



Title	<翻訳> ダニエル・ブレジール 「自然は抗うべき相手なのか ーJ. G. フィヒテの前期知識学における自然界の位置と意味についてー」 Daniel Breazeale Against Nature? On the Status and Meaning of the Natural World in J. G. Fichte's early <i>Wissenschaftslehre</i>
Author(s)	嘉目, 道人
Citation	メタフュシカ. 2014, 45, p. 185-205
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/51525
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUCA

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

The University of Osaka

《翻訳》

ダニエル・ブレジール

「自然は抗うべき相手なのか

——J. G. フィヒテの前期知識学における自然界の位置と意味について——

Daniel Breazeale

Against Nature? On the Status and Meaning of the Natural World in J. G. Fichte's early Wissenschaftslehre

嘉目道人訳

本日、私が論じるつもりでいるのは、フィヒテの前期ないし所謂「イエーナ」期における哲学活動（1794-1800）での著作から明らかになる、自然の概念である。これは無謀な企てと映るかも知れない。というのも、フィヒテは自然の哲学を彼の体系である知識学¹の体系的な一部門と見なしていたにもかかわらず、それを作り上げることに彼自身失敗したからだ。実際、彼はある箇所で、自分はこの分野を作り上げる能力を個人的に欠いている、と告白すらしている²。彼の学生の一人は、次のように述べている。「彼は自然科学の最も基礎的な事柄を含む哲学の多くの領

凡例 本稿は、2013年11月30日に開催された第17回 handai metaphysica 特別講演会での Daniel Breazeale 教授による講演 “Against Nature? On the Status and Meaning of the Natural World in J.G. Fichte's early Wissenschaftslehre” の原稿の全訳である。

フィヒテからの引用箇所の訳出にあたっては、可能な範囲で哲書房版フィヒテ全集に従ったが、文脈や著作間での統一、英訳のニュアンスなどを考慮し、訳者の判断で適宜変更を加えている。

文中の括弧については、〔 〕は引用文中の、()はそれ以外での補足であり、いずれも著者による。〔 〕は『新たな方法による知識学』の所謂ハレ手稿にあってクラウゼ手稿に無い部分を著者が明示したもの。訳者による補足は〈 〉で表現する。イタリックについては、著作名は『 』に、強調は傍点にそれぞれ変更した。

注については、アラビア数字の原注とは別に、ローマ数字の訳注を付すこととする。

¹ フィヒテの *WLnm* 講義の結論「知識学の区分」での、自然哲学についてのごく簡潔な議論を見よ。また、*BWL* の「仮定的」な第三章をも見よ。そこでフィヒテは、彼の「将来の知識学」では自然がそれ自身の法則に自由に恭順するという新たな教説が可能になるだろうと約束していた (*BWL*, *GA*, I/2: 150; *SW*, I: 66; *EPW*, p.135)。

² 例えば、フィヒテは1798/99年の、論理学と形而上学についてのプラトナー講義において次のように述べている。「ア・ブリオリな自然哲学の確立が可能だとしても、そしてたとえこれが実際に確立されるとても、私にはその能力がない」。代わりに、自分は最も一般的な自然法則を論じるに留めることにする、と彼は語る (*GA*, II/4: 257)。A. L. ヒュルゼンの1803年12月18日付の A. W. シュレーベル宛書簡をも見よ。そこでヒュルゼンは、自らの入念な研究に基づき、フィヒテは自然について沈黙し続けていると述べている (*FiG*, 3: 201)。

域について、何も知らない」³。他方、もう一人の同時代人フランツ・バダーはフィヒテを「物理学と自然に関しては眞の無学者」と評している⁴。そして勿論、フィヒテと彼のかつての信奉者シェリングの間の決定的な亀裂は、シェリングが、超越論的觀念論から独立した補完物として、ア・プリオリな自然哲学を構築しようと努めたことによって生じたのである。

これら全てのことからして、フィヒテは自然および自然界について全く否定的な見解を持っていた、という広く流布した見方は正当であるように思えるかも知れない。自然界は主觀性の世界とはまるで正反対の圈域〈realm〉として理解される。それは自由にとっての单なる障害物であり、それを障害物として排するために彼は絶え間なく戦い続けることになるのだと。ある哲学史家がフィヒテの自然概念を「我々の道徳的なエネルギーのためのサンドバッグ」⁵に過ぎない、と形容しているのは、そのためである。

だが、そうした解釈のための証拠が見ての通り十二分にあるとしても、それはフィヒテの書かれざる自然哲学に関する逸話の一部分でしかない。〈他方で〉彼のイエーナ期の著作は、遙かに肯定的な自然概念および自由と自然の圈域間の肯定的な関係の構想を展開するための、十二分な資料を含んでもいるのである。たとえフィヒテのプロジェクトが、かのシェリングやヘーゲル、そして初期ロマン主義者たちが考えるような、質実剛健な〈robust〉類の自然哲学の可能性を奨励するものでないとしても⁶。それでは早速、前期知識学において自然が占める位置を考察するとしよう。

A. 非我としての自然

その最も基礎的な意味において、自然は超越論哲学者によって自我から、それゆえ生と自由の圈域から除外される領域として理解される。自然はどこまでも〈自我にとって〉異他的な領域として、つまり、自己同一性・單一性・自律性というよりも、むしろ対外性・多様性・他律性の圈域として理解されるのである。当然ながら、この異質な圈域が、理論的認識の見地および実践的行為の見地からそれぞれどのように見られるかには、大きな違いがある。前者の見地からは、自然界は我々の表象と認識を規定する根拠であり、認識主体が対象の中で絶えず「自分自身を喪失する」領域であるように見える。自由な行為者性〈agency〉の見地からすれば、自然は自由によって規定されるのではなく、自由の目的にとって全く重要でない機械的必然性に従属するものとして単に与えられている。フィヒテが彼の『道徳論の体系』で述べているように、自然は「自由から独立に確定され、規定されている」⁷のである。

³ ベンヤミン・ヘイヤーによる、フィヒテの1798年プラトナー講義のデンマーク語手稿より（GA, IV/3: 222）。

⁴ バダーのヤコビ宛書簡、1806年6月16日付（FiG, 3: 418）。

⁵ 「自然哲学において、外的世界は主として否定的な意味を有してきた。それは主に人間の闘争と人間の達成感のための闘技場として存在する。……非我ないし自然は、単に限定的な概念に過ぎず、ほとんど我々の道徳的なエネルギーのためのサンドバッグに過ぎない、とフィヒテは主張している」（Frederick Mayer, *A History of Modern Philosophy* [New York: American Book Company, 1961], p.336）。

⁶ フィヒテの自然哲学を「再構成」する野心的で詳細な試みとしては、Reinhard Lauth, *Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Hamourg: Meiner, 1984) を見よ。

⁷ SS, GA, I/5: 108; SW, IV: 109; SE, p.105.

一体いかにして自我が自己自身のために、独立した相反的な非我ないし自然界を定立するのか、についての完全かつ発生的な説明を与えることは、フィヒテの体系（まず 1794/95 年に『全知識学の基礎』において示され、次いで、修正され大幅に改良された形で 1796-99 年の『新たな方法による知識学』講義において示された）の中でも最初の、基礎的な部門の課題である。フィヒテの説明によれば、自我とは根源的なコナトゥスとして理解されるべきもの、即ち自由かつ自発的に自己を定立する能動性〈活動性／活動〉として理解されるべきものであり、この能動性は、その活動範囲へのある説明しがたい限局ないし障害（*Anstoß*）に直面する。能動性はこの障害を、「感情」の直接的に与えられた純粹に主観的な多様性として——これを欠いては、自我は自己自身を全く（*schlechthin*）定立することができない——経験する。次いで、自我自身の必然的な反省法則（これが自我を「知性」として特徴づける）に従い、これらの根源的に直面される感情ないし「感覚」が、知性ないし認識する自我によって定立され、再定立される。即ち、初めは時間と空間における感性的直観として定立され、次に物的対象の諸特性の表象として定立される、等々。そして最終的には、フィヒテの表現によれば、「あるものが自我から剥離し、これがさらに規定されることによって、あらゆる徵表を持つ無限の多様性に〔彼が「暗く、反省されることもない直観」と形容するものによって〕次第に変容する」⁸ ことになるのである。

無論、これは経験が可能であるためのア・プリオリな諸条件のカントによる超越論的演繹の、フィヒテによってラディカルに修正されたバージョンに過ぎない——要するに、いかにして悟性が「自然の立法者」であり得るかについての新たな説明の仕方に過ぎない。フィヒテによれば、これが可能なのは、「自然は全体として〔産出的〕構想力の産物である」⁹ からだ。しかしフィヒテによる自然のア・プリオリな演繹は、二つの決定的な点において、カントのそれをはっきりと越え出ている。

まず何よりも、その演繹は有機的自然〈organic nature〉のア・プリオリな説明を含んでいる、それゆえ純粹に自然的な目的論の（つまり、それら自身の内的な目的に従って活動する「実在的統一体」としての自然的諸有機体の）ア・プリオリな説明を含んでいる。第三『批判』におけるカントと同様に、フィヒテは（彼の『道徳論の体系』において）、自然的諸有機体とそして確かに自然それ自体をも、組織化され自己組織化するものとして認識する上で、反省的判断力が果たす本質的な役割を強調している。しかしながら、カントとは異なり、フィヒテはそのような判断を単に統制的なものとして、「あたかも」自然界に関して我々はただ機械的法則の下でのみ正しく認識し得る、あるいは知り得ると主張するかのように扱うのではなく、経験にとって、ひいて

⁸ GEWL, GA, I/3: 150; SW, I: 339; EPW, p.250 および GWL, GA, I/2: 375; SW, I: 225; SK, p.298. この点については、Michael Vater, "The Construction of Nature Through a Dark, Unreflected Intuition," *Fichte-Studien* (1997), p.1-11 を見よ。

⁹ 「自然が君たちの産物であるとするなら、一体君たちはいかにして自然から何かを学ぶことができるのか。君たちはどのようにして実験をることができるのか。自然は、何と言っても君たちに全く周知でなければならないのだから。しかるに自然の中には、やはり君たちが予期しなかったものが、君たちに対して在るに違いない。しかしそうしたものも定立された存在という性格を備えている。してみると、君たちは自然を産出したわけではなかったのだ。答弁：| このように学んだり実験したりすることは、我々自身を学ぶことであり、我々の構想力によってすでに定立されているものを分析することである。|自然は全体として構想力の産物である|」（WLnm, GA, IV/2: 216; GA, IV/3: 490; FTP, p.404）。

は自然界にとって構成的なものとして扱う¹⁰。フィヒテによる自然の体系的ないし有機的な構造の演繹は、意志の分節化された道具としての人間的身体の演繹から生じる。我々は自らの身体をただ自然の自己組織化する産物としてのみ理解でき、このことはまた、我々が自然をただそのような組織化され自己組織化する「真に有機的な統一体」を産出し得るものと見なすだけではなく、その同じものを実際に構成するものと見なす場合そのときに限り——我々の反省的判断力によつて——可能となるのである¹¹。

自然の一側面として、有機的合目的性は機械的因果性とは確かに異なっている。だからといって、これら「自然的諸統一体」の側に何らかの真の自由があるということにはならない。せいぜいのところ、それはカントが動物的意志〈arbitrium brutum〉と呼んだものの審級に過ぎず、真の自己規定あるいは自由な意志〈arbitrium liberum〉ではない¹²。自然の移り行きは、それが機械的であれ有機的であれ、皆等しく「自然法則に基づいた必然的なことである。それは意識なしにも、従つて自由をもたずとも帰結する」。それゆえ自然は、いかなる真の変化をも自己自身の内に取り戻すことができない¹³。

自然界のア・プリオリな定立に関するフィヒテとカントの二つ目の主要な差異は、経験の内容に関する。カントが感性の多様を端的に自我への（どうやら——不可解なことだとしても——、不可知な物自体による人間の精神への操作によるらしい）「所与」として扱うのに対し、フィヒテは、間違いなく物自体の教説に対するヤコビの批判に影響されてのことだが、そのような図式を不条理として明白に拒否する。そして、超越論的觀念論の課題はただ経験の自發的に産出される形式だけでなく、受容される内容の演繹をも提供することにあると主張する。先述の通り、フィヒテは彼の「表象の演繹」を開始するにあたり、主觀的感情の多様を、自我の根源的かつ自發的な自己能動性と、同じ自我に対するある種の謎めいた限局（つまるところ最終的には、特殊的な有限の自我に対する特殊な限局）による協働の産物として説明することを企てている。これこそが、有名でありまた議論的になつてもいる障害の教説、すなわち自我の実践的能動性への障害であると同時に、理論的能動性が自らこれらの限局を定立するための（つまり、それらの限局をはっきりと意識するようになるための）動機でもある障害の教説の意味である¹⁴。知性の側におけるこの定立過程の最終的な結末は、非我をそのようなものとして、つまり、その中で知

¹⁰ この論題についての優れた議論としては、Sören Hoffmann, “… eine besondere Weise, sich selbst zu erblicken: Zum systematischen Status der Natur nach Fichte,” *Fichte-Studien* 24 (2003), pp.1-17を見よ。

¹¹ 以下を見よ。WLnm, GA, IV/2: 259-60; GA, IV/3: 517; FTP, pp.462-463 および SE, GA, I/5: 110-18; SW, IV: 112-22; SE, pp.108-15.

¹² カント『純粹理性批判』、A533-34/B561-62を見よ。フィヒテによれば、動物は決して概念によって行為することがない。それゆえ彼は、動物たちは——彼らが自由を欠くという点で——機械に他ならないというデカルトの見解を支持する（*Eigene Meditationen/Practische Philosophie*, 『根元哲学についての私独自の考察』、第3巻）GA II/3: 196を見よ）。

¹³ WLnm, GA, IV/2: 48; FTP, p.150. 「さて、機械的法則に服する自然それ自体は、本来的には変化しない。あらゆる変化は自然の概念に反する。自然のそれ自身による変化だと我々に思えるものは、あの不变の〔機械的〕諸法則によって起こるのであって、われわれがそうした法則を知悉するなら、われわれにとってはなんら変化ではなく、持続するものであろう」（GNR, GA, I/3: 407; SW, III: 115; FNR, pp.10）。

¹⁴ 議論的となつてゐるフィヒテの障害の教説に関しては、Breazeale, *Thinking Through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's Early Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2013) の第7章を見よ。

性が自らを見出すところの、独立に存在する自然界として定立することにある。

実のところ、フィヒテのイエーナ期の著作は、有限で自己定立的な自我が直面する限局の究極的源泉に関して、二つのいくぶん異なる説明を含んでいる。その中でもより野心的な説明は（私は自らの見解の結論部分でこれに立ち戻るつもりだが）、これらの諸規定を、自由で自己規定的な能動性、しかも有限な自我ではなく純粹な自我の、あるいはフィヒテが『新しい方法による知識学』講義において「純粹意志」（これは『人間の使命』第三巻においても、「唯一の永遠の存在、あるいは神」と形容されている）と改名したものの能動性へと、逆に辿ってゆくというものである。もう一つの戦略、これは私見によれば、超越論学者は意識それ自体の領域を超越してはならないというフィヒテの指令を遵守する上でより優れたものなのだが、〈その戦略とは、〉この点に関する無知は克服不可能だと端的に認め、ここにおいて我々がある「理解不能な限界」、説明不可能な有限性の無理数的要素に直面することを受け入れるという内容に留めおくが、その限界は我々が自然界を経験する基礎に位置するだけなく、同時にまた意識と自己意識のあらゆる自由な定立の可能性そのものにとっての必然的な制約でもあるとする〈戦略である〉。

そのような〈限局の〉「感情」の究極的源泉に関するこうした曖昧さにもかかわらず、フィヒテは決然として、自然はそれでも自我の理論的能動性の、厳密にはその産出的構想力の「絶対的能力」の産物として、超越論的に理解されねばならないと主張する¹⁵。自然とは、自我が強制された努力によって自らのために、言わば自分自身に対して自らの根源的に限局された状態を説明するために、定立するものである¹⁶。

自然は自我の能動性の産物であるが、自我は必ずしも根源的に、ないし通常、この事実を意識しているわけではない（その理由は知識学によって説明される）。むしろ、自然は自我によって根源的に、単に経験の進行の中で出逢われ発見されるような何かとして経験される。「世界がどのように在るか、またどのように在らねばならないか、どのように我々に与えられていなければならないか」¹⁷を説明することこそがまさに、知識学の純粹に「理論的な」部門の課題なのである。

だが、もしそのような帰結が理論哲学の圏域を「汲み尽くす」といっても、それらは哲学それ自体〈per se〉までも汲み尽くすわけではないし、眞の生命の哲学については言うまでもない。この哲学の原理は知ることではなく行為することなのである。そこで、ここからは、自然がフィヒテの実践哲学のコンテクストにおいてどうなっているか、そして自由な——つまり道徳的な

¹⁵ GEWL, GA, I/3: 185, SW, I: 392; EPW, p.284 および GA, I/3: 187-88; SW, I: 386-88; EPW, p.288-89 を見よ。

¹⁶ GEWL, GA, I/3, 168; SW, I: 360; EPW, p.268 を見よ。

¹⁷ 「見出された客觀に注目するなら、理論的知識学あるいはいわゆる理論哲学が得られる。」その客觀は自然である。自然は次のように考察される。

牽引と衝突の機械的法則に服するとしてだけ考察される（カントの「自然の形而上学」におけるように）か、あるいは、有機的法則に服するとして考察される（例えば、人間や動物、植物等の存在の根拠を扱う理論）。

これら二つの研究が合わさり、理論哲学ないし「世界論」の領域を汲み尽くす。要するに理論哲学が説明するのは、世界がどのように在るか、またどのように在らねばならないか、どのように我々に与えられていなければならないか、である。理論哲学の帰結は純粹に経験的な経験の体系であり、これをもって理論哲学は完結する」（WLnm, GA, IV/2: 262; GA, IV/3: 520; FTP, p.468）。

——行為についての彼の説明においてどのように描かれるかを考察したい。

B. 「私の内なる自然」：人間的身体

我々はたった今理論的見地から、自然は受動的な抵抗として、認識主体から全く区別され認識主体に対立するものとして現れると述べた。ちょうど自我の特徴的性格が活動性であるように、非我の特性は惰性、ないし活動性の欠如である。フィヒテが『道徳論の体系』で述べているように、

事物の本性は、その確定された存立であり、内的運動を欠いた静止的で死せるものである。君が事物とその本性とを定立するときには、君は必然的にこれを定立する。〔……〕確定された不变なものを。これが事物の本性であり、この本性は事物にはまったく依存しない。というのも、事物はそれ自体がその本性であり、また、この本性はまさにその事物だからである¹⁸。

のことから帰結するのは、自然的事物の振る舞いはその本性の必然的な発現に過ぎず、ここに自由の入り込む余地は全くないということである¹⁹。それゆえ、自然は純粋な「客觀性」か、あるいは単なる「素材」の圈域であり、その中には（フィヒテが理解している限りでの）行為が入り込む余地はない。フィヒテが言うように、自然はただ在るだけであり、「決して行為しない」²⁰。というのも、カントが認めていたように、真の（ないし超越論的）自由の可能性を考えるために、自らの根拠を他の存在ではないものに持つような存在、つまり自分自身を自發的に規定する存在を想像しなくてはならないからだ。そして、もしそのような自己規定された自由が何らかの実在的な実働（独：Wirklichkeit）を持つべきならば——即ち、もし自我の自由が実在的（real）であるべきならば——その自由は、自分自身を規定する際に、自分自身を超越した出来事の全く新しい連鎖をも規定しなくてはならない。即ち、自由は自然における出来事を規定しなくてはな

¹⁸ SS, GA, I/5: 50, SW, IV, 34; SE, p.39.

¹⁹ 「それ自身他の存在から流れ出るような存在はすべて必然的な存在であって、決して自由の産物ではない」（SS, GA, I/5: 50; SW, IV: 34; SE, p.39）。

²⁰ 「この〔自然の側の〕抵抗は、活動とは反対のものとして表象される。したがって、それは単に存立するだけのなにか、静的で死んだように横たわっているものとして表象される。それはただ在るだけであり、決して行為しない。それは存立しようと努力するにすぎない。したがって、それは、自分がそうであり続けるための或る分量の力をもっており、自分固有の基盤に立って自由からの働きかけに対して抵抗するが、自由の領域そのものを侵食することは決してできない。それは要するに純然たる客觀性である。このようなものは本来、素材という名で呼ばれる。」

この一節に統いて、フィヒテはこの抵抗が（それゆえ、そうした自然的「素材」が）意識そのものの可能性というものにとて、必要不可欠であると明示的に述べている。「さらに、すべての意識は私自身についての意識によって制約され、私自身についての意識もまた私の活動についての知覚によって制約され、私の活動についての知覚は、抵抗をそのように定立することによって制約されている。したがって、たたいま挙げた性格をもつ抵抗は必然的に私の意識の全領域にまで及ぶ。それは私の意識の傍らに在り続ける。また、自由は、それに対してほんの僅かでも何かできるものとして定立されることは決してあり得ない。なぜなら、もしそのように定立されるならば、自由それ自身がなくなり、またすべての意識とすべての存在がなくなってしまうからである」（SS, GA, I/5: 24-26, SW, V: 7; SE, pp.12-13）。

らない。しかし存在の外には、ただ思惟しかない。したがって自由な行為者性というものは、意志が思惟によって、つまり行為の目的概念を構成した上でこの概念に従って行為することによって、自己規定を行うということを前提とする。

だが、もしも道徳的に動機づけられた自由な諸行為によって自然の現実的な質料を創造したり破壊したりすることが私にはできないとしたら、いかにして私の諸行為が実働的〈wirklich〉になり得るというのか。この問い合わせに対するフィヒテの答えは以下の通りである。たとえ私が自然の基礎的質料を創造したり破壊したりできないとしても、私はなお、私自身の自由に産出される純粹に叡知的な目的概念に従って、この同じ質量を再配列し整形することができる。私は自然的事物の「特殊的構造／性状」ⁱを改変することができる²¹。

ここから次のことが帰結する。自然は、自我の自由に対立しそれを妨げる圏域として単に否定的に見られるだけでなく、真の実働的な行為の本来的な場としてより肯定的に見られることができるし、——「最初の自由の体系」²²として理解される限りでの知識学の立場からすれば——見られなければならない。なぜなら、フィヒテが結論付けているように、「人格は対象が与えられる領域の内部でのみ自由である」からだ²³。自由な行為とは、自由に構成された目的概念に導かれている行為である。こうした目的概念は我々に与えられたものとしての自然界の認識を前提し、その上でこの同じ世界の異なった状態を、そうであるとしてではなく、そうあるべきであるとして定立する。行為の、自由に自己規定された目的概念の眼目はすべて、自然のある未来の状態を規定することにある。

意志そのものは純粹に叡知的であり、そのようなものである以上、世界の内部で行為する能力を持たない。それが自らの実践的な目的を達成し得るのは、ただ身体化されることによってのみである。物質的「素材」から成る自然的なものに対して、あるいはその内で行為するためには、私もまた同じように「素材」でなくてはならない。フィヒテによれば、有限な自我は常にこのような仕方で物質的に身体化された意志である。自然界における活動の原理として見た場合、私は単に物質的に身体化されているわけではなく、明確に分節化された身体を有している——言わば、多種多様な仕方で意志の様々な可能的指令を遂行することのできる身体を有している。私の自分の身体の表象は、単に自然のある特定の部分を定立するようなものではない。むしろ、それは「身体世界の内部における自由な原因性としての私自身の表象なのであり、それゆえ」、フィヒテが言うには、「私の絶対的活動を一定の観点から見たものに他ならない」²⁴。——言わば、私自身の「自

ⁱ 原著では“Beschaffenheit”の一語だが、英訳では“the specific constitution or the properties”と二義的に解されているので、それを尊重した。注21中の「活動主体／行為者」も同様。

²¹ 「私の実働によって変化する事物あるいは自然の特殊的構造／性状は不变なものと、单なる物質であるものとまったく同一である。それは異なる側面から見られたものにすぎない。[……] 私という活動主体／行為者〈独: dem thätigen〉と結び付けられて主観的に見られるならば、可変的なものが自然であるが、まったくまたもっぱら客観的に見られるならば、不变的なものがこの同じ自然である」(SS, GA, I/5: 29; SW, IV: 12; SE, p.17)。

²² フィヒテは1795年4月／5月付のイエンス・バッゲセン宛書簡の草稿において、彼の新たな哲学をこのように形容している。

²³ GNR, GA, I/3: 406; SW, III: 114; FNR, p.104.

²⁴ SS, GA, I/5: 28; SW, V: 11; SE, p.16.

然」(私の分節化された身体)として私に与えられているもののレンズを通して。

人格の意志が感性界の領域に現れるのは、それが身体の規定をとつて表現されているかぎりにおいてのみである。それゆえ、この領域では自由な存在者の身体は、それ自身が彼の規定の最終根拠であると見なされねばならない。また、現象としての自由な存在者は彼の身体と同一的である(身体は感性界で自我を代表するものであり、感性界だけがみられる場合には、それ自身、自我である)²⁵。

したがつて、自然はただ私の外にだけ在るのではなく私の内にも在る。第一に、自己保存と享楽への自然的衝動(外的影響からの完全な自立〈Selbständigkeit〉ないし独立に向かう私の純粋な衝動と並んで、フィヒテが有限な自我の「根源的衝動」と呼ぶものの半側面を占めるもの)として在る。だが、私が自由であり自立している限り、私は自分自身をこの(自然的)衝動から、すなわち自らの内なる客観的なものから区別する。そしてこれによって私はこの衝動を、満たすも満たさないも私の自由であるような單なる憧憬として経験する。しかしながら、もし私が自らの自然的衝動を満たさうと決心するなら、その衝動は、私が自由に定立し私用に供したものとして、理論的にも実践的にもそれまでより強い意味で「私のもの」となる。

どんな場合であれ、私が自らの自然的衝動からの駆り立てを満足しようと決心するならば、この決心はそれをするという自由な自己規定によつてゐるのであり、自然の単純な力の結果として起こり得るようなものではない。このようにして、フィヒテはカントにおける純粋理性の第三アンチノミーにまつわる問題と、自由と自然の圈域間の対立関係とを回避するよう提案したのである。自我の根源的衝動は純粋な衝動と自然的衝動の双方を含んでおり、しかも後者はそれ自体自然の産物なのだから、自然界における私の実働はあらかじめ保証されている。我々は、自然界の中で行為することがいかにして我々に可能なのか理解不可能だという意味で「自然的存在」なのではない²⁶。かくして、私の自然的衝動は私の内なる自然として理解されるべきだが、その理由は私の外にある自然界に作用することができるということにあり、それはこの「私の内なる自然」(つまり私の自然的衝動)が自由に企図された目的概念に従つてゐる場合に起こることなのである。

加えて〈第二に〉、知識学が証明しているように、自我は自らに対して外的であれ内的であれ、空間の充足として常に自然を定立しなくてはならない。したがつて、私の内なる自然のこの機構は物質的身体として定立されねばならない。この身体は一方では意志に直接従うが、他方では、自然界内の他の物質的身体への不定な影響に関連付けられており、またその能力を持つ。フィヒテの真に革命的な主張は、そのような分節化された身体が自由な自己定立の、それゆえ自我性そ

²⁵ GNR, GA, I/3, 405; SW, III: 114; FNR, p.104.

²⁶ この点については、Claude Piché, "La concept de nature chez Fichte," *Cahiers de la Revue Théologie et de Philosophie* [La nature: Thèmes Philosophique Thèmes d'actualité. Actes du 25th Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de la langue française], ed. D. Schulthess, Genève, Lausanne, Neuchâtel: La Baconnière] 18 (1996): 353-56 を見よ。

のものの可能性の制約に他ならないという点にある。そのような身体が無ければ、道徳的義務はもはや特定の仕方で思惟することに過ぎず、特定の仕方で行為することではあり得なくなってしまう。たとえ我々の観察してきた自然それ自体は真に行為する能力を持たないとしても、行為することはただ自然界の中でのみ可能なのである。

その内容について言えば、あらゆる行為は自然的衝動に関連付けられている。というのも、我々の任意の〈自由に選択する〉目的でさえ、自然界に関連付けられなくてはならず、我々が自然界と接触するのは、ただ自らの身体と自らの自然的衝動の機構を通じてのみだからだ。したがって、人間的身体はあらゆる知覚と認識の必要不可欠な装置であると同時に、あらゆる因果性の乗り物でもある。しかしながら、そのような装置として務めを果たすためには、この同一の身体が組織化され自己組織化する統一体、つまり有機体でもなければならぬ。そしてこの結論からフィヒテは、前述の、人間的身体とは異なる自然それ自体の「有機的な」領域を——反省的判断力によって——導くことへと向かうのである。そのように考えるなら、自然は単なる物質的質料の圏域ではなく、眞の意図的行為のとは言わないまでも、疑似法則的な自然の「改変」の圏域である。にもかかわらず、フィヒテは次のように言う。「私は、自己規定をもって自分を変化させ得るに先立って、すでに変化させられていなければならない。だから、我々が自然と呼ぶ中間的事物、力とか活動性の原理といったものが存在し、これによって私は私の自由から独立に、私の自己規定の意識なしに、私を変化させるのであろう」²⁷。

最高の衝動、すなわち絶対的な自立への飽く事なき衝動は、確かに自然的衝動ではないが、しかしその目的はただ実働的に行行為することによってのみ、つまり自然界の内部でのみ、接近され得る。それゆえ、人間的身体の（意志の必要不可欠な装置内における限りでの）保護と陶冶は道徳的要求である。そして以下で見るように、同じことは人間的身体の外にある自然の陶冶にも当てはまるのである。

身体は、意志の絶対的に本質的な、それによってのみ意志が義務の要求する変化をもたらし得る装置であるだけでなく、フィヒテの『自然法の基礎』において述べられる相互承認の過程にとっても本質的である。というのも、私は、他者の組織化された身体の独自な形態と振る舞いに対して（そしてまた彼の発言をも通して）他者の自由を承認することによってのみ、彼から私への、自らの自由を限局せよという「促し」を承認することができ、そしてこれにより私自身を個人として定立できるからだ（フィヒテによれば、これが、自我が自己自身を定立する唯一の方法である）。したがって、ここでもまた我々は前と同じ結論に辿り着いたことになる。すなわち、自然的・物質的身体無くしては、自我の絶対的自己定立もまた無いのである。

C. 自然、惰性、そして人間における根本悪

有限な自我のこの「自然的な」領域に言及するに及んで、フィヒテは、我々は常に純粹意志の指令に従って行為するわけではないという厄介な事実への説明を提示する。我々が道徳的な行為

²⁷ *WLnm, GA, IV/2: 81; FTP, p.205.*

に失敗するということを説明しようというのである。彼の主張によれば、道徳上の失敗は常に、人が道徳法則（つまり自らの純粋衝動）の要求についての明確な意識の陶冶に失敗したことの、それゆえ反省のより低次な「自然的」レベルに留まっていることの表れである。しかも、多くの人々はこのレベルに留まっていることが予想され得るという。だが、それはなぜなのか。

この予想は、殆どの人々は欠くべからざる道徳意識を陶冶するには端的に言って余りにも怠惰過ぎる、という経験的観察に基づいている。それゆえ、フィヒテにとって「人間における根本悪」とは、彼らの反省とそこから帰結するもの（自らの反省に従って行為すること）の双方に関する「根源的怠惰もしくは惰性」〔*Trägheit*〕の別名でしかない²⁸。

しかしながら、フィヒテの考えでは、我々は自らのケースをただ人間的惰性の経験的観察にのみ基づかせる必要はない。というのも、同じケースについてのより深い超越論的説明、すなわち自然それ自体の惰性という説明があるからだ。これが自我と非我の根本的な差異であるということは、思い出して頂けるであろう。前者の中にのみ、眞の行為ないし変化がある。フィヒテの見解では、自然是受動性の圏域である。したがって、人間が言わば生まれつき自然それ自体の惰性に影響されるのは——言わば、怠惰へと、「悪」へと傾いているのは、まさに人間の必然的な自然的衝動のためであり、まさに意志の実働が物質的な人間的身体に依存しているために他ならない。

我々の自然的な力は、自由によって生氣を吹き込まれた後でさえ、自然から最初に与えられた方向性を保つ傾向がある。それゆえ自然それ自体の惰性に影響され、習慣的な行跡の上に留まる傾向がある。いかなる人間も、もっとも能動的な人間ですら、彼自身の自然の内にある根源的な惰性の力と絶え間なく闘わなければならぬのは、このためである。自然的動物である以上、我々もまた習慣の動物なのだ。

確かに、フィヒテの中心的な主張は次の点にある。すなわち、我々はこの惰性の自然状態から我々自身をもぎ離して自由にすべきである、というのも、我々が自我として根源的かつ純粋に存在していることからして、我々は自由かつ自己能動的で自然から独立しているからであり、我々は自らの自然の二次的な力に抵抗することができるはずだからだ。しかしながら、ここで我々は一つの循環に陥ってしまうように思われる。すなわち、自身を自然的惰性からもぎ離して解放するために我々は自らの自由意志を行使しなくてはならないのだが、しかしまさにこの自由こそが、自然的惰性の力によって拘束されている当のものであるように思われる所以である。確かにフィヒテの言う通り、仮に我々が対抗する重みとしての道徳法則を持っていなかったとしたら、我々は実のところ道徳性が要求する仕方で自らをもぎ離して自由にすることなど決してできないだろう。だがここで再び、いかにして人は意志の純然たる行為を通じて自らを道徳法則の要求についての明確な意識にまで高めることができるのか、理解することが困難になる。これはすでに、新たな循環ではないのだろうか。

我々が人間を、純粋に彼らの自然的素質に即して考えるなら、どのようにして人が自らの自然

²⁸ SS, GA, I/5: 182; SW, IV: 199; SE, p.189.

的惰性を克服し得たのかを把握することは不可能であるように思われる。従って、もしそうな自己解放の行為がそもそも可能であるとすれば、それは自然的に可能なのではない。「むしろそれは、絶対的に人格の自己能動性から生じる」。純粹に自然的な観点からすれば、人間は端的に道徳性への能力を持たないように思われるのであり、フィヒテが言うように、「奇蹟のみが、人間を救済することができる」——その奇蹟は彼自身が起こさなくてはならないのだが²⁹! したがって、我々の「自然」は、道徳法則を認識することとそれに従って行為することの双方における我々の失敗を説明し得るのだが、しかし自然は我々の、世界の内部で自由に行為する能力について説明することはできないのである。

D. 自然を越える理性の実践的領域

我々の実践的な（そして厳密には、我々の道徳的な）目的という観点から見た場合、自然界は道徳的闘争の必然的な闘技場以外の何ものでもなく、我々が自由に構成した目的が実現され得るとしたら唯一この領域においてのみなのであるから、理性の目的にとっても必要なものである。（無論、私がここで言及しているのは我々の最も手近な諸目的である。なぜなら、我々の有限な自我としての究極目的、すなわち完全な自立は、非我の廃棄と自己定立する自我を含む以上、原理的にすら実現され得ないようなものだからだ。）このように見ると、自然は自我の自由と両立しないものとして克服ないし廃棄されるべきものではない。むしろ、自然はその中でのみ自由が現実化され得る領域として、有限な自我性の上述のような補完を表しているのである。

私自身を自由に行為する存在として見るために、私は自然界を自由によって改変可能なものと見なした上で、（先述の通り）私の意志によって一つの身体を、すなわち自由に構成された目的概念に従って規定可能な身体、それを使って私が自然を形成し変容させることができるように身体を、私に帰属させなくてはならない。したがって、我々の課題は自然を克服することではなく、陶冶することなのである³⁰。このように我々の自然的力を我々の道徳的理想的に供するよう奨励することは、特に彼の通俗的な著作においてフィヒテが好むテーマの一つである。それが意味するのは、我々は自然界を人間とその諸目的のために、より住み心地の良い我が家とする仕事に着手するべきであり、我々の自然についての科学的知識を、自然がどうあるべきかという我々の概念に従って自然を変容させるための道具として用いるべきだ、ということである。

自然についてのこうした実践的観点が、いかに我々に自然の性格についてのある全く新しい洞察をもたらすか、という点には注意されたい。自然はもはや単に、自由な主体の目的をただ妨げるだけの、不变な素材の受動的で死せる圏域とは見なされないし、自然法則に従って相互に連関した、外部から認識可能な対象の圏域とも見なされない。反対に、今や自然は自我に対して「無限に改変可能な、我々の外部に根源的に与えられた素材」³¹として現れる。「根源的に与えられた」ということでフィヒテが意図しているのは、端的に必然的に「思惟それ自身によって、まさにそ

²⁹ SS, GA, I/5: 184; SW, IV: 291; SE, p.191.

³⁰ フィヒテの自然概念のこうした側面は、クラウゼ・ピシェによって前掲論文の中で強調されている。

³¹ SS, GA, I/5: 88; SW, IV: 82; SE, p.82.

の形式のために定立される」、ということである。だがここでは、そもそもこの自然が我々に「根源的に与えられる」のは、ただ自我の実践的実働との関係においてのみである、という事実が強調されている。

我々の意識は我々の能動性についての直接的意識から始まるのであり、この能動性を媒介としてのみ、我々は、我々が受動的であることを見出すのである。非我が自我に働きかけると通常見なされているが、その逆である。非我が自我の中に進入するのではなく、自我が外部に出て非我の中に入していくのである。[……] このようにして再び、ただしそれより高次の意味において、我々は実践的である限りでの理性の優位を主張することになる。すべてのものは行為から、しかも自我の行為から出発する。自我はすべての運動の、あらゆる生命の、あらゆる所為と出来事の第一原理である。非我が我々に働きかける場合には、それは非我的領域で起こるのではない³²。非我は抵抗を通じて実働的に作用するが、我々がまずそれに向けて行為しなかったとすれば、抵抗は無かったであろう。非我が我々を侵犯するのではなく、我々が非我を侵犯するのである³³。

知識学に従えば、この点を感得することにより、自然は今や我々に対して（つまり、超越論哲学者に対して）、紛れもなく在るものとして現れる。つまり、現実的自由の必要不可欠な領域、道徳的義務によって要求された諸々の目的が唯一実際に実現され得る圏域として現れる。それは取りも直さず、自分自身の道徳的目的のために自然の中で出逢う対象を利用すること、さらに言えば自然全体を利用することが、すべての人の義務だということである——ただし、フィヒテにとってこれ〈その目的〉は、彼が自然的存在として抱く特定の目的を意味するのではなく、むしろ、彼の特定の（つまり自然的に規定された）状況に関連する限りでの、理性それ自身（ないし純粹意志そのもの）の目的を意味する。フィヒテはこの一般的なテーゼから、我々の身体と他人の身体に関する一連の具体的な諸義務を演繹するだけでなく、他人がすでに自らの目的に従って変容させた自然的事物を配慮せよという要求³³に基づいた、私有財産の制度をも演繹している。

私の自由は、私がそこにおいて自らを自然界の中に見出すことになるような特定の環境によっては侵害されないし、私の外なる他の理性的存在者が、彼のものと判別のつかない私の自由を制限せよと（物理的に）私を促すことによって私に自由の最初の領分を与える、という事実によつ

³² 著者による英訳を尊重した。ドイツ語の原文は“so geschieht es nicht auf unserem Gebiete, sondern auf dem seinigen”であり、哲書房版フィヒテ全集では「それはわれわれの領域で起こるのではなく、非我的領域で起こる」と訳されている。

³³ SS, GA, I/5: 95; SW, IV: 92-93; SE, pp.90-91. 「我々の実働についてのこの必然的な観方によって、我々に対して世界一般が、しかも多様なものとしての世界が生じる。物質のすべての性質は——直観の諸形式から由来するものだけは除外するとして——、我々に対する、特に我々の実働に対する物質の諸関係に他ならない。なぜなら、我々にとってはこれ以外の関係は全く存在しないからである。あるいは、さきに与えられた示唆に従ってこの思想を超越論的に表現すると、これらの物質の性質は、努力して求められる我々の無限性に対する我々の特定の有限性の関係である」(SS, GA, I/5: 100; SW, IV: 99; SE, p.96).

³³ SS, GA, I/5: 208-9; SW, IV: 229-30; SE, pp.218-219 を見よ。

ても侵害されない。これらは自由の可能性そのものの制約なのであって、自由にとっての障害物ではない。さらに私の自由は、私の外に理性的で精神的な存在者たちの圏域が在るということによっても制限されない。なぜなら、道徳的存在者として我々はみな同じ純粹意志によって一つに結び付けられ、同じ純粹意志を共有しているからであり、それゆえすべての有限な自我たちは自然界に関する同じ究極目的、すなわち「理性のみが感性界で支配すべきであること」、あるいは「すべての物理的力は理性に服属すべきである」³⁴という究極目的を共有しているからだ。このことは以下を意味している。自然の中にあるすべてのものは誰かの財産になるべきである。なぜなら、そうして初めてそれらは目的に適って使用され得るからだ³⁵。

この二つの指令——すべての人は自分自身の財産を使用することだけでなく、他人がその人の財産を使用することをも促進するよう努めよ、そしてすべてのものは誰かの財産であれ、〈という二つの指令〉は、理性による自然界の支配を確立するためには特に重要である。第一の指令は、たとえどれだけ我々が経験的に異なっていようとも、全ての人々の精神の内で一つになるように理性を合一する。これによって理性は道徳法則の普遍性を確言するのである。第二の指令は、「自然をこの唯一の意志のもとで総括し、把握する」のに役立つ。「理性はそれ自身と一つになり、感性界は理性に従属する。これが我々に課せられた目的である」³⁶。

ここから直ちに以下のことが帰結する。すなわち、フィヒテの見解では、自然それ自体と純粹に自然的な存在はいかなる道徳的な身分も「権利」も持つことはない。というのも、すべての道徳的行為は、直接的にであれ間接的にであれ、自らの目的のために理性的存在者およびその自由に向けての衝動と関わりを持たなくてはならないからだ。そして、「理性を欠いた自然に関してはいかなる権利も存在しないが、これと同様に、自然に関しては義務も存在しない」のであり、むしろ自然を造形／整形する (bearbeiten) のは我々の義務である。とは言え、それは飽くまで理性的存在者の目的のためなのである³⁷。だが、たとえ理性の「究極目的」がすべての有限な意志の合一と理性による自然界の完全な支配にあるとしても、この理性の目的の達成——あるいはむしろ、それに向けての前進——はいつまでも、世界の内で規定された行為に従事する個々の人間の課題であり続ける。したがって、まさにこれこそが道徳的に善い人格が意志することなのである。

諸君は初めに諸君自身を感性界の産物として、すなわち自らの弱さゆえに感性界に鎖で繫

³⁴ SS, GA, I/5: 245; SW, IV: 275; SE, p.262 および SS, GA, I/5: 265; SW, IV: 299; SE, p.285.

³⁵ 「感性界の全体は、理性の支配に服すべきであり、理性的存在者の手にある理性の道具であるべきである。——しかし、この感性界にあってはすべてのものが相互に連関しあっている。したがって、感性界のすべての部分が理性支配に服従していかなければ、そのいかなる部分も全面的かつ無制限に理性支配に服従してはいない。[……] これは次のことを意味する。意味世界におけるあらゆる有用なものが使用されなければならない。また、有用なものが目的に適って使用され得るのは、それが財産となることによってのみであるから、それは財産とならなければならぬ。[……] 各人が財産を持つべきであるが、同様に、いかなる客体も何らかの人間の財産であるべきである」 (SS, GA, I/5: 265; SW, IV: 299; SE, p.285).

³⁶ SS, GA, I/5: 265; SW, IV: 299; SE, p.285.

³⁷ SS, GA, I/5: 246; SW, IV: 275; SE, p.263 を見よ。

がれたもの、あるいは不滅の存在でありながら塵芥を必要とするものとして見出す。この制約から自らを解放する方法は一つしかない。それは、純粋な道徳性への昇華であり、諸君はこの道を探ることを運命付けられている。この道を歩み始めた瞬間から、今まで諸君の女君主であった自然が諸君の臣下となり、ついには諸君に受動的に服従する道具へと変容する³⁸。

啓蒙の真の申し子として、フィヒテはこの理性の必然的な目的（すなわち自然の支配）が最終的には達成されるものであるということを、この上なく確信していた。『人間の使命』第三部において彼は、道徳性の指令に注意を払おうと決心した人に対する自然の現れ方、つまり改良を必要とするものとしての現れ方を、以下のように形容している。「現在においては私の心は落ち着かないし、片時も気が休まることがない。[……] 私の全人生は未来に、そして物事のより良い状態に向かって絶え間なく流れ続けている」³⁹。確かに、「人類はなお、自らの生活〈の糧と継続〉を反抗的な自然から力づくで得るため懸命に働いている。そして不滅の精神は、いかにしてこれをなし得るかを理解することに彼らの精力を向けさせられる。天候は作物を駄目にし、洪水と嵐は地域を荒廃させ、病気は住民を苦しめるのである」⁴⁰。だからといって、この状況を改善できないというのは真実ではあり得ない。というのも、

理性の刻印を帯びており、理性の力を拡張することを約束された仕事であれば、長い年月を経たからといって、完全に失われることはおよそあり得ない。[……] 〈自然の〉この抵抗は徐々に弱くなり、最後には尽き果てるに違いない。なぜなら、この合法的な進歩の中にその抵抗力を復元する可能性があるようなものは存在しないからだ。その〈人間の生活の〉形成は最終的には完結し、我々の運命付けられた我が家が完成するに違いない。自然は徐々に、人がその一定の進行速度を計算し、安全に期待することができるような状態へと入っていくに違いない。そしてこのことによって、その〈自然の〉力はそれを制御するよう運命付けられた力——すなわち人間の力との決まった関係の中で、一定に保たれる。[……] このようにして、自然は我々にとってますます透明なものとなり、やがて我々はその最も謎めいた中心部まで見通せるようになる。そして人間の力は、啓蒙され科学による発見で武装することで、自然を難なく制御し、一旦なされたいかなる克服も平穏に維持することになるだろう⁴¹。

³⁸ *Appelation an das Publikum*, 『無神論の告訴に対して公衆に訴える』、第 11 卷)、GA, I/5: 451; SW, V: 236; *Appeal to the Public*, trans. Curtis Bowman, in J. G. Fichte and the Atheism Dispute (1798-1800), ed. Yolanda Estes and Curtis Bowman (Burlington, VT: Ashgate, 2010), p.123.

³⁹ BM, GA I/6: 267; SW, II: 266; VM, p.81.

⁴⁰ 引用符が付いているが、この部分（特に後半の 2 文）は要約になっている。

⁴¹ BM, GA, I/6: 269-69; SW, II: 267-68; VM, pp.82-83.

E. 自然の究極目的

自由の光に照らされることで、我々の身体だけでなく、自然の世界全体までもがその姿を変えた。我々が承知しているように、自然界は非我であるものすべての世界として定立される。すなわち、フィヒテによれば、「自我の限局性を説明するためにだけ定立されており、したがって、そのすべての規定を自我との対立によってのみ獲得する」⁴¹ 圏域として定立されるのである。だが、自我の最も特徴的な述語は非我を通じて限局されたその状態ではなく、まさに自由に他ならない。そしてこれ〈自由〉は、自然についてのこれまで述べてきたどの観点においても、適切に反省されることがない。しかしながら、さらに高度な哲学的見地から見られる限りでの自然においてであれば、それは適切に反省されるのである。すなわち、我々が単に我々の知性の法則だけを反省するのではなく、「我々の世界の理論的な規定原理〔としての〕、我々の自由そのもの」⁴² を反省する限りで〈それは適切である〉。

この新たな、そしてより高度な観点からすれば、理論理性の規定原理と実践理性のそれとの間に究極的な葛藤は存在しない。むしろ我々は今や、我々が自らの行為を規定する際に依拠する自由の法則（道徳法則）が、実際にはそれと同一の根本法則の延長ないし表現としても見なされ得ることを理解するが、それは〈その法則とは〉、義務に従って行為するよう我々が命じられる場である自然界を我々が構成することを、理論的な規定原理として可能にする〈法則である〉。したがって、理論理性と実践理性のそれぞれ異なる法則が存在するのではなく、理性の唯一の根本法則が存在する。フィヒテ自身が以下に説明している通り、このような仮説が含意するものは劇的である。

眼前に見いだされる我々の世界の一部は理論的原理としての自由によって規定されているというこの推測が確証され、またまさに世界のこの部分こそ我々の義務の客体の領域をなすことが認められるとするならば、自由の法則が実践的法則として意識に向けられることによって、この同じ法則が理論的原理として、知性の意識なしにすでに開始したことを、自由の法則は継続するに過ぎないであろう。この〈自由の〉法則は、それが支配する領域をそれ自身によって規定していたであろう。この法則は、それが以前の〔理論的原理としての〕資格においてすでに言明しておいたものでないことについては現在の〔実践的原理としての〕資格において何も言明することができないであろう⁴³。

自由と自然の間のこの推測された調和という観点から見ることにより、自然的事物をその眞の究極目的（これは、目的に適った有機的統一体であるそれら〈の事物〉に自由なしに割り当てられた自然的目的とは全然同じでない）に即して考察することが可能になる。感性界における何らかの自然的対象にふさわしい目的は、有限な自我が理性の究極目的である自我の外のあらゆるもの

⁴¹ SS, GA, I/5: 77; SW, IV: 68; SE, p.70.

⁴² SS, GA, I/5: 77; SW, IV: 68; SE, p.70.

⁴³ SS, GA, I/5: 77; SW, IV: 68-69; SE, pp.70-71.

からの絶対的独立と自我の絶対的自立の達成を目指して前進するための、適切な手段ないし道具として役立つ、というその固有な能力の内にある。したがって、私が私の自由と私の根源的限局の双方を同時に反省するなら、言い換えると、私が自然的に与えられた客体を私の義務的目的一という観点から反省するなら、私はそれによってこの客体の眞の目的への洞察を得る。すなわち、「それがある任意の目的」、私がこの客体に関して自分のために定める目的「の役に立ち得ること」⁴⁴への〈洞察を得る〉。フィヒテの言によれば、このようにして私は、私が今までに世界内の行為の目的のために道徳的熟慮に従事している以上、「事物の内的で静的な性状」を私のそれ自体で動作している道徳的衝動との関連において規定することができる。そして、私が事物についての自らの概念を、ただそのあらゆる性状だけでなく目的との関係において、しかも様々な任意の人間的目的だけでなく理性それ自体の目的との関連において把握することによって「完全に規定した」ならば、「そのとき私はその〈事物の〉目的、それも究極目的の全範囲を知ったことになるのである」⁴⁵。自然的事物についてのこの観方は、私が初めに提示した、自然的事物の（そして確かに私自身の道徳的衝動の）純粹に理論的な概念とは鋭い対照をなしている。それというのも、この同一の自然的客体、つまり非我が、前の箇所では（純粹にそれについての私の認識にのみ配慮することによって）私の諸表象を能動的に規定するものと見なされ、そこでは認識する私が受動的に限局され自然によって規定されるものと見なされていたからだ。

今しがた導かれたのは、単に一個人としての私の諸目的との関連においてではなく、理性ないし自由それ自体との関連における自然的客体の究極目的あるいは合目的性の概念である。もし私がただ不鮮明にまたは部分的にのみ私自身の「衝動それ自体、ないし衝動一般」（言わば私の純粹衝動、純粹意志または「私の内なる」純粹理性）を意識しているならば、そのとき私はただ当の客体の部分的で一面的な意識しか持っていないことになり、おそらくはそれに任意の目的を割り当てるだろうし、それを「本来の」目的のために使用することはないだろう。

繰り返しになるが、私の純粹意志が——それゆえ私の道徳的衝動（自然的衝動との連関における端的な純粹衝動）が目指すものは、理性ないし自我性それ自体の完全な自立と独立であり、理性の自然に対する絶対的支配である。このことを明確に把握するまで、私は自分自身についても自然的事物についても完全には把握していなかったことになる。だが一度この核心的真理を把握すれば、私は自分自身と自然界についての真理をも把握したことになり、それによって、後者〈自然界〉に含まれるすべての客体を、ひいては統一体としての自然を、それらの究極目的に即して眺め得る立場に身を置くのである。

その総体において把握された〔純粹〕衝動は、自我の絶対的な自立を目指す。〔有限な〕自我性の概念と、絶対的自立の概念を総合的に合一することによって、道徳法則の実質的な内容が得られる。私は自立的な自我であるべきである。これが私の究極目的である。そして、私は事物をこの自立を促進するような仕方で使用すべきである。これがそれら〈事物〉の究

⁴⁴ SS, GA, I/5: 159; SW, IV: 171; SE, p.162.

⁴⁵ SS, GA, I/5: 159; SW, IV: 171; SE, p.163.

極目的である⁴⁶。

したがって自然的客体の「完全な認識」は、自然科学に特徴的なその客体の純粹に理論的な認識を、はるかに越えていくものである。それは確かに後者〈理論的認識〉に含まれるすべてのものを含んでいるが、しかしこの客体の「究極目的」についての実践的に媒介された認識をも含んでいる。実際フィヒテは、ある特定の道徳的確信が「良心によって是認される」ことは、それが事物の究極目的の洞察、すなわち理性の自由に定められた諸目的のための合目的性の洞察を含まない限り、あり得ないと主張している⁴⁷。

このようにして、道徳性の原理（純粹意志、ないし完全な自立への衝動、換言すればカントが「実践理性」と呼びフィヒテがしばしば「純粹自我」と呼ぶもの）はそれが以前に獲得していたのとは全く違った客觀的實在性と意味を獲得する。今や、それは道徳法則（フィヒテ流に理解するなら、特定の具体的な状況において、このように、あるいはあのように行為せよという特定の指令）の形式の源泉であるだけでなく、その内容の源泉でもあり得る、ということになる（なぜならば、今や自然界の理論的規定原理として理解される実践理性は、質料、ないし一般法則の明確な内容（すなわち、自然の客觀およびその究極目的）を、自らに対して根源的に与えていたのであろうから）。この最後の一歩とともに我々が「すべての理性の究極的で最も根源的な点」⁴⁸に到達したことを、フィヒテが誇ることができるるのは、このような理由によるのである。

これらすべてのことが確証されるならば、道徳性の原理は以前に述べたものとは全く別の實在性と客觀的意味とを獲得するであろう。そして、前述の問い合わせ——つまり、要求された活

⁴⁶ SS, GA, I/5: 193; SW, IV: 211-12; SE, p.201.

⁴⁷ 「実践的衝動に従うことによってのみ、我々に対して一般に客体が現存する。[……] 私の衝動は限局されており、

この限局に従って私は客体を定立する。明らかに、私が客体を定立したり特徴づけたりできるためには、この客体によって限局される衝動を私は明確に特徴づけなければならない。というのも、特定の客体は特定の衝動を限局するものに他ならず、また、このようにしか記述できないからである。このことによって私は事物の所与の諸性質を得ることになる。なぜなら、私は私と事物を相互的な静止状態へ移すからである。しかし、私は自由をも反省することができる。そして私がそうするときには、客体による私の限局は、一定の秩序の中で規則的に拡張され得るような何かとなる。さらに、私の限界のこのような拡張によって客体もまた変化させられるであろう。私は例えは、客体が特定の仕方で変容させられ得ることを定立し、このことによってそれ〈客体〉の合目的性〔Zweckmäßigkeit〕を、すなわち人が自分のためにこの客体に関して定めるであろう、ある任意の目的〔beliebigen Zwecken〕に役立ち得ることを規定するのである。」

「この際まず何よりも次のことに注目していただきたい。合目的性の規定は事物の内的で静的な性状の規定に他ならず、またそうでしかあり得ない。この〔新たな〕規定は、〔前者の、所与の事物の性状に関する純粹に理論的な規定とは〕別の観点から行われるものに過ぎない。いずれの場合でも、客体は、それが限局すべき衝動を媒介にして規定される。ただし、第一の場合には客体に結びついた限界からの、〔衝動の〕可能的解放に目が向けていないのに対して、第二の場合にはこれに目が向けられている。[……] 従って、我々が立脚することができるようすべての完全な認識は必然的に、客体の究極目的についての認識である。確信は事物の究極目的の洞察を含むようになるまでは、良心によって是認されることはない。そして、このような認識は同時に、道徳的な振る舞いを導く認識である。従って、道徳法則は、いかなる事物をもその究極目的に応じて扱うことを目指す。このことによって我々は、道徳法則の内容ないし実質を学問的に提示するための最も容易な道を見出したわけである」(SS, GA, I/5: 158-60; SW, IV: 170-71; SE, pp.161-63).

⁴⁸ SS, GA, I/5: 77; SW, IV: 68; SE, p.70.

動にとっての客体は一体どこに由来するのか、そしてその客体の認識原理はいかなるものなのか、という問い合わせに回答が与えられるであろう。道徳の原理はそれ自身同時に理論的原理でも実践的原理でもあろうし、前者の能力〈理論的原理〉としては質料、つまり特定の内容を自分に与え、後者の能力〈実践的原理〉としては法則の形式、つまり命令を与えるであろう。この原理は自己へと還帰して、自分自身と交互作用の関係に入るであろう。また、我々は、唯一の点に基づいた、完全で満足のゆく体系を獲得するであろう。この体系が我々の外部にこのような究極目的を持つのは、我々がそれを特定の仕方で扱うべきだからであり、また我々がそれをこのように扱うべきなのは、それが究極目的を持つからであろう。このようにして我々は、我々がなすべきことについての求めていた理念と、われわれがこの理念〔すなわち、純粹意志によって根源的に規定された自然それ自体〕の実現へと接近すべき場合に基体となるものとを同時に見出したことになるであろう⁴⁹。

このことは、少なく見積もっても、カントの第一『批判』の帰結を第二批判と第三批判の観点からラディカルに刷新したものに相当する。そして私の見解では、それこそがイエーナ知識学全体のプログラムなのである。

自由に対する自然の関係をめぐるこの新たな構想が直ちに含意するのは、「道徳法則を遵守する可能性はここでは、道徳法則の外部にある疎遠な原理によって（他律的に）規定されるのではなく、道徳法則それ自身によって（自律的に）規定される」⁵⁰ ということである。道徳法則の（手近な〈目的への〉、そして具体的な）要求を実行することは不可能ではないか、なぜならこの可能性は自然の根源的構成に言わば直接接続されているものだから、という示唆を我々が前もって退けることができるのは、そのためである。

こうした結論とともに、我々は理論哲学と倫理学双方の領域を越えて宗教哲学の領域に足を踏み入れるが、フィヒテによれば、その学科は「実践哲学が理論的圏域すなわち自然に提出する、〈自然は〉超感性的な法則を通じてそれ自身で道徳性の目的に適うべきだという要請」⁵¹ を扱う。しかし、この〈領域間の〉移動がまた、自然と自由の要請された調和の究極的根拠に関する一連の新たな疑問を喚起することになるのである。

『新たな方法による知識学』やその他の箇所で、フィヒテはこの究極的根拠を「純粹意志」としており、これを彼の通常の経験と自己意識の発生的起源を構成するものとして、即ち総合の上昇し続ける連鎖における最後の連結として理解している。この「純粹意志」は、『全知識学の基礎』の第一章において、その内部に有限の自我と有限の非我のさらなる区別が設けられるような唯一の統一体として導入される「純粹自我」の別名に過ぎない。『道徳論の体系』においては同じ純粹自我が、有限な自我の内でその「純粹衝動」という形で現れるような「理性それ自体」と同一視され、さらに 1798 年の論文『神的世界支配の信仰の根拠について』では、自由と自然の間の

⁴⁹ SS, GA, I/5: 78; SW, IV: 69-70; SE, p.71

⁵⁰ SS, GA, I/5: 82; SW, IV: 74; SE, p.75.

⁵¹ WLnm, GA, IV/3: 522; FTP, p.471.

調和の同じ究極的根拠が「道徳的世界秩序」として、すなわち統一体としての現実が持つ神的に調和した疑似法則的な構造として描かれている。

『哲学雑誌』の編集者としての「後記」ではフィヒテはさらに踏み込み、「自然の中における（単に統制的ではないような）合目的性の想定が、自然の理性的創造者が存在するという想定を前提していることは、真であり哲学的に証明可能である」⁵²と主張している。この結論は『人間の使命』第三巻においてさらに明示的に述べられる。フィヒテはそこで、良心的な道徳的行為者は感性界と超感性界の双方を統べる「神聖な法則」を認識しその存在を信じなくてはならない、と主張するだけでなく、次のことまでも主張している。すなわち、道徳法則を公布するのみならず、限局された有限な自我の（それゆえまた自然界の）そして精神的世界秩序全体の究極的源泉であり、かつ両者の媒介者でもあるという「崇高で無限の意志」ないし「神聖な立法者」の存在をも、〈良心的な道徳的行為者は〉信じなくてはならないと主張しているのである。良心の声を通して我々に語り掛ける者はこの「永遠の一者」である、と彼は力説する⁵³。その二年前の『道徳論の体系』においてさえ、フィヒテは、自然における道徳法則の必然的な支配という理念、および〈道徳〉法則の自然に関する合目的性の理念は、神性の理念においてのみ適切に実現され得ると述べている。——もっとも、これは「ここではまだ語る必要がないものだ」⁵⁴と彼は付け加えているのだが。

『道徳論の体系』の末尾近くにおいてフィヒテは、人間たちの純粹に道徳的な素質への明白な感得を促進し保護するための社会的制度として理解される、純粹に世俗的な「教会」についての彼の見通しを提示している。このフィヒテの言う教会はいかなる聖典も理論的教義も持たない。その〈教会の〉信条は純粹に実践的なものであり、変化し続ける「象徴」の列挙によって表現される。その基本的な意味は常に同じままであり、それは「超感性的であらゆる自然を越えて昇華した何か、あるいは誰かが存在する」⁵⁵ということである。

今や、我々が一本の長い道を踏破したことは明らかである。その道は、自然を非我の領域、すなわち人間の自由に対置される反抗的な圏域と見なす素朴な見解から出発して、物質的に身体化された人間によって整形され陶冶されるためだけに存在するがそれ自身の本性においては真の道徳的な意義も意味も持たないような圏域としての自然概念へと進み、そしてライプニッツが「自然の国と恩寵の国」と呼んだものの間の究極的調和という主張へと至る〈道である〉。

この論題についてのフィヒテの（少なくとも前期知識学が考慮される限りで）最終的な結論は、おそらく『神的世界支配の信仰の根拠について』の次の二節において最も良く要約されている。これをもって私も論を閉じることにしよう。

感性界は自由のための領域を構成するべく、自らの永遠の法則に従い、自らの道に沿って安らかに進行してゆく。しかし、それ〈感性界〉は道徳性あるいは非道徳性に僅かな影響さえも与え

⁵² GA, I/6: 414; IWL, p.181.

⁵³ BM, GA, I/6: 289-93; SW, II: 295-99; VM, pp.103-07 を見よ。

⁵⁴ SS, GA, I/5: 248; SW, IV: 277; SE, p.264.

⁵⁵ SS, GA, I/5: 218; SW, IV: 242; SE, p.230.

ることがなく、自由な存在者に対しては無力である。後者〈自由な存在者〉は自律し独立して、すべての自然の上を空高く飛んでゆく。[……] 世界は我々自身の内的な（純粋知性としての）行為に他ならず、理性の理解可能な法則に従い、我々がそこで端的に自らが制限されていることを見出す理解不可能な限界によって限局されることによって、感性に対し可視化される。これが、超越論哲学の理論的部門によって主張されることである。[……] なるほど、これらの限界の源泉は理解不可能であろう。しかし、と実践哲学が応える。いったい君はこれに関して何を悩むことがあるというのか？これらの限界の意味ほど明白で確実なものは無い。それらは、事物の道徳的秩序における君の定位置を構成するのだ。我々の世界は、可視化された我々の義務の質料である。これは事物の真正なる要素であり、あらゆる現象にとって真の基礎的な素材なのである。世界の実在性への信念が自分を我々に対して強いる際の強制は、道徳的な強制である——自由な存在者にとって唯一可能な種類の強制なのである⁵⁶。

（よしめみちひと 哲学哲学史・博士後期課程）

本稿では以下の略号が用いられている。〈ドイツ語版の書名の後に邦題と哲書房版全集の収録巻数を付す。〉

BM = Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* [The Vocation of Man] 〈『人間の使命』、第 11巻〉(1800).

EPW = Fichte: *Early Philosophical Writings*, ed. and trans. Daniel Breazeale (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988).

FiG = Fichte im Gespräch: *Berichte der Zeugenossen*, ed. Erich Fuchs (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1978ff.).

GA = J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, ed. Erich Fuchs, Reinhard Lauth †, and Hans Gliwickzky † (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1964ff.). 〈この著作への参照指示は以下の形式でなされて いる：GA, X/Y: 21 = 第 X 系列／第 Y 卷、21 頁。〉

GEWL = Fichte, *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen* [Outline of the Distinctive Character of the Wissenschaftslehre with Respect to the Theoretical Faculty] 〈『知識学の特性綱要——理論的能力に関する』、第 4巻〉(1795; 英訳は EPW に収録).

FNR = Fichte, *Foundations of Natural Right*, ed. Frederick Neuhouser, trans. Michael Baur (Cambridge: Cambridge University Press, 2000 〈GNR の英訳〉).

FTP = Fichte: *Foundations of Transcendental Philosophy* (Wissenschaftslehre) nova methodo, ed. and trans. Daniel Breazeale (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1992). WLnm の英訳。

GNR = Fichte, *Grundlage des Naturrechts* [Foundations of Natural Right] 〈『自然法論』、第 6巻〉(1796/97; 英訳は FNR).

GWL = Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* [Foundations of the Entire Wissenschaftslehre] 〈『全知識学の基礎』、第 4巻〉(1794/95; 英訳は SK).

SE = Fichte, *System of Ethics*, ed. and trans. Daniel Breazeale and Günter Zöller (Cambridge: Cambridge University Press, 2005). SS の英訳。

SK = Fichte: *Science of Knowledge* (Wissenschaftslehre), with First and Second Introductions, ed. and trans. Peter Heath and John Lachs (Cambridge: Cambridge University Press, 1982 [orig. NY: Appleton-Century-Crofts, 1970]). GWL の英訳〈『知識学への第一序論』『知識学への第二序論』（いずれも第 7巻）も収録）。

SS = Fichte, *System der Sittenlehre* [System of Ethics] 〈『道徳論の体系』、第 9巻〉(1798; 英訳は SE).

⁵⁶ GA, I/5: 353; SW, V: 184; IWL, p.149-50.

SW = *Johann Gottlieb Fichtes sämmtliche Werke*, ed. I. H. Fichte, eight vols. (Berlin: Viet & Co., 1845-46); rpt., along with the three vols. of *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke* (Bonn: Adolphus-Marcus, 1834-35), as *Fichtes Werke* (Berlin: de Gruyter, 1971). この著作への参照指示は以下の形式で行う：*SW, X: 22* = 第 X 卷、22 頁。

VM = Fichte, *The Vocation of Man*, trans. Peter Preuss (Indianapolis, IN: Hackett, 1987). *BM* の英訳。

WLnm = *Wissenschaftslehre nova methodo* 〈『新たな方法による知識学』、第 7 卷〉(1796-99；フィヒテの体系の基礎的な部門についての私的講義を改訂したもので、学生による手稿。英訳は *FTP*).

注釈と翻訳に関する注：参照指示は以下のように与えられる。最初に著作のタイトルの略号、次にテクストのドイツ語版への参照指示の略号、そして最後に同じ著作の英語訳への参照指示の略号。英訳は全て筆者によるものだが、標準的な英訳が存在する場合は、参照指示はそれに対して与えられる。