The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	フィヒテにおける人間と自然との交流について
Author(s)	ギルント, ヘルムート
Citation	哲学論叢. 1989, 20, p. 1-23
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66862
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

フィヒテにおける人間と自然との交流について

ヘルムート・ギルント
中岡成文訳

序論

過去二十年のあいだに、人間と自然との交流についての大方の意識が変わったが、このことの意義を最終的に査定しうるまでには、まだ時間がかかりそうである。この意識の変化は、例えば、一九七六年の西ドイツの自然保護法や種の保護に関するワシントン条約〔一九七三年〕などの立法措置、あるいは西ドイツの憲法に自然保護条項を入れるべきではないかという現今の論議に表れた。これらは、司法権の領域からただ二、三の例を挙げてみたにすぎない。「エコロジー的」思考が流行ともなっていることは確かだが、それは生活の、そして生存の問題としてクローズ・アップされてきており、哲学のサイドもこれを無視することはできないし、また無視しなかった。「エコロジー倫理」や「環境倫理」の名のもとに、二十年来、自然との交流がいかにあるべきかについて根拠づけの問題が議論されている。エコロジー倫理の根本問題は次のようなものである。

「人間と自然との交流がただ合目的的で有用なだけでなく、道徳的な意味でも正当で適切であるかどうかを決めるためには、どのような原理に従えばよいのか。環境や自然を保護する道徳的義務はあるのか。人間以外の自然と接するのに、人間がちゃんと生き残り、健康で息災であることだけをめざしてよいのか、それとも我々はさらに、自然やその部分システムが自己を保存し、育成し、発展させる固有権をもっていることを認めなければならないのか。動物、植物、無生物もまた――個体として、個体の共同体として、種として――道徳的身分をもつのか。[1]」

以下では、フィヒテの超越論哲学がエコロジー倫理というテーマに何か寄与することができるかどうか、という問題を究明してみたい。ちょっと見には少なくとも、現在行なわれている論議はフィヒテ哲学を参考にすればよいと言える。なぜなら、フィヒテ哲学は、エコロジー倫理よりも深いところに思惟の基盤をすえているが、それだけではなく特に、フィヒテ哲学の理論的、実践的自然理解は普遍倫理的課題に裏打ちされているからである。しかしそう見えるだけでなく、実際にフィヒテ哲学が、自分より二百年あとの哲学的思惟に影響を与えているこの問題をうまく統合するのに適しているかどうか、それをここで検討してみたいのである。

いうまでもなく、ラインハルト・ラウトの業績『知識学の原理によるフィヒテの超越論的自然論』[2]によることなくしては、このような検討は不可能だった。この仕事は一九八四年に公刊され、これまで未開拓だったフィヒテの自然哲学を初めて解明したのである。したがって、私の論文が独自に問題を設定し、解決しているのは当然のこと

として、小論がラインハルト・ラウトのこの先駆的業績に多くを負うていることはいうまでもない。

私のように問題を設定した場合、数多くの主題を取り扱うことができるのであるが、ひとつだけ、根本的な主題に限定することとしたい。つまり、人間に一番近い自然物である動物と人間が接するという、その問題である。より細かく言えば、「人間の義務は人間界をこえて動物界にも及ぶのか」という問いである。次のように表現することもできよう。「人間は理性的な生物として、義務の唯一の主体であるが、義務の唯一の客体でもあるか。(3)」

理性をもたぬ、それゆえ法的能力をもたず、道徳的な責任を負わせることのできない生物に対しても、我々は義務を負うのだろうか。この問いが意味をもちうるためには、理性をもたぬ生物も感覚能力をもち、したがって苦痛を感じうるという主張が正しくなければならない。この主張が退けられれば、私がここで特に追求している問題設定は対象を失い、不必要だということになる。そのため、ここで提起した倫理的問題は、まず存在論的問いに還元される。つまり、受苦能力のある存在者の範囲は理性的生物の範囲より広いと考えてよいのか、それとも受苦能力は理性をもつことに伴う一機能なのか、という問いである。前者が正しいとすれば、そこからは必然的に、人間の自然との接し方に関して倫理的帰結が生じてくる。理性をもたぬ生物が本当に苦痛をこうむることがあるのなら、そうして不必要に苦痛を与えないようにすることが道徳的に必要だという点で我々が同意できるとすれば、理性をもたぬ生物をむやみに人間の目標設定の単なる手段として利用してはならないのである。このような倫理的前提に立てば、人間が自然を道具のように取り扱うことはやめ、そのかわりに人格的な、というより「準―人格的」な交流を結ばねばならぬという帰結が出てくる。そのことを明らかにしたいと考えている。

私の話は五つの部分に分かれる。短いテーゼの形で述べると次のようになる。

1、まずわたしは、動物の行動のあらゆる擬人的解釈にフィヒテが正当にも反対して持ち出した理由を示そう。けれども、擬人的解釈をこのように退けても、概念的前提が不明確だったために、動物の存在をデカルトのいう意味での感覚なき有機的メカニズムと解する結果にフィヒテは陥った。

2、このデカルト的抵当は、フィヒテの倫理的根本思想とあいまって、特に人格間で取るべき行動という境界領域で、倫理的に受け入れがたい帰結に導いた――このことを二番めに示したい。

3、そして第三に、「反省」という概念と「意識があること」ないし「意識」という概念の解明を試みよう。この解明がうまくいけば、フィヒテの引いた理性的存在と理性なき存在との境界線を疑問に付すことなく、デカルト主義的な動物存在の構想は、退けられる。

4、この話の第四部では、一九七三／四年のフィヒテの自我転移の理論が自然理解に関して有している根本的な意義を、先に解明された二つの概念に照らして評価すべく試みる。

5、最後に、区別を施された超越論的転移理論から帰結を引き出したい。フィヒテは人格間の領域に関して「承認」の理論を作り出したが、ここではそれに変更を加えた観点から人間と自然との交流がいかにあるべきかを捉えるように試みたい。

I

一七九七／九八年の冬学期か一七九八年の夏学期に、「動物には理性もしくは理性のアナロゴンである表象能力があるのか。」（II 4, 273）という根本的な問題にけりをつけるときが来た、とフィヒテは心に決めた。この問い

に対するフィヒテの答えは断固としていて、以後も修正されなかった。つまり、

「否である。なぜなら私と同じような存在者なら権利を有しており、私はそれに対して義務を有している。私はそれを避けるわけにはいかない。動物に関してはそのようなことはない。」（同）

この講義を学生が筆記したノートには、もっと細かく次のように述べられている。

「動物が理性的存在者として定立されるなら、我々と同じような存在者として定立されることになる。動物には我々に関して権利を、我々には動物に関して義務を帰することになる。しかし我々はそのようなことはしない。他の人間に関してはそのようなことをするし、それを我々は避けるわけにはいかないのだけれども。（中略）我々は他の人間に対しては義務を負っていると思っているが、動物についてはそうは思わない。これこそ確たる証明である。人間がまじめに動物を理性的で自由だとみなしたことはかつてなかった。」（Ⅳ1，390―391）

動物の行動が決定されているというフィヒテのアプリオリな考えが正しいことは、今日の経験的な行動研究でわかっている。そこで、より関心をひくのは、「動物にも理性があるという大方の意見はどこから来るか」（Ⅱ4，273）という問いにフィヒテがどう答えるかである。彼の答えは、「動物の行動の合目的的な現象を我々は説明でき

ない。しかるに説明できないときには、我々は自分たち人間の活動の仕方を転移して切り抜ける。」（同）というものである。この転移の基盤となるのは、一方では自然の「有機的組織の原理について我々が無知であること」（Ⅲ 4，276）、他方では「人間の活動も動物のそれも運動として規定できること」（同）である。動物に合目的的運動があることを我々は説明できないのだが、ともかく人間と動物とに共通して合目的的運動が見られるということがつまり、動物にも理性があるという誤った意見が出てくる理由なのである。

さて、動物には観察できる合目的的行動があるのみならず、表出的行動もあって、これも擬人的解釈の誘因となっている。前科学的な世界了解では、動物のある種の行動様式は、快または不快、苦痛または喜び、不安または怒りなどとして文句なく解釈される。表出的行動やその解釈といった現象をフィヒテが自分の研究の一部をなすものと考えていたかどうかは、直ちにわかることではない。事柄からすれば、表出的な動物行動の解釈はどうして我々が動物に理性を帰すのかの問いとは無関係で、別のテーマだという意見を述べることもできるだろう。しかしこの意見に対する反論として次のことも指摘できる。つまり、前科学的自然理解によれば、合目的的な動物行動だけでなく、表出的な動物行動もそれを理性的とみなす理由となるし、科学的自然理解によれば、表出的行動は高等生物のうまれつきの構造に属しており、そのような生物の保存に役立っている、ということである。

フィヒテもそのような確信をもっていたらしい。というのは、「動物にも理性があるという大方の意見はどこから来るのか」（Ⅱ 4，273）ということを論究していて、その脈絡で動物の感覚というテーマにもわずかながら触れているのである。彼の原理的考想からして、動物の行動がみなそうであるように、表出的行動も決定されたものとしか考えられないことは、はっきりしている。

「理性をまるごと、そしてそれと一体のものをすべて動物に与えるか、さもなければ何も与えないかのどちらかであって、そうすると動物を有機体であるというしかない。」（Ⅳ1, 390）

この理解は経験的にも超越論哲学的にも正しいのだが、フィヒテはここから、動物の行動は動物的感覚や感情の表現と解してはならないという結論を引き出す。そのように解することは、フィヒテの学的確信によれば、不当な擬人的転移でもある。

「他の存在者においては、我々との類比によって自然衝動の充足が快と、またその逆が苦と呼ばれているだけなのだ。植物に快や苦を帰さないのなら、なぜ動物にそうする理由があろうか。動物は植物と同様、自然の機構の下にある。」（Ⅱ4, 131）

さて、どのような判断もしくは先入見のゆえに、フィヒテは動物の行動を感覚や感情の表現とは考えなかったのか、それをここで問うてみるべきだろう。答えはこうである。どちらの場合にも、つまり動物の一見目的にかなって計画された行動の場合にも、単なる表現的行動の場合にも、我々は原理的にいって、理性や知性へのいかなる積極的関係も想定できないのであり、したがって動物の行動を法の見地から、主観的目的をもつもの、ないしは感覚や感情の表現とは解することはできないのである。

「快苦は知性との関連でのみ存在しうる。というのは、知性は快苦の状態に反対し、その後にそれをわがものとすることができるからである。」（同）

以上がフィヒテの答えである。

しかしこの答えは本当に説得的だろうか。――動物の行動の経過は決定されているという事実から考えると、思惟する理性への積極的関係は存在しえないのではあるが、それがないからといって動物には感覚や感情も原理的に存在しないとはたして言えるだろうか。――この問題をもっと尖鋭化して言うと次のようになる。知性もしくは理性は目的をもった行動を可能にする条件であるが、はたして同時に感覚能力の必要条件でもあるのか。感覚しうることと理性的であることとは同義なのか。理性を伴わない感覚、それどころか理性を伴わない感情もあるのではないか。決定されているという事実は無感覚性という事実とどのように関係しているのか。――フィヒテはこれらの問いに対して何ら説得的な答えを残していない。我々の見ているテクストからして、この問題を彼が端っこの方でしか自覚していなかったことがわかる。したがって、動物に感覚ないし感情があると認めるべきか否かという点についても、哲学的に基礎づけられた、最終的な判断をもつにいたっていない。彼が相反する見解のあいだを揺れ動いていたことは、一七九七年または九八年の彼の草稿および（学生による）筆記ノートの相矛盾する文章から明瞭にわかる。例えば、「飢えは胃で感覚される……そしてこのことは感覚によって（！）動物を導く……」（IV 1, 393）と述べられている。これに対応する講義筆記ノートではそれに反して、「動物は享受しない。なぜなら享受するためには感覚や感情をもつ必要があり、感覚や感情をもつためには理性が、自由が不可欠だから」（IV 1, 400）

と言われているが、その数行あとでは早くも、「子供は苦痛なしでは生まれないが、それは弱さの結果ではない。動物も苦痛を感じるのだ。」(同) とフィヒテは述べている。前学問的確信と学問的判断のどちらにも心を決めかねて、フィヒテは結局、動物は有機的ではあるが感覚をもたない自動機械だというデカルトの動物本質論にくみした。特徴的なことに、この文脈でデカルトの名前が出てくるだけでなく、ラメトリの主著『人間機械論』の名もあげられる (II 4, 275)。

II

自由か決定かという選言と結びついて感受性と不感性とを分けるやり方をフィヒテはデカルトの合理主義的伝統から受け継いだが、そのおかげで人間の自然との交流について筋道立った理念をつくり上げることができた。この二重の区別はさらに、二つの原理的に隔てられた行動領域を画定することを可能にした。自然との道具的交流の領域と、人間と人間に等しいものとのあいだの間人格的交流の領域とが対立しているのである。つまり、人間は他の人間に直接に因果的には働きかけないし、働きかけてはならず、思想や概念に媒介されていなければならないのであるが、それに対して人間の自然への働きかけは直接的である。しかるにこの働きかけは、人間の行為がすべてそうであるように、理性的な究極目的へと義務づけられている。

「道徳的に善良な人間は、理性が、理性だけが感覚界で支配することを欲する。あらゆる自然力は理性に従属すべきである。」(I 5, 246)

道徳的にとるべき行為は、「たとえ直接的には理性なき自然をめざしているようなことがあっても、少なくとも間接的には理性的存在者をめざしており、理性的存性者をのみ意図している。というのは、理性なき自然との関連でいかなる権利も存在しないように、それへの関連では義務も存在しないからである。理性なき自然に手を加えることは義務となるが、言うまでもなくこれはひとえに理性的存在者のためである……」（同）あらゆる自然的に与えられたもののあいだには普遍的な因果連関があるとフィヒテは想定しているが、この因果関係に基づいてさらに、「自然的に与えられたものの全部が理性の支配下におかれないなら、それらのもののどの一部として完全かつ無制約的に理性の支配下におかれることはない。」（I 5, 265）ということが明らかになる。そしてそれとともに、次のような要求が生じる。

「世界におけるあらゆる有用なものは使用されねばならぬ。そして有用なものは所有物となることによってのみ合目的的に使用されうるのであるから、有用なものは所有物とならねばならぬ。それを所有物とすることが道徳的に善良な人の目的である。――すべての人間が所有物をもつべきであるように、あらゆる客体もいずれかの人間の所有物となるべきである。特にあとの二つの指図を実行することによって、感覚界に対する理性の支配はしかるべく根拠づけられる。」（同）

フィヒテは自然を、理性に命じられた行為の無制約的領域として、したがって獲得さるべき所有物としてイメージしているが、それはまた戦場のイメージともなる。彼は次のように記している。

「理性は自然と途切れることのない戦いを行なっている。この戦いは決して終わることはない……しかし自然の影響はだんだん弱く、理性の支配はだんだん強くなるべきだし、それは可能である。理性は自然に対して次々と勝利を収めるべきである。」（I3, 45）

力づくで押さえつけると克服すべき対象をかえって呼びおこしてしまうことになるという弁証法的な事態を忘れて、フィヒテは首尾一貫して最終的解決を要求する。猟師に「義務として課すべきは、猟師自身がそれらを活用することはできないが、それらが生きているからといって猟師には直ちに邪魔になるわけでもない猛獣……や猛禽……などを根絶やしにすることである。」（I4, 36）また、農夫が畑で森の獣をたたき殺すのは正しい。獣の生命は「国家においてありうべき目的では全くなく、獣の死こそが……目的なのである。」（同）「家で火事がおこったら火に水をかけて消すのが正しいように。」（I4, 35）

言うまでもなく、フィヒテの徹底した要請は今日の工業社会では脅威的性格を失ってしまった、その点では過去に属している自然経験から生じている。しかしそれらの要請は同時に、歴史的状況には影響されない原則的な自然理解の表現でもある。この自然理解に従うと、個体としての非理性的な生物（および全体としての自然）には道具としての価値以外には少しの価値も認められない――技術によって作られた物とまったく同じように。さしあたり奴隷化された自然に引き続き従順なしもべの役割をも押しつけようとするフィヒテの学説は、今述べた人間の自然との接し方についての規範的構想と少しもかわらない。人間の内なる自然と同じく、外なる自然についても次のことがあてはまる。自然は「しもべ、しかも器用で有能なしもべでもあるべきだ。自然は使えるものであるべきだ。

そのためには、自然のもてるすべての力をかき集め、あらゆる仕方で形造ってやり、無限に高めかつ強めてやることが必要だ。」（I 1, 242）自然がもちうるあらゆる尊厳は、したがって、陶冶によってのみ獲得される。なぜなら、文化――それは理性によって命じられた目的にとっての有能さなのだが――のみが自然に価値を付与できるからである。

人間の自然との実践的な接し方についてフィヒテが展開した思索の歩みを貫いている論理を一貫して堅持するとすれば、結局は倫理的に受け入れがたい帰結に到達することを、これから示したい。つまり、非理性的な自然と理性的な生物との境界線は、ひいてはまた実践的にそれらに対してとるべき態度の境界線は、原理的次元では容易に引けはするが、ある生物のグループを考えに入れた場合にこの境界線引きは問題である。すなわち、我々が一方では人間的ないしは人間に似ていると考え、他方ではしかし間違いなく非理性的と考えねばならぬものたちを、どのように扱うべきであるのか。そのようなものたちとは、完全な精神薄弱者、精神的に高度に錯乱し、荒廃した者、老衰して理性を失った者、ずっと意識のない者、乳児、胎児、さらには最近では遺伝子工学的につくり出せる類人的なものなどであるが、これらをどのように扱うべきであるのか。フィヒテの自然哲学の原理に従えば、これらの生物は事実として非理性的だからというので、原理としてはすべての有機的素材と同様に扱われ、技術的な使用目的に従属させられねばならぬことになる。このような帰結を引き出すことにはフィヒテでさえしりごみしたけれども、次のことは認めている。つまり、哲学的根拠からは、捨て子に対して、従って産児制限という形での間接的な子殺しに対して「異議を唱えることはできない。なぜなら新生児が対外的な権利を持つのは国家が新生児に生命を保証することによってのみだからである。」（I 4, 143）フィヒテの道徳的な立場はこの点では明確で、それはキリ

スト教の伝統に従っている。しかし、上述の問題性を考えに入れた場合、ここで唯一関心の的となっている彼の法哲学的および道徳哲学的解答はどうなっているのだろうか。――

前もって直ちに言っておくと、予め与えられた彼の自然哲学の原理から出発すると、フィヒテの解答はとても十分とは言えない。学的な論拠を示さないで、道徳的に呼びかけるだけだ。フィヒテは一七九六／九七年の自然法の第六節で次のように述べている。

「人間の顔をしている者はすべて、人間の形姿（ゲシュタルト）をいたるところで――ただかすかにうかがえるのみであれ、……一定の完成の段階にすでに立っている場合であれ――承認し、尊重するように強いられる。人間の形姿は人間にとって不可避的に神聖なのだ。」（I 3, 383）

要するにフィヒテはここで自分の実践的自然哲学の原理にではなく、ゲシュタルト心理学の用いる論拠に頼っているのである。どうしてそのようなことをする気になったのだろうか。単に窮余の一策ということであるらしい。しかしその点をおけば、ゲシュタルト心理学へのこの依拠は、自然法論や道徳論から読みとれるよりはるかに包括的なフィヒテの自然についての構想への重要な示唆をも与えてくれる。この自然哲学的構想をフィヒテは一七九三／九四年の基本哲学および実践哲学で素描として展開したが、残念なことに――この時期の他のいくつかの着想と同様――後でまた取り上げ、継続するにはいたらなかった。フィヒテの自然哲学の構想については後でまた問題にする。

しかしその前に、私の関心事は、フィヒテの思惟のひとつの中心的カテゴリーを批判的に省察してみることであり、それが小論の第三部をなす。この間にはさんだ省察によって、適切な超越論哲学的な自然理解を私見によると妨げている障害を除去できれば、と考えている。

III

小論のこの第三部では次のことを示したいと思う。すなわち、上に指摘したフィヒテの法論および道徳論の難点は或る不明確さに基づいていること、そして或る概念の不明確さをうまくとり除くことができれば、この難点は解消できるということである。フィヒテは自由／決定という区別に導かれていたわけだが、この区別を、感覚能力／無感覚という区別とアプリオリに結びつけるという考えにそもそもフィヒテが立ちいったのは、やはりデカルト的な遺産のゆえである。すなわち、「意識」（「意識があること」）と、「反省」、「自由」、「理性」とを概念的に混同したせいである――そう私は主張する。あとの三つの概念をここで区別していかずとも、次のことは明らかである。「意識」と「理性、自由、反省」とが等置された場合、動物が自由と理性をも有しているとせねば、動物が意識を持っているとはいえない。それに対して他方、「意識」と「理性、自由、反省」とを区別した場合、動物には感覚と感情はあるが自由と理性はないとすることが、思想の上でたしかに可能になる。ただし、ラインハルト・ラウトにならって次のように言うことはできない、と私は思う。「神経末端が刺激されるという意味で、動物に感覚があるのはもちろんである」[4]とか、「従って動物は意識は持っていても苦痛は感じない。ただ神経において客観的過程が生じるだけである」[5]とラウトは言うのだが、私はそうではないと思う。なぜなら、動物は感覚や苦痛を感じるか

感じないかのどちらかであり、感覚や苦痛は感覚の意識もしくは苦痛の意識と不可分ないし同一だからである。意識の伴わぬ感覚や苦痛なるものは自己矛盾であろう。この場合、感情や苦痛とは、客観的にならない、つまりあらゆる反省に先行する体験（意識）である。[6] サルトルの言葉で言うと、定立的でなく先―反省的な意識である。直接的で反省されない意識というこの事態をデカルト的伝統に対して主張することが、現象学の関心事のひとつでもあったことは、周知のとおりである。そういうわけで、先―反省的に直接的な感覚および感情の意識は（定立的）意識の（反省に媒介された）対象とはっきり区別できる。

私の批判は原則として維持されるべきだが、にもかかわらずフィヒテの著作には、まさに今述べた区別を実質的に認めている数多くの箇所も見いだされる。これは、フィヒテの超越論哲学が、意識と反省とを混同してデカルト的な抵当に取られているわけでは必ずしもないことを示している。例えば、一七九六年の道徳哲学講義の筆記録では次のように述べられている。「さて、人間が最初に意識するのは自然衝動の意識である。」（N1, 88）その解説として――「子供は、子供時代の初めの何年かは、自由ではあるが、単に形だけ自由である。対自的には子供は単に動物であり、知性ではない。」（同）さらにまたこう述べられている。「このような状態において人間が自分を反省することが期待される。それによって人間は自分を越える。主体は今や客体となる。この反省は絶対的自由によって生じ、自然法則からはまったく説明できない。」（同）ここでフィヒテは、人間が主体として最初に置かれる状態について語り、また、この主体が自由な反省の行為によってはじめて客体になることについて語っているのだが、これは、非―定立的、直接的な意識と、概念的に媒介された定立的な客体意識との現象学的区別に正確に対応している。しかし他の箇所でフィヒテは「快や苦でさえ知性との関係においてのみ可能である。というのは、知性は己

れの状態に対立し、そののちその状態をわがものとすることができるからである。」（II 4, 257）と述べており、これは理解しがたい。知性が己れの（！）状態に対立し、そののちその状態をわがものとするということは、その際、知性から独立にも意識らしきものとして存立している何物かに関係することなしに、いかにしてありうるのだろうか。また、知性によってそこから隔たるべき状態は、何らかの仕方で先—反省的に意識されることなしに、いかにして存在しうるのだろうか。そして最後に問わねばならぬこと——意識状態の知性的我有化は、他方またいかにしてその状態を一番最初に可能にしうるのだろうか。

意識と反省との差異を一貫して保ち続け、それにてらしてフィヒテの思惟を解釈することを決意せぬ限り、これらの問いにはすべての何の意味もない。その前提のもとで、先反省的な心的状態と、知性的反省の自由な行為とが、両者を包括し、貫通する一つの意識を背景として、区別可能かつ関係可能となることが、直ちにわかる。この絶対的意識はフィヒテが「絶対自我」と呼んだものだが、この場合、自由を根拠とする反省と同一ではなく、むしろこの意識はその反省の超越論的な可能性の制約である。

IV

超越論哲学的な意識概念および反省概念を上述のごとく批判し、部分的に修正したおかげで、フィヒテが一七九三年と一七九四年に展開した自然哲学の着想に、その後の彼の思惟においては大幅に失われた十全な意義を取り返してやることができる。先に触れたフィヒテの法哲学および道徳哲学の倫理的問題も、そうなると同様に自然に解消する——このことをこれから示したい。この超越論哲学的な自然概念の原理は次のとおりである。「私は知識学

にしたがって、私自身の概念を自然に移し替える――自然自身を破壊する事無く、すなわち自然を知性に変えてしまう事無く、それが可能である限り。」（Ⅱ5, 421-422）ラインハルト・ラウトが述べているように、「したがってあらゆる下位の境遇（動物以下の）は、より豊かな範型から取られた抽象態と見做してよいし、実際、抽象態なのである。なぜなら、それらのものはこの高次の範型からしてのみ査定できると理解せざるをえないからである。しかしこの点では、有機的自然さえも、現勢的自由の構想から我々が獲得する抽象態にすぎぬことを、なお示さねばなるまい。その限りでは、すべての自然段階は現に存在する自由の契機であり、より高次の全体に属している。」(7)

この天才的な自然構想――ちなみにこれは今日一般に行なわれている進化的な自然観に哲学的に対抗できる唯一のものであるが――は、動物の行動の決定的な性格を感覚能力の欠如と同一視するという、合理主義の拘束服をまとっているが、それを脱ぎ捨ててはじめて、この構想のもつ意義が十全に示されるだろう。というのは、超越論的自我転移の原則にしたがって、感覚能力の自我―性格をも自然に転移することを拒む理由は根本的にはなにもないからである。もし拒むとすれば、精神の本質について、すべてを包括する人間の倫理的課題の大きさについて、小さなイメージを持ちすぎているのである。のみならず、上述の解釈的前提のもとでのみ、初期の道徳哲学および法哲学に見られる一連のテクスト箇所が理解可能になり、有意味になる。この初期哲学とフィヒテの後期宗教哲学とを私の提起した自然解釈なしにどのように整合的に媒介できるのかも、私にはわからない。既述の通り、後期の思想に比べて豊かな自然観がすでに一七九三／四年のフィヒテの最初の超越論哲学の構想に見いだされる。そこから二つのテクスト箇所を引用する。論究の冒頭でフィヒテは問う。「動物についてはどうなのだろう。動物が実践的自己を有しているとは汝は認めないだろうが、快い感覚を持ちうることは周知の通りである。」（Ⅱ3, 196）さらに、

その直後に中断した研究の末尾の一節からも、惜しくも完成にいたらなかった彼の知識学のプログラムがどのようになったかを、うかがうことができる。「我々は今や、我々の判断力の努力（志向）によって、我々の外なる感覚なき自然の努力（志向）を現実化したといってよかろう。感覚をも（動物において）、またついには我々に似た存在者において悟性と理性をも、我々が現実化すべく努める、というところまでやがて進むのではないか。」（II 3, 253）

V

意識と自由な反省とは根本的に異なっており、したがって、高等生物は自然因果性のうちに決定されて組み込まれているにもかかわらず、苦や快の感覚などの状態を有している、という思考上の仮定には何ら問題がない――私はこのように考えているが、この考えが正しいとしても、理性的でない生物に実際に感覚能力があるという積極的な主張は、そこからはもちろんまだ帰結しない。この能力の積極的な証明をここで期待するのは、筋違いである。それを期待するとすれば、科学的認識の本質について初歩的なことすら知らないことを告白しているに等しい。というのは、動物に感覚があるかという当面の問題において肝心なのは、推論的思惟によって得られる洞察ではなくあらゆる科学的証明に先行する直接的知だからである。フィヒテの意にそって言えば、これは実践的理性に基づく知であり、科学論的に言えば、公理である。しかし、直接に実践的な洞察において、次の事実から出発するならば、すなわち理性的でない高等生物のうち少なくともあるものはその表出的行動からして感覚能力ありとみなさねばならぬという事実から出発するならば、そこからは倫理的帰結が生じる――もちろん、不必要に苦痛を与えることは

道徳的に非難すべきことだという点で我々が一致したと仮定しての話だが。不必要な苦しみを避けよという命令と、私が前提している存在論的仮定とから、さらに次のことが明らかになる。すなわち、技術的—実践的目的にのみ向けられた、およそ気配りに欠けた行動を人間が生命ある自然に対してとるとき、それは倫理的に退けられねばならないということであり、たとえ理性的でない生物の受苦能力についての前科学的な確信に疑問があるとしても、それはかわらない。不必要に苦痛が与えられているという単なる嫌疑だけでも、ある行為を理性的な理由から禁ずるのに十分である。

理性的でない生物の受苦能力の限界がどこにあるかは、ここでは決定できないし、その必要もない。次のことを要求するだけで十分である。すなわち、もっぱら技術的—実践的な自然との交流が許されるぎりぎりの境界線を、フィヒテは、理性的存在者の合理的な相互行為や承認が始まるところに引いたけれども、そこに引くべきではなくて、合理的承認のはるかに手前、感覚能力をもつ生物の生命表出がきざすところに引くべきだということである。

いままで述べたことを前提すると、以前はかわいがっていて、いまではなおざりにしているペットに純粋に不注意のため苦しい死に方をさせることは、なおざりにしている道具を自然に朽ちはてるにまかせることと同じではありえない。「我々の信じるところでは、他の人間に対して我々は義務を負うが、動物に関してはそうではない」(Ⅳ, 391) というフィヒテの言葉に反して、このケースでは、それをどのように評価するかはさておき、義務が事実おかされている。この事情をフィヒテが正しく評価できなかった原因は、道徳的不合意の場合にはよくあることだが、誤った存在論的仮定にある。この場合には感覚能力は理性から切り離せないという誤った仮定が原因である。仮に

この仮定が正しいとすれば、小児や精神薄弱者の難しい手術を麻酔なしでやることに反対できなくなる。さて、単に技術的—道具的な自然との交流を避けるよう要求したわけであるが、このように退けることが、どのような積極的態度に裏打ちされるべきかについて、フィヒテの承認論を糸口として、最後に簡単に触れておきたい。

周知の通り、この理論は、完成された相互性をもつ或る承認のタイプを前提しており、この承認は、合理的に記号を理解し、双方で目的にそって行動する能力を含んでいる。この承認の考えを前提とするフィヒテの帰結は、理性的でないすべての生物を法的承認から排除することにならざるをえないはずである。しかし、実際には、先に指摘した通り、彼はこの帰結を引き出さなかった。

さて、次のような仮定から出発すると、すなわち、合理的な意思疎通と相互行為に基づく人格間の法的承認の根底に、先合理的な他の準承認の形態、つまりシンボルを用いない、知覚と感覚に基づく相互行為と意思疎通の形態があると仮定すると、フイヒテの実践哲学に出てくる。理性的でない生物に対して命じられている行動の問題は、無理なく解決できる。

すなわち我々が理性に命じられて他の理性的な生物を、それが理性的である限りで、我々と等しいものと承認するならば、それによって我々は原理的にはまた、それが我々と同様感覚を持つ生物であるかぎりで、それを承認したのでもある。そして、法的—合理的な承認の形態が、我々が理性的存在者たる他の人格と原理的に等しいという前提に基づいているとすれば、そこに含意されているこの承認は感覚能力をもつ存在者たる他の人格と我々との同等性に基づいている。

他の人格を、それが感覚能力をもつ限りで、理性的に承認するこの形態は、今や、人格的でない他のすべての生物にまで、それが感覚能力をもつ限りで、及ぶ――もしくは及ぶべきである。承認の要請のこの拡張は、次の自然に制約された事実を拠り所としている。すなわち、我々は理性的であろうとなかろうと高等生物と現に常にすでに直接的に、問題なく相互行為しており、非概念的な、つまり非シンボル的な仕方で、知覚と感情を通して意思疎通している、という事実である。ということは、高等生物に対して我々が先合理的にふるまうそのレベルでは、我々は高等生物を、それが人格であろうとなかろうと、現に我々と等しいものとして扱っている――しかもそれが我々同様に感覚能力をもっている限りでそう扱っている、ということである。そして、このように先合理的に、自然制約的に、感覚的に生物を感覚能力をもつものとして準承認することにこそ、生物を単に道具的に扱ってはならないという理性の要求は関わっているのである。

これと関連して、フィヒテの初期の哲学的自然論で根拠づけられた次の事実が参考になる。その事実とは、人間とは違う生物に対する、知覚と感覚に基づく積極的な感情の関係は、或る自然現象が人間のそれから違ざかるにつれて、自然に段階的に減少するという事実であるが、これは超越論的自我転移が徐々に低下するためである。そうするとその帰結として、或る現象が人間のそれから近いか遠いか、およびその現象に対する我々の感覚に基づいて、理性的でない生物との合理的に命じられた交流のきめ細かい諸形態が、動物の種類に応じて導出できることになる。その際決定的な道徳的観点はもちろん常に同じもの、つまり感覚能力をもつ存在者に不必要な苦しみを与えないという要請であるだろう。私がここで簡単に触れた連関の基盤に、フィヒテは一七九三／四年の実践哲学で注意を促している。いわく、「愛とは、好意とは何であるか――一般的な定義は次のようになろう。すなわち、私がもっと

も強く共感を感じる人を私は愛する。私がもっとも強く共感を感じる人は私にもっとも似ている人である。そして注意せよ――ここで問題になっているのは、単に感覚をとおして与えられた類似や近さである。」（Ⅱ3，202）しかも感覚には――フィヒテはその箇所でこうも述べているのだが――「動物的なものに基礎をもつ自然的な言語がある。それは受容性である。」（Ⅱ3，225）そして「すでに感覚を介して我々は等しい感じ方をする存在者を有しているのだから、動物的なものに基礎をもつ言語に基づいて合一の手段が存在するであろう。」（同）このように確認することで、フィヒテは最初に彼が立てた問い、「等しい感じ方をする存在者に対する感情をとおしての関係が存在するか」という問いに肯定の答えを与えているのである。

締め括るにあたって、フィヒテの自然構想を彼の哲学の全体的構想の視点から今一度考えてみると、奇妙な対比をもつ二つの形象が描ける。一方には、人間のすべての理性的意図に反逆することでよく知られた、魂なき有機的メカニズムの形象があり、このメカニズムは計画的な根絶、制圧、飼い慣らしのキャンペーンでおさえつけるしかない。他方には、唯一の、すべてを包括する精神的―神的生の表現にして反映たる自然の形象があり、この生の表出は例外なく、ひとつの目的を志向している。その目的とは、人間の本質が自由において実現されるための制約（条件）となることである。

フィヒテの思惟の全体的構想と一致しうるのは、この二番目の自然構想のみだと私は考える。承認の概念を拡張し、モディファイするという私の提案は決して熟したものではないが、倫理思想家フィヒテを宗教思想家フィヒテと宥和させる試みである。またそういうわけで、倫理学者ではなく、宗教哲学者フィヒテの自然についての言を引

いて、結びとしたい。「私が周囲に見るものは、私の同類であり、すべて生命と魂をもっており、明るい精神の目をもってわたしを見つめ、精神の語調で私の心に語りかける。ちぢに分かれて、隔てられてはいるが、私の外のあらゆるものに私は自分自身を見いだす。」（I 6, 306）

注

フィヒテからの引用はすべて次の版による。*J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hsg. von R. Lauth u. a., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1961 ff.

（1）Dieter Birnbacher, *Ökologie, Ethik und neues Handeln*, 1987.（未公刊）

（2）Reinhart Lauth, *Die transzendentale Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg, 1984.

（3）Birnbacher, *Ibid.*, 19.

（4）Lauth, *Ibid.*, 135.

（5）Ebd.

（6）Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, Par. 77 f ; Husserliana III, 177 ff ; Haag 1950.

（7）Lauth, *Ibid.*, 160.

付記　本稿は、Helmut Girndt, Über den Umgang des Menschen mit der Natur bei J. G. Fichte の全訳である。ギルント氏は、デュイスブルク大学教授で、国際フィヒテ協会の事務局長を務めておられる。一九八八年七月十一日、大阪大学待兼山会館にて、本稿をもとに講演を行なっていただいた。なお、一九八七年国際フィヒテ協会大会講演録の一部として、本稿の原文はマイナー社より近刊の予定である。

（大阪大学教養部助教授）