者の想定を前提することが示された。これは、類推論に対する最後の一撃となろう。

〔検討二〕『自然法の基礎』では、「促し」を理解した後で行為するための「可能な諸行為」の認識が、どのようにして生じるのかが、問題であった。ここにその答えを見つけることができる。「促し」の認識によって、自由に活動するものとしての自己認識が成立すると、自分の身体の認識もまた成立する。ところで身体は、単なる物体でなく、「諸衝動と諸感情の体系」であり、活動性の「包括的領域」(FGA, I-3, 365f.; NR, 62)に他ならないから、私の身体の認識によって、「可能な諸行為」の認識が与えられるのである。

〔検討三〕フィヒテは、ここでは、「促し」の原因として「アプリアリ」(FGA, I-5, 201, FW, IV, 221)に演繹された他の理性存在者が、意識の「ただ一度」(nur einmal) (FGA, I-5, 204, FW, IV, 225)の「最初の状態」(der erste Zustand) (FGA, I-5, 202, FW, IV, 222)における「一人の個人」(FGA, I-5, 201, FW, IV, 221)ではないという限界をもつことを明言している。そして、「複数の個人」がいること、しかも、意識の「最初の状態」の時だけでなく、いつもいることを、アプリアリに証明することはできないが、これらのことが可能であることを証明しなければならぬと

いう。この証明として、彼は、

- (一) 複数の個人のための自由の制約によっても私の自由は損なわれないこと、
 (二) 私が彼らを現実的なものとして知覚しうること、

という二点を述べている。問題はこの(二)である。この現実的な他者知覚として、

- (a) 前述の「促し」の認識、

(b) 「人工物」(Kunstprodukt)の認識を媒介にしたその「創作者」(Urheber)の推理、
 の二種をフィヒテは挙げている (Vgl. FGA, I-5, 203; FW, IV, 223f.)。

この(b)は、「私の外の現実的理性的存在者の概念」を前提している。ここではつきりと、人工物を介した「類推」による他者認識は、他の理性的存在者の概念を前提とし、したがって「促し」の認識を前提とした、第二次的な他者認識であることが明確に指摘されている。ところで(a)において、現実的な他者知覚の一種として「促し」の認識が挙げられているのであるから、「促し」の認識には、二種類のものがあることになる。一つは、意識が成立するときの最初の意識であり、もう一つは、その後日常的に繰り返されている他者からの働きかけ(促し)の認識である。ここで生じる問題は、前者の〈促しの認識〉は類推ではありえないのだが、後者の〈促しの認識〉は類推であるかどうかという問題である。これについて、フィヒテの明確な記述はない。

これに関連して興味深い記述があるので引用しよう。

「我々は我々の行為が押し戻されるのを内面的に感じる。それは、行為への我々の衝動の制約である。それゆえ、我々是我々の外の自由へ推論する。(これをシェリング氏は適切に表現している。[Phil. Journ. Bd. IV S. 281 § 13])

私の道徳的力が抵抗を見いだすところは、自然ではありえない。私は畏れながら立ち尽くす。ここに、人間(Menschheit)あり! とそれは私に向かって叫ぶ。私はそれ以上進んではならぬ。」(FGA, I-5, 204; FW, IV,

これによって日常的な他者の認識は、行為の衝動における「受動」に基づく「推論」であることがわかる。この推論は、類推であろう。この行為への衝動は、フィヒテが引用しているシェリングの記述からすると、道徳的な行為への衝動であつて、身体的な衝動ではない。¹⁹⁾つまり「我々の行為が押し戻される」というのは、我々の要求が退けられるということである。つまり、相手が私の要求を退けたために、私は相手の中に自由を推論するのである。ここでは、私は、相手のために自由を制約するのであるから、私が相手を承認している。ところで、私による相手の承認は、私の自由な活動なのであるから、相手が私の要求を退けたのは、私に自由な活動を求めるといふことになる。つまり、相手は私に自由な活動をするように「促し」を行ったのである。ここでは、相手に対して「促し」を行うとは、相手に自分を承認するように求める行為であることになる。ところが、フィヒテが「促し」の行為として言及する「教育」においては、促す者は、相手を人格として承認するからこそ、教育するのである。ここでは、促すことは、相手に承認をもとめることではなくて、相手を承認することである。「促し」と「承認」の関係は、多様な仕方と考えられていることがわかる。

三 他者承認論とその検討

『道徳論の体系』では、他者承認は次のように推論される。

大前提 「私の自我性と自立性は、他の者の自由によって制約されている。したがって自発性への私の衝動は、……他の者の自由の否定へ向かうことはできない。」(FGA, I-5, 201, FW, IV, 221)

小前提 「ところで、私は自立性への衝動のためにのみ行為すべきである。」(ibid.)

結論 「ゆえに、衝動のかかる制約の中に、他の者の自由を妨げることの絶対的禁止と、他の者を自立的とみな

し、絶対に私の目的的手段として使用するなという命令がある。」(ibid.)⁽²⁰⁾

この推論を検討しよう。

〔検討一〕まず問題になるのは、大前提である。確かに自我性と自立性は、他の者の自由によって制約されている。しかし、このことが証明されたのは、最初の瞬間における意識に関してだけである。したがって、この結論が妥当するものも、意識の最初の瞬間においてだけとなる。「促し」の成立以前には意識が成立していないから、命令は無意味であり、もし「促し」によって一旦意識が成立したなら、もはや大前提は妥当せず、結論も妥当しない。つまり、一旦成立した後の意識に対して、他者を承認せよと要請することはできない、ということになるのである。

〔検討二〕第二の問題点は、小前提にある。これは、『自然法の基礎』に欠けていた「首尾一貫性」への促しである。『自然法の基礎』では、「首尾一貫性」という思考法則に従うことは、選択意志の決断にゆだねられていた。ここではこの法則に従うことが道徳的な義務として証明されるのである。ここでの他者論を『自然法の基礎』より高いものにする「より高い原理」とは、「道徳性の原理」であるといえるだろう。この原理の演繹については、第一章で詳しく述べたとおりであるが、ごく簡単に振り返ると次のようになる。「道徳性の原理」は「知性はその自由を自立性の概念に従って、端的に例外なく規定すべきである」という「知性の必然的思想」である、といわれる。(FGA, I-5, 69; FW, IV, 59) これは、「自発性への衝動」が、「知的直観」(FGA, I-5, 60, 69; FW, IV, 47, 59) によって捉えられて思想になったものである。この思想は、衝動に基づくか否か「要請」(Postulat) (FGA, I-5, 61; FW, IV, 49) とどう性格を持つことになる。この「自発性への衝動」は、「絶対的自発性への傾向」(Tendenz)の「外化」(Äußerung)である。「絶対的傾向」は「絶対的意欲」(Willen)の根拠である。しかし、このような絶対性は、最終的には「要請」であり「決断」ないし「信仰」(ein Glaube) (FGA, I-5, 43; FW, IV, 26) に基づくものとされる。つまり、「道徳性の原理」は「首尾一貫性」という思考法則を基礎づけるのだが、それ自体はまたしても「決断」ないし「信仰」に基づくのである。

結局我々からみると「道徳論の体系」は他者の承認を「知的直観」と「信仰」によって根拠づけているのである。この点を明らかにするために「知的直観」と「信仰」の関係を考察しよう。

四 知的直観と他者承認

『第二序論』では、事行としての知的直観が語られたが「知的直観というこのような能力が存在することは、概念によつては証明されえない」(FGA, I-4, 217, FW, I, 463) なぜなら知的直観が、むしろ概念の成立の条件だからである。そこで、フィヒテは次のように考える。「……知的直観の实在性への信仰——超越論的観念論は、我々自身のきつぱりとした告白によれば、これからのみ出発する——を何かまだより高いものによつて保証すること、この信仰が基つての関心そのものを理性の中で示すこと……。こうしたことは、ただ我々の中で道徳法則を提示することによつてのみ起こる。……この法則の意識の中で、……自発性と自由の直観が基礎づけられる。……道徳法則というこの媒介によつてのみ私は私を見る。」(FW, I, 466) ここでは、事行としての知的直観の实在性への信仰、およびその信仰が基つている関心は、道徳法則の意識によつて保証されている。

この道徳法則の意識が、『道徳論の体系』では知的直観であるといわれる。したがつて、ここには二つの知的直観がある。つまり根源的な知的直観と、この知的直観の实在性への信仰を基礎づけるものとしての(道徳法則の意識としての)知的直観である。

フィヒテは『道徳論の体系』「第一章」の冒頭で、「人間の認識はその道徳的本性へ、二つの仕方で関係しうる」(FGA, I-5, 33; FW, IV, 13) という。一方は道徳的本性を事実として認め、それで満足する「通常の意識の立場」であり、他方は「人間の道徳的本性の演繹」をしようとする「より高い」立場、「道徳性の学」の立場である。したがつて、ここで「道徳の原理」を知的に直観するものは、哲学者である。

『第二序論』でも、哲学者による知的直観が考えられている。「彼（哲学者）は自我の前述の行為（知的直観）を自己自身の中でのみ直観しうる。」(FGA, I-4, 214; FW, I, 459f.)（括弧内引用者）「彼（哲学者）に自我を生じさせる行為（知的直観）の遂行において、哲学者に想定された自分自身のこの直観を、私は知的直観と名づける。」(FGA, I-4, 216f.; FW, I, 463)（括弧内引用者）⁽²⁾

以上により、事行としての知的直観を、哲学者がさらに知的に直観することによって、道徳法則の意識が生じるといえる。この二つの知的直観は、『第二序論』において、フィヒテがカント哲学の中で知的直観に当たるものとして指摘していた「純粹統覚」と「定言命法」の意識に対応するものである。

ここに問題が生じる。もし事行としての知的直観を哲学者が知的に直観できるのならば、自我、自己を自由なものとして知的に直観できることにならないか。そうすると、自己を自由なものとして意識するために、他者の「促し」は不要になる。ところが、そうはならない。その理由は、事行としての知的直観を、哲学者は事行として知的に直観することはできず、事実として知的に直観する点にある。『第二序論』でいえば、「哲学者はこの知的直観を、意識の事実 (Faktum) として見いだす。(彼にとって、それは事実 (Tatsache) であり、根源的自我にとって、事行 (Tat- andlung) である。)」『道徳論の体系』でいえば、知的に直観されるのは「自発性」ではなく、「自発性への衝動」である。「全的自我」(FGA, I-5, 55f.; FW, IV, 41f.)（これは「自我性」「知性」「理性」「自我における主観と客観の絶対的同一性」「純粹活動性」「主観-客観」であり、事行としての知的直観にあたるものと考えてよいだろう）ではなく、「全的自我への傾向」(FGA, I-5, 57; FW, IV, 43)である。

第六項 他者論による知識学の修正——『新しい方法による知識学』

一 知識学の修正についての発言

一七九四年に『学者の使命』において、彼は「人間はいかにして自己の外に自分と同じものである理性的存在者を想定し、承認するに到るのか」(FGA, I-3, 34; FW, VI, 302)という問いを立て、これに対して類推に基づく蓋然的な他者認識で答えている。そこではこの問いは、「哲学が学問や知識学になりうる前に最初に答えるべき多くの問い」の一つであり、重要な問いではあるが「理論的領域」には属さないとされていた。ところが、知識学の応用された「特殊な学問」である『知識学の諸原理による自然法の基礎』(一七九六年)と『知識学の諸原理による道徳論の体系』(一七九八年)では、知識学に基づいて、他の理性的存在者の演繹が試みられるようになる。さらに一七九八/九九年の冬学期にフィヒテがイエナ大学で行った『新しい方法による知識学』(die Wissenschaftslehre nova methodo)と題する講義では、知識学の問題として知識学の内部で他者が論じられるに到る。このように、この時期のフィヒテにとって他者の問題は、知識学の外の問題から、知識学の応用の問題へ、そして知識学自身の問題へ、と次第に重要なものになっていったのである。では知識学は他者論の導入によってどのように変化したのだろうか。

『全知識学の基礎』(一七九四年)に対する不満をフィヒテは多くの箇所ですべている。不満の理由の一つは方法にあった。一七九九年三月十七日付のJ・E・C・シュミット宛の書簡で、「あなたが私の知識学の従来の叙述(『全知識学の基礎』)の中に見いだされる不十分な点はどこにあるのでしょうか。原理の中にはないでしょうか。しかしそれは導出の中にあります」(BW, II, 21) (括弧内は引用者付記)という。また一八〇一年一月三十一日付のF・ヨハンセン宛の書簡でも、「私は印刷された知識学(『全知識学の基礎』)は、それが書かれた時代の跡を非常に多く残しており、

それがその時代に則って採用した哲学する手法も時代の跡を残している。そのことよってそれは、超越論的観念論の叙述が必要とするよりも不明確になっている」(BW, II, 310) (括弧内は引用者付記)と述べている。原理の導出の手法・方法に対するこのような不満から、『新しい方法による知識学』が生まれたのである。

では方法はどうのように変化したのだろうか。二つの知識学を読んでまず目につく方法上の差異は、『全知識学の基礎』が理論的部分と実践的部分に分かれていたのに対して、『新しい方法による知識学』では両者が分けられていないことである。「講義の中では、理論的と実践的という哲学の従来の普通の区分は現われない。むしろ彼(フイヒテ)は哲学一般を講義し、理論的哲学と実践的哲学を統一する。」(FGA, IV-2, 17) (括弧内は引用者付記)「命題の可能性の諸条件が自然的秩序においてではなく、理論的部分と実践的部分において論じられたから、最初の叙述(『全知識学の基礎』)は少しわかりづらくなつた。」(KR, 10, vgl. KR, 72) (括弧内は引用者付記)

さて、このように論じ方を変えたのは単にわかりやすくするためだけだったのであるか。『新しい方法による知識学』でフイヒテは次のように述べている。「知識学のこの叙述の中では、我々の歩みは最も内的な項から外的な項へ進んでゆく。それ(最も内的な項)は印刷された知識学(『全知識学の基礎』)の中にはない。というのは中心点つまり総合的思維を見つげるために外的な項から出発するからである。」(FGA, IV-2, 190) (括弧内は引用者付記) ここにいう「最も内的な項」「総合的思維」とは「目的の思維から出発する観念的思維の系列」と「意欲に関係する客体の思維から出発する実在的思維の系列」を結合する項、つまり実践的態度と理論的態度を綜合するものであって、この綜合こそ『全知識学の基礎』に欠けていたものである。一八〇一年五月三十一日付のシェリング宛の書簡でフイヒテは、「知識学(『全知識学の基礎』)は原理においてはまったく欠けていないが、おそらく完成が欠けている。すなわち最高の綜合、精神世界の綜合がまだなされていらない。私がこの綜合をなす準備をしたときちやうど無神論と呼ばれたのである」(BW, II, 323) (括弧内は引用者付記)と述べている。この精神世界の綜合こそ、二つの知識学を分けるもので

あり、その後の知識学の進展の方向を示すものである。「この『全知識学の基礎』の中では、当時の時代状況の求めで、我々の全意識がその根拠を、つねに真であり続ける我々の思惟法則の中にもつことを示すという主要目的があった。しかし、我々は現在の叙述によって、叡知界という経験的世界のための堅固な基体を同時に手に入れた。」(FGA, IV-2, 150) (括弧内は引用者付記) この叡知界は、先の精神的世界にあたるものであろう。これによって「知識学の現在の叙述は、印刷された知識学(『全知識学の基礎』)から離れるのである。」(FGA, IV-2, 150) (括弧内は引用者付記) 両知識学の内容上の最も重要な差異はここに見られる。「新しい方法による知識学」でフイヒテは、この叡知界を述べるために新しい方法をとったのではなからうか。この叡知界とは、別の表現では「理性的存在者の国」であるが、この「理性的存在者の国」についての叙述は、『自然法の基礎』と『道徳論の体系』における他者論を取り入れたものである。「印刷された知識学の中では、純粹自我は人格的自我性(die persönliche Ichheit)とはまったく異なる理性一般として理解されるべきである。」(FGA, IV-2, 240) しかし、ここでは「個人としての私の成立」(FGA, IV-2, 240) が語られ、「自己意識は個人性(Individualität)の意識なくしては不可能」(FGA, IV-2, 241)と考えられるという差異があるが、この「個人としての私の成立」において不可欠なのが、他の理性的存在者からの働きかけである。なるほど確かにフイヒテは他者論の重要性に気づく以前に、非常に早くから『全知識学の基礎』の不充分さを認めて「新たにまったく書き直す」(一七九四年九月三十日付のゲーテ宛書簡)(BW, I, 405)ことを考えていたが、それが具体的に『新しい方法による知識学』の方法と内容というかたちをとるに到った原因の一つは、この時期フイヒテにとって次第に重要になってきている他者問題への関心にあつたといえるのではないか。これを証明するために、以下では『新しい方法による知識学』で他者論が重要な中心的な役割をはたしていることを明確にしたい。

二 「新しい方法による知識学」における他者論の位置

フイヒテによると「哲学と知識学は同一であり」(FGA, IV-2, 17)「哲学と形而上学も同一である」(FGA, IV-2, 19)。そしてその哲学の課題は、「我々はどのようにして、我々の表象の外に現実的な物が存在していると想定するようになるのか」(KR, 4)「我々はどのようにして、我々の表象に表象の外の物が対応していると想定するようになるのか」(FGA, IV-2, 18)「必然性の感情を伴って意識の中に現われるものの根拠は何か」(FGA, IV-2, 18)とどう問うに答えることである。⁽²⁴⁾

ところで「意識の中で必然性の感情を伴って現われるものは、全経験である」(FGA, IV-2, 20)のび、この経験の根拠をフイヒテは経験の外に求めることになる。「独断論者」はこの根拠として「物自体」を要請し、「観念論者」は「表象する者」を要請する (FGA, IV-2, 20)。フイヒテはむしろ観念論をとるのであるが、独断論と観念論の間には何ら共通のものが無いから、哲学的論争によってどちらかに決定することはできず、彼が観念論をとるのは信仰に基づく。「観念論者の体系は、自己自身へのあるいは自分の自発性への信仰に基づいている。」(FGA, IV-2, 23, vgl. KR, 17)かかる観念論をフイヒテは「事行 (Tathandlung) に基づいた一つの要請 (Postulat)」(FGA, IV-2, 29f.) で呼び求める。要請されるのは「私が私を直接に意識している」という「直接的意識」(FGA, IV-2, 239f.) = 「知的直観」(eine intellektuelle Anschauung) (FGA, IV-2, 31) である。やがて意識の意識とごえは、これを意識するためにさらに別の意識が要求され、この別の意識を意識するためにさらに別の意識が要求され、以下同様に無限に続くと考えられるだろうが、フイヒテがここでいう「直接的意識」においては、この無限進行をさけるために、「意識が同時に客観でありかつ主観である」(FGA, IV-2, 30) こと、「指定するものと指定されるものの同一性」(FGA, IV-2, 30) が要請される。このように要請された意識が成立する条件を次々に遡ってゆき、最高の条件にまで「上昇」(Aufsteigen) (FGA, IV-2, 132) してゆく過程が、「新しい方法による知識学」の前半部 (51 から 123 まで) をなす。

さて、この「直接意識」＝「知的直観」はそれだけでは自己内に留まっただけであって、現実的意識ではない。この「知的直観」は『道徳論の体系』では、最初のレベルの循環を解決するものとして想定された「衝動の感情」に対応するだろう。

「直接的意識はまったくいかなる意識でもなく、自己自身の死せる指定であり、いかなる直観でもない。では、自我はいかにしてこれから外に出ることが出来るのだろうか。自我が自己自身を指定することによってである。

したがって、直接的意識は自由の行為 (Akt der Freiheit) によって意識になる。」(FGA, IV-2, 45)

自由に行為するとは、目的の概念を企投 (Entwerfen) することである。そこで次に「この目的の概念を企投することはいかにして可能か」(FGA, IV-2, 57) が問われる。目的概念は当然客体の認識を前提しており、客体の認識は現実的感情に基づいており、この感情は我々の行為と行為の意識に基づいている (FGA, IV-2, 128)。しかしこの行為は目的概念を前提していた。ゆえに、ここに最終的に説明の「循環」(Zirkel) (FGA, IV-2, 128ff) が生じる。この「循環」は、客観的認識と目的概念の循環といっても、感情と行為の循環といってもよい。また「感情は制約性であり、行為は自由である」ところから、制約性と自由の循環といい換えることもできる。意識の条件を遡る「上昇」の過程は、このような「循環」にゆきあたった。フィヒテが『新しい方法による知識学』を理論的部分と実践的部分に分けなかったということは、理論的態度と実践的態度の密接な関係を論じたからに違いないが、その密接な関係はここで最終的に、両態度の「循環」として規定されている。この「循環」を述べるためにフィヒテは理論的部分と実践的部分に分けなかったのだといえよう。この「循環」を解決するものとして、次に意識の最高の条件が述べられる。それが「総合的上昇の最後の歩み」(FGA, IV-2, 132)となる。

さて、この「循環」を解決するためには、自由と制約性を綜合しなければならぬが、それはどのようなものになるだろうか。自由が「規定可能性から規定性への絶対的移行」(FGA, IV-2, 130)であるとすると、これと制約性は

どのように総合されうるであろうか。移行の絶対性が制約されては自由ではなくなる。また、規定性がはじめから制約されていても自由は成立しない。それゆえ、制約性は規定可能性の中にのみありうる。つまり規定可能性が、制約された規定可能性、「有限な一定量」(FGA, IV-2, 130)であることによってのみ、自由と制約性は総合されるのである。

この総合を別の面から見てみよう。自我は感情の多様を意欲へ関係づけることによって統一する。その際、感情と意欲を関係づけるのは思惟である。詳しくいうと、私が感情の多様を統一するには多様の中に同一のものがなければならぬが、これが「私の意欲の知的直観」(FGA, IV-2, 126)であると考えられ、思惟はこの知的直観を感情の多様へ関係づけるのである。

(前述のように、事行としての知的直観が、カントの統覚に対応するものとして考えられていることが、ここでは明らかである。)この知的直観は、冒頭に要請された知的直観と同じものである。したがって、この知的直観は直接にそれだけで現われることはなく、この思惟 \parallel 作用において考えられるだけであり、我々はそれを、ただ思惟によるのみ、つまり抽象と反省とそれから我々の哲学の規則に従って導き出された推論とによってのみ知る (FGA, IV-2, 133f)。この知的直観は、観知的なものであって、いわば時間の外にあり、したがって知的直観は生起したり (entstehen) 生成したり (werden) せず、ただそこにある。かかる知的直観によって直観された意欲とは、「規定されたもの」であろうが、しかし「超感性的なものについては、我々は何も知らない。それは我々には、一つの意欲一つの要求として現象する(どのように現象するかは後に述べられる)——したがって、この(意欲の)規定性は、定言的要求 (categorische Forderung) として、規定された絶対的当為 (bestimmtes absolutes Sollen) として現象するにちがいないだろう。」(FGA, IV-2, 134) この「規定された絶対的当為」において自由と制約性は統一されるとフイヒテは考える。

さて、「規定された当為」として現象する「純粹意志」を思惟するには、思惟の法則に従って、「規定可能なもの

体系」(FGA, IV-2, 138)を前提しなければならぬ。この場合「規定されたもの」が叡知的で精神的であるから、「規定可能なもの」もまた叡知的で精神的でなければならぬ。それゆえこれは、「精神的なものの一集合体、領域」＝「私の類の本質としての精神の国」＝「理性的存在者の国」(das Reich vernünftiger Wesen)＝「叡知界」(die intelligible Welt)である(FGA, IV-2, 141)。この「理性的存在者の国」に対するとき、私は規定されたものとして「個人」(Individuum)となる。

フイヒテは意識の説明を求めて、条件を次々に遡って上昇してきたが、この「規定された純粹意志」と「理性的存在者の国」こそが、意識の最高の条件であり、この後は「我々の意識の残りの全ての客体の導出の道がはじまる」(FGA, IV-2, 145)。ここから「下降する」(herabschicken) (FGA, IV-2, 132)過程が、後半部 (§ 13 から § 19まで)をなす。「私のすべての経験的諸規定は、私の根源的規定性からのみ導出され、この前提の下でのみ考えられうる。」(FGA, IV-2, 141)「この必然的に指定されるべき規定可能なものから、我々は今やすべての客体を——純粹な意欲としての當為の直接的意識から導出された間接的なものとして——導出するだろう。」(FGA, IV-2, 138)「経験は、私もその中に考えられている理性的存在者の国から出発し、この叡知界に残りの全経験が……結びついている。」(FGA, IV-2, 143)この下降の道において最も重要な問題は、下降の始まり、つまり意識の始まりである。意識の始まりにおいて最も重要な契機は、他の理性的存在者との関係である。これを次に述べよう。

フイヒテの整理によると

- 一、「最高の規定可能なもの」は「純粹意志」「理性的存在者の国」「理性一般の国」であり、
 - 二、これが規定されると「個人性」「規定された純粹意志」が生じ、
 - 三、これがさらに規定されると「現実的経験的意欲」になる (FGA, IV-2, 176)。
- まず問題になるのは、「理性一般の国」がいかにして「個人性」へと規定されるかである。ここでフイヒテは「取

り出し」(herausgreifen) という言葉を用いる。「理性的国の集合体からの私自身の取り出し」によって、自己意識がはじまる。これが意識の最深の点である。」(FGA, IV-2, 177) (傍線は引用者) 「取り出し」は意識の最高の条件である「理性的存在者の国」と「規定された純粹意志」の関係であるから、この「取り出し」こそが意識の最高の条件であるといふこともできるだろう。「我々の意識における最高のものは、理性の集合体からの取り出しである。これは純粹であつて、このようなものとしては意識の中に現われることはできず、むしろ行為において自由を外化するように促されてゐる」(ein Aufgefordertsein, zur Äußerung der Freiheit im Handeln) としてのみ現われることができる。」(FGA, IV-2, 252) この「取り出し」は「叡知界」での出来事であり、この「取り出し」の「感性界」での現象が「促されていること」である。したがつて、「意識は促し (eine Aufforderung) の意識で始まる」(FGA, IV-2, 190) とも言う。 「取り出し」によつて生じる「個性」は「規定された純粹意志」であり、これもまた叡知的なものである。これが「感性化」されると「促し」になる。「それ(感性化された個性)は、私の純粹意志の感性化、つまり感性界における事実としての、自由な行為への促しに他ならない。」(FGA, IV-2, 251) 「個性」を「取り出す」ことは、「促し」を「知覚する」ことに対応している。この「促し」こそ、自由と制約性を綜合して循環を解くものであると判る。「促し」は「最初概念」(FGA, IV-2, 177) つまり最初目的概念であり、その認識は「最初の認識」(FGA, IV-2, 177) であつて、この認識によつて「個性」は同時に「現実的經驗的意欲」になつている。

以上に述べてきたことをふり返つてみよう。フィヒテは、意識の条件を遡つて「循環」にゆきあたり、この「循環」を解くために「規定された純粹意志」を想定し、この「規定された純粹意志」の前提として「理性的存在者の国」を考へた。我々は先に、フィヒテが理論的部分と実践的部分を分けなかつたのは、認識と行為の「循環」を論じるためであつたと述べた。このような「循環」をフィヒテが最初に述べたのは、『自然法の基礎』においてではないだろうか。そこでも、行為と認識の「循環」を解くためにやはり一つの綜合が要求され、この綜合として、他の理性

的存在者による「促し」が演繹された。『道徳論の体系』では、「循環」をめぐる議論はもう少し混み入っているが、それが最終的に他の理性的存在者による「促し」によって解決される点は同じである。ここでは、「循環」の解決は「指定された絶対的当為」によってなされるが、これはじつは自由な行為への「促し」であって、ここでもやはり「循環」を論じる背景には、他の理性的存在者による「促し」が考えられていると言つてよい。それゆえ我々は、フィヒテが理性的部分と実践的部分に分けないで論じたのは、「循環」を論じるためであり、さらには意識の最高の条件としての「規定された純粹意志」と「理性的存在者の国」||「叡知界」を述べるためであったといえようが、具体的には、他の理性的存在者の「促し」を論じるためであったとも言えるだろう。

ここでの「促し」概念は『自然法の基礎』や『道徳論の体系』でのそれとほぼ同じものである。以下では、これらの著作では論じられていなかった「構想力」と「促し」の関係を明らかにし、「促し」概念のもう一つの役割を指摘したい。

三 構想力と「促し」

自我が自由な行為への「促し」を把握するとは、どういうことであろうか。この「促し」は、自由に行為するように私に促すのだから、この「促し」の概念の中には、「私」と「私の自由な行為」が含まれている。「したがって、私は促しの概念によつて必然的に、私と私の自由な行為を見いだす（私と私の自由な行為が私に与えられる）」(EGA, IV-2, 180) ではさらに、「私が私を見いだす」とはどういうことか。フィヒテによると「自我性は観念的なものと実在的なものの絶対的同一性において存立している」(EGA, IV-2, 181) ので、「私が私を見いだす、私を知覚するとは、私が私を観念的なものと実在的なものの同一性として見いだすことである」(EGA, IV-2, 182)。これはいかにして可能だろうか。「思惟には、その思惟の意識が直接に結びついている。このことは自ら明らかで、あらゆる疑いを免れ

ている。」(FGA, IV-2, 185) 客体の思惟と目的の思惟は、それらの意識においては結合している。この意識をフィヒテは「総合的思惟」(FGA, IV-2, 185)と呼ぶ。「私が私を見いだす」のは、この「総合的思惟」においてである。「総合的思惟」の客体は自我自身であるといえる。では、「促し」の知覚はこの「総合的思惟」によって行われるのであるか。この「総合的思惟」は「知的直観」(FGA, IV-2, 186)であり、「全ての時間の外」(FGA, IV-2, 190)にあるといわれている。これに対し「促し」もその知覚も感性的であり時間の内にあるはずである。そこで我々は、「促し」の知覚は「総合的思惟」の感性化したものと考えざるをえない。

では、この感性化はなにゆえまたどのように行われるのだろうか。この感性化の必然性は実は「総合的思惟」自身の中に含まれている。観念的思惟と実在的思惟は、総合的思惟によって統一されるだけでなく、統一の可能性のためにさしあたり分離される。「総合と分析はここではつねに共存している。」(FGA, IV-2, 186) この分析の思惟によって時間が生じる。「私は時間の内で考えるのではなく、むしろ私は私の思惟を時間の内へ考え入れる (hineindenken)。」(FGA, IV-2, 196) 具体的にいうと「目的概念と行為という両者は、思惟によって区別され、この思惟によって関係の中に措定される。つまり、規定可能なものが規定されたものに先行するという法則に従って、依存 (Dependenz) の関係、時間の関係の中に措定される。」(FGA, IV-2, 188) 時間とは「依存」の関係である。ただし、これは因果関係とは異なる。「因果関係の中にはいかなる時間もない。」(FGA, IV-2, 188)

また、時間は「知的直観の形式」(FGA, IV-2, 126)である。「純粹意志」が「現実的意欲」になるためには、「純粹意志」は「感情の多様」と結びつかねばならず、その際この両者を結びつける思惟は、前述のように「知的直観」に関係する。思惟が「知的直観」を多様へ関係づける限りで、「知的直観」は繰り返され持続するものになる。それゆえ、時間はこのように持続する「知的直観の形式」である。

さてしかし、各瞬間が持続 (Dauer) をもたなければ、瞬間をどんなに集めても「時間持続」(Zeiddauer) (FGA, IV-

2, 220) は生じない。各瞬間は持続をもつ。それは、「構想力の揺らぎ」(das Schweben der Einbildungskraft) (FGA, IV-2, 220) から生じる。構想力の働きは、たとえば「一線分上の無限の点を「一気だ」(auf einmal) (FGA, IV-2, 212, 216) 捉えるというように「多様な対立したものを取りまとめること (zusammenfassen)」(FGA, IV-2, 212) である。「自己」規定は、構想力によってのみ目撃される。」(FGA, IV-2, 224) したがって、先の「知的直観」もまた構想力によって媒介されてのみ可能であり、構想力によって「自我の活動性の直観が、根源的に各瞬間において持続をうる」(FGA, IV-2, 220) のである。

このように「純粹意志」の感性化において構想力が重要な役割をはたしているということは、換言すれば「促し」の知覚において構想力が重要な役割をはたしているということである。「私への促しは、それが知覚されるものであった限りで、すべての印象と同様に私の身体的行為の制約である。」(FGA, IV-2, 254) 身体的行為の制約から感情が生じ (FGA, IV-2, 128)、「感情の事柄」は「生産的構想力」によって「直観の客体」になる(固さ)。これだけでは、他の知覚における構想力の働きと同じであるが、「促し」の知覚は他とは異なる点をもつはずである。「促し」を知覚する「現実的意識」は、この「促し」を説明するために「私の外の自由な存在者」(FGA, IV-2, 252) を考える。そのような現象として「促し」はどのようなものでなければならぬのだろうか。「誰かが私に促すとは、彼によって始められた行為を完成するために、多様の系列の中へ彼が私を措定することを意味している。彼がその行為をAからCまで行ったとすると、彼は私にそれを最後まで行うように促すのである。」(FGA, IV-2, 253) 自由な存在者の行為は、無限の項を通り抜けて行くことだから、構想力によってのみ考えられるものである。したがって、無限の項をその途中から引き受けよという「促し」の知覚も構想力によってのみ可能である。たとえば、フィヒテが「促し」の「最も明確な例」(FGA, IV-2, 251) として挙げている「問い」について説明するならば、問いを立てそれに答えるということとは一つの完結した行為であるが、ある者Xが他の者Yに問う時、XはYがXの問いを引き受けて、それに答えてく

れることを促しているのである。

以上のような「促し」は単に、自己意識の成立に関してのみ重要なのではない。人類の理性目的が、「促し」による行為の連鎖によって可能になるのである。「感性界におけるいくつかの理性存在者の行為は、一つの大きな連鎖である。……理性全体は、ただ唯一の行為をもつ。ある個人が行為を始め、他の個人がそれを続ける。理性目的の全体が無数の個人によって仕上げられる。」(FGA, IV-2, 253f.)

このような「促し」によって「理性界 (Vernunftwelt) は自己自身と相互作用する」(FGA, IV-2, 260)。他方「自然は有機化 (Organisation) の法則によって自己自身と相互作用する」(FGA, IV-2, 260)。さらに、この二つの世界同士も「分節された身体」において相互作用の関係に立つ。この二世界の相互作用こそが「意識の根本綜合」であって、この綜合によって全意識が論じ尽され、「下降」の道は終了するのであるが、ここで両世界を媒介する「分節された身体」とは、理性的存在者間の「促し」とその認識との具体的な媒介者に他ならない。このように、「促し」による対他者関係の問題は、意識の始まりすなわち下降の始まりのみでなく、その全体に渉るものであることが判る。

第七項 後期への展開

最後に簡単に承認論の展開を振り返っておきたい。『学者の使命』でフィヒテは、「人間は、社会の中で生きるように規定されている。彼は、社会の中で生きるべきである。孤立して生きる時、彼は完全な人間ではなく、自己自身に矛盾している」(FGA, I-3, 37, FW, VI, 306)という。これは、社会の中で生きるかどうかは、各人の自由であるとする。『自然法の基礎』に対立している。ここではフィヒテはまだ、法論を道徳論で基礎づけ、道徳論の一部と考えている。ここでの他者論は、実践的原理に基づいていた。それに対し、『自然法の基礎』以来、他者の演繹によって、法論は道徳論から独立する。『道徳論の体系』でもこの立場に立っている。しかし、ここでの承認論は、道徳性の原理に基

づいており、義務という性格をもつから、『学者の使命』での社会論と似たものとなる。ここでは「教会」(FGA, I-5, 213, FW, IV, 236)「倫理的共同体」(ibid.)「教会共同体」(ibid.)ないし「理性国家」(FGA, I-5, 216, FW, IV, 239)を形成することが義務となる。また『学者の使命』で「社会」と「国家」が区別され、「国家」は「社会」の基礎づけの手段とみなされるように、ここでは、「理性国家」に対して「必要国家」(Nothstaat) (FGA, I-5, 215, FW, IV, 238)が区別(この区別は、ヘーゲルにおいて、「国家」と「市民社会」を区別するために用いられる)され、これは「理性国家を実現するための手段」(FGA, I-5, 220, FW, IV, 244)とみなされる。⁽²⁶⁾

ところで、この「理性国家」では「各人が神になる」(FGA, I-5, 231, FW, IV, 256)。このような考えは、「あの生き生きとした作用的な道徳的秩序が神そのものである」(FGA, I-5, 354, FW, V, 186)という「神的な世界統治への我々の信仰の根拠について」での有名な発言に通じている。また『新しい方法による知識学』での「理性的存在者の国」という考えに通じており、ラウトによれば、これは後期の絶対者の現象論へ通じているのである。⁽²⁷⁾ こうして他者承認の問題は、信仰の問題、宗教論へ移ってゆく。⁽²⁸⁾

ところで、我々は『新しい方法による知識学』において他者論が重要な役割をはたしていることを見てきたが、もし我々が主張するように、他者論への関心が『全知識学の基礎』から『新しい方法による知識学』への変化に影響を与えているのだとすると、その影響はこの後の知識学にも見られる可能性が大きいだろう。そのような影響は確認できるだろうか。

『人間の使命』(一八〇〇年)でも、フィヒテは次のように問う。「いかにして自由な諸精神は自由な諸精神について知なのか。……あるいは『私は私と同類の理性的存在者を、それが感性界において産み出す諸変化によって知覚する』と君が私にいうつもりなら、私は君に問い直す。いかにしてそもそも君はこの諸変化自身を知覚することができるのか。」(FGA, I-6, 294, FW, II, 301) この諸変化とは、『自然法の基礎』以来のフィヒテの論述によれば、自由な行為

への「促し」に他ならない。この諸変化、「促し」の認識について、ここでは次のように述べられる。「自由な存在者のこの相互的認識と相互作用は……自然法則と思惟法則に従ってはまったく理解できず、一者 (das Eine) によってのみ説明されうる。」(Ibid.)

この「一者」とは、「無限的意志」である。「促し」の認識は、「最初の認識」であり、意識が成立する最初の瞬間でありながら、フィヒテはそれを充分に明らかにしていなかった。あるいは明らかにしえなかったのかもしれない。「人間の使命」では、この認識を「見えざる世界の大きいなる秘密」(EGA, I, 6, 293, FW, II, 299) といひ、この説明のために「一者」を想定するのである。この「一者」が、『知識学の叙述』(一八〇一年)での「絶対者」になるのだとすれば、『新しい方法による知識学』以後の知識学の変化・進展においても他者論への関心が影響を与えているといえるだろう。(これについては、附論一でより詳しく論じる。)

第二節 自己意識の成立とダブルバインド

自己意識がもつ循環とその循環を解決する仕方について、これまで多くのことが語られてきた。しかし我々は未だその問題系の首根っこをつかめていないという気がする。ただ、数ある試みの中でも、フィヒテの試みは一つの有力な研究プログラムを示しているように思われる。フィヒテ自身も様々の試みをしているのだが、我々が注目したいのは、彼が他者からの「促し」によって自己意識の循環を解決しようとしたことである。ここではこの「促し」理論の可能性を「ダブルバインド」という概念を用いて探りたい。

第一項 自己意識の循環——ヘンリッヒとヤンケの解釈の修正

イエナ期からベルリン期にかけてのフィヒテの知識学の変化は、自我が自分自身で知を基礎づけるという考えから、知の根拠として絶対者を想定するように変わることであり、その変化の理由は、絶対者を想定しなければ自己意識の循環をうまく説明できないということである、と考える解釈がある。このような解釈の代表者は、おそらくヘンリッヒとヤンケであろう。

ヘンリッヒは、「フィヒテの根源的洞察」という論文で、デカルトからカントまでの自己意識の理論を「自我の反省理論」と名づけて批判している。彼によると「自我の反省理論」は、次の二つの特徴をもつ。第一に、思惟の主体を想定し、この主体が自己自身と絶えず関係している点を強調する。第二に、自己自身との関係において、主体が自己自身を対象とし、もともとは自己以外の対象に向けられている表象作用を自己自身の内に振り向けていること、つまり、唯一、主体だけが活動性と活動性の成果との同一性を実現するということである。⁽²⁹⁾

このような「自我の反省理論」に対して、ヘンリッヒは次の二つの異論を提起する。第一の異論は、先に述べた第一点への批判である。「自我の反省理論は、反省の作用が遂行される以前に、不当にも自我全体を前提してしまっているが、しかし、自我が成立するのはこの反省の作用によってである」という異論である。第二の異論は、先に述べた第二点の批判となる。「自分自身を把握したということ、自己意識は一体どのようにして知ることができるのだろうか。明らかにそれが可能なのは、自己意識が前もって既に自分について知っている場合だけである。こうして、反省理論は、またも論点先取の虚偽に終ってしまうことになる」という異論である。さらに、自我が自分自身を対象にしているとしても、あらかじめ自分がどのようなものであるかを知っていなければ、当の対象が自分自身であることを知ることはできない、という批判である。

ヘンリッヒの解釈によれば、第一の異論はフィヒテ自身が立てたものであるのに対して、第二の異論は、フィヒテ自身が自覚して取り上げてはいないが、しかし彼の理論の中にこの異論が提起している問題の解決を見いだすことができるものである。ただし、「フィヒテの発見」という論文では、二つともフィヒテ自身が考えていたとヘンリッヒは述べている。⁽³⁴⁾ 私も後に述べるように第二の異論もフィヒテ自身が自覚していたと考える。

ヘンリッヒによると『全知識学の基礎』(1794)での自我の定式「自我は、端的に自己を措定する」という定式に表現されている「事行」の概念が、先に述べた第一の異論を自覚しそれを克服しようとしたものである。そして、『知識学の新しい叙述の試み』(1795)での定式「自我は自分を、へ自分を措定するものとして措定する」という定式は、自我が自分についての知をもっているということを明らかにしている点で、先の定式に比べて優れており、これによって第二の異論が克服されると考える。そして、この第一の定式が、『新しい方法による知識学』(1798/99)でも踏襲されていると述べている。

これに対して、ヤンケはへととして、構造は既に『全知識学の基礎』の中にあると批判している。⁽³⁵⁾ この批判は正しいだろう。この批判に基づいて、ヤンケは、ヘンリッヒによるフィヒテ知識学の展開の整理を批判する。ヘンリッヒは知識学の展開を次の三段階、ないし三つの定式「自我は端的に自己自身を措定する」(1794)、「自我は自己を措定するものとして端的に自己を措定する」(1795)、「自我は眼を備えた活動性である」(1801)として考えていた。これに対して、ヤンケは次のような三段階、「自我は自己を措定するものとして端的に自己を措定する」(1794)、「知は知的直観の中で自己を絶対知として目撃する」(1801)、「悟性は自己を絶対者の像として理解する」(1804)を主張している。しかし、我々はヤンケをも批判しなければならない。なぜなら、これらの解釈において、ヘンリッヒとヤンケは、『新しい方法による知識学』の中の他者論の重要性に気づいていないからである。彼らが、その他者論の重要性を見過すことになった原因は(あるいは彼らを含めて、従来のフィヒテ研究が他者論の重要性を見過すことしていたのは、

『自然法の基礎』(1976)や『道徳論の体系』(1978)を充分考慮しなかったことにあるのではないだろうか。これらの著作を考慮すると、この時期の他者論の重要性は明瞭であり、彼らの解釈は少なくとも次のような修正を必要とする。『自然法の基礎』において、フイヒテが、ヘンリッヒのいう第二の定式、ヤンケのいう第一の定式を改良していることは、次の発言にはつきりと示されている。まず彼は、自己意識の成立のためには、へとして、構造が不可決であることを次のようにいう。「いかにして主体が自己自身を客体として見いだすことができるかが、問題であった。主体は、自己を見いだすためには、自己を自発的なものとしてのみ見いだすことができた。そうでなければ、主体は自己を見いださない。」ここまでならば、ヘンリッヒのいうとおりである。しかし、フイヒテはこれに続けて次のようにいう。「自己を(反省の)客体として見いだすために、主体が自己を、自発性へと自己規定するものとして見いだすことはできない。(事柄自体が、超越論的視点からみていかにあるかは、ここでは問題ではない。むしろ、事柄が、研究されるべき主体にとっていかに現われるに違いないか、ということのみが問題なのである。)むしろ、外的な衝迫(Ausgang)によって自発性へと規定されたものとして、自己を見いだすことができるのである。この衝迫は、主体の完全な自由を自己規定へと解放しなければならぬ。というのは、さもないと、「自己意識が成立する」最初の点が消え去り、主体は自己を自我として見いださえないからである。」(EGA, I-9, 343) ()はフイヒテ自身のもの、「」内は引用者の付記。ここで、自己反省のへとして、構造の成立にとつて、他者論が不可欠であることが指摘されているといえる。なぜなら、ここでいう「衝迫」こそ、他者からの「促し」という働きかけだからである。

『自然法の基礎』から『道徳論の体系』をへて『新しい方法による知識学』(1986)までの時期において、フイヒテは自己意識の循環を認識と行為の循環として捉え、それを他者の「促し」によって解決しようとしていたと考えられる。ただし、フイヒテがこのような他者論を考えるようになるきっかけは、もう少し早く、彼が一七九五年の夏に自然法の講義の準備をしていたときに、他者の存在の哲学的な基礎づけが欠けていることに気がついたことに始まる。

したがって、フィヒテは、自己意識の循環という問題に気づいて、それを解決するために他者論を考え出したのではなくて、むしろ他者論を考えているうちに、それが自己意識の説明にとつて重要であることに気づいたのである。しかし、きっかけがそういうことであっても、〈自我のみによつて知を基礎づけようとする時期〉と〈絶対者によつて知を基礎づけようとする時期〉の間に、〈対他者関係によつて知を基礎づけようとする時期〉があることは確実である。

我々は、他者からの「促し」がいかなる意味でヘンリッヒのいう第二の異論を克服して自己意識のへとして〈構造を成立させるのかをまず説明したいのであるが、その際に「促し」をダブルバインドとして解釈することが有効である。また、この解釈で重要なものとして浮かび上がってくるのは「決断」であるので、最後に〈決断主義の徹底あるいは克服〉とも呼べるフィヒテの立場について考察するつもりである。

第二項 促しとダブルバインド

フィヒテのいう「促し」(Auforderung、一般的には、勧める、促す、誘う、要求する、などの意味)は、理性的存在者が他の理性的存在者に対して行う促しであり、促しの内容は、『自然法の基礎』では、他者に「自己規定」(Selbstbestimmung)や「能作性へと決断すること」を要求すること(FGA, I-3, 342)、『道徳論の体系』(1798)では、他者に「自発性」(Selbstätigkeit)を要求すること(I, 5, 201)、『新しい方法による知識学』では他者に「自由な活動性」[私の当為]「自由を外化すること」(IV, 2, 25)を要求すること、と述べられている。表現の違いはあるが、これらは同じものである。このような促しが、どのような仕方で自己意識のへとして〈構造を可能にするのだろうか。

一 促しはダブルバインドである

まず、最初に指摘したいことは、「自由に行動せよ」という促しが、グレゴリー・ベイトソンのいうダブルバインド（二重拘束）であるということである。⁽³⁶⁾ ベイトソンによると、これは、第一次的な命令があり、かつより抽象的なレベルでその第一次の命令と衝突する第二次的な命令が存在することであり、たとえば、「親切な言葉をかけておきながら、声の調子や表情がそれを裏切っている」というような場合や、罰を与えておいて、「これを罰とみなしてはいけない」というような場合がこれにあたる。前述の「自由に行動せよ」という促しは、内容においては、相手の自由を求めておりながら、促しという発語内行為において、相手を拘束するものであり、サールがいう意味での命題行為と発語内行為が矛盾しているのである。また「自由であれ」という促しは自己言及的であつて、この意味でもダブルバインドに陥る。「自由であれ」という促しの自己言及性は、「この命令に従うな」といい替えればはつきりするだろう。つまり、他者に促された者は、促しに従うとき、自由ではなくなるが、しかし自由でなければ、「自由であれ」という促しに従っていないことになり、しかしまた、促しに従っていないければ、自由であることになり、自由であれば、「自由であれ」という促しに従っていることになり、……と、このように無限に続く循環ないし矛盾に陥るのである。

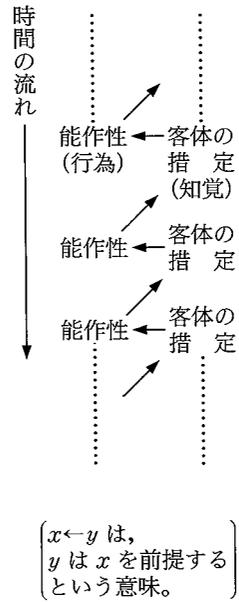
「自由であれ」という命令がダブルバインドであることは、浅田彰とハバーマスが既に指摘している。ハバーマスは、「啓蒙の過程や教育の過程というものは、行政的手段がそのきつかけとなることはあつても、命令のように遂行されるものではないということが言えると思います。つまり、自立は命令することはできないものなのです。これは、逆説的な事柄、ダブルバインド的な事柄です⁽³⁷⁾」と述べている。浅田彰は、「勝手にしろ」とか「この命令に従うな」という命令をダブルバインドとして捉え、それをやはり教育に関係づけて論じている。⁽³⁸⁾ フイヒテもまた「促し」を具体的に、子供を一個の自由な主体へと教育することとして考えている（FGA, I-3, 347）。三人がともに、教育についてこれを論じていることは、偶然の一致だろうか。教育上の促しは、官僚機構での命令のようにその時その場でのその

命令の実行だけを目的としているのではない。たとえば、親は子供に「オモチャを片づけなさい」と命令する。この命令は、その時その場で子供がオモチャを片づけることだけを目的としているのではない。そうではなくて、そういう命令を実行することを通じて親にいわれなくても自発的にオモチャを片づけるように促しているのであって、自由な決断を求めているといえるのではないだろうか。そして、いかなる内容の具体的な決断の要求であれ、「決断せよ」という要求は、「自由であれ」という促しと同じものであり、その中にダブルバインドをひそませている。その子供が親の促しに逆らってオモチャを片づけないとしても、その時彼は自分で決断したことになるのである。その時彼は、親に何もいわれないでそのままオモチャを片づけないでいる状態とはまったく異なった状態にあるといえるだろう。

ペイトソンの著作の中には、フィヒテのいう「促し」にそのままあてはまるものは論じられていないが、しかしペイトソンもダブルバインド一般を学習理論と関係づけて論じている。たとえば、⁽³⁹⁾禅の公案をダブルバインドとして解⁽⁴⁰⁾積しているのである。

二 促しがダブルバインド構造を持つことになる必然性

『自然法の基礎』では、フィヒテは、次のような循環のために「促し」をもちだす。「(a) 理性的存在者は、不可分の総合において同時に自己に能作性を帰属させるのでなければ、いかなる客体も措定（知覚、および把握）できない。(b) しかし、理性的存在者は、この能作性が向かうべき客体を措定し終えていなければ、いかなる能作性も自己に帰属させることができない。」(FGA, I-3, 340) これを示すと、次のようになる。



これについて彼は次のように問題を指摘する。「すべての概念把握は、理性存在者の能作性の措定によって制約されておき、すべての能作性は理性存在者の先行する概念把握によって制約されている。それゆえに、意識の可能なすべての瞬間は、先行する瞬間によって制約されており、意識はその可能性の説明において、既に現実的なものとして前提されている。意識は循環によってのみ説明されうる。したがってまた、意識はおよそ説明されえず、不可能なものと思われる。」(FGA, I-3, 340)

簡単に要約してしまうと、フィヒテは、客体の措定と能作性の措定、つまり認識と行為が互いに他を前提するから、自己意識の発生を説明しようとするが無限遡行に陥るという矛盾を指摘しているわけである。そしてそこから、この矛盾を解決するために、最初の自己意識は、能作性でありかつ客体でもある両者の「総合」の措定であると想定する。この総合は、「客体の性格」と「能作性の性格」を合わせもたなければならぬといわれる。「客体の性格」とは、「客体の把握の際に、主体の自由な活動性が阻止されたものとして措定される」という性格であり、「能作性の性格」とは、「主体の活動性が絶対的に自由であり、自己自身を規定する」という性格である (FGA, I-3, 342)。この二つの性格は矛盾しているから、この総合は、同一の論理階型では不可能である。フィヒテは、この総合を、「自己規定へと主体が規定されていること」(ein Bestimmensein des Subjekts zur Selbstbestimmung) あるいは「能作性へと決断する

ようにという主体への促し」(eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirkbarkeit zu entschließen)と考える。つまり、フィヒテは、先の矛盾した二つの性格を論理階型の区別によって綜合するのである。この「促し」の内容は「能作性へと決断せよ」ということであるから、この中には、先に述べた二つの性格のうちの一方「能作性の性格」しか含まれていない。「促し」は、もう一つの性格をその形式においてもっているのである。「促し」を把握する者にとっては、「促し」は客体であるので「客体の性格」をもつことになる。こうして、「促し」はその内容と形式が、互いに矛盾する要求であることになり、必然的にバイトソンのいうダブルバインドになるのである。

三 促しによるへとしてゝ構造の成立機制

もちろんフィヒテ自身は、促しがダブルバインドであるとはいっていない。しかし、促しによるへとしてゝ構造の成立機制は、促しをダブルバインドとして考えなければ、説明できないように思われる。ここでは、そのことを説明しよう。

『自然法の基礎』で、彼は次のようにいう。「理性的存在者が意図されていた概念(促しの内容である「自由」や「自発性」という概念)を把握するとき、理性的存在者は、現実的な行動によってか、……あるいは、行動しないことによって、自由な能作性を実現することになる。」(括弧内は引用者、FGA, I-3, 343)つまり彼は、促しを把握した者は、どのように行動しても、また行動しなくても自由を実現することになるというのである。

このことを私は今まで、促しを把握するとは、自分の自発性ないし自由に気づくこと(こういう言い方はヘンリツヒのいう第一の異論を招く、なぜならば、自発性に気づく以前に自発性があったことになるからである)であり、一旦自分が自由であると理解すると、どんなふうにも行動してもまたしなくても、常に自由な決断をしていることになる、という意味に解釈してきた。確かに、自分が自由でありかつその自由を自覚するのならば、どんなふうにも行動しても

またしなくても、自由を実現していることになるだろう。しかし、促しによって、自分の自発性や自由の概念をもつことと、これらの概念の実在性、妥当性を認めること、つまり自分が実際に自由であると認めることとは、区別されなければならない。一般的に、概念をもつことと、その概念に実在性を与えることは区別される。したがって、単に自分の自発性や自由の概念をもつことによって、直ちに現実に自分が自由であると認識するようになるわけではない。さらに、この区別に加えて、そもそも他者から教えられて自分が自由であると知ることは、フィヒテによれば「真の矛盾」であり、ありえないことなのである。促しを把握するとき、「主体は自分自身の自由と自発性の概念をもち、しかも外から与えられたものとしてもつことになる。主体は自由な能作性の概念を獲得するが、しかし現在の瞬間に存在するものとして獲得するのではない。なぜなら、そういうことは真の矛盾であるだろうから。むしろ主体は将来の瞬間に存在すべきものとして獲得するのである。」(FGA, I-3, 325) ここでは、他者から教えられて自由を獲得することが「真の矛盾」である理由は述べられていないが、おそらく他者によって自由が与えられるということは、自由の概念に矛盾するということであろう。

『道徳論の体系』でも、同様のことが述べられている。「私が私を自由なものとして見いだす」ことが、何を意味しており、いかにして可能かを問題としている箇所 (EGA, I-5, 200) で、フィヒテは、「自発性による自己規定」つまり自由を、「与えられるもの」(Gegebenes) と考えることはできないという。ここでも理由を述べていないが、自己規定が与えられるということは、自己規定ということに矛盾していることが、理由であろう。そこで彼は、自己規定を自分で自分に与えなければならない、と考えるが、これもまた、「完全な矛盾」であるという。その理由は、自己規定を自分で自分に与えるというとき、その与える行為自体が既に自己規定であって、自己規定を前提していることになるという循環にあると思われる。(この循環は、先に述べたヘンリッヒのいう第二の異論、つまりへ自己意識が自己を自己として知るには、その前に自己が何であるかを知っていなければならない) という循環と同じものである。)

このディレンマを解決するために、フィヒテは次のように考える。「それゆえに、私は、観念的な活動性、私の介入なしに現前しているものを模写 (Nachbildung) することによつてのみ、一定の自己規定を見いだすことができるだろう。」(HGA, I-5, 200) ここでの「私の介入なしに現前しているもの」とは、他者からの促しであり、促しの中で「自己規定の概念」が与えられるのである。「自己規定」は与えられることができなければ、「自己規定の概念」は与えられることができる、と考えられている。ここでも、促しの把握によつて成立するのは、自己規定の概念の把握であつて、自己規定は「将来の瞬間に存在すべきもの」として理解されているといえよう。

しかし、促された者が「自由と自発性の概念」や「自己規定の概念」をもつだけならば、その後どんなふうに行動してもまた行動しなくても自由を実現することとなるわけではない。フィヒテの叙述が正しいとすれば、我々はこれをどのように解釈すればよいのだろうか。どんなに行動してもまたしなくても自由を実現していることになるとすれば、その際に意志による決定が行われているということであろう。促される者は、彼が促しを把握するとき、単に自分の自発性や自由の概念をもつことになるだけではなくて、促しに従うかどうかの決断を迫られていると意識することになり、それゆえに、どのように行動してもまたしなくても、決断したことにはないだろうか。

このように解釈するとき問題になるのは、どうして促しを受けた者が決断を迫られていると考えるのか、ということである。一般に、促された者が決断を迫られていると考えるのは、どのような場合だろうか。促しや命令を受けると、ふつう我々は、従つた場合と従わなかつた場合の利得と損失あるいはその確率を計算して利得が大きいほうを選択するだろう。この時、我々は決断をしているのではなくて、計算による「意志決定」、推論による行為の正当化をしているのである。ふつう我々が決断するのは、計算や推論が不可能な場合である。(フィヒテも後で見られるように理性からの決定根拠がないときに決断が行われると考えている。) しかし、計算や推論によつて決定する場合にも、我々は、適当な計算方法と尺度の選択についてあらかじめ(あるいはその場で)決断しているのではないだろうか。

もちろん、この選択自体が別の利害計算によって決定されている場合もあるだろうが、その場合も、さらにその計算方法と尺度の選択があらかじめ行われているはずである。これを遡れば、計算や推論による「意志決定」の場合にも、最終的にはなんらかの決断に基づいているといえるであろう。

フイヒテの「促し」が具体的にどのようなものであるかは、『自然法の基礎』でそれが「教育」といわれているのと、『新しい方法による知識学』で、問いがその例として指摘されている (FGA, IV-2, 22) だけである。そこで、〈促しとしての問い〉について考えてみよう。他者への問いかけは、確かに相手に答えてくれるように促すことである。ここで、問いを、オースティンのいう事実確認型発話を答えとして求める問いと、行為遂行型発話を答えとして求める問いに分けて考えよう。後者に答えることは、一定の意思決定をすることであるので、それが最終的に決断に基づいていることは明らかである。前者の場合はどうか。事実確認型の発話を答えとして求める問いの場合には、それに答えることは、ふつうは決断ではない。我々はこのような問いかけに対して持ち合わせの知識や文献や実験や観察をもとに、推論によって答えるのである。推論を発見の方法とすることはできないが、提出する答えとしては推論によって根拠づけうるものを求めるのである。しかし、(答える者の能力のためであれ、問いそのものの性格によってであれ) 推論によって答えることができないときには、我々は決断によって答えるしかないだろう。ゆえに、推論で答えることのできない問いを問うことによって、相手に決断を迫ることができるのである。しかし、前述のように推論による意志決定の場合にも決断が行われていたのと同様に、推論で答えることができる問いの場合にも、じつは決断が行われていると見なすことができる。つまり、推論が前提にする知識の妥当性は最終的にはなんらかの決断に基づいているといえるし、また推論が従う規則自体もその妥当性は最終的にはなんらかの決断に基づいているといえる。(後に述べるように、フイヒテ自身も決断をこのように根源的に考えている。) したがって、二つに区別したどちらの問いの場合にも、最終的には、決断を促すことになる。ましてここでの「促しの認識」がもし文字どおり最

初の認識であるとするれば、促された者はどんな知識にたよることもできず、また推論規則を用いるとしても始めてであるならば、それは決断によらざるをえないであろう。言葉や推論規則を確実にものにしておらず、知識も少ない幼児、自己意識を形成する途上の人間にとつては、大げさにいえばどんな問いに答えるにも決断が必要である。ところで、促しが行われるとき、言葉の習得がなされていないならば、「自由に行為せよ」といつても理解されないだろう。自己意識をもつ自由な主体へと子供を教育形成しようとしている親は、決してこんな言葉を子供に投げかけはしない。彼らが、話しかける最初の言葉は「ミルク？」とか「これ？（これが欲しいの？）」とかいう問いかけであるかもしれない。このような問いかけは決断を促すものであると同時に、子供に「決断」つまり「自由」や「自己規定」の概念を与えるのである。もちろんこれは、最初にはいわゆる概念ではなくて、一種の「構え」のようなものである。

ここでのフィヒテのいう促しは「自由に行為せよ」を内容としているが、しかしこの言葉通りのものである必要はないし、むしろこの言葉どおりのものである場合は極めて少ないといえるだろう。ここでの促しは、前に述べたように、教育することと考えられており、具体的には様々の内容や形態をとると考えられる。「自由に行為せよ」というのは、いわば教育において行われる様々の促しの本質を表現しているものであると見ることができよう。

教育上の実際の促しは、ある一定の具体的な行為を自発的に行うように促すことである。それゆえに、促された者は、その行為を行うか行わないかの選択を迫られることになる。したがって、促すことは選択を迫ることであるといえるが、選択を迫ることは、それがどんな選択であれ、じつはダブルバインドである。なぜなら、選択を迫ることは、相手を拘束するとともに相手に選択の自由を要求するという二つの矛盾する命令からなり、しかもこの二つの論理階型が異なる、つまり選択の自由に対して選択肢の拘束はメタレベルに立つからである。

教育上の促しではなくて、官僚機構での命令のように、必ず一定の行為をするよう命令する場合には、命令者は、

それに従わないことを許さないし、命令される者も命令に従うか従わないかの選択を考えたりはしないから、この場合には、ダブルバインドは生じない。ただし、この場合であつても、もちろん命令された者がそれに従わないことはありうることであり、従うか従わないかの選択の自由が残されている。彼がこのように考えるときには、その命令はダブルバインドであるといえるが、そのとき彼の意識はもはや彼の属する官僚機構を超越しているのであつて、その命令のもつ意味も別のものになつているといえる。官僚機構での命令のような促しは、对他者関係の中ではむしろ特殊なものであるといえるだろう。大半の促しは、ダブルバインドになつていないのではないだろうか。

さて、促しがこのようなダブルバインドであるとき、何が起きるだろうか。ダブルバインドは、論理的には矛盾していないが、しかし論理階型を区別できない者には、矛盾として受け取られることになる。ここでの促しの相手は論理階型を十分に区別できないであろうから、これを矛盾として受け取り、困惑し動揺するであろう。しかし、このようなダブルバインドは、論理階型を区別する能力のある者にとつても、なんとはなしに困惑と動揺を与えるのではないだろうか。⁽⁴⁾我々が他者と接するときには、つねに互いに対して多くの促しあいをしているが、我々が他者と接するときのめまいの感覚の原因の一つは、このダブルバインドにあるのかもしれない。このように困惑し動揺するとき、どうするべきかを推論によって理性的に決定することはできないのであるから、彼は決断を迫られることになるのではなからうか。このようなダブルバインドの構造ゆえに、促しを受ける者は決断を迫られていると意識するのではないだろうか。

あるいは、このような解釈は、解釈の過剰であるという批判があるかもしれないが、しかしフイヒテの「促し」論を整合的に解釈するためには、促される者がなぜ決断を迫られることになるのかについての説明が不可欠であり、この解釈はその一つの試案として必要なのである。

フイヒテ自身も促しのダブルバインドという性格に気づいていると思われる。彼は「自然法の基礎」で、促しを認

識した者は行動しないことによっても自由を実現すると述べているが、その理由を次のように述べている。「理性存在者がこの要求（促し）に反して振る舞い、行動を慎むとき、理性存在者は（一定の行動を選択する場合と）同様に、行動と非行動の間で自由に選択しているのである。」(FGA, I-3, 343) (括弧内は引用者) ここでは、自由であれという促しに背くことが、自由を実現することになると考えられているのである。また『道徳論の体系』には次のような箇所がある。「私は自由であるから、私はこのあらゆる条件（促し）によって反省へ強制されるのではなく、むしろそれ（促し）にもかかわらず、絶対的自発性によって反省するのである。しかし、もし条件（促し）がそこになれば、私はあらゆる自発性にもかかわらず、反省することはできないだろう。」(括弧内は引用者 FGA, I-5, 200) ここで、フイヒテは一方では「促しにもかかわらず、絶対的自発性によって反省する」といい、他方では「促しがなければ、……反省することはできないだろう」という。この発言は一見矛盾している。「促しがなければ、……反省することはできないだろう」というのは、他者からの促しによって自己規定の概念を得るからであるし、また促しがなければ決断が成立不可能であるからと解釈できる。これに対して、「促しにもかかわらず、絶対的自発性によって反省する」というのは、まるで促しが反省の成立を妨げるかのような言い方である。しかし、これこそ促しがダブルバインドであることを考えれば納得がゆく。促しがダブルバインドであるとき、促しに従って反省することは、同時にそれに背いて反省することでもあると解釈できるからである。

我々は第二部第二章第一節で、最初の意識である「総合」は、他者からの「促しの理解」であるはずなのに、他者の行う「促し」が「総合」であるといわれている奇妙さを指摘した。ここでは、他者の行う「促し」は、〈客体としての総合（客体Ⅱ能作性）〉であり、その「促しの理解」は、〈能作性としての総合（客体Ⅱ能作性）〉として区別することを提案した。ここで、この問題の続きを考えよう。とりあえず、このように理解するとき、「促しの理解」は、認識であって、行為ではないように見えるにもかかわらず、なぜそれが〈能作性としての総合（客体Ⅱ能作性）〉と

なるのかを、前述の箇所では説明できなかった。しかし、われわれは今や、この「促し」がダブルバインドであり、この「促し」を認識するときには決断せざるを得ず、また決断したことになってしまふ、という機制を理解することができる。つまり、「促し」の理解は、認識であると同時に決断であり、つまり能作性でもあるといえる。しかも、ダブルバインドは、相手がそれを認識することによって成立するのと同様に、「促し」もまた、相手の認識によって成立するのである。つまり、他者の行う「促し」とその理解が、〈総合(客体||能作性)〉の不可分の二つの側面であることもまた「促し」をダブルバインドとして理解することによって明らかになるのである。

第三項 徹底した決断主義と促すものの変化

このような解釈に対しては、あるいは「決断」を不当に重要視し過ぎているという批判があるかもしれない。しかし、彼にとって決断がいかに重要なものであるかは、『第二序論』の有名な言葉を思いだしてもらえればよい。「人がどんな哲学を選択するかは、人がどんな人間であるかに依存している。」(FGA, I-4, 195) ここで、フィヒテが念頭においている哲学は、物の自立性を原理とする独断論と、自我の自立性を原理とする観念論である。「この二つの体系のどちらも、対立する体系を反駁できない。なぜなら、この争いは、もはや導出されることのない第一の原理についての争いであり、……両者は、それらが互いを理解したり同意したりする点をまったくもたないからである。」(FGA, I-4, 191) 今の言葉でいえば、二つの体系はパラダイムが異なり共約不可能である、ということになる。この場合、「理性からの決定根拠は不可能である」(FGA, I-4, 194) ので、どちらをとるか、理性の推論によってではなく「選択意志の決断」によって決められる。決断は理性の決定根拠がないときに行われるのである。しかし、「選択意志の決断は、根拠をもつはずである」その根拠は、「傾向性や関心」であるといわれている。これが「人がどんな人間であるか」ということである。⁴²⁾ つまり、フィヒテの観念論は決断に基づいているのである。フィヒテは『人間の使

命』で、このような決断の根源性を一層徹底し、明確に示すことになる。

一 懐疑から決断主義の徹底あるいは克服へ

『人間の使命』で、フィヒテは、知に対する懐疑を、次のように述べる。「ひととは意識の全ての規定を再び反省し、始めの意識についての新しい意識を作り出すことができ、そのことによって直接的意識をつねに一段より高く押し上げ、始めの意識を暗く疑わしいものにする事ができる」(FGA, I-6, 256)、したがって、「全ての知はその根拠としてより高いものを前提し、この上昇には終わりが無い。」(FGA, I-6, 257)そこで、フィヒテが確実性のよりどころとするのは、「信仰」であり「決断」である。「信仰は、いかなる知でもなく、知を妥当させる意志の決断である」(FGA, I-6, 257)と定義されている。「良心」も信仰と同じようなものとして述べられている (FGA, I-6, 258)。⁴³⁾ 真理は、意志の決断によって決定されるので、彼の真理観を実践的主体的な真理観といえるだろう。ちなみに、この決断は根源的に考えられていて、思考法則にも及ぶ。「私は、私の思考の仕方の全体と、私が真理一般についてもっている一定の見方を、私自身によって作り出す」(FGA, I-6, 260)とか、「私の思考の仕方の全体……は、まったく私に依存している」(FGA, I-6, 260)と、⁴⁴⁾彼がいうとき、彼はいかなる思考法則を妥当とするかも、信仰および決断に基づくと考えているのである。

フィヒテのこうした信仰主義は、さらにそれ自身がまた一つの信仰に基づくことになる。「単なる思考によって生み出され、信仰に基づいていない真理は全て誤りであり」、「こうした間違った知は、それが最初に信仰によって諸前提の中においたもの以外のものを決して見いださない。」(FGA, I-6, 258)つまり彼によれば、真理を信仰によってではなく、思考のみによって生みだそうとする立場も、それ自体ある信仰に基づいているのである。それならば、彼は明言していないが、これに対立して、真理を信仰ないし決断で基礎づけるといふ彼の立場自身も信仰ないし決断に基

づいていくことになる。つまり、ここに信仰の立場への信仰、決断主義への決断を指摘することができる。このような意味において、フィヒテの決断主義は徹底的なものであるといえるだろう。

彼がこのような決断によって妥当させる知は、「私は自発的であるべきである」(FGA, I, 6, 254) という思想である。前に述べたように、促しの認識によって得られるのは、この思想であった。ここでは、この思想を理解すること、それが妥当すると考えることが、先に我々が考えたようにはつきりと区別されている。彼はここでは、決断によってこの思想に実在性を与えることを明言している。ところで、決断するということは、自発的な行為であるから、「自発的であろう」と決断することは、いわば決断しようとする決断すること、決断への決断ではないだろうか。そうすると、決断主義への決断をしたフィヒテにとって、「自発的であろう」というこの決断の内容は、形式に由来する必然的なものであることがわかる。

二 促すものの変化

フィヒテの卓見は、このように決断の根源性を承認しながらも、決断へと促すものを背後に考えることである。では、右に述べた決断を促すものは何であろうか。我々がフィヒテを離れて考えると、二つの可能性を考えることができるだろう。

一つの可能性は、徹底的な懐疑のみならず周知のパラドックス(「すべての命題は疑わしい」という命題が正しいとすると、この命題自体も疑わしいことになる)が、懐疑する者に懐疑に留まることを許さず、何らかの知を妥当させる決断を要求するということである。しかし、フィヒテは、論理規則をも疑っているのであるから、論理的なパラドックスが生じてもなんら困らないはずである。そうすると、懐疑によって決断を迫られるのではないだろう。もちろん、懐疑がなければ、決断がこのように根源的に捉えられることはなかったであろう。しかし、一般に懐疑自体が

決断を迫ることはないのではなからうか。決定の必要性は、決定に際して理性的な根拠があるかどうかとは別のことであるから。

もう一つの可能性は、他者による促しである。確かに、ここでは徹底的な懐疑があるから、他者の促しを認識して、自己の自発性の知を得ても、促しの原因としての他者の存在が疑われて、ダブルバインドが成立せず、したがって決断も行われなと思われるかもしれない。しかし、他者の存在がどんなに疑わしくても、実践の領域では、それを疑わしいとして無視するのか、それとも疑わしいけれども一応他者の存在を想定して行動するかを決断しなければならぬはずである。どんなに理論的に懐疑しても、実践の領域では、一旦促しをうけると我々は何らかの決断を迫られることになり、また何らかの決断をすることになる。理論的な懐疑ゆえに決定を留保し続けること自体が、実践的には一つの決断になるのである。他者の存在に対する理論的な懐疑は、他者の促しが決断を迫ることを妨げない。我々はパスカルが神の存在について賭けをしたように、他者の存在について賭けをせざるをえなくなるのである。ここに、実践的な他者関係の秘密があるようにおもわれる。

しかし、『人間の使命』でのフィヒテは、決断へと促すものを他者ではなく神と考える。この著作からフィヒテの他者論は大きく変化しており、それは神についての思想の変化に対応しているのである。この経緯については第一節で論じたとおりである。ここでは最後にこの時期の他者論と神の関係をもう一度振り返っておきたい。『自然法の基礎』では、自己意識が成立するには他者からの促しが前提となり、その他者もまた自己意識となるときには別の他者からの促しを必要とするから、ここに最初の人間に促しを行うものとして神が想定されることになる。フィヒテは「誰が最初の一对の人間を教育したのか」と問い、「人間ではない他の理性的存在者が彼らを教育したということが必然的である」と答え、全哲学は最後に再び「古い尊敬すべき古文書」に帰らなければならぬと述べていた(EGA, I 3, 347D)。こゝでは、神という表現は用いられていないが、神が想定されていると考えてよいだろう。また「新しい方

法による知識学』でも同じことを、「最初の個人の発達は、より高次の絶対的理性の想定によってのみ説明されうる」(FGA, IV-2, 178)と述べている⁽⁴⁵⁾。ここでも、神という表現は用いられていないが、より高次の絶対的理性といえは神以外には考えられない。

しかし、フィヒテは論文「神的世界支配への我々の信仰の根拠について」(一七九八)では、道徳的世界秩序Ⅱ神である (FGA, I-5, 354)、という。このように無神論論争以前に既にフィヒテの神の理解が変化を見せていることは興味深い。そして無神論論争を経た『人間の使命』では、よく知られているように、道徳的秩序Ⅱ神ではなくて、精神世界の法則でありかつ根拠である神が想定されるようになるのである。同時に彼の他者論も変化し、「我々が互についてもっている認識は、君から私へ、私から君へと直接に流れるのではなく」(FGA, I-6, 294)、神がこれを媒介すると考えられるようになる。そうして、これまで他者に与えられていた促しの働きは、神による「促し」(FGA, I-6, 299)にとつてかわられることになるのである。

このように他者による促しから神による促しへと変化するが、フィヒテが根源的な決断の背後に決断への促しを考えた点に、我々は決断主義を乗り越える一つの可能性を求めることができるのではないだろうか。そのとき、その決断への促しの論理構造を明確にすることが必要であり、ダブルバインド論はその有力な武器になると思われる。(これについては、後の第三章で詳しく論じる。)

第三節 フィヒテの他者論とヘーゲルの他者論の比較

第二章第一節の冒頭でも述べたように、他者の存在をどのようにして認識しうるのか、という問いを真剣に受けとめ、主題として詳細に論じたのは、西洋思想史においてはフィヒテが最初であろうと思われる。フィヒテがこの問い

に取り組むことになる理由の一つは、観念論という立場上さしあたり、他者についての経験を媒介にして他者の存在を類推するという仕方では、蓋然的にしか他者の存在を認識しえない、という困難につきあたったことにあるだろう。しかしそれならば、カント哲学においても他者認識がテーマになってもよいはずであるが、そうはならなかった。⁽⁴⁶⁾それはなぜだろうか。他者認識の困難に行きあたるためには、まず他者認識を試みなければならぬ。フイヒテをこの試みに向かわせたのは、フランス革命を焦点とする当時の社会変化（つまり基本的な人間関係の変化）であり、それに応えようとするフイヒテの実践的な資質ではなかったろうか。彼が最初に他者の認識をテーマにとり上げるのは、『学者の使命』（一七九四年）である。学者の使命を問うに先立って、彼はそこで社会における人間の使命を問う。この時、「人間はいかにして、自己の外に自分と同じものである理性的存在者を想定し、『承認するに到るのか——』というのも、そのような存在者は、純粹自己意識の中に直接には与えられないから——」（FGA, I-3, 34; FW, VI, 302）という問いが提起される。この問いは、認識論的関心だけでなく、実践的関心に基づいて発せられているといえよう。彼はここでは、類推による蓋然的な他者認識を考えるが、一七九五年の夏に、法概念の基礎づけを研究する過程で、知識学の原理に基づく他者存在の演繹を考え、『自然法の基礎』（一七九六年）と『道徳論の体系』（一七九八年）で発表する。この他者論の変化の理由もまた、法概念の基礎づけという実践的関心にあつたといえよう。（この後の『新しい方法による知識学』にも他者論はあるが、これはおそらくフイヒテが無神論論争にまき込まれたために出版されなかったのである。それゆえに、ヘーゲルが影響を受けているのは、『自然法の基礎』と『道徳論の体系』の他者論である。）

ヘーゲルの他者論も、フイヒテと同様に実践的関心に基づいている。彼は『人倫の体系』（一八〇二／〇三年）から、承認を鍵概念として用い始め、一八〇三／〇四年の『精神哲学』では、相互承認によって民族精神の成立を説き、一八〇五／〇六年の『精神哲学』では、承認によって法および国家の成立を説くに到る。そして、このような承認論

の総仕上げともいふべきものが、『精神現象学』（一八〇七年）での承認論である。⁽⁴⁸⁾

ヘーゲルの他者承認論は、コジェーヴによって『精神現象学』の「主人－奴隸」関係論が刺激的に論じられて以来多くの研究が積まれ、それがフィヒテの影響を受けていることも、既に指摘されているところである。しかし、ヘーゲルがフィヒテからどれ程の影響を受けているのか、またどのように批判して独自の他者論をつくったのかは、まだ十分に明らかになっていないといえない。この第三節では、『精神現象学』を中心に、フィヒテの他者論がヘーゲルにどのように継承され、また批判されたのかを確認したい。我々はまず両者の他者論を辿って、次に比較に入ることにする。

第一項 フィヒテの他者論

フィヒテは『自然法の基礎』の第一章で、「法の概念の演繹」を企て、次の三つの定理を呈示し証明してゆく。(以下の記述は、どうしても第一節での記述の粗雑な繰り返しになってしまふことをお許しねがいたい。)

「第一定理、有限な理性的存在者は、自己に自由な能作性 (freie Wirksamkeit) を帰属させることなしには、自己自身を措定できない。」

「第二定理、有限な理性存在者は、感性界における自由な能作性を、他の者達にも帰属させることなくしては、つまり自己の外に他の有限な理性存在者を想定することなくしては、感性界における自由な能作性を自己自身に帰属させられない。」

「第三定理、有限な理性存在者達は、法関係 (Rechtsverhältnis) と呼ばれる一定の関係の中で、他の有限な理性存在者達とともに立っているものとして、自己を措定することなくしては、自己の外に他の有限な理性存在者達を想定することができない。」

この第二定理はいわば他者演繹の定理であり、第三定理は他者承認の定理である。第二定理の証明は、次のような認識と行為の「循環」を提起し、その解決のために他者を演繹するのである。

a 「理性的存在者は、不可分の総合において同時に自己に能作性を帰属させることなくしては、いかなる客体も措定（知覚および把握）できない。」つまり、客体の認識は行為を前提する。

b 「しかし、理性的存在者は、その能作性が向かうべき客体を措定しおえているのでなければ、いかなる能作性も自己に帰属させえない。」つまり、行為は対象の認識を前提する。(FGA, I-3, 340, NR, 30)

命題 b については説明不要であろうが、命題 a は説明を要するだろう。フイヒテによると「自己自身の内へ還帰する活動性一般（自我性、主観性）が理性存在者の性格である」(FGA, I-3, 329, NR, 17)。ところが「有限な理性存在者」は制約された自己内へ還帰する活動性であって、その外に別の活動性、つまり「世界直観における活動性」(FGA, I-3, 330, NR, 18)（これは世界を客体とする活動性）を反措定する。したがって「世界直観における活動性」(客体の措定) は、へ制約された自己内に還帰する活動性へに制約されている。ところでへ制約された自己内に還帰する活動性へは、「自由な活動性」であり、客体に拘束されている限り、客体の廃棄へ向かう「客体への能作性」となる。ゆえに、「世界直観における活動性」つまり対象の認識は、客体への能作性つまり行為に制約されているというわけである。

さて、命題の b を認めると事態は次のようになる。(命題 a によつて) ある客体の認識 E 1 があるとき、同時に自由な能作性 W 1 が自己に帰属しているとすると、(命題 b によつて) 能作性 W 1 には、それが向かう客体の認識 E 2 が先行する。同様に、この客体の認識 E 2 があるとき、同時に自由な能作性 W 2 が自己に帰属し、W 2 には、さらにその向かう客体の認識 E 3 が先行する。以下これのくりかえしである。そうすると、認識は行為を前提し、その行為はさらに先行する認識を前提するから、最初の意識は認識でも行為でもありえないという「矛盾」が生じる。この

無限廻行を断つには、「主体の能作性がそれ自身、知覚され把握された客体であり、客体が主体のこの能作性に他ならず、両者が同じものである」(FGA, I-3, 34f, NR, 32)という「総合」を想定せざるをえない。この「総合」を分析して、フィヒテはこれを「能作性へ決断するような」という主体への促し」(eine Aufforderung an dasselbe (Subjekt), sich zu einer Wirksamkeit zu entschliessen) (FGA, I-3, 34f, NR, 33)と考える。そして、この「促し」の原因として、他の理性的存在者を演繹するのである。したがって、フィヒテによれば、意識がある以上、つねにその意識に「促し」をした他の意識がなければならず、この他の理性的存在者は、有限な理性的存在者の存在論的条件として演繹されることになる。

この議論に対しては、我々は次のような疑問をもつだろう。自由な行為つまり目的を自覚している行為は、対象認識を前提するが、盲目的行為、衝動的行為についてはどうなるのかということである。フィヒテは『道徳論の体系』において、反省の成立以前のレベルでも認識と活動性の循環をみとめるが、これは「感情」(FGA, I-5, 106, FW, IV, 106)において総合されていると考える。このレベルでの「衝動と感情の体系」(FGA, I-5, 108, FW, IV, 109)を彼は「自然」と呼ぶが、この自然の中に反省が生じるために、つまり自由の意識が生じるために、「自発性への促し」(Auf-forderung)」(FGA, I-5, 201, FW, IV, 220)が必要であると述べている。これは、表現が少し異なるが『自然法の基礎』での「促し」と同じものである。ここでもまたフィヒテは、この「促し」の原因として他の理性的存在者を演繹する。『道徳論の体系』でこのような論述によって、『自然法の基礎』での循環の議論に「より深い根拠づけ」(FGA, I-5, 104, FW, IV, 104)を与えたと彼は考えている。

ところで、両書においてこのように他者の演繹を行っているのは、「哲学している我々」(FGA, I-3, 330, NR, 18, Vgl. FGA, I-5, 34, FW, IV, 14f.)であって、「促し」によって成立する理性的存在者ではない。それゆえにまた、ここで演繹されるのは、どの誰かは判らないが、とにかく他の理性的存在者がいたはずであるということであって、個別的な

特定の対象を理性的存在者であると演繹することではない。個別的な他の理性的存在者の認識については、『自然法の基礎』の第三定理の証明で論じられている。第三定理の証明は次の「三段論法」によって行われる。

大前提 「私自身が特定の理性的存在者をそのようなものとして扱う限りでのみ、私は特定の理性的存在者に、

私を理性的存在者として承認するよう求めうる。」(FGA, I-3, 351, NR, 44)

小前提 「しかし私は、私の外の全ての理性的存在者に、私を理性的存在者として承認するように、全ての可能な場合に、求めなければならない。」(FGA, I-3, 353, NR, 45)

結論 「私は、私の外の自由な存在者を全ての場合に、それとして承認しなければならない。つまり、私の自由を彼の自由の可能性の概念によって制約しなければならない。」(FGA, I-3, 358, NR, 52)

この大前提の証明は、具体的な特定の他の理性的存在者の認識のあり方に基づいている。フイヒテの考えを図式化すると次のようになる。ここにAとBの二人がいたとしよう。

一、Aは、Bの身体の形態や理性的行為から、Bが理性的存在者であるという蓋然的な認識をもつ。

二、Aは、この認識に基づき、Bのために自己の自由を制約する（Bを蓋然的に承認する）。

三、Bも、かかるAの承認行為から同様に、Aが理性的存在者であるという蓋然的認識をもち、これに基づいてAのために自己の自由を制約する（Aを蓋然的に承認する）。

四、Aは、Bのこの応答によって、Bが理性的存在者であるという定言的認識をもち、Bを定言的に承認する⁽⁴⁹⁾。

この過程で、もしAのBに対する承認(二)に対して、BのAに対する承認(三)が生じなければ、AはBが理性的存在者であるという蓋然的認識(一)を撤回し、Bが理性的存在者とみえたのは「偶然的」(FGA, I-3, 355f, NR, 49)であると考え、Bを「単なる感覚的存在物」(FGA, I-3, 356, NR, 49)として扱うことになる。

ここで以上のフイヒテの他者論の特徴を箇条書きにしておきたい。

- 一、他者は、自己意識の存在論的条件として、哲学者の立場から演繹される。
- 二、承認は行為によって実現する。「行為のみが、共通に妥当する承認である。」(FGA, I-3, 333, NR, 46)
- 三、他者の認識と承認は相互依存関係に立つ。

四、承認は相互承認としてのみ成立する。「もし両者が相互に承認するのでないならば、誰も他者を承認しえない。」(FGA, I-3, 351, NR, 44)

第二項 ヘーゲルの他者論

ヘーゲルの『精神現象学』は「意識自身の学への教養の詳細な物語（歴史）」(HGW, IX, 56, PG, 67)であって、まず意識は感覚的対象（このもの、物、力）の意識として登場する。この意識は、弁証法的運動によって、「物についての意識は自己意識にとつてのみ可能である」(HGW, IX, 102, PG, 128)ことを知る。そこで意識は自己意識という形態へ移行する。哲学者である「我々」の立場からみると、「これ（自己意識）がかの（感覚的対象へ向かう意識の）諸形態の真理である」(ibid.)（括弧内引用者）から、自己意識は、「他なるものの空無性」を無意識に確信している。自己意識はまず「欲望」という形態をとるが、それは「我々」からみるなら、他なるものを否定して「自分自身の確信」を実現すること、つまり「对象的なあり方」(HGW, IX, 107, PG, 139)にしようとすることである。このような欲望Ⅱ自己意識にとつてのみ、物についての意識が可能であるとは、「人倫の体系」での表現を借りていえば、「外的なものが、感情の規定性に従って規定されている（食べられるもの、飲めるもの）」(HGW, V, 283, SS, 11)とどうことであろう。欲望はこれらの対象を否定（食べたり飲んだり）しようとする。しかし、欲望は一旦満足しても、また新しい対象を必要として限りがなく、逆に「かかると満足において、それ（欲望Ⅱ自己意識）はその対象の自立性を経験する」(HGW, IX, 107, PG, 139)（括弧内引用者）ことになる。それで欲望が満足するためには、対象が自ら「自分自身の

否定」を行い、かつ自立していなければならぬ。このような対象は、自己意識である。ゆえに「自己意識は他の自己意識においてのみ満足を得る。」(HGW, IX, 108, PG, 139)「自己意識は、それが他の自己意識に対して即且対自的であることによって、またその時に即且対自的である。つまりそれ(自己意識)は、承認されたものとしてのみ存在する。」(HGW, IX, 109, PG, 141)この場合、「各人は他方にとって、各人が自己を自己自身と媒介し推論結合する中辞であり……彼ら(両者)は、相互に承認しあう者として互いを承認する。」(HGW, IX, 110, PG, 143)

しかし以上のことは、「我々」哲学者だけが知っている「承認の純粹概念」であって、当の自己意識はまだ他の自己意識の存在を知らない。自己意識にとつて互いに他の自己意識は、単に一個の生物として現われているにすぎない。そこで、先の欲望と同じく互いに相手を否定しようとし、ここに有名な「生と死を賭けた戦い」が生まれ、人殺しが起きる。ところが生き残った者は、相手が死んでしまえば確信を實現したことになる。二人とも死んでしまえばなおさらである。そこで多くの解釈は、死が「抽象的否定」であつて「意識の否定」ではないということ強調する。しかし、この人殺しの過程は不可欠のものである。人殺しという「この経験において、自己意識には、生命が純粹自己意識と同様に本質的であるということが生じる。」(HGW, IX, 112, PG, 145)最初に人殺しがあつて始めて、へ主人―奴隷―関係が成立する。というのも、人殺しによつて、生命を本質とみなす意識、別言すれば死を恐れる意識が生じ、この意識は死を恐れるがゆえに、純粹自己意識を本質とし死を恐れない自己意識によつて、支配されることになるからである。ここに生じるへ主人―奴隷―関係は「一面的で不平等な承認」(HGW, IX, 113, PG, 147)と呼ばれている。その意味は、「一方のみが承認されるもので、他方のみが承認するものがある」(HGW, IX, 110, PG, 143)ということには尽きない。主人は奴隷を自己意識としては承認していないが、「人」(Person) (HGW, IX, 111, PG, 144) (これは単なる生命としての人間、人間という仮面を被つた生命のことであろう)⁽⁵⁰⁾ としては承認している。また、主人はなるほど承認されているが、単なる生命としての「人」に承認されているにすぎない。主人が完全に承認されるには、相

互承認にならねばならぬだろう。

ところで、このように承認が「一面的で不平等な承認」になってしまふのはなぜだろうか。「承認の純粹な概念」が実現しないのはなぜなのか。この理由は、生命と純粹自己意識の各々を本質とする二種の自己意識が生じ、生命と純粹自己意識の統一を本質とする自己意識が成立していないからではないか。この原因は、生命と純粹自己意識の区別にある。相互に承認しあう自己意識が成立するには、生命と純粹自己意識の区別が止揚されねばならぬであろう。

これは言い換えれば、対象意識と自己意識の統一ということである。したがって、『精神現象学』において「相互承認」(HGW, IX, 361, PG, 471)が成立するのは意識と自己意識の統一が成立する「道徳性」の章の終わりになる。

第三項 両者の比較

このように両者の他者論を瞥見すると、先にフィヒテの他者論の特徴として挙げたことが、ヘーゲルにも妥当することが判る。つまり、両者には次のような共通点があるといえよう。

- 一、他者は、自己意識の存在論的条件として、哲学者の立場から述べられる。
- 二、承認は行為によって実現する。
- 三、他者の認識と承認は相互依存関係に立つ。
- 四、承認は相互承認としてのみ成立する。

これらの共通点はすべて議論の枠組を決定するような重要な事柄であって、両者の他者論の共通点を無視することはできない。

一、他者を自己意識の存立条件と考える両者の試みは、デカルト以来自己意識を基盤としている近代哲学において、最もラディカルに他者を考えようとするれば必然的に出てくる形態の他者論であるといえよう。

二、承認が行為によって実現するという考えは、両者が共に人間の存在を行為としてとらえることに拠る。⁽⁵¹⁾ 所以、このことは社会のあり方が近代になって、「である」論理の社会から「する」論理の社会に変わったことを背景にしていられる。⁽⁵²⁾

三、他者の認識と承認が相互依存関係に立つと考えるのは、他者の承認が他者の認識に基づくという常識的な見方に加えて、逆に他者の認識が他者の承認に基づくということが気づかれたからである。この背景にはカントにはじまる実践の優位という思想がある。

四、承認を相互承認として考えることについては、フランス革命の人権宣言第一条「人間は、生れながらにして自由かつ平等な権利をもっている」に表現されているような近代の平等思想を時代背景として考えることができるだろう。

両者のこれらの共通点は、言い換えれば、フイヒテの他者論がヘーゲルに影響をあたえ、ヘーゲルが継承している論点である。しかし、注意して見ると両者の共通点の中に我々は差異を見いだすことができる。しかもその差異は、共通点が重要であるだけ重要である。我々はまず両者の最も重要な共通点の吟味から始めよう。

〔一〕両者はともに、哲学者の立場から他者を自己意識の存立条件と考えるが、しかし両者では自己意識ないし自我の捉え方が異なり、それゆえに他者が自己意識の存立条件となるなり方も異なってくる。フイヒテの場合、有限な理性存在者は、へ制約された自己内に還帰する活動性^①とへ世界直観における活動性^②という二つの活動性からなっている。この二つは、ヘーゲルでいえば、自己意識と意識（これは対象意識であり、世界直観における活動性にあたる）といえよう。フイヒテではこの二つは互いに不可欠、相互依存的であるが、同一ではない。しかしヘーゲルにとつては、「物の意識が自己意識に対してのみ可能であるというのみならず、むしろ自己意識が、かの詩形態（対象意

識の諸形態)の真理である」(PG, 128)。要するに、意識と自己意識は相互依存的なだけでなく、同一なのである。フィヒテにおいて、有限な理性存在者が先の二つの活動性からなるということは、『全知識学の基礎』では「自我は自我の中で、可分的自我に可分的非我を反指定する」(FGA, I-2, 272, GWL, 30)という第三根本命題に基づいている。この第三根本命題は、第一根本命題「自我は、根源的に端的に自分自身の存在を指定する」(FGA, I-2, 261, GWL, 18)と、第二根本命題「非我が、自我に端的に反指定される」(FGA, I-2, 266, GWL, 24)の矛盾を解決する「根本綜合」(Grundsynthesis) (FGA, I-2, 283, GWL, 44)である。第三根本命題の「可分的自我」と「可分的非我」は、相互規定(Wechselbestimmung)の関係をもち、ここに、自我が非我を規定する行為の面と、非我が自我を規定する認識の面が成立する。フィヒテの綜合は、あるものがAであり、かつ非Aであるという矛盾を、あるものは部分的(zum Teil)にはAであり、部分的には非Aであるという仕方で解決しようとするが、このやり方では、フィヒテ自ら認めるように「絶対的統一」を実現することはできず、「無限の接近」(FGA, I-2, 276, GWL, 35)のみが可能である。ヘーゲルは『フィヒテとシェリングの哲学の体系の差異』(一八〇一年)で、このような綜合によって生じるのは「部分的同一性」(HGW, IV, 34, 40, HW, II, 52, 60)であり、相互関係(Wechselverhältnis)は、相互作用に立つものの絶対的対立を前提していると批判する。これに対して、彼自身は「絶対的同一性」(HGW, IV, 18f., 24, 26f., 30, 32, usw.; HW, II, 29f., 37, 39, 41, 45, 48, usw.)⇐「同一性と非同一次性の同一性」(HW, II, 92)⇐「真の無限性」(HGW, IV, 6, 50, HW, II, 11, 84)を主張するのである。そして『精神現象学』では、「自己意識の本質」を「無限であること、つまり直接に、それが規定されている規定性の反対」であること」(HGW, IX, 109, PG, 141)と捉える。自己意識が無限性⇐絶対的否定性であれば、その実現は、絶対的否定性の実現でなければならない。ところが、物や生物を対象とする否定は、「抽象的な否定」「自然的否定」でしかなく(HGW, IX, II, 2, PG, 145)、絶対的否定性が実現されるには、相手もまた絶対的否定性つまり自己意識でなければならぬだろう。そこで、自己意識が自己意識として存続している限り、他者

に承認されることを必要とすることになる。ところがフイヒテの場合、他者は自己意識の成立の時点で必要とされるだけであつて、一旦成立すれば特に必要ではない。確かにフイヒテは、他者が自己意識の成立条件であるところから、他者を承認すべきであると推論する。しかし、自己意識が一旦成立してしまえば、他者は自己意識の存続の条件としては不要であつて、他者の承認も自己意識の存在論的条件ではなく、道徳的命令となる。自己意識が一旦成立した後⁽¹⁵⁾は、他者との関係が存在論的には不要になる原因は、認識と行為の二つの活動性が相互依存的ではあつても、同一である必要がないからである。両者が同一であるのは、意識が成立する最初の瞬間だけであるといえる。これに対してヘーゲルでは、両者は即自的にはつねに同一であるから、つねに他者に承認されることが必要になる。

(二) このような自我の捉え方の違い、またそこからする、他者が自己意識の存立条件となるなり方の違いによつて、前述の他の共通点にも差異が生じる。自己意識の捉え方が異なると、自由の意味もまた異なる。フイヒテにとつて、自由であるとは「行為の(あらかじめ)把握された概念を遂行できること」(FGA, I-3, 357, NR, 51) (括弧内引用者)、つまりある目的を立ててそれを実現できることである。『フイヒテとシェリングの哲学の体系の差異』でのヘーゲルのフイヒテに対する批判の基本的立場は、自我||自我という思弁の原理を立てたことを高く評価するが、それを体系の中で構成しなかったと批難する(HW, II, 12, 60f.) ということであるが、原理が体系の中で構成されなかった原因を、ヘーゲルはフイヒテの「自由」概念にみている。(HW, II, 66) ヘーゲルによるとフイヒテの自由は「対立したもののどもに對する対立であり、この対立において否定的自由として固定されている」(HW, II, 68)。これに対してヘーゲルが主張する自由は、「対立したものの止揚」(Ibid.) である。『自然法の学的取り扱い方について』(一八〇二年)では、フイヒテの自由を対立した規定性の間の「選択」||「經驗的自由」とし(HW, II, 476f.)、これに対して、自分の「規定性を捨象する可能性」を「否定的に絶対的な無限性」(negative absolute Unendlichkeit) || 「純粹自由」(HW, II,

479)と名づけ、この立場をとる。この自由は「死」として現象する。「死の能力によって、主体は自己を自由なものとして証明する」(ibid.)という考えがここに生まれる。

このように「自由」の意味が異なると、他者の自由を承認する行為や、他者に承認を求める行為もあり方を異にする。フィヒテでは、他者の承認を求める行為も他者を承認する行為もともに、「他者の自由の概念によって自分の自由を制約する」(HW, II, 4)ことである。言い換えれば、他者の自由を選択できる行為の「領域」(HW, II, 41c)を保証するために、自分の自由を選択できる行為の「領域」を制限することである。これに対し、ヘーゲルでは、他者に承認を求める行為は、他者の否定・死をめざすことになる。これは結果として自分の死をかけた戦いとなり、この戦いによって両者は自分にも他者にも自分の自由を証明しようとする。

(三)二人はともに他者の認識と承認の不可分性を主張する。しかし、フィヒテの場合、他者についての蓋然的認識に基づいて他者を蓋然的に承認するとき、他者の承認の応答があると認識は定言的となり、それに基づく承認も定言的になると考えられている。このように他者の認識と承認は互いに依存関係にあるが、まったく同一のものではない。これは前述のように一般に、行為と認識が「制約された自己内に還帰する活動性」と「世界直観における活動性」として互いに不可分ではあるが、同一のものではないことに拠る。

これに対し、ヘーゲルは対象意識の真理が自己意識であると考え、したがって、他者認識も真実には自己意識であるといえよう。対象意識とは、「意識にとって真なるものが自己自身以外のものである」と考えている意識だといえる。自己意識は、これに対して「確信自身が確信の対象であり、意識自身が真なるものである」という意識である。このような自己意識が、行為によって確信を実現する(対象的なあり方にする)と、それは対象の中に確信つまり自己意識自身を意識することになる。そこで自己意識は「他在における自分自身の意識」(HGW, IX, 101f., Pg. 126)と

いわれる。ところが、これは反面で対象が自己意識をもっているということの認識、つまり他者の認識である。自己意識と他者の認識は、一つの意識の「二重の意味」(Doppelsinn) (HGW, IX, 109, Pg. 141) である。これをヘーゲルは「二重化における精神的統一」(Ziid)と呼ぶが、この統一は静的なものではなく、「承認の運動」(Ziid)になる。したがって、他者の認識と承認は相互依存的というよりむしろ同一の過程である。他者の認識と承認の関係は、両者が「相互に承認し合う者として互いを承認する」という表現にも示されている。ヘーゲルの場合さしあつての他者認識は、他者が理性的であるかとか、自己意識をもつか、といったことの認識ではなく、他者が自己否定によって私を承認しているかどうかの認識である。他者が他の対象と異なるのは、私を自己否定によって承認しようという点にあるからだ。理性的な他者を認識して後に、「他者との相互承認を求めめるのではなく、他者に承認を求めめることを通して、他者を他者として認識するのである。「相互に承認しあう者として互いを承認する」とは、考え方によっては非常に複雑な過程である。AとBの二人がいるとき、 $\langle A \rangle$ がBを承認していること $\langle B \rangle$ をBは知ってAを承認している。すると、 $\langle A \rangle$ がBを承認していること $\langle B \rangle$ をBが知ってAを承認していること $\langle A \rangle$ をAは知ってBを承認している。すると更に、 $\langle A \rangle$ がBを承認していること $\langle B \rangle$ をBが知ってAを承認していること $\langle A \rangle$ をAが知ってBを承認していること $\langle B \rangle$ をBは知ってAを承認している。以下同様に、知と承認の重畳関係は無限に続きうる。しかし、我々は実際にはこんなに複雑なことを考えないだろう。これは承認関係にある一方の側の個人主義的な意識を出発点とする考え方である。この場合実際には、相互に承認しあっていることを知っているが、相互に承認しあっていることを知っているものとしてBを承認しており、Bもまた同様にAを承認しているのであろう。つまり、両者をもつ知は同一であつて、前述のような、個人を視点としたパスpekティブによる差異をもたないのである。同一のパスpekティブによる共同行為が成立している。つまり、これが「我々なる我、我なる我々」の成立である。(この論点は、第三部で「相互知識」として詳しく述べる。)このような「我々」としての認識が、相互承認を相互承認として成立させ、逆に相互

承認の行為において、かかる認識が「我々」の認識として成立するといえよう。⁽⁵⁷⁾

〔四〕二人は共に承認が相互承認としてしか成立しないと考える。しかし、フィヒテはそれを二項関係として、ヘーゲルは媒介を入れ三項関係で考える。確かにフィヒテも他者認識が身体と言葉と言葉を伝える光や空気などの物質を媒介しているという。⁽⁵⁸⁾しかし、承認しあっている者は、それら媒介物自身には注意を向けていない。哲学者にとつては三項関係であつても、当事者にとつては二項関係である。またフィヒテは、こうした直接的な他者認識以外に、「人工物」(FGA, I-5; 203, FW, IV, 223c)を媒介とした他者認識も認めるが、しかしこれはフィヒテによつて、他者の概念を前提して成り立つ派生的な他者認識の形態であるとみなされ、相互承認の過程で「人工物」が媒介になることはない。

ところがヘーゲルの場合は、哲学者にとつてのみならず、当事者にとつても三項関係となる。三項関係になる理由は、対立したものの統一（ここでは相互承認Ⅱ「我々」Ⅱ精神）が、第三者として、対立しあつたもの（個別的自己意識）に対立するようになるからである。ヘーゲル弁証法の核心は、単に対立しあうもの、矛盾しあうものの統一の主張にあるのではなく、むしろその統一が再びもとの対立しあうものに対立するという点にあるのではなからうか。では、なぜ統一は対立した両項に対立するようになるのだろうか。それは、統一が「単に即自的ないし直接的」であることによつて、統一が「存在という形式」をもつことになるからである。(HGW, IX, 195f, Pg. 258c)ヘーゲルのいう「存在」は「対自存在」に対立している。対自存在が自己否定性をもつて対して、存在はそれをもたず、いわば「否定性を欠いた自立性」Ⅱ「自然的肯定」(BG, Ia5)である。ゆえに、自己意識はこの存在という形式における統一Ⅱ精神の中に自己を見いだせず、ここに疎外が生じる。ところで、この統一が存在の形式をとるとはどういうことか、即自的ないし直接的に存在するとはどういうことであろうか。即自的とは、この場合潜在的ということだろう。自己

否定性が隠れているのである。直接的とは、無媒介ということであろう。統一は、媒介されて成立しているが、この媒介、つまり統一の成立過程を捨象して統一を捉えるとき、統一は主体的な働きかけなしに存立しているものとして、いわば疎遠な「物性」(HGW, IX, 194, PG, 257)として捉えられるのである。具体的には、法、国家権力、財富、言語などとして現われる。このように統一が第三項として現われるという論理は、既に「人倫の体系」にみられるが、ここでは、統一が第三項として現われることは、統一が「相対的同一性」ではなく「絶対的同一性」であることに由来することが示唆されている。(SS, 19) ここでも、我々は両者の他者論の差異の根底に両者の自我論の差異ないしは綜合・同一性の差異を見ることができるのである。

第四項 結び

以上、我々はフィヒテとヘーゲルの他者論の基本的な共通点の中に、どのような根本的差異があるかを見てきた。無論これは、両者の他者論の重要な共通点と差異をすべて尽してはいない。さらに、他者承認と法論・徳論との関係、他者認識・承認と知的直観の関係、もう一つの他者である神の存在証明との対応関係⁶⁰等を両者について比較する必要がある。しかし、狭い意味での他者認識・承認については、両者は以上のような関係にあるといつてよいだろう。ヘーゲルは『フィヒテとシェリングの哲学の体系の差異』で、前述のようにフィヒテが思弁の原理を立てたことを高く評価するが、それを体系の中で構成しなかったと批判する。フィヒテの他者論に対しても同様であって、「最高の共同が最高の自由である」(HGW, IV, 54, HW, II, 82)という思想にごく近くまで接近していることを評価するが、法論の中でこれが生かされていないと批判する。ヘーゲルは以上述べたような他者論の修正によって、これを行おうとしたといえるのではないか。

二人はともに相互承認の実現を人類の目標と考えたが、フィヒテにとってそれは実現不可能な目標であり、それへ

の無限の接近のみが可能であった。他方ヘーゲルはこれを実現可能と考えた。しかし逆に、フィヒテが、身近な範囲では承認をつねに可能なものと考えているのに対して、ヘーゲルはむしろ、全体として相互承認が成立しなければ、狭い身近な範囲においても真の相互承認は成立しないと考えているといえよう。このこともまた、ヘーゲルにおいて「承認」が実践哲学全体の方法概念になつていることを示しているのである。

さて、このように両者を比較すると、どちらが優れているのか、という問いが生じる。これに答えるのは容易ではない。ヘーゲルの他者論には、フィヒテに較べ、よりリアルな他者経験が表現されており、魅力的である。しかし、ヘーゲルの議論はつねに論理的に曖昧な部分を残しているのに対して、フィヒテの議論は判明でヘーゲルに較べて説得力があるように思われる。むしろ我々は、彼らが共有する意識哲学とは異なる地平で、より明晰判明に他者論を考えなければならぬだろう。ただしその際にも二人の他者論の形態は、地平が異なっても、そこで繰り返し現われるような他者論の二つの形態として検討することができるようにおもわれる。

注

(1) H. Heimstöh, Fichte, Ernst Reinhard, 1923, S. 141. A. Schurr, Die Funktion des Zweckbegriffs in Fichtes Theorie der Interpersonalität, in: *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluss an Kant und Fichte, Reinhard Laub zum 60. Geburtstag*, Hrsg. K. Hammacher und A. Mues, Frommann, 1979, S. 360, 367. C.K. Hunter, *Der Interpersonalitätsbeweis in Fichtes früher angewandter praktischer Philosophie*, Annon Hain, 1973, S. 181. これらの著作では、フィヒテが最初であるといわれている。なおフンターのこの本には教えられるところが多かった。

(2) 現象学の他者論がそうであり、インド哲学では、七世紀・ヨーガ行派の法称(ダルマキールティ)に他者論があり、「その内容は、唯識論、即ち仏教観念論の立場において如何にして他我の存在を証明し得るかということに関する」(北川秀則「仏教に於ける他我存在の一証明」『文化』東北大学文学会 一九五四年、第十八巻)ものである。

ちなみに Idealismus というドイツ語を始めて用いたのは、おそらくカントであり、OED によれば、英語の idealism は、ドイツ語の Idealismus の翻訳として使われはじめた。

- (3) これ以前の著作における他者への言及については、Hunter, *ibid.*, S. 12, Anm. 3 を参照。
- (4) ここで身体に関する問いが他者に関する問いと並置されていることは、後の『自然法の基礎』や『道徳論の体系』や『新しい方法による知識学』において他者認識が身体を媒介にして考えられていたことにつながっている。小論では身体論にはあまり深く触れられなかった。
- (5) W. Janke, *Historische Dialektik*, Gruyter, 1977, S. 155.
- (6) フイヒテは、他者を大抵は「他の理性的存在者」と呼び、その本質を自由と考える。つまり人間の本質を理性や自由と考えるのである。このこと自体、思想史の中で扱え直しておかなければならないことである。ここでは、そこまで立ち入れなかった。小論の検討はフイヒテ哲学の内部で、その内在的な理解のために行われるにすぎない。
- (7) たしかに詳しく論じられていないが、我々はカントの『純粹理性批判』のなかに、この「転移」についての議論を見つけることができる。「私は、思考する存在者について、いかなる外的経験によってもほんの僅かの表象すらもつことができず、自己意識によってのみその表象をもつことができるのである。それゆえに、そのような対象は、他の物に対する私の意識の転移に他ならない。その他の物は、このことによつてのみ、思考する存在者として表象されるのである。」(A347=B305)
- (8) *Auforderung* を南原繁は、「要請」と訳しているが、*Postulat* (要請) と區別するため「促し」と訳すことにする。量義治が、「人間の使命」の訳(『世界の名著』続9、中央公論社、昭和四十九年、二二六頁)で「促し」と訳しているので、それに倣うことにする。
- (9) 原語は *Weltauschauung* であり、ふじうは「世界観」と訳されるが、ふじうにいう世界観とは意味が違うので、世界直観と訳した。
- (10) *fassen* (FGA, I-3, 343, NR, 34), *begriffen* (FGA, I-3, 345, NR, 36) という表現も用いられている。
- (11) FGA, I-5, 110, FW, IV, 112 f は「転移する」となわてゐる。
- (12) KGS, V, 375, § 65.
- (13) フイヒテは、後述の『新しい方法による知識学』でも次のようにいう。「個人は自分で自己を発達させることはできない。人は他のものでよつてのみ発達せられる。そして最初の個人の発達は、より高い絶対的理性の過程によつてのみ説明される」(GW, IV-2, 178)
- (14) Vgl. 44f, 48. こゝでの承認論の二から三の性格は、ヘーゲルの他者承認論で継承されている。
- (15) 『全知識学の基礎』では、Du とさう言葉が使われているのは、もう一カ所 (FGA, I-2, 450, GWL, 243) だけであり、そこは他者論とは直接関係がない。

- (16) 知的直観という言葉は、「エネジデムスの書評」で二回使われている。「絶対的主観、自我は、経験的直観によつては与えられず、知的直観によつて措定される。」(FW, I, 10)「我々はそれ(心性 *Grund* = 知性 = 先験的理念)を知的直観によつて、我ありによつて、しかも私は端的に、つまり私がいるからいるによつて実現する。」(FW, I, 16)傍点部は原文でイタリック、括弧内は、引用者の付記)ここでは、活動性の直観として明言されていず、また哲学の原理にまでなっていない。
- (17) FGA, IV-2, 31でもおなじことが述べられている。
- (18) どこまでが私の身体であるかは、思惟の自由なのである。また、人間は、指先が特に敏感であるが、それは人間がそう欲したからであり、足の指で字を書いたり腹で話したりすることもできるといふ (Vgl. FGA, I-3, 382; NR, 82)。
- (19) シェリングの論文「自然法の新しい演繹」(二七九六)をもとに、この箇所の意味を明らかにしよう。フィヒテの引用した十三節は、十二節と内容上連続している。十二節でシェリングはこういふ。「私の身体の力が抵抗を見いだすところは、自然である。私は私の身体の力に対する自然の優勢を認識する。私は感覺存在としての自然に屈服し、それ以上進むことができない。」ここで「物理的力が抵抗を見いだす」といふのは容易に解るが、「道徳的力が抵抗を見いだす」とはどういう意味だろうか。シェリングはこう述べている。「私が他者の意志へ向かい、かつこの者が断言的な自我をもつて、同意せず、私の要求をしりぞけると、そのときにのみ私は、その顔の後に人間が宿り、その胸の内に自由が宿ることを認識する。」(十五節の注) これそのままでは、フィヒテのいう「促し」の認識の説明にはなりえない。なぜなら自分の要求がしりぞけられるのを見いださうするには、要求を意識していなければならぬが、かの「促し」の認識以前には、それはありえないからである。シェリング自身は「先験的觀念論の体系」(一八〇〇)でフィヒテの他者の演繹をとり入れることになる。
- (20) カントの定言命法の一つの表現である「君の人格の中にも他の全ての人の人格の中にもある人間性を、君がいつも同時に目的として用い、決して単に手段としてのみ用いない、というようなふうに行ふせよ」(KGS, IV, 429, 訳二七四)では、他者を手段としてのみ用いることを禁じているのであつて、我々の行為には他者を手段するという側面があることを認めているように思われる。この点でフィヒテとは異なる。社会生活を考えるとき、フィヒテの主張には無理があるように思われる。
- (21) この二つの知的直観については、高橋昭二著『若きヘーゲルにおける媒介の思想』(晃洋書房、一九八四年)九十五頁の注(108)を参照。
- (22) FGA, I-2の『全知識学の基礎』についての編集者 R. Lauth と H. Jacob の解説に詳しく述べられている。
- (23) 『新しい方法による知識学』の講義は、学生の筆記ノートとして残っているものが二つある。一つは、ハレ大学図書館に保存され

- ていたものが、筆記者の名前は判っていない。これは Hans Jacob によつて一九三七年に出版され、現在は「アカデミー版全集」(V, Bd. 2)に R. Lauth と H. Glinzky の編集で収められている。もう一つは「ドレスデンの図書館で一九八〇年に Erich Fuchs によつて発見されたノートである。これは Karl Christian Friedrich Krause (一七八一—一八三二年、哲学者)によつて筆記されたものである。これは *Wissenschaftstheorie nova methodo*, hrsg. von E. Fuchs, Felix Meiner, 1982 として出版されている。二つのノートは個々の表現に到るまで非常に似ており、同じ講義の筆記であることが解る。ただし Krause のものには Einleitung が二つあるのに対し、ハレ大学図書館のものには、最初の方の Einleitung が欠けている。筆記ノートである以上、論旨のとりにくい部分も多く、二つのノートを参照しながら読む必要があるが、引用は原則としてハレ大学図書館のものを用い、これに欠けている場合には Krause のものを用いた。
- (24) 同様の定義が『第一序論』と『第二序論』で与えられていた。Vgl. FGA, I-4, 186, 211, FW, I, 423, 455.
- (25) 「促し」を受ける当の現実的意識が、「促し」の原因として「私の外的自由な存在者」を考える機制を通じて schliesen (FGA, IV-2, 141m 248), uberragen (FGA, IV-2, 248), hindendenken (FGA, IV-2, 141), 等によって述べられてきた。これについては「自然法の基礎」『道徳論の体系』での論述のほうが詳しく、また論旨もほぼ同様である。
- (26) 他者の演繹と社会理論の関係をについては、南原繁著『フイヒナの政治哲学』(岩波書店、一九五九年)特にその第一部第二章参照。
- (27) R. Lauth, Le probleme de l'interpersonnalité chez J.G. Fichte, in: *Archives de Philosophie*, Gabriel Beauchesne, 1962, vol. 25, p. 339.
- (28) C. K. Hunter, *ibid.* S. 176.
- (29) D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, in *Subjektivität und Metaphysik Festschrift für Wolfgang Cramer*, hrsg. von Henrich, 1966, 67-71.
- (30) *Ibid.*, S. 212. 前掲訳、一〇二頁。
- (31) *Ibid.*, S. 195. 前掲訳、六三頁。
- (32) *Ibid.*, S. 193. 前掲訳、五九頁。
- (33) *Ibid.*, S. 212. 前掲訳、一〇三頁。
- (34) 前掲訳、十一頁。原文はフランス語であるが、これをハンリッヒが自分で独訳したものがあつて、D. Henrich, Fichtes „Ich“ in „Selbstverhältniss“, Reclam, 1982, S. 62.
- (35) Wolfgang Janke, *Fichte*, Gruyter, 1970, S. 416. このヤンケのハンリッヒに対する批判については、隅元忠敬氏からいふ教示を受けた。
- (36) Gregory Bateson, *Toward a Theory of Schizophrenia in Steps to an Ecology of Mind*, Ballantine Books, 1972. ‘イェルメン」『精神の生態学』

- 上巻、佐藤良明・高橋和久訳、思索社、一九八七年
- (37) 河上倫逸、M・フーブリヒト編『ハバーマス・シンポジウム 法制化とコミュニケーション的行為』、未来社、一九八七年、二〇五頁。
- (38) 浅田彰『ダブルバインドを超えて』、南窓社、一九八五年、一〇四—一〇六頁。
- (39) Gregory Bateson, *Double Bind*, 1969 in *Steps to an Ecology of Mind*, Ballantine Books, 1972. 前掲訳上巻。
- (40) *Ibid.*, p. 208. 前掲訳上巻、三〇三頁。
- (41) *Ibid.*, p. 184. 前掲訳上巻、二七四頁。
- (42) 『新しい方法による知識学』では、哲学の選択は「人間の階級」に依存すると考えているようだ。「独断論は、人間の最も高貴な階級にとっては、非常に腹立たしいものである。」(21)この階級は社会的なものではなく精神的な階級であろう。注意しなければならぬのは、ここで決断の根拠として述べられている「傾向性や関心」は、決断を促すものではないということである。彼のいう決断の根拠と決断を促すものは、さしあたっては、はつきりと区別されなければならない。
- (43) このような考えは既に論文「神的世界支配への我々の信仰の根拠について」(1798) (FGA, I-5, 351) に見られる。
- (44) 吉田兼好が『徒然草』の最後の段(第二四三段)で、ここでフィヒテと同様の議論をしていることは大変興味深い。人が仏になるのは、先に仏になった人から教えられることによってであるが、それでは、最初に仏になった人はいかにしてなったのか。
- (45) Krauseによるもう一つの筆記ノートでは、「より高次の把握できない存在者を想定しなければならない」(KR, 176)と述べられている。このノートについては、前の注(33)の参照を乞う。
- (46) カントが「転移」によって他者認識を考えていたことについては、一五四頁の注(一)の参照を乞う。
- (47) Erich Fuchs, *Eintretung*, in: *Fichte, Wissenschaftslehre nach methodo*, hrsg. von E. Fuchs, Felix Meiner, 1982, S. VII.
- (48) イエナ期ヘーゲルの承認論の展開(『こゝでは、Bonstegen, Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels, in *Hegestudien Band 16*, Bouvier, 1979, I. Step, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Alber, 1979, A. Wild, *Autonomie und Anerkennung*, Klett-Cotta, 1982)などの研究がある。特に後の二著はフィヒテとの比較も行っている。シープのみるフィヒテとヘーゲルの他者承認論の基本的関係は、フィヒテが承認を純粹な原理として規定しただけであるのに対して、ヘーゲルは承認概念を共通の意識の諸形式、諸制度の本質として展開したということである。Vgl. Step, *Ibid.*, S. 23, 36. 私も同意見であるが、しかしこれが可能となるために、承認概念自体がどのようなに変化しなければならなかったかを、Stepは述べていない。私は本論でそれを調べることもなるだろう。ウィルトは、イエナ期

のヘーゲルが、他者論のみならず、実践哲学全体に関して、フイヒテからどのような影響を受けているかを、年代順に詳しく論じているが、他者論自体の比較はほとんどなされていない。日本人による研究としては高田純の精力的な仕事がある。

(49) 相手の応答によって他者認識が定言的になると考えることは、問題があるだろう。これを含めて、フイヒテの他者論の様々の問題点については、非常に不十分なが、第二章第一節「フイヒテの他者論の展開史」で検討した。

(50) Personとしての承認が、生命としての承認であるという考えは、「人倫の体系」に現われている (SS, S. 325)。「人倫の体系」にはこのレベルの承認しか現われていない。ここでは承認は法関係を成立させるものとしてのみ考えられており、この点でフイヒテ的な承認概念にとどまっている。「精神現象学」でも、Personとしての承認が同時に法的な人格としての承認の意味をもつことは、この主奴論が「法関係」という章に対応していることから指摘できる。

(51) 「個人は彼が行ったところのものとしかなく。」(HGW, 9, 171, PG, 227D) 「人間の真の存在は彼の行為 (Tat) による。」(HGW, IX, 178, PG, 236) 「自我は、それが行為するところのものであり、それが行為しないなら、それは無である。」(NR, S. 23) 両者の間には、現在完了形と現在形という微妙な差異がある。

(52) 丸山真男著『日本の思想』(岩波新書) の『「ひびく」ことと「する」こと』参照。

(53) この理由については、vg. FGA, I-2, 300, GWL, 64^o。

(54) ヘーゲルは『自然法の学的取り扱い方について』で、無限性をはじめ「自分自身の無媒介な反対的であること」(HW, Bd. 2, S. 454) 「絶対的否定性」(ibid., S. 437) 「絶対的概念」(ibid., S. 454) と規定する。「精神哲学」(一八〇三／〇四年)では「真実の無限性」(RPI, S. 195) 「自分自身の反対」(ibid., S. 196) という概念を、「意識」の定義に用いる。さらに「精神哲学」(一八〇五／〇六年)では「意識」にかえて「自己意識」という概念を用い始める。このような経緯によって、『精神現象学』での自己意識の概念が成立している⁹⁰。

(55) 『自然法の基礎』では「各人は、他の人共と共に生きるという恣意的な決断によつてのみ拘束されている」(FGA, I-3, 322, NR, 11)。
したがって他者を承認する必要性も「仮言的な妥当性」(FGA, I-3, 387, NR, 89) しかもたない。これに対して『道徳論の体系』では他者の承認が道徳的命令の内容として演繹される。

(56) 「自由」については他でも同様に、「概念による力の調整のみが、理性と自由のまきれもない唯一の基準 (Kriterium) である」(FGA, I-3, 352, NR, 45) とされている。「全知識学の基礎」では「自由な活動性は、一定の行為へ自己自身を規定する (自己触発 Selbstaffektion)」(FGA, I-2, 378, GWL, 158) つまり自由は自己触発と同一視されている。この二種の自由の規定は異なるが、矛盾する

ものではない。

(57) 「精神現象学」の「緒論」で述べられているように、ヘーゲルにとって認識は、単に受動的に模写する「受動的媒体」(HGW, IX, 53, PG, 63)でも、単に能動的に構成する「我々の活動性の道具」(ibid.)でもなく、能動的な働きかけの挫折によって、予期しなかった新しい対象に出会うという「弁証法的運動」II「経験」(HGW, IX, 60, PG, 73)である。このような認識論と承認論の関係については、拙論「方法論としての承認論」(『哲学論叢』第八号、一九八一年所収)で論じた。

(58) Vgl. FGA, I-3, 376f.; NR, 75f. 他者論と言語の関係については、論文「言語能力と言語の起源について」(一七九五年)を参照。単なる類推ではなく、他者との「交互作用」による他者認識は、この論文に現われる。Vgl. FGA, I-3, 10f.; FW, VII, 307.

(59) 「精神哲学」(一八〇三/〇四年)では、相互承認によって「民族の精神」が成立するが、これは「対立しあったものの中辞」、対立しあったものがそこで一つであり、またそこで対立してゐるような中辞であらねばならぬと述べてゐる。Vgl. HGW, VI, 315; RPI, 232. 「精神哲学」(一八〇五/〇六年)では、「直接的に承認されてゐること」(HGW, IX, 222; RPI, 213)としての「充たされた愛は、最初には対象的になり、この第三者(充たされた愛)は両項(男と女)とは異なるものとなり、あるいは愛は他在、直接的な物性となり」(HGW, IX, 211; RPI, 203. 傍線部は原文でケシュペルト、括弧内は引用者付記、この他在は「愛の手段および中辞」になると言われている。これらの箇所は論理的には異なったレベルの議論であるが、ヘーゲルは承認をつねに三項関係として、しかも「精神哲学」(一八〇五/〇六)からは「推論」として考えようとしている。

(60) カントは神の存在証明の三つの形態(自然神学的証明、宇宙論的証明、存在論的証明)を挙げ、これだけしかないというが、我々は他者の存在証明もまたこの三つの形態に整理できると予想しうるのではなからうか。類推による他者の存在証明は、自然神学証明に対応し、フィヒテが行った自己意識の存在論的条件としての他者演繹は、宇宙論的証明に対応しているといえる。ただヘーゲルの他者論についてはもう少し考えたい。

第三章 決断主義の克服と自由の超越論的論証

ここでテーマになる自由の超越論的論証と、第一章で論じた道德の原理の超越論的論証との関係について最初に説明しておきたい。もしカントがいうように、道德法則が自由の認識根拠であるとすれば、第一章の議論で道德法則を必然的な思想として論証することによって、同時に自由についても論証したことになるだろう。しかし、フィヒテの場合にはそうはならない。なぜなら、道德法則の演繹は、自我性や自由の前提の上に成り立っていたからである。第一章では、自我性や自由は、最終的には、決断や信仰に基づいて要請されたことを指摘しておいた。ここでは、フィヒテはじつは、それを単に決断や信仰に基づいて採用していたのではなく、むしろ決断主義を徹底することによってそれを克服し、決断の超越論的な必然性を明らかにすることによって、自由の超越論的論証を行っていたと解釈できることを示したい。この〈第三のアイデア〉は、フィヒテが述べていることではあるが、しかしそれを彼が明言しているというよりも、我々による解釈という性格が強いものかもしれない。

自由を認めるかどうかは、フィヒテにとっては、観念論対実在論の対立の問題であり、このアンチノミーの解決がフィヒテにとつての「弁証法」の問題であった。そこで、第一節では、弁証法とその解決としての決断をフィヒテがどのように考えていたかを論じる。第二節では、フィヒテの決断の理論のなかに「決断主義」を克服する二つの可能性を探り、フィヒテの議論が、自由の超越論的論証になっっていることを論じたい。

第一節 弁証法と決断

フイヒテと弁証法の関係を扱った論文は、ほとんどが『全知識学の基礎』の三つの根本命題をもとにフイヒテ哲学の弁証法的性格を明確にしようとする。おそらくその理由は、この三根本命題が、正・反・合のトリアードというヘーゲル弁証法についての旧来の図式的な理解と比較・対応させやすいからであろう。そしてその際、フイヒテ哲学の弁証法的性格の分析は、矛盾・対立の総合の仕方に関して、ヘーゲルのそれに対する独自性（ないしヘーゲルに至る過渡的性格）を明確にするという論点で行われることが多い。⁽¹⁾これに対して、私はここでは、フイヒテの弁証法をカントの弁証論との比較から規定したいと思う。そうすることで、これまでフイヒテ弁証法を論じる際に見過ごされてきた論点が明らかになるだろう。それは、「弁証法と決断」という論点である。そして、この論点からカント、フイヒテ、ヘーゲルの関係についての見通しを与えたい。

第一項 フイヒテの「弁証法」理解

フイヒテは「弁証法」という言葉をどのように用いているのだろうか。『あらゆる啓示の批判の試み』(1792)での興味深い箇所を引用しよう。

「(啓示をめぐる)この論争は、啓示概念のアンチノミーに基づいており、まったく弁証法的である。へ啓示の承認は不可能である」と一方の者がいう。へ啓示の承認は可能である」と第二の者がいう。二つの命題はハッキリと矛盾している。しかし、最初の命題がへ啓示の承認は理論的根拠からは不可能である」と規定され、第二の命題がへ欲求能力の規定のための啓示の承認、つまり啓示への信仰は可能である」と規定されるならば、両者は矛

盾せず、むしろ両者は共に真でありうる。我々の批判によれば、両者は真である。」(FGA, I-1, 115) (〈〉は訳文の構造を明確にするための引用者による付記である)

ここで、「弁証法的」とはおそらくカントと同じ意味、つまり、理念についての間違った推論⁽²⁾「仮象の論理」という意味と、その仮象の論理の批判という意味で用いられている。ここでのアンチノミーの解決方法、つまり二つの命題の観点を区別することによって矛盾を解消するやり方は、晩年に至るまでのフィヒテの常套手段である。『全知識学の基礎』(1794)で第一根本命題と第二根本命題の矛盾を第三根本命題で解決した方法もこれである。そこでは「すべての矛盾は、矛盾する諸命題をより詳しく規定することによって統一される」(FGA, I-2, 392)という方法がとられている。また晩年の『超越論的論理学』(1812)で、「真の弁証法とは、この明証性に到達するための合法的な方法である」(FW, IX, 188)といわれているときの方法もまた、「対立する両項を正しく把握するならば、両項の中に統一点が見いだされる」(FW, IX, 188)という仕方でも矛盾を解消する手法である。このようなアンチノミーの解決の仕方は、カントが力学的アンチノミーを解決した仕方である。したがって我々は、フィヒテはカントの弁証論を(内容に関しては異なるが)論理として用いていると主張できるし、また、この主張はフィヒテ自身の自己理解でもあつたらう。ところで、『あらゆる啓示の批判の試み』では、もう一箇所でも「弁証法的」という言葉がアンチノミーに陥るという事態を指して用いられている。(Vgl. FGA, I-1, 38)その他の著作でもフィヒテが「弁証法」という場合には、矛盾の解決(解消)という意味で用いることが多いが、このことは、フィヒテがヘーゲルと同様にアンチノミー論を弁証法を中心問題と考えていたことを推測させる⁽³⁾。ではフィヒテは弁証法を中心問題としてのアンチノミーをどう理解していたのだろうか。

第二項 フィヒテの「アンチノミー」理解

カントはアンチノミーを形成する定立と反定立が、「分析的対当」（いわゆる矛盾対当）ではなくて、「弁証的対当」であるとみなす。もつと詳しく言うると、数学的アンチノミーは反対対当であり、力学的アンチノミーは小反対対当である⁽⁴⁾。カントは数学的アンチノミーについては定立と反定立が共に偽であることを証明し、力学的アンチノミーについては定立と反定立がともに真でありうることを証明する。しかるのち、力学的アンチノミーについては定立の真理であることを要請する、あるいは定立を真理とみなすことを決断する、のである。

このようなカントのアンチノミー論に対して、フィヒテのアンチノミー理解がどのようなものであるかを見るに都合がよいのは、次の箇所である。フィヒテは『論理学形而上学講義』（1797 SS）で、カントの第一アンチノミーについては定立の側が真であることを、次のように明言している。

「ここに理性の必然的なアンチノミーが生じる。研究の全体は、研究がそこから出発する視点に基づいている。アンチノミーについての批判的な理論全体もこのことに基づいている。ひとは前提しているものを推論において再び見いだすのである。なぜなら、ひとはそれを前提しているから。個別的なものにおいて（個別的な客体に関して）見られた世界は空間時間において無限である。それは単なる機械的な思惟である。有機的な思惟はそれとは異なっている。有機的な思惟によって、世界は有機的の全体になる。……世界全体から出発するときには、全体であるはずのものは、あらゆる観点において、存在、空間、時間に関して制約されている。その場合ひとは時間上の発生、創造に到達する。……因果性の法則、機械論の法則にしたがって世界を見るならば、すべてのものは個別的に見られるに違いない。しかし、有機的法則にしたがって世界を見るならば、世界全体が見られるに違いない。最初の見方は不完全であり欠陥がある。このことは未発達な理性の印である。後の見方は発達した理性に

とつて必然的である。」(FGA, IV-1, 297)

ここで重要なのは、アンチノミーが「発達した理性」(定立)と「未発達の理性」(反定立)の「見方」の違いとして、テーゼを有機体論の観点、アンチテーゼを機械論の観点として捉えている点である。しかし、カントのアンチノミーは「見方」の違いに基づくものではない。「見方」の違いに基づくということは、「前提しているものを推論において再び見いだす」ということに他ならない。しかし、カントのアンチノミーでは、前提しているものを推論に推論の結論として見いだすのである。カントのアンチノミー論では、一方の主張を前提すると自己矛盾に陥るということを証明することによって他方の主張を証明するという間接帰謬法(背理法)が採用されているが、フィヒテはアンチノミーを二つの独断的な主張の対立と考えており、一方の主張が他方の主張へと互いに転換しあうということは考えていない。(ただし、ヘーゲルによるカントのアンチノミー論批判の一つは、カントが行っている証明は実際にはカントが主張するような間接帰謬法になっておらず、最初に前提したものを推論によって再び見いだしているに過ぎないという批判であった。フィヒテもあるいはヘーゲルと同じように、カントの実際の証明が間接帰謬法になっていないことを見抜いていたのかもしれない。しかし、フィヒテはその点をカントの欠陥と考えなかったのに対して、ヘーゲルは欠陥と考えたのである。なぜなら、ヘーゲルによると、カントは理性の自己矛盾を証明していない、つまりある概念が反対の概念へと自己展開するということを証明していないことになるからである。ヘーゲルの立場でいえば、この点ではフィヒテもカントと同罪になるだろう。)

フィヒテが定立と反定立の区別を「見方」の違いにおいたことは重要である。ただし、その「見方」の違いが、「未発達の理性」と「発達した理性」の「見方」の違いであるといわれるときには、定立のほうが正しいということを理論的に証明できるかのような誤解を讀者に与えるだろう。理性によって解決できるもの、つまり理性によって二つの主張を綜合したり、一方を選択したりできるものであるという主張を予想させる。

しかし、フィヒテにとつて様々のアンチノミーは確かに綜合されるのだが、それはまた新しいアンチノミーを生み出し、究極的には、二つの共約不可能な「見方」の違いに行き着くのである。「全知識学の基礎」で、そのことをこう述べている。

「知識学は、対立するものの間に媒介項を導入することをずっと続けるだろう。しかし、矛盾はそのことによつて完全には解決せず、むしろさらに外に出されるだけである。統一された諸項が完全には統一されていないことが、より詳しい考察によつてわかり、その諸項の間に新しい媒介項が導入される時、最後に指摘された矛盾はもちろん消えるが、しかしその矛盾を解決するために新しい終点を想定しなければならず、これがまたしても対立しており、新しい終点によつて統一されなければならないのである。」(FGA, I-2, 300)

このような矛盾は究極的にはどこに行き着くのだろうか。『全知識学の基礎』の「理論的な知の基礎」では、こうである。

「自我が自己自身を反省し、それによつて自己を規定すると、非我は無限であり無制約である。これに対して、自我は非我一般を（宇宙を）反省し、それによつて自己を規定すると、自我自身が無限である。それゆえに、表象において自我と非我は相互作用の内にある。一方が有限であると、他方は無限であり、また逆である。しかし両者の内の一方はつねに無限である。（ここにカントによつて提示されたアンチノミーの根拠がある。）」(FGA, I-2, 384)

ここで解るように、フィヒテにとつて、アンチノミーとは詰まるところ観念論と実在論の対立なのである。それをもっとハッキリ述べているのは『プラットナーの『哲学的アフォーリズム』についての講義ノート』(1796)の先に引用した箇所前の部分である。

「理性のアンチノミー。これは本来何なのか。私が自我を主観として措定するかあるいは客観として措定するか、

これが問題なのである。カントのアンチノミーにおいても同様である。これは、理性の単一性において解決される理性の争いである。」(FGA, II-4, 224)

ところで、フィヒテは実在論と観念論の関係について、クーンの言うパラダイム間の「共約不可能性」と同様のことをいっている。『知識学の新しい叙述の試み』(1797)の有名な箇所にあるように「これら二つの体系のどちらも対立する体系を直接反できない。なぜなら、……それらは、相互に了解し一致することのできる共通点をまったくもたないからである。」(FGA, I-4, 191)したがって、どちらの体系を採るべきかについては、「推論からのどんな決定根拠も不可能である。」(FGA, I-4, 194)それゆえに「選択意志」(Willkür)によって規定される。「選択意志の決断は根拠をもつたろうから、傾向や関心によって規定される。したがって、観念論者と独断論者の差異の究極根拠は彼らの関心の差異である。」(FGA, I-4, 194)『新しい方法による知識学』では、「観念論者の体系は、自己自身への、あるいは自発性への信仰に基づいている、あるいはカントが理性の関心と呼んでいるものに基づいている。」(FGA, IV-2, 23)「理性の関心とは、自発性と自由への信仰である」(KR, I)といわれている。

フィヒテが、ここでいうカントの「理性の関心」とは、カントがアンチノミー論で述べているものである。フィヒテが観念論と実在論の対立をいうときに最も重要な違いと考えているのは、人間の自由を認めるか否かという違いであるが、これは、カントの第三アンチノミーの問題である。カントは、第三アンチノミーの定立の側には、意志の自由を認めることによって道徳および宗教を基礎づけるといふ実践的関心があり、これに対して反定立の側は道徳と宗教から力を奪い取るようにみえる」と述べている (Vgl. A466-B494, A468-B496)。カントは、この実践的関心に基づいて定立の側を要請する、言い換えると定立を妥当させることを「決断」⁽⁵⁾するのである。このようにして理論理性から実践理性への移行は、「決断」によって行われる。この決断は、カントでは、主題的に論じられているとは言い難いが、フィヒテでは、彼の哲学の基本的な立場として明言されることになる。『全知識学の基礎』では、先の引用の続きで、

対立の媒介項の導入は、「もし、理性の絶対的権力要求によって、つまりへおよそいかなる非我も存在すべきではない」ということによつて、結び目が解かれるのではなく絶ち切られるのでなければ、無限に続くだろう」(FGA, I-2, 301)といわれているが、この「理性の絶対的権力要求」こそ「決断」に他ならない。その際に注目すべきは、単に理論に対する実践の優位というよりも、むしろ理論と実践の総合という観点で決断が考察されていることである。

第三項 フィヒテの「促し理論」

では、この決断はどのようにして行われるのだろうか。この決断は他者からの「促し」に応じて行われる。フィヒテは、『全知識学の基礎』で、対象認識がもっている、受動的でありかつ能動的であるという矛盾した性格を、「自我は、非我によつて制約されたものとして、自己自身を措定する」(FGA, I-2, 285)と表現する。対象認識における受動性と能動性のこの総合は、最終的には構想力によつて行われる。しかし、そうして出来上がった理論的自我(制約された自我)と絶対自我(無制約な自我)との矛盾を解決するには、実践的能力が必要とされる。(FGA, I-2, 386)したがって、「実践的能力が初めて理論的能力を可能にする」。(FGA, I-2, 386)ここに実践の優位をいうことができる。『自然法の基礎』(1796/97)では、これを受けて認識は行動を前提すると考えるが、しかし他方では、行動は目的概念を前提し、目的の設定は認識を前提する。それゆえ、客体の措定(認識)と能作性(Wirkankheit)の措定(行為)が互いに他を前提しあうことになる。そうすると自己意識の発生の説明は無限遡行に陥り、不可能になる。この矛盾を解決するためには、最初の自己意識は、能作性でありかつ客体である両者の「総合 Synthesis」の措定でなければならぬ。そして、この総合は、「客体の性格」と「能作性の性格」の両方をもたなければならぬ。「客体の性格」とは、「客体の把握の際に、主体の自由な活動性が阻止されたものとして措定される」という性格であり、「能作性の性格」とは、「主体の活動性が絶対的に自由であり、自己自身を規定する」という性格である。(Vgl. FGA, I-3, 342)

対象認識の場合と同じように、ここでも問題になっているのは、受動性と能動性という二つの性格の綜合である。この二つの性格の綜合をフィヒテは、「自己規定へと主体が規定されていること (ein Bestimmsein des Subjekts zur Selbstbestimmung)」あるいは「能作性へと決断するように」という主体への促し (eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirksamkeit zu entschliessen)」と考える。(Vgl. ibid.) この「促し」はグレゴリー・ベイトソンのいうダブルバインドになっているために、促しを受けると、それに従っても従わなくても一定の決断をすることになる。このような「促し」の把握とそれに続く決断によって、最初の意識ないし自己意識が成立する。

この最初の意識は、認識でありかつ実践である。「熟考は決断に先行する。私が決断するとき、このことは時間の中で現実に起きるのだろうか。私が普通の視点で見ると、このことはもちろん時間の中で起きる。超越論的視点で見ると、それはまったく異なっている。意欲することと熟考することは、私がそれらを措定するという関係を含んだ一つの現象に他ならない。」(FGA, IV-2, 188) フィヒテは、これをプリズムによる光の分離に喩えて、促しの認識と決断は一つの事柄であると言う。そうすると、ここに、初めの課題であった認識と行為の綜合がなされていると言えるだろう。なぜなら、促しの認識によって自由の概念を得た者は、決断することによって、自由を実現していると同時に、自分が自由であるという認識を得る(自由の概念に実在性を与える)ことになるからである。このように最初の意識の成立および決断の成立を、他者の促しによって説明するフィヒテの理論を、我々は「促し理論」と呼ぶことにしたい。自由の自己意識を実現させるこの決断は、自我の自由を主張する観念論を選択する決断でもある。もちろんフィヒテが二つの「知的直観」、つまり哲学者の知的直観と彼の研究対象である当事意識の知的直観を区別している(Vgl. FGA, I-4, 218f) のと同様に、二つの「決断」、つまり観念論者の決断と当事意識の決断を区別しなければならぬだろう。

第四項 促しと触発

このような「促し」概念は、決してフィヒテにのみある特異な概念なのではない。「促し」は、自然因果性によって働きかける作用ではない。さもないと、主体の決断は、自由な決断ではなくなるだろう。促しは、自由な主体に働きかけるのだが、同時に相手の自由を否定しないという一見矛盾する二つの条件を充たすものとして考えられている。自由な主体に対してその自由を保持しつつ働きかけるということを考える際には、「促し」のこのような関係は普遍的、必然的に現われるものである。たとえば、伝統的な「恩寵」論（これについては後で触れる）、キルケゴール等の「誘惑」論、ヘーゲルの「理性の狡知」等にもみられる。

カントでいえば、「触発」がこれに当たる。第一部で詳しく見たように、カントは『純粹理性批判』において、感性の選択意志への働きかけを「触発」と規定している。この働きかけが、必然的な「規定」であれば、意志の自由は否定されてしまうだろう。「実践的意味における自由とは、感性の衝動による強制からの選択意志の独立性である。というのは、選択意志は、受動的に（感性に基づく動因によつて）触発される限りでは感性的であり、またかかる意志が受動的に必然的に強制される場合には動物的と呼ばれるからである。人間の選択意志は、なるほど感性的意志ではあるが、しかし動物的ではなくて自由である。なぜなら、感性的衝動による強制から独立に自ら規定する能力が、人間に備わっているからである。」(A334=B362)このように「触発」は「促し」とよく似た概念である。

ところで、このような「促し」や「触発」の関係は、実践的な関係において必然的に現われるだけでなく、超越論哲学では認識においても生じることになる。認識が成立するには対象からの働きかけが必要であるにもかかわらず、超越論哲学では、対象は超越論的自我による措定によつてのみ成立しうるはずである。それゆえに、フィヒテが述べるように、認識において、受動的であると同時に能動的であらねばならない、という矛盾した要求の実現がもたら

れることになる。これを対象の側からいえば、対象による自我への働きかけは、超越論的自我の能動性を保存しつつ作用しなければならぬのである。したがって、自由な他者への実践的な関係におけると同様に、たとえばカントの認識論では、物自体が心を「触発」することによって認識が成立するのである。もしそうでなくて、対象が感性を「規定」するのであれば、その認識論は構成説ではなく、模写説になってしまうだろう。フィヒテもまた、認識と実践において同じ関係が生じていることを同一用語の使用で示している。彼は、認識における非我の自我への働きかけを「衝迫」(Anstob)と名づけるが、実践における他者への「促し」も「衝迫」(FGA, I-3, 343)と呼んでいる。「促し理論」は、超越論哲学にとって必然的な理論であるといえよう。

しかし、両者の違いも重要である。カントでは、認識において「触発」されるのは心の中の感官(Sinn)であり、実践において「触発」されるのは選択意志である、というように「触発」されるものが異なるのに対して、フィヒテでは認識においても実践においても「衝迫」を受けるのは自我である。この違いは、カントでは認識は意志なしに成立するが、フィヒテでは認識は実践との総合によってのみ可能になるという違いに基づく。この違いは両者の「決断」理解の違いでもある。カントでは、決断に委ねられるのは、自由と不死と神という実践の問題だけであって、認識の問題は決断を必要としない。認識の成立には、感性と構想力と悟性だけで充分であり、理性(の決断)を必要としないからである。これに対して、フィヒテは先に引用したように「実践的能力が初めて理論的能力を可能にする」と考えるので、実践においてのみならず、認識の背後にも決断を想定するのである。

第二節 フィヒテによる決断主義批判の二つの可能性

第二章第二節で見たように、『人間の使命』(1800)でフィヒテは、決断を非常にラディカルに考えている。彼はあ

らゆる知に対する懐疑を述べた後に、「信仰」を確実性の拠り所とする。そしてその「信仰」を「知を妥当させる意志の決断」(EGA, I-6, 257)と規定する。この決断は根源的に考えられており、いかなる思考法則を妥当とするかも、決断に基づく主張していた。

このような徹底した「決断」理解は、ポッパーやアルバートの決断主義、つまり、合理主義の立場を選択するのも非合理主義の立場を選択するのも同じように非合理的な決断であると考える決断主義と同程度に、決断の根源性を洞察しているといえよう。⁽⁶⁾ 思想的には懐疑主義やニヒリズムからの帰結であると考えられる「決断主義」⁽⁷⁾を、いま暫定的に次の三つの要件で定義してみよう。

①あらゆる事実判断あるいは価値判断が根源的には決断に基づいていると考える(決断の根源性)。

②その決断自身は何にも媒介されおらず無根拠であると考える(決断の直接性)。

③その決断を非合理的なものと考える(決断の非合理性)。

フイヒテに限らずドイツ観念論の弁証法において、決断は非常に重要な役割を担っている。ここでは、(カントでは実践問題に限るが)すべての知の妥当性は究極的には決断に基づいている。その意味でドイツ観念論は、①の「決断の根源性」を認める。しかし、我々はドイツ観念論を決断主義と見なすことはできない。なぜなら、カントを含めてドイツ観念論では決断を行う意志は理性であり、決断が理性によって行われるのであれば、決断は何らかの合理性をもつはずだからである。それゆえに、我々はドイツ観念論の中に、決断主義の要件②「決断の直接性」と要件③「決断の非合理性」に対する批判の可能性を見いだせるのである。以下では、フイヒテの「決断」理解の中にそれを探りたい。

第一項 語用論による「決断の非合理性」批判

『人間の使命』での前述のラディカルな決断は、重要なことにさらにそれ自身がまた一つの決断に基づいている。彼は、真理を信仰によってではなく、思考のみによって生みだそうとする立場も、また、真理を信仰ないし決断で基礎づけるという彼の立場も決断に基づいていると考えている。したがって彼の立場は、彼自身は明言していないのだが、「決断への決断」という立場である。そして、彼がこのような決断によって妥当させる知は、「私は自発的であるべきである」(FGA, I-6, 254) という思想である。決断するということは、自発的な行為であるから、「自発的であろう」と決断することは、いわば決断しようと決断することに他ならない。そうすると、決断への決断という立場にとつて、「自発的であろう」というこの決断の内容は、形式に由来する必然的な内容である。これはいわゆる語用論的必然性ではないか。逆にいうと、このような「決断への決断」の立場で、独断論を選択することは、語用論的矛盾に陥ることになる。『知識学の新しい叙述の試み』では、機械論(独断論、實在論)の採用が語用論的矛盾(もちろんフイヒテ自身はこの言葉を用いていないが)に陥ることを指摘して、次のように述べている。

「原因と結果の汎通的な妥当という前提において、彼らは直接に自己矛盾している。彼らのいうことと彼らのすることとは矛盾している。すなわち、彼らは機械論を前提することによって、機械論を超えて高まるのである。機械論についての彼らの思惟は、彼らの外にあるものである。機械論は自己を把握することはできない。まさにそれが機械論であるがゆえに。自己自身を把握することは、自由な意識にのみ可能である。」(FGA, I-4, 261)

我々から見ると語用論的矛盾であるこのような「言うこと」と「すること」の矛盾への注目は、他の箇所にも見られる。(Vgl. FGA, II-6, 370, II-8, 288ff.)

カントは力学的アンチノミーについては前述のように定立のほうを決断によって妥当させたのである。したがって、

選択意志の実践的自由を認めることを決断したということになる。このような自由への決断は、決断への決断というフィヒテの立場と同じ論理構造をもっている。このような決断を承認する者は、じつは反定立の方を決断によって妥当させることはできないのである。なぜなら、「自由な因果性は存在しないものとする」ということを自由に決断することは、語用論的矛盾に陥るからである。自由な因果性が存在しなければ、決断は成立し得ないからである。(もちろん、主観的に「決断」と思われているだけで、本当はその行為も自然因果性に支配されると解釈するならば、反定立を真とみなす「決断」は語用論的矛盾にはならない。しかし、このような解釈を自由な選択により決断するのだとすれば、やはりそれは語用論的矛盾になるのである。)「自由への決断」「自由への自由」「決断への決断」と言い換えても同じであるが)は、自分が自由に決断していることを単に事実として主張する立場ではなくて、「自由であろう」と決断する立場、つまり「自律的であろう」と決断する立場になる。フィヒテ自身は、「自律」のこのような語用論的必然性を自覚していたと思われるのである。『道德論の体系』(1798)での次の箇所が証左となる。

「全ての哲学が廃棄されなければならないか、あるいは理性の絶対的自律が認められなければならないかである。この前提(理性の絶対的自律)のもとでのみ、哲学という概念が理性的である。理性―体系の可能性に対するすべての懐疑ないし否認は、他律という前提、つまり、理性がそれ自身の外にあるものによって規定されうるといふ前提に基づいている。しかしこの前提は端的に反理性的であり、理性に反する矛盾である。」(FGA, I-5, 69)

第一章で詳しく見たように、ここには、アルバートやポツパーの決断主義を超越論的語用論で批判しようとするアーペルの方法とよく似たものを見つけることができる。⁽⁹⁾

第二項 促し理論による「決断の直接性」批判

次に、「決断の直接性」批判を検討しよう。カントのように理性は推論の能力であるとし(A299=B356, A330=B386)

決断の主体が理性であるとする、決断は何らかの意味で推論と関係していなければならぬ。しかし、普通に考えれば、決断は推論が不可能な場合に行われるのである。決定理論における意思決定は確率的な利害計算によって行われる、これは推論による決定である。決断はこのような利害計算や推論が不可能な場合に行われる。カントにおいても、理性の推論がアンチノミーに陥り、推論によって選択することが不可能であるから、実践理性の決断が生じたのである。フイヒテも、先に引用した『知識学の新しい叙述の試み』で独断論と観念論との間の選択が推論によって決定できないことを述べていた。そうすると、カントのように理性を推論の能力と考える限り、決断の主体を理性とは考えられないのではないか。決断による決定と推論による決定は両立しないのではないか。それゆえに、(理性に従うことへの決断をも含めて)決断とは、やはりポツパーのいうように非理性的なものなのではないのか。

これに対する反論を試みよう。理性による決定が不可能であることを知りうるのは、理性である。それゆえに、理性による決定が不可能であるときに決断するのだとすると、決断はやはり理性を必要とする。(ただし、理性による決定が不可能であることを理性によって証明できないときには、もし決定までに時間の余裕があれば、理性による決定を試み続ければよいし、もし時間の余裕がない場合には、決断するしかないだろう。そして、後者の場合には、理性による決定が間に合わないという認識があり、その認識にはやはり理性が必要なので、決断は理性を必要とする。)ただし、ここで決断が理性を必要とするという意味は、決断が理性の自己否定を前提するという意味であるので、たとえ決断が理性を前提するとしても、理性が決断の主体であるとはいえない、という反論が予想される。そこで次に、論拠を提示したい。

決断が行われるためには、推論の不可能性だけではなくて、決定の必要性が必要条件である。そうすると、決断はこの二つ必要条件を前提とする次の推論に基づいていることになる。

大前提・決定が必要である。

小前提…ところで、推論による決定は不可能である。

結論…ゆえに、決断が必要である。

決断がこの結論に基づいて行われる限りで、決断は理性に基づいているといえる。

しかしここに、次のような反論が予想される。「決断が必要である」と結論することと、実際に決断することは別の事であるから、決断が理性に基づいているとはいえても、決断の主体が理性であるとはいえないという反論が考えられる。確かにたとえ決断が必要でもそれを延期できるのであれば、先の結論を出すことと、決断することは別の事である。しかし小前提が「今、決定が不可避である」という意味であり、それゆえに結論もまた「今、決断が不可避である」という意味になるのだとすれば、この結論を出すことは、(たとえ主体的には何の選択をしなくても、選択したことになってしまうという)今の時点での選択を決断と見なすことと同じであり、ある選択を決断とみなすことと決断することは同じことであろうから、この結論を出すことは決断することと同じことなのである。

ただし、ここでさらに次のような反論が予想される。ここでの小前提は、理性に従うことを決断している者にも必要な前提であつて、「理性に従う」(あるいは、「理性に従わない」という決断をする際には、不要である。もちろん、このような決断の場合であっても小前提は必要であるが、この場合の結論は大前提から推論されるのではなくて、大前提「今、決定が不可避である」と結論「今、決断が不可避である」は同じものになるはずである。ゆえに、ここには推論はない。したがって、このような決断の場合には、ポツパーのいうように決断は理性に基づかない。このような反論に対しては、次のように応えたい。この大前提の認識自体が、次のような推論の結論なのではないか。

大前提…今、一定の選択肢が与えられている。

小前提…今、たとえ主体的に何も選択しなくても、結果として一定の選択をしようことになる。

結論…ゆえに、今、決定が不可避である。

もしこのような推論が必要であるとすると、「理性に従うか従わないか」の決断も、理性によって行われるということになるだろう。

以上の考察は、もちろんカント自身のものではないが、決断の主体が理性であり、理性が推論の能力であるというカントの二つの主張を維持して整合的に考えようとするならば、こうなるのではないだろうか。少なくとも、前述のフィヒテの「促し」は、この「今、決定（決断）が不可避である」という状況認識を結論とする推論の二つの前提を提供するものである。フィヒテの卓見は、「決断の根源性」を承認しながらも、決断へと促すものを背後に考えることである。我々は、ヘーゲルがシェリングの知的直観の直接性を、ピストルから玉がいきなり発射されるようだと言ったのにならって、決断が何もないところでいきなり行われると考える立場、「決断の直接性」の立場を批判しなければならぬ。

フィヒテは『新しい方法による知識学』で、決断の根拠は促しであると次のように明言している。「実在的根拠がここで適用可能であるならば、促しが決断の実在的根拠を含んでいるだろう。」(FGA, IV-2, 179) ここで、「実在的根拠がここで適用可能であるならば」という条件法が用いられている理由は、ここでいう「実在的根拠」が因果性という意味での根拠ではないからである。しかし、促しがなければ、決断は成立しない。

ところで、『自然法の基礎』から『新しい方法による知識学』の時期には、決断を促すものは他の理性存在者であり、そこでは親と子という非対称的な対他者関係が考慮されているのだが、『人間の使命』(1800)からは、少し変化する。一つの変化は、神による「促し」(FGA, I-6, 299)が述べられることである。『知識学の叙述』(1801)では、神による「促し」は「恩寵」と呼ばれている。「世界の中には、唯一可能な神の恩寵がひろがっている。それはへその恩寵によって知性が世界をより良くしようとする決断へと高まることができる」という恩寵である。神さえも、それ以上何も我々に施すことはできない。なぜなら、たとえ神が欲したとしても、もし我々が自ら創造するのではないなら

ば、彼は我々にそれをもたらすことはできないからである。」(FGA, II-6, 320) ここでの「恩寵」は「促し」と同じく、必然的にその効果をもつわけではないが、しかし決断の成立のための必要条件なのである。もう一つの変化は、親子という非対称的な関係ではなくて、他者との対称的な相互作用が述べられることである。個人と他者との相互作用は、「叡知界」で行われるのだが、その叡知界の法則は道徳法則と考えられているので、そこでの他者との相互作用は他者との道徳的な関係ということになる。フィヒテ自身は叡知界での對他者関係について詳しくは述べていないのだが、これは、互いの自由を承認しあい、相手に自由であるように促しあう関係、互いに自律的であることを求めると同時にダブルバインドをかけあう関係になるだろう。じっさい我々は、つねに既にそのような促しあいのなかに生きており、そういう世界のなかで決断しながら生活している。

フィヒテのこのような他者論はヘーゲルに継承されることになる。他者に「自由であれ」と促すことは、他者の自由を「承認」することに他ならない。ヘーゲルは、フィヒテから継承したこの「承認」概念が自己矛盾を含んでいる、ということをもフィヒテ以上に明確に認識しており、それゆえにまた、他者との相互承認の困難さをフィヒテ以上に深刻な問題として把握している。じじつ、自然的意識から出発して絶対知に到達する「弁証法的経験」を叙述したヘーゲルの『精神現象学』の中心テーマは、他者との相互承認の問題である、といっても過言ではない。このようなヘーゲル弁証法において「決断」が体系の構成要素として不可欠のものであることは、予想されるとおりである。たとえば、ヘーゲルは『大論理学』においてさえ、その始源で、また「本質論」の始めで、「概念論」の始めで、また「目的論」では推論と関係づけて、最後には論理学から自然哲学への移行において、「決断」を論じており、「決断」はヘーゲル弁証法の論理的構成要素となっている⁽¹⁰⁾。我々は、フィヒテ他者論の社会的弁証法への展開とともに、「弁証法と決断」についての一層進んだ論理的規定をヘーゲルに期待できるだろう。

我々は、フィヒテをカントからヘーゲルに至る思想の流れ（彼らは、単に思想家群をなしていたのではなくて、あ

る流れを形成している。ただしそれを発展とはいわないでおこう)の中に完全に閉じ込めるつもりはないが、「弁証法と決断」という論点に関しては、カント、フィヒテ、ヘーゲルに問題の継承・発展関係を指摘できると考える。我々は一方では、カントによる「思慮の命法」に対する批判、フィヒテの機械論に対する批判、ヘーゲルの悟性主義に対する批判等に、近代合理主義批判、実証主義批判を読みとることが可能であるが、他方では実証主義の補完物である決断主義に対する批判を読みとることも重要ではないだろうか。

注

- (1) フィヒテの弁証法に関する研究史については、次の論著に適切な概観が与えられている。長沢邦彦「知識学と『弁証法』」(『哲学研究』京都哲学会編、第五四〇号、一九八〇年、所収)、隈元忠敬「フィヒテ『全知識学の基礎』の研究」(『哲学』第一巻、第二節)。
- (2) フィヒテがカントの「弁証論」のこの二義性をよく理解していたことは、草稿『超越論的原理論』(1790)で明らかである (Vgl. FGA, II-1, 302)。
- (3) ヘーゲルについては『エンチクロペディー』§81で明言されている。高橋昭二によれば、カント自身にとってもアンチノミーが弁証論の中心問題であったといえる。参照：高橋昭二著『カントの弁証法』創文社、一九六九年、二九四〜二九五頁。
- (4) Vgl. KGS, XX, 291f. この箇所は、レエート『弁証法の哲学』I 近代』武田趙二郎・池田俊彦・高月義照訳、以文社、一九八四年、八四頁に教わった。
- (5) Ibid. A587-B615, A746-B774. このような「決断」の理解は、伊達四郎『KritikからDialektikへ』(『大阪大学文学部創立十周年記念論文集』大阪大学文学部発行、一九五九年、所収)、高橋昭二著『カントの弁証法』創文社、一九六九年、に基づく。
- (6) Vgl. K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Routledge, 1945, Vol. 2, p. 231. カール・ポPPER『自由社会の哲学とその論敵』武田弘道訳、世界思想社、一九七三年、三六八頁、ハンス・アルバート『批判的理性論考』萩原能久訳、御茶の水書房、一九八五年、参照。
- (7) ハバーマスが決断主義者として挙げる、R・M・ヘア、サルトル、カール・シュミット、ゲーレン等は、この要件を充たしている

だろう（ハバーマス著『理論と実践』細谷貞雄訳、未来社、一九七五年、三六九頁、参照）。

(8) この箇所は次の論文に教わった。Vgl. Vittorio Hösle, Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität in *Zeitschrift für philosophische Forschung* Bd. 40, Heft 2, 1986, S. 235-252.

(9) ヘスレの前掲論文によってすでに同様の指摘がなされている。ただし、彼はフィヒテの「決断」に注目しておらず、またなぜかフィヒテの他者論を無視して、ヘーゲルの相互主観性論によってフィヒテを批判し、さらにヘーゲルによるフィヒテ批判が、フィヒテに似ているアーペルの超越論的語用論に対しても妥当すると主張するのである。しかし、フィヒテには相互主観性論があり、しかもその内容は本文で後に述べるように決断主義の克服と密接に関連しているので、ヘスレのフィヒテ批判は性急に過ぎると思われる。

(10) Vgl. HGA, XXI, 56, Logik, I, 54, HGA, XII, 5, 61, 128, 162, 170, 253, Logik, II, 275, 354, 393, 403f, 506.

附論一 自我と世界——後期への転回

この付論一の目的は、フイヒテの「世界」概念の変化、とりわけ「叡知界」概念の変化を明確にし、その原因の探究を通して、フイヒテ哲学の後期への転回とその原因を明確にすることである。まずフイヒテにおける「自我」と「世界」の概念の変化を、簡略な見取り図に整理し、次に「世界」概念の変化を詳細に見ながら、その原因を探りたい。

第一節 「自我」と「世界」の概念の変化の見取り図

第一項 『全知識学の基礎』(一七九四)

まず、自我についていえば、ここでは、「事行」としての「絶対的自我」ないし「純粹自我」が、「理論的自我」と「実践的自我」に分かれる。そして実践を通して、この二つの自我の統一が追求され、それによって同時に絶対自我への合一が求められる。

世界についていえば、「世界」という語は、私の知る限りでは三回しか使われておらず、あまり主題的には論じられていない。しかし、「現実的世界」と「観念的世界」という二つの世界が区別されている。「現実的世界」とは、

「非我の活動性は、自我の活動性との相互作用の関係にあるが、この非我の活動性に依存している世界」(FGA, I-2, 403)を意味している。「観念的 (ideale) 世界」とは、「自我によって端的に全ての实在性が措定されている場合にあるような世界、したがって自我によつてのみ措定されており、いかなる非我によつても措定されていない世界」(FGA, I-2, 403)である。

ここでの「観念的世界」と「絶対的的自我」は内容上同じものであると推測できるのだが、そのことをハッキリと述べている『知識学への第二序論』を次に見よう。

第二項 『知識学への第二序論』(二七九七／九八)

まず、自我についていえば、ここでは、『全知識学の基礎』とは別の意味で、三つの自我が述べられている。第一は、「知識学がそこから出発する知的直観としての自我」、第二は、個人としての自我、第三は、「知識学がそれで閉じる理念としての自我」である。第一の「知的直観としての自我」と第三の「理念としての自我」は、個人として考えられていないという点では同じであるが、しかし「知的直観として自我」は、自我性がまだ個人性にまで規定されておらず、単に自我の形式であるのに対して、「理念としての自我」では、普遍的法則に従った教養形成によって個人性が消失している、という違いがある。この「理念としての自我」は、「理性の努力の最高の目標」であり、「我々はこの理念に無限に近づくだけである」。(Vgl. FGA, I-4, 265f.)

世界についていえば、二つの世界「感性界 (sinnliche Welt)」と「叡知界 (intelligible Welt)」が区別されており、その二つは次のような関係にある。「私は有限であるから、行動に何かを対立させなければならぬ、そして私の行動に対立しているものが、感性的世界であり、私の行動によって生ずべきものが、叡知的世界である。」(FGA, I-4, 220) この区別は『全知識学の基礎』での「現実的世界」と「観念的世界」の区別と同じである。

『全知識学の基礎』では「観念的世界」と「絶対自我」の関係がはっきりしなかったが、ここでは第三の「理念としての自我」が「叡知的世界」を含むといわれている。「理念としての自我は、理性存在者が普遍的理性を自己自身の中で完全に表現しており、……個人であることを止めている限りでの理性存在者であり、……また理性存在者が自己の外に、つまり世界の中にも理性を実現している限りでの理性存在者である。したがって、この世界もまたこの理念の中に措定されている。」(I-513D) しかし、理念としての自我と叡知的世界との関係については、まだ不明な点が多い。第二節で考察するが、この点を詳論するために、フィヒテは次に見る『新しい方法による知識学』の講義に取り組んだのである。

第三項 『新しい方法による知識学』(一七九七—九九)

ここでも、二つの世界が考えられている。「感性界 (Sinnenwelt)」(＝「物体界 (Körperwelt)」(FGA, IV-2, 103)＝「経験の世界」(FGA, IV-2, 143))と「叡知界 (intelligible Welt)」(＝「精神界 (Geisterwelt)」(FGA, IV-2, 103)＝「理性的存在者の国 (das Reich vernünftiger Wesen)」(FGA, IV-2, 141)＝「精神の国 (das Reich der Geister)」(ibid.)＝「理性界 (Vernunftwelt)」(FGA, IV-2, 260))である。この二つの「感性界」はこれまで「感性界」とか「現実的世界」とか呼ばれてきたものとはほぼ同じものであるが、「叡知界」の方は、これまで「叡知界」とか「観念的世界」と呼ばれていたものとは異なる。異なる点は次の二つ。一つはここでの叡知界の中には複数の個人としての理性存在者が存在しているということである。たとえば、次のようにいう。「理性界は自己自身との相互作用において存立する。通俗的に表現すると、理性存在者達が互いに働きかける、ということである。超越論的に表現すると、各々の理性的個人の中に、自己の外の理性存在者を想定するように強制するものがある」ということである。」(FGA, IV-2, 260)「自我、個人は理性的存在者の国のなかで個人である。」(FGA, IV-2, 249) もう一つは、ここでの叡知界は、今までのように

実現されるべき理念、目標ではないということ、つまり感性界が叡知界になるのではなくて、この叡知界は感性界と並存しているということである。今までの叡知界は、感性界での実践の目標であったが、そうではなくなる。感性界での実践の目標は、あくまでも感性界の中での出来事になる。「感性界における複数の理性存在者の行動は、自由によって規定された唯一つの大きな連鎖である。理性全体は唯一つの行動をもつ。一人の個人がそれを始め、他の個人がそれを継続する。そのようにして、理性目的全体が無限に多数の個人によって仕上げられることになる。」(FGA, IV-2, 254) この二つの世界は一方が他方を基礎づけるという関係にある。「知識学は、叡知界を現象の世界の条件として考察する。後者は前者の上に立てられる。そして、叡知界は自我に基づく、自我は自己自身に基づく。」(FGA, IV-2, 115)

さて、自我についていえば、ここでは様々の「自我」の区別が今までのようにハッキリとは述べられていない。そこで強引にまとめると、次のようになると思う。第一に、知的直観としての自我、第二に、個人としての自我である。この個人としての自我は、感性界における自我と、叡知界における自我に分かれる。ここでの知的直観としての自我は、『知識学への第二序論』での「知的直観としての自我」と同じものであり、まだ個人性へと規定されていない自我の形式であり、「自我性」とも呼ばれている。ここには、『知識学への第二序論』での第三の「理念としての自我」に当たるものはない。しかし、それに類似のものとして、「叡知界」に「理性の塊」(FGA, IV-2, 248) というものが想定されるが、これは自我ではない。詳細は後に譲る。

第四項 『知識学の叙述』(二八〇一／〇二)

まず、世界についていえば、ここでは、「感性的世界」と「道徳的世界」という二つの世界が考えられる。この区別は『新しい方法による知識学』での「感性界」と「叡知界」の区別と同じである。違いは、『新しい方法による知

「知識学」では叡知界を演繹するだけで終わっていたが、ここでは、叡知界が感性界の根拠であり、感性界は即自的には無であることが強調される点や、叡知界の内容およびそれと神の関係が詳しく述べられている点である。

自我についても、『新しい方法による知識学』と同じである。つまり、第一には、知的直観としての自我である。ここでは「知的直観」は「絶対知」ともいわれる。これは「純粹な絶対自我」(FGA, II-6, 108; FGA, II-6, 311)と呼ばれることもある。第二には、個人としての自我であり、感性界における個人と叡知界における個人に分かれる。

第二節 『知識学への第二序論』から『新しい方法による知識学』への変化

第一項 「叡知界」の変化の理由、他者論の登場

以上のように一八〇二年までのファイヒテの「世界」概念の変化を辿るとき、最も目につく変化は、『知識学への第二序論』から『新しい方法による知識学』への「叡知界」の意味変化である。この変化の理由の一つは、それ以前の「叡知界」の概念が矛盾しているということであろう。感性界における行動は非我を前提するにもかかわらず、そのような行動によって非我を克服して「叡知界」を実現しようとするのは、不合理といわざるをえない。したがって、ファイヒテがこの講義から、感性界での行動の目標の実現はあくまでも感性界の出来事であると考えるように変わることは、いわば当然のことである。この矛盾は、ヘーゲルがカントやファイヒテの道徳論を批判するときに指摘したことであったが、ファイヒテはここでヘーゲルの批判を自ら先取りして修正しているといえる。新しい「叡知界」は、感性界における行動によって実現されるものではないので、先のような矛盾はない。

ただし、ファイヒテは、以前の「叡知界」を放棄するだけではなくて、新しい意味の「叡知界」を導入した。それは

なぜだろうか。一八〇一年五月三十一日付のシェリングス苑の書簡でフイヒテは次のように述べている。「知識学〔全知識学の基礎〕は原理において欠けるところはまったくないのであって、まだ完成にいたっていないだけなのです。すなわち最高の総合、精神世界の総合がまだなされていなければならないのです。この総合をまさになそうとしたとき、人々はまさに無神論と呼んだのです。」(FGA, III-5, 45) (括弧内は引用者付記) ここでいう「精神世界」は「叡知界」のことであり、「この総合の準備」にあたるのが、「新しい方法による知識学」の講義である。彼がこの講義で採用した「新しい方法」の最も目につく新しさは、理論的部分と実践的部分に分けないという点にあるのだが、そもそも彼がそのような新しい方法を採用した理由は、認識と行為の「循環」を記述し、それを解決するものとして「叡知界」を演繹することにあつた。

では、どのような仕方での叡知界が演繹されるのだろうか。フイヒテは最初に、「私は私を直接に意識する」という「直接的意識」Ⅱ「知的直観」を要請することによって、この講義を始める。この知的直観は、「自我性」とも呼ばれるように、一切の意識が成立するための構成形式にすぎず、まだ現実的意識ではない。しかし、現実的意識の成立を説明しようとする、次のような「循環」が生じることが示される。行為は目的概念を前提し、目的概念は客体的認識を前提し、客体的認識は現実的感情を前提し、現実的感情は行為を前提する、ところが行為は最初に述べたように目的概念を前提し、……以下同様に、前提の「循環」が生じるのである (Vgl. FGA, IV-2, 128ff)。自己意識の成立を説明するためには、このような「循環」をどこかで断ち切りねばならない。さて、この循環を、切り詰めて、感情と行為の循環として捉え、かつ「感情は制約性であり、行為は自由である」とすると、自由と制約性の「総合」が「最初の自己意識」であるとすることによって、この循環を回避できるのである。そして、「規定された絶対的当為」が、この自由と制約性の「総合」であると見なされる。この「規定された絶対的当為」は「規定された純粹意志」の「現象」と考えられる。さらに、「規定された純粹意志」は「最高の規定可能なもの」としての「純粹意志」(FGA, IV-2,

145) = 「理性の塊 (Vernunft = Masse)」 (FGA, IV-2, 177) = 「理性の国の塊 (das Masse des Vernunftreichs)」 (ibid.) = 「理性的存在者の国」 (ibid.) = 「理性の国」 (FGA, IV-2, 176) = 「精神的なものの塊、領域」 (FGA, IV-2, 141) = 「叡知界」 (ibid.) の中に属することになる。このようにして、現実的意識を「規定された純粹意志」の現象として捉えることから、それのもとになる規定可能なものとしての「純粹意志」= 「叡知界」が演繹されるのである。

始めに「理性の塊 (Vernunft = Masse)」があつて、それからの「取り出し (Herausgreifen)」によつて「規定された純粹意志」が成立すると考えられている。「叡知界」での「取り出し」が感性化されたものが、他者からの「自由な行為への促し」であると見なされる。この「促し」の認識として「最初の自己意識」が成立する。これは「規定された当為」の認識でもある。このように、「取り出し」によつて「叡知界」での個人としての自我が成立し、「促し」によつて「感性界」での個人としての自我が成立するのである。これは同じ事柄の表裏であると考えられている。

第二項 「叡知界」の内容——カントの「叡知界」との差異

このような感性界と叡知界の関係は、カントのそれとよく似ている。カントと同様にフィヒテもまた「精神界は我々にとつてまったく現実的なものではなく、我々によつて考えられ推論されるだけである。」 (FGA, IV-2, 103) と考えているのである。しかし、両者の間には大きな違いがある。

第一に、もしカントの叡知界に物自体が属するのだとすれば、フィヒテの叡知界とは異なる。フィヒテはこの講義で「非我」が現象の背後にある物自体のようなものではないことを明言している。このことは、『全知識学の基礎』との重要な差異である。「非我は自我のもう一つの見方である。……観念論では、非我は単なる一つの偶有性 (Accidens) である。観念論は本来非我をもたない。むしろ非我は、自我を見る特殊な仕方に基づかない。すなわち、ある仕方では、観念論は知的直観において、自我を動的なものとして考察するこれは彼にとつて自我である。しかし、も

う一つの他の仕方では、観念論は知的直観において、自我を静止したものととして考察するこれが彼にとつて非我である⁽³⁾」(FGA, IV-2, 40)

第二に、もし(このようなカント解釈に確信があるわけではないが)カントの叡知界に属している可想体としての自我が、実体的な存在 \parallel 自我自体であるとすれば、この点でもフィヒテの叡知界とは異なる。非我自体が否定されたのと同様に、自我自体も否定される。「非我は即自的には無である。あるいは物自体は無である。行為との関係においてのみ非我は何かである。……それゆえにまた、自我自体も、非我との関係なしには、つまり行為を介した相互作用なくしては、存在せず、単なる理念である。」(FGA, IV-2, 55) もつと言えば「自我と非我は、批判的観念論にとつて根源的には、意識を説明するための我々の思惟の単なる形式にすぎない。」(FGA, IV-2, 55) では、「自我」という形式で説明される「意識」自体はどのようなものかといえは、それはまず何よりも基本的に、知的直観である。この「知的直観」は、フィヒテのいうところによれば、カントの体系に矛盾するものではない(vgl. FGA, IV-2, 31)。ということによる(vgl. FGA, I-4, 225)。したがって、フィヒテの場合、知的直観や意識の背後にその担い手が存在するわけではない。このことは、「事行」の説明としてよくいわれていることである。この点は、西洋の存在論の歴史の中にフィヒテ哲学をどう位置づけるかを考えるときに、決定的な論点となる。彼は、存在論として実体の第一次性を批判して、作用ないし行為の第一次性を主張したのである。そのことを、彼は「知識学の中心命題」であると述べている。「知識学の中心命題は次のとおりである。全ての存在は生み出されたもの、創造されたものである。全ての存在の根底にある知性は、いかなる存在でもなく、純粹な活動性である。神性もまた知性と同様に純粹な活動性である。ただ、神性は把握できないものである。」(2-4, 246) このような主張の背後には、「である」論理の社会から「する」論理の社会への移行という歴史的な背景や、スピノザの宿命論を批判して自由を確保したいという実践的関心が

あつたであろう。しかし、私見によれば、フイヒテは実践的な情熱の人であるに劣らず論理の人であつて、情熱や關心を秘めながらも、それに論理的な表現を与えようとするというよりは、むしろ、一方で情熱や關心を秘めながらも、他方では結果を顧みずにあくまでも論理につきしたがつて徹底的に思考する人である。したがつて、その思考はつねに非常にラディカルであり、時に常軌を逸したものであるが、しかしその点がまた彼の哲学の魅力でもある。したがつて、彼が実体の第一次性を批判して、作用ないし行為の第一次性をとるのにも、論理的な理由がある。それは、ヘンリッヒが明らかにしたように、意識の背後に意識するものを想定すると、自己意識の成立を説明できなくなるといふことであつた。

第三に、カントの叡知界との違いでもつと重要なのは次の点である。カントの叡知界に属する可相体としての自我は、すべて個人としての自我であるが、これに対して、フイヒテの叡知界には、個人としての自我のみでなく、そこから個人の「取り出し」が行われる「理性の塊」なるものが存在する。それに加えて、「知的直観」もこの叡知界に属すると考えられる。なぜなら、「知的直観は直接にそれだけで現われることはなく、むしろ思惟^{II}作用の中でのみ考えられる」(FGA, IV-2, 133) からである。そして、この「知的直観」もまた、『知識学への第二序論』でいわれたように、個人性にまで規定されていないものであつて、個人としての自我ではない。ところで、この「知的直観」と同様に、「理性の塊」を『知識学への第二序論』での「理念として自我」と等置することができるのかといへば、それはできない。なぜなら、「理念としての自我」は諸個人が統一したものであるが、ここでの「理性の塊」は個人にまで規定される以前のものだからである。では、この「理性の塊」は同じく個人にまで規定されていない「知的直観」と同じものなのだろうか。この講義では、この点が非常に曖昧である。しかし、我々は、先に引用した一八〇一年五月三十一日付のフイヒテからシェリングへの書簡から、「知的直観」と「理性の塊」とが別物であると判る。ここでは、フイヒテは三つの意識を区別している。「貴方が絶対的意識、すなわちAを措定するとします。すると、こ

の意識のうちには、規定可能なものとしての意識の形式Bと、意識の規定性Cが存在し、B+Cとなります。そして絶対的意識のうちで、CからBへの観念的な移行と、BからCへの実在的な、とはいえ形式からみでのみ記述可能な移行とが写し出されます。……我々は規定可能な意識（有限な理性の普遍的な意識）「B」をもつことがなければ、どのような規定された（個人的な）意識「C」をもつこともありません。その反対も同様です。この法則は、まさに有限性の根本法則であり、この交替点が有限性の立脚点なのです。」(FGA, III-5, 47) (〔 〕内は引用者の付記) ことから、我々は、先の講義での知的直観は、ここでの絶対的意識Aに対応し、個人としての自我は意識Cに対応し、「理性の塊」は意識Bに対応していることが判る。しかしそれにもかかわらず、この「理性の塊」という概念はまだ曖昧なままであるといわざるをえないのだが、しかし次に見る『知識学の叙述』ではこの概念は消失している。これはなぜだろうか。この経緯を次に見よう。

なお、カントの「叡知界」との第四の差異として「神」と「叡知界」の関係の違いを指摘しておかねばならないが、これに関しても次節で述べることにする。

第三節 『新しい方法による知識学』から『知識学の叙述』へ

第一項 「叡知界」の変化の理由、他者論の変化

『知識学の叙述』では、「理性の塊」に対応するようなものではなく、「個人としての自我」の「取り出し」について語られることもない。叡知界は専ら「理性存在者達の体系」Ⅱ「諸知性の体系」と規定され、諸個人としての自我の相互作用が重要な主題になる。ここでは、自己意識が成立するための對他者関係は、『新しい方法による知識学』でのよ

うに「促す者—促される者」という一方的な関係ではない。

「自由は、自由としては、他の自由によって制約されてのみあり、他の現実的に自己を外化する自由によってのみ、自己を現実的に外化する。それゆえに、他の全ての知覚の原理としての知の知、自己知覚の条件は、個人の自由な外化の他に、他の自由な外化が知覚され、その外化を介して他の自由な実体が感性界の中に知覚されることである。

……自由な行為の現実的な外化による相互作用が、全ての知の条件である。」(FGA, II-6, 305)

しかも、この他者との相互的な関係は、『新しい方法による知識学』でのように自己意識の成立の時点に限らず、恒常的なものとして考えられている。「全ての知は、現実的に自己を外化する自由の一定の相互作用によって、制約されており、規定されている。しかも、それは、現実的に規定された知が生じる各瞬間において、そうでなくてはならない。」(FGA, II-6, 305)したがって、ここではもはや、『新しい方法による知識学』でのように最初の自己意識や最初の認識について語られることもない。

しかし、最初の自己意識としての「促し」の認識に対応するものを捜すことはできない。それは「勝義の知覚」Ⅱ「普遍的知覚」である。これまでは認識と行為の循環は「促し」の認識によって解決されていたが、ここでは、この循環は「勝義の知覚」なるものによって解決されるからである。

「理性を欠いた世界の知覚（感性界での知覚、客体認識）と自由の知覚（観界での知覚、自由な行為の知覚）、後者は前者の観念根拠である。なぜなら、後者によって知が生じるから。……自由の知覚は没理性的な世界の知覚によって制約されている。後者は前者の实在根拠である。なぜなら、世界の知覚が自由に实在的行為の可能性を与えるから。……勝義の知覚は、死せる世界の知覚でも、自由の知覚でもなく、不可分性と対立における両者の知覚である。その対象、宇宙は、即目的には一つであり対立していないが、しかし現象に関して感性界と観知界へ分かれるのである。」(FGA, II-6, 303)（括弧内は引用者の付記）

『新しい方法による知識学』での、感性界における「促し」の認識と叡知界における「取り出し」は、表裏のものであると述べたが、ここでは文字通り一つのもの、「勝義の知覚」として立てられているのである。しかも、これは最初の自己意識になるのみならず、自己意識が成立している限り恒常的にある。ここで興味深いのは、この「勝義の知覚」が単に個別的な知覚であるのみならず、普遍的な知覚であるという点である。「私の自由は実在的作用の根拠であるべきだが、しかし私は全ての知る者達との相互作用の外では実在的ではない、以上のことに注意するならば、この自由の知覚（勝義の知覚）は、単に個人的なものから普遍的なものへ容易に転換するのである。」(FGA, II-6, 303) (括弧内引用者) つまり、他者との相互作用を重視するがゆえに、それを可能にするための「普遍的知覚」が想定されるのである。

では、『新しい方法による知識学』での「理性の塊」は、どうしてなくなつたのだろうか。シェリングへの先の書簡の続きの部分が、『新しい方法による知識学』と『知識学の叙述』の内容の対応関係をはっきりさせてくれる。

「意識Cの全体はそれ自身、意識Aの客体にすぎません。しかし、意識Cは、それが意識Aという根源的な形式のうちに存在する限り、あらゆる人々にとって絶対的な妥当性をもっているのです。意識Cというこの閉じた全体が再び意識Aのなかに取り上げられると、精神世界の体系（上の意識B）が与えられ、へ個人々人の分断的在り方」の实在根拠が把握されないままに与えられ、そして、万人の理念的な紐帯である神が与えられます。これこそ、私が叡知界と呼ぶものなのです。」(FGA, II-5, 48)

先に見たように、『新しい方法による知識学』での「理性の塊」は、この書簡での「意識B」に対応するものであるが、いま引用した箇所によれば、「意識B」は、『知識学の叙述』での「個人としての諸知性の体系」に対応している。それゆえに、「理性の塊」は「個人としての諸知性の体系」に変容したのである。その場合、「個人としての諸知性の体系」の中から「個人としての知性」の「取り出し」が行われる、ということになる。つまり、一回限りの「取

り出し」によつてではなく、恒常的に繰り返し「取り出し」が行われつづけることによつて、個人としての自我が成立するということである。このことは、知の成立条件としての他者との相互作用を恒常的なものと考え、という他者論の変化に対応している。

以上の考察によつて明らかなように、『新しい方法による知識学』から『知識学の叙述』への「叡知界」の内容の変化は、一方的な對他関係から相互的な對他関係へという他者論の変化に基づくものだといえる。

第二項 関係主義のアポリアから第三項としての神へ

さて、この二つの知識学の違いは他者論の変化だけではない。その後の知識学の変化を考えると、より重要なのは「神」概念の変化である。『新しい方法による知識学』では、神についてはほとんど触れられていないが、この講義（一七九八／九九年の冬学期）の直前に発表された論文、無神論論争の発端になった論文『神的世界統治への我々の信仰の根拠について』（一七九八）では、「生きて働く道徳的秩序自身が神である」（I, 5, 354）とされているで、『新しい方法による知識学』でも同様に考えていたと思われる。（この「神」概念が、カントのそれと異なることはいうまでもないだろう。）

神についてそのように考えていたにもかかわらず、その講義で神についてそのように述べていないのは、おそらくこの時期のフィヒテが、「神」概念に一定の規定を与えるような言葉の使用を積極的には支持していないからである。そのことは、無神論という批判に答えて書かれた『ザクセン選定候国政府の没収訓令によつて彼に帰せられたる無神論的言説に関して公衆に訴える』（一七九九）から推測される。そこにおいて、彼は「神」を次のようにいう。

「理性の尊厳を主張しようとする）人間が、他の人々とこれについて語らなければならぬとき、かの（道徳的）秩序の自己および自己の行為に対する様々の関係を、現存している存在者（ein existierendes Wesen）——彼

はこれをおそらく神と名づけるだろう——という概念のもとにまとめ固定するということは、彼の悟性の有限性の結果である。しかし、それはもし彼がその概念を、直接に彼の内心に啓示される、超感性界の彼に対する諸関係をこのように総括するためだけにしか利用しないならば、害にはならない。」(FGA, I-5, 428) (傍線と括弧内は引用者の付記)

この時期のフィヒテは、「神」||「絶対者」についての規定を認めない。

「絶対的なものそれ自身は、いかなる存在でもなければ、知でもなく、存在と知との同一性、言い換えれば、無差別でもありません。そうではなくて、それはまさに絶対的なものであつて、あらゆる第二の言葉は、このものを歪めるものなのです。」(FGA, III-5, 113, Vgl. FGA, II-6, 143f)

さて、このような事情があるにしろ、『新しい方法による知識学』でも、敢えていえば「叡知界」||「理性的存在者の体系」||「神」であろう。しかし、「知識学の叙述」では、「神」は「叡知界」の根拠||「理性的存在者達の体系」の根拠||「神」である。「互いによつて規定された諸知性の閉じた体系」というこの理念の根拠はどんなものか。……知を絶対的に制約している絶対的存在であり、——両者(知と絶対的存在)の絶対的相互作用である。」(FGA, II-6, 317) ここでいう「絶対的存在」とは「絶対者」||「神」のことである。「神は全現象界(感性界と叡知界)の神の叡知的根拠である。」(FGA, II-6, 319) (括弧内は引用者の付記)

このような「神」概念の変化の理由は、おそらくこうである。叡知界を理性的存在者の相互作用の世界と見なすと、フィヒテは次のような問題に直面したのである。

「宇宙を、それ自身で閉じた個別的存在者の体系からなるものとして措定せよ。この体系は、自己内で有機的に組織されている。各人の存在は、残りの全ての人との相互作用によつて規定されており、また逆でもある。……各人は残りの人々によつて規定されている。それではいつたい、規定はどこから始まるのだろうか。これは、永

遠の循環 (Kreisgang) であり、そこに留まるしかない。……存在を他のものから永遠に借りつづけることは不可能である。我々は最終的には、自己の能力によって存在する一者に、到達しなければならない。」(FGA, II-6, 249)

この「自己の能力によって存在する一者」は「神」に相当する。フィヒテは、全てのものが相互的な関係によって規定されているとき、その相互作用だけでは全体は維持できず、全体を支える第三項としてのポジティブなものがないければならない、と考えるのである。⁽⁸⁾したがって、我々は、フィヒテが「神」概念を変更した理由は、道徳的秩序つまり理性的存在者達の相互作用は、第三項なくしては成立しえないということであつたといえるだろう。

ところで、さきに指摘したように、フィヒテは、存在論において、実体の第一次性を否定し、作用ないし行為の第一次性をハッキリと自覚的に主張したのであるが、さらに、関係の第一次性を主張したといえるのだろうか。関係のカテゴリーには、実体性と因果性と相互作用があるが、それらの関係について『新しい方法による知識学』では、次のようにいわれていた。「実体性は、因果性なしには考えられない。……因果性もまた、実体性なしには考えられない。因果性と実体性の綜合は、相互作用の中で一緒に考えられる。相互作用は、必然的にその両者(因果性と実体性)の統一に基づくのである。相互作用の範疇は、諸範疇の範疇である。」(FGA, IV-2, 229) これからすると、フィヒテが関係の存在論的な第一次性を主張するとすれば、それは相互作用の第一次性の主張になるはずである。しかしフィヒテによれば、相互作用はつねに第三項を必要とする。そうすると次には、この相互作用および相互作用の項と第三項との関係が問題になる。ここで、もしこの関係を相互作用として考えるならば、さらに新しい第三項が必要になるはずである。したがって、フィヒテは相互作用の存在論的な第一次性を主張していない、といえる。また、フィヒテは関係の第一次性を主張していない、といえる。(ただし、これはこの時期のフィヒテについて妥当するものであつて、この後のフィヒテについては、最後に触れるように留保しなければならない。)

先の事例に戻ると、第三項である一者は諸個人と次のように関係する。「この一者が全ての項（諸個人）をもっている。各項の（一者との）関係の直接知が各項の絶対的存在であり、各項の本来的実体的根源である。この関係は、残りの諸項の存在によって始めて生じるのではなく、むしろこの関係によって、この個人自身および残りの全個人がこの個人に知られるのである。」(FGA, II-6, 250) (括弧内は引用者の付記) この一者は、個人間の関係を可能にするとともに、諸個人との関係の成立と連動している諸個人の自己意識の成立を可能にするのである。しかし、問題はここでの一者と諸個人との関係である。先の引用をもう一度繰り返し返そう。「相互に規定された諸知性による閉じた体系というこの理念の根拠はなにか。知を絶対的に制約する絶対的存在自身であり、したがって知と絶対的存在との絶対的相互作用である。」(FGA, II-6, 317) (傍線は引用者付記) ここに、知と絶対的存在との関係は、相互作用として規定されている。そうすると、この相互作用はさらに第三項を必要とするはずである。ここでの知と神の関係は、なお解決すべき問題をはらんでいるといえるだろう。

ところで、フィヒテは『神的世界統治への我々の信仰の根拠について』において、道徳的世界秩序の根拠を想定することを批判している。「かの道徳的世界秩序から出て、根拠づけられたものから根拠への推論を介して、特殊な存在者を根拠づけられたものの原因として想定する根拠は、理性の中にはない。」(FGA, I-5, 354) ここで批判されているのは、根拠づけられるもの—根拠づけられるもの—という因果関係で「根拠」を考えることである。したがって、フィヒテが『知識学の叙述』において、個人と神の関係を相互作用と規定することは、一方では確かに先に見たように問題を残しているのだが、他方では因果関係で規定するという誤りの回避であったといえる。

まとめに入ろう。『知識学の叙述』での「叡知界」の内容変化は、他者との相互作用論の導入によるものであり、「神」概念の変化は、相互作用論からの帰結であった。したがって、もし『全知識学の基礎』から『新しい方法による知識学』への変化もまた他者論の導入の為であったといえるとするならば、一七九四年から一八〇二年までの知識

学の変化は、他者論の変化が原因であるといえる。そして、その過程で問題になってきたことの一つは、相互作用を存在論的に第一次的なものとしては主張できないということである。もし我々が関係の第一次性を主張しようとするならば、我々はフイヒテの批判にどの様に答えればよいのだろうか。一つの解答は、ヘーゲルにある。第三部で詳しく見るように、ヘーゲルもまたフイヒテと同じような理由で「相互作用」概念を批判するのだが、相互作用論において生じる第三項の設定の無限反復を自己自身へ還帰させ「自己関係」という論理で解決しようとする。もちろん、ヘーゲルによる自己関係の第一次性の主張が、論理としてどこまで整合的であるかは、問題として残るが、これは現在でもかなり有力な理論的選択肢である。では、その後のフイヒテはどのような選択をしたのだろうか。彼は、「相互作用」という機械論的な概念にかえて、当時の化学の概念である「浸透」(Durchdringung)という用語を用いる。フイヒテは『新しい方法による知識学』では「知的直観」を「相互作用」として捉えているが、『知識学の叙述』では「絶対知」||「知的直観」を説明する際に「相互作用」という言葉を使わずに、「両者(自由と存在)の絶対的自己浸透、および融合 (das absolute sich Durchdringen, und Verschmelzen beider)」(FGA, II-6, 149)という。この「浸透」は、「相互作用」のように第三項を必要としないと考えられている。「両者(自由な直観と存在)は、第三者によって統一され融けあうのではない。……それゆえに、総合的統一点はここでは、無であり、知の中の絶対的間隙 (ein absoluter Hiaus) である。」(FGA, II-6, 171) さらに、一八〇四年の『知識学』では Durchdringung や Durchによる「知と絶対者との関係を捉えることになる」⁽¹⁹⁾。この「相互作用」への批判と「浸透」の採用については、第三部第一章でさらに詳しく論じることにする。

注

(1) 『フイヒテ・シェリング往復書簡集』(座小田豊・後藤嘉也訳、法政大学出版局、一九九〇年)一四七頁。後の引用の箇所でも、こ

- の大変優れた翻訳を参考にした。ちなみに、フィヒテとシェリングとの論争についてはラウトの『フィヒテからシェリングへ』（隈元忠敬訳、以文社、一九八二年）という詳細な研究があるのだが、そこでも触れられていない点として、次のことを指摘しておきたい。シェリングとの論争での食い違いの原因の一つは、フィヒテの「絶対」と「無限」の区別をシェリングが誤解していたところにあるといえる。この論争がそれで打ち切られることになった最後の手紙、フィヒテへの一八〇二年一月二十五日付の手紙で、「絶対者の量的なもの」に関してシェリングは次のように言う。「貴方にとってこの量的なものは、貴方が見たがっておられる私の『我が哲学体系の叙述』の二十五節からは決して、なりたらず、貴方が私の手紙の中で、双対文の後半部を無視していることから生じたのです。そこでは、じつはこういわれているのです。『この絶対的なものは、個別的なものにおいては量的な差異という形式のもとで、全体的なものにおいては等しい無差別という形式の下で実在（現象）する』と。」(FGA, III-5, 116, 前掲訳、一八七頁) シェリングは、『我が哲学体系の叙述』の二十五節以後では、絶対者を「等しい無差別」(＝量的無差別)において捉えようとしているのであるから、もはやフィヒテがいうように絶対者を量的なものとして捉えようとしているのではないと、フィヒテに反論しているのである。ただ、シェリングは「量的無差別は無限性である」(三十七節)と述べているのであるが、しかし、フィヒテにとっては「無限性」は量的な概念であり、「無限者」と「絶対者」はまったく別のものである。フィヒテとシェリングは互いの「無限性」概念の意味の違いに気づいていなかったのではないかと思われる。
- (2) 方法上の新しさについてはラウトによって適切な整理がなされている。Vgl. FGA, IV-2, 14.
- (3) ここで「存在は否定的概念である」(FGA, II-4, 39)「存在は、非我の性格である」(Ibid.)と述べられているところからして、後に『知識学の叙述』で、絶対知の二つの質料として述べられる「存在と自由」内の「存在」は、「非我」概念の変容したものであろうと推測できる。それが「非我」と呼ばれなくなるのは、おそらくは物自体のように実体と見なされて誤解されるのをさけるためであろう。もう一つの理由は「自我」という語も、あまり用いられなくなることにある。
- (4) この点の詳細については、D. Henrich, *Fiches ursprüngliche Einsicht in Subjektivität und Metaphysik Festschrift für Wolfgang Isering*, Insg. von Henrich, 1966. ヘンリッヒ『フィヒテの根源的洞察』座小田豊・小松恵一訳、法政大学出版局、一九八六年、ならびに第二章第一节第二節「自己意識の成立とダブルバインド」の参照を求む。
- (5) 前掲訳、一四九、一五〇頁。
- (6) 前掲訳、一五一頁。ラウトの調べによると『知識学の叙述』が書かれたのは一八〇二年であるから (Vgl. FGA, II-6, 128) この書簡のあとである。

(7) 前掲訳、一八四頁。

(8) フイヒテは『新しい方法による知識学』でも同様の論理を述べている。「私を意識するためには、私は自由に行為しなければならぬ。しかし、これは行為の概念の企投なしには、不可能である。ところで、私が自由に選択するべきであるならば、私は多様なものをもたねばならない。しかし、多様性(多様体)は対立可能性(対立可能体)である。したがって、意識が生じるべきならば、この多様なものの中で、全てのものが対立してはいけぬ。さもなければ、何もなくなるだろう。むしろ、なにかポジティブなものが想定されなければならぬ。このポジティブなものは何か。」(FGA, II-4, 58)

(9) このことの証明については、第二部第二章第一節第六項の参照を求む。

(10) じつは、先に引用した知と絶対者の「絶対的相互作用」の箇所は、小フイヒテの版では「両者の絶対的相互浸透 (eine absolute Wechseldurchdringung beider)」(FW, II, 153)となっている。しかし、この表現は、ラウト編集のアカデミー版全集にはなく、おそらく小フイヒテの追加したものなのであろう。我々の解釈によれば、「相互作用」よりも「浸透」のほうが、「知識学の叙述」をより首尾一貫したものととして解釈できるのだが、しかし、現在のところ我々としてはラウトによるテキストークに従わざるをえない。

附論一 自己意識のアポリアと国家論のアポリア

第一節 問題提起国家契約説における二つの論理的アポリア

ある行為が法的な義務であるときみなされているための条件として、おそらくは、

(1) その行為を行わないときには強制されたり罰を受けたりすること

(2) その強制が正当であるとみなされていること

という二つを挙げることができるだろう。もし、(1)の強制力だけで(2)の正当性がなければ、それは単なる暴力・威嚇であつて法的な拘束力とはいえないだろうし、また(1)がなければ、それは単に道徳的な義務にとどまることになる。したがつて、契約に関しても、ある契約を守ることが法的な義務であるためには、(1)その契約を守ることが強制されること（あるいは契約を破棄したときには、損害賠償などの罰を受けること）と、(2)その強制が正当であることが、必要である。

それゆえにまた国家契約についても、その履行が法的な義務となるためには、(1)その履行を強制する強制権力の設立と、(2)その強制が正当であること、が必要になるが、しかしこの二つの条件を充たすことは簡単ではない。条件(1)の強制権力は国家権力にほかならず、国家を設立する契約が国家権力を前提することになり、論理的に循環するから

である。条件(2)の強制の正当性もまた、もしそれが契約自身によって与えられるとすれば、自己正当化という論理的なアポリアに陥ることになる。言い換えると、第一の問題は、契約によって国家を設立することが論理的に可能か否かという問題であり、第二の問題は、契約によって国家が設立できたとしてもはたして契約によって国家を正当化できるか否かという問題である。

国家契約論に対しておそらく最も多い批判、すなわち国家契約は歴史上行われたことがないという批判は、多くの契約論者には無効である。なぜなら多くの契約論者は、国家契約が歴史上の出来事であると主張するのではなくて、国家契約によって構成された国家体制を合理的で正当な理想として主張し、現実の国家をそれに近づけることを目標にするからである。⁽¹⁾しかし、このように考える契約論者にとっても、先の二つのアポリアは死活の問題である。しかも、第二のアポリアは、近代の国家契約説のみでなく、ロールズ(John Rawls)の正義論、つまり原初契約を特定の社会にはいるためのもの、あるいは特定の政府の形態を作り上げるためのものと考えてのではなく、公正な原初契約によって社会の基本的なルールとしての正義の諸原理を正当化しようとする契約論、のような議論にとっても重要であろう。では、我々ははたして契約によって正義の諸原理の強制を正当化しうるのだろうか。

我々は、フイヒテが『自然法の基礎』(1796/7)で述べる国家契約説の分析を通じて、この二つのアポリアについて考察したい(後期フイヒテの法論も気になるがここでは『自然法の基礎』に限ることにする)。彼は『自然法の基礎』の「第一章」で、自己意識にとつて他の自己意識からの働きかけが存在論的条件であることを証明し、そこから、もし他者と共に生活しようとするならば充たさなければならぬ条件として、「権利の概念」(Begriff des Rechts) (これは「権利の法則」(Rechtsgesetz)「権利の命題」(Rechtssatz)「権利の關係」(Rechtsverhältnis)とも呼ばれる)を演繹する。「各人は、他者の自由の可能性という概念によって彼の自由を制約する、ただし、他者もまた彼の他者の自由の可能性という概念によって彼の自由を制約するという条件の下で」(FGA, I-3, 358)というその「権利の概

念」から、さらに国家体制や国家契約のあり方を演繹してゆくのである。しかし、他者と共生することは、道徳的な義務ではなく個人の決断次第であると考えるので、法論は道徳論から独立に成立することになる。したがって法論では、人々にいかなる道徳性も当てにできず、彼らは「我欲」(Eigenliebe) (FGA, I-3, 433) のみを持ち、彼らの最終目的は「自己保存」(Erhaltung seiner selbst) (FGA, I-3, 433) であると想定される。このような「普遍的なエゴイズム」(FGA, I-3, 434) を前提にして国家契約が論じられている。

第二節 第一のアポリア、国家契約を強制させる権力の自己設立

国家契約の履行を強制しうる権力は、国家以外にはなく、国家はこの契約の履行によって設立されるのであるから、第一のアポリアは「いかにして国家契約は、自己自身を守らせる強制権力を自ら設立することができるのか」という問題になる。この問題を、フィヒテは「結合契約」というものによって解決しようとする。それを確認するためと後半の議論のために、まずフィヒテのいう「国家公民契約」(Staatsbürgervertrag) の論理構造をできるだけ明確に呈示しておきたい。フィヒテが契約論をとることはよく知られているものの契約の具体的な内容に関しては、ホップズ、ロック、ルソー、カントに較べるとほとんど知られていないので、解説風になることをお恕いただきたい。

第一項 契約一般の概念

フィヒテは国家公民契約を述べるに先立って契約一般の構造を述べている。以下にその構成要素を列挙してみよう。

(1) 二つの人格 (Person)

「契約には、自然的 (natürliche) 人格であれ、神秘的 (mythische) 人格であれ、二つの人格が属する」(FGA, I-4, 5)

ここでいう、「自然的人格」とは、普通の個人のことであろう。「神秘的人格」とは、一つの人格として認められた集団のことである (vgl. FGA, I-3, 439, 441)。後に述べる「結合契約」の一方の当事者としての実在的全体も「神秘的人格」の一つである。

(2) 物件 (Sache)

「この二人は、同じ客体を独占的に所有しようとする者として措定されている。」(FGA, I-4, 5) ある客体が契約の物件となるための条件は次の二つである。

a、独占的所有物になりうること。

b、独占的所有物としてのみ利用しうるものであること。

aを充たさなければ、契約は不可能であり、bを充たさなければ、契約は不必要である。空気や光はaもbも充たさないで、これらについては契約は生じないといわれている (vgl. FGA, I-1, 273; FGA, I-4, 5)。空気や光は、フィヒテの言語論では言語によるコミュニケーションの媒体 (メディア) であり (FGA, I-3, 377)、契約の媒体でもあるので、これが所有の対象にならないという指摘は、この文脈で大変重要である。もし契約を成り立たせるための条件が、契約によって可能になるのだとすれば、そこから無限背進が生じてしまうだろう。

(3) 権利の争い (Rechtsstreit) ないしその可能性

フィヒテは、契約を権利の争いを媒介するものとして捉えており、権利の争いが契約の条件になる。「二人の当事者は、物件に対して同じ権利をもたねばならない。さもなければ、彼らの間には、契約によって媒介されるはずのいかなる権利の争いもないだろう。」(FGA, I-4, 5) ただし、現実には争いが行われている必要はなく、「そのような要求が将来生じるだろうという恐れがありうる」ということだけで十分であるという「ことを見通す」ことはならない。(FGA, I-4, 5)

(4) 実質的私的意志 (materielle Privatwille)

「あれこれのものを所有しようとする両者の意志は、各人の私的意志 (Privatwille) である。……これはある客体へ向かうから、実質的意志 (materielle Willen) と呼ばれるべきである。」(FGA, I-4, 6) これを実質的私的意志ということができるだろう。これがなければ争いの可能性はなく、したがって契約もない。

(5) 形式的共通意志 (der formaliere gemeinsame Wille)

「契約の可能性のためには、両当事者が、既にいま争っている要求あるいは将来何らかの可能な仕方です争う要求について契約しようという意志をもつことが、要求される。」(Ibid.) これは、へ……に関して何らかの契約をしましようにという内容の要求になるだろう。この要求に相手が同意するときに成立する意志が「形式的共通意志」(Ibid.) である。我々が契約を結ぶときに、最初にへ……に関して何らかの契約をしましようにと申し出て、形式的共通意志が成立した後に、契約の具体的内容についての合意を探る場合もあるが、しかし始めからへ……に関して……という内容の契約をしましようにと申し出る場合も多いだろう。しかし、その場合にも契約が成立した場合には、契約すること自体についての合意、つまり形式的共通意志が成立しているといえるだろう。

(6) 実質的共通意志 (der materialier gemeinsame Wille)

「契約の可能性には、両当事者がもはや争いが起こらないように、私的意志を契約することが、属している。……我々は意志のこのような一致を実質的共通意志と呼ぶ。」(Ibid.) 実質的共通意志は契約の具体的な内容に関しての合意である。形式的共通意志と実質的共通意志を区別する点がユニークである。

第二項 国家公民契約について

国家を設立する契約をフィヒテは「国家公民契約」と呼ぶ。これは一つの契約であるが、内容的あるいは論理的に

は次の四つの契約から構成されている。

(1) 所有契約 (Eigentumsvertrag)

「国家公民契約の第一部分」(FGA, I-4, 9)は「所有契約」である。各個人は全ての個人と、自分と他者の所有、権利、自由について一致しなければならぬ。「彼が次々に契約しなければならぬ全ての人をまとめて普遍的概念で捉えると、これらの人々は全員であるが、諸個人としての全員であるに過ぎなく (alle, aber lediglich als Einzelle)」。この全員が契約の第二の当事者である。各人は全員に向かって次のようにいう。「私はこれを占有するつもりである。そして君達のこれへの権利要求を断念するように君達に要求する。」全員が彼に答える。「我々はその要求を断念するが、それは君が残りの全てのものに対する君の権利要求を断念するという条件の下においてである。」(FGA, I-4, 8)

この所有契約は、先に述べた契約の構成要素をすべて備えている (vgl. FGA, I-4, 8)。まず、①二つの人格についてみれば、契約を各人が各人で行うのだとすれば、二つとも自然的人格であり、各人が彼以外の全員と契約するのだとすれば、契約の第二当事者は全員という神秘的人格である。契約の数は、 n 人いれば、前者の場合 $\text{ロ} \times (\text{ロー}) \cdot \text{ト}$ であり、後者の場合 n である。②契約の物件は、ここでは、各人の所有、権利、自由である。③フィヒテはホップズと同じく、国家がなければ「万人の万人に対する戦い」(K. s. 165)が生じると考えているので、権利の争いなしその可能性も前提される。契約相手である「全員」の範囲については何も述べられていないが、その相手は少なくとも権利を争いあう可能性のある者でなければならないといえる。④「普遍的エゴイズム」が前提されているから、実質的私的意志の存在についても問題はない。⑤形式的共通意志も存在する。「契約しようという全員の形式的意志が前提されている」(FGA, I-4, 8)。なぜなら、彼によれば、他者と共生するかどうかは各人の決断に委ねられており、他者と共生しようとする者だけが国家契約に参加することが前提されているからである。共生するためには所有に関して何らかの契約が必要であることが演繹されるならば、所有に関して何等かの契約をしようという形式的共通意志も

また前提されることになる。⑥契約が成立しているならば、実質的共通意志も当然成立しているはずである。

注目すべきは、(ジョン・ロックと同じように)このような所有契約が黙示的に現実に行われていると主張されている点である。⁽³⁾「上述の仕方では、各個人は現実には一度、言葉によるのであれ、行為によるのであれ、自己を譲渡したのである。なぜなら、個人はまったく公的にまたあからさまに一定の仕事にいそしんでおり、国家がそれに対して少なくとも沈黙しているのだから。」(傍線部は原文でイタリック) (FGA, I-4, 9)

(2) 保護契約 (Schutzvertrag)

所有契約だけでは、強制権力はまだ設立されていないので、所有契約である「第一の契約」に「第二の契約」を結合しなければならぬ。この契約において「各人は全ての個人に、彼らの承認された所有物を彼の力で保護する手助けを、約束する。ただし、彼らもまた彼らの暴力から守る手助けをするという条件のもとで、約束する。我々はこの契約を保護契約と名づける。」(FGA, I-4, 10)「各人は、全ての第三者の可能な攻撃に対して、各人の所有物を保護する手助けを約束する。」(FGA, I-4, 10) 攻撃してくる第三者は、国家の他の成員かもしれないし、国家の外部の者かもしれない。

しかし、この保護契約には、履行を相手に要求するための条件を充たすことが不可能であるというアポリアがある。「何によって一方の当事者は、他方の当事者が彼を保護することへの権利要求を獲得するのか。それは明らかに、彼が他方の当事者を現実には保護していることによってのみである。そしてこの場合、厳密には、一方の当事者がこの権利要求を獲得することは決してないだろう。」(FGA, I-4, 11) (傍線部は原文でイタリック) 法論では「善意志」を当てにできないのはもちろんであるし (FGA, I-4, 11) 、「またそれ以上に重要なことであるが、ここでは一方が先に履行したとしても他方に履行を要求する条件とはならないのである。」「この条件は決して、『君が私を既に一度保護したことがある場合』という文と同じ意味ではない。なぜなら、過去は過去であり、現在の私の助けにはならないからであ

る。」(FGA, I-4, 11) この条件が充たされるのは、現在君が私を保護している場合のみである。しかし、この場合、つまり私が誰かに所有権を侵害されており、君に助けてもらっているときに、私には君の所有権までも保護する余裕はない。もしできるとすれば、それは私と君が同一の第三者、つまり共通の敵に所有権を侵害されているという特殊な場合だけであろう。

この困難は、保護契約と所有契約の違いに基づいている。「保護契約は、非常に注目すべき仕方です、所有契約と区別される。つまり所有契約は行為の単なる差し控えを指すが、保護契約は積極的な実行を指すからである。」(FGA, I-4, 10) つまり所有契約では、何もしないことで契約を履行していることになるから、相手が何もしないでいることによって、私が相手の所有権を犯さないという契約をまもるための条件が満たされるのである。しかし保護契約の場合には、相手が積極的に行動しないと私が契約を履行するための条件が満たされないのである。このような契約をフィヒテは「履行契約」(Leistungsvertrag) (FGA, I-4, 13) と呼ぶ。これに対して所有契約のような契約を後には「不作為契約」(Unterlassungsvertrag) (FW, X, 521) と呼んでいる。

一般に強制権力によって互いの契約の履行が保証されていない場合には、先に履行する者は、相手が履行する保証がないから危険を犯すことになる。したがって、先なる履行がどのようにして行われるかという問題が生じる。この問題はいわゆる「囚人のディレンマ」を引き起こすのである。この問題は、全ての契約論者が解決しなければならぬ問題である。フィヒテは「不作為契約」と「履行契約」を区別することによってこの問題を明晰にし、先なる履行だけでは解決することができないというさらに一層厳しい状況を明らかにしたといえよう。

では、どうしたらこの問題を解決できるだろうか。「困難の主要点は、誰かが保護契約によって課された責務を履行し、そのことによって他方の当事者に責務を負わせることになるかどうか、蓋然的であることにある。……(契約の)言葉と(契約履行の)行為が一つになるときに、これは蓋然的ではなく、確実になる。」(FGA, I-4, 12b) (括弧

内は引用者付記) この条件は、次の結合契約によって充たされる。

(3) 結合契約 (Vereinungsvertrag)

言葉と行為の一致は、契約とその履行の同時性によって次のようにして実現される。「保護についての単なる契約において、履行自体が同時に直接的に行われていくべきだ。これはいかにして行われるのだろうか。これは明らかに、国家契約が締結される時、それと同時にそれによって保護する権力ができあがり措置される、という仕方でのみ行われる。(国家への参入の際の) 保護する権力への各人の貢献 (Beitrag) によって、各人は国家への参入によって直接に、全員に対する保護契約を現実に行うことになるだろう。」(FGA, I-4, 13) (括弧内は引用者付記)

ここで注意すべきは、保護契約が結合契約へと改良されるのではなくて、保護契約と結合契約が並存していることである。二つは次のような関係にある。「諸個人と諸個人の契約によって全体が生じ、そして、全個人が全体としての全個人と契約することによって全体が完全 (vollendet) になる。我々はこの契約を結合契約と名づける。この契約が先の二つの契約を確実なものにし、また全ての契約を結合して一つの公民契約にする。」(FGA, I-4, 15) 「結合契約」が結合するのは、二つの契約、所有契約と保護契約である。

保護契約と結合契約の内容を比べてみよう。繰り返しになるが、保護契約において、個人は全個人と「君が私の権利を保護するという条件のもとで、私は君の権利を保護しよう」(FGA, I-4, 11) という契約をするのであるから、それをまとめて表現すれば、「各人は全ての個人に、彼らの承認された所有物を彼の力で保護するよう助けることを約束する。ただし、彼らもまた彼らの暴力から守る手助けをするという条件のもとで、約束する」(FGA, I-4, 10) という内容になる。これに対して、結合契約は、個人が実在的全体(保護する権力)に一定の貢献を行い、それに対して実在的全体は個人の所有物を保護するという内容の契約になる。この実在的全体については後で詳しく検討する。

(4) 服従契約

結合契約によって、全員が国家権力を構成し「本来的主権者」(FGA, I-4, 16)となり、所有契約は国家という実在の全体によって保証されることになる。貢献は結合契約の成立条件であるが、それによって結合契約が成立した後も、納税のように定期的に貢献することが、結合契約の内容に含まれているようである。したがって、次のように述べられる。「公民がこの貢献を支払わないと直ちに、契約が破棄される。したがって、各人は彼の全財産によって彼が貢献を行うという保証を行い、もし彼が払うべきものを払わないときには、その全財産を失うのである。全体ないし主権は、各人が彼の全体への参加を止めるとき、彼の裁判官となる。彼はこの場合に彼の全財産をもって服従する。以上のことが合わさって、服従契約を構成する。しかし、これはただ仮定的である。すなわち、もし私が公民の義務を破らず、例外なく履行する……ならば、私は、公的な性格に関しては、主権への単なる参加者であって、けつして服従者ではない。私が服従者になるのは、私が義務を履行しないことによってだけである。」(FGA, I-4, 17)つまり「服従契約」とは結合契約の後も続けて行われるべき貢献が行われていないときに、それを強制したり、あるいは他の仕方ですら罰したりする契約である。

第三項 第一のアポリアは解決されたか

以上の四つの契約によって国家公民契約を強制する権力がどのように設立されるかを、ここで確認しておこう。所有契約の履行の強制は、結合契約に基づいて保護する権力によって行われる。この強制権力は結合契約の締結の条件である貢献によって成立する。保護契約と結合契約の内容は異なるが、公民が履行すべきことは同じである。結合契約の締結時およびその後の貢献は、保護契約における両当事者の履行内容でもあり、また結合契約における公民側の履行内容でもある。保護契約と結合契約の履行の強制は、服従契約に基づいて実在の全体によって行われる。その際の権力としては、結合契約によって成立した保護のための権力が用いられることになる。結合契約の履行を強制さ

せる権力が、結合契約によって成立するとすれば、循環である。しかし、結合契約が締結されているならば、締結時の貢献によって既に権力は成立しているのであるから、その後の貢献が途絶えたときには、貢献を強制することが可能である。したがって、第一のアポリア、強制権力の設立問題を解決する際の要は、結合契約の締結にあるといえる。これを検討しよう。

結合契約の相手は、実在的全体である。この全体は保護を求める人たちの全体として登場する。誰がいつ攻撃されるか判らないという「無規定性」、攻撃に対する恐れのない不安の共有によって諸個人が団結し、実在的全体ができあがる。「攻撃が最初にどの個人に向かうかという無規定性、不確実性、つまり構想力の揺らぎ (Schweben der Einbildungskraft) が、結合のきずなのである。このきずなによって全員が一つになり、もはや合成体 (compositum) として抽象的概念の中にあるのではなく、全体 (totum) として実際に結合しているのである。」(FGA, I-4, 14) 「単なる全員 (Aller) の概念ではなく、全体性 (Allheit) の概念が生じる。」(FGA, I-4, 13) この全体は、「所有契約や保護契約の契約相手である「諸個人としての全員」のような「想像された全体」ではなくて、「実在的全体」である。フィヒテは従来、国家の全体という概念が観念的にのみ作り出されてきたことを批判し、「実在的全体」を「有機的に組織された自然の産物」に例える。「公権力の様々の枝を一つのものとして記述するために、有機的に組織された自然の所産が最近しばしば用いられるが、私の知る限り、まだ公民関係全体を示すために用いられたことはない。」(FGA, I-4, 9) フィヒテがこのように自負している国家有機態説の興味深い点は、ヘーゲルのように最初から有機的全体を前提するのではなく、また外部(共通の敵)を媒介にするのでもなく、システムが内部で生み出す不確実性から実在的全体が成立すること、つまりシステムの自己組織化を説明する点である。

第一のアポリア、強制権力の設立は、最終的にはこの実在的全体への貢献によって解決されるのだから、実在的全体の成立をもう少し詳しく検討しよう。まず、「攻撃が最初にどの個人に向かうかという無規定性、不確実性」がど

うして必要なかを考えてみよう。もし、ある人、A氏が決して攻撃を受けないと判っているとすると、A氏は保護契約をする必要がないので契約しないであろう。かりに彼が保護契約をするとすれば、それは彼が（有償ないし無償で）一方的に他者の所有の保護を行うという内容のものになるが、その契約において、両当事者は非対称の相補的關係に立つことになる。また逆に、もし、ある人、B氏が攻撃を受けることが確実であるとすると、B氏には是非とも保護契約を結ぶ必要があるが、彼には攻撃を受けることが不確実な人々に対してよりもより大きな貢献を行うことが求められるであろう。したがって、B氏と他の人との契約も非対称的、相補的なものになるだろう。このような関係においては、必然的に二つの集団（攻撃を受けない者と攻撃を受けるかもしれない者、あるいは、攻撃を必ず受ける者と攻撃を受けないかもしれない者）あるいは三つの集団（攻撃を受けない者と、攻撃を受けるかもしれない者と、攻撃を必ず受ける者）への分離が生じる。したがって一つの全体は生まれない。

以上の考察で、無規定性、不確実性が必要であることは証明されたが、それだけで有機的な実在的全体の成立に充分であるということにはならない。いかにして実在的全体は結合契約の契約当事者になりうるのか。いかにして神秘的な人格になりうるのか。確かに、攻撃の無規定性が対称的な関係を生み出すと、互いの意志もまた対称的になり共通のものになるだろう。第二の当事者である全体によって「表明される意志は私的意志ではまったくなく、……むしろその本性上、共通意志である。なぜなら、その意志は、無規定性のために、共通なもの以外ではありえないからである」(FGA, I, 4, 14)。しかし、意志を表明しうる一つの全体になるためには、将来の攻撃の無規定性と他者との関係の対称性についての自覚だけではなくて、この自覚を他者と共有していることの認識、つまり他者もまたそのことを自覚しているという認識が必要である。この認識は、対称的な契約である保護契約を結ぶことによって得られる。結合契約以外に保護契約が必要だとされるのは、このためであろう。保護契約が結ばれることによって、成員の所有を保護したいという一つの共通意志をもつ全体、神秘的な人格である実在的全体ができあがる。これによってはじめて実在

的全体は結合契約の契約当事者になりうるのである。

しかし、こうして神秘的な人格としての実在的全体ができあがったとしても、この全体と具体的にどのようなようにして契約し、具体的にどのようなように貢献をすればよいのかという重大問題が残る。フィヒテは、これについては何も述べていないので、ここには論理的な困難はないと考えていたのかもしれない。しかし、個人間の契約ではなくて、このように個人と実在的全体の契約によって権力の設立を行う際には、論理的に曖昧な関係が生じることになる。結合契約が、所有契約や保護契約と異なる点の一つは、契約相手が契約者自身を除いた全員であるのでなくて、実在的全体の中に契約者自身も含まれているということである。だから、この契約は一面では自分自身との契約であり、ここに自己関係、自己分裂が生まれることになる。契約相手が同時に自分であるということは、主体Ⅱ客体ということである。

『全知識学の基礎』でいえば、「自我が自己自身を措定する」という「事行」(Tatandlung)がまさに主体Ⅱ客体ということであり、これを可能にするのは「構想力」であった。結合契約でも、契約相手の実在的全体を成立させているのは「構想力の揺らぎ」であり、結合契約の背後に構想力が働いていると考えられるのである。一般にシステムの自己組織化を説明しようとすると、どうしても自己関係を説明しなければならなくなるが、契約論では自己との契約を説明しなければならなくなるということであろう。問題をここまで詰めてくると、この問題はじつは第二のアポリアと関係してくるのである。

第三節 第二のアポリア——国家契約の履行を強制することの自己正当化

さて、契約によって国家権力ができたとしても、国家権力による強制は正当性をもちうるだろうか。契約を守るように要求することは正当であろうか。そしてそれが正当であるがゆえに履行を強制することも正当であるのだろうか。

第一項 道徳による正当化

もし契約や約束を守ることが道徳的な義務であるならば、履行の強制を道徳によって正当化できるかもしれない。しかし、約束を守ることが道徳的な義務であることの証明はかなり難しい。⁽⁵⁾ フィヒテは『フランス革命論』についての公衆の判断を正すための寄与』(1793/4)で、約束を守るとは道徳的な義務ではないと主張するにとどまらず、驚くべきことに、約束を守るように要求することは、むしろ道徳に反すると主張する。「自分の意志を将来とも決して変更しないと約束する権利などは誰にもない。……将来とも決して変更しないという条項を含むような契約は、それがどんな性質の契約であろうと、最初から完全に無効であり無意味であることが判るであろう。なぜなら、そのような契約は譲渡すべからざる人権に反するからである。」(FGA, I-1, 301 『フランス革命論』舛田啓三郎訳、法制大学出版社、一八七頁)したがって、フィヒテは約束の一方的な廃棄をみとめる。

「人間は、自分が締結した契約がどんな契約であろうと、自分の欲するままに、たとい一方的にせよそれを廃棄する権利を持っており、この権利はまた譲渡すべからざる人権の一つでもある。」(FGA, I-1, 300 同訳、一八六頁) 約束についてこのように述べるのは、それによって革命権を基礎づけるためであった。フィヒテによれば、市民契約を締結するかどうか、つまり国家を形成するかどうかは、道徳律によつては規定されておらず、他の契約一般と同じく自由な決断に委ねられている。それゆえに、他の契約と同じくいつでも一方的に破棄することが認められるのである。

『自然法論』では、フィヒテは約束を守ることが道徳的な義務であると考えているようにも読める箇所がある。⁽⁶⁾ FGA, I-3, 425, FGA, I-4, 46, usf.) のだが、しかし法論の演繹を道徳を用いずに行つたと強調しているので、国家公民契約を道徳によつて正当化していると解釈することはできない。たとえば次の箇所がそうである。「演繹された概念は道徳法則とはまったく関わりがなく、道徳法則がなくても導き出せる。法概念は、道徳法則からは導き出せないとい

うことの実際の証明は、すでにこのことの中に含まれている。同じ概念の演繹は一つしかありえないからである。」(FGA, I-3, 359) ここで、「同じ概念の演繹は一つしかありえない」という発言に忠実に考えるならば、道徳による法の概念の演繹を単にしないのではなくて、できないのである。いずれにせよ、フィヒテは強制を道徳によって正当化しているのではない。

第二項 「権利の法則」による正当化

最初に述べたように、国家公民契約の必要性は「権利の法則」から演繹できるとされるので、国家公民契約の締結を強制することは、「権利の法則」によって正当化できると主張される。「もし両者の内の一方しか形式的共通意志を持たないとき、あるいはどちらも持たないとき、契約は不可能であり、必然的に戦争が起きる。権利の法則に従えば、理性的存在者は、この意志を持つことを義務づけられているし、各人を契約へ強制する強制権が存在する。……なぜならば、現実の戦争の状態あるいは可能な戦争の心配だけでさえ、法的な状態 (rechtlicher Zustand) ではないからである。」(FGA, I-4, 6)

さて、国家公民契約の必要性ゆえに国家公民契約の締結の強制が正当であるとするならば、同じ理由で、国家公民契約の履行を強制することも正当であるだろう。したがって、フィヒテは、「権利の法則」によって国家公民契約の履行の強制を正当化しているといえるだろう。しかし、権利の法則が妥当性を持つのは、最初に述べたように他者との共生を決断した者に対してだけである。共生への意志を持ち続けているのに国家公民契約を破棄するならば、「権利の法則」に違反するだろうが、しかし、共生への意志をなくした者が国家公民契約を破棄しようとするときには「権利の法則」によって彼を強制することはできないはずである。「権利の法則」による正当化にはこのような限界がある。「(両者の) 安全は、両者にとって権利の法則が彼らの意志の破られることのない法則である、という条件の下

にのみある。もし、二人がお互いに対してこの確信をもつことができなければ、彼らはいかなる約束も受けあわない。なぜならば、この約束は、意志が権利の法則に服するという条件のもとのみ、効果をもつからである。」(FGA, I-3, 424) フィヒテの立場では、共生を止めようとする者に対して国家公民契約の履行を強制することはできないのである。

第三項 国家契約自身による正当化とダブルバインド

契約履行の強制を道徳的に正当化するのではなく、また「権利の法則」による正当化も不十分だとすると、次に考えられるのは、契約自身によって正当化されているという考えであろう。フィヒテに関しては、前述の「服従契約」によつて強制が正当化されていると考える論者が多いのではないかと思われるので、この立場を検討しよう。

一 服従契約による強制の正当化

ここではじめて第二のアポリア「国家契約はいかにして自己自身を強制的に守らせることを自ら正当化しようのか」に取り組むことになる。この問題は簡単に解けると考える人がいるかもしれない。その人は次のように考えるだろう。〈普通の行為の場合と違って、契約の履行の場合には、ある契約を守ることが法的な義務であるということは、(1)その契約を守ることが強制されること(あるいは契約を破棄したときには、損害賠償などの罰を受けること)だけで、充分である。なぜなら、(2)その強制が正当であるという条件は、契約する時点で与えられているはずの「もし不履行の場合には強制に従います」という同意によつて、つねに充たされているからである。もし、この同意が契約に含まれていないというならば、この一条を契約に書き加えることによつて、(2)の条件を簡単に充たすことができるだろう。したがつて、国家公民契約の自己根拠づけにおいても、(2)の根拠づけは、その契約に「もし不履行の

場合には強制に従います」という一条を加えれば、簡単に成立するのである。フィヒテもまた、国家公民契約にこの一条を加えている。この一条こそ「服従契約」である」と。

ここで、この服従契約を履行しないときに行われる強制を正当化するのは何か、という疑問が当然わきおこるだろう。フィヒテは、この服従契約を履行しないときに行われる強制を正当化するメタレベルのメタ服従契約については考えていない。その理由として二つのことを推測できる。一つは、かりにそういうメタ服従契約をつけ加えても、さらにメタレベルのメタメタ服従契約が必要となり、無限進行になるということである。もう一つは、メタレベルの服従契約が論理的に矛盾するということである。メタ服従契約の内容は、権力の側では、個人が権力の強制に同意しないときに、同意するように強制することであり、個人の側では、個人が権力の強制に同意しないときに行われる権力側の強制に同意すること、になる。この内容を見ると、メタ服従契約が矛盾していることが判る。個人が権力の強制に同意しないならば、その強制に同意するように強制することに同意することはありえないからである。このようなメタ服従契約は無効である。しかしもつと重要な問題が残っている。

二 服従契約におけるダブルバインド

フィヒテは、強制権力を設立するための契約を検討する箇所、その内容をまず次のように考えてみる。「両当事者は、彼らの内の他方に損害を与えた者を、二人で力を合わせて、強制法の内容に従って、扱うことを欲する。」(FGA, I-3, 430) しかし、これは少しおかしい。「攻撃者が自分の力で、自分の攻撃を撃退するということは、矛盾している。なぜなら、彼が攻撃を控える時つまりなら攻撃が行われない時には、強制法も発動しないからである。」(FGA, I-3, 430) 自分で自分を強制することは、矛盾である。そこで、彼は契約の内容を次のように変更する。「攻撃者は、彼が他者の強制に抵抗しないで、むしろそれに喜んで従おうとすることのみを約束しうるだろう。」(FGA, I-3,

430) つまり、自己を強制する「服従契約」ではなくて、他者が自己を強制するのに従うという「服従契約」に変更するのである。しかし、これでもまだ矛盾しているとフイヒテはいう。他者の強制に服従するということは、他者に自己を強制させることである、と彼は考えて、その矛盾を次のように述べる。「自己を強制させる者は、(他者を使役している)から、他者に()強制されているのではなく、また強制されている者は、(他者に強制されている限り、他者を使役している)のではないはずであるから、他者に()自己を強制させているのではない。」(FGA, I-3, 431) (括弧内は引用者の付記)ここでの矛盾は、「自己を強制させる」ということにあることがわかる。「強制契約」における「自己を強制する」と同じく、「服従契約」における「自己を強制させる」ことも自己矛盾しているのである。しかし、これは詭弁ではなからうか。これを詭弁と感ずる者は次のように反論するだろう。△他者の強制に服従する」ことが、「他者に自己を強制させる」という他者に対する一種の使役と同じことだ、とすることに間違いがあり、その言い替えを止めれば矛盾は生じない。つまり、他者の強制に服従するときには、他者に強制されており、他者に強制されているときには、他者の強制に服従しているのである、と素直に考えればならぬ問題はない」と。

この反論は常識になつてゐる。確かにこの反論によって「服従契約」の前述の矛盾は否定できる。しかし、服従契約をこのように解釈すると別の重大問題が生じるのである。この解釈では、契約者は単に強制されるのであつて、その強制は彼の意志に反して行われることになる。これでは、たとえ強制できても、その強制は正当性をもちえない。つまり、このように解釈された服従契約は、そもそもその目的つまり強制の正当化、強制への同意を実現することができないのである。

服従契約が強制を正当化していると解釈するためには、他者に強制されるときその強制に同意しているのだと解釈しなければならない。しかし、先に見たように自分の同意の下に他者に強制されるということが、そもそも矛盾しているのである。なぜなら、他者の行為に同意するのであれば、強制されているのではないし、強制されているの

であれば、同意していないはずだからである。「強制に同意しろ」という命令は、ダブルバインドである。⁽⁶⁾たとえば、親が子供を罰しておいて、「これを罰とみなしてはならない」というのと同じである。

そうすると全ての契約は、もしその中に「この契約に従わないときには履行の強制に従います」ということが含まれているとすれば自己矛盾し、含まれていなければその契約の履行の強制は正当性をもちえないことになる。またこのことは契約に限らず全ての約束にも妥当する。また契約や約束の拘束性が道徳的なものであると考える論者にとっても、それがダブルバインドになることは同じである。

もつといおう。このような意味で、全ての法的強制は正当性をもちえないのだから、それが正当性をもっているように振る舞うとすれば、先に服従契約に従って服従しようとした者がダブルバインドに陥ったように、国民はダブルバインドに陥ることになる。このことは、契約に基づく会社と社員、学校と生徒、病院と患者等にも妥当するはずである。周知のようにダブルバインド状況は分裂病の原因といわれているが、近代西洋型社会において分裂病が鬱病と並んで群を抜いて出現頻度が高い⁽⁷⁾というその要因の一つは、テンニエス (Ferdinand Tönnies) のいうゲゼルシャフトつまり契約に基づく社会の発達にあるのかもしれない。

さて少し話を戻そう。フィヒテ自身は、先の服従契約の矛盾の問題を服従契約の履行を強制させる強制権力の設立の問題と混同しており、その問題は二人の個人間の契約ではなく、個人と共同体との契約によって解決されると考えている。服従契約が実現されるためには、被害者が加害者よりも必ず強くなければならず、また加害者が罰に服するために、その罰が強制法の定めている限界を超えないという保証が必要である。そしてこの条件は、「共同体の中でのみ生じる」(FGA, I, 3, 431) とフィヒテは述べている。そこで前述のように、保護する権力である実在的全体と個人の間には服従契約を考えるのである。フィヒテ自身は、服従契約の先の矛盾が解決できたと考えているが、彼の言い分だけでは正当化の権利問題に関しては何の解決にもなっていないのである。フィヒテにとつては、服従契約は権力

による履行の強制を発動せしめるものではあつても、その強制を正当化するためのものではなかつたといえよう。しかしじつは、正当化の権利問題に関しても、服従契約の相手が実在的全体であるということは、今までの議論を一步進める指摘である。なぜならば、強制する者が、単なる他者ではなくて、自分もその中に含まれた全体であるからだ。そうすると、自分の意志で契約したということだけでなく、その契約がある意味では自分自身との契約であるということになり、それを正当化の根拠にできるのである。第一のアポリアの検討は、自己との契約はいかにしてまたはたして本当に成立するかという問題にゆきついたが、第二のアポリアも自己との契約という問題に関係してくるのである。しかし、服従契約は自己との契約という性格をもつことによつて、その正当性を完全に獲得できるわけではない。なぜなら、自己との契約の履行を強制することは、自律を強制するという性格をもつことになるが、自律の強制はこれもまたダブルバインドになるからである。「自分で決めたことに従え」とか「自律的であれ」という命令はダブルバインドである。ダブルバインドは矛盾する命令をすることであるから、普通に考えたと正しい行為とは考えられない。しかしまた、もし我々が他者に向かうときにつねに何らかの仕方ですべてダブルバインドを掛けあつていのだとすると、ダブルバインドであるから正しい行為ではない、とはいえなくなりそうである。

第四節 結び 国家契約の二つのアポリアと自己意識の二つのアポリア

我々の分析では国家契約の二つのアポリアが共に自己契約の問題、自己関係の問題に導かれた。当然ここに取り上げられなかつた様々の問題が残っており、国家契約の問題は自己関係の問題に解消されるわけではないが、しかし、国家契約が自己関係の問題系に属することは確かなことである。

国家契約説のこの二つのアポリアは、第二章第二節で論じたヘンリッヒ (Dieter Henrich) の指摘している自己意

識の二つのアポリア⁽⁸⁾と驚くほど類似している。第一のアポリアは、自己を意識する際に意識される自己は、まさに当の自己意識によって成立するので、自己意識はいかにして同時に意識される自己を設立するのか、という問題である。これは、国家契約の第一のアポリア、つまり国家を作る際にいかにして同時にその契約の履行を強制する国家権力を設立するか、という問題と酷似している。自己意識の第二のアポリアは、自己意識の正当性、つまり意識されている対象が本当に自己であるという保証を与えるためには、あらかじめ自己について知っていなければならぬが、それは前提に反するので、自己意識自身でその正当性を保証しなければならぬ、というアポリアである。これは、国家契約の第二のアポリア、つまり国家契約の履行の強制の正当性、つまり強制は同意に基づいており、自分自身の意志であるということ、国家契約自身によって保証しなければならぬ、という問題と酷似している。

フイヒテに関していえば、その解決方法も似ている。自己意識の第一のアポリアは、ヘンリッヒによれば「自我が自我を措定する」という「事行」によって解決されたのであり、この事行を行うのは、構想力であった。先に見たように国家契約の第一のアポリアの解決においても、構想力は不可欠であった。国家契約の第二のアポリアはより一般的には、約束はなぜ守らなければならないのか、という問題である。この問題は、じつは意志の自律の問題とよく似ている。約束は自律的意志を前提するが、しかし逆にまた自律的意志は、約束をとおして他者との約束の内面化によって形成されるのではないか。もし約束履行の強制の正当性の証明が、強制される際の意志の自律の証明であるといえるならば、強制の正当性の認識は、自己の自律性の認識とおなじアポリアに陥ることになるだろう。自我はいかにして自己を自律的なものとして意識するのか。この問題こそ、フイヒテが自己意識の第二のアポリアの解決のために具体的に取り組んだ問題であり、その解決のために彼がもち出したのが、他者からのダブルバインドだったのである。我々は決して国家契約の問題を自己意識の問題へと還元しようとするのではない。確かに、国家契約説は契約主体として自立した個人を前提しており、それゆえに国家契約説のアポリアは自己意識のアポリアに由来するともいえよ

う。しかしまた逆に、近代的な契約社会が近代的自己意識を形成したともいえるのであって、そうすると自己意識のアポリアが国家契約説のアポリアに由来するともいえるのである。おそらくは、国家と自己意識の問題はどちらかに還元することによって解決できるものではなく、この二つの問題の背後に拮がっている一つの問題系を明らかにすることを通して解決にいたるであろう。いずれにしても、我々はまだ国家論と人間論の類比というプラトン以来の伝統の中にあることを否定できないのである。

注

(1) ホッブズ『リヴァイアサン』第九章、ルソー『社会契約論』第一編、第一章、フィヒテ『フランス革命についての公衆の判断を正すための寄与』(FGA, I-1, 235f, FGA, I-1, 274, 『フランス革命論』田啓三郎訳、法政大学出版局、六九頁、一四二頁)を参照。ただしロックは、『市民政府論』第八章において、(黙示の同意の場合もあるが)実際に契約が行われたと考えている。

(2) フィヒテはホッブズと同じ意味で戦争状態を考えていることになる。なぜなら、ホッブズもまた、実際に闘っていないでも戦争の恐れがあるならば、その状態を戦争状態と呼んでいるからである(ホッブズ『リヴァイアサン』第十三章、参照)。ただし、「自然状態」という言葉の使い方は、ホッブズとは少し異なっている(Vgl. FGA, I-3, 432)。

(3) これと同様の指摘は『フランス革命についての公衆の判断を正すための寄与』でも行われている(Vgl. FGA, I-1, 264; 前掲訳二二二頁)。しかし、このことは、所有権の成立には承認のみならず承認の「宣言」が必要である(Vgl. FGA, I-3, 418)というフィヒテ自身の所有論に矛盾する点が、気になるところである。

(4) ホッブズにおける「先なる履行」の問題については、上野修『残りの者』——あるいはホッブズ契約説のパラドックスとスピノザ『カルテシアーナ』大阪大学文学部哲学史第一講座発行、第八号、一九八八年)を参照。

(5) カントによれば、約束する際の誠実性は道徳的な義務であるが(Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten*, A 84. カント『人倫の形而上学』(「カント」中央公論社、世界の名著)五八八頁)、「約束を守るべきである」というのは法的な「定言命法」であり、これを証明することは絶対に不可能である(Vgl. *Ibid.*, AB 100, 前掲訳、四〇三頁)。

(6) ダブルバインドについては、Gregory Bateson, *Toward a Theorie of Schizophrenia*, in *Steps to an Ecology of Mind*, Ballantine Books, 1972. ハイトソン『精神分裂病の理論化へむけて』(「精神の生態学」上巻、佐藤良明・高橋和久訳、思索社、一九八七年)リン・ホフ

- マン』システムと進化』亀口賢治訳、朝日出版社、一九八六年を参照。
- (7) 木村敏『時間と自己』中公新書、一九八二年、一三三頁を参照。
- (8) D. Henrich, *Fichtes Ursprüngliche Einsicht*, in *Subjektivität und Metaphysik Festschrift für Wolfgang Iser*, hrsg. von Henrich, 1966. <マン
リッヒ』フィヒテの根源的洞察』座小田豊・小松恵一訳、法政大学出版局、一九八六年。

第三部
ヘーゲルの自由論と承認論

カントでは、自由は哲学者の決断によって要請されていた。フィヒテでも、自由は決断によって要請されるが、しかしその決断の必然性が超越論的に論証されていた。これに対して、これから考察するヘーゲルの立場では、自己意識は決断において自由なのではない。そのような自由は「選択の自由」である。選択肢から距離をとって自由にどれかを選ぶという意味の自由ではなくて、どちらの選択肢も自分の本質として受け入れること、さらにいえば、選択すること自体をも自分の本質として受け入れること、これがヘーゲルにとつての自由なのである。このことは、道徳法則を自分で措定するのではなく、すでにある共同体の掟を自分の本質として受け入れるということである。個人が理性によって法を措定したり法を吟味したりすることは、ヘーゲルによれば、「選択の自由」という立場に立っている。共同体の掟はこういう仕方においてではなく、つねに既にあるという仕方で共同体の中に見いだされるものであることになる。それゆえに、ヘーゲルの自由論は、共同体の中での個人の一定のあり方（相互承認）、あるいは共同体の一定のあり方（人倫性）と不可分のものとなる。我々は、ヘーゲルの自由についての議論の中に、現代におけるリベラリズムとコミュニタリアニズムの論争の歴史の出発点を見ることができると同時に、そこから多くの刺激を得ることが出来る。

第一章では、「選択の自由」に対するヘーゲルの批判と、ヘーゲル自身が主張する自由論を明確にしたい。第二章では、現代の「相互知識」論をヘーゲルの相互承認論の解釈に利用し、それを踏まえたいうえで、第一章で述べたヘーゲルの自由論と承認論の関連についての一層立ち入った分析を試みる。

附論には、第二章で注目することになった「エレメント」概念に関する論考と「エレメント」の展開の論理としての無限判断に関する論考を収めた。これらは本論以前の論考であるために、「エレメント」についての関心が若干異なるところがあることをお断りしなければならない。

第一章 「選択の自由」批判とヘーゲルの自由論

第二部で述べたようにフイヒテ哲学が後期へ変化してゆく原因として、存在論における原理的な概念の変化としての「相互作用」から「浸透」へとという変化があった。以下の第一節では、「相互作用」概念への批判がフイヒテにとどまらず、ヘーゲルにとつても非常に重要なものであったことを確認したい。第二節では、この「相互作用」概念への批判と絡める形で、ヘーゲルによる「選択の自由」批判と、彼自身の「自由」論を確認したい。その際に、システム論的家族療法の概念を援用しつつ、自由概念の分析を行いたい。これはあるいは迂遠な道かもしれない。しかし、ヘーゲル哲学がシステム理論と親近性をもっていることは、既に指摘されていることである。ドイツ観念論が原子論的機械論や「因果性」概念に反対して主張していた全体論的有機体論や「相互作用」概念が、システム論へ影響を与えているのである。この有機体や相互作用の概念は、システム論的家族療法でも重要な概念である。ヘーゲルの自由論とシステム論的家族療法の間には、議論に内在的な関係があり、互いにとつて理解の助けになるものと思われる。

第一節 ドイツ観念論における「相互作用」概念への批判

第二項 カントの「相互作用」概念と「有機体」概念

カントは、共同性 \parallel 相互作用 \parallel 相互的因果性、と考えていたと解釈されているように思われる。『純粹理性批判』の「経験の第三類推」は「すべての実体は、空間において同時的にあるものとして知覚されうる限り、汎通的な相互作用をなしている」(A211=B256)というものであるが、この「相互作用」は、次のように定義されている。「各々の実体が他の実体を規定する根拠を相互的に含む場合には、諸実体のこの関係は、相互性の関係あるいは相互作用の関係である。」(A211=B258) 別の箇所では、「共同性 (Gemeinschaft) は、ある実体の他の実体の規定に対する相互的な因果性である」(B111)ともいわれているので、これらをまとめると「共同性 (Gemeinschaft) \parallel 相互作用 (Wechselwirkung) \parallel 相互的因果性 (wechselseitige Kausalität)」とすることが出来るだろう。

ところで、カントは「有機体」概念を説明する際にも、「相互に」(wechselseitig) という言葉を盛んに用いるが、それは右にみた力学的な相互作用とは別のものである。カントは、有機体を「内的合目的性」として捉え、「有機的に組織された存在者における内的合目的性を判定する原理」について『判断力批判』で次のように述べている。「この原理は、同時に内的合目的性の定義でもあるが、こうである。自然の有機的に組織された所産とは、そのなかで全てのものが目的であると同時にまた相互に手段であるようなものである。」(KGS, V, 376, §66) つまり、カントは有機体を「目的手段関係の相互性 \parallel 内的合目的性」と規定する。これは、前述のカテゴリーとしての「相互的因果性 \parallel 相互作用」とは別のものである。

カントのこの「相互作用」概念は、この後ドイツ観念論におおきな影響をあたえることになる。それはごく一般的にいつて、単なる因果性よりもより深く関係を考えようとするとき、因果関係に対して相互作用の関係がもちだされるということである。しかし、じつはフイヒテやヘーゲル、さらにはシェリングやショーペンハウアーもこの「相互作用」概念を批判している。この批判は、彼らの実践哲学のみならず哲学全体の基本的な論理を理解する上で、大変重要である。⁽¹⁾

第二項 フイヒテによる相互作用論のアポリアの指摘と化学論Ⅱ有機体論による解決

フイヒテはある時期、「相互作用」概念をもちいて理性的存在者達の関係を説明しようとするが、『知識学の叙述』(1801/02)では、その説明が次のようなアポリアをもつことを指摘している。

「(理性的存在者達の) システムは、自己内で有機的に組織されている。各人の存在は、残りの全ての人との相互作用によって規定されており、また逆でもある。……各人は残りの人々によって規定されている。それではない、規定はどこから始まるのだろうか。これは、永遠の循環 (Kreislauf) である。……我々は最終的には、自己の能力によって存在する一者に、到達しなければならぬ。」(EGA, II-6, 249)

つまり、全てのものが相互的な関係によって規定されているとき、その相互作用だけでは全体を維持できず、全体を支える第三項としてのポジティブなもの、つまり「他者との相互作用によってではなく、自己の能力によって存在する一者」がなければならぬ。この「一者」とは、神に他ならない。このように諸個人の相互作用が、第三項によって説明されるとすると、次に問題になるのは、この第三項と相互作用との関係である。もしこの関係もまた相互作用だとすると、さらに新しい第三項が必要になり、無限進行に陥る。これを「相互作用のアポリア」と呼ぶことにしたい。

ではフイヒテは、相互作用のアポリアをどのように解決したのだろうか。アポリアを克服するための新しい概念を、フイヒテはすでに『知識学の叙述』で導入している。それは、「浸透」(Durchdringen)という当時の化学の概念であった。フイヒテは、かれの哲学の原理である「知的直観」を、それまでは「相互作用」の概念で説明していたが、『知識学の叙述』では、「絶対知」＝「知的直観」を「両者(自由と存在)の絶対的浸透、融合(das absolute sich Durchdringen, und Verschmelzen beider)」(FGA, II-6, 149)と説明している。この「浸透」概念が第三項を必要としない理由は、次のとおりである。「両者(自由な直観と存在)は、第三のものによって統一され融けあうのではない。」(FGA, II-6, 171)つまり、「両者はもはや自立したものではなく、一つの实在の契機であって、相互に関係するための第三者を必要としないのである。

しかし、ここでは「浸透」概念は、自我と神との関係にはまだ適用されていなかった。それが適用されるのは『知識学』(1804)である。ここでは、絶対者は光と規定され、光と自我との関係は、写像されるものと像との関係とされる。両者の関係は、「分離なき統一、統一なき分離」とも Durcheinander ともいわれている。ここでは、フイヒテは、Durchdringen よりもむしろ Durch や Durcheinander を多用するが、これらの概念は、内容上は「浸透」と同じものだと思われる。彼は、絶対者と自我との関係を「浸透」と考えることによって、相互作用の無限進行というアポリアを解決したのである。この浸透の全体の中で、なお自我を想定しようとするならば、それは観念的なものとしてしか想定できないだろう。そこで「像」という概念が導入されることになったのではないだろうか。ただ彼がその後「浸透」という用語を避けるようになったのは、おそらくシェリングの自然哲学との混同を避けるためであつたらうと推測される。

フイヒテが「浸透」という用語を用い始めるのはおそらくは、草稿『動物の本質の解明』(1800)からである。この草稿は、鉱物から植物を通じて動物へという、知性による自然の産出を論じたものである。自我は、自我の中にあ

って意識から独立した最高のもの、つまり衝動を自然の中のアトムに転移する。衝動とは自己の外に作用しようとする努力である。これは自然の中の「化学的力」となる。ここでは、化学的力の相互的な因果性によって、有機体が説明されており、「浸透」という化学の概念と「有機体」概念が論理的に同質なものとみなされている。このように化学的作用によって有機体を説明しようとする試みは、おそらくパラケルススに始まるものであろう。パラケルススの化学論 (Chemismus) はヤコブ・ベームに影響を与え、ベームからドイツ観念論に継承されているようである。フィヒテ自身はノヴァーリスを介してベームの影響を受けているようである。このようにフィヒテは、力学的相互作用と区別された意味での化学的相互性によって有機体を説明しようとしており、この点でカントの有機体論とはまったく異なる。

浸透が有機的であるがゆえに、「知識学入門講義」(1813)では「Durchは絶対的生命の形式である」といわれている。このように、後期知識学の特徴である「像」の理論と生命論はどちらも、「相互作用」概念のアポリアを「浸透」概念で解決しようとしたことからの帰結であると考えられる。さらに、『宗教論』(1800)では、生命は愛と同じものとされ、愛において、神と人間は一つになるといわれている。

第三項 ヘーゲルによる相互作用論への批判と有機体論による解決

ヘーゲルもまた、フィヒテと同じ仕方でも相互作用のアポリアを意識していた。若い頃の断片に次のように書いている。

「対立したものは、相互に制約し、制約されている。……規定するものは規定されるもの無しには存在しえず、またその逆も同様である。いずれも無条件に存在するものではない。いずれも自己の存在の根を自己のうちにもっておらず、どちらもただ相対的に必然的であるにすぎない。一方のものが他方のものにとって存在するもの、

また一方のものが自己自身にとつて存在することすらも、ある疎遠な力によつてのみ成立している。他のものが一方のものに与えられるのは、その疎遠な力の好意と恩恵による。」(HW, I, 245) (傍線は引用者)

これは、フィヒテが相互作用のアポリアを解決するために絶対者をもちだしたのとまったく同じである。そして、ヘーゲルもまたここで生 (Leben) と愛 (Liebe) をもちだすのである。ヘーゲルも、フィヒテと同じく相互作用のアポリアを有機体論によつて解決しようとしたのだといえるだろう(時期的には、ヘーゲルの方がフィヒテより早い)。しかし、後年のヘーゲルは、愛や信仰によつてではなく、概念によつてこの有機体を捉えるようになる。そのとき、ヘーゲルの「有機体」概念は、フィヒテのそれとはつきり異なったものとなる。それは、フィヒテよりもむしろカントのそれに近いものである。

ヘーゲルは『小論理学』(1830)で「相互作用」概念による説明の欠点を次のように述べている。

「相互作用という関係の適用の不十分なところは、この関係が、概念に等しいものとして妥当させることができるところではなく、まず概念的に把握されねばならないものである、という点にある。そしてこのことは、この関係の二つの側面を直接に与えられたものとして放置せず、……それらを第三のものつまりより高次のものの契機として認識することによつて行われる。そしてこの第三のものこそまさに概念なのである。」(HW, VIII, 302, § 156, Zusatz) (傍線は引用者)

これをヘーゲルの挙げている例で見ると次のようになる。彼は相互作用の例として次の二つ、民族の習俗とその政体との関係、生物の諸器官および諸機能との関係を挙げているが、その「相互作用」を「第三のもの」のモメントとして認識する」と次のようになるという。

「たとえば、スパルタの民族の習俗をその政体の結果と見て、また逆に政体を習俗の結果と見るとすれば、この考察は正しいだろうが、しかしこの把握は究極的な満足にあたえるものではない。なぜなら、それによつては実

際この民族の政体も習俗も概念的には把握されないからである。究極的な満足はただ、前に述べた二つの側面、およびスパルタ国民の生活および歴史が示すその他のあらゆる側面が、概念のなかで根拠づけられたものとして認識されることによつてのみ生じるのである。」(ibid.)

この「概念」II「第三のもの」はスパルタの民族精神 (Volkgeist) ということになるのだろう。

相互作用のもう一つの例、生物の諸器官および諸機能の相互作用の場合には、第三のものが何になるのかについて、そこでは言及されていない。しかしこの例は、「相互作用」と「有機体」の関係を明確にする上で、たいへん重要である。彼は『小論理学』の「生命」の章で、次のように述べている。

「直接的な理念は、生命である。ここでは概念は、魂として肉体の内に実現されている。魂は、第一に肉体という外面的なものの、直接に自己へ関係している普遍性であるが、第二には、また肉体の特殊化でもあって、そのために肉体は、概念規定が肉体に即して表現する以外のいかなる区別をも表現していない。最後にそれは、無限の否定性として個別性である。すなわちそれは、独立の存立という仮象から主観性へ復帰させられた肉体の諸部分の弁証法であり、したがってあらゆる部分は、相互に一時的な手段であると同時に、一時的な目的でもある。」(HGW, XX, 219, HW, VIII, 373, § 216)

つまり、生物の諸器官および諸機能の相互作用を、「第三のものの契機」として認識するとき、その「第三のものは、「魂」になるのであろう。ここでは、肉体の諸部分の関係が、目的手段関係の相互性として捉えられていることも重要である。つまりヘーゲルは、カントの「有機体II目的手段関係の相互性」と同じ仕方で、生命を捉えている。またヘーゲルは、カントと同様に「内的合目的性」という概念で、生物II有機体を捉える。『大論理学』では「概念が生物に内在的であるから、生物の合目的性は内的なものとして捉えられねばならない。」(HGW, XII, 134)と述べている。

念のためにつけ加えておくと、先に見たように、相互作用の例として生物の諸器官および諸機能の関係があがっていたので、そこだけからすると、ヘーゲルが生命現象を力学的ないし化学的相互作用で理解してもよいと考えていたように見える。しかしヘーゲルは、生命現象を機械的ないし化学的關係としては理解できないと考えている。それは『大論理学』の次の引用ではつきりするだろう。「もしも生物が部分からなる全体と見られたり、機械的ないし化学的諸原因の作用を受けているものと見られたり、機械的ないし化学的な産物と見られたりするならば、概念が生物にとって外面的なものともみられ、生物は死せるものと見られることになる。」(HGW, XII, 183f) ここからはつきりするのは、ヘーゲルが、フイヒテのような〈相互的・化学的因果性〉有機体」という立場を取らないということである。

しかし、ヘーゲルの有機体論はカントのそれと次の点で異なる。つまり、有機体の諸部分の目的手段關係の相互性ではなく、それら相互性にあるものと第三項との關係を、一方向的因果關係（一方向的依存の關係）でも相互作用（相互的依存）の關係でもなく、自己關係として捉えるという点である。このときに、問題になるのは、このような「自己關係」論を展開することによって、〈相互作用のアポリア〉がどのように解決されるのか、また、「自己關係」概念による説明は、なぜ循環論になることを回避できるのだろうか、ということである。これはヘーゲル哲学の方法上の根本問題でもある。

ヘーゲルは論文『懐疑主義と哲学との關係』で、事象の相互性の指摘から説明の循環論証が生じる、ということを確認した後、理性の立場はこの循環論法を回避できると述べている。「悟性によって定位され、互いに根拠づけあうとされるような、互いに関係しあっているものなら、循環の内に、つまり第五の循環論証のトロポスのうちに陥るだろうが、理性的なものは関係そのものであるから、そうした循環に陥らない。なぜなら、理性そのものである関係において、なにももの互いに根拠づけあいはしないからである。」(HGW, IV, 220, HW, II, 246f) 確かに、互いに根拠づけあう関係を根拠づけようとする、循環論証になるだろうし、互いに根拠づけあわない関係の場合には、それを説

明する理論は循環論証にならないかもしれない。理性そのものである関係は、自己関係であろうが、この自己関係は自己根拠づけではないということになるだろう。さらにいうと、自己根拠づけではない自己関係とは、自己肯定ではなく自己否定の一種であろう。概念の「自己分割」「自己規定」というような「否定的自己関係」によって、ヘーゲルの「論理学」は進展するのだが、その進展は「分析的」かつ「総合的」、「前進」かつ「後退」であるといわれている。ヘーゲルはおそらく、このような規定によって循環論証を回避できている、と考えていたのである。しかし、それらについてのヘーゲルの説明は、曖昧であって、私には説得力のある解釈を行う力はない。ただし、次の点だけは強調しておきたい。ヘーゲルの哲学体系の円環性を指して、彼の体系全体が循環論証になっているという批判が行われることがある。確かにたとえばフイヒテにとって、哲学体系の円環性は循環論証の問題であった。⁽⁵⁾ヘーゲルもまた循環論証の問題に無関心であったわけではない。しかし、むしろかれは循環論証を避けるものとして「自己関係」概念に注目し、自己関係論を展開することの結果として体系の円環性が帰結しているのである。ヘーゲルの体系の円環性は、先の批判とは逆に、循環論証を避けようとすることからの帰結だったといえるのではないだろうか。

第二節 ヘーゲルの自由論とシステム理論

第一項 システム論的家族療法の「円環的因果性」概念

ここからヘーゲルの自由論を、システム論的家族療法に關説しつつ考察したいが、ここでは、まずシステム論的家族療法について簡単に説明しておきたい。システム論的家族療法は、一九五〇年代にアメリカで始まったものだが、今日ではヨーロッパや日本でも広く普及しつつある。システム論的家族療法が、従来の療法との違いとして何よりも

強調するのは次の点である。(精神分析を含めて) 従来 of 療法が「直線的因果性」に依拠して「病因」(生理的原因や過去の抑圧された体験など)を発見しようとするのに対して、システム論的家族療法が見ようとするのは、家族の中の「円環的因果性」である。しかも、一つではなく多数の円環的因果性である。「居あわせた全員のコミュニケーションと行動を見ると、行きつ戻りつする円環的な因果関係の環をいくつも構成しており、病者の行動はより大きな回帰的ダンスの一部にすぎないことがわかつてくる。」⁽⁶⁾ 家族の関係だけでなく、治療者と家族との関係も同様に、一方的に影響を与える関係ではない。「循環的認識論は、治療者が、より大きな場の部分であり、変えようとするもの自体から抜け出すことのできない要素でしかないという事実を思い知らせる。」⁽⁷⁾

個人であれ家族であれ、あるシステムに解決すべき問題が生じた場合に生じる問題解決のための変化を、「第一次変化」という。この変化で問題が解決されればよいのだが、逆に、この変化が、問題の持続または悪化をもたらす場合がある。たとえば広場恐怖症の場合の

不安予期↓不安を予期させる状況を回避する↓不安を予期しなくてすむ状況の減少↓不安予期の増大↓……

という悪循環である。この悪循環をどこかでせきとめて当初の問題を解決することが「第二次変化」と呼ばれている。第一次変化が悪循環に巻き込まれるのは、円環的因果性によるのだが、第二次変化が治療になるのは、この悪循環をどこかで断ち切るからである。しかも第二次変化は、単にこの悪循環を断ち切るだけではなく、新しいシステム、新しい円環的因果関係を作り出すことになるのである。新しいシステムを作り出すということは、システムの「自己組織化」ということである。

システム論的家族療法が指摘する円環的因果性は、機械論的因果性の相互性の一環である。ところで、ヘーゲルは相互作用の説明の循環を避けるために、相互作用を第三項「概念(この概念は、論理学での「相互作用」から「概念」への移行では、さしあたり主観的概念として、また「化学論」から「目的論」への移行では、さしあたりは主観

的目的概念として登場した)の契機として捉えたが、それと同様に、この円環的因果性もまた目的概念から説明可能になるのである。円環的因果性による悪循環は、しばしばエスカレートして、次第にひどくなって行く場合がある。

このようなエスカレーションは、「分裂生成」⁽⁸⁾とか「正のフィードバック」と呼ばれる。治療を必要とするケースは、このような分裂生成を引き起こしている場合が多いようだ。このような分裂生成もまた一定の目的意識を前提してのみ説明できることを示そう。分裂生成の有名な例に軍拡競争がある。軍拡競争の分裂生成とは、Aという国の軍拡が、Bという国の軍拡を引き起こし、逆にそのBの軍拡が、Aのさらなる軍拡を引き起こす、ということの繰り返しによって、両国の軍事力が拡大し続けるプロセスのことである。ここでは、因果関係の相互性を指摘することができる。

Aの軍拡↓Bの軍拡、Bの軍拡↓Aの軍拡、この繰り返しである。しかし、ここでの因果性は、目的手段関係に依存している。なぜならば、Aの軍拡がBの軍拡の原因になるという因果関係が成立するのは、BがAに対する軍事的優位の確保を目的としており、それを実現するために、Aの軍拡に対して軍拡という手段をとるからである。それはBにとっても同様である。軍事的優位の確保(目的)のための軍拡(手段)が、相手にも同じような軍拡を引き起こし、……ということである。軍拡競争の分裂生成は、機械論的因果性の相互性として理解できるのだが、それをさらに説明しようとするれば、このように当事者の目的意識から説明しなければならぬ。(念のために申し添えておけば、この軍拡競争を目的手段関係の相互作用と捉えることはできない。なぜなら、ここでは軍事的優位の確保と軍拡の間の目的手段関係が逆転することはないからである。)

相互作用を「第三項Ⅱ概念」の契機として説明するというヘーゲルの立場との類似性をここに指摘できる。しかし、ヘーゲルの場合には相互作用を一つの概念の契機として説明しようとするのに対して、ここでの分裂生成を成立させている目的意識は、同質のものではあっても各当事者がつ別々の目的意識である、という違いは残る。つまり、このような相互作用の段階では、第三項が背後にあっても、それはまだ実体にはなっていないのである。

我々はヘーゲルの中にもこのような段階の悪循環や分裂生成の事例を見つけることができる。ヘーゲルによるカントの道徳性への批判は、道徳性の立場が、悪循環に陥っているということである。ヘーゲルによれば、感性の触発を否定して、理性に従うことは、感性の触発を存続させることになり、かえって最高善の実現を不可能にすることになる。したがって、それは永遠の課題に留まる。しかし、このような永遠の繰り返しが生じるだけでなく、この繰り返し返しの過程において感性と理性の区別は次第に厳しく行われるようになり、最終的にはその理性はまったく空虚なものになってしまうのである。この過程は一種の分裂生成である。

ヘーゲルはカントやフイヒテの道徳論を批判するが、その道徳の頂点を次のように考えている。「自己を究極的なもの (das Letzte) として捉える主観性は、自己を真理と権利と義務に関して決定し決心することとして知る、ということのみありうる。」(HW, VII, 278) この立場は、〈決断主義〉に他ならない。ここでは道徳的な決断主義のみならず、ひろく「真理と権利と義務」に関しての決断主義が想定されている。このような決断主義に対するヘーゲルの批判の要は、決断主義が前提している「選択の自由」への批判である。次に、これをシステム論的家族療法の概念を用いて考察したい。

第二項 ヘーゲルによる「選択の自由」批判

ヘーゲルは、選択の自由という考えを、論文『自然法の学問的な論じ方について』(1802/03)で次のように批判している。

「次のような自由についての見方はまったく投げ捨てられるべきである。すなわち、自由は、対立する規定の間
の選択であるべきであり、したがって+Aと-Aが前にあるとき、自由とは、自己を+Aとして規定するか、あ
るいは-Aとして規定するかにあり、端的にこの、あれかこれか (Entweder-Oder) に結び付いている、という

ような見方である。」(HGW, IV, 446, HW, II, 476f)

この批判の理由は次のとおりである。

「全ての規定性は、その本質からして +A か -A である。+A には -A が、-A には +A が解きがたく結び付いている。個人が自己を +A の規定性において措定したと同様に、彼は -A にも拘束されている。-A は彼にとって外的なものであり、彼の力のものにはない。むしろ彼は、+A と -A の絶対的結合のために +A の規定性によって直接に -A という疎遠な力のもとにあるだろう。自己を +A としてかあるいは -A として規定するという選択において成立する自由は、まったく必然性から外へ出て行けない。自由が自己を +A として規定するとき、自由は -A を否定するのではなく、むしろ -A は絶対的に必然的に自由にとって外面的なものとして存立する。自由が自己を -A として規定するときには、逆である。」(HGW, IV, 446f, HW, II, 477)

批判のポイントは、選択の自由では、一方を選択するとき、他方が疎遠な力として襲って来るということである。そしてその理由は、+A と -A が解きがたく結びついて、相互作用の関係にあるということである。諸関係の相互性ゆえに、意図したことは別の事態を引き起こすことになる、というこの指摘は、システム論的家族療法論が「円環的因果性」による悪循環として捉えようとしている事柄と同じである。しかし、両者には次のような差異がある。相互作用や円環的因果性は、このような事態の必要条件ではあっても、それだけでは悪循環の必然性までも説明することはできない。つまり、問題に対処しようとする第一変化がつねに悪循環に陥るということはない。しかしヘーゲルは、ある意味では、行為はつねに挫折すると考える。この点が、ヘーゲルとシステム論的家族療法論の非常に大きな違いである。たとえば、『精神現象学』では、『承認を求めての生死をかけた闘いは、意図したことの逆の結果となり、また主人と奴隷の関係でも、その関係の実現において主人の真理は、奴隷の奴隷となり、奴隷の主人は主人となる。このことは、不幸な意識の内部でも繰り返され、「敵に対する勝利がむしろ敗北であり、一方の獲得がその反対

にその喪失であるような、敵に対する闘いが生じている」(HGW, IX, 122)といわれる。ヘーゲルは、このようにつねに挫折することを自己意識の本質であると考ええる。このことは、「自己意識の本質」つまり「無限であること、すなわち、直接的に、自己意識が措定されている規定性の逆であること」(HGW, IX, 108)に由来するともいえるだろうが、別の面から考えてみよう。

第三項 選択の自由のダブルバインド

ヘーゲルは、選択の自由における選択肢は、主体にとって外的なものであると考える。それは、選択の自由においては選択自体が強制されているということの意味することになるだろう。その理由は、次のとおりである。選択肢が、外的なものであるということは、選択肢が、主体によって生みだされたものではなくて、与えられたものであるということである。選択肢が、与えられたものであるということは、そこで選択するということが自体も与えられたものであるということであることを意味するだろう。なぜなら、選択すること自体を自分で自分に課すということは、一定の内容の選択を自分に課すということであり、選択肢も自分で設定することになるだろうが、逆に、選択肢が外的なものであり、自分で設定したものではないとすれば、選択すること自体も自分で自分に課したのではないだろうからである。選択すること自体を自分で自分に課したのではないということは、選択することが強制されているということである。

ヘーゲルにとって、自由とは徹底的な意味で強制がないことであって、ヘーゲルは選択の自由における選択肢の外面性において、選択自体の強制を確実に感じとっている。「強制の概念のなかには、自由にとって何か外的なものが直接に措定されている。しかし、それにとって何か真実に外的なもの、疎遠なものがある自由は、いかなる自由でもない。自由の本質およびその形式的な定義は正に、絶対的に外的なものが何もないということである。」(HGW, IV, 446, HW, II, 476)これを言い換えると、「他なるものにおいて自己の許にあること」という有名な自由の定義になる。

ところで、自由な選択が強制されているということは、次のようなダブルバインド状況(9)にあるということを意味している。つまり、その時そこで「おまえは自由である」というメツセージと、これに矛盾する「おまえは不自由である」というメタメツセージが与えられている。もちろん、選択の自由と、選択しなければならぬという不自由は、論理階型が違っているので論理的に矛盾するわけではない。このようなダブルバインド状況にあるものは、どちらの選択肢を選択しても自由でありかつ不自由であることになる。したがって、ヘーゲルの考える自由を実現することはできない。

第四項 ヘーゲルの主張する自由

これに対してヘーゲルが主張する自由とは次のようなものである。

「自由は、肯定的にあるいは否定的に、 $\neg V$ を $+V$ と統一し、 $+V$ の規定性の中にあることを止めることによつてのみ、自由である。」(HGW, IV, 447, HW, II, 477)

この統一については、(大変わかりにくい表現だが)次のようにいわれる。

「二つの規定性の合一において、両者は否定されている、 $+V \neg V \parallel 0$ 。この無が $+V$ と $\neg V$ へ相対的にのみ考えられ、規定性としての無差別のA自身とプラスないしマイナスが、他方のマイナスないしプラスに対立して、考えられるならば、絶対的自由は、各々と各々の外面性を越えると同様に、この対立を越えており、また端的に全ての強制が不可能であり、強制はまったくいかなる実在性もたない。」(ibid.)

この表現は解釈を必要とするだろう。行為の選択肢として $+V$ と $\neg V$ が与えられている場合に、この二つがまったく無関係に並んでいるのだとすると、それらは互いに対して外面的であるといえるだろう。逆に、それらが本質的に対立しているとすれば、それらは互いに対して外面的ではなく内的な関連をもつといえるだろう。そして、それらの

選択肢が対立していると考える者が、一方の選択肢を選択する場合には、そのことによって他方の選択肢と必然的に対立することを覚悟するだろう。このような者は、絶対的に自由であると、ヘーゲルは考える。なぜなら、彼もまた他方の選択肢と敵対することにはなるのだが、彼にはその事は外面的な、偶然的な事ではなくて、必然的であり、彼の選択と内的な連関をもっていることを自覚しているのである。つまり、彼は、 $+A$ を選択したと同時に $-A$ への敵対的關係をも選択したのであり、その意味で彼はその選択において $+A$ と $-A$ の両方への一定の關係を選択しているのである。だから彼はその選択において $+A$ と $-A$ の両方を統一しているといえることができる。

第五項 ヘーゲルの自由論への批判と応答

一 批判(その一)と応答

右の議論については、おそらく次のように反論したくなるだろう。たとえ、そこまで見通して行為するにしても、やはり彼は選択しているのであって、彼の自由は選択の自由である。変化したのは、選択肢の理解だけである。以前には、 $+A$ と $-A$ の選択であったが、この二つの内的な連関を理解する事によって、 $+A$ を行い $-A$ に敵対するか、 $-A$ を行い $+A$ に敵対するか、という選択を行っているのだ。このような反論についての検討を行うためにも、ここでヘーゲルの議論の続きを見ておこう。

先の引用にあるように、二つの選択肢を統一する方法には、否定的な仕方と肯定的な仕方の二種類ある。否定的な仕方とは、死である。

「この否定的絶対者、純粹自由は、その現象においては、死である。死の可能性によって主体は自己を自由として証明し、端的に全ての強制を越える。」(HGW, IV, 448, HW, II, 479)

もう一つの肯定的な仕方とは、次のようなものである。

「このことをたとえば、罰に適用すると、罰においてのみ仕返しは理性的である。というのは、罰によって犯罪は抑制されるからである。犯罪が措定した $+A$ という規定性は、 $-A$ の措定によって補われ、そうして両方が否定される。あるいは、肯定的に見ると、 $+A$ の規定性と共に、犯罪者には反対の規定性 $-A$ が結合し、両方が同じ仕方で措定される。というのは、犯罪は、一つの規定性のみを措定するからである。したがって、罰は、自由の復活である。」(HGW, IV, 448, HW, II, 479f)

ここでヘーゲルが念頭においているのは、ギリシア悲劇のアンチゴネーである。アンチゴネーは、神の法に従って兄弟を埋葬するか、人の法（王クレオンの命令）に従って兄弟の埋葬をしないか、の選択を迫られるのだが、彼女の例でいえば、神の法を選択した彼女は、人の法による罰を進んで受け入れ、また選択の時点ですでに人の法による罰を受け入れる覚悟をして選択したことによって自由であり続けたのである。否定的な方は、死によって選択の強制を逃れているという自由であり、肯定的な方は、選択肢の外面性を内面化することによって選択の強制を逃れているという自由である。

さて、ここで先の反論の検討に戻ろう。 $+A$ と $-A$ の内的な連関を認識し、選択しなかった選択肢と敵対することを覚悟して行為するとしても、彼はやはり、 $+A$ を行い $-A$ に敵対するか、 $-A$ を行い $+A$ に敵対するか、という選択を行っているのであり、彼の自由は選択の自由である。先の反論はこうであった。これをアンチゴネーの例に当てはめると次のようになる。彼女が、神の法に従うか、人の法に従うか、という選択を迫られたときに、両者の内的な連関を認識して、どちらの法をとっても他方の法による罰を受け入れなければならないということを認識していたとしても、彼女は、人の法に従って神の法の罰を受けるか、神の法に従って人の法の罰を受けるか、という選択をしたのであって彼女の自由は選択の自由である。

これに対してヘーゲルならばこういふだろう。アンチゴネーが自由であるのは、右の言い直された選択枝からの選択の自由があるからではない。彼女は、両方の法がともに自分の本質であることを知っているから、行動においてどちらの法に従ったとしても、自分が破らざるをえなかつた法の罰を自ら進んで受容したのである。では、両方の法がともに自分の本質であることを知るとはどういうことであろうか。それは、両方の選択枝 +A と -A が相互作用の関係にあることだけでなく、その相互作用を可能にしている（第三のもの）、つまり民族精神（Volkgeist）を实体として捉え、そのモメント（契機）として二つの選択枝を理解するということである。このような認識に基づいていることにこそ彼女の自由があつたのである。それゆえに、この自由は、もはや選択の自由ではない。

二 批判（その二）と応答

もう一つ別の批判があるかもしれない。運命を受け入れるか／受け入れられないか、という選択が行われているとすれば、さらに、この選択を行うか／行わないか、という選択が行われることになり、これは無限に反復するのではないだろうか。⁽¹⁰⁾

この反論に対しては、無限反復にはならない、と答えることができる。その理由を述べよう。我々は、選択を「反対対当選択」と「矛盾対当選択」の二つに分けることができる。へAをするか／Bをするか」という選択枝以外の第三の選択枝が現実にあるような選択を、「反対対当選択」と呼ぶことにしよう。なぜなら、この場合の選択枝は反対対当の関係にあるからである。また、へAをするか／Bをするか」という選択枝以外の第三の選択枝が現実には不可能であるような選択を、「矛盾対当選択」と呼ぶことにしよう。この場合の選択枝は、矛盾対当の関係にあるからである。

ところで、へAをするか／Bをするか」という選択枝以外の第三の選択枝が現実に可能であるならば、そのときに

は、へAをするか／Bをするか」という選択一について、へ選択一をするか／しないか」という選択二が可能である。なぜなら、第三の選択肢を選択するとき、人は選択一をしないことができるからである。たとえば学生食堂に行った時に、もしAがウドンの注文で、Bがソバの注文だとすると、このどちらも注文しないことが可能だからである。つまり、「反対対当選択」については、それについてさらに選択することができよう。

しかし、へAをするか／Bをするか」という選択肢以外の第三の選択肢が現実には不可能であるならば、そのときにはへ選択一をするか／しないか」という選択二をすることは不可能である。なぜなら、選択一をしないことは、何もしないことであるが、しかしAをすることとBをすることが矛盾対当で第三の選択肢がないのだから、実際には、AをするかBをするかのどちらかをしたことになり、選択一をしたことになる。つまり、選択をしないことは、選択一をしたことになる。つまり選択一をしないという選択肢が論理的にありえないのだから、選択二は論理的にありえない。つまり、へ「矛盾対当選択」をするか／しないか」の選択は、論理的にありえない。

ところで、どのような反対対当選択であっても、反対対当選択についての選択二は、矛盾対当選択になる。それゆえに、この選択二についての選択はありえない。つまり、どのような選択であっても、その選択についての選択についての選択はありえない。ゆえに、へ選択についての選択についての……という無限反復は、論理的にありえないのである。

また、どのような反対対当選択であっても、そこに明示的に挙げられていない選択肢としてへAもBもしない」などの、何らかの選択肢を想定することによって、矛盾対当選択とみなすことができる。このようなへみなし」状況の再解釈によって、現実の選択の状況が変化するわけではない。したがって、すべての選択は、へみなし」によって同時に、矛盾対当選択であるということが可能である。つまり、いったん選択を迫られたならば、すべての選択において、選択することは不可避なのである。選択は、そのような意味で、強制として現われる。

ヘーゲルは、選択をAとBとせず、+Aと-Aとする。もしこれが、我々のいう「矛盾対当選択」を意味しているのだとすると、第三項はないことになる。アンチゴネーの兄の埋葬についての選択は、矛盾対当選択である。埋葬するか／しないか、のいずれかしか選択の余地はない。この選択に迷いつづけることは、埋葬しないことを選択することになってしまふからである。ヘーゲルが、選択肢を+Aと-Aと表記したのは、それが選択することが不可避であり、選択が強制として現われることを示したかった、ということかも知れない。あるいは、選択の本質が「矛盾対当選択」であることを暗示していたのかも知れない。

第六項 肯定的ダブルバンドと決断主義批判

このように自由を理解するとき、先の選択の自由のダブルバンド状況は、大きく変化している。選択の自由では、どちらを選択しても、本質的に不自由であることを免れなかった。システム論的家族療法では、二種類のダブルバンドを区別している。「病原となる二重拘束（ダブルバンド）の中にあつては『やつても駄目、やらなくても駄目』であつても、治療上の二重拘束（ダブルバンド）の中では『実行しても変わり、実行しなくても変わる』のである」⁽¹¹⁾。治療的ダブルバンドとは、たとえば「親にことごとく反抗する少年に向かつて『反抗せよ』と命令する。少年がこの命令に従えば、『服従』してしまったことになるし、この命令にも反抗すれば反抗をやめることになる。いずれにしても治療者にとつて『思うつぼ』である」⁽¹²⁾。今かりに、病原となるダブルバンドを「否定的ダブルバンド」、治療的ダブルバンドを「肯定的ダブルバンド」と呼ぶことにしよう。ヘーゲルの主張する自由は、否定的ダブルバンドではなくて、肯定的ダブルバンドの状況である。アンチゴネーも選択をするが、しかしその選択は肯定的ダブルバンドである。アンチゴネーは、選択の自由における否定的アンチノミーを肯定的アンチノミーに転換したのである。

ヘーゲルはこのことを次のようにいう。「我々は有限なもののうちでは、目的の真の達成を体験することも見ることもできない。したがって無限の目的はそれがまだ達成されていないかのような錯覚をのぞきさえすれば、達成されるのである。」(HW, VIII, 367, § 212, Zusatz) このように見方を変えることをシステム変換のきっかけにしようとすることは、システム論的家族療法では「リフレイミング」と呼ばれている。「リフレイミング」とは「症状あるいは行動を、なにか違ったものに言い換えるだけでなく、そのように知覚される脈絡を変えることによって、家族の知覚を変化させようとする治療的な介入法」¹³である。選択の自由が偶然性の自由であるのに対して、ヘーゲルの主張する自由は、よく用いられる表現では必然性Ⅱ自由であるような自由ということになるだろう。そして、この必然性Ⅱ自由の実現のために必要なのは、相互作用の関係にあるものを第三のものとして「リフレイミング」することなのである。「必然性の過程は次のようなものである。すなわち、それは最初に存在している固い外面を克服して、その内面を啓示し、それによって互いにつなぎあわされているものが、実際互いに無縁ではなく、一つの全体の諸モメントにすぎないこと、そしてこれらモメントの各々は、他と関係しながらも、自分自身のもとにとどまり、自身自身と合致するということを示すのである。これが必然性の自由への変容であって、この自由は単に抽象的否定の自由ではなく、具体的に肯定的な自由である。」(HW, VIII, 303, § 158, Zusatz)

さて、このようなヘーゲルの自由論からは、決断主義への批判が帰結するだろう。決断主義をいまかりに、決断の根源性・直接性・非合理性を主張する立場だとしよう。すると、カントの『第二批判』における意志Ⅱ実践理性性による自由の要請(決断)に、我々は決断の非合理性への批判を読むことができる。また、フイヒテが他者論で、自己意識の成立となる決断の前提として、他者からの「促し」を想定した点に、我々は決断の直接性への批判を読むことができる。そして、我々がヘーゲルの自由論を肯定的ダブルバインドとして解釈するとき、そこに決断の根源性への批判を読むことができるのではないか。

否定的ダブルバインドが決断を迫るものだとすると、肯定的ダブルバインドは決断から解放するものであるといえるかもしれない。なぜなら、肯定的ダブルバインドではどちらを選択しても承認されるから、決断の重荷から解き放たれることになるからである。我々は、決断が行われるときには、つねにその背後に決断を迫る否定的ダブルバインドがあることを指摘することによって、決断の直接性を批判できるだろうが、ヘーゲルの自由論を肯定的ダブルバインドとして読むとき、そこに決断の根源性への批判を読むことができよう。我々は近代社会のなかで、つねに「自由であれ」「主体的であれ」「自立的であれ」と命令され、つねに自分で決断することを求められている。その際、これらの命令は否定的ダブルバインドとして機能しているように思われる。そのような生活の中では、「決断なんかしなくていいよ」といわれると、確かにある種の解放感を覚えるだろう。が、しかし社会哲学にそれを拡張することは、あるいは決断主義以上に危険な思想であるかもしれない。

そこで〈批判(その三)〉をここで考えてみよう。この第三の批判は、ヘーゲル解釈を逸脱する非常に外在的な批判であるかもしれないが、我々が自由を考える上では重要であるので、述べることにする。それは、たとえばニーチエのように「これが運命か、ではもう一度」と言えない者はどうなるのか、という疑問である。アンチゴネーは、「神の法」に従うとき、「人の法」に背いたことからの帰結を受け入れる覚悟をしており、すでに運命と和解していたのだらうとおもわれる。しかし、どうしても受け入れられないような運命にであつた者はどうなるのだらうか。たとえば、X氏が、国家から明らかに不平等な権利侵害を受け、それと戦うか、泣き寝入りするかの選択をするときに、「どちらを選択してもどうでもよいのだ」と運命を受け入れることは、むしろ戦いを放棄するための奴隷の言い訳であり、奴隷根性なのではないか。「運命との和解」を主張することは、マジョリテイ集団にとつて有利なだけであり、ヘーゲルのいう「我々である我、我である我々」から排除されたマイノリテイ集団には抑圧的に機能するのではないか。和解できない、あるいは和解すべきではないような「運命」というものもあるのではないだろうか。

もし、このような批判を受け入れるとすれば、我々は運命を受け入れるか／否か、の選択をしなければならぬことになる。ところで、運命を受け入れることは、単に認識の問題なのだろうか。もし、単なる認識の問題でないとするれば、運命を受け入れるか、受け入れないか、という選択を行っていることになるだろう。この選択における〈選択の自由〉こそが、逆にヘーゲルのいう自由より基底的なものであることになるだろう。

運命との和解は、共同体の中で承認されるということである。アンチゴネーが人の法の裁きを受け入れるということは、共同体を承認するということである。それゆえに、右の疑問は、相互承認するかどうかの〈選択の自由〉のほうが、相互承認状態における自由よりも、よりも基底的な自由なのではないか、という問いになる。この問いに答えるためにも、次の章でヘーゲルの承認論を検討したい。

注

(1) シェリングもまた若いころには「相互作用」概念に依拠しながら、後期になるとそれを批判している。彼は『世界霊』(一七九八年)では、機械論と有機体論を対立させる。機械論とは、原因と結果の流れが阻止されず、一直線に前方へ流れて行くことであり、有機体とは、原因と結果の流れが阻止されて、その流れが自己自身の中へ還帰し、円を描く場合である、と規定されている(Vgl. SHKA, I, 6, 69, SW, I, 417)。有機体は、いわば円環的な因果性である。このような有機体の規定は『先験的哲学の体系』(一八〇一年)でも踏襲されているが、ここでは有機体の根本性格は「自己との相互作用」であるといわれている(Vgl. SW, II, 495)。以上を見る限りでは、シェリングの中には「相互作用」概念の不備を補うために「有機体」概念を導入するという視点はないうである。ただし、後年の講義遺稿『哲学的経験論の叙述』(一八三六年)には「相互作用は、本来カテゴリーとしてはまったく無意義なものである」(SW, IV, 295, 『世界の名著』フイヒテ、シェリング)中央公論社、所収『哲学的経験論の叙述』(1836)茅野良男訳、五二九頁)という「相互作用」概念への批判が見られる。

ちなみに、ショーペンハウアーもまた、「相互作用」による説明が循環論証になるという批判をしている。「Aという状態が時間の中でBという状態に先行し、しかもそれらの継起が必然的であって偶然的なことではなく、言い換えると、単にあとにつづくことではな

くて、結果として生ずることである限りにおいてのみ……ただその限りにおいてのみ、Aという状態が原因であり、Bという状態が結果なのである。けれども交互作用という概念が含まれていることは、双方の状態はいずれも他の状態の原因となり結果となるということである。しかしこのことは、双方の状態はいずれもより先の状態でもあれば、よりあとの状態でもあるということと同じだけのことを意味するのであるから、考え違いというものである。というのは、これら双方の状態が同時に、しかも必然的に同時に存在するということは、想定しがたいことだからである。」(意志と表象としての世界〔正編Ⅲ〕茅野良男訳、白水社、一九七五年、一〇八頁)因果関係は、時間的な前後関係である。したがって、もしAがBの原因であれば、BがAの原因となることは時間的にありえない。ゆえに、もし交互作用を相互的な因果作用と理解するのならば、そのようなものは確かに存在しえないという批判である。

しかし、ショーペンハウアーのこの性急な批判は、間違っている。原因と結果の関係は、出来事aと出来事bの関係、あるいは変化aと変化bの関係であって、それらの出来事や変化が帰属する実体Aと実体Bの関係ではない。したがって、実体Aの変化a1が実体Bの変化b1の原因になり、次にこのb1が実体Aの変化a2の原因になるとしても、そこには時間上の不都合は生じない。カントが、交互作用について語るときには、実体とその規定(出来事や変化)を慎重に区別しているように思われる。『純粹理性批判』の中の「交互作用あるいは共同性の法則に従った、同時性の原則」すなわち「すべての実体は、それらが空間において同時にあるものとして知覚される限りにおいて、汎通的な交互作用の中にある」という原則の証明において、カントは次のように述べている。「そのようなものを「実体A」は、その原因、あるいは「より正確に言えば」その諸規定の原因であるところの実体「B」に、時間におけるその位置を規定することができる。したがって、各々の実体は、(それが、その諸規定に関してのみ、結果でありうるとき)他の実体における一定の諸規定の因果性を自己内に含みうる。またそれと同時に他の実体の因果性の諸結果を自己内に含みうる。すなわち、各々の実体は、(直接的あるいは間接的に)力動的な共同性の中にあるのである。」(A212f.=B259)

交互作用は、実体と実体の関係であり、因果性は実体の変化(規定)と変化(規定)の関係であるという違いが重要である。したがって、次の文もまた注意深く訳すべきである。"die Gemeinschaft ist die Kausalität einer Substanz in Bestimmung der anderen wechselseitig" (B111) これは、「共同性は、ある実体の他の実体の規定に対する相互的な因果性である」と訳すべきであって、スミスのように"community is the causality of substances reciprocally determining one another" (共同性は、互いを規定する実体の相互的な因果性である)と訳するのはミスリーディングである。

「交互作用」を因果作用が双方向に生じていることと理解するならば、それは「因果性」の一つのあり方に過ぎない。シェリングもまた、ショーペンハウアーと同じようにカントの「交互作用」概念をこのように誤解していた可能性はある。しかし、ファイヒテとヘーゲ

- ルは、おそらくはこのようには誤解していないかと思われる。なぜなら、彼らは「相互作用」概念による説明の不十分さを指摘していただけてあり、「相互作用」概念が自己矛盾した無意義な概念であると考えていたわけではないからである。フィヒテは、知の発生の根源を説明する論理としては「相互作用」から「浸透」概念に変化した後期においても、知の派生形態を議論するときには「相互作用」概念を使用している。また、相互作用概念の限界を指摘しながらも、それを使用しないわけではない。しかし、逆にいうと、このように「相互作用」概念を彼らが使用しつづけていたことによって、これまでの研究史において、「相互作用」概念への批判が見落とされがちだったのである。
- (2) 知的直観を相互作用で説明しようとする傾向は、草稿「知識学の仕上げのために」(1801/02)で、特に顕著である。Vgl. FGA, II-6, 64, 69.
- (3) ノヴァーリスの影響については『動物の本質の解明』へのラウトの注を参照。Vgl. FGA, II-5, 422.
- (4) ヘーゲル『懐疑主義と哲学との関係』加藤尚武・門倉正美・栗原隆・奥谷浩一訳、未來社、四九頁。古代懐疑主義の近代哲学への影響については、この訳書の加藤尚武氏の解説が大変刺激的であるが、「相互作用」概念による説明が循環論証になるというドイツ観念論の指摘も、古代懐疑主義からの影響であるのかもしれない。
- (5) フィヒテ哲学の循環の問題については、長沢邦彦「フィヒテ知識学における循環の問題」(『同志社文化学年報』二七号)、同「知識学における循環と当為」(『同志社文化学年報』三一号)に詳しい。
- (6) リン・ホフマン「システムと進化」亀口憲治訳、朝日出版社、二二頁。
- (7) 同書、二五頁。
- (8) 分裂生成については、ベイトソン「文化接触と分裂生成」(『精神の生態学』上、佐伯泰樹・佐藤良明・高橋和久訳、思索社)の参照を乞う。
- (9) ダブルバインドとは、ベイトソンの定義によれば、論理的なレベルの異なる二つの禁止命令が与えられており、かつそれらの命令から逃れるのを禁ずる第三の禁止命令が与えられていることである。より詳しくはベイトソン「精神分裂病の理論化へ向けて」(『精神の生態学』上、佐伯泰樹・佐藤良明・高橋和久訳、思索社)の参照を乞う。
- (10) この批判は、大阪大学での講義において院生の木村健君から受けた質問である。
- (11) ワツラウィック『変化の言語』築島謙三訳、法政大学出版局、一九八九年、一二五頁。
- (12) アメリカカ夫婦家族療法学会編著『家族療法事典』(日本家族心理学学会訳編、星和書店、一九八六年)の項目「二重拘束」の訳注か

ら引用。
(13) アメリカ夫婦家族療法学会編著『家族療法事典』(日本家族心理学会訳編、星和書店、一九八六年)の項目「リフレイミング」か

第二章 自由と相互承認

ヘーゲルの考える自由は、相互承認において実現するものである。その相互承認を理解するために、第一節では、「相互知識」という概念を導入したい。この「相互知識」に注目することによって相互承認における「思弁的」な契機（その一部）を解明できるようになるからである。それによって明らかになるのは、「承認されていること」という概念の重要性である。第二節では、人倫性の特徴である「権利と義務の一致」を確認し、この契機が「相互知識」になることによって、人倫的な共同体が成立することを指摘し、最後にヘーゲルの自由論を吟味する。

第一節 相互知識と相互承認

ここでは「相互知識」という概念を用いてヘーゲルの相互承認論を解釈することを試みたい。この概念は、現代のコミュニケーション研究において発見された概念なので、もちろんヘーゲルには、そのような概念はない。たしかに、相互知識というものが意識されるようになったのは現代においてであるが、後に見るように相互知識は、他者との関係においてだれもが当然のように前提している知である。ヘーゲルも対他関係を考察するときに、このような知を当

然のように前提している。そこでヘーゲルが考察する對他關係をそこに生じる相互知識に注目しつつ解釈することは、決して外在的な解釈とはならないし、むしろこの概念に注目することによって、我々はヘーゲルが「思弁的」という言葉で考えようとしていた事柄についてのより精確な理解に到達できるように思われるのである。

最初に相互知識について簡単に説明した後、共同体の原理となりうる三つの他者關係を分析したい。それは「愛」と「契約」と「相互承認」である。「愛」は、フランクフルト期のヘーゲルが考えていたロマン主義的な共同体の原理であり、「契約」は、彼が批判していた、カントやフィヒテも含めた当時の主流の國家觀である國家契約の「原理」である。そして、「相互承認」こそは、これらの社會觀、國家觀に対してヘーゲルが主張する「人倫性」ないし「人倫的國家」の原理である。⁽¹⁾

第一項 相互知識とは何か

シフアーは、「SとAが相互にpを知っている*」ということを次のように表記する。

「K*ssp」=df. 「SとAが相互にpを知っている*」

そして、これを次のように定義する（ここで「知っている」に*がついているのは、通常の意味の「知っている」とは少し意味が異なるからである。⁽²⁾）。

つまり、相互知識とは、互いに相手がpを知っていることを、自分が知っていることを、相手が知っていることを、自分が知っていることを、……というような知が成立していることである。相互知識のこのような定式化には批判もあり、相互知識をどのように理解すべきかについては議論があつて、私もこの定式化が最適であると考えているわけではないが、ここではその議論には立ち入らずに一応このような形式で、理解しておくことにする。⁽³⁾ このような相互知識が成立することは、人間のコミュニケーションに特徴的なことであり、それはほとんど人間關係を基底で支配す

るものである。

$K * sap \quad \text{iff} \quad Ksp$
 $\cdot Kap$
 $\cdot KsKap$
 $\cdot KaKsp$
 $\cdot KsKaKsp$
 $\cdot KaKsKap$
 $\cdot KsKaKsKap$
 $\cdot KaKaKaKsp$
 \vdots

第二項 愛における相互知識

一 ヘーゲルによる「愛」の理解

若きヘーゲルは、愛について次のように述べている。

「……愛が、他の人間たちの中に自己自身を見いだし、あるいはむしろ自己自身を忘れて、自分の実存から外に出て、いわば他者達の中に生き、感じ、活動する限りにおいて、愛は理性に似たものである。これはちやうど、理性が、普遍的に妥当する法則の原理として、すべての理性的存在者の中で、叡知界の同じ市民として、自己自身を認識するのと同様である。」〔民族宗教とキリスト教〕“Volkreligion und Christentum” 一七九三年夏—一七九四年

に執筆 (HW, I, 30) (傍線は引用者)

「愛は、鏡に向かうように、また我々の本質のエコーに向かうように、同じものに対してのみ生じる。」(断片「道徳性、愛、宗教」“Moralität Liebe Religion” 一七九七年七月以前に執筆 (HW, I, 243) (傍線は引用者)

「真の合一、本来的な愛は、生きた者の間にのみ生じる。それらは、力において等しく、互いに対して生き生きしたものであり、どちらの側からも互いに対して死せる者ではない。愛は、すべての対立関係を排除する。……愛は感情である。しかし、個別的な感情ではない。……愛において分離した者があるが、しかし、分離した者としてあるのではなくて、むしろ一つの者としてあり、生きた者が生きた者を感じるのである」(断片「愛」“Die Liebe” 第一稿、一七九七年十一月頃執筆) (HW, I, 245) (傍線は引用者)

ヘーゲルが、「愛」について、「他の人間たちの中に自己自身を見いだす」とか、「我々の本質のエコーに向かう」とか「合一」とか、「個別的な感情ではない」と語るとき、そこで考えられている感情は、イギリスの道徳感情学派が主張した「共感 Sympathie」の特徴に似ている。共感というのは、意図せずに生じるものである。共感をどのように理解するかについては、いろいろな立場があるだろうが、共感が成立する際には、(時間的に先行するとは限らないが) 論理的により基底的なものとして相互知識があるように思われる。

ヘーゲルが右の引用で「他の人間たちのなかに自己自身を見いだす」と語るとき、このことは、後に「承認」について「他者の中に自己自身を知る(直観する)」と語る場合と非常によく似た構造をもっている。また「愛は、鏡に向かうように、また我々の本質のエコーに向かうように、同じものに対してのみ生じる。」というが、これもまた、後の「承認」についての次の発言と非常によく似た構造をもっている。

「自己意識は、このような彼の本質的な普遍性に従って、彼が他者の中にその反照を知る(つまり、私が、他者が私を自己自身(他者自身)として知る、ということを知る) 限りでのみ、実在的である。」 (§39, HW: Bd. 4, S.

ところで、ヘーゲルは、愛という原理の欠点を、「愛は、すべての対立関係を排除する」ということに見ている。このために、愛は所有関係を排除する。愛は内部では対立のない合一を形成するが、外部に対して排他的であり、異質な人間を排除する。

二 愛の合一 Vereinigung と相互知識

今かりに、「aが、bを愛している」を「Lab」と表現することにしよう。そうするとへaとbが互いに愛しあっているという関係は、どのように表現すべきだろうか。まず、次のように表現できるだろう。

Lab・Lba

しかし、これだけでは充分ではない。なぜなら、各々が相手を愛していても、両者が、あるいは一方が、それを知らないという場合には、へ互いに愛し合っているという関係ではないからである。そこで、そのことを表現すると次のようになるだろう。

Lab・Lba・Ka (Lab・Lba)・Kb (Lab・Lba)

しかし、これでもまだ充分ではない。かりに、aとbの両者が、誰か第三者から別々に、相手も自分を愛していることを教えてもらったとすると、上の状態が成立しているのだが、まだ相思相愛の状態あるとはいえない。なぜなら、自分がそのことを知っていることを相手が知っているとは知らないからである。ここには、相互知識が欠けているのである。では、どうすればよいのか。最も簡単なものは、互いに直接に向かいあつて告白しあうことである。このとき、互いに相手を愛していることが、両者の相互知識となる。それは、次のように表現される。

Lab・Lba・K*ab (Lab・Lba)

二人が代理人を通してコミュニケーションする限り、相互知識は成立しない。たとえば、互いに相手愛していることを、互いが知り、そのことをまた互いが知り、そのことまた互いが知り、……という有限回のメタレベルの知は代理人によって成立するが、相互知識は代理人によって成立しないのである。より一般的にいえることであるが、代理主義や代表制度には、この点に根本的な限界がある。ヘーゲルの好んだ推論形式でいえば、媒介項が消えなければ、相互知識（結論）は成立しないということである。では、先に述べたような単なるメタレベルの知の繰り返しではなくて、相互知識が成立することによって、対他者関係はどのように変化するのだろうか。ヘーゲルが「愛」の関係において重視しているのは、次のような認識であった。

「愛する者たちは、一つの生きた全体である。」(HW1, 246)

相互知識によって可能になるのは、まさにこのことであろう。「愛」について、前に確認した「他の人間たちの中に自己自身を見いだす」とか、「我々の本質のエコーに向かう」とか「合一」とか、「個別的な感情ではない」といった規定は、相互知識の構造によってある程度説明できるといえるだろう。また逆にいうと、相互知識の概念を援用しなければ、これらの規定をうまく分析できないといえるのではないか。愛に限らず、共同性というものが成立するためには、あるいは共同体が共同体となるためには、〈共同していること〉についての相互知識が必要であるといえるだろう。

第三項 契約にける相互知識

一 ヘーゲルにおける「契約」の理解

ヘーゲルは、『法の哲学の要綱』（一八二一年）（『法哲学』と略記する）で「契約」について次のように分析してい

る。

「契約の中で、私は、共同の意志 (Gemeinsamer Wille) によって所有をもつ。主観的な意志が普遍的になるということ、この実現へと自己を高めることは、理性の関心 (Interesse) である。この意志という規定は、契約の中にのこっている。しかし、他の意志との共同性の中にある。これに対して普遍的な意志は、共同性 (Gemein-samkeit) の契機と形態のなかで、ただ登場しているだけにすぎない。」 (§71, Zusatz, HW, VII, 155) (傍線は引用者)

「この関係は、それだけで存在する所有者の絶対的な区別において同一である意志の媒介である。それは各所有者が、自分の意志および相手の意志でもって、「所有者たることを止め、所有者でありつづけ、所有者となる」ということを含んでいる。それは、ある一つのしかも個別の所有を手放そうとする意志と、そのような所有、従って他者の所有を受け取ろうとする意志との媒介である。しかも、一方の意欲はただ他方の意欲が現存している限りにおいてのみ決断するという、同一的な連関のなかでの媒介である。」 (§74, HW, VII, 157) (傍線は引用者)

「二人の契約する当事者は、直接に自立している人格として、互いに関係するので、契約は、 α 恣意から、出発し、 β 契約によって現存在するようになる同一の意志は、彼らによって指定された、したがって単に共同の (Gemeinsam) 意志であり、完全な意味で普遍的な意志なのではない。」 契約の対象は、一つの外面的な物件である。というのは、そのようなもののみが、それを放棄するという彼らの単なる恣意に従属しているからである。」 (§75, ibid.)

これらの引用からわかるように、ヘーゲルの理解では、契約は「共同の意志」を成立させるものであり、「共同性」が重要な概念になる。契約によって成立する「共同の意志」は、人倫性を成立させる「普遍的な意志」とは、はっきりと区別されている。

二 契約における相互知識

契約の共同性もまた、相互知識によって可能になるものである。これは、どのようにして可能になるのだろうか。問題を簡単にするために、贈与契約（片務契約）を例に考えてみよう。いまかりにAさんとBさんの二人がいて、

P 「AがaをBに譲渡する」ということを契約したとしよう。ここで成立しているのは、次の二つのことだけではない。

(ア) AさんがP「AがaをBに与える」ことを意志する

(イ) BさんがQ「BがaをAから受け取る」ことを意志する

また、次の相互知識を付け加えてもまだ不十分である。

(ウ) この二つのことが、相互知識になっている。

なぜなら、ここでは契約ということができるから、かりに、(ア)や(イ)が、契約の前から個別に成立していたとしても、契約においては、(ア)は(イ)を条件にし、(イ)は(ア)を条件にしている、ということが意識されているはずである。

このことを、ヘーゲルは次のように述べていた。「一方の意欲はただ他方の意欲が現存している限りにおいてのみ決断するという、同一的な連関のなかでの媒介である。」(S 74, HW, VII, 157) Hohoによる講義ノートには、「一方の意志が他方の意志によってのみ決断し、決断のこの共同性 (Gemeinsamkeit) において同時に個別的で排他的な意志であり続けている。」(VRP, III, 265) とある。

そこで、次のことが成立しているはずである。

(エ) (ア)と(イ)は互いに条件となっている。

(つまり、AとBの二人の意志 (の内容) が一致しており、そして、この一致ゆえに、両者は、そのこと

を意志する。)

(オ) (エ)が両者の相互知識になっている。

ところで、この(エ)の段階の中には複雑な知と意志の絡まりがある。それをもう少し分析してみよう。

(エA1) Aは、自分の意志PがBの意志Qと一致していることに基づいて、Pを意志する。

(エA2) このとき同時に、Aは、Bもまた意志の一致に基づいて意志すること(EB1)を予期して(あるいは、条件にして)Pを意志している。

(エA3) このとき同時に、Aが意志の一致に基づいて意志することをBが予期して意志すること(EB2)を、Aは予期してPを意志している。

この程度の予期は、現実には働いていると思われる(これは、Aに関する記述なので、同様の記述(EB1)(EB2)(EB3)がBに関して成立していなければならない)が、さらに次のようになると大抵の場合には、意識されていないだろう。

(エA4) この時同時に、Bが意志の一致に基づいて意志することをAが予期して意志することを、Bが予期して意志すること(EB3)を、Aは予期してPを意志する。

交換契約(双務契約)についても同様のことが成立しているといえるだろう。この分析からいえることは、「共同的な意志」というものは、両者の意志が単に一致するだけでなく、また、〈両者の意志の一致〉を条件に両者が意志するだけでなく、〈両者の意志の一致を条件に意志していることが相互知識になっていること〉を条件に両者が意志することによって成立する。もつと厳密に言えば、〈両者の意志の一致を条件に意志することを、相互に予期して意志することを、相互に予期して意志すること(を、……)を条件に両者が意志することによって成立する。

愛では、いわば意志の一致の相互知識があり、他方では意志することがあり、この二つの結合関係は、曖昧であっ

た。しかし、契約では、ここに述べたように非常に緊密に結合した意志の共同が成立している。愛による共同体は、一見すると契約による共同体よりも強い結合のように思われるが、しかしそれは不安定でもろく、逆に契約による共同体の方が強力な統合を可能にするという側面があるといえるだろう。

第四項 相互承認における相互知識

一 「相互承認」とは何か

『エンツュクロペデー』（一八三〇年）では、相互承認によって「普遍的自己意識」が成立するといわれ、これは次のように説明されている。

「普遍的自己意識とは、他の自己の中で自己自身を肯定的に知ることである。その各々の自己 (Selbst) は自由な個別性として絶対的自立性をもっている。しかし、その直接的ないし欲望を否定するために他者から自己を区別しておらず、普遍的自己意識であり客観的である。各々はまた次のような仕方で、相互性 (Gegenseitigkeit) としての実在的な普遍性をもっている。各々の自己は、自由な他者の中で自己が承認されているのを知っているが、それは彼が他者を承認し、他者が自由であることを知っている限りにおいてである。」 (§ 436) (傍線は引用者) 「自己意識の普遍的な反映 (Widerschein)」、つまり自己をその客観性において自己と同一な主観性として知っており、それゆえに普遍的に知っている概念は、すべての本質的な精神性 (家族、祖国、国家) の実体の意識の形式、またあらゆる徳 (愛、友情、勇氣、名譽、名声) の実体の意識の形式である。」 (§ 436) (傍線は引用者) ちなみに、ニエルンベルク期の講義草稿 “Bewusstseinslehre für die Mittelklasse” (1809ff) では、「反照」について、次のようにいわれている。

「自己意識は、このような彼の本質的な普遍性に従って、彼が他者の中にその反照 (Widerschein) を知る (つまり、私が、他者が私を自己自身 (他者自身) として知る、ということを知る) 限りでのみ、実在的である。」 (§39, HW, IV 122) (傍線は引用者)

ここで「他者の中にその反映を知る」というのは、言いかえれば「私が他者を承認していることを他者が知っていることを私が知っている」ということになるだろう。そして、「普遍的な反映」とは、このような反映が相互的であるということであり、互いに相手を承認するだけでなく、そのことが相互知識になっているということであろう。

二 相互承認における相互知識

ヘーゲルは、『エンチクロペデー』において、相互承認における「思弁的」な事柄について、次のように述べている。

「この普遍的自由という状態においては、私は私自身へ反省することによって、直接に他者へ反省している。そしてまた逆に、私は私を他者へ関係させることによって、直接に私を私自身へ関係させる。それゆえに、我々はこのことで精神が種々なる自己へ……強力に分割されているのを見る。この関係は、まったく思弁的な種類のものである。そしてもし人々が、思弁的なものはある遠いもの・ある把握できないことであると思うならば、そのとき人々はそういう意見が無根拠なものであることを確信するためには、ただあの関係の内容を考察しさえすればよい。」 (§436 Zusatz, HW, X, 227) (傍線は引用者)

ヘーゲルは、ここで相互承認の関係が、「思弁的」であって、悟性では「把握できないこと」(Unfaßbares) であると考えている。我々は、相互承認という関係の核心であり、彼が「思弁的なもの」と呼んでいるものの一部分は、「相互知識」という概念で理解することができるのではないかと考える。

ヘーゲルは、相互承認によって、「我々である我、我である我々」あるいは「精神」と呼ばれる一つの共同体が成立すると考える。相互知識は、ある種の知である。しかし、それは私の知ではないし、また相手の知でもない。しかし、それは私の知でもあるし、相手の知でもある。これはまさに、ヘーゲルのいう思弁的なものである。ここには、共同主観的な一つの知が成立している。しかも、ここに成立しているのは、個別的な主観の単なる共同性だけでなく、その共同性が客観性をもつようになっていくことである。人間の共同生活というものは、家族であれ、国家であれ、つねに共同していることについての相互知識なしには成立せず、言いかえると、相互知識は、共同生活において客観的なものになっているのである。そして、このような相互知識のあり方こそが、ヘーゲルのいう人倫性における「思弁的なもの」の核心（少なくともその一部）を為すものである。次の箇所は、そのように読めるのである。

「思弁的なもの、または理性的なものおよび真実なものは、概念または主観的なものと客観態との統一の中に存立している。この統一は、今問題になっている立場においては明らかに現存している。この統一は、人倫性の実体——特に家族すなわち異性愛（ここでは、あの統一は特殊性の形式をもっている）・祖国愛（国家の諸々の普遍的目的および利益をこのように意欲すること）・神に対する愛の実体——を形成する。」（S 436, Zusatz, HW, X, 227）（傍線は引用者）

我々は共同性が成り立つためには、相互知識が必要であること、そしてその共同性の中にある（主観＝客観）という思弁的なものを理解するには、相互知識が必要であることがわかる。しかし、これだけでは、まだ非常に緩やかな共同性の成り立ちを説明できるだけであって、「人倫性の実体」というようなものがどのようにして成立するのかを説明することにはならない。それを考察するには、相互承認による共同性が社会の基礎になっていることを確認する必要があるだろう。このことをヘーゲルは「承認されていること」（Anerkanntheit）がエレメントになっているという言い方で捉えている。

第五項 エレメントとしての「承認されていること」

ヘーゲルが「相互承認」の関係と見なすものは、基本的に次の三つに分けられるように思われる。第一は、「愛」や「友情」のような自然的な相互承認の形態である。フランクフルト期のヘーゲルは「愛」を原理とする共同体を考えたが、それは愛に和解の力があつたからである。確かに、愛は、所有や権利の対立を和解させるのだが、しかし、それは権利関係に関わらないということによる和解である。愛は、「財産」というものの運命」に対して無力である。また愛は「深く集中すればするほど、排他的」である。そこから、イェナ期のヘーゲルは「愛」にかえて「承認」という概念を共同体の原理とするようになる。このように変化した後では、「愛」は家族という共同体の原理に限定されることになる。そして、このとき「愛」は「友情」などと同じように感情としての「自然的な承認」として規定されることになる。第二は、国家の法状態における法的な人格としての相互承認である。ヘーゲルは、民族の英雄による支配という主人と奴隷の関係が、法による支配に変化してゆくと考えている。古代ローマ法の時代から近代の市民社会に至るまで、その国家の基本は、法状態における法的な「人格」としての相互承認であると考えられている。前述の「契約」の背後にもこのような「人格」の相互承認がある。第三は、ヘーゲルが「自由」の本来のあるべき姿と考えた「人倫性」における最も優れた意味での「相互承認」である。

これらの「相互承認」を社会全体のあり方として考えるときには、「承認されていること」という概念が重要になる。「承認されていること」が、社会を成り立たせる基底的な構成契機になっているからである。それを彼は「エレメント」と呼ぶ。そして、相互承認における「相互知識」という契機は、「承認されていること」がこのようなエレメントとして機能するということを説明するときに、重要になるのである。

『精神哲学』（一八〇三／〇四年）から『精神現象学』（一八〇七年）にかけて、「エレメント」という概念が特に多

用される。この概念は、シェリングの「ポテンツ」概念をもとに、「ポテンツ」の展開として体系を展開しようとする『人倫の体系』（一八〇二／〇三年）と『精神哲学』（一八〇三／〇四年）の後、それに代わる概念として登場してきたものである。『精神哲学』（一八〇三／〇四年）では、「ポテンツ」と「エレメント」という二つの概念が混在している。

意識の発展の各段階において、「エレメント」(Element, 境位)とは、意識と対象のあり方を指す。それは、意識や対象が存在する場の規定性といってもよいし、また、意識と対象は関係において成立するのだから、その関係の規定性ということもできる。

この「エレメント」論が最初に展開された『精神哲学』（一八〇三／〇四年）では、理論的な態度や実践的な態度の展開が、「空気」「地」などの規定されたエレメントにおいて述べられ、最終的な「絶対的エレメント」(RPI, 232)は「エーテル」(RPI, 232)という言葉で語られる。これは、「相互承認」によって成立する「民族精神」である。それまで論じられてきた「言語」「労働」「所有」は、この民族精神において始めて承認され、実存する、といわれる。しかし、ここでは、*Anerkamt* とか *Anerkanntes* という表現は登場するが、「承認されていること」(*Anerkanntsein*)という言葉はまだ使われていない。

『精神哲学』（一八〇五／〇六年）では、相互承認によって成立するエレメントが、始めて「承認されていること」という言葉で表現されようになる。「承認されていること」というエレメントにおいて、言葉、分業、貨幣、所有などの制度が実存することが論じられている。たとえば、私がある物をお金と交換するのは、そのお金で他の物を買うことができると思っっているからであり、なぜ私がそう考えるのかといえは、他の人もまたそのお金を物を買うことができると考えていることを、私を知っている（あるいは予期している）からである。他の人がお金を物を買うことができると思っっているのも、同じような理由である。もし他の人がそのように思っっていると私が予期できないとすれば、

私は自分の持っているものをお金と交換したりしないだろう。つまり、お金がお金であるのは、それが物と交換できる、とみんなが思っている、とみんなが思っている、と……というような相互知識があるからである。言い換えると、お金がお金として相互に承認されているからである。このことは、言葉が通じること、分業や所有などの約束事が成立すること、さらには社会制度一般にも妥当することである。つまり、社会的な諸制度にとつて、「承認されていること」は、〈存在すること〉と同じことなのである。ヘーゲルにおける、存在Ⅱ思惟、客観Ⅱ主観、実体Ⅱ主体などの思弁的な主張は、社会的な諸制度が、「承認されていること」において成立していること、つまり〈相互知識〉になっていることと〈客観的に存在すること〉とが不可分に結合していることとして理解することができる。このとき、社会制度のみならず、個人にとつても「承認されていること」や〈相互知識〉は、一つの偶然的な属性や状態なのではなくて、存在することそのものであり、基本的な存在構造なのである。

『精神現象学』（一八〇七年）では、エレメントとしての「承認されていること」は、諸段階に分けられ、その展開が叙述されることになる。「承認されること」がエレメントとして登場するのは、「精神」の章からである。その前の「意識」「自己意識」「理性」までは、エレメントは個人の存在の基底の様式（言い換えると、対象との関係の基底的な様式）として述べられている。それを多少強引に図式的に述べれば、「意識」の章では、「即自存在」（存在、直接性）であり、「自己意識」の章では「対自存在」（思惟）であり、理性の章では「即且対自存在」（カテゴリー〈存在Ⅱ思惟〉）という展開である。「理性」の章の最後で個人が自己の実体性、自立性を否定することによって、実体としての共同体が成立することになり、「精神」の章へ移行するので、「精神」の章では、エレメントは共同体の基底的な存在様式として述べられる。「承認されていること」というエレメント自体が、古代の「人倫性」の章では「存在」（直接性）、「教養」の章では、「対自存在」、「道徳性」の章では、「即且対自存在」（存在Ⅱ思惟）という形態で展開する。（『精神現象学』での「エレメント」論については、不十分であるが附論一、附論二で詳しく述べる。）

まず古代ギリシアの人倫性において「承認されていること」が、「存在」（直接性）という規定性をもっている状態とは、承認によって成立しているはずの社会制度が、個人の働きかけと無関係に独立に自存するかのよう存在している状態である。ここでは、社会制度は、自然的なものとして理解されている。ヘーゲルは、この段階を「自然的人倫性」と呼んでいる。ここでは、個人は社会の掟と一体化しているため、人倫的法則を直接に知る「人倫的直接的確信」（HGW, IX, 229, PG, 302f, Vgl. HGW, IX, 241, PG, 318）をもっている。この段階を、「慣習主義」と捉えることもできるだろう。慣習として受け入れている法則について、「なぜ」と問われても、答えはない。「理性はそれを直接に知るゆえに、それは理性に直接に妥当する」（HGW, IX, 229, PG, 302）とヘーゲルはいう。つまりなぜと問われても根拠はみつからない。次に、家族原理と国家原理の対立からギリシア的な自然的人倫性が没落し、個人原理によってその対立を解消する社会が登場する。これがローマの法状態である。しかしここでの「法（権利）の平等性」は、まだ「直接的に承認されている」と（HGW, IX, 267, PG, 351）であり、この法的人格（自己）は、「存在というエレメントの中で直接的にちよさうしている点」（HGW, IX, 341, PG, 446）であると、ヘーゲルは理解している。

次に、「承認されていること」が、「対自存在」という規定性をもつ状態とは、個人が社会制度を社会制度として認めているから、社会制度が社会制度として存立しているのであって、社会は個人によって作られたものであると意識されている状態である。逆に、「個人が、ここで妥当性と現実性をもつのは、教養（Bildung, 形成）によってなのである。」（HGW, IX, 267, PG, 351）個人は社会からの疎外を感じるとともに、自己を外化することによって社会を構成しようとするのである。これは典型的には近代の個人主義的な社会、契約によって構成される社会である。ヘーゲルはこのような社会がフランス革命のテロル（絶対的自由）に行き着くと考えている。（ヘーゲルが、国家契約説を批判する最大のポイントのも、それが政治的不安定や暴政（Tyranny）に行き着くと考えたことにある。）

最後に、「承認されていること」が、「即且対自存在」という規定性をもつ状態、これこそが、ヘーゲルの考える真

の人倫性の段階でなければならぬ。これは、どのような段階なのだろうか。「道徳性」の章で語られるのは、この相互承認が個人間の相互承認としてどのようにして成立するかということ、すなわち「良心」の二つの形態である「美しき魂」と「行為する良心」との和解のプロセスとして叙述するだけである。なぜなら、この人倫性の叙述は、学に属することであるのに対して、『精神現象学』の課題は、学に到達するまでの意識の経験を叙述することにあつたからである。我々は人倫性の叙述を『法哲学』に求めなければならない。

このようにエレメントとしての「承認されていること」には諸段階があるが、我々の課題は、自由の実現としての相互承認ないし「承認されていること」の解明にあるのだから、その最終段階に考察を絞ろう。その最終段階は、ヘーゲルが『法哲学』で述べる「国家」である。法的な関係あるいは契約国家との対比において「国家」がもつ本質的な特徴の一つは、国家は手段でなく、また個人によつて構成されるものでもなく、実体であり主体であるということである。ここで注意したいのは、このような国家においては、権利と義務が一致すると言われていることである。次にこれを説明したい。

第二節 相互承認における権利と義務の一致

第一項 愛における〈与えること〓受け取ること〉

ヘーゲルは、イェナ期の草稿の二箇所で「愛」について「相互に受け取りかつ与えること」(ein gegenseitiges Nehmen und Geben) (HW, I, 248)「与えかつ受け取ること」(HW, I, 335)と述べている。

「奪う者は、そのことによつて、他の者よりもより豊かになるのではない。彼は確かに豊かになるが、他方の者

と同じだけ豊かになるのである。与える者も、より貧しくなるのではない。彼が他の者に与えることによって、彼は彼の宝をおなじだけ増やすのである。ロミオにおけるジュリエット。私がより多く与えるほど、私は益々多くもつことになる。愛は、このような生の豊かさを、あらゆる思想や魂のあらゆる多様の交換において、獲得するのである。」(HW, I, 248)

これは、いわゆるギブ・アンド・テイクではなく、愛においては、相手に与えることは同時に相手から受け取ることであり、またその逆でもある、ということを意味している。この考えが、後に「人倫性」に関して、ここでは権利が同時に義務であると考えるようになった、その思想の芽であるように思われる。

第二項 人倫的国家における権利と義務の一致

ヘーゲルは、『法哲学』の一五五節と二六一節で、人倫性(国家)においては、義務と権利が同一であることを述べている。

「国家は、人倫的なものであり、実体的なものの特的なものとの浸透であるから、国家においては、実体的なものに対する私の責務が同時に私の特殊的自由の現存在なのである。言いかえると、国家においては、義務と権利がまったく同一の関連において、合一されているのである。」(§261, HW, VII, 408, 訳四九〇)

国家においては、市民としての義務の履行が、同時に彼の喜びでもあるのである。

「義務からすれば、臣民である個人が、市民としては、義務を履行することにおいて、おのれの人格と所有を保護してもらい、己の特殊の福祉を顧慮してもらい、そして己の実体的本質の満足と、この全体の成員であるという意識と自己感情とを得るのである。そしてこのように市民が、もろもろの義務を国家に対する努めおよび職務として果たすことによってこそ、国家は維持され存続するのである。」(§261, HW, VII, 409, 訳四九一)

そして、このような合一によって、国家の強さが生じるといふ。

「義務と権利との合一」という概念は、最も重要な規定の一つであり、国家の内的な強さを含んでいる。」 (§ 261, HW, VII, 409, 訳四九〇)

これに対して、市民社会の抽象的な法関係や、道徳においては、権利と義務が分離している。

「私的権利の領域と道徳の領域では、義務と権利の相互の関連に現実的必然性が欠けており、したがって内容の抽象的同等性が存在しているだけである。つまり、これらの抽象的な領域では、一方の者にとって権利であるところのまさにそのものが、他方のものにとっても権利であるとされ、一方の者にとって義務であるところのまさにそのものが、他方の者にとっても義務であるとされる。」 (§ 261, HW, VII, 408, 訳四九〇)

抽象的権利においては、権利と義務は、別々の人間に分離している。契約においても、これは同様であろう。譲渡契約において、一方は受け取る権利をもち、他方を与える義務をもつ、というように、権利と義務は、別々の人間に振り分けられることになる。へAのBに対する権利は、BのAに対する義務である」という理解が、法における通常の理解であろう。

道徳については、次のようにいわれる。

「道徳的領域では、私自身の知りかつ意志する権利と私の福祉の権利は、諸々の義務とただ合致すべきであるにすぎず、客観的であるべきであるにすぎない。」 (§ 155, HW, VII, 304)

道徳においては、権利と義務が同一であるべきである、というにとどまっている。つまり、ある道徳的行為をすることは、義務であるが、しかし同時に、それは彼の喜びでもあるべきである、ということであろう。道徳においては、権利と義務の一致が、当為として主張されるだけである。それがつねに一致するとは限らない。

一八二四―二五年のグリースハイムによる講義ノートのなかでは、そのことが最も直截に述べられている。

「私の義務であるものは、私の権利でもある。というのは、人倫的なものは、私の本質でもあり、現存在をもつべきだからである。このことは、義務である。私は人倫的なものの現存在であり、人倫的なものは、私の中で実現される。それゆえに人倫的なものは私の権利でもある。私は人倫的なものなしには、よりどころをもたず、私が、人倫的なものそのものであり、人倫的なものは、義務であると同様に権利である。」(VRP, IV, 412f.)

たとえば、父親として子供を育てることは義務であると同時に、それは彼の権利であり喜びでもある。また子供として父親に従うことは、彼の義務であると同時に彼の権利でもあり喜びでもある。ある身分に属する者としての義務を果たすことは、同時にその身分に属する者の権利であり誇りでもある。このような例が考えられているのである(Vgl. HW, VII, 409)。このような状態は確かにある種の麗しい理想であるかもしれない。ここでは確かに第一章で見たようなヘーゲルの主張する自由が実現している。なぜなら、社会的な諸関係や規範が、自分の本質として理解されているからである。また、自分と他者たちが、国家という〈第三のもの〉の契機として理解されている。

ここで重要なのは、これらの理解がメンバーの相互知識になつていと予測されることである。ヘーゲルが、契約によって成立すると考えた「共同意志」と区別した「普遍的意志」は、このように理解された〈義務⇨権利〉についての相互知識(あるいは、少なくともこれを構成契機として含んでいるもの)によって成立する。〈権利⇨義務〉として理解された社会的諸規範が相互知識となり、それらの社会的規範や社会的諸関係や諸個人が〈第三のもの〉の契機として認識され、この認識が相互知識となることによって、ヘーゲルのいう実体⇨主体であるような共同体(国家)が成立する」と分析できるだろう。〈権利⇨義務〉である諸規範の相互知識によって、単なる緩やかな共同性ではなくて、一つの普遍的意志をもつ主体が成立するのである。

ここでは、契約の場合とは違って、もしある他者がその義務を果たさないとしても、人は自分の義務を果たすことだろう。たとえば、子供が子供の義務を果たさないとしても、親は親の義務を果たすだろう。なぜなら、彼のその義

務は、契約のときのように、相手が履行するという条件が満たされて発生するのではないからである。また、たとえば、ある他者が共同体の規範を認めないとしても、人は〈権利Ⅱ義務〉である行為を果たすだろう。しかし、それは他者の自律を認めないことではないだろうか。ここで、我々は再び、第一章の最後に述べたヘーゲルの自由論に対する批判を思い出さないわけにはいかない。それは、〈我々は、運命を受け入れるかどうか、共同体の規範を自分の本質と見なすかどうかという選択をしているのではないか。その意味でヘーゲルのいう自由よりも、〈選択の自由〉のほうがより基底的なのではないか〉という批判であった。

この批判の吟味のための準備作業として、次にヘーゲルが『法哲学』の§5から§7において、述べている「意志の自由」論を見ておきたい。

第三項 意志の三つの自由

ヘーゲルは、意志の自由の二つの契機とその統一としての自由について述べている。

第一の契機は、「否定的な自由」ないし「悟性の自由」 (§5) である。

「意志は、(α) 自我のまったくなとも決められていない純粹な無規定性、すなわち、ひたすらおのれの中へおれかえる純粹な自己反省、という要素を含む。……意志は、一切を度外視する絶対的な抽象ないし絶対的な普遍性という、無制限な無限性であり、自己自身の純粹な思惟である。」 (§5, HW, VII, 49, 訳一九二、一九三)

これは、自然的な欲望や衝動から、また社会的な欲望や規範や役割などから距離をとり、一切を度外視する自由であり、〈……からの自由〉ということもできるだろう。この意味での自由な自我は、〈負荷なき自我〉であるといえるだろう。

第二の契機は、「特殊化」「有限性」の契機である。

「自我はまた、区別なき無規定性から区別立てへの移行であり、規定することへの、そして、ある規定されたあり方を内容と対象として定立することへの移行である。」 (§6, HW, VII, 52, 訳一九五)

これは、我々が一方では確かに無規定な負荷なき自我であり、あらゆる内容から距離を取っているとしても、他方では自己を規定しないでは現存在することができず、また何も意図的に規定しないとしても、たとえば何も積極的に行動しないとしても、現実には一定の行為を選択し、一定の規定を選び取ったことになる、ということ述べている。したがって、第一の契機には、同時に必然的に第二の契機が伴うのである。

ヘーゲルは、カントもフイヒテもこの二つの契機を区別していたと述べている (§9)。彼らの立場を、ヘーゲルは、「無限性と有限性の二元論」 (§9) と呼んでいる。〈選択の自由〉というのは、第一の契機である「否定的な自由」という契機と、そこにおいて同時に無根拠に自己を限定するという第二の契機である「特殊化」の契機によって、可能になるのである。また、それと同時に、この二つの契機が、分離しているところに、成立するものである。第一章での「選択の自由の批判」はこの二契機の分離に対する批判、「無限性と有限性の二元論」への批判であった。

第三のものは、「個別性」である。(第一が「普遍性」、第二が「特殊性」、第三が「個別性」となる)。これが彼の主張する自由である。

「意志は、この両契機の統一である。すなわち、自己内へ還帰し、そのことよって普遍性と連れ戻された特殊性、つまり個別性である。いいかえれば、〈自我が自己を自分自身の否定的なものとして、つまり規定され制限されたものとして措定し、かつ、自己の許にとどまり、つまり自己との同一性と普遍性のうちにとどまり、規定の中で自己を自己自身とだけ結合する〉という自我の自己規定である。」

自我は、自我が否定性の自己自身への関係である限りにおいて、自己を規定する。自我は、自己へのこのような関係として、この規定性に対しては無関心である。自我は、この規定性を、彼自身の規定性で観念的な規定性

として知っており、自我がそれに拘束されておらず、自我がこの規定性においてあるのは、自我がそれにおいて自己を措定するからにすぎない」という可能性として知っている。このことが意志の自由なのである。」(S7, HW, VII, 54, 訳一九七、一九八) (へくは文章構造をわかりやすくするための引用者の付記)

ここで語られているのは、へ一方では、自己を規定する、あるいは規定性を自分の規定性として引き受けながらも、同時に他方では、自分があらゆる規定性から自由であるという確信を保持しており、現在の規定性もまた一つの可能性に過ぎないということを知っている」ということである。しかし、これだけならば、第二の契機から第一の契機に戻ったに過ぎないのではないだろうか。しかし、もちろんそうではないはずである。では、何が違うのだろうか。

第四項 自由論の吟味

カントやフイヒテでは、第一と第二の契機が分離していたと批判するのに対して、この第三のものは、「両契機の統一 (Einheit)」であるという。では、両契機が分離している場合と統一しているときでは、どこが違うのだろうか。その説明らしきものをこの S7 の Zusatz の中に見つけることができる。

「第3に、自我は自分の制限、つまり右にいった他のものうちにありながら、しかも自分自身のもとにある。自我は自分を規定しながら、しかもなお依然として自分のもとにありつづけ、普遍的なものを固持することをやめない。これが自由の具体的な概念である。これに対して他方、先の両契機は、まったく抽象的かつ一面的と認められた次第である。」

だが、我々はこのような自由を既に、感覚 (Empfindung) の形式において、たとえば友情と愛においてもっている。友情や愛においては、我々は一面的に自分のうちにあるのではなくて、他のものへの関係において進んで自分を制限し、だが、この制限する中で自分を自分自身として知る。規定されているのに、人間は自分が規定

されているとは感じないのだ。かえって、他のものを他のものと見なすことによって、そこに始めて自己感情をもつのである。

こうして自由は、規定されていないことにあるのでもなければ、規定されていることにあるのでもなくて、この両方である。」(§7, Zusatz, HW, VII, 57, 訳一九九)

友情や愛において、「規定されているのに、自分が規定されているとは感じない」つまり、これは友情や愛においては、制約が制約と感ぜられず、むしろ喜びと感ぜられる、ということだろう。ここでは、制約は自由を妨げるものではなくて、むしろ自由を実現するものである。これは、義務が同時に権利(満足)でもあるということである。つまり、ヘーゲルの主張する自由は、〈義務と権利(満足)の一致〉をその核とするものであることがわかる。

両契機の分離と統一の違いは、ここから次のように推測できる。つまり、分離の場合には、〈第二の契機によって自己を制限してある規定(義務)を引き受けるが、他方では第一の契機によってその規定性を反省し距離をとり、それから自由である自己を意識することができるといふ事態が生じている。これに対して、統一の場合には、〈第二の契機によって自己を制限してある規定(義務)を引き受け、他方では第一の契機によってその規定性を反省し距離をとり、それから自由である自己を意識するだけでなく、その規定(義務)をむしろ自分の満足(や権利)として捉えるのであり、単に内心においてその規定から距離をとるといふ意味で自由であるのではなくて、その規定において、制約されていると感じず、満足を感じるといふ意味において自由である〉という事態が生じているのである。

ところで、このような満足を感じていたとしても、我々は、そのような満足を感じていること自体に対して、第一の契機によって、それを反省しそれから距離をとり、それから自由な自己を意識することができるだろう。そのことに気づいたとき、我々はそのような満足を受け入れるかどうかの選択をせざるをえないのではないだろうか。そうだとすると、第三の自由よりも、〈選択の自由〉のほうがより基底的であるということにならないだろうか。

これに對して、ここで我々は「契機」という言葉に注目することによつて、ヘーゲルから次のような答えを引き出すことができるだろう。〈第一の契機は、第三のものの契機である。二つの契機が存在して、その後統一することによつて、第三のものが成立したのではない。第一の契機はそれ自体、第三の自由の中でこそ成立するのである。〉具体的にいふならば、第一の契機が自覚され、それに依拠した道徳（カントに典型的に見られるような個人主義的な道徳）が登場するのは、市民社会においてであると考えられている。

「道徳性は、この領域（市民社会）の中に、その本来的な場所をもつ。この領域では、自分の行為への反省が支配的であり、また特殊な欲求と福祉という目的が支配的である。それらの満足させるにあたって偶然性が働くということが、他人に對する偶然的で個別的な援助を義務たらしめるのである。」（§207, HW, VII, 359, 訳四三六）
 （括弧内は引用者）

そして、市民社会は、近代のものである。「市民社会の創造は、近代世界に属する」（§182, Zusatz, HW, VII, 339, 訳四一四）つまり、〈第一の契機の創造もまた、近代世界に属する〉ということである。

もしこのようにいえるのであれば、〈選択の自由〉がより基底的存在であるという批判は、間違っていることになる。それへの反論は、次のようになるだろう。へすべての規定性を捨象する無規定な純粹な思惟、というものは、近代の市民社会が生み出したものであり、それ自体が一つの歴史的社会的な規定性なのである。そして、その規定性において制約されておりながら、同時にそこに満足を感じているのが、〈選択の自由〉を基底的だと主張する者の自由なのである。この自由は、第三の自由（の一形態）である。この反論に對しては、次のような批判が可能である。へ我々は、すべての規定性を捨象する無規定な純粹な思惟というものが、一つの歴史的規定性であることを知っており、その規定性に制約されていると同時に、その規定性を反省し距離を取り、それから自由な自己を意識しているが、しかしその規定に満足を感じているのではなく、むしろ苦痛を感じているのである。我々は、無規定な純粹な思惟という一つ

の歴史的規定を自ら引き受けるのであるが、他に選択の余地はないのである。我々は〈選択の自由〉を選択せざるをえないのである。このような主張は、〈選択の自由〉を超越論的に主張することになるだろう。

これ以上の検討は、ヘーゲル解釈を逸脱してしまうだろう。このような議論は、カントにおける触発のアポリア、フィヒテにおける自由の超越論的論証、などの議論に結びついてくるだろう。カントの場合には、触発のアポリアは、感性による触発と自由の両立の問題であったが、ヘーゲルの場合には社会的な諸関係や諸規範による触発と自由との両立の問題になるだろう。フィヒテの場合には、孤独な中で決断への決断という超越論的必然性が問題になったが、ヘーゲルの場合には、一定の歴史状況の中で超越論的必然性が問題になるだろう。

注

(1) ヘーゲルの国家成立論について、ここに若干ふれておきたい。「国家はどのようにして成立するのか」(国家成立論) という問いは、次の二つの意味に理解される。

1 「国家は、どのようにして発生したのか」(国家の発生論)

2 「国家は、どのようにして存立しているのか」(国家の存立論)。

まず、国家の発生論から検討したいところであるが、ヘーゲルに国家発生論はないといわなければならない。『法哲学要綱』(一八二二)において彼は次のように述べている。

「国家一般のあるいはむしろ各々の特殊な国家やその諸権利や諸規定の歴史的起源がどのようなものであるか、あるいはどのようなものであったか、国家が最初は家父長的関係から生じたのか、恐怖ないし信頼から生じたのか、職業団体などから生じたのか、……これらのことは、国家の理念には関係なく、むしろここで語られている学問的認識との関係では、現象としての歴史的事柄である。」(§259)

彼は、ここでは、国家の理念のみを扱い、歴史的事柄については論じないという。では、彼は、国家の歴史的起源、歴史的事柄を哲学体系の中のどこで扱うのであろうか。『歴史哲学』の中であろうか。しかし、『歴史哲学』においても、国家の歴史的起源は論じられ

ない筈である。なぜなら、「歴史哲学」は、実は、彼の哲学体系の中では、「客観的精神」の中につまり「法哲学」の中に属するからである。(このことは、ニュルンベルガー・エンチクロペディー (1808ff.) 以来のことである (vgl. HW, XII, 561ff.))

また「法哲学」で、彼は、国家の起源は歴史以前のことでであると次のように述べている。

「普通の考え方で、家父長的狀態は歴史以前のことであり、こういふ狀態の民族も国家とは呼ばれず、その自主性も主權とは呼ばれない。だから私心のないほんやりした無垢の狀態も、承認を求めての形式的鬭争の勇氣や復讐の勇氣も、現実的な歴史が始まる前のことである。」 (§ 349, Zusatz)

そうすると、歴史哲学の中でも、国家の起源は述べられないことになる。彼のいう歴史とは、国家史であるといつても過言ではないだろう。「歴史哲学」では、「世界史において問題に成りうるのは、ただ国家を形成した民族だけである。」 (HW, XII, 56) と述べられている。では、2 「国家は、どのようにして存立しているのか」についてはどうだろうか。これは、ヘーゲルの国家の原理は、人倫性という自由であり、これは、相互承認によって成立するのであるから、相互承認こそがヘーゲルの国家の原理であるといえるだろう。団体精神が国家の精神に転化するということも、ヘーゲルが相互承認を国家の原理であると考えているということの証拠になるだろう。「精神現象学」の時期は相互承認論を重視していたが、『法哲学』の時期のヘーゲルは承認によって国家が成立すると考えているのではない、といわれることがあるが、このような批判に対しては、以下の点が反論になるだろう。

『法哲学』§ 71では、「契約は客観的精神の一つの関係であるから、承認の契機はもうその中にふくまれており、前提されている (§ 35, および § 54 注解を参照せよ)」とあり、この § 35 では「精神現象学」と「エンチクロペディー」§ 34 (これは自己意識の章) が指示されており、§ 54 注解でも次のように言われている。

「法と法学が、そこから始める自由な意志の立場は、人間が自然的存在者として、また即自的にある概念としてのみ存在するような、従つて人間が奴隷制を行いうるような、非真なる立場をすでに越えてきている。そのような以前の非真なる現象は、精神がやっとたゞ意識の立場にある段階に関わる。そこでは、自由の概念と自由のやつとたゞ直接的な意識との弁証法が、承認の鬭争と、主人と奴隷の関係とを生ぜしめるのである。(「精神現象学」一一五頁、および「エンチクロペディー」§ 35, 以下参照)」

この「エンチクロペディー」§ 35 には、「主人のもとへの承認と抑圧の戦いは、人間の共同生活が、諸国家の始まりとして、そこから現われてくる現象である。」と明言されている。

ヘーゲルは承認によって国家を説明していないと考える立場からの批判としては、ヘーゲルの承認論は、近代思想史においては契約論の一形態として考えることができるのであり、それゆえに後期ヘーゲルの国家論を承認概念で理解することはできない、という批判

がある。

これに対しては、次の二点を指摘しておきたい。第一に、近代思想史において、契約論批判の始まりと見なされるヒュームやスミスの契約論批判よりも、イエナ期にはじまるヘーゲルの契約論批判は、より強い批判であった。ヒュームやスミスの契約論批判は、現実の国家は、契約によって成立したのではない、という批判だった。彼らは、もし契約によって国家が成立したとすれば、それは国家のあり方としてはより好ましいことである、と考える。これに対して、ヘーゲルの契約論批判は、現実の国家は、契約によって成立したものでないという批判ではなく、かりに契約によって国家が設立されたとしても、そのような国家は好ましくない、という批判である。このようにヒュームやスミスよりもつよく契約論批判をしているイエナ期のヘーゲルの承認論を、思想史の上で契約論の一形態とみなすことには、無理がある。

第二に、ヘーゲルの「相互承認」理解には、本文でも少し触れたように、ヒュームやスミスの「共感」論と類似した議論が見られる。ヘーゲルの承認論は、第二部第二章第三節で述べたようにフィヒテの承認論の影響をうけているのだが、しかしより広い文脈では、ヘーゲルの承認論もヒュームやスミスの「共感」論も、ラフジョイが指摘する近代に登場してくる「承認願望」論の系譜に属すると考えるべきであろう。そうすると思想史の上では、契約論ではなくて、むしろそれを批判した道徳感情学派に近いものと見なすべきであろう。

(2) S. R. Schiffer, *Meaning*, Clarendon Press, Oxford, 1972, pp. 17-26.

(3) 相互知識をめぐる議論に関しては、「メタコミュニケーションのパラドクス(2)」(『大阪樟蔭女子大学論集』第三十一号、一九九四年三月発行)を参照願いたい。相互知識はむしろ相互予期と捉えるべきかもしれない。

(4) ヘーゲルは、『精神現象学』のなかで引用したソフォクレスの文章のドイツ語訳において、*στυγνολία* を *anerkennen* と訳しているのである (Vgl. GW9, S. 256)。これは *στυγνολία* (*yellow-feeling with another*, allowance for him, pardon, forgiveness, a claim to forgiveness, excuse) と同義であるが、元来の意味は、「ともに知るところ」である。つまり、彼が *Anerkennen* としようとしたのは「相互知識」という意味が根底におかれていたと解することができるのである。この点は、金子武蔵著『精神の現象学への道』(岩波書店)の次の箇所に教えられた。「なおソフォクレスの訳文から察せられるのは、ヘーゲルがアンエルケンネンにはシュングノイア(ともに知ること)を当てていることであり、したがってそれはまたシュンエイデーシスの訳語として生じたゲヴィッセン(全的に知ること)とも同義語であるということであろう。」(二〇一頁)この引用の内容の繰り返しになるが、ヘーゲルのいう、承認 (*anerkennen*) も良心 (*Gewissen*) も同じような意味、つまり「ともに知ること」という意味のギリシア語に由来しているということである。我々は、この「ともに知ること」という意味の中に、「相互知識」という契機が含まれていることを重要視したい。

附論一 「エレメント」概念と『精神現象学』の方法

第一節 問題意識

弁証法 (Dialektik) の原義は、周知のように問答・対語 (Dialog) であり、ヘーゲル弁証法の場合——フオイエルバッハが危惧することく、究極のところ、絶対精神の独語 (Monolog) でしかない虞れはあるもの——さしあたり、存在と思惟、実体と主体、無限と有限、普遍と個別の対語であるといいうるだろう。我々が、今から考察する『精神現象学』は、その性格上具体的には、真理とそれを求める意識との対話である。これだけからすると、哲学は全て弁証法であることになり、とりたてて弁証法をいう必要はないだろう。しかし、実際にはそうではない。ヘーゲル弁証法が拒否する二つの立場がある。直観主義と論弁的思惟と彼が呼ぶものが、それであり、これらの拒否から、弁証法の性格は、ある程度規定されてくる。

ヘーゲルは『精神現象学』の序文で、この二つを批判している。この序文での有名なシェリング批判は、直観主義の批判である。その主たる理由は、直観・確信・直接知・断言等は、他の対立するそれらと、同じ権利しかもちえないという点にある。しかし、知が最初に生じる時には、最初であるゆえに直接知という形態をもつ。この直接知を真理へ高めるために、ヘーゲルは、まず他の対立する直接知の立場をとり、その矛盾のためにこの直接知へ還帰すると

いう方法をとる (Vgl. HGW, IX, 134, PG. 177f)。このことは、精神現象学の諸々の段階においても行われるが、精神現象学全体が、このような構造をもっている。なぜなら、ヘーゲルによれば、「学が登場する時、学自身が現象である。……しかし、学は、この仮象から自己を解放しなければならぬ。そして、学は、このことを、学が仮象に向かうことよってのみ成しうる」(HGW, IX, 55, PG. 66) そこで、学に対立するものとしての現象知が叙述の対象になり、それからの学への還帰の叙述が精神現象学となる。そこで周知のように精神現象学は、「自然的意識が、真の知へ押し進む道程」(HGW, IX, 55, PG. 67) の叙述になるのである。「この学への道程自身は、(進行の) 必然性よって既に学である。」(HGW, IX, 61, PG. 74) (括弧内は引用者付記)。

したがって、ヘーゲルが序文でシェリングの直観主義に対する批判を特に強調した理由の一つは、精神現象学の存在理由が、直観主義批判に基づくからであるといえよう。学への導入にして、かつ一つの学であるような学、精神現象学は、弁証法をとる哲学にとつて、その直観主義批判に由来する、必須のものである。

ヘーゲルが、『精神現象学』の序文で、また批判している「論弁的思惟」(das räsionierende Denken) (HGW, IX, 42, PG. 49) なし「形式的思惟」(HGW, IX, 41, PG. 48) と呼ばれているものは、内容に対して外面的な認識であり、ある命題を提示し、その根拠を示すという仕方⁽¹⁾(die Manier) をとる思惟のことである (Vgl. HGW, IX, 35, PG. 40)。これを否定する理由は、それが根拠の根拠を求めて、無限遊行に陥る点にある。ヘーゲルが、これに対して主張する「概念把握する思惟 (das begreifende Denken) では、否定的なもの (反省ないし思惟) は、内容自身に属し、その内在的運動と規定である」(HGW, IX, 42, PG. 49)。精神現象学を叙述するのは、「我々」と呼ばれているところの、既に絶対知 (学) に到達した意識である⁽²⁾。しかし、「我々」が現象知の展開を方向づけるのではなく、つまり「我々」が外面的に現象知を叙述するのではなく、叙述は、現象知の自己吟味よって導かれる、つまり対象の「内在的運動と規定」に導かれるのである。

したがって叙述は「我々」の立場からの叙述と現象知の立場での叙述の二重構造になる。換言すれば、即自面の叙述と対自面の叙述の二重構造となる。このことは、論弁的思惟の批判から結果する弁証法一般の性格といえるだろう。このように、他の立場の否定から、弁証法の重要な性格が浮かび上がってくるが、これだけではまだ、弁証法は明らかではない。直観主義が本質的には自我の認識を志向しており、論弁的思惟が本質的には自我と関わりのない対象の認識を志向しているのに対して、弁証法は、自我と対象の関係の場（エレメント）の認識を志向していると特徴づけることもできるのではないか、と思われる。その根拠は次のとおりである。

直観を、その内容ないし対象が直観すること自体と同一であるような直観と、直観することないし直観するものとは異なった他のものを内容ないし対象にする直観に分けた場合、直観主義の直観は前者であろう。とすれば、それは、自我ないし意識の認識へ向かうという本来の傾向をもっているのではなからうか。また、論弁的思惟ないし形式的思惟（悟性主義と呼ぶこともできよう）は、認識するものとは異なる他のものを対象にしている。たとえ、自我の場が対象になるにしても、論弁的思惟によって捉えられるとき、真実の自我の場は、本来のそれとは異なるものになっている。形式的思惟は、認識することとは無関係のものとして対象を扱う本来の傾向をもつのではなからうか。このことに留まるがゆえに、悟性主義に留まりうるのではないか。しかし、ヘーゲルがいうように、全体が真理だとするとき、その全体ないし真実態は、さしあたり「我々」の対象である意識にとつては、知と対象の関係ないしそれが成り立つ場（エレメント）として意識されることになるだろう。したがって、弁証法的な叙述は、場ないしその展開を本来の対象としているともいえるはずだからである。

そこで附論一では、ヘーゲル『精神現象学』での弁証法における「エレメント」概念の役割を考察し、ヘーゲル弁証法理解の一助としたい。エレメント (Element) といえば、哲学史上では、人はすぐに、ギリシア哲学の四大エレメント（地・水・風・火）を想起する。この場合、エレメントとは、元素 (Urstoff) の意味である。一般には、この

元素の意味からの転義で、構成要素 (Bestandteil) の意味で使われることが多いと思う。エレメントには、これらの周知の意味の他に、本来のないし固有の活動領域という意味がある。この意味のエレメントの説明でよく例に挙げられるのは、魚のエレメントは水である、鳥のエレメントは空気である等、また悪い例を挙げるならば、女のエレメントは家庭であるというものもある。『精神現象学』ではほとんどこの後者の意味で用いられる。我々は、この論文では、意識と対象が存立している場、ないし場の規定性の意味で用いる。ヘーゲルの『精神現象学』をエレメントの展開として解釈できることを示すのが、この論文の意図であるが、ヘーゲルの著作・ノートの中で、叙述がエレメントの展開として最も明瞭に叙述されているのは、イェナ期の「精神哲学」(1803/4)なのである。それは、

- 一、記憶と言語の第一ポテンツ
- 二、道具の第二ポテンツ
- 三、占有と家族の第三ポテンツ
- 四、民族精神

という四部構成になっており、その各々は次のエレメントにおいて叙述されている。

- 一、「言語という普遍的エレメント」(HGW, VI, 289, RI, 212) (比喩的には「空気と云うエレメント」(HGW, VI, 288, RI, 211))

二、「無差別な普遍性というエレメント」(HGW, VI, 297, RI, 218)'

三、「個別性というエレメント」(HGW, VI, 295, RI, 217) (比喩的には「地」(ibid.)と云うエレメント)

四、「絶対的に普遍的なエレメント」(HGW, VI, 315, RI, 232) (比喩的には「エーテル」(ibid.)＝民族精神)

こうして諸々の「規定されたエレメント」(HGW, VI, 277, RI, 204) (最初の三つのエレメント) から「絶対的エレメント」(HGW, VI, 277, RI, 204) (エーテル) への展開として、精神哲学は叙述されている。(ちなみに、規定されたエ

レメントが「空気」「土」とその中間の様々な「外的エレメント」(HGW, VI, 277, RI, 204)となつてゐる。「水」と「火」がとりあげられていないことについては、「火」と「水」は「不安静」(Unruhe) (HGW, VI, 276, RI, 204)なエレメントであるので、意識が実存するための「中項」(媒介項) (Mitte) とはなりえない、といわれている。

「精神哲学」(1805/6)では、叙述はエレメントの展開としてこれほど明瞭には示されていないが、しかし叙述の要所所でエレメントに言及されている。

ヘーゲルは、後に詳述する『精神現象学』(1807)においてこそ、弁証法的な展開をエレメントの展開として、最も論理的かつ明確に述べているといえる。

『精神現象学』以後も、『論理学』『エンチクロペディー』『法哲学』で「エレメント」という用語は使われているがその数は少なくなる。これらの著作では、次第に、これとほぼ同義と思われる「領域」(Sphere)という用語にとつて代わられるようになると思われる。このようにヘーゲル弁証法の形成期から、晩年に至るまで、エレメントないし領域の概念が一貫して用いられているとすれば、我々が、この概念を弁証法に本質的な概念の一つではないかと考えるのも自然なことだろう。このことは、体系を構成している各々の学(論理学、自然哲学、精神哲学、あるいはまた法哲学、等)が、エレメントないし領域の展開として叙述されている点のみならず、これらの諸学が、異なる研究対象に携わるのではなく、精神という同一の対象に携わっており、精神が存在するエレメントの違いによって、区別されているという点にも指摘される。「(精神の)直接的定在というエレメントは、それによつて、学この部分(精神現象学)が、他の部分から区別されるところの規定性である。」(HGW, IX, 29, PG. 31) (傍線部分は原文でイタリック)そして、「このエレメントにおいて精神は自己を展開し、その諸契機を開陳する」(HGW, IX, 29, PG. 32)。また、「それら(精神の諸契機)の運動が、このエレメント(知というエレメント)において、全体へ組織化されると、論理学ないし思弁哲学である。」(HGW, IX, 30, PG. 33) (傍線部分は原文でイタリック)『エンチクロペディー』では、「思惟は、

学のこれら諸部分の中で、つねにくりかえし登場する。というのは、これら諸部分は、エレメントと対立の形式によつてのみ、異なっており、思惟は、諸対立がその真理へ戻つてゆくこととして、その内へ戻つてゆくところの同一の中心だからである」(S. 467, HGW, XX, 465) (傍線は引用者付記)とはつきり述べられている。ここでは、学の諸部分が携わる同一の対象は、思惟であるとされているが、この場合、この思惟は前述の精神と同じものである。

第二節 「エレメント」概念と『精神現象学』の方法

『精神現象学』をエレメントの展開として解釈しうることを示すために、我々は、『精神現象学』の方法が書かれている「緒論」(Einleitung)に注目したい。前述のように、『精神現象学』は「真の知へ押し進む自然意識の道程」の「我々」(絶対知に到達した者)による叙述である。この叙述は、その道程の必然性ゆえに、それ自身学であるといわれる (Vgl. HGW, IX, 61, PG. 74)。この際、「我々」がその道程を導くと、結論(真の知=絶対知)を前提にした叙述になってしまうので、「我々」はあくまでも「純粹な傍観」(HGW, IX, 59, PG. 72)に留まらねばならない。したがって、叙述は、自然的意識が自分の知を自ら吟味することによつて進まなければならない。しかし、なにゆえ、この道程は必然的であるのか。いかにして、自然的意識の自己吟味は可能であるのか。なにゆえ、「我々」が叙述しなければならぬのか。我々は、「緒論」を解釈しながら、これらの問いを明らかにしたい。

第一項 吟味の尺度としてのエレメント

普通、日常的な意識が、自分の知を吟味するということは、日常生活において次々に出会う対象や状況に応じて、知を修正したり、確認したりしてゆく過程を意味しているだろう。この場合、新たに出会う対象や状況と、その時に

持っている知との間には、何ら必然的関係は成立していない。楽観論者が、偶然の不幸な事件で、悲観論者になったり、ジャズ嫌いが、ジャズファンの友人の影響によってジャズ好きになったりする。

ヘーゲルが叙述する自然的意識の知の自己吟味は、こういうものではなく、必然的なものである。つまり、そこでは、新たに出会う対象や状況と知との間に、また、前の知と後の知との間に、必然的関係があるといわれる。その必然性は、いったい何に基づくのか。それは、知の吟味の尺度が、偶然に出会う対象や状況といった外的なものではなく、意識自身の内にあるとされることに由来する。そこでまず、「意識は、自分の尺度を自分自身において与える」(HGW, IX, 59, Pg. 71) という命題を考察しよう。

ここでヘーゲルにしたがって、知と真理のさしあたりの抽象的な規定を挙げておく。知とは、対象の意識に対する存在 (das Sein für das Bewußtsein) であり、真理とは、意識との関係の外にあるものとしての存在、即自存在 (das Ansichsein) である (Vgl. HGW, IX, 58, Pg. 70)。「この二契機 (知と真理) 概念と対象、相互に対する存在と即自存在が、我々 (絶対知に到達し、意識の道程を叙述している者) の探求している知 (真の知に到達していない現象知、さしあたり自然的意識) 自身の内に帰する……ことを、探求全体に涉って論定しておくことが、本質的なことである」(HGW, IX, 59, Pg. 71) とヘーゲルはいう。ただし、この論定をするのは、「我々」であって、自然的意識ではない。ここで、意識との関係の外にあるものとしての即自存在が、なぜ意識の内に属するのだろうか。ヘーゲルはこう考える。「意識が、およそ対象について知るといふまきにそのことにおいて、既に区別が生じている。それは、意識にとつて即自は何ものか (etwas) であり、知、つまり対象の意識に対する存在は、(即自とは) 別の契機であるという区別である」(HGW, IX, 59, Pg. 72) 換言すれば、知と真理の区別は、正に対象を知ることにおいて、意識によって立てられているのである。

こうなる原因は、「意識が、一面では対象の意識 (前述の「知」) であり、他面では自分自身 (この「知」) の意識

である」(ibid.) ことにあると解釈できるだろう。というのは、知の意識であるとは、知を対象についての知として対象化することであって、まさにそのことによって、同時に、知がそれについてのものであるところの対象自体、知の背後に意識との関係を離れて存在している対象の「即自存在」を想定することになるからである。つまり、前述の「真理」・「即自存在」は、意識の思考物 (das Gedankending) にすぎないのだが、意識自身は、そのことに気づいていないのである。なぜなら、知の意識自身は、さらに意識されてはいないからである。

R・アッシエンベルクは、この知と真理を、「意識の主體的知」(das thematische Wissen des Bewußtseins)と「意識の前主體的知」(das präthematiscbe Wissen des Bewußtseins)として適切に解釈している。⁽³⁾しかし、単に、後者は前者とともに措定されている (mitgesetzt ist) というだけで、なぜともに措定されることになるのかについては、何も説明していない。我々は、かかる知の二重性が、前に引用した意識の二重性に由来するといえるだろう。「主體的知」(対象の意識)を主體的にしているのは、「自分自身(対象の意識)の意識」である。この意識が、知を知として主題化する限りにおいて、知がそれについてのものであるところの対象の即自存在をともに措定するのである。しかし、この意識は、さらに意識されてはいないから、この即自の知は、前主體的知に止まっているのである。この前主體的知を、意識ないし主題化しているのは、「我々」である。

したがって「我々」からみれば、知の真理(知の妥当性のことではなく、真のありようのこと)のみならず、対象の真理(即自存在)も、両者がそこにおいて成立していることを知るといふ意識の運動である。この知ることは、知と対象のエレメントを成していると言えよう。或るものが、エレメントにおいて成立するといふことは、それがエレメントにおいて自己同一を保っていることであろう。エレメントは、そこに有るものを成立させるものとして、つまりそこにあるものの自己同一を保証するものとして、そこに有るもの内で自己同一を保っている契機を規定し、その規定性を含んでいなければならないだろう。知と対象の区別化は、前述の二重の意識の内の後者、知の意識によ

って行われる。しかし、この後者は前者なしには成立せず、この二重性は意識の存在構造であるから、この後者のみが、知と対象のエレメントを成しているのではなく、意識の運動全体が、知と対象のエレメントを成している。ただし、知と対象の区別化を規定し、したがって両者の関係と存在仕方を規定し、両者の内の自己同一的契機を規定しているのは、後者、つまり知の意識の方である。この意識が、前主題的に規定している、知と対象との関係、換言すれば、思惟と存在、主体と実体の関係が、エレメントの規定性を成している。この意味で、エレメントとは、意識が前主題的に了解している一つの世界観ないし存在論とも解釈できるのではないだろうか。⁴⁾

以上で、我々は、「意識は、自分の尺度(対象の即自存在)を自分自身において与える」ことの意味を明瞭に理解しえたかに見える。知の吟味は、知と対象の即自存在を比較し、両者が対応しないならば、知を対象に合わせて変更することである(Vgl. HGW, IX, 59f., Pg. 72)。しかし、ここに困難な問題が生じる。対象の即自存在が、知の意識によって、知に対応するものとして考え出された思想物だとするならば、それは知と必然的に対応するのではないか。しかし他方、精神現象学の具体的叙述は、両者の矛盾ゆえに知を幾度も訂正してゆく過程の叙述である。しかも、なるほど「緒論」では、両者が、「対応しないことがわかる場合には、……」(HGW, IX, 60, Pg. 72)という条件文で書かれているが、両者が対応しないことは、必然なのである。なぜなら、精神現象学が展開されるエレメント「精神の直接的定在」においては、つねに両者は対応せず、叙述は、必然的に絶対知つまり「精神の本来的な字」(HGW, IX, 62, Pg. 75)である論理学が展開される「絶対他在における純粹自己認識、エーテル」(HGW, IX, 92, Pg. 24)というエレメントへ進んでゆくことになっている。とすれば、「精神の直接的定在」というエレメントにおいては、必然的に知と対象が対応しないということになるはずである。ヘーゲル自身、「序論」では、「精神の直接的定在、意識は、知と知に否定的な対象性という二つの契機をもっている。精神が、このエレメント(意識)において、自己展開し、その諸契機(これは、このエレメントでは、「意識の諸形態」(HGW, IX, 61 Pg. 75)になる)を開陳するときには、そ

の諸契機に、これら（知と対象性）の対立が生じる」（HGW, IX, 29, PG. 32）（括弧内は引用者の付記）という。

なにゆえ、この精神の直接的定在というエレメントにおいては、知と対象が、必然的に対応しないのだろうか。「精神現象学においては、各契機は、知と真理の区別およびその区別の止揚される運動である。これに對して、（本来の）学は、この区別とその止揚を含んでおらず、むしろ契機が概念という形式をもつゆえに、各契機は、真理と知る自己との対象的形式を直接的統一において合一させている」（HGW, IX, 432, G. 562）。つまり、本来の学のエレメントである概念においては、知と対象の区別がないが、精神現象学のエレメントである意識においては、知と対象の区別があるということである。したがって、このエレメントにおいて、必然的に知と対象が対応しないならば、知と対象の区別そのものから、必然的に両者の不对応が生じると推測できる。

知と対象は、さしあたり、互いに無関心な (*gleichgültig*) なもので、独立のものである。このような区別は、ヘーゲルの論理学では、差異性 (*Verschiedenheit*) と呼ばれている。彼によれば、「それ（外面的区別＝差異性）は、比較において、比較するものに帰属している否定性である。比較するものは……両者の否定的統一である。」(HGW, XI, 268, WL, II, 37) として、「その互いに無関心な側面が、またそのままただ一つの否定的統一の契機にすぎないような差異性は、対立である。」(HGW, XI, 270, WL, II, 38) 更に、「区別一般は、すでに即自的な矛盾である。というのは、区別は、一つのものでない限りでのみ存在する二つのもの統一であるとともに、またその同じ関係において分離されたものとしてのみ存在するそのような二つのものの分離でもあるからである。」(HGW, XI, 279, WL, II, 49) として、この「矛盾は、あらゆる運動と生命性の根本 (*die Wurzel*) である。」(HGW, XI, 286, WL, II, 58)

おそらく、このような論理が、知と対象の区別から、必然的に両者の不对応が結果することの背後に考えられているのだろう。それゆえに、次のように語られる。「意識の内、自我とその対象である実体との間に生じる不等性は、それら（両者）の区別であり、否定的なもの一般である。この否定的なものは、両者の欠陥と見なされうるが、しか

し、それらの魂ないしそれらを動かすものである。」(HGW, IX, 29, PG. 32)

ところで、精神現象学での具体的な吟味の過程を読めば、各段階の始めには、知と、それに対応して前主題的に措定されている対象の即自との間に、くい違いが生じるのは、知の変化によってであるといえよう。知の変化は、知の積み重ねともいべき経験によって生じている。たとえば、誤解を恐れず非常に大まかにいえば、感性的確信の対象「このもの」の即自存在つまり真理を、意識は、「個別的なもの」と前主題的に私念している (meinen 思い込んで) 。しかし、どれもこれも「このもの」として捉えられるという感性的確信の積み重ねとしての経験と、「このもの」が「個別的なもの」であるということとは、矛盾する。そこで、意識は、対象の即自存在、真理を「普遍的なもの」として前主題的に措定し直すことになる。と同時に、意識の形態は、感性的確信から知覚へ変わり、対象の意識に対する存在つまり知の内容も、「このもの」から「物」へ変わる、と叙述される。このことから、我々は、知が、経験を通して変化し、知が変化すると対象の真理もそれに応じて変化する、といいうるだろう。知は、対象の真理を尺度にして訂正されているのではなく、じつは、経験を尺度として訂正されているのである。経験を本質的に規定しているのは、経験の中に現われる知と対象の関係、ないし存在の仕方である。これは、換言すれば、知と対象の現われる場面・エレメントである。ゆえに、知が経験を尺度にして訂正されるということは、知が、知と対象が現われる場面・エレメントを尺度にして訂正されるということである。ちなみに、ハイデガーは、こう解釈している。知の「現われ出る舞台としての現出の場面 (die State des Erscheinens) は、現出において、またこの現出自身によって形成される。⁽⁵⁾」「意識は、自己自身にとって、その概念(尺度)である』という(ヘーゲルの)命題の中で、本来のアクセントは『である』にある。それは、次のような意味である。意識は、自己現出 (Sicherscheinen) を自ら成し遂げ、しかもその際、それは、自己現出において、現出の場面を自己に向かって形成するのである。⁽⁶⁾」ここで、現出というのは、ほぼ経験の意味であり、それによって形成される現出の場面とは、我々の考えてきたエレメントにあたる

ものだろう。この現出の場面を、ハイデガーは、意識（知）の概念（尺度）と考えている。

問題は、経験を本質的に規定しているものとしての、換言すれば、経験を最も基本的に分節化しているものとしてのエレメントと知の間に、なぜくい違いが生じるのか、ということである。これを、先の論理で解釈すれば、次のようになるだろう。知と対象は、単に異なるもの（die Verschiedenen）ではなく、両者が、「自分自身の意識」という両者を比較するものの契機である限り、対立したものである。また、対象の即自は、意識との関係の外にありかつ思考物としては意識の契機であり、対象の知は、意識であり、かつ「自分自身の意識」としては対象である、という矛盾を、この意識全体は孕んでいる。これらの、対立・矛盾は、意識の前述の二重性に基づくように思える。対象の意識とその意識という二つの意識は、並立した独立の異なるものであるが、これらもまた、先の論理に従えば、一つの意識の二契機である以上、対立することになる。ここに、主題的な知と、「自分自身の意識」によつて前主題的に措定されているエレメントとの間に、くい違いが生じる、と解釈できないだろうか。このような矛盾は、意識が、その二重性という存在構造ゆえにもつ本質的矛盾といえるだろうし、意識の存在論的な「不幸」として、ヘーゲルの「不幸な意識」論へつないで解釈することも可能だろう。

第二項 知の自己吟味とエレメントの展開

次に、意識が自ら自分の知を吟味することが、どうして可能なかを考えよう。知の尺度は経験であるから、知の吟味は、知と経験との比較を意味する。両者が不一致の時には、知を経験に合わせて変更しなければならない。こうして生じた新しい知は、経験についての知であり、「それ（新しい対象）は、それ（以前の対象）についてなされた経験である」（HGW, IX, 60, PG. 73）。たとえば、感性的確信の経験が、知覚の対象（物）であるといわれる。ヘーゲルは、かかる対象を「単純なものとしての運動」（HGW, IX, 71, PG. 89）とか「静的な統一としての知」（HGW, IX, 103,

PG. 133)と考えている。このような論理は、経験の物象化とも呼ぶべきものであろう。知覚や悟性の対象である物や力や自然法則について、それらが、経験の物象化されたものであることを証明することは、あるいは可能かもしれないが、さしあたり奇妙に思えるといわざるをえない。しかし、実践的な意識の場合には、それは、有効な興味深い論理である。たとえば、「理性的自己意識の自己自身による実現」という章の「快楽と必然性」と名づけられた節では、個人は、快楽を追求することによって、社会の掟に捲き込まれてしまうという経験をするので、次の「心胸の法則と自負の錯乱」と題する節では、この経験が物象化されて、暴力的秩序とその下で苦しむ人類となって括り、これが、この節で個人が向かってゆくところの対象である (Vgl. HGW, IX, 202, 208, PG. 267, 274)。このようにして、行為のレベルが高まってゆくのである。

このように、知の対象が、以前の段階の経験である時、意識が行う経験は、当然以前の経験とは異なったものになり、エレメントも変化する。したがって意識が変化すると、その尺度も変化することになる。そこで、知の吟味は尺度の吟味でもあるといわれる (Vgl. HGW, IX, 60, PG. 73)。意識の諸形態の必然的展開は、そのエレメントの必然的展開でもある。エレメントが、具体的にどのように展開するかは、『精神現象学』の方法の考察である本論文では扱わず、附論二に譲りたい。

ところで、一般に、比較するには、比較されるものを対象化していなければならぬだろう。したがって知と経験を比較するには、知と経験を対象化していなければならない。自然的意識は、知を対象化している。つまり「意識は一面では、対象の意識であり、他面では、自分自身の意識である」(傍線引用者)。しかし、自然的意識は、経験を対象化してはいない。経験を対象化するのは、経験の内に生きておりながら、同時に、その外に出て経験を見ているということ、換言すれば、経験を「内面化」しているのでなければならぬ。別の視点でいえば、「自分自身の意識」をさらに意識するということであろう。しかし、かかる意識を、我々は、もはや自然的意識とは呼びえないだろう。

では、精神現象学で叙述される意識は、単なる自然的意識ではないのだろうか。否、この意識が、もし意識的に知と経験を比較吟味しているのであれば、当然、新しい知は、この経験についての知として意識に現われるはずであるが、それは叙述されていない。また、それは精神現象学の最も根本的な構造、自然的意識の真の知への道程であること否定である。ではいかにして、自然的意識が、自ら知を吟味することができるのだろうか。

自然的意識は、はたして知を吟味しようとするのだろうか。一般に、自然的意識とか常識といわれるものの、本質的性格は、その内容のいわゆる平凡さにあるのではない。このことは、異なる社会のそれらを較べれば、すぐにわかる。それらの本質的な性格は、その内容の真偽を吟味したり、根拠づけたりしようとしなない点にこそある。

自己吟味が可能な理由として、ヘーゲルは次のように述べている。「というのは、意識は、一面では対象の意識であり、他面では自分自身の意識であるから」と。なぜこれが理由になるのだろうか。自然的意識は、対象の知を意識・主題化することによって、知をもって経験に臨むことになる。したがって、知と経験が一致しない時には「不安静」(HGW, IX, 57, PG. 69)に陥り(もし知を意識していなければ、「不安静」にはならないだろう)、その知を捨て、次に意識にとつては別のものである対象の知をもって、経験に臨むことになる。「その(自然的意識の)不安静が、怠慢を妨げる」(ibid.)のであり、「自然的意識は、この道程で、自分の真理を失う」(HGW, IX, 56, PG. 67)。自然的意識にとつて、この道程は、「絶望の道程」(ibid.)である。したがって、自然的意識が知を吟味し訂正するのは、「我々」から見てのことであって、自然的意識が意識しているのは、経験との不一致によって自分の知を失ってゆくことだけである。「自然的意識は、それ(真実でない意識のその不真理性における叙述)について、かかる一面的な見地をもっている」(HGW, IX, 57, PG. 68)にすぎない。知のみ意識して、そのエレメントを意識していないことよって、意識は、知の吟味の否定面、つまり知の喪失しか自覚していない。吟味の肯定面、つまり前の知の真理として新しい知が生じること、新しい対象が以前の対象についてなされた経験であること、知の吟味が同時に尺度であるエ

レメントの吟味であることを自覚できない。

ちなみに、意識が行う知の吟味には、無意識的なものであれ、後に自然的意識ではなくなつてから行う意識的吟味であれ、二種類ある。理論的吟味と実践的吟味、あるいは認識による吟味と行為による吟味の二種である。これらは各々、認識ないし行為という経験を尺度にした吟味である。尺度となる経験がこういう異質なものになる原因は、吟味される知の異質性にある。理論的に吟味される知は、知の対象が、知に無関係に存在しているものの知である。通常の知は、大抵このような知である。これに対し、実践的に吟味される知は、知の対象が、知自身であるような知である。このような知は、必然的に確信という形態をもつ。前者の知は、確信という形態をとることもあるが、その形態は、その知の内容と必然的関係をもたない。後者の、対象と同一である確信においては、対象と知を区別し、成立させることを知るといふエレメントもまた知と同一であるように見える。この確信は自己内に閉じているように見える。比較による吟味は、比較するものが区別されて成立する。したがって確信に留まる限り、吟味は不可能である。しかし、意識は、かかる確信に留まりえない。なぜなら、人間は、時間の内に生きていくからであり、また、確信が、他のものを残して自己内に還帰している時、その確信は、エレメントと一つになつていないからである。「それ（意識）は、生の内へ突進する」（HGW, IX, 199, PG. 262）。意識は、確信の実現のために、自己の外化（Entäußerung）という行為へ向かう。これによって、行為の経験と確信との比較吟味が、行われることになる。

第三項 「我々」による叙述の必要性

「意識にとつては、この生起するもの（新しい対象）は、対象としてのみ存在し、我々にとつては、同時に運動と生成として存在する」（HGW, IX, 61, S. 74）。つまり、意識にとつて対象は媒介されたものとしてではなく、直接的なものとして現われる。前の段階の経験ないしエレメントである対象は、意識にとつては、直接性つまり存在⁽⁹⁾という形式

をもつことになる。このことを我々は前に経験の物象化と呼んだ。新しい知は、自然的意識にとつては、別の直接的な和として現われ、前の知と妥当性の権利において同列である。しかし「我々」にとつては、これは媒介された知であつて、後の知は、前の知の真理（真実態）である。したがつて自然的意識の無意識的に行つてゐる吟味を「我々」が叙述する必要がある。

ところで、意識が発展して意識的に知を吟味するようになった時にも、「我々」による叙述が必要である。経験の対象化によつて可能になる知の自覚的吟味は、「理性」という段階から始まると思われる（Vgl. HGW, IX, 137, Pg. 183）。そこでは、意識は、自覚的に知と経験とを比較吟味する。したがつて、この意識にとつては、後の知は、前の知より真実である。しかし、まだ尺度である経験が、知と対象のエレメントであることを自覚していない。したがつて後の知の対象が、前の知のエレメントであることを知らない。換言すれば、「意識の転倒」（HGW, IX, 61, Pg. 74）によつて、新しい対象が生じること、またそれが知と対象のエレメントの展開でもあることを知らない。進行のこのような必然性を叙述しうるのは「我々」のみである。したがつて意識的吟味が始まつてもなお「我々」による叙述が必要である。

進行の必然性、つまり我々がAとBで考察したことの概念把握は、自然的意識が絶対知に到達した時に、意識に生じる。もし自然的意識の自己叙述がなされたとする、おそらく、精神現象学の叙述の一面すなわち意識にとつての側面の叙述のみがまずなされ、次に現在我々に与えられているところの精神現象学の叙述が行われるだろう。しかし、前半部分は、経過の必然性を欠いた単なる記述であつて、学にはなつていないので、精神現象学の中に含めることはできない。したがつて精神現象学は、自然的意識から真の知へ到達した意識「我々」による、その道程の概念把握としての「内面化」（Brinnerung）の叙述である。

しかし「我々」がこのように意識の即自面を叙述することによつて、結論が前提されることにならないだろうか。

Aで述べたこと、意識が自己の内に尺度を持つことは、精神現象学を可能にする前提である。しかしこの前提は、絶対知の内容を含んでいる。知と対象が意識の契機であることが、それである。先に引用したように、このことを「探求全体に涉つて論定しておくことが、本質的なことである」。そして、この論定をするのは「我々」である。これは、最初には、「理性」という段階で、意識に直接的確信として生じる。それから、この確信は意識によつて概念把握されることになつていく。精神現象学の前提、知と対象が意識の契機であることを、意識は自己吟味の道程を通して概念把握する。ゆえに、たとえ最初には直接的な確信として意識にとつて現われる確信の出現の必然性が「我々」によつて叙述されているにしても、もし意識によるその確信の概念把握が完全であるならば、循環論法にはならないだろう。ヘーゲルはこう考えているのだと思う。しかし、もし意識による概念把握が充分なものでなく、それが、確信の出現に依存しているとすれば、循環論法である。

この点についての現在の私見を述べるならば、意識による概念把握は不充分なものであり、叙述は循環論法であり、独語 (Monolog) にすぎない。意識による概念把握は、おそらく感性的確信の真理性の証明で行われているのと同じ「消極的証明」(ein negativer Beweis) (HGW, IX, 303, PG. 398) にすぎない。これは、他の全ての立場の空無性を示すことによつて証明する方法であつて、いわば一種の背理法である。とすれば、確信の積極的な証明は、その出現の必然性に依存していることになるだろう。しかし、ここで注意すべきことは、絶対知は確信である (vgl. HGW, IX, 427, PG. 556) が、実体||主体、存在||思维、対象||意識といったその内容ゆえに本質的に確信という形態しかとれず、その確信は外にも残さず、全体であるゆえに、何らかの尺度との比較による吟味の不可能な確信であつて、これについては、右の「消極的証明」しかありえないように思えるということである。しかしそれにもかかわらず、意識による確信の概念把握が確信の出現の必然性に依存しているとすれば、その必然性が「我々」が最初に「論定」しておいた前提に基づいて「我々」によつて叙述されているのだから、叙述は循環論法・独語 (Monolog) である。

第三節 結びにかえて

以上で、我々は、最初に提出した三つの問いの答えを得たことになる。その過程で、精神現象学を意識のエレメントの展開として解釈しうることも示しえたように思う。「エレメント」や「領域」概念をこのようにヘーゲル弁証法の方法概念として解釈することは、従来行われてこなかったように思われる。⁽¹⁰⁾ヘーゲル弁証法のこのような解釈が、現代的意義を持つか否か決定するには、もっと研究が積み重ねなければならないが、このようなヘーゲル解釈が、現代の諸哲学と多くの点で関連してくるということはいえそうである。我々は、エレメントの意味とその展開の論理をもっと明確にする必要があるが、それは、この概念と、止揚・否定の否定・無限判断・推論等々の弁証法の基本的論理との関係を規定すること、ヘーゲルの他者承認論、疎外論、言語論においてエレメントないし領域の概念を考察すること、『精神現象学』『論理学』『法哲学』などをより具体的にエレメントの展開として解釈することを通して可能になるだろう。

注

(1) ヘーゲルは多くの場合「Manner (仕方ないし手法) を悪い意味で、Methode (方法) を良い意味で使うようだ。

(2) 「我々」が、絶対知に到達している意識であることは、学が仮象たる現象知に向かわなければならないといわれ、かつ「現象知が、我々の対象である」(HGW, IX, 58, S. 70)とらわれていることから明らかである。それゆえに、現象知の即目 (das An sich) と「我々」(für uns) の存在は、同一である (HGW, IX, 58, S. 71)。

(3) Reinhold Aschenberg, Der Wahrheitsbegriff in Hegels "Phänomenologie des Geistes", in *Die ontologische Option*, hrsg. von Klaus Hartmann, Berlin, 1976, S. 233.

- (4) Vg. Eugen Fink, *Hegel*, Frankfurt, 1977, S. 56. フィンクは、知の吟味の過程を存在概念 (Sensbegriff) の吟味の過程と解釈して
 549°。
- (5) Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt, 1972, S. 134.
- (6) *Ibid.*, S. 148.
- (7) このように確信が二種に分かれることについては、「意識」の章での確信と、「自己意識」の章での確信の区別として述べられてい
 る (Vgl. S. 133)°。
- (8) 後で触れるが、絶対知は、確信という形態をもつ。そして、絶対知から感性的確信へ戻って円環をなすが、他方では、絶対知であ
 る以上、その確信に留まるといふ性格をもつ。このことは、絶対知において「それ (精神) がその時間形式を止揚する」(S. 528) こと
 に対応している。精神現象学での時間概念については、vgl. Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie*, Frankfurt, 1975, S. 343ff.
- (9) ハイデガーが適確に説明しているように、ヘーゲルのいう「存在」は「直接的表象にわいて意識に对象的になるもの」である「存
 在者」を意味している。vgl. Martin Heidegger, *ebd.*, S. 141.
- (10) フリードリッヒ・フルダは、エレメントによって、精神現象学を区分しており、この概念の重要性を認識していると思われる。し
 かし、彼は、「諸形態が、内容をそこにおいてもつところのエレメント」としか説明せず、単に区分の原理にしているだけであって、
 それをヘーゲル哲学の一つの方法概念として考えてはならない。vgl. Hans Friedrich Fulda, *Zur Logik der Phänomenologie*, in *Hegel-Studien*,
 Beiheft 3, 1966, S. 97ff.

附論二 『精神現象学』における無限判断とエレメント

ヘーゲルの無限判断は西洋哲学史において重要な意義をもっているが、本論ではヘーゲルの無限判断の意味および弁証法におけるその役割を明らかにしたい。後者については無限判断が最も多く活用されている『精神現象学』の開方法との関係において考察したい。

第一節 無限判断の意味とその展開

第一項 カントの影響

ヘーゲルが無限判断と呼ぶものは、カントのいう無限判断と名前は同じであるが、意味上はほとんど関係ないと、一般的に考えられているようである。⁽²⁾しかし、我々はまずこれに異議を唱えたい。そこで始めにカントの無限判断の意味を確認しておこう。

カントによれば、無限判断とは形式的には肯定判断であるが内容的には否定判断であるような判断であって、「或るものは非Aである」(Etwas ist non A)⁽³⁾という一般的な形式をもっている。カントの挙げている例に「魂は不死である」(Die Seele ist nicht-sterblich)と云う判断がある。このような判断が無限判断と呼ばれる理由は、「無限判断が

単に（否定判断のように）主語が述語の下に含まれていないことを示しているのみではなく、主語が述語の領域の外で、無限の領域のどこかにあることを示している」（傍線と括弧内は引用者）点にあるといわれている。しかしこの「無限の領域」は規定されていないから、この判断はむしろ述語の領域（Aという領域）を制約されたものとして表現している。このような無限判断において、述語の領域からの主語の「排除は、否定であるにもかかわらず、（述語の）概念を制約することは、（概念を確定することだから）肯定的行為である」（括弧内は引用者）といわれている。結局カントのいう無限判断は述語の領域の制約であって、それは肯定面と否定面の二義をもっていることになる。

次にヘーゲルの無限判断の意味を見たい。ヘーゲルが判断論として無限判断について述べているのは『イェナ論理学』『哲学的予備学』『大論理学』そして『エンタクロペディー』においてである。ここではさしあたり、後の展開のもとになりその後も継承されている基本的な無限判断の意味として、『イェナ論理学』（1804/1805）での無限判断論を見たい。そこでヘーゲルは、無限判断を否定判断よりさらに徹底した否定の判断、述語の属する「より高次の領域」（die höhere Sphäre）の否定の判断と考えている。⁽⁴⁾（HGW, VII, 88, LMN, 89f.）たとえば、「Bは緑ではない」（B ist nicht grün）という否定判断では、Bが緑色をもつことは否定されていても、何らかの色をもつことは否定されていない。これに対してたとえば、「感情は赤色をもたない」（Das Gefühl hat nicht eine rote Farbe）という判断では、感情が赤色をもたないことのみならず、およそ何の色ももたないことが表現されているとヘーゲルはいう。ここでは述語、赤色の属している「より高次の領域」である色一般が否定されているのである。このような判断を、ヘーゲルは無限判断と呼ぶ。もう一つ挙げている例は、「精神は六フィートではない」（Der Geist ist nicht sechs Fuß lang）という判断である。（この二つの例を見ても判るように、ヘーゲルはカントの示した一般的な形式「或るものは非Aである」にあまりこだわっていない。ヘーゲルは、肯定判断や否定判断などでも、その文法的な形式をではなく、それが示している事態、つまり主語と述語の関係を主題にしている。）ところで、このような「無限判断において、述語は

主語によつて完全に否定されているが、そのことによつて同時に述語は主語への包摂から外へ出ており、主語と同様にまったく自分だけで (für sich) 存在している」といわれている。ヘーゲルによれば、無限判断とは、述語の属する「より高次の領域」の否定であつて、そのことは述語の完全な否定という否定面をもつと同時に、述語を自存化させるという肯定面をもつことになる。今や我々は、ヘーゲルの無限判断とカントのそれとの間の構造の類似点を容易に見いだしよう。それは、無限判断が述語の領域の否定であつて、それが肯定面と否定面の二義をもつていてということである。ヘーゲルの無限判断は、カントの無限判断を単に名前においてのみならず、論理構造においても継承したものであるといえる。ただし、述語の領域といつてもカントの場合には「或るものは非Aである」というときのAという領域であるが、ヘーゲルの場合にはそのAの属するより高次の普遍的領域であるという違いがある。ヘーゲルのこのような無限判断の理解は、シェリングの影響ではないかと推測される。

第二項 シェリングの影響

シェリングは『哲学の原理としての自我について』(1795)において、命題を定立命題、反定立命題、綜合命題の三つに分け、定立命題を分析命題であるとし、定立的肯定的命題と定立的否定的命題の二つに分ける。(SHKA, 1-2, 148-15) 肯定的命題は、一般に或るものを實在性の一領域へ指定する命題であるが、定立的肯定的命題は、単に實在性一般の領域へ指定する命題であるという。否定的命題は、主語を述語とは異なる領域に指定したりせず、實在性一般の領域からとり去るが、定立的否定的命題は、主語を一定の領域からとり去るだけでなく、その領域に端的に對立する他の領域に指定しているという。シェリングはこの定立的否定的命題を無限判断と呼んでいる。彼が例に挙げているのは「神は非現実的である」(Gott ist nicht-wirklich)「円は甘くない」(ein Zirkel ist nicht süß)である。ここで、主語が述語の領域に属することが否定されているが、それはカントの場合のように述語自身の領域ではなく、述

語自身の領域が属しているより高次の普遍的な領域に属することの否定である。ここではそのことが、述語自身の領域に端的に (schlechthin) 対立した他の領域に属するという言い方で表現されている。その証拠に「円は四角でない」(Ein Zirkel ist nicht viereckig) という否定判断は、「円は四角でなくある」(Ein Zirkel ist nicht-viereckig) という無限判断にはならないといわれている。なぜなら、円は四角自身の領域には属さないが、四角のより普遍的な領域、図形という領域に属しているからである。この点でヘーゲルの無限判断は、シェリングの影響を受けていると考えられる。ちなみに、シェリング自身はこのような無限判断論をザーロモン・マイモンから学んだと述べている。(SHKA, I-2, 151)

第三項 無限判断論の展開

ヘーゲルはこのような無限判断を『哲学的予備学』(1808～1813)においてさらに展開させている。まず「上級クラスのための哲学的エンチクロペディー」(一八〇八年)では、否定される述語の属する領域が「普遍的領域」(die allgemeine Sphäre) (HW, IV, 23)と規定され、この表現はこれ以後ずっと続くことになる。次に「中級クラスのための論理学」(1808/9)では、『イェナ論理学』においてすでに指摘されていたこと、つまり無限判断が主語と述語の自存化という肯定面をもつことが、「個別は個別である」という「同一判断」(das identische Urteil)として表現されている。(HW, IV, 108) 続く「下級クラスのための論理学」(1809/10)では、下級クラスのためか説明が簡単であり、とくに展開はみられない。同年の「上級クラスのための概念論」(1809/10)では、無限判断の二義を、「形式に関しては」同一判断、「内容に関しては」無限判断というように、形式面と内容面に振り分けている (HW, IV, 144f.) が、このような試みは、ここだけである。最後の「中級クラスのための論理学」(1810/11)では、無限判断は「肯定的形式においては同一判断として、否定的形式においてはばかげた判断 (ungereimtes Urteil) として」(HW, IV, 198) 考えられ

ており、無限判断の二義性は、はつきりと肯定面、否定面の二義性として示されている。以上の展開は『イェナ論理学』での無限判断論に潜在的に含まれていた論理構造が顕在化してゆくという性格のものである。『大論理学』第二卷(1816)において、この顕在化は最も徹底している。ここでは先に「同一判断」と「ばかげた判断」と呼ばれたものが、「肯定的無限判断」(das positiv-unendliche Urteil)と「否定的無限判断」(das negativ-unendliche Urteil)と呼ばれている。(HGW, XII, 69f., Logik, II, 284f.) 無限判断の二義性はここに至って、肯定、否定の二つの無限判断となった。無限判断という名前の理由としてヘーゲルは、ここで「否定的無限判断」が「否定的無限」(das Negativ-Unendliche)であると述べている否定面、つまり「否定的無限判断」の意味は従来と変わりないが、ここではじめて「無限判断のより実在的な例」として「犯罪」(das Verbrechen)が挙げられている。これはいわば出来事(Geschehen)としての無限判断である。「民事訴訟」において所有権が争われるとき、たとえば、「これはAのものである」を否定して「これはAのものではない」「これはBのものである」と訴訟を起こすとき、「これはAのものではない」「これはBのものではない」という否定判断は現われても、「これはおよそ誰のものでもない」という判断は現われない。つまり、誰某の所有権が争われ否定されることはあっても、所有権一般、法一般が否定されることはない。これは否定判断である。これに対して、「犯罪」は普遍的領域である法そのもの、所有権一般の否定であるから無限判断と考えられる。たとえば、窃盗は、「Aのもの」とか「Bのもの」という述語の普遍的領域である「誰かのもののである」と「所有権一般を否定するものである」ところで肯定面の捉え方には展開がみられる。無限判断は「否定の否定」(die Negation der Negation)と考えられ、その肯定的なものは「個別性の自己自身への還帰」(die Reflexion)と表現されている。この還帰の表現が「個別は個別的である」という「肯定的無限判断」である。従来はこの主語面の同一判断しか語られていなかったが、ここでは述語も主語から「自己自身へ還帰」し、「普遍は普遍的である」と語られている。「肯定的無限判断」は、主語と述語が「否定的無限判断」によって分離することによって、各々が自己内に

還帰するという二重の自己内還帰が起こり、各々が自存化するという側面を表現している。「バラはいかなる象でもなく」(Die Rose ist kein Elefant) という否定的無限判断の例でいえば、その肯定的無限判断は、「バラはバラである」「動物は動物である」となる。

最後に『エンチクロペディー』(1817)と『エンチクロペディー』(1830)をみると、綱領という性格のためか、ここには何の展開もみられない。ただし、「補遺」で無限判断の例として、「死」が述べられている。「死は、単純な否定判断である病気との区別において、否定的無限判断である。病気においては単にこれの特殊な生命機能が阻止しない否定されているが、これに対して、死においては身体と魂が切り離されている、すなわち主語と述語」がまったく分離している。⁽⁵⁾ (HW, VIII, 325, § 173 Zusatz)

第四項 『精神現象学』での無限判断

こう見てくると、ヘーゲルの無限判断論の展開はほぼ明瞭な単線的なものと考えられるが、じつはそうではない。

『精神現象学』(1807)における無限判断は、これらの諸論理学の判断論での無限判断と非常に異なっている。しかも、この意味の無限判断の方が、弁証法論理にとってより重要である。

『精神現象学』において無限判断として具体的に述べられている命題は三つだけである。それは、「自己は物である」(HGW, IX, 191, PG, 253) という「観察する理性」という章での結論と、絶対知の章で、この命題が言い直されている「自我の存在は物である」(HGW, IX, 423, PG, 551) という命題と、その换位命題である「物は自我である」(ibid.) という命題の三つである。しかし三つの内の前の二つは同じものと考えてよいから、『精神現象学』で述べられている具体的な無限判断は「自我は物である」と「物は自我である」の二つであると考えるとよい。これらの無限判断は、今まで見てきた無限判断とは異質であるように見える。「自我は物である」という判断について考えてみると、前述の

無限判断論に従えば、この判断は「自我はいかなる物でもない」という否定的無限判断が、「自我は自我である」と「物は物である」あるいは物の普遍的領域を存在と考えて「存在は存在である」という主語面と述語面の二つの肯定的無限判断になるはずである。なぜ、「自我は物である」が無限判断になるのであろうか。この判断が無限判断であるならば、それは述語の普遍的領域の否定になつていなければならぬ。「バラはいかなる象でもない」という前述の無限判断は、バラが象の普遍的領域である動物に属することを否定しているとヘーゲルは考える。しかし、バラと象には共通の領域がまったく欠けているわけではない。象の普遍的領域を動物としてではなく、生物として捉えると、バラはこの普遍的領域に属しているのであつて、主語と述語はまったく関係を欠いているわけではないことになる。こう考えると、この判断は述語の普遍的領域の否定になつていないから、もはや無限判断ではなく否定判断である。述語の属している普遍的領域をいかに究極的な普遍性において捉えてもなお、それを否定している無限判断をかりに「絶対的無限判断」と名づけるならば、このような「絶対的無限判断」においては、主語と述語はいかなる共通領域にも属さないということがいえる。判断において主語と述語がいかなる共通領域ももたなくなると、判断という形式が廃棄(Aufheben)されるということは『イェナ論理学』以来変わらざうわれていることであるが、ここではいわば絶対的に廃棄されることになる。なぜならいかに無関係で異なつたもの同士も、それらが異なつたものとして判断されるのは、判断者が両者を比較しているからであつて、比較は両者が共通の場に立つことによつてのみ可能であるからである。共通の場の成立しないものを比較・判断することは不可能であり、両者は区別せられない。したがつて「絶対的無限判断」では主語と述語は区別せられず、判断形式であえて表現するなら肯定判断という形式をとることになる。「自我は物である」という判断は、まさにこのような「絶対的無限判断」である。物の究極的な普遍的領域は存在であると考えられる。ヘーゲルのいう存在とは、ハイデガーが指摘したよう(1)に「直接的表象において、意識に对象的になるもの」であり、このような对象的「存在」と対象化する「意識」の間にはいかなる共通領域もない。

「意識」と自我との関係については、両概念の多義性ゆえに幾通りか考えられるが、ここではほぼ同じと考えてよいだろう。このような「絶対的無限判断」では、主語と述語は同一であって区別されないから换位可能であって、「物は自我である」ともいいうることになる。なお無限判断の换位可能性については、先に見た無限判断についてもいわれている。したがって、この「絶対的無限判断」は「同一判断」(HGW, IX, 282, PG, 370)とか「同一命題」(HGW, IX, 43, PG, 51)とも呼ばれている。事実、この判断の主語と述語の関係は、「AはAである」という同一律における主語Aと述語Aの関係と同じである。なぜなら、もし主語Aと述語Aが異なるとするならば、両者にはいかなる共通領域も成立しないはずだからである。ちなみに、ヘーゲルは『大論理学』の「同一性」の章で、同一性を同時に絶対的区別と捉えている。このような考えが非常に思弁的であることはヘーゲル自身認め、「絶対的無限判断」を「思弁命題」(HGW, IX, 43, 45, PG, 51f.)とも呼んでいる。ただし、ヘーゲルにとって思弁的とはよい意味である。このような「絶対的無限判断」は、ヘーゲル哲学の根本概念である無限性を表現している。無限性の本質とは、自分自身において自分自身の反対であるということである。このことは「絶対的無限判断」においては、主語が同時に述語であり、述語が同時に主語であるということとして解釈される。この「絶対的無限判断」に対して、述語の普遍的領域の絶対的な否定になっていない無限判断を「相対的無限判断」と呼びたい。ヘーゲルの無限判断論がカントのそれと無関係であると考えられてきた原因は、この二つの無限判断の区別があいまいなまま、「絶対的無限判断」とカントの無限判断が比較されていたことにある。この絶対的無限判断の論理が、ヘーゲル弁証法の核心的論理であるとする点、『大論理学』『エンチクロペディー』にも現われているはずである。これらにおいて、ヘーゲルは判断論を始めるにあたって、判断は「真実には」(Wahrheit)「絶対的根源的分割」(die absolute ursprüngliche Teilung) (HGW, XII, 52, Logik, II, 264)「根源的分割」(HGW, VI, § 115, HW, VIII, § 116)であるとしよう。そして、判断のこのような源義は、判断論での判断の諸形態の展開の最後に述べられてくる「判断一般の真実態」(HGW, XII, 88, Logik, II, 306)である

「必然的判断」(das apodiktische Urteil) において顕在化されることになる。『大論理学』では、この判断は「絶対的判断」(das absolute Urteil) (ibid.) と呼ばれる「根源的分割」(HGW, XII, 88, Logik, II, 307) とも呼ばれている。この「必然的判断」において判断という形式は止揚され判断論は推理論へ移行してゆく。つまり、これらの書における判断論では、「無限判断」として論じられているのは、相対的無限判断であり、絶対的無限判断は、判断論を始めるにあたり判断の真実態および語源学的意味として、また判断論の最後に「必然的判断」として述べられていると解釈できる。さらに、絶対的無限判断は、これらの諸論理学の最後を飾る「理念」の章の冒頭において、「理念は無有限判断である」とか、「真に実在性を獲得したとき、その概念(理念)は絶対的判断である」(HGW, XII, 176, Logik, I, 411) と登場してくる。

第五項 フイヒテの影響

何ら共通のものをもたないものを結合する絶対的無限判断という考えには、フイヒテの影響がみられる。フイヒテの『全知識学の基礎』(1794) によれば (FGA, I-2, 273-278, GWL, 32-38) 肯定判断と否定判断における主語と述語は、共通の規定(それによって両者の関係づけ、比較が可能になるので「関係根拠」と呼ばれている)と異なる規定(これによって両者の区別が可能になるので「区別根拠」と呼ばれている)を各々もち、肯定判断では関係根拠のみ反省され、区別根拠は捨象され、否定判断では逆に区別根拠のみ反省され、関係根拠は捨象されている。肯定判断は、人間精神の総合的操作 (das synthetische Verfahren) による総合的判断 (das synthetische Urteil) であり、否定判断は、反定立的操作 (das antihetische Verfahren) による反定立的判断 (das antihetische Urteil) であるという。フイヒテはこの判断からの類推により定立的判断 (das thetische Urteil) を想定する。定立的判断では「或るものが、他のものに等置されたり、対立させられたりするのではなく、むしろ単に自己自身に等しく措定される」(FGA, I-2, 276f., GWL, 36)。その主語と述語は、関係根拠も区別根拠も欠いている。フイヒテは、この定立的判断を無限判断とも呼

んでいる。これはとりもなおさず、ヘーゲルの絶対的無限判断である。フイヒテは、彼の知識学の第、根本命題である「我あり」(Ich bin) (FGA, I-2, 277, GWL, 36) (＝「我は我なり」(Ich bin Ich) (FGA, I-2, 257, GWL, 14)＝「自我は根源的に端的に自分自身の存在を措定する」(Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein) (FGA, I-2, 261, GWL, 18)) が、このような定立的判断の中で根源的な最高の判断であるという。措定する自我と措定される存在との関係を無限判断と考えている点で、フイヒテの無限判断は、ヘーゲルの絶対的無限判断と形式上のみならず内容上も酷似している。しかし、フイヒテではこの判断は証明されず、課題 (Aufgabe) にとどまる。シェリングもまた「自我 = 自我」(SHKA, I-2, 147) を定立的命題と考えているが、それは肯定的定立的命題であり、彼のいう無限判断、否定的定立的命題ではなかった。しかも、シェリングは、定立的命題を分析的と考えるが、フイヒテでは、分析的なのは定立的判断ではなく反定立的判断である。この差は、二人の哲学の差を考える上で重要だろう。ヘーゲルが前述のように、判断の源義ないし真実態を「根源的分割」と考えたことは、彼の親友であるヘルダーリンが「判断と存在」(1795) という論文の中で、「判断は、最高のまた最も厳密な意味においては、根源的分離 (die ursprüngliche Trennung) ……原分割 (die Ur-Teilung) である」⁽¹³⁾ と考えたことの影響があるのかもしれない。しかし、「我は我なり」が「原分割」というこの概念の最も適切な例である⁽¹⁴⁾ と言われているところから、またこの頃ヘルダーリンはイエナ大学のフイヒテの講義を熱心に聴講しているところから、これはフイヒテの影響と考えられる。

第二節 エレメントの展開論理としての無限判断

以上のように、ヘーゲルの無限判断はドイツ観念論の展開と密接に絡んでいる。それはドイツ観念論の中心問題であった主体＝客体を表現する命題が無限判断になるからである。ヘーゲルはこれを、フイヒテのように課題にとどめ

はしないし、シェリングのように知的直観に基づいて断言するのでもない。彼は媒介によつてその必然性を示そうとする。つまり推論の結論として無限判断を証明しようとするのである。『精神現象学』でヘーゲルが叙述しているのは自然的意識が絶対知にまで自己を形成してゆく過程であり、その間の意識の全形態である。私達が附論一で試みたように、意識の形態を根本的に規定しているものを、意識とその対象の存立のエレメント（境位）として、また意識の形態の展開過程をエレメントの展開過程として解釈しようとするとき、無限判断はその解釈においてどのような位置を占めるのだろうか。無限判断はまず何よりも、前述の「自我は物である」「物は自我である」という絶対的無限判断として重要である。これは換言すれば存在Ⅱ思惟、実体Ⅱ主体という『精神現象学』の結論である絶対知の内容を表現している。従来無限判断については、その表現している内容ばかりが注意されて、ヘーゲル弁証法の方法上の意義は、あまり重視されてこなかったように思われる。しかし、無限判断は知の内容としてのみならず、知の展開の論理自体としても重要である。以下ではこの側面に注意して『精神現象学』の方法と無限判断の関係を考察したい。

第一項 相対的無限判断とエレメント

『精神現象学』における自然的意識の叙述は、さしあたって最も直接的な知である「感覺的確信」から始まる。これは「このもの」の存在の知である。「このもの」の諸規定、諸属性の知は次の「知覚」という意識の形態である。この「感覺的確信」から「知覚」への移行は次のようにして起こる。「感覺的確信」は「このもの」を個別的なものとして私念（das Meinen）している。「このもの」を「今」と「ここ」という時空の二形態に分けてそのことが吟味される。たとえば、「今は正午である」。しかし、しばらくすると「今は正午ではない」「今は夜である」。あるいはより厳密にいつても同じである。たとえば、「今は10時31分16秒である」。否、既に「今は10時31分16秒ではない」「今は10時31分17秒である」。否、もう「今は10時31分17秒ではない」「今は10時31分18秒である」。「今」という主語に個別的な述語

(個別的と私念をされている述語)をつけた肯定判断とその否定のこのような繰り返し、あるいは「今」という主語と個別的な述語からなる否定判断の積み重ねから、「今」はそもそもそうした述語の普遍的領域である個別性に属さないことがわかり、「今は正午でないものである(つまり今は正午の普遍的領域である個別性に属さないものである)」という無限判断が生じる。この無限判断は相対的無限判断であって、主語は個別性より高次の普遍的領域において述語をもつ。そのより普遍的領域は「普遍性」であり、「今は普遍的である」。単純な手としての今は多くの時間である今を含んでおり、一時間としての今は多くの分である今を含んでおり、一分としての今は多くの秒である今を含んでおり、一秒としての今も多くの今を含んでおり、以下無限に続くだろう。つまり今とはつねに絶対多数の今の「複合」(Komplexion) (HGW, IX, 68, PG, 86)であり、普遍的である。「ここ」についても同様であり、「このもの」は個別的ではなく普遍的であることが知られる。次に「感覺的確信」の個別性は、主観である「この私」の個別性に求められるが、「この私」も真実には普遍的であることが同様にして知られる。最後に「感覺的確信」の個別性は「この私」と「このもの」の関係に求められるが、「指示」(Aufzeigen)というこの関係もまた同様に真実には普遍的であることが知られる。これらの場合も同様に、主語について、個別的な述語をもつ否定判断の積み重ねを通して、それらの述語の普遍的領域である個別性に主語が属さないという無限判断が生じていると、論理的には解釈できる。こうして対象と意識が個別性というエレメントから普遍性というエレメントへ移行する。つまりそれは両者の関係が個別性から普遍性へ移行することだが、そのことによつて「知覚」という次の意識の形態へ移行する。ここにはこのようにいくつかの無限判断が知として生じているといえるが、この移行自身もまた、意識を主語とし、対象を述語とする相対的無限判断であると考えられる。この相対的無限判断によつて否定される述語の普遍的領域にあたるのは、両者のエレメント、換言すれば両者の関係の仕方である。「感覺的確信」では意識と対象の関係は個別的であり、その個別性というエレメントにおいて成立する両者も個別的であった。しかし、この関係の個別性が否定されることによつ

て、両者はこの関係から身を引き、つまり自己内に還帰し、それによって新しい普遍というエレメントが生じている。このような移行の論理は、前述の相対的無限判断に他ならない。ところで、ここに新しく登場してくる「知覚」の対象「物」は、1「感覚的確信」の「指示」の運動が単純になったもの、あるいはその「まとめ上げられた存在」(das Zusammengefaßsein) (HGW, IX, 71, Pg. 89) だといわれている。つまり新しい対象である「物」は前の形態の意識の運動あるいは意識と対象の関係が物象化されたものである。「大論理学」でも(相対的)無限判断によって述語は、「諸区別項のまとめ上げ」(ein Zusammenfassen von Unterschiedenen) (Logik, III, 285) になるといわれている。

もう一つ例を挙げたい。『大論理学』で、出来事としての無限判断の例に挙げられていた「犯罪」は、『精神現象学』では「真の精神、人倫性」という章で、古代ギリシアの人倫性から古代ローマの法状態への移行の原因として述べられている。ここで、ヘーゲルはソフォクレスの悲劇『アンチゴネー』でのアンチゴネーの犯罪を念頭に置いている。この「犯罪」(HGW, IX, 254, 257, 258, 396, Pg. 334, 338, 340, 516) は人倫的実体というギリシア人の生活のエレメントを否定する。このことによって、ギリシア人は「全体への信頼」(HGW, IX, 254, Pg. 335) を失い、自己内に還帰し、人倫的実体の実体性を内面化する。つまり、共同体が実体であり、その中では「非現実的な影」(HGW, IX, 244, 251, 254, Pg. 321, 331, 335) でしかなく、「特殊性」(HGW, IX, 254, Pg. 335) にすぎなかった意識が、ここでは実体である個人「アトム」(HGW, IX, 260, Pg. 342) として措定される。他方人倫的実体も自己内に還帰し、諸個人とは無関係に独立に存在しているものとして物象化され、ローマ法として制度化されている。こうして意識と対象が変化すると新しいエレメント、法状態が生じる。ここでもまた次の三つのこと、意識と対象のエレメントの否定、両者の二重の自己内還帰、それによる新しいエレメントの出現、が生じている。

こうした二重の自己内還帰は多くの移行箇所⁽¹⁵⁾で出てくる。移行において主体と客体の統一が実現しない限り、つまり絶対知に到達しない限り、新しいエレメントにおいて、新しい意識と対象の形態が生じるのであるから、つねに原

則的には、二重の自己内還帰が生じているといえるのではないか。そうするとそこにはまたつねに原則として相対的無限判断が出現していることになる。ここでもう一点重要なのは、意識と対象の関係が物象化されて次の意識形態で対象になっていることであり、その物象化の論理が相対的無限判断であるということである。

第二項 絶対的無限判断とエレメント

相対的無限判断がこのようにエレメントの展開論理になっているならば、同じように述語の普遍的領域の否定である絶対的無限判断もまたエレメントの展開論理になっていると考えられる。ただし、絶対的無限判断は主語と述語の共通の普遍的領域の絶対的な否定であるから、意識と対象、あるいは思维と存在の共通のエレメント、両者の関係の仕方の絶対的否定であつて、これは意識という形態そのものの否定、「精神の直接的定在」(HGA, IX, 29, PG, 32)という『精神現象学』全体のエレメントの否定である。それによつて肯定面として生じる、意識と対象の絶対的区別 \parallel 同一性という事態のエレメントは、ヘーゲルが「エーテル」と呼んでいるものである。ヘーゲルは『精神現象学』の序文において、「学は精神がその固有のエレメント(エーテル)において建てる国である。絶対的に他なるものにおける純粹自己認識、すなわちこのエーテルそのものが、学の根拠および地盤である、あるいは知ること一般である。哲学の始源は、意識がこのエレメントにあることを前提する、あるいは要求する、しかし、このエレメントは、その完成と透明さを意識の運動(つまり『精神現象学』)によつてのみ得るのである」(HGA, IX, 22, PG, 24)(括弧内は引用者)と述べている。したがつて、「エーテル」は学の立場へと自己を形成する意識にとつては、目標であるといえる。ちなみに、『精神哲学』(1803/04)は『精神現象学』よりも明確にエレメントの展開として叙述されており、その過程は諸々の「規定されたエレメント」を経て、最後に「絶対的に普遍的なエレメント」である「エーテル」(HGA, VI, 315, RPL, 232)に到達するという構成になっている。無論、このように最高のエレメントを「エーテル」と

浮ぶのは、ギリシア哲学で第五の最高のエレメントがエーテルと呼ばれたことに由来しているのであろう。⁽¹⁶⁾

しかし、この「エーテル」というエレメントを成立させる絶対的無限判断は、先に見たように非常に思弁的であるから、その実在的な形態、出来 (Geschehen) というものは、相対的無限判断の時のような、我々の一般に考える行為としては考えられない。一般に行為は、行為者とそれが向かう対象のみならず、両者に共通の行為の行われる場を前提するからである。もし、絶対的無限判断の出来にあたるような行為があるとすると、それはヘーゲルが「第一の運動」(HGA, IX, 418, 424, PG, 544, 552) と呼んでいる行為であると考えられる。それは他のものの内に根拠をもつのではなく、それ自身が、その運動の根拠であるような運動であり、「概念の單純性の最初の分離であり、かつその分離からの統一である」(HGA, IX, 424, PG, 552) ような運動である。このような非常に思弁的な行為は、これもまた非常に思弁的な言い方になるが、時間の内に成立するとは考えられない。この点に関して、ヘーゲルは、『エンチクロペディー』の前に引用した「理念は無限判断である」といつている箇所でも次のように述べている。理念は同一的なものを差異あるものから、主観的なものを客観的なものから、有限なものを無限なものから区別し、またそれらを統一へ連れ戻すが、「この二重の運動は時間的ではなく、いかなる仕方でも分けられ区別されない。さもなければそれ(二重の運動) は再び抽象的悟性にすぎないだろう。それ(二重の運動) は他のものにおける自分自身の永遠の直観である」(傍線と括弧内は引用者) と述べている。

第三項 相対的無限判断と絶対的無限判断の関係

ここで次に、ともにエレメントの展開論理である絶対的無限判断と相対的無限判断の関係を考えたい。ヘーゲルは、「宗教」の章の始めて、それまで述べた「意識」「自己意識」「理性」「精神」は、全体的精神の諸契機であって、その移行は時間の内では行われまいという。(HGA, IX, 365f, PG, 476f.) たとえば、「意識」の章での「感覺的確信」から

「知覚」を通じて「悟性」への移行、また「精神」の章での「人倫性」から「疎外された精神」を通じて「道徳性」への移行など、それら「特殊な全体」(HGA, IX, 366, PG, 417)の内部での移行と全体的精神のみが時間の内にあるという。「精神」から「宗教」への移行は言及されていないが、契機から全体への移行だからおそらく無時間的ではなく、宗教の章の内部の移行は全体的精神の移行だから時間的ではなくである。「宗教」の章から「絶対知」の章への最後の移行は、無時間的だと思われる。なぜなら、絶対知においては、時間形式は止揚(HGA, IX, 429, PG, 558)されているといわれているから、「宗教」から「絶対知」への移行は時間性から無時間性への移行であり、このような移行が時間的であるとは考えられないからである。時間形式の止揚そのものが時間形式において起こるはずがない。したがって、まとめると「意識」「自己意識」「理性」「精神」「宗教」「絶対知」の間の移行は無時間的であり、「絶対知」を除いた各章内部での移行は時間的であることになる。今、意識の形態の移行を、意識の形態を根本的に規定しているものとしての意識のエレメントの展開と考えるとき、移行はエレメントの展開論理となっている無限判断によって起こっていると考えられる。そして、その移行に時間的なものと無時間的なものの区別があるとすると、それは相対的無限判断と絶対的無限判断の区別に対応していると考えられる。したがって結論として、「意識」「自己意識」「理性」「精神」「宗教」「絶対知」の間の移行は、絶対的無限判断によって起こり、絶対知を除いた各章内部での移行は、相対的無限判断によって起こっていると考えられる。しかし、ここに一つの問題が生じる。それは、絶対的無限判断によってエーテルという学の固有のエレメントが成立するならば、そのことによって「精神現象学」は終わるのではないか、なぜ意識の教養の過程の途中で絶対的無限判断が生じるのか、という問題である。この問題は、既に絶対知に到達しており、絶対知へと自己を形成してゆく意識を対象として叙述する「我々」と呼ばれている哲学者の立場と、知を自己吟味してゆく「意識」の立場での認識を区別することによって解決される。たとえば、我々の解釈では、「意識」から「自己意識」への移行において最初に、絶対的無限判断が出来ることになる。「意識」の章の内部

での感覺的確信から知覚を通つて悟性への移行は、個別性から普遍性を通つて悪無限へというエレメントの展開として解釈できるが、その際エレメントの否定は絶対的否定ではない。意識の章全体が存在という共通のエレメントにおいて成立していたと考えられる。これに対して「自己意識」の章全体は、対自存在というエレメントにおいて成立していると考えられる。存在と対自存在という二つのエレメントは絶対的に対立するものであつて何ら共通の部分を持たない。それに対して相対的無限判断によつて生じる新しいエレメントは、それがエレメントの規定された否定であるから共通部分をもっている。したがつて、この移行は相対的無限判断によつては起こりえない。「我々にとつて」(fir uns)は、存在というエレメントの否定は、存在がそれとの絶対的区別によつて成立しているところの対自存在の否定でもあり、存在と対自存在の区別の否定、存在と対自存在の絶対的区別||同一性の出来であり、換言すれば無限の出来である。これは絶対的無限判断であるといえる。しかし、「我々」の対象である意識は、この無限判断の否定面つまり存在というエレメントの否定しか認識しておらず、存在と対自存在の統一、エーテルという肯定面を認識していない。したがつて、「意識」は存在に對立するものとして残っている対自存在をエレメントとする「自己意識」という形態へ移行することになる。このことによつて、意識と対象が各々再び自己内に還帰するという二重の自己内還帰が生じる。「自己意識」の章での展開を経て出来する絶対的無限判断によつて、今度は対自存在というエレメントも否定され、ここに絶対的無限判断の否定面がつくされることにより、その肯定面、つまり即自存在||対自存在、存在||思惟の把握が生じる。しかしこの知は、自己の展開の必然性を理解していない「意識にとつて」は、突然生じたように思え、断言、確信にとどまるのである。理性となつた意識は、まだそれを概念把握しておらず、存在||思惟をカテゴリー(これはつまるところ述語である)として捉え、カテゴリーというエレメントにおいて展開する。一般的にいえば、絶対知成立以前に絶対的無限判断が出現しても、その否定面しか把握されず、また肯定面が把握されたとしても充分な概念把握でないために、再び規定されたエレメントが生じる結果になると考えられる。ヘーゲル

の叙述に忠実に読むならば、論理的にはこのように考えざるをえない。ところで、相対的無限判断は物象化の論理である。前に述べたが、この物象化は、ヘーゲルのいう疎外とどのように関係しているのだろうか。『精神現象学』での最初の「意識」の章では、先に述べた「感覚的確信」から「知覚」への移行、さらに「悟性」への移行が相対的無限判断によって起こり、その際意識と対象の関係が次の段階で物象化されて対象となるが、それは疎外をもたらさない。ここで物象化されているのは、個々の対象との関係である。(より重要なものは、対象界、感性界の物象化であろう。しかし、これはさしあたり疎外にはならない。疎外とは自己の外化したものが自己にとって疎遠なものになることであって、対象界の物象化は、自己の外化の前提ではあっても、それ自体で疎外ではないからだ。)

対象知の投影、物象化は、人間の物化ではなく、むしろ物の人間化であって疎外ではない。疎外という以上、そこでは単なる知ではなく、人間の本質が疎遠なものになっているのでなければならぬ。疎外は自己の外化を前提するが、自己の外化の成立は、換言すれば意識と対象の統一の成立である。そして外化された自己が疎遠になるとは、意識と対象のその統一が意識にとつて疎遠になることである。とすれば疎外はそれに先立って、意識と対象の統一、つまり絶対的無限判断の成立を前提することになる。そして実際、ヘーゲルの叙述において疎外は最初に絶対的無限判断が成立した後、つまり「自己意識」の章から現われるのである。『精神現象学』において、疎外成立の究極の根拠は論理的には、絶対的無限判断が一旦生じても概念把握されないために、再び意識と対象が分離することにあるといえよう。

第三節 結び無限判断から推論へ

以上、我々はエレメントの展開と無限判断の関係について考えてきたが、無限判断はそれ以前の意識の経験を媒介にしているのであって、推論の結論として理解されねばならない。出来事としての推論の結論として絶対的無限判断

が出来たとしても、その概念把握には、意識が自覚的に推論を行う必要がある。したがって次の課題として我々にはヘーゲル弁証法の本質的な論理である推論の考察が残されている。推論といえば、普通には対象内にあるいは諸対象間に見いだされる三項関係の一種であって作用としての推論は、その関係を見いだす意識の作用である。しかし『精神現象学』では、意識は「我々」哲学者の対象であって、推論を構成する三項の一つである。もう一つの項が対象であり、両者の媒介項がエレメントである。また、この推論は、三項の自ら行う運動であって、「我々」哲学者は、この推論運動を「傍観」し叙述するだけである。また推論関係は、三項の静的な関係ではなく運動であるから、媒介項が消えて両項が直接に結合するという過程も、推論関係を見いだす思考の過程ではなく、媒介項は実際に消えなければならぬ。この媒介項、エレメントの否定の論理が無限判断であった。しかし、相対的無限判断によっては、エレメントは否定されても両項は各々自己内に還帰し、結論としての両項の合一は成立せず、新しいエレメントにおける新しい推論関係へ移行するだけである。媒介項であるエレメントの否定によって両項が合一するためには、絶対的無限判断によらなければならない。無限判断が推論の結論であるならば、二種の無限判断に対応して二種の推論があることになる。このように、推論を考へるときにも、エレメントの展開論理としての無限判断がその核心をなすことになる。

注

(1) 無限判断は、論理学史においては、述語を含みつつ支えるものとしての主語というアリストテレス的命題の論理学を止揚するものであり (Walter Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, 1957, 岩波哲男訳『近代形而上学の神』早稲田大学出版部、一九七三年、九三頁参照)、論理学史においては、ソクラテス、ドイツロマン派、キルケゴールにおいて重要であるイロニーの論理構造を示したものと考へられ、またあらゆる神秘主義に共通の反対の一致という論理を提示しているものとも考へられる。

(2) Hermann Schmitz, *Hegel als Denker der Individualität*, Meisenheim/Glan, 1957, S. 115 以下。シュミッツはこう主張している。

- (3) この段落への引用は全く「*Kant's Logik Handbuch zur Vorlesungen*」§ 22 (KGS, IX, 103f.) からのものである。なお合わせて「*Kritik der reinen Vernunft*」A71f, B95 を参照。前述の「論理学講義」は、一八〇〇年に出版されており、ヘーゲルは一八〇一年からイエナ大学で繰返しの論理学の講義をこなさるので読んだであろう可能性は充分あるだろう。
- (4) この段落での以後の引用も全く「LMN」からである。
- (5) 無限判断としての死は、この点で詳しく論じる余裕がなからが、ヘーゲルによるキリストの死の解釈を考察するときにも重要である。
- (6) 無限判断としての死は HGA, IX, 287, 291f, PG, PhG, S. 370, 383 にも出ている。
- (7) Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt, 1972, S. 141.
- (8) 聖と無限判断の二重感への言及「*神聖と命題*」(HGA, IX, 43f, PG, 51f) 「*精神と判断*」(HGA, IX, 271f, PG, 356f) 「*自己自身や判断の判断*」(HGA, IX, 192, PG, 254) にも表現がある。
- (9) *Notizen* がこの指し示す。Vgl. Hermann Schmitz, ebd. S. 116f.
- (10) HSW, VI, 33 「*Enzyklopädie*」の初版による。「*Heidberger Enzyklopädie*」では示すところがない。
- (11) HSW, VI, § 162, HW, VIII, § 214 この箇所は Hermann Schmitz, ebd. S. 110 に教えられた。
- (12) Logik, 411 この箇所は星敏雄「*自己は物である*」(『認識論の諸相』日本哲学会編『有斐閣所収』一八九頁) に教えられた。
- (13) Heidegger, *Werke und Briefe*, hrsg. von F. Beißner, Insel Verlag, 1969, S. 591.
- (14) Ebd. S. 591.
- (15) 「意識」から「*自己意識*」への移行における二重の自己内還帰については HGA, IX, 104, PG, 135 を、対象への「欲望」の段階から他の自己意識へ向かう段階への移行については HGA, IX, 108, PG, 140 を、ストア主義での二重の自己内還帰（ならしそれを契機としたスケプシス主義への移行）については HGA, IX, 128, PG, 153 を、不幸な意識における「*感嘆*」の段階から「*断念*」の段階への移行については HGA, IX, PG, 167 を、行動的理性の三段階の移行における（*明言*をれてはならぬ）二重の自己内還帰については HGA, IX, 208, PG, 274 を、「*自己内外の精神*」をなせる現象の図から「*信仰*」への移行における二重の自己内還帰については HGA, IX, 285, PG, 374 を、参照願う。
- (16) 「*エーテル*」という概念は「*シエリング*」も「*世界書*」についても（1798）に用いており、クルダーリンも「*エーテル*によせよ」（1799）という詩を書きこきり、これらの影響も大きかった。Vgl. Hermann Schmitz, ebd. S. 111f.

附論三 論理学におけるアンチノミーと無限判断

ヘーゲル論理学の核心は、弁証法というその方法にある。さらに弁証法の核心は、アンチノミーの呈示と解決にあるといえるだろう。我々はこの解決が無限判断によって行われると考え、テーゼ1「無限判断は、アンチノミーを前提とする推論の結論である」を証明し、次に形式論理学からの批判を受け入れて、アンチノミーの呈示に関してテーゼ2「アンチノミーはダブルバインドである」を示唆したい。

第一節 全ての概念がアンチノミーに陥る

ヘーゲルによれば、アンチノミーに陥るのはカントの場合のように特殊な概念ではなくて、全ての概念である。「理性のアンチノミー的な本性への、あるいはより真実には弁証法的な本性へのより深い洞察は、全ての概念を対立した契機の統一としてしめす。これらの契機にアンチノミーをなす二つの主張という形式を与えることができるのである。」(Logic, I, 183) 全ての概念が対立した契機の統一であるから、各々の契機について述べる二命題は矛盾することになり、アンチノミーが成立するのである。

第二節 アンチノミーの解決としての無限判断

「アンチノミーの」真の解決は、同一の概念に必然的に帰属し、かつ対立する二つの規定をその一面性において各々それだけで妥当させるということではなくて、むしろ二つの規定がその真理をそれらが止揚されることにおいて、それらの概念の統一においてもつということにある。」(HGW, XI, 115, HGW, XXI, 181, Logik, I, 184) 新しい概念であるこの「統一」を判断として表現するならば、それは「無限判断」となるだろう。なぜなら、ここでは悟性的には結合しえない二つの規定が結合するからである。

確かに、ヘーゲルは、判断の形式が思弁的なものを表現するには不十分であることを述べており (HGW, XX, I, 78, Logik, I, 76, HGW, XII, 245, Logik, II, 495)、「判断形式にかえて「命題の弁証法的な運動」(HGW, IX, 45, PG, 53)を主張する。しかし、この運動はテーゼとアンチテーゼを繰り返して動揺することではない。なぜなら、それは悪無限であり、彼が批判することだからである。その命題の運動は推論であって、結論において閉じるものである。ところで、結論は判断という形式をもつことになるので、彼はやはり思弁的なものを表現する判断を必要とするはずである。そしてその判断は無限判断になる。ただし、この無限判断は推論の結論として把握されることによってのみ概念把握されうるものであり、逆にいうと、無限判断を概念把握するとは、それを推論の結論として把握することなのである。

第三節 無限判断のさしあたりの定義

ヘーゲルのいう無限判断は、「sは非pである」と一般的に表現することができるものであるが(ただしこの形式

をとらないでもよい)、主語 s が述語 P に属さないだけでなくて、述語 P の属する普遍的な領域に属さないことも主張する判断である。それは、たとえば、「ヘーゲルはドンファンではない」と言えば、これは主語「ヘーゲル」が述語「ドンファン」でないだけではなくて、その属する普遍的な領域「女たらし」に属さないことを主張するものである。⁽¹⁾

第四節 無限判断によるアンチノミーの解消（解決ではなくて）

いまかりに、ある概念「 a 」に含まれる対立する規定性を「 b 」「 c 」とすると、この概念についての二つの命題「 a は b である」と「 a は c である」は、アンチノミーを形成する。普通の判断では「 a は b である」というとき、「 a は、 x 性に関して、 b である」ということであり、「 x 性」という「判断の観点」が存在する。⁽²⁾ アンチノミーを構成する「 a は b である」「 a は c である」は、同じ「判断の観点」を持つはずである。そうでなければ二つの判断はアンチノミーにならないだろう。

このようなアンチノミーは、「 a は非 b である」「 a は非 c である」という無限判断によって解消される。無限判断は、主語が述語の属する普遍的な領域に属していないことを主張するものであるから、この「 a は非 b である」は、 a が b でないことのみならず、 b や c の属する普遍的な領域 x に属さないことをも主張している。⁽³⁾ 「 a は非 c である」についても同様である。これは、カントが数学的アンチノミーの解消に用いたやり方である。

しかし、これはアンチノミーが仮象であつて、本当はアンチノミーにはならないと考えているのだから、ヘーゲルのいうようにアンチノミーを他へ押しやるだけであつて解決するのではない。このように押しやる時、たとえ無限判断が結論であるとしても、それはアンチノミーを前提とする推論の結論にはなっていない。

第五節 無限判断の区別

『論理学』の「無限判断」の章で、彼は否定的無限判断と肯定的無限判断を区別している。否定的無限判断とは前述の無限判断であり、主語が述語の属する普遍的な領域に属さないことを主張する判断である。肯定的無限判断とは、否定的無限判断の結果、無関係となり分離した主語（個別）と述語（普遍）の各々について、「個別は個別である」「普遍は普遍である」という判断である。

ところで、『精神現象学』で無限判断と呼ばれている判断「自己は物である」(HGW, IX, 191, Pg. 253)、「自我は物である」(HGW, IX, 423, Pg. 551)はこのような無限判断とは異なるものであるように思われる。無限判断とは、主語が述語の属する普遍的な領域に属していないことを主張する判断であるが、このときふつうは、その普遍的な領域の更に普遍的な領域へと遡れば、主語と述語が共通に帰属する普遍的領域が存在するであろう。我々はこれを「相対的無限判断」と呼ぶことにしたい。しかし、もしどんなに遡っても、主語と述語が共通に帰属する普遍的領域が存在しないとき、これを「絶対的無限判断」と呼ぶことにしたい。⁽⁴⁾『精神現象学』での無限判断「自我は物である」は、このような「絶対的無限判断」である。主語と述語の間に、まったく共通の普遍的な領域がないとき、我々はもはやこの二つの概念を比較することも区別することもできなくなる（この考えはフィヒテの影響）。ヘーゲルの言葉でいえば、「絶対的区別」(Logic, II, 27)は「絶対的同一性」(Logic, II, 28)なのである。それゆえに、主語と述語に共通の普遍的な領域が存在するかしないかという区別は、述語の属する普遍的な領域を否定する仕方の区別、その否定性の区別（いわゆる第一の否定と第二の否定の区別）と考えることもできる。

「論理学」の「判断」の章で、無限判断は「述語の範囲全体を否定し、述語と主語の間にかなる肯定的な関係も

ない」ものといわれている。ここでの否定は単なる否定であるから、否定面と肯定面がはっきりと区別されており、否定的無限判断と肯定的無限判断に分けられる。このような無限判断は「相対的無限判断」であるといえる。これに対して、「絶対的無限判断」では、普遍的な領域の否定は単なる否定ではなくて、自己自身を否定する否定、「自己自身へ関係する否定」である。それゆえに、肯定面と否定面が、否定的無限判断と肯定的無限判断として区別されず、むしろ不可分に統一されることになる。

第六節 定有の推論第三格の結論は相対的無限判断である

ヘーゲルのいう定有の推論の第三格の図式(古典的論理学では定言三段論法の第二格)⁽⁵⁾は、 $E \rightarrow A \rightarrow B$ である。二つの前提の述語はAであること、前提 $A \rightarrow B$ と結論 $E \rightarrow B$ は否定判断になること、結論ではE、Bのどちらが主語になってもよいこと、それに応じてどちらが大前提であつてもよいこと、が述べられているので、これに従つて、普通の推論の形に書き換えると次のようになる。

BはAでない あるいは EはAである

EはAである BはAでない

ゆえにEはBでない ゆえにBはEでない

この結論は否定判断であるが、無限判断の一般的形式に書き換えると「Eは非Bである」あるいは「Bは非Eである」となる。この後者「Bは非Eである」は、ヘーゲルのいう無限判断である。なぜなら、この判断は、Bが単にEという属性をもたないことをだけではなく、Eが属する普遍的な領域Aにも属さないことが考えられているからである。⁽⁶⁾

前述の「aはbである」「aはcである」のアンチノミーを解消する相対的無限判断「aは非b(非c)である」は、次のような定有の推論の第三格の結論であるといえる。

b(c)はxである。

aはxでない。

ゆえにaはb(c)でない。

(aは非b(非c)である。)

第七節 絶対的無限判断と第三格の推論

第三格の前提は普通アンチノミーにはならないが、大概念と小概念が同一概念の場合にはアンチノミーになる。この場合、推論は次のようになる。

E(B)はAである

E(B)はAでない

ゆえにE(B)はE(B)でない

推論は三つの概念を必要とするのでこの推論は間違っている、と考えるのは間違っている。これは推論としては妥当である。この結論の奇妙さは、前提の奇妙さに由来するもので、推論の非妥当性によるのではない。つまり、この結論は前提であるアンチノミーから必然的に導出されるのである。現代の数理論理学でも、矛盾した前提からは、どんな命題でも導出可能である(これは「弱い否定消去」とか「矛盾規則」と呼ばれている)。この結論が奇妙なのは、概念E(B)の同一性が否定されているからである。この否定は、絶対的な否定性であるだろうから、絶対的無限判断

である。したがって、第三格の推論は、前提がアンチノミーをなす場合には、その結論は絶対的無限判断となり、アンチノミーをなさない場合には、その結論は相対的無限判断になる。

ところで、右の推論で前提「 $E(B)$ は A である」と「 $E(B)$ は A でない」がともに正しいとすれば、 $E(B)$ と A は区別されておりかつ同一であるのだから、これらの前提自身が絶対的無限判断であることになる。「自我は物である」はこのような絶対的無限判断である。つまり、アンチノミーが仮象としてではなく、本当に成立しているとすれば、その二つの命題は各々が絶対的無限判断であることになる。

そうすると、「全ての絶対的無限判断は推論の結論である」というテーゼは間違いないのだろうか。そうではない。もしこの二つの前提が絶対的無限判断として概念把握されているならば、それらは同じ事柄を主張している判断であるので、アンチノミーとしては捉えられていないはずである。アンチノミーとして捉えられているということは、それらが矛盾する命題として捉えられているということである。

ここに非常に微妙な問題がある。カントのようにアンチノミーを仮象と見なせば、たしかに矛盾は解消しアンチノミーも解消する。しかし、もしアンチノミーを本当に成立しているとみなせば、その時にはその二つの命題は絶対的無限判断であることになる。このとき、この二つの絶対的無限判断の関係は矛盾であるということもできるし矛盾でないともいえる二義的なものである。この二義性は各絶対的無限判断の主語と述語の同一性と区別の二義性と同じものである。このとき、この関係はもはや悟性的な意味でのアンチノミーではない。ただし、アンチノミーが他へ押しやられたのではなく、アンチノミーをなす二つの命題はそのまま成立しながら、もはやアンチノミーではなくなったのである。しかし、この二つの命題の理解が変化し、アンチノミーでなくなるためには、一度アンチノミーとして捉えられて、そこから絶対的無限判断が結論として導出される必要がある。アンチノミーがアンチノミーでなくなるのはやはりそれが次のような推論の結論として把握されるときであろう。

E(B)はAである

あるいは

E(B)はAでない

E(B)はE(B)でない

E(B)はE(B)でない

ゆえにE(B)はAでない

ゆえにE(B)はAである

ここでの結論は大前提から導出されているのであるから、大前提と結論は矛盾するものつまりアンチノミーとしては捉えられていないはずである。ところで、この推論は、次の推論の中概念と小概念を同一概念と見なしたものである。

BはAである

あるいは

BはAでない

EはBでない

EはBでない

ゆえにEはAでない

ゆえにEはAである

じつは、この推論は妥当でないので、右の推論も形式論理的には妥当ではない。しかし、右の推論は妥当すると思弁(あるいは強弁)することが可能である。その際の論拠は、推論の小前提「E(B)はE(B)でない」が絶対的無限判断であるということである。右上の推論について例を挙げて説明しよう。

鳥は二本足である

あるいは

xは二本足である

人間は鳥でない

xはxでない

ゆえに人間は二本足でない

ゆえにxは二本足でない

右上の推論は妥当ではない。しかし、右下の推論はもし小前提を絶対的無限判断と理解すれば、小前提の主語xと述語xには何の共通領域も存在しないのであるから、主語xは述語xが属する普遍的な領域「二本足であるもの」に属さないことになる。ゆえに、右の推論は(形式論理的な意味ではないが)妥当である。しかし絶対的無限判断の主語xと述語xは、同一であるという側面もあるので、結論「xは二本足でない」においても主語と述語の関係は悟

性的にはなくて絶対的区別 \parallel 絶対的同一性の関係として把握され、結論は絶対的無限判断として把握されることになるといえる。(先の右下の推論についても同様に思弁できる。)

第八節 アンチノミーと論理階型の区別

もしこのように絶対的無限判断を結論とする推論が妥当であるとすれば、ヘーゲル弁証法を吟味しようとする際の問題は前提の吟味に移ることになる。前提となるアンチノミーの呈示は正当なものであるか。そもそもなぜアンチノミーが生じるのであろうか。それは、判断されている概念が矛盾した契機を含んでいるからである。しかし、我々が、ヘーゲルのいうように全ての概念の中に矛盾した契機を見つけようとしてもそれはむずかしい。ヘーゲルはどのようにして矛盾した契機を見つけ出すのであろうか、言い換えると、当の概念についての一つの判断から、どのようにしてそれと矛盾するもう一つの判断へ移行(映現、展開)するのであろうか。我々は従来の批判を受け入れて、ヘーゲルが概念の自己矛盾として示すものがじつは、形式論理学的には観点を区別すべきものであり、自己矛盾ではないと考える(形式論理学のからのこの種の批判に対して、説得的な反批判はおそらくまだなされていないと思われる)。ただし、我々は、その際の観点の違いを論理階型の違いとして捉え、ヘーゲルの指摘する矛盾は論理階型の混同から生じていると主張したい。このことを個々に涉つて論証することは充分可能であろう(その用意はあるが紙数の都合で割愛する)。しかし、より重要な問題は、どうして論理階型の異なる矛盾した言及が必然的に出てくるのか、またどうして論理階型の区別が混同されるのか、である。まず第九節で後の問題を考察し、次に第十節で前の問題を考えたい。

第九節 自己反省と論理階型の区別

このような論理階型の混同には、ある種の情状酌量の余地がある。ヘーゲルが論理学でしようとしたことは、彼の存在論のテーゼ「真理は全体である」「実体Ⅱ主体」を論理的に論証することができるが、それは「真理は全体である」というテーゼの証明とも重なるであろう。しかし、ヘーゲルの存在論は「関係の第一次性」の主張にとどまらず、その関係が主体性であることを主張する。「実体Ⅱ主体」テーゼの証明は、論理学では、実体というカテゴリー（実体に関わる諸カテゴリー）の真理が主体というカテゴリー（主体に関わる諸カテゴリー）である、ということの証明（狭い意味ではこの証明は本質論の実体性の章から概念論へ移行するまでの叙述である）になる。

主体性を導出するためには、その基本的な規定として自己反省ないし自己規定を導出しなければならない。自己反省では、反省される自己は自己として反省されているのであるから、反省する自己と同じものであるのだが、しかし他方、反省されているのであるから、反省する自己とは区別されるものである。したがって、真実の自己反省はいかにして可能か、あるいは本当に可能であるかどうか、が問題となる。

反省する自己と反省される自己が同一であるとされるときと、区別されるときは、もちろんその観点が異なるのであるが、その観点の違いは論理階型の違いになっていないだろうか。二つの自己が同一の自己であるというときには、内容の同一性ないし連続性が見られており、区別されるときには反省されるものと反省するものという形式が見られているのではないか。（論理階型の区別は内容ではなく、形式上の区別であるといえるが、ここでの二つの自己の形式からみた区別自体も、論理階型の区別とみなすことができる。反省される自己は、それ自身一つの反省

(作用)であろうから、ここには反省についての反省が生じていると言える。反省を言及として捉えれば、言及についての言及が生じているのだから、二つの言及の論理階型を区別しなければならぬであろう。あるいは、逆に二つの自己は内容上区別され、反省作用の実的な連続性という形式において同一であると見なされているのであるか。いづれにしてもこの場合の形式と内容という観点の区別は論理階型の区別と考えることができる。なぜなら、形式は、一般に内容の与えられ方であることと見ることができようし、また内容がメッセージである場合には、その与えられ方はメタメッセージであるから、この場合の内容と形式は論理階型が異なるといえるからである。

右で、二つの自己の同一性と区別について論理階型を区別して考察しているのは、他者であるか、第三の反省する自己である。我々が次に問題にしたいのは、当の反省主体がどう判断しているかである。反省する自己と反省される自己の生きた関係、未だ反省されざる関係においては、反省する自己は「私は私を反省している」と思っているはずである。それゆえに、反省されているものと自己が同一であると思っているはずである。しかし、そのすぐ後には反省されている自己と反省している自己の区別に気づくであろう。しかしまたすぐにそのように自己を反省している自分気づくであろう。このように自己反省の努力において、おそらく彼は反省されているものと自己との同一性と区別の間の動揺を繰り返すことであろうここで重要なのは、自己反省しようとする自己はその際にその二つの判断の論理階型を区別することができないということである。なぜなら、そのためには論理階型を反省しなければならず、それは自己を反省しようとする態度の中断を要求するからである。生きた自己反省において、この論理階型の混同は不可避であるといえる。

このように、自己についての二つの判断が対立し、かつその論理階型の混同が不可避であるならば、その二つの判断はアンチノミーを形成し、そこからの帰結は絶対的無限判断となる。

反省する自己は反省される自己ではない

反省する自己は反省される自己である

ゆえに反省する自己は反省する自己ではない

つまり、反省する自己の同一性は絶対的同一性 \parallel 絶対的区別となる。さらにこの結論を踏まえて、二つの前提も絶対的無限判断としてあらためて概念把握されなければならない。⁽⁸⁾（このような心理学的、あるいは精神現象学的分析では不十分であり、本来は論理階型の混同の必然性を論理的に論証しなければならぬのであるが、今はその用意が無い。それができれば、論理階型の混同は情状酌量の余地のみではなく、論理的な正当性をもつことになるだろう。）

第十節 論理学の方法と自己反省

ヘーゲルは、「外的な反省」はアンチノミーを解決することができず、「外的な反省」がアンチノミーを捉えている限り、「形式的で非体系的な弁証法」(HGW, XI, 370, Logik, II, 157)にとどまると主張している。対象自身が措定し反省しなければならず、意識と対象の区別が廃棄されるときに、はじめてアンチノミーの解決が可能になるのである。この時、反省は自己反省となるであろう。したがって、自己反省ないし主体性は論理学において説明されるべき対象であるのみならず、その方法原理でもある。⁽⁹⁾彼は『論理学』の最後で、論理学の「最高の最も研ぎすまされた頂点は、純粹人格性であり、これはその本性である絶対的弁証法によつてのみ全てを自己内に包括し保持する」(HGW, XII, 251, Logik, II, 502)という。弁証法という方法(形式)は、それが扱う対象(内容)の本性なのである。したがって、自己反省は方法原理でもあり、先に見たように自己反省はある種必然的に論理階型を混同することから、論理階型の異なる二つの命題をアンチノミーとして受け取り、それを前提とする妥当な推論によつて、絶対的無限判断を結論とすることがヘーゲル弁証法の方法(の一側面)となるのである。

第十一節 アンチノミーとダブルバインド

以上の解明では、厳密な論理体系として、ヘーゲル論理学を形式論理学より優れたものであると考えることはできない。しかし、ヘーゲルのこのような論理は、実践哲学の領域では研究プログラムとしての有効性をもつように思われる。アンチノミーをなす命題が命令文であるときには、そのアンチノミーはダブルバインドと呼ばれるものになる。ダブルバインドの場合にも、それを構成する二つの命令は本当は論理階型が異なるものであるのだが、その論理階型の区別が混同されるとき、人はダブルバインド状況に陥るのである。このようなダブルバインドは、対人関係、社会関係の中の至るところで作用しているというにとどまらず、自己意識の成立や他者承認や契約の成立等の重要な場合に不可欠の働きをしていると思われるのである。⁽¹⁰⁾

注 『論理学』の初版と第二版の差異は本論のテーマにはほとんど無関係であるので、基本的に第二版を用いて議論したが、現在のアカデミー全集での『論理学』初版 HGW, XI, XII, と第二版の「存在論」HGW, XXI のページ数も示した。

(1) 佐藤信夫氏の分類による「種による提喻」の否定文は、一般に無限判断である。佐藤信夫著『レトリック感覚』講談社、一九八三年、同著『レトリックの消息』白水社、一九八七年、を参照。レトリックと無限判断の関係については、別の機会に論じたい。

(2) 廣松渉著『存在と意味』岩波書店、一九八二年、第二編第二章、参照。

(3) カントによるアンチノミーの解消は、述語の属する普遍的領域を、感性界と叡知界に分けることによつて行われている。たとえば、「世界は、時間的にも空間的にも有限である」「世界は時間的にも空間的にも無限である」という第一のアンチノミーを解消して、彼が世界を時間的にも空間的にも有限でも無限でもないというとき、それは、主語(世界)が「有限」や「無限」という述語が属する普遍的な領域(叡知界)に属さないということを意味しているのである。カントは数学的アンチノミーを(カントのいう「無限判断」ではなく)ヘーゲルのいう意味での「無限判断」をもちいて解消していると解釈できるのではないだろうか。

ヘーゲルは、カントのアンチノミー論に関して、テーゼとアンチテーゼの証明がカントのどのような間接帰謬法になっておらず、直接的な断言の対立でしかならぬと批判する (HGW, XI, 116f, HGW, XXXI, 182f, Logik, I, 186f, HGW, XI, 148f, HGW, XXI, 229f, Logik, I, 233f, HGW, XII, 157, Logik, II, 388)。この批判は、規定性自身が自分の反対になるという弁証法的な運動をカントが把握していないという批判になるのである。これを言い換えると、カントはアンチノミーを主観に押し遣り対象自体に帰属させなかったという批判となる (HGW, XI, 114, HGW, XXI, 180, Logik, I, 184, HGW, XI, 286f, Logik, II, 58)。

(4) 「相対的無限判断」と「絶対的無限判断」の区別の導入、ヘーゲル自身の無限判断論の変化、およびカント、フィヒテ、シェリングの無限判断論との比較については、附論二の参照を請う。

『大論理学』では、「無限判断」が我々の言う「絶対的無限判断」の意味で用いられている箇所はないが、「絶対的判断」(HGW, XII, 176, Logik, II, 411)「概念の自己規定の判断」(HGW, XII, 183, Logik, II, 418)「生の根源的判断」(HGW, XII, 181, Logik, II, 417)と述べているものは絶対的無限判断であると言える。Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften (1830) では、「無限判断」が「絶対的無限判断」の意味で用いられている (Vgl. HW, VIII, 372, § 214, Ann. HW, VIII, 374, § 216, Zusatz)。

(5) ヘーゲルが伝統的な推論の二格と三格の順番を入れ換えたのは、これを肯定判断、否定判断、無限判断に対応させるためであったろうと推測する。反省の推論三つは反省の判断三つに対応しており、必然性の推論三つも必然性の判断三つに対応していることは明らかである。ゆえに、定有の推論も定有の判断に対応づけられると予想できる。そう考えてみると、第一格の結論は肯定判断であり、第二格の結論は否定判断であり、第三格の結論は無限判断であるといえるのである。第四格の結論は肯定的無限判断に対応していると思われることができる。これについては吉田六弥「ヘーゲルの推論」(『哲学論叢』第一号、大阪大学文学部哲学史第二講座発行、一九七七年)に詳しい考察がある。

(6) 定有の推論第三格の結論が無限判断になることについては既に、吉田六弥氏が前掲論文七六頁で指摘しておられる。もちろんここでは、相対的無限判断と絶対的無限判断の区別はしておられない。

(7) 「矛盾規則」は、直観主義論理学でも認められている。ここで注意すべきは、ヘーゲルが矛盾した前提から無関係の任意の命題を導出するのではないということである。彼がアンチノミーから導出する命題は、前提の中に現われる概念についての命題に制限されている。形式論理学に対するこの制限ゆえに、体系の中に矛盾を認めても無秩序になっしまわないのではなからうか。矛盾から「無」ではなく「規定された否定」が帰結するというヘーゲルの有名な主張 (Vgl. Logik, I, 35f, 94, Logik, II, 8, 60f, 228) はこの論理的な制限の主張であると考えられる。

ちなみに、当然のことかもしれないが、伝統的論理学の定言三段論法の四格二十四式の全てについて、その結論が肯定の場合には小概念の矛盾概念を大概念に代入し、結論が否定の場合には小概念を大概念に代入すると、全ての格式が、矛盾した二つの命題を前提とし、自己矛盾した命題を結論とする、妥当な推論になる。

(8) 自己組織的な機械は形式論理的に不可能であり、あえてしようとすれば、自己を拡大して、自己であつて自己でないものを考えなければならぬという矛盾に陥る、というアシュビーの主張は興味深い。この拡大された「自己」を表現する判断「自己は自己でない」はヘーゲルのいう絶対的無限判断になるであろう。アシュビー著『頭脳への設計』宇野書店、一九六七年、附録「自己組織系の原理」を参照。

(9) Vgl. Klaus Dising, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, in *Hegel-Studien Beiheft* Bd. 15, Bonn, 1984, S. 313.

(10) 自己意識の成立については、第二部第二章第二節「フイロチにおける自己意識の成立とダブルバインド」の参照を請う。ダブルバインドについては Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Ballantine Books, New York, 1972 (『精神の生態学』上、下巻、佐伯泰樹・佐藤良明・高橋和久訳、思索社、一九八六年)、遊佐安一郎著『家族療法入門』星和書店、一九八四年、第五章、浅田彰著『ダブルバインドを超えて』南窓社発行、一九八五年を参照。

引用文献

引用に際しては、次の書物についてはその略号で示し、巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で示した。訳文に關しては次の邦訳を参考にした場合がある。都合により大きく変更していることも多いが、そのような場合にも参考のために当該頁数を示した。

一、カントの著作

KGS: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1910-.

『純粹理性批判』篠田英雄訳、岩波文庫、三分冊。

『実践理性批判』波多野精一・宮本和吉・篠田英雄訳、岩波文庫、一九七九年。

『人倫の形而上学の基礎付け』野田又夫訳（『世界の名著』39 カント）中央公論社、一九七九年、所収。

『人倫の形而上学』加藤新平・三島淑臣・森口美都男・佐藤全弘訳（『世界の名著』39 カント）中央公論社、一九七九年、所収。

『宗教論』飯島宗享、宇都宮芳明訳（『カント全集第九卷』理想社、一九七四年、所収）。

二、フーヒテの著作

FGA: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. von R. Lauth u. H. Gliwitsky, Frommann, 1946-.

FW: *J. G. Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Gruyter, 1845—1846.

GWL: *J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner, 1979.

NR: *J. G. Fichte, Grundlage des Naturrechts*, hrsg. von F. Medeus, Felix Meiner, 1967.

KR: *J. G. Fichte, Wissenschaftslehre noua methodo*, hrsg. von E. Fuchs, Felix Meiner, 1982.

BW: *J. G. Fichte, Briefwechsel*, hrsg. von H. Schulz, Bd. I & II, Olms, 1967.

三 シェリングの文獻

- SHKA: *F. W. J. Schelling Historische-Kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*,
hrg. von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings und H. Zelmer, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1976-.
- SW: *Schellings Werke*, Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrg. von Manfred Schröter, C.H. Beck und R. Ordenbourg,
München, 1927-1954.

四 ケーザンの文獻

- HGW: *G. W. F. Hegel Gesammelte Werke*, hrg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag,
Hamburg, 1968-.
- HW: *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, 1970.
- HSW: *G. W. F. Hegel Sämtliche Werke*, hrg. Von H. Glockner, Frommanns Verlag Stuttgart, 1927-1958.
- SS : *System der Sittlichkeit*, hrg. von G. Lasson, Felix Meiner, 1967.
- RPI: *Jenenser Realphilosophie I*, hrg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner, 1932.
- RPII: *Jenaeer Realphilosophie II*, hrg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner, 1969.
- PG: *Phänomenologie des Geistes*, hrg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952.
- Logik: *Wissenschaft der Logik*, hrg. von G. Lasson, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1969, Bd. I, II.
- VRP: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1813—1831*, Edition und Kommentar von Karl-Heinz Ilting, Frommann-holzboog, 1974, Bd.
I-IV.
- 『法の哲学』藤野渉・赤澤正敏訳（『世界の名著35 へーゲル』責任編集岩崎武雄、中央公論社、一九六七年）。
- 『精神哲学』船山信一訳、岩波書店、上、下巻、一九六五年。

あとがき

本書は、ドイツ観念論について私がこれまで発表してきた論文を基にしながら、新しく二百枚ほどの論考を書き下ろして一書に纏めたものである。本書に利用した既発表の論文の一部には、本書の統一性のためにかなり手を加えたものもある。ここに本書に収録した元の論文の初出を記しておく。

「初期フイヒテの他者論」(『哲学論叢』第十四号、大阪大学哲学哲学史第二講座発行、一九八四年)

..... 第二部第二章第一節

「新しい方法による知識学」の他者論」(『哲学論叢』第十六号、大阪大学哲学哲学史第二講座発行、一九八五年)

..... 第二部第二章第一節

「フイヒテにおける自己意識の成立とダブルバインド」(『哲学論叢』第十九号、大阪大学哲学哲学史第二講座発行、

一九八八年)

..... 第二部第二章第二節

「フイヒテとヘーゲルの他者論」(『哲学論叢』第十五号、大阪大学哲学哲学史第二講座発行、一九八五年)

..... 第二部第二章第三節

「フイヒテにおける弁証法と決断」(『ドイツ観念論のデアアレクテイク』法律文化社、一九九〇年)

..... 第二部第二章第三節

「フイヒテの国家契約説における二つのアポリア」(『講座ドイツ観念論』第三卷、弘文堂、一九九〇年)

..... 第二部附論一

「フイヒテにおける『世界』概念の変化」(『カンテイアーナ』第二十一号、大阪大学文学部哲学哲学史第二講座発行、一九九〇年) 第二部附論二

「ヘーゲル哲学とシステム論的家族療法についての一考察」(叢書「ドイツ観念論との対話」第四巻『知と行為』、ミネルヴァ書房、一九九三年) 第三部第一章

「ヘーゲルの『エレメント』概念と『精神現象学』の方法」(『哲学論叢』第六号、大阪大学文学部哲学哲学史第二講座発行、一九八〇) 第三部附論一

「ヘーゲル『精神現象学』における無限判断とエレメント」(『大阪工業大学紀要』人文科学編、第二十六卷第二号、一九八一年) 第三部附論二

「ヘーゲル論理学におけるアンチノミーと無限判断」(『理想』、六四一号、理想社、一九八九年) 第三部附論三

なお、ドイツ観念論に関するその他の拙論、およびその他の主題を扱った拙論に関しては、私のHP(URL: <http://bun72letosaka-u.ac.jp/rie/> あまゝは <http://www.letosaka-u.ac.jp/philosophy/rie/>) の閲覧をお願いしたい。

私は、学部および大学院の時期を通じて、故高橋昭二先生に実に懇切なまた厳しいご指導を受けることができた。

また、高橋先生が逝去された後は、助手時代を通じて、里見軍之先生のご指導を受けることができた。私がここにさまざまな研究成果を発表できるのも、ひとえに両先生のこれまでの御指導や御配慮のお蔭であり、ここに深く感謝申し上げます。また、大阪カントアーベント(現在休会中)、社会哲学研究会、日本フイヒテ協会、ヘーゲル研究会の先生方先輩諸兄にもこの機会にあらためて御礼を申し上げます。

本書の出版にあたっては、文部科学省平成十三年度科学研究費補助金（研究成果公開促進費、課題番号135032）の助成を受けている。出版に際しては、弘文堂編集部の世古宏氏に大変お世話になった。ここに厚く御礼を申し上げる。

【ヤ行】

- ◆ヤンゲ120
- 有機体226, 229, 230
- 有機体論164
- 友情260, 263, 273, 274
- 緩やかな共同性270
- 要請102
- 欲望143
- ◆吉田六弥331
- 欲求能力36

【ラ行】

- ◆ラインホルト78
- ◆ラブジョイ278
- 履行契約206
- 理性国家117
- 理性の塊188

- 理性の事実52, 61, 71
- リフレイミング245
- 類推74, 76, 87, 88, 91, 99, 306
- ◆ルソー201
- 歴史的再構成5
- ◆ロック201, 205
- ◆ロールズ200
- 論理階型125, 131, 326, 327
- 論理的再構成4, 5

【ワ】

- 我々...87, 150, 262, 280, 284, 293, 313, 316

【アルファベット】

- adiaphora19, 26
- historisch76
- pathologisch31, 49

道徳性の原理	60, 67, 68, 73
道徳的中間物	26
道徳の本性	61, 68
動物的選択意志	37
独断的観念論	93
独断的実在論	93
独断論	108, 133, 166, 172, 174
取り出し	112, 186, 188, 191

【ナ行】

◆長沢邦彦	178, 249
汝	92
◆南原繁	154
◆ニーチェ	246
人間の選択意志	37
◆ノヴァーリス	229

【ハ行】

◆ハイデガー	289, 290
背理法	295
◆バウムガルテン	16
◆量義治	154
◆パスカル	136
発生の認識	61, 68, 69, 70
◆ハバーマス	123
◆パラケルスス	229
パラドックス	135
反映	260, 261
犯罪	302, 310
反照	261
反省的判断力	87
反対対当選択	242
反定立的判断	306
反定立命題	300
必要国家	117
否定的ダブルバインド	245, 246
否定的な自由	271
否定的無限判断	302, 304, 321
批判的観念論	187
病氣	303

フィードバック	235
◆フィヒテ	224, 227, 236, 252, 272, 273, 276, 306, 307, 321
◆フォイエルバッハ	279
服従契約	208, 214, 216
不作為契約	206
物象化	315
普遍的意志	270
普遍的自己意識	260
普遍的な意志	257
◆プラットナー	165
◆プラトン	27
フランス革命	138, 146, 266
分裂生成	235, 236
◆ペイトソン	123, 124, 132, 168
◆ヘーゲル	26, 137, 161, 176, 177, 184, 196
◆ヘスレ	179
◆ペーメ	229
◆ヘルダーリン	307
弁証法	160, 161, 279, 318, 329
◆ヘンペル	27, 40
◆ヘンリッヒ	119, 120, 126, 188, 218, 219
法関係	89
◆ポエティウス	16
保護契約	205, 206
◆ポッパ	171, 173, 174, 175
◆ホップズ	201
ポテンツ	264

【マ行】

◆マイモン	301
民族精神	231, 242, 264, 282
無限性	147
無限判断	298, 300, 309, 318
矛盾対当選択	242
無神論	106
命法	34, 45
◆モンテーニュ	16

自律	33, 173
信仰	62, 64, 70, 102, 103, 108, 134, 166, 230
人工物	100, 151
身体	75, 97, 99, 115, 116, 151, 303
浸透	196, 225, 228, 268
人倫性	224, 257, 262, 263
推論	315
推論的	83
図式	79
スパルタ	230
◆スピノザ	187
生	230
生産的構想力	115
生命	231
世界直観	85
絶対知	184
絶対的自発性	19, 30, 65
絶対的判断	306
絶対的否定性	147
絶対的無限判断	304, 307, 311, 312, 313, 314, 321
戦争	213
選択の自由	224, 236, 237, 238, 244, 272, 274, 275, 276
全的自我	60, 66, 67, 104
像	228, 229
総合	83, 85, 92, 106, 112, 132, 141, 164, 167
総合的思惟	114
総合的判断	306
総合命題	300
相互作用	76, 86, 116, 118, 187, 190, 193, 194, 195, 196, 225, 226, 227, 237, 245, 247
相互作用のアポリア	227, 229, 232
相互承認	89, 143, 145, 151, 224, 251, 252, 261
相互性	260
相互知識	150, 224, 251, 252, 261

相対的無限判断	311, 312, 313, 321
疎外	315
◆ソフォクレス	310
尊敬	49
【夕行】	
第三項	194, 195, 227, 234, 235
第三のもの	270
代理人	256
◆高田純	158
◆高橋昭二	155, 178
◆伊達四郎	178
ダブルバインド	86, 118, 123, 130, 168, 177, 217, 218, 219, 239, 244, 330
魂	231
知的直観	52, 67, 94, 95, 102, 103, 104, 108, 110, 114, 176, 183, 184, 186, 187, 188, 196, 228
知の知	190
超越論的観念論	103
超越論的視点	61
超越論的自由	29, 30, 32, 65
超越論的理念	30
超越論的論証	58, 59, 69, 276
◆デイヴィッドソン	44
定言命法	39, 45, 95, 104
定言命法のアポリア	26, 47, 48, 53
定立的判断	306
定立的命題	307
定立命題	300
◆デカルト	16, 119
転移	80, 87, 91, 92, 93
◆テンニエス	217
問い	115, 129
動機	49
討議倫理学	70, 71
道德感情	49
道德感情学派	278

契約	199, 252, 263
結合契約	202, 207
決断	62, 64, 70, 83, 91, 102, 122, 124, 128, 129, 133, 134, 163, 166, 167, 168, 174, 177, 213, 224, 258
決断主義	134, 135, 137, 160, 171, 178, 236, 245
◆ゲーテ	107
権原	75, 77
謙抑	49
権利の法則	213
行為遂行型発話	129
構想力	113, 167, 211, 219
構想力の揺らぎ	115, 209, 211
狡知	169
肯定的ダブルバインド	245, 246
肯定的無限判断	302, 304, 321
◆コジェーヴ	139
国家契約	199, 252
国家公民契約	203
国家有機態説	209
言葉	151
語用論的必然性	58, 173
語用論的矛盾	70, 172, 173
根源的感情	97
根源的分割	305, 306
【サ行】	
三段論法	15, 40, 63, 89
死	144, 149, 303
思惟法則	90, 91
◆シェリング	100, 106, 155, 176, 185, 197, 227, 228, 247, 264, 279, 280, 300
自我性	60, 62, 66, 71, 85, 92, 93, 94, 99, 101, 113
自我の反省理論	119
時間	114
事行	94, 103, 108,

120, 187, 211, 219	
自己知覚	190
自己否定	233
事実確認型発話	129
事実的認識	61
システム論的家族療法	233, 236, 244
システム論的家族療法論	237
自然主義的誤謬	68
自然的意識	292, 308
自然的人倫性	266
実在根拠	190, 191
実在的全体	209, 211
実在論	165, 172
実践的三段論法	16, 41, 43
実践的自由	31, 32
実践的法則	16, 17
私的意志	203
自発性	63, 101, 121, 122
◆ジープ	157
◆シファー	252
思弁的	251, 252, 261, 262
思弁命題	305
社会	76, 97, 117
囚人のディレンマ	206
首尾一貫性	87, 90, 91, 102
循環	70, 82, 109, 112, 185, 194, 227, 232
循環論証	232, 233, 247
循環論法	295
純粹統覚	95, 104
勝義の知覚	190, 191
上昇	108, 109
衝動	60, 66, 75, 77, 96, 101, 109, 229
承認	77, 82, 89, 101
承認されていること	251, 262, 263
衝迫	121, 170
触発	31, 32, 37, 49, 50, 169, 170
触発のアポリア	14, 38, 276
◆ショーペンハウアー	65, 227, 247
所有契約	204, 206
◆シラー	27

索引

(◆=人名項目)

【ア行】

- 愛229, 230, 252,
253, 259, 260, 263, 267, 268, 273,
274
- 悪循環234, 236, 237
- ◆浅田彰123
- ◆アッシュエンベルク286
- ◆アドルノ26
- ◆アーベル173
- ◆アリストテレス16
- ◆アルバート171, 173
- ◆アンチゴネー241, 244, 246, 310
アンチノミー161, 164, 318
依存114
- ◆ウィトゲンシュタイン28
- ◆ウィルト157
促し83, 85, 88,
93, 98, 101, 112, 113, 115, 116,
118, 121, 126, 130, 132, 137, 141,
167, 168, 176, 186, 191
- 運命242, 246
- 観知界22, 31, 107,
111, 112, 180, 181, 182, 184, 186,
193, 253
- エコー254, 256
- エーテル264, 282, 287, 311, 312, 314
- エレメント264, 281, 311
- 円環性233
- 円環的因果性234, 237
- ◆オースティン129
恩寵169, 176
- 【カ行】
- 解明的83, 96
- 化学229, 232, 234

- 鏡254
- 革命権212
- 格率15, 16, 17, 45, 79
- 格率のアポリア14, 20, 26, 31, 48
- 下降111, 116
- 可思的原因22, 31
- カテゴリー314
- ◆加藤尚武249
- ◆金子武蔵278
- カバー法則モデル27, 41
- 神88, 137, 176,
187, 192, 193, 195, 227, 228
- 慣習主義266
- 感情66, 96, 109, 114, 115, 143, 254
- 感性的意志31
- 間接帰謬法164
- ◆カント61, 71, 79,
80, 87, 94, 104, 119, 138, 160, 161,
170, 171, 172, 174, 184, 186, 201,
224, 226, 236, 248, 252, 272, 273,
276, 298, 305, 318, 320
- 観念根拠190
- 観念論108, 133, 165, 166, 174, 186
- 機械論164, 172, 196
- 規約主義のパラドクス28
- 教育84, 88, 98, 101, 129, 130
- 強制契約216
- 共通意志203, 213
- 共同意志270
- 共同性257, 258
- 共同体76, 224, 247, 251
- 共同的な意志259
- 共同の意志257
- ◆隈元忠敬178
- ◆クワイン28

著者紹介

入江 幸男 (いりえ ゆきお)

1953年 香川県生まれ。

1983年 大阪大学大学院文学研究科博士課程単位取得退学。

現在 大阪大学大学院文学研究科助教授。

主要論文著作 「問いと物語」(『哲学』第46号, 1995年), 「問答の意味論と基礎付け問題」(『大阪大学文学部紀要』第37号, 1997年), 共著『哲学者は授業中』(ナカニシヤ出版, 1997年), 共編著『コミュニケーション理論の射程』(ナカニシヤ出版, 2000年), 共編著『ボランティア論を学ぶ人のために』(世界思想社, 2000年)。

E-mail : irie@let.osaka-u.ac.jp

ドイツ観念論の実践哲学研究

平成13年12月30日 初版1刷発行

著者 入江 幸男

発行者 鯉 渕 年 祐

発行所 株式会社 弘文堂 101-0062 東京都千代田区神田駿河台1の7
TEL 03(3294)4801 振替 00120-6-53909
<http://www.koubundou.co.jp>

編集協力 東弘社

印刷 港北出版印刷

製本 井上製本

© 2001 Yukio Irie. Printed in Japan

Ⓔ 本書の全部または一部を無断で複写複製(コピー)することは、著作権法上での例外を除き、禁じられています。本書からの複写を希望される場合は、日本複写センター(03-3401-2382)にご連絡ください。

ISBN4-335-15047-4



9784335150470

ISBN4-335-15047-4

C3010 ¥6000E



1923010060002



6018*

定価(本体6000円+税)