

自我と世界

——フィヒテ『全知識学の基礎』第一部読解覚書

湯 浅 正 彦

フィヒテは、『全知識学の基礎』（以下『基礎』と略称する）の初版を公刊する際に付けた序文において、次のように述べている。

「私は目下の書物において私の体系を、すべての学識者たちが〈その体系の基礎Grundと範囲、ならびに、その基礎の上にさらに構築されなければならない仕方〉を完璧に見渡しようところまで追求したと思っている。」(S. 252)¹

しかしながら彼は言葉を継いで、「体系」そのものではなくその「叙述」の問題性についてこう述べている。

「私自身、〈叙述〉はきわめて不完全であり欠点があることを認める。というのは、一つには、叙述は、私の講義に必要とされる毎に一枚ずつ〈全紙〉を渡すというふうに、聴講者に対して提示せざるをえなかった——その場合には、口頭での講述により〔理解を〕助けることができた——からである。いま一つには、私は固定した術語法——これは、あらゆる体系の字句拘泥者にとって、体系の精神をはぎ取る……ためのきわめて便利な手段だ——を可能なかぎり避けようと努力したからである。」(ebenda)

ここからは、講義の際に、聴講者が教師の口述を筆記する労力を省くため、原稿を印刷用に組版したもの（「全紙」）を逐次渡ししながら口頭で解説を加えるという、イエーナ大学着任時の、フィヒテの講義の有様が髣髴とするであろう。それはしかし、そうした解説なしで『基礎』の「叙述」を理解することの困難のほどを指し示してもいる。その困難はまた、「叙述」においては「固定した術語法を可能なかぎり避け」、知識学の生動してやまない「精神」を伝授するというフィヒテの方法によって、さらに増大したと思われる。——ともあれ、フィヒテは次のように続ける。

「私は、体系を将来仕上げるに当たっても、〈体系の最終的な完成した叙述〉にたどり着くまで、〔固定した術語法を避けるという〕その格率に忠実に従い続けるであろう。」(ebenda)

イエーナ大学での続く教授活動において「新しい方法による知識学」（講義）²や「知識学の新叙述の試み」（雑誌論文）³が生じてくる理由をここに見ることができよう。

かくして『基礎』の「叙述」は「最終的な完成した」ものではなく、「きわめて不完全で欠点がある」ものであって、その読解にあたって生じるだろう甚大な困難には周到に対処する必要があるであろう。その際、「固定した術語法を可能なかぎり避け」という方針のもつ意味、それがフィヒテのテキスト理解のためにどのような要求を課してくるか、についても熟慮が必要であろう。思うに、テキストのその都度の文脈に沈潜して、フィヒテの精神の活動である哲学的思考そのものを追遂行しつつ、問題とされている事象そのものが可能なかぎり明確になるよう表現し直す工夫が要求されるであろうが、これは、言うは易く行なうは難いことを覚悟しなければなるまい⁴。

『基礎』第一部は「全知識学の諸原則」(S. 255)と名づけられている。それは、それぞれ「理論的知の基礎」、「実践の学の基礎」と名づけられている第二部と第三部において展開される議論の基礎であり、よって『基礎』中の基礎である、三つの原則を叙述している。それを先取りの明示するなら、次のようなものである(以下では、「第一原則」・「第二原則」・「第三原則」として言及する)。

「第一原則」:「自我は、根源的に端的に自己自身の存在を定立する」(S. 261)。

「第二原則」:「自我に対して端的に非我が反立される」(S. 266)。

「第三原則」:「自我は自我のうちにおいて、可分的な自我に対して、可分的な非我を反立する」(S. 272)。

しかしながら、これらの原則は、それぞれ『基礎』第一部の第一章・第二章・第三章における複雑な議論の展開をつうじて導出されており、そのうちで一定の意味内容を盛り込まれていることに、当然ながら注意すべきである。それを、当面可能なかぎりで探り出すことこそは、本論文の主要な課題であることになろう。

I

さて、第一章は「端的に無条件的な第一原則」と題されており、その冒頭では次のように述べられている。

「われわれは、すべての人間的な知の〈最も絶対的であり、端的に無条件的な原則〉を探究しなければならぬ。それが〈最も絶対的な原則〉であるべきだとすれば、それを証明する、もしくは規定することはできない。

その原則が表現すべきであるのは〈事行 Thathandlung〉であるが、それは、われわれの意識の経験的な諸規定のもとで現われることはなく、かつまた現われえないもので、むしろすべての意識の根底に存して、ただそれだけがその意識を可能にするようなものである。」(S. 255)

ここで〈 〉を付した最初の二箇所は、『基礎』の第二版では、それぞれ「絶対的に第一の、端的に無条件的な原則」、「絶対的に第一の原則」と変更されているが、ともあれ、問題なのは間違いなく「第一原則」である。

だが、こうした「第一原則」の特徴づけは何を意味し、とりわけ、それにもとづく知識学という哲学はいったい何を指すのであろうか。(当面、「それを証明する、もしくは規定することはできない」という論点の吟味は後回しにする。)

上の文言に即すなら、その主題となるのは「すべての人間的な知」であり「われわれの意識」、それも「すべての意識」であると言えようし、そもそも「第一原則」では「自我」が主題であることは明らかだ。しかし同時に察知されるように、「経験的な諸規定」における「われわれ」「人間」の「意識」や「知」をそのものとして問題にするのではなく、その「根底に存して」おりそれを「可能にするような」唯一のもの——やがて見るように、唯一の働かないしは活動——を問題にするのであろう。それに与えられた術語的表現こそは「事行」であることになろう。

思うに、しかし、こうした「事行」は、やはり「経験的な諸規定」における「知」・「意識」・「自我」と離れて存在するのではなく、経験的に知り・意識する「われわれ」のそれぞれ、その意味での「私」 = 「自我」——言うならば経験的自我⁵——と不可分であって、それを可能にしつつその根底に隠れ潜む働き——「意識の経験的な諸規定のもとで現われることはなく、かつまた現われえない」ような働きであると見なければならぬだろう。ここには、目下の第一章の末尾での用語法 (S. 263) を先取りすれば、「経験的意識」と「純粹意識」との区別、ならびに両者の不可分の連関が示唆されていると言えよう。(やがて見るように「純粹意識」としての「事行」とは、「経験的意識の事実」ではありえず、とはいえそれを可能にするような根源的な働き・活動なのである。)——そうだとすれば、しかし、どのようにして、どのような手続きによって、「われわれ」は「経験的意識」を超えて「純粹意識」を主題化する知識学としての哲学を行ないうるのかという問題との取り組みが、読解の作業をする者にとって不可避であることになろう。読解の作業においては、この問題に対するフィヒテの解答を探り出しつつ、主題たる「純粹」な「自我」(vgl. S. 282, Z. 2-3) (もしくは「意識」・「知」)の活動

である「事行」が解明される有り様を見届けねばならないであろう。

フィヒテは、続く箇所、そうした哲学の手続きとして、「反省」と「捨象」＝「抽象」を名指しつつ、具体的にこう述べる。

「〈経験的意識の或る事実〉が提示される。そしてそこから、経験的な規定が次々と分離されて、遂には、〈それそのものは端的に、思考によって取り除く wegdenken ことができず、そこからは、それ以上はなにも分離されることができないようなもの〉が〈純粹に〉後に残るのである。」(S. 256)

フィヒテによれば、「この捨象〔抽象〕する反省 dieser abstrahirenden Reflexion によって⁶、あの〈事行〉が、〈すべての意識の必然的な基礎 Grundlage〉として必然的に思考 denken されねばならないことが、認識されるのである。」(S. 255)

「反省」の遂行によってこのように「必然的に思考する」という仕方で「事行」を「認識する」こと——これは無論、哲学的な認識である——こそは、目下の第一章での課題であることになろう。——では出発点である「経験的意識の或る事実」とは具体的にはどのようなものであり、かの「反省」的な「抽象」をどのように行なえばよいというのか。

ここでフィヒテは、「一般論理学の諸法則」に論及する。「原則」を解明する知識学の反省といえども論理法則には従わなければならないことをフィヒテは認めるが、とはいえ、それらの法則は「まだ妥当するとして証明されたわけではなく、暗黙のうちに、熟知され確定していると前提される。後になってはじめて、それらの法則は原則から導出されるのであるが、とはいえ、その原則は、たんにそれらの法則の正当性という条件のもとでのみ正当なのだ。これは〈循環〉である。」(S. 255)

ここには、知識学の反省の遂行が、それが正当化すべき論理法則そのものに従うことによって、自己を正当化するという「循環」が確かにある。「しかし」——とフィヒテは続ける——「そうした循環は不可避であり、自主的に承認されているのだから、最高原則を提示するにあたっては、一般論理学の法則のすべてを引合いに出してよいのである。」(S. 256)——要するに、この「循環」はたしかに「問題」ではあるが、それは「先決」される必要はない——すなわち「先決問題要求の虚偽」ではない——というのがフィヒテの主張である。たしかに、それは原理をめぐる議論の遂行に当たっては「不可避」であるが、議論の遂行をつうじて「後で」対処されれば十分である、と。

このようにフィヒテは、論理法則の妥当性の根拠づけという課題を確認しつつ後回しにして、「第一原則」の導出がもとづくべき「経験的意識の事実」を、論理法則によってその必然的な

真理性が保証されるような命題が表現する事実を求める。それこそは、「誰もが異論なく認めるような命題」として議論の出発点とするに適當であろう。そして「その命題が容認されるやいなや、同時に、われわれが全知識学の根底に置こうとするものが〈事行〉として容認されているのでなければならない。そして、〈反省〉からは、そのものがそれとして、あの命題と同時に容認されていたことが、明らかにならねばならない。」(ebenda)

ここで「……なければならない」・「……ならねばならない」という表現は、当該の命題と「事行」との必然的な連関のみならず、「反省」の遂行においてそれを自覚することへの要求——勿論哲学としての知識学に従事する者である「われわれ」へと向けられた要求——を示していると言えよう。

ところで、すぐ見るように、そうした命題とは、論理法則としての「同一律」、つまり「AはAである」もしくは「 $A = A$ 」という命題であるとされるのであるが⁷、ここで注意を要するのは、それは、経験的意識の諸事実を総括的に表現しているということである。

われわれの身辺に見出されるあらゆる物、たとえば机、壁、書物等などについて、「壁は壁である」、「机は机である」……などの無数の命題、それが表現する経験的な事実のすべてを、同一律は総括していると見なければなるまい。——要するにこの場合、同一律はたんに論理法則であるにとどまらず、それが適用される経験の対象すべての存在の仕方を、〈自己同一者〉として規定する機能をもっていると思われる。そうした経験の対象としての諸物すべてとは、「世界」にほかならず、しかもそれは、われわれ人間の知もしくは認識の対象となりうる物どもの領域にほかなるまい。よって、知識学の考察においては、論理学・存在論・認識論という哲学的な諸理論が統合的に扱われていることになる。——この観点から見直すならば、「捨象する反省」とは、こうした知識学の考察の主題としての「世界」を確保する作業であり、否定的な印象とは裏腹に、きわめて積極的な意義をもつとすべきであろう⁸。

さて、第一章の続く議論は、原文に即すなら、次の三部に分けることができる。

S. 256, Z. 17 – S. 261, Z. 3では、1. – 10. のステップを踏んで「第一原則」の導出が行なわれる。

S. 261, Z. 4 – S. 262, Z. 8では、導出した「第一原則」によって同一律を根拠づけ、それから「実在性」のカテゴリーが導出される。

S. 262, Z. 9 – S. 264, Z. 9においては、カント、デカルト、ラインホルト、スピノザの哲学との、差当っての若干の対質が行なわれる。

以下、順に読解していこう。(ただし、テキストのうちにしばしば見出される括弧内の叙述

については、後で立ち戻って論じる場合もあるであろう。）

(1) 第一部は、既述のように十のステップから成っている。

ステップ1. においては、次のように述べられている。

「「AはAである」（これは「 $A = A$ 」ということである——というのは、それが論理的な繋辞の意味することだから——）という命題は、誰もが認めるし、しかも、それについて少しも熟考したりせずにそうする。ひとはその命題を完全に確実で、確定していると承認する。

誰かがその命題の証明を要求したりしても、ひとはそうした証明にまったく係わり合いにならず、〈あの命題は、端的に、すなわち、それ以上の根拠がまったくなしで、確実である〉と主張するであろう。そしてひとはそのことを、疑いもなく〈一般の賛同〉を得て行なうことによって、自己に〈或るものを端的に定立する能力〉を帰属させるのである。」(S. 256)

論理法則の一つである同一律としての「AはAである」もしくは「 $A = A$ 」が、経験的意識の事実を総括的に表現しており、存在論的・認識論的な含意をもつことについては、上で先取りのように述べた。さらに踏み込んで言うなら、「一般の賛同」という句が示しているように、われわれが認識しうる物どもが同一律に従った自己同一者であることは、間主観的な合意事項であり、しかもその合意に参加すること——同一律、さらにはそれを体現した諸命題（同一命題）が「完全に確実で、確定していると承認する」こと、あるいはそれらは「端的に、すなわち、それ以上の根拠がまったくなしで、確実であると主張する」こと——こそは、知識学に従事すると否とにかかわらず、われわれの各自、すなわち「私」＝「自我」を構成している（しかもたんに理論的なレベルにおいてだけではなく、実践的なレベルにおいて構成している）と思われる。

そして、ここで言われる「或るものを端的に定立する能力」を、フィヒテは後に「理性」であると明言している（vgl. S. 373f.）。「理性」を自他に帰属させつつ、理性的存在者として相互に承認しあうことこそは、上記の間主観的な合意の内実であろう⁹。

なお「AはAである A ist A」における「論理的な繋辞」としての「である ist」を「＝」、すなわち（全面的な、もしくは部分的な）同一性と解するのは、命題の真理性の論理的な根拠を、主語概念に述語概念が内属することに求めることであり、換言すれば、主語概念の分析によってそれに述語概念が包含されていることを示すことにより当該命題の真理性を証明しうる（認識しうる）という見解である。すなわち、概念の内包（部分概念としての諸徴標の集合）の包含関係の観点から命題を捉える、いわゆる内属論理の立場である。これは、（前批判期の）カン

ト、さらにヴォルフ学派を経由してライプニッツにまで遡る伝統的な見解であると思われる¹⁰。

さてステップ 2.においては、こう続けられている。

「〔「AはAである」という〕前述の命題がそれ自体で確実であると主張することによっては、〈Aが存在する A ist〉ということが定立されるわけではない。「AはAである」という命題は、「Aはある」あるいは「一箇のAはある es ist ein A」と同じ妥当性をもつわけではまったくない。〈ある seyn〉は、述語が定立されないと、述語を伴う〈ある〉とはまったく別のことを意味する。これについては以下でさらに述べる。』(S. 256)

「ある」の機能として、主語と述語を結合する繫辞と、「存在」——精確には、〈現実中存在すること〉つまり〈現実存在〉——を表現することとが区別されるわけであるが、フィヒテは例解のために続けてこう述べる。

「Aが〈二直線の間で囲い込まれた空間〉を意味すると想定するならば、「Aは存在する」という命題は明らかに偽であろうが、〔「AはAである」という〕先の命題は依然として正しい。」(ebenda)

ユークリッド幾何学の必然的な真理性を前提するこの例は、問題含みである¹¹。とはいえ、たとえばAとして「ペガサス」を取るならば、それは現実には存在しない——「ペガサスは存在する」という命題は偽である——が、それでも「ペガサスはペガサスである」という同一命題は真であるというのであろう。よって、「ペガサス」のような〈架空の存在〉も自己同一者であるという主張として、上の例解を理解できよう。——ここには明らかに、現実の存在のほかに架空の存在を認めるべきかどうか、はたして後者も自己同一性をもつと認められるか、そもそも現実に存在する物の認識は、どのようにして架空の存在のたんなる意識（空想）と区別されるか、といった問題がある¹²。

さて、「〔「AはAである」という命題は、「Aはある」あるいは「一箇のAはある es ist ein A」と同じ妥当性をもつわけではまったくない」という先の箇所を承けて、フィヒテはこう続ける。——「そうではなく、「もしAが存在するとすれば、それならAは存在する wenn A sey, so sey A」と定立するのである。だから、そもそもAが存在するのか、そうでないのか、はまったく問題ではない。」(S. 257)

フィヒテは、「そもそもAが存在するのか、そうでないのか」を度外視して定立されるAの自己同一性において重要なのは、「もし……とすれば、それなら……」という「連関」であるとし、Aの具体的な内容、すなわち命題の「内容」を捨象したそれを、「形式」と特徴づけ

る。——これは、いわゆる一般論理学の形式性の追認と見てよからうが、ここで指摘された「連関」は、「AはAである」が前述のように「確実」であるのに照応して、「端的に、あらゆる根拠なしで定立されている必然的な連関」であるとされ、とりあえず「X」と名づけられる (ebenda)¹³。

すると、こうした「形式」としての同一律は、現実のものであれ架空のものであれ、あらゆるものについて同一命題を形成する（自己同一と判断する）ことを可能にするのであり、現実存在との格別の繋がりをもたないことになる。この繋がりをどのようにして調達するか、が問題として残ることになる。

この問題に、ステップ3.においてフィヒテはアプローチしているようにも思われる。「だが〔連関Xを定立するという〕そのことによって、Aそのものに関しては、それが存在するかどうか、まだなにごと定立されてはいない。かくして、いったいいかなる条件のもとでAは存在するのか、という問いが生じる。」(S. 257)

勿論この「条件」とは「私」＝「自我」であり、「自我」がAに関して同一律という「法則」に従って判断し、同一命題を形成するということにほかならない。すなわち、
「a) Xは、少なくとも自我のうちに、自我によって定立されている。——というのは、自我とは、上記の命題において判断しており、しかも〈法則としてのX〉に従って判断している当のものだからだ。だからこのXは、自我に与えられている、しかも、Xは端的に、それ以上のあらゆる根拠なしで提示されているのだから、自我に自我そのものによって与えられている、のでなければならない。」(ebenda)

かくして「法則としてのX」——同一律の「形式」、もしくは「形式」としての同一律——は、「自我のうちに」、「自我によって」定立されている。その際、判断主体としての「自我」は、論理法則「X」を自我そのものに与えているのであり、この〈自己立法〉によって「自我」は、「X」の妥当性を担いつつそれに従うと言えよう (vgl. *KFG*, S. 51ff., bes. S. 52Anm. 10)。——この活動において「自我」は「A」とは区別され卓越していることが察知されるであろう。「第一原則」により表現される「自我」の在り方への最初の示唆であると言えよう。

そこで「A」についてもこう言われる。

「b) 総じてAが定立されているかどうか、またいかにして定立されているか、をわれわれは知らない。しかしながら、Xが表記しているのは〈[そうした] Aの知られざる定立と、その[Aの]定立という条件のもとでの、同じAの絶対的な定立との間の連関〉であるはずだから¹⁴、

その連関が定立されている少なくともそのかぎりにおいて、Aは、Xと同様に、〈自我のうちに、かつ自我によって〉定立されているのである。」(S. 257)

しかしこれでは、「A」の「自我のうちに」での、言うならば意識されているかぎりでの「存在」しか問題にできないのではないか、という疑問は、続く箇所によっても裏書きされる。

「Xは、一箇のAへの関連においてのみ可能である。ところで、Xは自我のうちに現実に wirklich 定立されている。だからまたAも、それにXが関連づけられているかぎりにおいて、〈自我のうちに〉定立されているのでなければならない。」(ebenda)

続けてフィヒテは、c) において、「AはAである」という命題のうちに、論理的主語としての第一の「A」、述語としての第二の「A」を区別して、連関「X」との関係を敷衍し、こう総括する。

「上記の命題はこう表現することもできる。「もしAが自我のうちに定立されているならば、それならAは定立されている、換言すれば——それならAは存在する。」(S. 257)

勿論この「A」の、だから身辺に見出される机や壁等などの、「存在」とは、同一律を満たすと「自我」=「私」たち、すなわち「われわれ」が「判断する」、あるいはむしろ「定立する」かぎりでの、したがって自己同一者であるかぎりでの「存在」である。よって、ペガサスなどの架空の存在と現実存在との区別の問題は、なお重大な懸案であると言わねばならない。——とはいえ、自己同一者であるかぎりでの「存在」を構成する「自我」の活動、同一律を自己立法してその妥当性を担いつつそれに従う活動こそが、自己同一者としての諸物の存在する領域を「定立する」ことが、ここでは見届けられていると言えよう。そうした領域を「世界」と呼ぶならば、「世界」は、われわれ「自我によって」・「自我のうちに」・「自我に対して」(この点はすぐ後に見る)あることになるだろう。——この見解は、カント伝来の「超越論的観念論」の一ヴァリエーションと見るができると思われる。その原理として「自我」は解明されつつあるのである¹⁵。

ステップ4. においては、こうした「自我」の真面目が露呈される。

「かくしてAは、Xを介して〈自我によって〉定立されるのである。Aは〈判断する自我に対して〉、端的に、かつもっぱらそれが〈自我のうちに〉総じて定立されていることのおかげで、存在している。これは、次のことを意味する。すなわち、自我——とくに定立するものであれ、判断するものであれ、他になんであれ——のうちには、〈絶えず自己に同等であり、絶えず一にしてまさに同じものであるような或るもの〉が存在しているということだ。そして端的に定

立されたXは、こう表現することもできるのだ。すなわち、「自我=自我」、「^{わたし}自我は^{わたし}自我である Ich bin Ich」と。(ebenda)

この最後の一文は、同一律が「自我」にも適用されうるというトリヴィアルなことを述べているようにも思える。だが、これは、よく見極める必要のある議論の運びである。「定立する」さらには「判断する」「自我」と、それ「に対して」「存在する」「A」という論点から、自己同一者としての「自我」という論点への移行が示すように、後者の「自我」とは「A」並みの仕方で——つまり自己同一者として——存在するもの（経験的意識の事実としての自我、すなわち経験的自我）である。だが、前者の「自我」の方は、その「A」並みの「自我」——すなわち自己——の「存在」を、同一律に従って構成することとしての「定立する」活動の主体であることになろう。そして両方の「自我」は、厳然と区別されながらも相即不離であることが窺えるであろう。——ここではすでに「事行」が示唆されていると思われる。

さて、ステップ5.の冒頭において、フィヒテは次のように述べる。

「以上の操作によってわれわれはすでに、知らぬ間に、「^{わたし}自我は存在する Ich bin」という命題にまで達した（これは、たしかに、〈事行〉の表現としてのものではなく、〈事実〉の表現としてのものだが）。——ここで、先の「自我は自我である」という主張が「自我は存在する」という命題で言い換えられていることは、先の「A」に関する場合と平行している。よって、そのかぎりではそれは「事実」、勿論「経験的意識の事実」を表現していることになる。そこで、こう続けられる。——「というのも、次のような次第だからである。すなわち、Xは端的に定立されている。これは〈経験的意識の事実〉である。ところでXは「^{わたし}自我は^{わたし}自我である」という命題と同等である。だから後者の命題も端的に定立されている。」(S. 257f)

「とはいえ」——とフィヒテは続ける——「「^{わたし}自我は^{わたし}自我である」という命題には、「AはAである」という命題とは、まったく別の意味がある。」——思うに、ここからフィヒテは、上記の「定立する」「自我」の活動——畢竟するに「事行」——を明示するような表現として「^{わたし}自我は存在する」という命題を捉え直すことを目指すのである。

すなわち、ステップ3. のb) で言われていたように、「AはAである」という判断においては、「総じてAが定立されているかどうか、またいかにして定立されているか、をわれわれは知らない」のであった。したがって「Aは存在する」という命題は、次のように、「条件」のもとでしか妥当しないのであった。

「もしAが〈自我のうちに〉定立されているならば、それならAは定立されている、換言すれ

ば——それならAは存在する。」(ステップ3. のc)、下線の強調は引用者。)

しかしながら——と、いまやフィヒテは主張する——「自我は自我である」という命題の方はそうした「条件」なしに、すなわち「無条件に、かつ端的に妥当する」。「この命題においては、自我は条件のもとにおいて定立されているのではなく、むしろ端的に、〈自己自身と同等〔同一〕であるという述語〉を伴って定立されているのである。かくて自我は〔現に〕定立されて存在する *es ist also gesetzt*。そして、当該の命題は〈自我は存在する *Ich bin*〉と表現することもできるのだ。」(S. 258)

ここで、「自我は……端的に……定立されて存在する」という事態に対応する「定立する」働きの由来をも「自我」に求めることができる、と言うのであろう。

すなわち、「自我は自我である」における「自我」は、「AはAである」においてと同様、自己同一者としての、そのかぎりにおいては「A」——机、壁、等等——と同様の存在ではある。しかし、「自我」の〈存在〉には、定立されているかぎりでの存在だけでなく、「定立する」という働き——詳言すれば、同一律を自己立法しつつそれに従って自己同一者を「定立する」活動——も属しているであろう。

かくして、「経験的意識の事実」において与えられる自己同一者としての物ども——机、壁などの「A」、そして自己同一者であるかぎりでの「自我」(=「自己」)——の属する「世界」を超えた活動としての「定立」——さらには「自己」「定立」——を「自我」に認めることができよう。——それは同時に、そうした「自己」「定立」の活動としての「自我」について「経験的」ならざる「純粹」な「意識」の仕方を認めることでもなければなるまい。それが「事行」としての「自我」の「純粹意識」であると言えよう。

しかしながら、こうした原理の樹立が、「すべての経験的意識の事実」、すなわち「世界」の存在論的・認識論的構造を説明するという課題の遂行によって正当化されねばならないことを、フィヒテは続けて明確に認めている。

「AはAである」という命題、それが表現する「形式」としての「連関」=「X」とは、同一律という論理法則として、その「端的な確実性」が承認されているのであった。すなわち、「われわれが、Xを、だからまたXが根拠づけられている〈自我は存在する〉という命題も、端的に確実であると思なすよう強制されているのは、〈経験的意識の事実〉である。したがって、〈自我のうちでのすべての定立に先立って、自我そのものが定立されて存在すること〉は、〈経験的意識の事実すべての説明根拠〉なのである。」(S. 258)

「自我のうちでのすべての定立」とは、「X」、ひいては自己同一者としての物すべての定立

であって、それに「先立って、自我そのものが定立されて存在^あすること」、ひいては自己自身を定立しつ^あつ存在^あすること（自己定立）、は、「経験的意識の事実すべて」の領域としての「世界」を超え出た〈活動〉へと、われわれ知識学に従事する者の精神の眼差しを否応なく向けさせる。ただしそれはあくまで、その〈活動〉が「経験的意識の事実すべての説明根拠」として機能する、さらに言えば、それをそのように機能させることに成功する、かぎりでのことであろう。

ともあれ、以上の議論において、潜在的にはすでに出現している「事行」を、あらためて主題化し明示することが、ステップ6.においては行なわれる。すなわち、次のように述べられる。「われわれは出発した点へと立ち還る。

a) 「 $A = A$ 」という命題によっては判断が行なわれる。だがすべての判断とは、〈経験的意識〉に従えば、人間精神の働きである。というのは、人間精神は、〈経験的自己意識〉のうちに、その働きのための諸条件すべてを具えていて、それらの条件は、〈反省〉のために、熟知され確定しているとして前提されねばならないからである¹⁶。

b) ところで、その働きの根底には、〈一層高次のものに根拠づけられてはいないような或るもの〉、つまり $X = \langle \text{自我は存在する} \rangle$ が存する。

c) かくして、〔ここに〕あるのは、〈端的に定立されていて、自己自身に根拠づけられているもの〉——人間精神の或る（〔あるいはむしろ〕——知識学の全体によって明らかになることだが——すべての）働きの〈根拠〉であり、だからまた、その根拠の純粋な性格、すなわち〈その活動それ自体の、その特殊で経験的な諸条件が度外視された、純粋な性格〉なのである。〕(S. 258f.)

ここで、a) から b)・c) へと論述が展開することに応じて、「経験的」なもののレベルから「純粋」なもののレベルへと考察が転換していることを見逃してはならない。すなわち「経験的意識」、あるいはむしろ「経験的自己意識」において与えられる自己=自我、すなわち経験的自我——知識学の反省を遂行しつつある「われわれ」のそれぞれも、当面はそれであるようなもの——から、その行なう判断をはじめ「人間精神のすべての働き」の「根拠」でありつつ、それ自身は「端的に定立されていて、自己自身に根拠づけられている」ような「純粋な」働きもしくは「活動」へと、知識学に従事しつつある「われわれ」の精神の眼差しは転換されているのでなければならない。しかもその「純粋な」「活動」とは、「自我は存在する」ということと一体であると見なければならぬのであり、それでこそ、後者のことは、「一層高次のものに根拠づけられてはいないような或るもの」と言われることができるのであ

ろう。

ただし、さらに注意が必要である。ここで「存在する」と言われる「自我」は同一律の形式的連関「X」のうちに包摂されているのであるから、自己同一者としての存在であり、つまり経験的自我として存在するのであるが、それを「端的に定立」する「純粋な」「活動」の方は、その連関を超えて外に存する（よって、自己同一者として存在するとは語れないようなもの）と見なければならぬであろう。——ここに、断絶と飛躍を含む「思弁」の遂行が「われわれ」には否応なく要求されているのであり、それはまた、自己の〈存在〉が自己同一者としての「存在」に尽きるものでなく、それを定立する純粋な働きでもあると自覚することへの要求なのである。

「かくして」——とフィヒテは続ける——「自我の自己自身による定立〔自我が自己自身によって定立すること〕 das Setzen des Ich durch sich selbstとは、自我の純粋な活動なのである。——自我は自己自身を定立する、かつまた、そのたんなる自己自身による定立のおかげで、自我は存在する。逆に、自我は存在する、かつまた、そのたんなる存在のおかげで、自己の存在を定立する。」——ここにはすでに、「自我は、根源的に端的に自己自身の存在を定立する」という「第一原則」の内実を看取しうるだろうが、ともあれフィヒテはさらにこう続ける——「そうした自我とは、同時に、〈働くもの〔むしろ働き〕〉でありかつ〈働きの産物〉である。〈活動するもの〔むしろ活動〕〉でありかつ〈活動によって生み出されたもの〉である。働き〔行なうこと・行為〕 Handlungと、所行〔行なった事〕 Thatとが、一にしてまさに同じなのである。だから「自我は存在する」とは〈事行 einer Thathandlung〉の表現、だがまた——知識学の全体から明らかにならねばならないように——唯一可能なる事行 der einzigen möglichen [Thathandlung] の表現なのである。」(S. 259, Z. 3-10) (この文言に関する諸問題の詳細な扱いに関しては、vgl. *KFG*, S. 69-76.)

以上から明らかになったように、「自我」は不可分の二重性という構造をもって存立している。あるいはむしろ、「われわれ」の各自としての「私」=「自我」は、以上の哲学的な反省の遂行によって、一なる自己の二重性を自覚したはずだと言えよう。

すなわち、「自我」は、一方では「経験的意識」における「事実」として開ける自己同一者の「世界」に属しつつ、他の物どもと並んで——勿論「事実」として——存在している（つまり、そこで認識し行為する経験的自我である）が、しかし他方では、そうした「世界」を超え出つつ同一律の自己立法によって成立させる（「産物」として「生み出す」）根源的な働き、つまり「自己自身による定立」の「純粋な活動」でもあって、同時にまた、このことを知

る（自覚する）「純粹意識」でもあることになる。

勿論この二重性の全体——図式的に表現すれば、〈That[sache] ← Handlung〉という不可分の連関の全体——こそが「事行」としての「自我」なのであるが、このことを確証する責任は、知識学を遂行する「われわれ」が負わねばならないことを、いまや自覚しなければならないであろう。

そして、あえて先取りするなら、こうした「事行」における純粹な活動の側面に焦点を据えて「自我」を捉えた場合には、それは「世界」の根源として、他に並ぶものがない、他のなにものによっても条件づけられる（制約される）ことのないものとして、「絶対的」と称されることになる。すなわち、「絶対的自我 das absolute Ich」=「絶対我」である（S. 271に初出）。——ただし、その純粹な活動の眼目は、「世界」を、そのうちでわれわれ経験的自我が自己同一者として存在する物どもを認識したり、それらとかわかって行為する領域を「生み出す」ことにあり、絶対我がとりわけわれわれ経験的自我と内的で不可分の連関にあることが忘れられてはならない。

以上においては、われわれ経験的自我が、哲学的な（自己）反省をつうじて、自己を「事行」として自覚するという哲学的認識が遂行されていると言えよう。だが、それは、「世界」を「事行」へと超え出るといふ飛躍であり、その前提として、「世界」と純粹な働きとしての「事行」との間の断絶・裂け目（hiatus）が認められざるをえないであろう。この飛躍を含んで成り立つ知識学の認識は、いかにして正当化されるか、がなお問われざるをえないであろう。「すべての経験的意識の事実」、すなわち「世界」の存在論的・認識論的構造を説明するという課題の遂行は、それが成功するならば、その問いに答えるためのきわめて有効な方途でありうるであろう¹⁷。

（2）さて、フィヒテは続くステップ7. —10. において、こうした「絶対我」——だがそれは、当面たんに「自我」とのみ表現される——の特徴づけをさらに繰り返し広げる。

ステップ7. においては、自我においては自己定立の活動が〈自我が存在すること（存在）〉と即一であること——言うならば、その動的性格——が指摘される。すなわち、a)項とb)項に分けて「自我は自我である」という命題を考察することをつうじて、こう言われる。

「自我は自己を定立したがゆえにweil、自我は存在する」のであり、かつまた「自我は存在するがゆえに端的に、自我は自己自身を定立する」。換言すれば、「自我」は、「自己自身を〈存在するseyend〉として定立することのうちにのみ、〈その存在（本質）〉がある」（S. 259）。——

この場合、「自己自身を定立する」とは、「自己」を「自己」として——「自己の存在」をまさに「自己の存在」として——意識しつつ定立することである（この自己知の問題性については後述する）。よって、「絶対我」とは自己意識を具えた主観、しかも自己定立としての存在のうちに閉じたという意味で「絶対的な主観」であることが、「自我に対して」・「自己自身に対して」という句でもって、次のように表現される。

「自我が自己を定立するやいなや、自我は存在するのであり、かつまた、自我が存在するやいなや、自我は自己を定立するのである。それゆえ自我は〈自我に対して〉端的に、かつ必然的に存在するのである。〈自己自身に対して〉存在するのではないものは、自我ではない。」(S. 259f.)

a)項における註においては、「自我は自我である」という命題の内部構造に立ち入った考察がなされ、b)項における括弧のうちでは、「自己意識」をめぐって考察が展開されているが、それには後で立ち還ることにする。

そこでステップ8.を見るに、今度は逆に「自我は〈自我に対して〉存在する」という機構のうちで、自我の「定立する」と「存在する」という両面の即一が次のように説かれる。

「自我は、自我が自己を〈定立する〉かぎりにおいてのみ〈存在する〉とすれば、自我はまた〈定立する〉自我に対してのみ〈存在する〉のであり、かつまた、〈存在する〉自我に対してのみ〈定立する〉のである。」(S. 260) ——さらにこの事態は、こう記述される。——「自我が自己自身を端的に、〈存在する〉がままに〈定立する〉ならば、自我は自己を必然的に〈定立する〉のであり、かつまた自我に対して必然的に〈存在する〉のである。」——直ぐ続く次の文言は、意味深長である。すなわち、「自我は自我に対してのみ存在するのだが、自我に対して自我は必然的に存在する Ich bin nur für Mich; aber für Mich bin ich notwendig.」(ebenda)。

ここでフィヒテが示唆しているのは、哲学的な考察の自己遂行的な性格であると思われる。すなわち、哲学する「私」と考察対象としての「自我」とは、実に別個のものではなく、根源的には即一であり、その自覚こそが哲学的考察の遂行において要求されていると言えるのではあるまいか¹⁸。

さてステップ9.によれば、「〈自己自身を定立する〉ことと〈存在する〉ことは、自我に関して使用されるなら、完全に同等である。」よって、「自我は〈自己を定立した〉がゆえに weil、

自我は存在する」というステップ7. で取り上げられた命題——これは、自我の動的性格としての「行」を焦点に据えていた——は、「自我は〈存在する〉がゆえに、自我は端的に存在する」と表現することもできる (S. 260)。そこで、いまや、この「存在する」ということを焦点に据えて、自我のいわば静的性格、あるいは、言うならば「物事」としての安定性が、次のように強調されていると思われる。すなわち、「自我は端的に、自我が存在するところのものごと wasである」と。詳言すれば、「自我は、自我がそれとして自己を定立するところのものごと wasであり、かつまた、自我は、自己を、それが存在するところのものごと wasとして定立する。」(ebenda)

かくしてステップ10. では、「行」と「物事」という以上の二つの特徴を総括して、こう言われる。

「自我は端的に存在する、すなわち、〈自我は、自我が存在するがゆえに端的にある〉のであり、かつまた、〈自我は、自我が存在するところのものごとで端的にある〉のであって、この両方が自我に対してある。」(S. 260)

勿論これは、以上で縷々として展開された「絶対我」の在り方が「事行」と表現されるべきであることを指し示している。ようやく、ここに到って、「第一原則」は、「自我は、根源的に端的に自己自身の存在を定立する」と定式化されるのである (S. 261)。

さて懸案とした二件のうち、まず、ステップ7. の註について。——「自我は自我である」という命題に登場する第一の「自我」は「形式的主語」として「端的に定立された自我」を意味し、第二の「述語」の位置にある「自我」は「存在する自我」を意味すると解釈するならば、その根底には、前者を「定立する」ことによって（前者と同一である）後者が「存在する」ことを生じさせる「絶対我」が存すると言えよう。これをフィヒテは、述語により規定され尽くすことがなく、それ自身がまた述語ではありえないがゆえに「絶対的な主語 = 主観 Subjekt」(S. 259 Anm., Z. 28) と表現する（ここでの“Subjekt”の訳語に関しては、vgl. *KFG*, S. 83.）。こうした解釈に関連づけて彼は、「 $A = A$ 」という同一判断、さらには「 $A = B$ 」という判断一般の成立する仕組みを瞥見している（立ち入った判断論は、『基礎』第一部第三章で展開されるのを後に見る）。

すなわち、「 $A = A$ 」、あるいは「 A は A である」という命題において、第一の「 A 」は、「自我のうちに定立されるもの」、つまり「形式的主語」である。その際「定立する自我」は「絶

対的な主語＝主観として振舞っている」。それに対して、第二の「A」が「述語」であるとは、自我が「まず自己のうちに定立したがゆえに、自己のうちに〈定立された〉として見出すようなもの」であることだ。つまり、「定立された自我」は、「自己のうちにAを見出す」のであり、その意味では「自己自身について」述語づけすることになる。それにより、「＝A」が成立する。このように「定立された自我」は「自己自身を反省の客観とする」のである（S. 259 Anm.）。かくして、「定立された自我」は、Aという「非我」（＝自我でないもの一般）を、自己のうちに（自己）同一者として担っていることになろう¹⁹。われわれは、「判断する自我」としては、こうした「定立された自我」であると見ることができよう（勿論その根底には「定立する自我」＝絶対我が存する）。——そこで、「A＝B」、あるいはむしろ「AはBである」という判断一般の構造においては、主語の「A」は「いまや定立されるもの」を、述語の「B」は「定立されたものとして、必ずや〔きっと〕見出される〔はずの〕もの」を意味する。そして繫辞としての「である」が意味するのは、われわれ「定立された自我」がAの「定立作用」にもとづき、「反省」によって、「定立されたもの」としてのBを、まさにAと（部分的に）同一として自己のうちに見出す活動、ないしはその達成であることになろう（ここには、先にも述べたように、判断一般の真理性を、主語概念の分析によって述語概念を見出すことにより正当化する内属論理の見解が前提されていることに注意すべきである）。

次に、ステップ7. の括弧内における考察について。——そこでフィヒテは、「私が自己意識Selbstbewußtseyenに達する前には、私はいったい何であったか、という問い」を取り上げて、こう答える。「私はまったく存在しなかった。なぜなら、私はまったく自我ではなかったから。自我は、自己を意識しているかぎりにおいてのみ存在する。」（S. 260）——しかし重要なのは、「私」すなわち「自我」の諸相の区別と連関を正確に見通すことである。すなわち、続く論述において明らかのように、ここで言われる「自己意識」における「自己」＝「自我」として次の三つが区別されねばならないであろう。

- ①「絶対的な主観Subjekt」としての自我
- ②「主観としての自我」
- ③「反省の客観としての自我」

この区別は先の判断論においても示されていたのだが、ともあれ、①は「定立する自我」、換言すれば「事行」としての絶対我であり、この場合の「自己意識」は「自己自身を定立する」働きに具わる根源的な自己知であって、上記の問いにおける「自己意識」としては、これ

が主として念頭に置かれねばならない²⁰。

それに対して、②は「定立された自我」で、反省の活動の主体であり、その活動によって一定の仕方では存在すると見出された「客観」としての自我が③である。こうした「客観としての自我」における「自己」意識は、経験的自己意識（むしろ自己認識としての自己表象）であると見なくてはならない。こうした経験的自我に関してフィヒテは次のように論じている。

「自我は自己自身を表象し、そのかぎり自己自身を表象の形式のうちに取り入れて、いまや始めて〈或るもの、客観〉なのである。意識はこの形式のうちで基体Substrat——現実の意識がなくとも存在するものであるような基体——を獲得して、なおそのうえ物的〔身体を具える〕と考えられることになる。」(S. 260)²¹

いかにもこうした身体を具えた自我ならば、経験的に意識されなくとも（たとえば熟睡中でも）存在するもの、その意味での基体と「考えられる」であろうが、それは「絶対的な主観」としての自我の定立の活動、それが具える「自己意識」を離れて存在しうるものではないことが、先の問いを發する者には理解されていないのである。よって、「ひとが自己自身をよく理解するならば、そうした問いは發せられるはずもないのである。」(ebenda)

(3)『基礎』第一章の残りでは、第一に、知識学が、同一律を根拠づけ、「実在性」のカテゴリの導出を成し遂げると主張される。

第二に、事行としての自我を原理とする知識学の立場から、カント、ラインホルト、スピノザの哲学に関して当面の論評がなされる。

さて、フィヒテはステップ6. で事行を表現するものとして解明された命題「自我は存在する^あ」によって「 $A = A$ 」という同一律が根拠づけられることを、次のように主張する。

「〈自我は存在する〉という命題から、特定の内容である自我が捨象されて、その内容とともに与えられていたたんなる形式、すなわち〈定立されたことから存在への推論形式〉が残されるならば、……〈 $A = A$ 〉という論理学の原則が得られる。」——これは、こう「証明される」。すなわち、「 A を定立した自我は、そのうちに A が定立されている自我に等しいのだから、〈 $A = A$ 〉である」と(S. 261)。敷衍するならば、(事行において成立する)「自我 = 自我」が基礎となり、前者の自我が自己のうちに A を定立し(すなわち、 A が「定立されたこと」、反省によって、当の同一の自我(=後者の自我)のうちに A が存在すること(すなわち、 A の「存在」)を見出すという「推論形式」として、同一律の使用が正当化されるというのであろう(これは、ステップ7. の註の判断論と同じ論点であろう)。

だが同一律は、知識学による根拠づけをつうじて、いまや、次のような存在論的・認識論的な内実を具えるものとして「規定されて」いるのである。すなわち、「存在するものすべては、それが自我のうちに定立されているかぎりにおいてのみ、存在するのであり、自我の外では無である。〔 $A = A$ という〕先の命題におけるいかなる可能な A （物）も、自我のうちに定立されたもの以外のものではありえない。」(S. 261)

われわれが判断し認識しうるものとして存在するすべての「物」は、「自我のうちに定立されたもの以外のものではありえない」のである。そうした物とは、同一律が必然的に適用される自己同一者にほかならないであろう。——ここに、カントの「超越論的観念論」の一つの変奏を見て取ることができよう²²。

「さらに」——とフィヒテは続ける——「特定の働きとしての判断作用すべてを捨象して、たんに、あの〔同一律という〕形式によって与えられている、人間精神一般が働く仕方を注視するならば、〈実在性のカテゴリー〉を得ることになる。〈 $A = A$ 〉という命題が適用可能なすべてのものは、その命題がそれに適用可能であるかぎりにおいて、実在性をもつのだ。なんらかの物（自我のうちに定立されたもの）をたんに定立することによって定立されているものとは、その物のうちの実在性であり、その物の本質である。」(S. 261)

おそらくこう解することができよう。すなわち、「 A は A である」における述語としての「 A 」が、その物の内実（「何であるか」）をまさに形成する在り方としての「実在性」、すなわち「本質」を示す、と。——ここには、カテゴリーと判断形式との対応というカントの周知の論点²³、「実在性」と同一判断に即して、絶対我の自己定立という原理によって根拠づけられていると見ることができよう。

以上の議論との連関においてフィヒテは、「実在性」のカテゴリーの適用可能性をめぐるマイモンの懐疑論への応答が可能であると示唆し（この件に関する詳論として、vgl. *KFG*, S. 94ff）、そのうえで、こう述べる。「そこからあらゆるカテゴリーそのものが導出される或るものを指摘できる。すなわち、〈絶対的な主観としての自我〉である。あらゆるカテゴリーが適用可能であるはずの他の可能なものすべてに関して、それへと自我から実在性が転移されるということ、——それは、自我が存在するかぎりにおいて存在するのだければならないことが、示されねばならない。」(S. 261f.)

これは、フィヒテによる「超越論的観念論」の企図の宣言と見なしうるであろう。その原理こそが、すべての物の実在性を担保する「絶対的な主観としての自我」、すなわち絶対我なのである。

先に言及したように、フィヒテの知識学の企図は、明らかに、カント哲学におけるカテゴリーの演繹論や超越論的観念論の批判的な継承であり、その批判の眼目は、なによりも原理としての「自我」や「自己意識」に関する異なる見解の提示にある。このことをフィヒテはこう示唆している。

「すべての知の絶対的な原則としてのわれわれの命題〔第一原則〕を、カントは彼のカテゴリーの演繹において予示した。だがカントはその命題をけっして、原則として明確に提示しなかった。」(S. 262)

続けてフィヒテは、デカルトの「私は思考する、ゆえに私は存在する」と、ラインホルトの「表象の命題」を論評して、それらが自我の「存在の特殊な規定の一つ」しか取り上げていないこと、それゆえ「学そのもの」の「原則」としては不適格であると主張している (S. 262f.)。——総じて、これらの哲学者たちに対するフィヒテの論評がはたして、またどこまで適正であるかを、彼らの所説に立ち入って吟味することは、当面差し控えてよからう²⁴。

問題なのは、スピノザの哲学、もしくはスピノザ主義である。

「〈自我は存在する〉〔と表現される知識学の第一原則〕を踏み超えるならば、ひとは必然的にスピノザ主義に到達せざるをえないのである。……そして、完全に首尾一貫した体系としては二つしかなく、〔第一原則という〕この限界を承認する批判的体系と、それを飛び超えるスピノザの体系である。」(S. 264. vgl. S. 280Anm.)

ここからは、フィヒテにとって、「批判的体系」である知識学の唯一可能なライヴァルはスピノザ主義であることを、明瞭に窺うことができる。それだけに、彼がどこに対質すべき論点を見ていたかを確認しておく必要がある。

おそらくこう言ってよからう。フィヒテは、絶対的な自己定立の活動のうちで絶対我と経験的自我が断絶しつつも不可分に連関するという見方をするのに対して、(フィヒテの理解する)スピノザの方は、経験的自我のみを認め、それを、自己意識を具えた自我ではないような「神」の「変様」として捉えるのである。

「スピノザは、純粹意識と経験的意識とを分離する。純粹意識を彼は神のうちに定立するのだが、神は自己自身を意識することはけっしてないのであり、なぜなら、純粹意識は意識にはけっして到達しないからだ。そしてスピノザは経験的意識を、神の特殊な諸変様のうちに定立する。」——スピノザの言う「神」の「純粹意識」は、なにはともあれ「自己意識」ではなく、われわれ人間の「経験的意識」とは完全に断絶しているのであろうが、フィヒテにとって絶対我の「純粹意識」とはそういうものではない。そこで、こう続けられる。——「このように

スピノザの体系は完全に首尾一貫して提示されており論駁不可能であるが、それは、彼が、理性がもはや追跡することができない領野のうちにいるからである。だがその体系には根拠がない。というのも、〈経験的意識のうちと与えられている純粹意識〉を超えて出て行くことを、いったい何が彼に権利づけたというのか。」(S. 263)

「経験的主観」(ebenda) としてのわれわれの「経験的意識」のうち、絶対我の「純粹意識」——それはなんとしても「自己意識」でなければなるまい——がどのように「与えられている」のか、この点の「理性」による解明こそが、フィヒテにとっては決定的に重要であると言えよう。

しかしフィヒテは、スピノザの体系も知識学も、同じ哲学的な根本問題への解答の試みであることを認める。すなわち、両方とも「人間的認識における最高の統一を与えようとする必然的な努力」ではあるのだ。だが、真実には「差し出されてはいるが、けっして到達できない理想」であるそうした「最高の統一」を「現実と与えられたもの」として挙示していると思ったところに、スピノザの「誤謬」があったとフィヒテは見る。「彼の最高の統一を、われわれは知識学において再び見出すであろう。だが〔現に〕存在する或るものとしてではなく、〈われわれが生み出すべきであるが、そうできない或るもの〉として、見出すであろう。」(S. 263)

そうした「人間的認識における最高の統一」への必然的な努力とは、「実践的な要求」であること、それを認めえなかったところにもスピノザの誤りがあったことを、フィヒテは指摘している (ebenda)。——しかしこの論点が何を意味するのかは、当面、懸案としなければならない。スピノザ主義との対決は、『基礎』第一部第三章において継続されるのを、やがて見るであろう。

II

顧みれば、『基礎』第一部第一章は「端的に無条件的な第一原則」と題されており、「第一原則」は、「絶対に第一の原則であるべきだとすれば、それを証明する beweisen、もしくは規定することはできない」と言われていた (S. 255)。だが、おそらくここで主張されているのは、「第一原則」のみならず、「第二原則」も「第三原則」も、それが「原則 Grundsatz」であるかぎりにおいては、先行しつつそれを論理的に導出する「根拠 Grund」となる命題はありえないということ、そのかぎりでは、論理的な導出という意味での「証明」も、その枠内での「規定」も成立しえないということであろう²⁵。——ここから「内容に関しては条件づけられた第

二原則」と題された第二章の冒頭でも、こう言われる。

「第一原則が証明されることも導出されることもできなかったのと同じ理由で、第二原則もそうされることはできない。それゆえ、われわれはここでもまた、先の場合とまったく同様、〈経験的意識の事実〉から出発して、それについて、〔先と〕同等の権原にもとづいて、同じやり方をしていく。」(S. 264f.)

すなわち、「第一原則」の場合には、「AはAである」という同一律が総括している「経験的意識の事実」から出発して、「自我は自我である」という命題を「事行」としての絶対我の表現として解明しつつ、「自我は根源的に端的に自己自身の存在を定立する」という「第一原則」に到達し、これを「自我は存在する」という命題で表現した。そのうえで振り返って、「第一原則」が同一律の根拠づけとなっていること、さらには「実在性」のカテゴリーが導出されること、を明らかにした。——それと並行して、以下では、「非AはAではない」と定式化された矛盾律（後で見るように、それをフィヒテは「反立の命題」と称する）が総括している「経験的意識の事実」²⁶から出発して（おそらくは、「非我は自我ではない」という命題を「根源的な反立」の表現として解明しつつ）、「自我に対して端的に非我が反立される」という「第二原則」に到達していると思われる。そのうえで振り返って、「第二原則」が矛盾律の根拠づけとなっていること、さらには「否定性」のカテゴリーが導出されること、が主張されることになる。

こうした議論が、十一のステップにおいて展開されている。順に考察していこう。

ステップ1. —4. においては、矛盾律との関連で、「反立」の活動について説明されている。フィヒテはまず、こう述べている。

「〈非AはAではない —A nicht = A〉という命題は、疑いもなく、誰もが完全に確実で、確定していると承認するものであり、誰かがその証明を要求することなどほとんど期待できない。」(S. 264)

ここで「非A」とは、「Aの反対〔反対のもの〕Gegenteil von A」であり、「A」に対してかかる「非A」を定立することが、「反立する〔反対のものを定立する〕gegensetzen, entgegensetzen」ことにほかならない。しかも、その場合、

「反立は〈あらゆる条件なしに、かつ端的に〉反立される。非Aは、それが定立されているがゆえに、端的に、そのようなものとして、定立されている。」(S. 265)

すなわち、われわれは矛盾律に従って、反立の活動を行なうわけであるが、その際「あらゆる条件なしに、かつ端的に」それを行なっているのである（その点では、同一律に従ったAの定立と同等である）。とはいえ、そもそも「非A」は先行的に「A」が定立されていること、

この、言うならば「内容」（「実質」）的な条件のもとでのみ定立されうることは明らかである。よってフィヒテは、こうした「内容」から反立そのものの「形式」を区別しつつ、こう述べる。「こうした反立は、そのたんなる形式からすると端的に可能で、なんらの条件のもとにも立たない、なんら高次の根拠によっても根拠づけられていないような働き」、すなわち「絶対的な働き」なのである（ebenda）²⁷。

続くステップ5. —6.においては、以上の論点がさらに敷衍される。

「反対はいずれも、それが反対であるかぎり、端的に、〈自我の活動によって〉存在する……。そもそも反立がなされていることは、端的に〈自我によって〉定立されている」。——「反立」がこのように「自我の活動」であることを確認したうえで、「実質」の面から、すなわち（「非A」が前提する「A」の定立のような）他の活動への関連において考察するなら、それによって条件づけられ依存していることが分かる。だが、「形式」の面から、反対の定立として「どのように」活動するかを考察するなら、「無条件的」であることになる²⁸。

ステップ7. —8.においては、反立の産物、「反対〔反対のもの〕」、つまり（「A」に対する）「非A」について、以上の「形式」／「実質」の区別から、こう特徴づけられる。

すなわち、それが一般に「反対」であることは、「形式」によって規定される。換言すれば、「非Aという形式は〈活動そのもの〉によって規定されるのである」。——他方、それが特定の「A」に反立されるかぎりは、「実質」を具え、「その実質は〈A〉によって規定される」。すなわち、「非A」の本質全体は、「〈Aであるところのもの〉ではない」ことに存する（S. 266）。

ステップ9. —10.においては、次のようにして「第二原則」へと到達される。

「根源的には、自我以外のなにもものも定立されてはいない。かつまた、この自我だけが端的に定立されている（第一章）。したがって、端的には、自我に対してだけ反立されることができ。しかしながら、自我に反立されているものとは、〈非我Nicht-Ich〉である。」——かくして「〈非AはAではない〉という命題の絶対的な確実性を無条件に承認することが経験的意識のうちに現われるのと同様に、〈自我に対して端的に非我が反立される〉〔=第二原則〕。さて、この〈根源的な反立〉から、われわれが今しがた〈反立一般〉について述べたことすべてが導出されている。それゆえ、根源的な反立は、反立一般について根源的に妥当する。」（S. 266）

いささか性急に思えるこの論述を、本論文における先行の議論と関連づけていくらか考察し敷衍しよう。——「第一原則」において表現されているのは、自我の根源的で端的な自己定立の活動であったが、その際、絶対的な定立としての自我と、われわれ経験的自我とは断絶しつつも不可分に連関するのであって、前者によって定立された自我の「存在」には、絶対我の在り方と相即する経験的自我の在り方が含まれるのであった。

思うに、「反立一般」とは、論理的な命題形成＝判断の活動として、Aに対して非Aを定立することであったが、これは、経験的自我としてのわれわれ各自の所行であろう。だがその根底には、矛盾律を自己立法する活動、ひいては、Aならびに非Aを「非我」として、自我に対して端的に反立することとしての「根源的な反立」が存するのでであろう²⁹。それを探り出すための手がかりとしては、差当り（矛盾律の「A」に「自我」を代入した命題である）「非我は自我ではない」こそが相応しかろう。ともあれ、「第二原則」は「自我に対して端的に非我が反立される」と表現されているが、その「反立」の活動は、絶対我にこそ帰されるべきであろう。

先の引用箇所には、こう続けられている。「根源的な反立は、〈形式〉に関しては端的に無条件的であるが〈実質〉に関しては条件づけられている。このようにして、実に〈すべての人間的知の第二原則〉も発見されたことになろう」（S. 266f.）。——ここでの「形式」、すなわち反立がもつづく「活動そのもの」とは、絶対我の無条件的な活動であろうし、「実質」、すなわち反立を条件づける他の活動とは、反立がそれに対して行なわれるべき自我を定立する絶対我の活動であると理解しうるであろう。

以上からして、次のように解釈することができよう。——およそAに対して非Aを反立する活動（「反立一般」）は、自我に対して非我を反立する活動（「根源的な反立」）にもとづいて成立するのでであろう。なぜなら、Aに対して非Aを反立することは、非Aを〈自我のうちに定立されたA〉に対して反立することであり、取りも直さず、自我に対して〈非我としての非A〉を反立することであるからである——しかし、ここには、絶対我から経験的自我／非我への飛躍を含んだ展開が見出されると思われる。すなわち、絶対我によって定立された自我の存在としての「純粹意識」にもとづいて、各々の経験的自我が非我としての物を対象として認識し表象する「経験的意識」の領野が開示されているであろう。

かくして、ステップ11.にいわく、「たんなる反立のせいで、〈自我に属するすべてのもの〉に関して、その反対が〈非我〉には属するのだからなければならない。」（S. 267）——ここで、主観としての「自我に属するすべてのもの」とは経験的認識ないしは表象であり、その「反対」

である客観としての物が「非我」に属すると解することができよう。

この論点は、ステップ11. の続く括弧内における議論 (S. 267) と接続する。——そこでは、「表象するもの」としての自我（経験的主観）にとって、「表象されるべきもの」である「客観」（「対象」、「或るもの」）とは何か、が問われる。それに答えるためには、「表象の客観を〈表象するもの〉としてではなく〈表象されるべきもの〉として露呈させるX」を捉えねばならないが、それは「非我」としての在り方にほかなるまい。こうした「客観」もしくは「対象」とは、自我の表象（認識）に関連づけられながらも、それから独立に存在するとして定立されている、その意味で自我に対して反立されているものなのである。反立の「こうした法則を前提とすることによってのみ、はじめて、総じて対象は存在するのである。」³⁰

さて、目下の第二章は、いささか奇妙な終わり方をしている。すなわち、「自我は存在する」と定式化した「第一原則」から、「内容を捨象する」ことによって「たんに形式的で論理的な命題〈AはAである〉」が成立したのと同様、「〈本章において提示された命題〉から同様の捨象によって〈非AはAではない〉という論理的な命題が成立するが、これを私は〈反立の命題〉と名づけよう。」——こうした命名も多少問題だが³¹、続けてこう述べられる。——「その命題は、ここでは、まだ適切に規定することもできないし、言葉で定式化して表現することもできない。その理由は、次章において明らかになろう。」——思うに、ここでは、本来「第二原則」は「第三原則」と一体として捉えてのみ十全な理解が得られると示唆されているようである。その点は、本章の末尾の次の文言からも窺えるように思う。すなわち、——「最後に、判断の特定の働きを全面的に捨象して、たんに〈反立された在り方から非存在Nicht-Seinへと推論する形式〉を注視するならば、〈否定性Negationのカテゴリー〉が得られる。これに関しても、明瞭な洞察は次章ではじめて可能となる。」(S. 267)

先に見たように、第一章ではカントのカテゴリー論への関連が示唆されていたことを思い合わせるなら、「反立の命題」の根拠づけと「否定性のカテゴリー」に関するフィヒテの見解を相応に推測することはできよう³²。だが、『基礎』第一部第三章での議論へと進み、然るべき折に振り返ることが得策であろう。

III

『基礎』第一部第三章は「形式に関しては条件づけられた第三原則」と題されている。フィヒテによれば、「第三原則は、ほぼ全面的に証明することができる。というのは、それは、第

二原則のように〈内容〉からみてではなく、むしろ〈形式〉からみて規定されるのであり、また、第二原則のようにただ一つの命題によってではなく、むしろ〔先行する二原則という〕二つの命題によって規定されるからである。」(S. 268)

具体的には、「第三原則」の提示する「活動」にとっての「課題」は、先行の二原則が表現する諸活動によって与えられるのであり、これが「形式」に関して条件づけられた面である。とはいえ、その課題の「解決」は、「理性の無条件的な絶対命令」によってのみ生じるのであり、これが「内容」に関して無条件的な面である (ebenda)。

さて、差当りの見通しを述べれば、第三章の論述は、[A] — [D] の四つの節と、それに続く注解から成っているが、[A] において上述の「課題」が「演繹」され、[B] においてそれが解決される。[C] においては、その解決からの成果を、第一章と第二章を振り返りつつ解明し、[D] において「第三原則」が定式化される。なお注解は、九つの項に分かれて与えられている。

以下で、その論述に立ち入って考察を加える前に、本論文での解釈の概要を確認しておこう。すなわち、『基礎』第一部の論述において三つの「原則」について論じることで企てられているのは、自我と世界の存在構造、そして、それを成立させる絶対我の活動を解明することであるが、それは、自我と世界についての認識（知）の構造を解明すること、さらに論理法則の妥当性を根拠づけることと一体化している。すなわち、存在論・認識論・論理学の一体的展開が根本特徴である。——そこで、「第一原則」において提示される自我の根源的な自己定立の活動によっては「AはAである」という同一律が根拠づけられ、「第二原則」において提示される非我の根源的な反立の活動によっては、「非AはAではない」という矛盾律が根拠づけられた。それは同時に、自我が自己自身を自己同一者として定立することにもとづき、世界を自己同一者として存在する物どもから成るものとして解明することであり、かつまた、自我に対して非我を反立することにもとづき、世界を形成する物としてのAは、非AでないがゆえにAとして——だから、A/非Aという対立と区別を含んで——存在することを解明することであった。そしてわれわれのそれぞれ、すなわち「私」とは、一方では、経験的自我として自己同一者であり、そのかぎり世界のうちの物として存在している。よって、「私」は、根本的には、非我を反立し、自己自身を非我でないものとして定立することによって、自己自身として存在するのである。他方ではしかし、「私」は、世界のうちの物を表象し認識する主観であり、しかもその根底においては、絶対我の（自己）定立の活動を遂行しつつあり、それゆえにこそ、以上のような事態を、知識学という哲学的考察を遂行することによって解明し認識しつつある

当の者なのである。

(1) 前述のように、[A] 節においては、五つのステップを踏んで、「課題」が「演繹」される。

ステップ1. —3. においては、「第二原則」が含む自己矛盾が暴露されるが、その際「自我」はなによりも「同一性Identität」を具えると理解されており、「同一的意識」とも換言されていることに注意すべきである。

そこでステップ1.においては、「非我が定立されているかぎり、自我は定立されていない。なぜなら、非我によって自我はまったく廃棄される wird aufgehoben からである」とされる (S. 268)。——これは、勿論「同じもののうちに定立される」という前提のもとでは、非我は自我を「廃棄する」と述べているのであるが、その「同じもの」とは「自我」(やがて明らかになるように、正確には「絶対我」)であろう。よって、「自我に対して端的に非我が反立される」という「第二原則」において、その反立が起こるのが同一の「自我」のうちにおいてであれば、その「自我」の存立は失われることになる。

こう続けられる。——「さて、非我は自我のうちで定立されている。というのは、非我は反立されているが、あらゆる反立は〈そのうちで定立がなされ、その定立されたものに対して反立される自我〉の同一性を前提しているからである。／それゆえ、〈非我が自我のうちで定立されているかぎり、その自我のうちで自我は定立されていない〉。」(ebenda)

ステップ2.においては、こう論じられる。——「しかしながら、自我のうちで(同一の意識のうちで)〈それに対して非我が反立されうる自我〉が定立されるかぎりにおいてのみ、非我は定立されうるのである。／さて、非我は同一的意識のうちで定立されるべきである。／それゆえ、〈非我が定立されるべきであるかぎりにおいて、その同一的意識のうちに自我も定立されていなければならない〉。」(ebenda)

前述のように、「同一的意識」とは「同一性」を具えた「自我」にはかならない。よって、ステップ3.はこうなる。以上二つのステップにおいて導出された「両方の結論は、互いに反している sind sich entgegengesetzt。両方の結論とも、第二原則から分析によって展開されたものであり、だから両方とも第二原則のうちに存する。かくして第二原則は自己自身に反しており、自己自身を廃棄する ist…sich selbst entgegengesetzt, und hebt sich selbst auf。」(ebenda)

以上で、「第二原則」が含む自己矛盾が暴露されたわけであるが、フィヒテはステップ4.では、その自己矛盾に別の表現を与えている。すなわち、ステップ1. —3. によって示され

たように、「第二原則は自己自身を廃棄する」。しかもその際「第二原則が妥当性をもつ」ことが前提されており、そのかぎり「第二原則」は「自己を廃棄もしない」ことになる。これも自己矛盾である (S. 268f.)³³。

ステップ5. では、この矛盾が「第一原則」にも波及もしくは遡及すると論じられる。すなわち、「第一原則」にもとづいて、「〈自我は自我である〉とすれば、自我のうちで定立されたすべてのものは定立されている。／ところで、第二原則は、自我のうちで定立されるべきであり、かつまた自我のうちで定立されるべきではない。／それゆえ、〈自我は自我である〉わけではなく、自我は非我であり、かつ非我は自我である。」(S. 269) ——ここで、「第二原則」が「自我のうちで定立されるべきではない」のは、それが自己矛盾していることが先に示されたからであろう。

(2) 九つのステップを含む [B] 節では、こうした矛盾を解消することが試みられるのだが、その眼目は、或る概念「X」を導入することによって、「われわれの知の唯一の絶対的な基礎 Fundament」である「自我の同一性」＝「意識の同一性」の存立を保証することである。

すなわち、ステップ1. — 4. においては、Xとは「自我の根源的な活動の産物」であり、その活動とは「人間精神の活動Y」であること、Yの「形式」とは、「それによって、反立された自我と非我とが相互に廃棄しあわないように合一され同等に定立される」ようなものでなければならぬと論じられる。「自我」もしくは「意識」の内的な機構に関するフィヒテの見解がきわめて明瞭に窺える論述であるので、煩を厭わず訳出しておこう。

- 「1. 合一されるべき諸対立〔諸々の対立したもの〕 Gegensätze は、〈意識としての自我のうちには im Ich, als Bewußtseyn〉ある。それゆえ、Xも意識のうちにはあらねばならない。
2. 自我ならびに非我とは、自我の根源的な働き二つの産物であり、意識そのものは、〈自我の第一の根源的な働き、自我の自己自身による定立〉のそうした産物である。
3. しかしながら、上述の推論に従えば、非我を産物とする働き、つまり反立は、Xなしにはまったく可能ではない。それゆえ、Xそのものも自我の産物、しかも自我の根源的な働きの産物でなければならぬ。したがって、〈その産物がXであるような人間精神の働き＝Y〉が存在する。
4. [Yという] その働きの形式は、上述の課題によって完全に規定されている。その働きによって、反立された自我と非我とが相互に廃棄しあわないように合一され同等に定立されるべきなのだ。上述の諸対立は、〈唯一の意識の同一性〉のうちに取り入れられるべきなの

である。」(S. 269)

勿論「第一原則」が表現する絶対我とは、「根源的に端的に自己自身の存在を定立する」働きそのものだったわけであるが、以上の叙述によれば、絶対我によって「定立」された「存在」、その「第一の根源的な働き」の「産物」こそが「意識」であると見ることができよう³⁴。「事行」の構造によって、(絶対的)自我はこうした「意識」と不可分であると見なければなるまい。そして自我と不可分のこうした「意識」の根本規定とは「同一性」なのである。

だがこうした「意識としての自我」はまた、「諸対立」、すなわち自我と非我——後者は、先に見たように、A / 非Aの双方を含む——との矛盾を含み、にもかかわらず自己を同一のものとして維持するような在り方をしていることを忘れてはなるまい。よって「意識としての自我」とは、諸々の産物としての諸規定を自己のうちから産み出しつつ、同時にその対立を融和することによって自己の同一性を維持していくような動的過程として見るべきであろう。——当面の自我と非我との矛盾を解消する働きとしての「Y」も、その所産としての概念「X」も、そうした動態としての「自我」もしくは「意識」を根源的に構成する契機にほかならないであろう。

ステップ5. とステップ6. においてフィヒテは、根本的には自我と非我が、さらには「Aと非A、存在と非存在、実在性と否定性が、相互に滅却しあい sich vernichten 廃棄しあうことなく、一緒に思考されうるのはいかにしてか」という問いをさらに追究する。そして——これが「理性の無条件的な絶対命令」とフィヒテの称する事態なのだろうが——自問するという「実験」をつうじて、「それらが相互に制限しあう sich gegenseitig einschränken」ことによってである、と自答する。かくして、「活動Yとは〈反立された両者を互いによって durcheinander 制限すること〉であり、Xが表示するのは〈制限 Schranken〉である」ことになる (S. 269f.)³⁵。

続くステップ7. —9. においては、こうして導出された「制限」の概念を純化しつつ「可分性」の概念がXの核心として取り出される。

「制限する」活動とは、「実在性」と「否定性」として対立する自我と非我のうちに「制限」を定立することであるが、こうした「実在性」や「否定性」を捨象することによって、「制限」の核心が見通されるべきである。すなわち、「或るものを制限するとは、その実在性を否定性によって……一部分だけ nur zum Theil 廃棄することを意味する」のであり、その際「実在

性」は諸部分への分割が可能なものでなければならない。この「可分性 *Theilbarkeit*」こそは、*X*の核心であろう。それは、視角を換えて見れば、多様な部分を含む一定の量として規定が可能であること、すなわち「量化可能性 *Quantitätsfähigkeit*」であると言えよう（ここでの量は内包量——おそらくはまた連続量——であると思われるが、とりあえず、vgl. *KFG*, S. 126）。——かくして、こうした「可分性」の概念を産み出す「活動 *Y*によって端的に、自我も非我も〈可分的に〉定立される」と言われる（S. 270）。

ここで筆者の所見を直截に述べるなら、この最後の命題こそは、「第三原則」の核心であると思われる（*KFG*, S. 127にも、同様の見解が見られる）。そして、この、言うならば〈狭義の第三原則〉は、「第二原則」が表現する事態と不可分に合一しており、それによってこそ「第二原則」の可能性も洞察されうるのである（よって、「第二原則」の根拠づけの議論は、ここまできてようやく完成したと見るべきであろう）。——このことをフィヒテは、活動 *Y*は反立の活動に「後行することはできず」、かつまた「先行することもできない」と論じているが、ともあれ、「第二原則」の「反立」の活動と、〈狭義の第三原則〉の「制限する」活動とは、不可分に合一していることを、フィヒテは次のように強調する。

「活動 *Y*は直接に、反立の活動のうちで、それと一緒に起こるのであり、両者は一にしてまさに同じ *Eins, und eben DeBelbe* であって、反省においてのみ区別されうる。」（S. 270）——要するに、哲学的な反省においては、「第二原則」と〈狭義の第三原則〉とは分離して思考し論じなければならなかったのだが、事柄としては不可分であったのである。ここには、場合によっては、哲学的な反省（洞察）と叙述の秩序と、事柄そのもの（「人間精神の体系全体」）の在り方が完全には合致しないこと、また、そうあらざるをえないことが示されているであろう（vgl. *KFG*, S. 123ff.）。

ともあれ、「自我に非我が反立されるや否や、反立を受ける自我と、反立される非我とは〈可分的に〉定立される。」（S. 270f.）——これこそは、「第二原則」と〈狭義の第三原則〉を統合的に表現する命題であると言えよう。

（3）二つのステップから成る [C] 節においては、以上のようにして到達された〈狭義の第三原則〉の観点から振り返って、自我の内的な機構が闡明され、それをつうじて、[D] 節において「第三原則」（とこれまで称していた命題）が提示される。

「可分性」を与える活動 *Y*によって、「第二原則」から導出された矛盾は解消されていることが示されたのだった。だが、重要なのは、そこで示される自我と非我に関する特徴づけであり、

それと対比した場合に「第一原則」で表現されていた「自我」がどのようなものとして規定し直されるか、である。

まず、ステップ1.によれば、先に〈狭義の第三原則〉と名づけた命題は、実は、自我と非我とがそれぞれに実在性を部分的に分け与えられる——逆に言えば、すべての実在性のうち、一部分だけしか与えられず（これが否定性の機能）、そのかぎり制限される——という事態を表現している。すなわち、「自我は、自我のうちにおいて、〈非我が定立されている実在性の部分〉だけ、定立されていない。〈実在性の一部分、すなわち、非我に与えられた実在性の部分〉が、自我のうちにおいては廃棄されている。」(S. 271)

フィヒテは、このような仕方で否定性によって制限された実在性をもつもの——したがってまた、多様な述語を帰属させるもの (GA IV/3, S. 359) ——を、哲学的な意味において「或るもの *etwas*」と称する。よって、「可分的」である自我と非我とは「或るもの」である。しかしながら、「第一原則の絶対我は、〈或るもの〉ではない（それは述語をもたず、かつもつことができない）のであり、端的に〈それが存在するところのものごと〉であって、それ以上に説明することはできない。」(ebenda)³⁶

そもそも「実在性」とは肯定的な述語の意味する内容、述語づけられる「或るもの」がその内実において在る仕方であり、かくして、一定量の実在性をもつものとしての自我や非我こそは「或るもの」であることになる。だが無論、そうした実在性における量的な比較が可能で相対的なものでは、「絶対我」はありえない。

とはいえ、「意識のうちに〈すべての実在性〉がある。そのすべての実在性のうち、非我に属しているのは、自我には属していないような実在性であり、逆も成り立つ」とさらに言われる (ebenda)。——ここで「意識」とは、自己定立の活動としての絶対我（その所産としての「存在」としての自我）のことであろうから、絶対我は、それ自身は一定の実在性をもつ「或るもの」ではないものの、可分的な自我や非我に属する「すべての実在性」を担うものであるのであらう³⁷。

こうした「絶対我」との関連において、「非我」についてもこう特徴づけられる。——「絶対我に対して反立される場合には（……）、非我は端的に無 *Nichts* である。制限可能な自我に反立される場合には、非我は負量 *eine negative Größe* である。」(ebenda)

すなわち、絶対我に反立された、言うならば〈絶対的な非我〉は「端的に無」であり、まったくありえないものであることになろう。それに対して、可分的で相対的な「非我」は「量」をもつが、それは可分的な自我の実在性の量が「正 *positiv*」であるに対して、「負」であるこ

とになる³⁸。

以上で見た「自我」／「非我」の諸義について、ステップ2.ではさらにこう言われる。「自我は自己自身と同等〔同一〕であるべきであるが、にもかかわらず、自己自身に反立されているべきでもある。」(S. 271)——このパラドクシカルな言明は、絶対我と自我、さらに（後者に反立される）非我との間のパラドクシカルな関係、すなわち断絶しつつも不可分に連関しているという事態を表現していると思なければなるまい。

ともあれ、絶対我としての「自我」に関して、こう言われる。

「自我は、〈意識〉という観点からすると自己と同等〔同一〕であり、〈意識〉は唯一einigなのである。とはいえ、その〈意識〉のうちで、絶対我は不可分〔分割不可能〕unteilbarとして定立されている。」(ebenda)

「それに対して、〈非我の反立を受ける自我〉の方は、可分的として定立されている。」——こうした可分的非我と対立する可分的自我、総じてそれらの属する相対的なものの次元は、勿論絶対我とは対立する。——「よって、自我は、それに対して非我が反立されるかぎりにおいては、それそのものが絶対我に対して反立されているのである。」(ebenda)

ともあれ「このようにして、対立するものどもすべては、合一されていて、〈意識の統一 Einheit des Bewußtseyns〉を損なうことがない。それはいわば、〔可分性という〕提示された概念が正しいことの証拠である。」(ebenda)³⁹

そこで [D] 節においては、こう言われる。

「無条件的であり、かつ端的に確実であるすべてのもの〔つまり原則のすべて〕は、いまや汲みつくされた。私はそれをたとえば次の定式において表現しよう。〈自我は自我のうちにおいて、可分的な自我に対して、可分的な非我を反立する。〉」(S. 271f.)

すでに指摘もあるように (vgl. *KFG*, S. 135)、通常「第三原則」と称されるこの命題は、むしろ三つの原則すべてを総括的に表現するものと解するべきであろう。その場合、たしかに、「自我は自我のうちにおいて、可分的な自我に対して、可分的な非我を反立する〔= 反対のものとして定立する〕」において、下線部が絶対我の根源的な自己定立の働きへと、それ以外の部分が（自我と非我の）反立と制限の活動へと関連していると思えることができるように思われる (vgl. *KFG*, S. 137)。——だが、その際やはり、反対のものを「定立する」こと、ならびに（相互に廃棄しあわないよう）「可分的」として「定立する」ことが前提されている。そしてこれらの働きは、畢竟するに、絶対我の根源的な「定立する」活動が特殊化することにより分化

した——あるいはむしろ、自己規定によって展開した——位相を示すのであり、全体が絶対我へと関連していると見ることができよう。要は、全体的な事象のどの位相、どの側面に精神の眼差しを向けるか、換言すれば、どのような観点・見方を取るかであるが、それを適切に遂行することは、知識学に従事するわれわれの各自に委ねられていることであろう⁴⁰。

最後に、「根本的哲学」としての知識学の課題とは、三つの「原則」に関する「認識」からすべてを導出することであることがこう宣言されている。「いまより以降に〈人間精神の体系〉のうちに現われるでもあろうすべては、以上で提示されたことから導出されうるものでなければならぬ。」(S. 272)

(4) さて第三章の続く箇所は、いわば「第三原則」に関する注解であるが、それ以上に『基礎』第二部「理論的知の基礎」と第三部「実践の学の基礎」へと考察が展開していくための準備を整えている——「ここでは、知識学の残る全体に対する方法が問題になっている」(KFG, S. 139)——と言えよう。九項より成り内容的にも多岐にわたるが、主要な論題は、第一に、根拠律にもとづく判断論の提示と、その観点からする、知識学の課題の特徴づけ、第二に、従来の哲学における独断論、とりわけスピノザ主義との対決であると言えよう。

そこで、第1項においては、まず、「根拠律〔根拠の命題〕」が「第三原則」(あるいはむしろ〈狭義の第三原則〉)から導出され、謂うところの「根拠」には「関連根拠」と「区別根拠」の二種類があることが、次のように説かれる。

「われわれは、反立された自我と非我とを〈可分性〉の概念によって合一した。〔そこで〕自我と非我という特定の内容が捨象されて、〈可分性の概念によって、反立されたものどもが合一されるたんなる形式〉が残されるなら、われわれは、〈Aは部分的に非Aであり、かつその逆でもある〉という、これまで〈根拠律〉と名づけられてきた論理的命題を得ることになる。〔そしてその内実は次の二命題を含む、すなわち〕〈およそ反立されたものは、それに反立されたものに一つの徴標 = Xにおいて同等である〉、〈およそ同等なものは、それに同等なものに一つの徴標 = Xにおいて反立されている〉。そうした徴標 = Xは、根拠と呼ばれるが、第一の場合には〈関連根拠〉、第二の場合には〈区別根拠〉と呼ばれる。というのは、反立されたものどもを同等として定立する、あるいは比較することは〈関連づける〉と呼ばれるし、同等として定立されたものどもを反立させることは〈区別する〉と呼ばれるからだ。」(S. 272)

気づかれるだろうが、「第一原則」と「第二原則」の導出に当たってはそれぞれ同一律と矛盾律が手引きとされたが、「第三原則」の導出に当たっては根拠律は手引きとはされず、前者

が後者を根拠づけることだけが問題にされている。

ともあれ、フィヒテは、先の箇所が続けて「この論理的命題は、われわれが提示した実質的な原則〔つまり第三原則〕によって証明され、かつまた規定される」(ebenda)と述べて、第1項では、「証明」を行なっている。

そのためのフィヒテの叙述 (S. 272f.) は或る種抽象的であり、理解しづらい。だが、当該の叙述から察知されるように、そこでは、諸概念の類 - 種 (上位概念 - 下位概念) の系列的な構造が前提とされているであろう。その際語られる「徴標」とは、概念の内包〔意味内容〕を形成する諸概念 (諸部分概念) であり、よって、それぞれの概念は、諸徴標より成る内包をもつであろう。この観点から当該の叙述を解明すれば、諸概念の内包のうちには、

- ①それらを関連づける根拠 (関連根拠) となるものがある。たとえば「鳥は動物である」という判断においては、「有機的物質から成る」という徴標がそれであろう。
- ②それらを区別する根拠 (区別根拠) となるものがある。たとえば「植物は動物ではない」という判断においては、〈運動の能力をもつ〉という徴標がそれであろう。

ここには、「有機体」(「生物」) - 「植物」 / 「動物」 - 「鳥」といった概念の上下的な系列が前提されているであろう。——以上の具体例からすれば、①の場合における根拠律は「XにおいてAは非Aに同等である」であり、すなわち、「有機的物質から成る」という徴標において、「鳥」は「動物」と同等である。

②の場合における根拠律は〈XにおいてAは非Aから区別される〉であり、すなわち、〈運動の能力をもつ〉という徴標において、「植物」は「動物」から区別される。

ただし、②において、「植物」と「動物」は「有機体」であるという徴標Xにおいては同等である。すなわち、 $A = X$ 、 $B = X$ 、よって $A = B$ である。にもかかわらず、「AとBが非Xであるかぎり、 $A = -B$ 」が成立する。ここで非Xとは、〈運動の能力をもつ〉という(「有機体」ではない) 徴標である⁴¹。

第1項の最後でフィヒテは、①や②における判断の「根拠」(「関連根拠」、「区別根拠」) の数多性に関連して、「もし或る判断が幾つかの関連根拠や区別根拠をもつとすれば、それは一つの判断ではなくて幾つかの判断である」と述べている (S. 273)。これは、たとえば「植物は動物ではない」という判断において、区別根拠として〈感覚の能力〉と〈運動の能力〉の両方を認めるならば、それは実は単一の判断ではなく「〔感覚の能力をもたないかぎり〕植物は動物ではない」、「〔運動の能力をもたないかぎり〕植物は動物ではない」という複数の判断の合成体であるということであろう。逆に言えば、判断の単一性が確保されるべきならば、「唯

一の部分〔根拠となる徴標〕においてのみ、同等なものどもは反立され、反立されたものどもは同等である」のでなければならない (ebenda)。

さて、第2項においては、根拠律の「規定」に関しておよそ次のように論じられる。——以上から明らかなことだが、「総じてさまざまな物が〈同等〉であったり、〈反立〉されたりするという条件のもとでのみ、それらの物はなんらかの徴標において、〈反立〉されたり、〈同等〉として定立されたりする。」(S. 273) ——だが、こうした根拠律は、「物」の領域にしか妥当しないであろう。すなわち、「絶対我」は、「どのようなものもそれに対して同等であることも反立されることもできないようなもの」であるがゆえに、それに根拠律は妥当しないのである (S. 273)。

翻って「第一原則」が「第二原則」と「第三原則」を根拠づけるという関係を顧慮するならば、絶対我は「どのような根拠をももたず、むしろ、それ自身〈あらゆる根拠づけられるものの根拠〉を示す」——畢竟するに「物」の成立の根拠となる——のであり、かつまた「それ自身すべての可能な判断を根拠づける」ことになる (ebenda)。——こうした絶対我に関する判断は、後に「根本定立的判断」として取り上げられることになる。

以上からして、根拠律が判断の真理性を根拠づけることが察知されようが、それに従って真理性を根拠づける手続きに応じて、判断の種別も明らかにされる。すなわち、第3項では次のように言われる。

「比較されたものどものうちに、それらが〈反立〉される所以の徴標〔区別根拠〕を探索する際の活動は、〈反立の antithetisch 手続き〉と呼ばれる。これは通常は〈分析の analytisch 手続き〉と呼ばれるが、この表現は適当ではない。なぜなら、一つには、それによっては、〈もしかすると概念にもとづいて、総合によって前もって置き入れたのでないようなことを展開できるかもしれないという見解〉に余地が残されるからである。いま一つには、〔反立の手続きという〕前者の呼称によっては、その手続きが総合の手続きの反対であることが明瞭に表記されるからである。つまり〈総合の synthetisch 手続き〉は、反立されたものどものうちに、それらが〈同等〉である所以の徴標〔関連根拠〕を探索することのうちに存する。」(S. 273f) ——この二つの手続きに応じて成立する二種類の判断が、続けてこう示される。すなわち——「認識の内容すべて、ならびに、それに到達する仕方を全面的に捨象した、たんなる論理的形式からするならば、第一の仕方で生み出された判断は〈反立的判断〉もしくは〈否定

的 verneinend 判断」と、後者の仕方で生み出された判断は〈総合的判断〉もしくは〈肯定的 bejahend 判断〉と呼ばれる。」(S. 274)⁴²

以上を受けて第4項では、「反立」と「総合」という二つの手続きが不可分であることが、およそ次のように論じられる。——根拠律は「第三原則」から導出され、「すべての反立と総合が従う論理的規則」として妥当する。よって、「あらゆる反立と総合の権能」は「第三原則」から導出される。だが、翻って、「第三原則」の表現する「根源的な活動」は、「相互に反立的なものどもを第三のもの〔制限・可分性の概念〕において結合する des Verbindens」ことであり、「反立の活動」がなくては成立しえない。逆に、反立の活動も結合の活動なしには成立しえないのであった。両者の活動は不可分である。ここから、根拠律によって可能になる、反立的判断と総合的判断においても、それらを生じさせる反立と総合の「論理的な諸活動」は不可分であることになる (S. 274)。

とはいえ、この不可分な両種の判断が、認識を追求する探究の過程でどのように絡みあっているかは、微妙なところであり、それがこう述べられていると思われる。

「同等なものどもは、それらが前もって総合的活動によって同等として定立されたのでなければ、同等ではないであろう。たんなる反立においては、それら〔の同等なものども〕が前もってそうした〔総合的〕活動によって同等として定立されたことは、捨象される。それらは端的に同等として、どこからという由来を探究されることなく ununtersucht woher、受け入れられる。たんに、それらのうちにおける反立的なもの〔区別根拠〕に反省が向けられ、そのものは、それによって明晰判明な意識へと高められるのである。」(ebenda)

これは反立が先行する総合を前提するという面であるが、逆に、総合が先行する反立を前提する場合においても「反立されたものども」の由来、それを反立させた「自我の活動」は問われないのである (ebenda)。

ここには、先行の探究の活動によっていわば沈殿した認識の成果が、いかにして新たな探究の基盤を提供するかという事態についての示唆があるように思われる。だが、フィヒテにとっての問題は、そうした探究の過程全体がどのような根拠にもとづいて成立しているかであり、それが続く箇所では考察されていると思われる。

さて、ここで注意すべきことがある。——すなわち、『基礎』第一部におけるフィヒテの議論においては存在論・認識論・論理学（の根拠づけ）が三位一体的に展開されていることを

先に見た。その際、カントの批判哲学に即すならば、経験的判断とアприオリな（もしくは純粋な）判断とは属するレベルが異なり、それは経験と哲学（的認識）との区別とも対応していた（超越論的な哲学的認識とは、経験一般とその対象を可能にするアприオリな総合的諸原則を解明するような、それ自身アприオリな認識にほかならない）。このレベルの区別を目下のフィヒテの議論のうちに求めるならば、経験的意識と純粋意識との上述した区別、それと対応する経験的認識と三原則（に関する哲学的認識）との区別が考えられねばならないだろう。上述来においては、三原則による三つの論理法則の根拠づけが論じられ、後者の論理法則によって成立する反立的判断／総合的判断の区別——これは経験的なレベルにおける探究や認識においても使用されるであろう——が説かれた。さて、それでは、フィヒテ哲学、すなわち知識学の勝義における哲学的認識は、どのように特徴づけられるのであろうか。『基礎』第二部と第三部の内容を成す哲学的認識は、どのような性格のものであろうか。

こうした観点からすると、第5項で次のように述べられることは、きわめて重要であろう。「カントが『純粋理性批判』の先端に置いた有名な問い、いかにしてアприオリな総合的判断は可能であるか——は、いまや、最も一般的で満足のいく仕方で答えられた。われわれは第三原則において、〈反立された自我と非我との総合〉を両者の可分性という定立された概念を介して企てたが、その総合の可能性についてはそれ以上問うことはできず、その根拠を挙げることもできない。その総合は端的に可能なのであって、ひとはおよそそれ以上の根拠なしでその総合への権限をもつのである。」——ここでは、「総合」ということが、たんに論理的な、また経験的な水準を超えて「反立された自我と非我」に関連する純粋な活動の水準に属す事柄として捉え直されている（それを表現すればこそ、三原則は「アприオリな総合的判断」としての哲学的認識に決定的に寄与しうるのであろう）。次の第6項での用語を先取りすれば、これこそが「最高の総合」であり、三原則が表現する自我の諸活動の総括的な成果であると言えよう。かくして『基礎』における今後の哲学的探究の輪郭が次のように示されることになる。——「妥当であるべき、他の諸総合のすべては、その総合のうちに存しなければならない。前者の諸総合は、後者の総合〔最高の総合〕のうちで、かつそれとともに同時に企てられていたのでなければならない。このことが証明されるやいなや、前者が後者同様に妥当であることの最も説得的な証明が提供されるのである。」(S. 275)

これに直接して、第6項の冒頭は、こう述べている。

「他の諸総合はすべて、後者の総合のうちに含まれていなければならない。そしてこれによっ

て同時にわれわれには、きわめて明確に、われわれがわれわれの学においてさらに進まねばならない途が指定されている。それは総合であるべきなのであって、だからまたわれわれの全手続きは、これ以降（……）総合的であることになろう。」(S. 275)

具体的には、こうである。すなわち「提示される総合のすべては、われわれがたっいま企てた〈最高の総合〉のうちに存しているはずであり、後者の総合にもとづいて展開されうるはずなのである。それゆえわれわれは、〈最高の総合によって結合された自我と非我のうちに……残存している反立的な諸徴標〉を探索しなければならず、それらの徴標を、これまたすべての関連根拠のうちで最高のもの〔すなわち可分性 (vgl. *KFG*, S. 146)〕のうちに含まれていなければならない新たな関連根拠によって、結合しなければならない。」——かくて生じた総合に関しても同様の手続きを、できるかぎり継続していかなければならず、終には——「われわれは、〈それ以上は完全に結合されえないような反立されたもの〉へと到り、それによって〈実践的部門の分野〉へと移行することになろう。」(ebenda)

ここには『基礎』における第二部門から第三部門への移行の仕方が示唆されているが、「それ以上は完全に結合されえないような反立されたもの」とは、やがて明らかになるように、「有限のもの」と「無限のもの」との「絶対的な対立」であることになろう (vgl. *KFG*, S. 146f.)。

ともあれ、第7項においては、以上で示された『基礎』における哲学的探究のプログラムを踏まえて、哲学的認識の基礎を形成する「根本定立的判断」、ならびにそれが表現する「根本定立」としての絶対我の活動がさらに特徴づけられる。

そもそも「反立 *Entgegensetzen*」は、対応するギリシア語では“*Antithesis*”である。よって「反立」も「総合 *Synthesis*」も“*Thesis*”、すなわち「定立」（ドイツ語では“*Setzen*”）を含み、それに基づいて成立している。そこでフィヒテは、自我の端的な自己「定立」として“*Thesis*”——言うならば「根本定立」を術語的に使用していると思われる⁴³。

そして、こうした「根本定立」こそが、知識学の体系の「全体に支えと完成を与える。〈一つの体系、しかも唯一の体系〉がなければならない。反立されたものは、なお反立された或るものがあるかぎり、結合されて、〈絶対的な統一〉が生み出されるのでなければならない。」(S. 276)

ただし、「この絶対的な統一は、やがて示されるように、無限への接近が完結すること——これはそれ自体として不可能である——によってのみ、生み出されることができよう。」(ebenda)

——すなわち、「絶対的な統一」は、「無限への接近」において、文字通り果てしなく追求されるべきであるが、それ自体としてはけっして達成しえない課題となるだろう。人知の無限の発展がここでは見通されているように思われる⁴⁴。

さらに、こう言われる。「特定の仕方では反立し結合することの必然性は、直接に〈第三原則〉に基づいている。そもそも結合する必然性は、〈第一の最高にして無条件的な原則〉に基づく。体系の形式は〈最高の総合〉を根拠とするが、そもそも一つの体系があるべきだということの方は、〈絶対的な根本定立〉を根拠とする。」(ebenda) ——「すべての人間的知」の「体系」を根拠づけることにおける、「第三原則」と「第一原則」との機能の仕方の違いが、ここでは明確に語られている。

ところで、「区別根拠」にもとづいて「反立的判断」が、「関連根拠」にもとづいて「総合的判断」が成立するのであった。それらがもとづく「反立」／「総合」の活動は、「第二原則」と不可分に結合した「第三原則」により根拠づけられる。それに対して、根本定立の活動にもとづいて成立するのが、「根本定立的判断」である。「その種の根源的で最高の判断」が、「自我は存在する」、すなわち「第一原則」である。もとよりそれは「自我の絶対的な定立」の活動を表現するものであり、それによってこそ自我の「自由」による自己形成や、「美の理想」を求めるといふ「無限へと接近する」活動が成立するのであろう。それに対応して、「自由」や「美」に関する「私の精神にとっての課題」を表現するような「根本定立的判断」も成立することになるのであろう(以上、S. 276ff.)。

ここで語られているのは、われわれ自我が、外的な根拠(「自我の外にあるもの」)によって規定(決定)されることなく、自己自身が根拠となり活動することが課題であること(これは「根拠に関する課題」と表現される)、それによって自由な、言うならば道徳的で美的な世界を「無限に」創造する使命を負っているということであると思われる(vgl. S. 277f.)。——ここで「自己」は、自己自身に由って——すなわち「自由」に——自己自身を無限に規定していく活動であることが察知されるであろう(この件については、以下でも触れる)。これこそが「絶対我」にほかならないであろう⁴⁵。

(5) さて、続く第8節の前半においてフィヒテは、「根本定立的判断一般の根拠づけを、反立的判断と総合的判断の根拠づけと比較する」ことによって、知識学という「批判的体系の特有の性格への明瞭かつ明確な洞察」を得ることを試みている。哲学的認識とその根本的問題事象の真面目が顕揚されるのである。

まず、前述のように、反立的判断と総合的判断を成立させる二つの活動、すなわち「反立」と「総合」は相互に前提しあう。いまやこの事態が、諸概念の類 - 種（上位 - 下位、さらに一般 - 特殊）の構造、それにもとづく「類概念」+「種差」という定義理解、の観点から捉え直される（S. 278f.）。

たとえば、「金は銀ではない」という反立的判断は、「金」と「銀」という概念が下位の「種」として、上位の「類」概念である「金属の概念のうちに含まれて」いる（つまり「類」は「関連根拠」である）こと、そのかぎり両概念が「同等」なものとして「総合」されていることを前提する。このように、すべての反立は、先行する総合を前提する⁴⁶。

また「すべての総合は、先行する反立を前提する。」たとえば、「物体」の「類」概念のうちには「金属」その他の「種」概念が含まれており、そのかぎり「金属は物体である」という総合的判断が成立する。その際「区別根拠」、つまり種差でありうる「色や、特定の重さや、味や香りなどの差異は捨棄されている」が、それらは先行する反立の所産である。

ここでフィヒテは、「最高の概念、つまり実在性の概念」を立て、それから導出される「物体」-「金属」-「金」／「銀」……といった類 - 種の系列的構造を念頭に置いている⁴⁷。

以上に対して、「根本定立的判断」、とりわけ「第一原則」に関しては、事情はまったく異なる。絶対我は、「端的に定立されたもの」であるから、そこでは、総合によって定立される「上位の概念」（「類」概念）へと上昇することはまったくありえない（S. 279）。

よって、「第二原則」、そして「第三原則」への展開は、「下降」でしかないことになる。「自我は、非我と同等に定立されうるためには、〈下位の概念、可分性の概念〉へと下降させられねばならない。そして、その概念において自我は非我に反立されることにもなる。」（ebenda）

この事態をフィヒテは、「実体」-「偶有性」という概念によってこう記述する⁴⁸。
「自我と非我とは、〈相互的な制限可能性の概念〉によって同等に定立され、かつ反立されるやいなや、両方とも〈絶対的な、制限不可能な主観としての自我〉——それには、なにものも同等ではなく、反立されてもいない——によって、〈可分的な実体としての自我〉のうちの或るもの（偶有性）〔として〕定立されるのである。」（ebenda）

すなわち、「第一原則」の絶対我という「絶対的な制限不可能な主観」は、「第二原則」そして「第三原則」においては、「可分的な実体としての自我」へと下降し、その「偶有性」（＝述語）として可分的な自我と可分的な非我とが成立する、というのであろう。

ここでは、「第一原則」の自我と、「第二原則」・「第三原則」における自我との区別と関係がどのようなものが明示されている。それは、「下降」と表現されはするが、絶対と相対との

絶対的な断絶を介した飛躍であると言えよう。

ともあれ、「第一原則」をはじめとする「根本定立的判断」、すなわち「その論理的主語が〈絶対的に規定不可能な自我〉であるようなすべての判断は、なんら高次の判断によって規定されることはありえない。なぜなら、絶対我は、高次のものによって規定されてはならず、自己自身によって端的に根拠づけられ規定されて schlechthin durch sich selbst begründet und bestimmt いるからである。」(ebenda)

こうした絶対我の自己規定の活動——それはカントから受け継がれた「自由」にほかなるまい——に参加すること、あるいはむしろその自覚的遂行＝遂行的自覚においてこそ、知識学という哲学的認識は成立しうることを肝に銘じなければならないであろう。そこにこそ、「絶対的に規定不可能な自我」にまさに哲学的に対応する途が開けるのであろう。

さて、第8項の後半においては、以上を踏まえて、「批判哲学」としての「知識学」が、「独断論的」な哲学との対比において特徴づけられる。その際フィヒテの意図するところは、独断論的哲学、その最も徹底した形態である「スピノザ主義」と対決して、知識学の真理性を証示することである。そこで、次のように言われる。

「批判哲学の本質は、絶対我が〈端的に無条件的で、高次のなものによっても規定可能ではない〉として提示されるところに存し、この哲学は、その原則から整合的に〔首尾一貫して〕推論される場合には、知識学となるのである。

それに対して、哲学は、自我自体に〈或るもの〉を同等として定立し、また反立する場合には、そして、このことが、〈物（存在者 Ens）という一層高次であるはずの概念〉——それは同時に、まったく恣意的に、端的に最高の概念として提示される——によって行なわれる場合には、独断論的である。

批判的体系においては、自我のうちに定立された物があり、独断論的体系においては、そのうちで自我そのものが定立されているような物がある。批判主義 Criticism は内在的なのであるが、それは、すべてを自我のうちへと定立するからである。独断論は超越的であるが、それは、自我を超えてなお外へと出ていくからである。

独断論が整合的でありうるかぎりにおいて、スピノザ主義こそは、独断論の最も整合的な産物である。」(S. 279f. 段落分けは筆者による。)

「最も整合的な」独断論的哲学としてのスピノザ主義においては、「物」すなわち「存在者」としての「神」が原理として立てられるのであってみれば、批判主義としての知識学が原理と

する「自我」とは、どこまでも「存在者」ではない自己定立の絶対的な活動——これをカントなら定めし「絶対的自己活動」すなわち「自由」(A418/B446)と呼ぶであろう——でなければなるまい。とはいえ、「すべてを自我のうちに定立する」知識学は、「存在者」としての「物」を超えつつも、絶対我を、そのうちに「定立された物」をまさに「存在者」として成立させるような活動として解明するという課題を負うことになるであろう。

ともあれ、スピノザ主義の独断論に対するフィヒテの反論は、まずは、次のように述べられている。——独断論は、ともあれ、「根拠なしにはなにものも容認しない」ことを哲学的思考の原則として立てる。それに従って、その原理としての「そのうちで自我そのものが定立されているような物」、つまり「物自体」に関しても「さらに高次の類概念を与え、さらにそれに対して一層高次の類概念を与えるというふうに、無限に進む」ことになる。かくして、根拠を求めての無限背進によって知一般の根拠づけができないことになる。他方しかし、そうした仕方では根拠を問うことを放棄するならば、学問としての自己自身の在り方に矛盾することになるであろう。要するに独断論は、「〈われわれの知一般が一つの根拠をもつこと、総じて人間精神のうちに一つの体系があること〉を否認するか、さもなければ自己矛盾する」ことになるのである (S. 280. vgl. *KFG*, S. 158.)。

ここからフィヒテはさらに、独断論が哲学的な理論体系として自己破壊的であると論じる。——「独断論は〈意識の統一〉を、またそれとともに〈論理の全体〉を廃棄することにならざるをえない。だからまた独断論は〔一個の哲学的理論という意味での〕独断論ではないのであり、そうだと申し立てることによって自己矛盾している。」(S. 280) ——勿論ここには、知識学のみが、「意識の統一」と「論理の全体」を根拠づけうるような哲学的体系であるという、フィヒテの主張が前提されている。ともあれ——かくして独断論は、哲学的「体系一般の可能性を否認する」「懐疑論」である——それは「自己矛盾し、かつまったく背理である」——ことになる (S. 280Anm.)⁴⁹。

ここからフィヒテは、第一章末尾での議論を取り上げ直して、スピノザ哲学との対比において、知識学の特徴づけをさらに繰り広げる。

「かくしてスピノザは、〈意識の統一の根拠〉を実体——そのうちで意識が、実質（表象の特定の系列）ならびに統一の形式からみて必然的に規定されているような実体——のうちに定立する。……こうした〔実体における〕必然性に関して彼は、私に、それ以上のいかなる根拠も挙げることはしないで、それは端的にそうになっていると言うのであり、そう言うのは、〈絶対的に第一の或るもの、最高の統一〉を想定するよう強制されているからなのだ。だが彼は、

そうしたいのであれば、〈意識のうちで彼に与えられている統一〉のところに直ちに立ち止まって然るべきだったろうし、〈彼をそれへと駆り立てるものなどありもしなかったような、一層高次の統一〉をでっち上げる必要などなかったろう。」(S. 280f.)

微妙なところであるが、フィヒテとしては、絶対我の自己定立の所産たる「意識の統一」で原理の探究は打ち止めであり、スピノザのように、それ自体無根拠な「実体」に頼って「一層高次の統一をでっち上げる必要などない」と主張するわけであろう。だが或る意味ではスピノザが「〈絶対的に第一の或るもの、最高の統一〉を想定するよう強制されている」ことに、正当性を認めているようでもある。——ここからフィヒテは、実践的な次元のうちにその正当性を見出すことへと進む。

「独断論者を、自我を超え出ていくよう駆り立てたのは、そう信じるひともいるように、理論的な所与なのではなくて、実践的な所与 ein praktisches Datum だったのだ。それはつまり、われわれの自我が、実践的であるかぎり、〈われわれの立法に断じて従っていないような、そのかぎり自由な非我〉に依存しているという感情である。だが独断論者をどこかで立ち止まるように強制したのも、またもや実践的な所与であった。それはつまり、すべての非我を自我の実践的法則に必然的に従属させ統一することの感情である。だが、そうした従属と統一は、意識の対象として、現存在する或るものではまったくないのであり、理念の対象として〈現存在すべきであり、かつわれわれによって生み出されるべき或るもの〉なのである。このことは、然るべき時節に示されるであろう。」(S. 281)

まだその「時節」は到来していないのであるから、十全な理解は望むべくもないが、そもそも「意識の統一」がスタティックな状態ではなく、多様な対立するものどもを産出しつつ合一する無限の動的な過程をつうじて実現されるべき課題ないし目標という性格のものであることは、先に見届けておいた。よって、「すべての非我を自我の実践的法則に必然的に従属させ統一する」ということがその動的な過程の具体相であると推察しうるであろう。先にも述べられていたように、そうした「統一」を「現実と与えられているもの」と見たところに独断論者としてのスピノザの誤謬があったのであろう。そこで、フィヒテ自身の知識学の見解に引き付けて、こう言われる。

「独断論の説いた〈最高の統一〉とは、現実には、意識の統一以外のなにものでもなく、それ以外のものではありえないし、独断論の説いた〈物〉とは、可分性一般の基体、あるいは、そのうちに両者、つまり自我と非我とが（スピノザの知性と延長とが）定立されている最高の実体なのである。」(S. 281f.)

ここにわれわれは、先に見届けた次の論点を再認することができよう。すなわち、「第一原則」の絶対我という「絶対的な制限不可能な主観」は、「第二原則」そして「第三原則」においては、「可分的な実体としての自我」へと下降し、その「偶有性」として可分的な自我と可分的な非我とが成立する、という論点にほかならない (vgl. S. 279)。

さて、上の箇所には、こう続けられる。——所詮「独断論は〈純粹にして絶対的な自我〉にまで、まったく高まっではない。いわんや、それを超え出ていくところではないのだ。独断論は、せいぜい行ったとして、スピノザの体系のように、われわれの第二原則と第三原則までであって、第一の端的に無条件的な原則にまでは達しない。通常は、そこまで高まるには程遠い。この最後の歩みを行ない、それによって学を完成することは、批判哲学に残し置かれたことだった。」(S. 282)

ここからフィヒテは最後に、『基礎』の第二部と第三部について、或る種謎めいた特徴づけを与えている。すなわち、第二部の「理論的部門」は「体系的スピノザ主義」であり、第三部の「実践的部門」こそが知識学を本来の面目において完成するというのだ。

「われわれの知識学の理論的部門は、そこでは第一原則はたんに統制的な妥当性しかもたないので、〔第二原則と第三原則という〕後の方の両原則だけからでも展開されうるのだが、この部門は、実際のところ、然るべき時節に示されるように、体系的スピノザ主義なのである。ただ、それぞれの者の自我自身が〈唯一の最高の実体〉なのである。

しかしながら、われわれの体系は、実践的部門を付け加えるのであり、この部門は、第一原則を根拠づけ規定して、それによって学全体を完成するのであって、人間精神のうちに見出されるすべてを汲み尽くし、それによって通常の悟性〔常識〕を学と再び完全に和解させるのである。この通常の悟性は、カント以前の哲学すべてによって侮辱され、われわれの理論的体系によっては、いつか宥和する望みもないほどに、哲学と不和になっていると、そう思われるのではあるけれども。」(ebenda. 段落分けは筆者による。)

ここには、『基礎』の第二部・第三部の読解を進めるうちで、「然るべき時節」に解明を期待すべき諸論点が提示されていると言うべきであろう。とりわけ、「常識」としての「通常の悟性」の立場とは、日常普通の生活において経験的に認識される物が、独立してそれ自体で存在する(外的世界の存在)という信念であり、哲学的思考がそれにかかわるかという問題は重大であると思われるが、いまは立ち入ることはできない(この問題も含めて、当面、vgl. *KFG*, S. 166ff.)。

(6) さて、注解の末尾の第9項は、『基礎』第一部の締め括りでもあるが、そこでは、上述来でも散発的に触れてきた、カテゴリーに関するフィヒテの議論の残部が取り上げられている。

いま、論脈を確認するために振り返るならば⁵⁰、カントが判断形式とカテゴリーを対応させたのに対して、フィヒテはそれを踏襲しつつも、判断を可能にする論理法則とも対応づけている。すなわち、カントによれば、判断表の「質」の綱目が「肯定判断」・「否定判断」・「無限判断」を含むのに対応して、カテゴリー表の「質」の綱目は「実在性」・「否定性」・「制限性」を含む。それに対してフィヒテは、同一律（「AはAである」）と矛盾律（「非AはAではない」）とを、それぞれ肯定判断における述語の定立と、否定判断における述語の反立に対応づけつつ、そこから「実在性」と「否定性」のカテゴリーを導出していると思われる。つまり、「Aである」という述語づけが表現すること、すなわちAという内実をもって存在すること（Aという在り方）が、「実在性」のカテゴリーであり、「Aであるのではない」という概念が表現する、Aとしての非存在（Aではないという在り方）が、「否定性」のカテゴリーであると、フィヒテは理解しているように思われる。

ところで、第三の論理法則としての根拠律は、総合的命題と反立的命題を含む命題一般の実質的真理を根拠づける点において、たんなる同一律や矛盾律——それらは、同語反復的でトリヴィアルな形式的真理を根拠づけると見ることもできる——とはステイタスを異にするであろう。そしてそれは、判断による「規定」（真理認識）が無限に可能となる諸物の領野として世界を構成する機能をもたされているように思われる。

すなわち、目下の第9項においては、こう述べられている。

「判断が、区別根拠にもとづくか関連根拠にもとづくかに応じて、反立的判断であるか比較的〔総合的〕判断であるかという、判断の特定の形式を完全に捨象して、——一方を他方によって限界づける *begränzen* という——活動の仕方の一般的なものだけが残されるならば、われわれは規定 *Bestimmung*（限界づけ *Begrenzung*、カントでは制限性 *Limitation*）のカテゴリーを手に入れる。つまり、実在性の量であれ否定性の量であれ、量一般を定立することは、規定を意味するのである。」(S. 282)

ここでの「規定」とは、経験的な探究と認識の場面に即すならば、生物であれ鉱物であれ世界のうちの物どもに、類種的な概念的組織——そのうちで諸概念は各々、否定性を介して相互に制限されて一定量の実在性のみをもつ——にもとづき多様な述語づけを遂行すること、つまりは、他でもない一定の在り方を示す概念を形成し適用する＝判断することであろう（以上における三つのカテゴリーの協働に注意すべきである）。かくして、世界のうちで物どもを

無限に多様な仕方で規定して認識を展開する見込みが開けるわけであるが、こうした「無限へと接近する」「精神の課題」——おそらくこれが、先に「人間的認識における最高の統一を与えようとする必然的な努力」(S. 263)と表現された事柄であろう——を提示することにおいて、根拠律に、カントに由来する「無限判断」という名称を与えることもできるであろう——もともと、フィヒテ自身は、自由や美にかかわる無限の創造の課題を表現する「根本定立的判断」を、「無限判断」と名づけているのであるが (vgl. S. 278)^{51 52}。

註

- 1 フィヒテのテキストは、*J. G. Fichte – Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Laut, E. Fuchs und H. Gliwitzky, Friedrich Fromman Verlag, 1962–2012に拠る。この、いわゆるアカデミー版全集をGAと略称し、系列（ローマ数字）／巻数（アラビア数字）に頁数を添えて、引用や参照の指示を行なう。『全知識学の基礎*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*』の原文は、GA I/2, S. 251–451に見出される（初版は第一部と第二部が1794年、第三部が1795年に出版され、第二版は1802年に二種類が公刊された）。ただし、『基礎』からの引用や参照箇所の指示に関しては、原文の頁数を、また場合により行数も括弧内に記して行なう。訳文は、哲書房版『フィヒテ全集』第4巻所収の隈本忠敬訳を参照しつつ筆者が独自に作成した（なお、『基礎』諸版の出版事情に関しては、同書の訳注の前書きの509頁を参照）。——訳文においては、原文の強調は原則として解除したが、行論の必要上、下線で示した場合もある。本論文の文脈における文意の明確化ならびに強調のためには、訳文に〈 〉を付した。……は、原文の省略した箇所を示す。また〔 〕内の補足は引用者による。

なお、カントのテキストからの引用や参照箇所の指示は、*Kants Werke, Akademie Ausgabe*, Bd. I–IX, Berlin, Walter de Gruyter, 1968に拠り、Ak. の略号に巻数（ローマ数字）と頁数（アラビア数字）を添えて行なう。ただし、『純粹理性批判*Kritik der reinen Vernunft*』に関してのみは、初版（1781年）をA、第二版（1787年）をBと略記し、頁数をアラビア数字で添えて行なう（両版に共通の場合は、／の前後に併記する）。

また、W. Class, A. K. Soller, *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Fichte-Stuiden-Supplementa, Bd. 19), Rodopi, 2004からの引用や参照箇所は、*KFG*の略号にアラビア数字で頁数を添えて行なう。

- 2 学生による筆記ノートが二種類、GA IV/2, S. 17–267、GA IV/3, S. 321–535に収録されている。
- 3 「序言」、「第一序論」、「第二序論」ならびに「第一章」のみが、GA I/4, S. 183–281に収録されている。
- 4 たとえばW. Stelzner, “Selbstzuschreibung und Identität”, in W. Högge (hrsg.), *Fichtes Wissenschaftslehre*

1794, Suhrkamp, 1995, S. 117–140においては、信念文の分析を de dicto ではなく de se の観点から行なう言語分析的手法によってこそ、事行としての絶対我を「第一原則」によって表現することも可能となると論じられているが、フィヒテの思想を表現し直す工夫としては失敗していると筆者には思われる。——重要なのは、テキストに即してフィヒテの philosophieren を追遂行すること、あるいはむしろ自覚的遂行 = 遂行的自覚に徹することであろう。

- 5 この用語は『基礎』のうちには見当たらないようであるが、「経験的意識の統一」における「経験的主観」に関連して、「彼 [スピノザ] が彼の自我と呼び、私が私の自我と呼ぶところのもの」としての「自我」に言及されている (S. 263)。これによって経験的自我について語ることは正当化されるであろう。なお、フィヒテ自身の用例としては、たとえば GA I/4, S. 243がある (vgl. *KFS*, S. 131Anm. 36)。
- 6 「捨象 [抽象]」と「反省」の説明と、それらの一体性については、vgl. S. 424, Z. 11–14。
- 7 この「同一律 den [Satz] der Identität」という用語を、フィヒテは『基礎』第二部では使用している (S. 283)。この件、ならびに同一律の「 $A = A$ 」という表現については、*KFG*, S. 46ff.を参照。
- 8 デカルトの形而上学において方法的懐疑の否定の道行きが、意識の次元のうちに「世界」を観念の体系として顕現させる作業であったことが思い合わされるべきであろう。拙論「超越論的自我論の淵源」、現象学会編『現象学年報』第27号、2011年、6頁以下を参照。
- 9 いわゆる「言語規則説」に従うなら、論理法則が妥当するのは、われわれが言語を習得する過程で、同時に論理法則に従って語るよう習慣づけられるからだと説明されるであろう。——しかし、論理法則のもつ哲学的な含意をこうした事実レヴェルに還元することはできないであろう。それはそもそも規範的性格をもっており、われわれ理性的存在者にとっての世界の構成という問題系に属すると思われる。この件に関しては、拙論「カントの幾何学論について」、『立正大学文学部研究紀要』第37号、2021年、27頁以下、33頁以下、註35などで考察した大森荘蔵の所論を参照。
- 10 山内志朗「ライプニッツの論理学」、酒井潔／佐々木能章 (編)『ライプニッツを学ぶ人のために』世界思想社、2009年、ならびに *KFS*, S. 48を参照。だが、こうした内属論理の真理論、認識論の伝統において、あるいはむしろ、それに反逆して、カントは批判哲学において「分析的判断」と「総合的判断」の区別を打ち出したことを忘れてはなるまい (後の註38を参照)。

とはいえ、すでにライプニッツは、論理学と形而上学 (存在論) を同一視する論理主義的な形而上学の立場から、認識の真理を成立させる原理として、同一律もしくは矛盾律のほかには理由律 = 根拠律 (Satz des Grundes) を認めていたのであってみれば (山内、上掲論文、15頁を参照)、やがて見るように、「第一原則」に同一律を、「第二原則」に矛盾律を、「第三原則」に根拠律を対応させるフィヒテの当面の論述の意義は、こうした思想的伝統との関連において考察する必要があるだろう。

その際、ライプニッツの見解では「真に一つの存在でないものは真に一つの存在でもない」（「アルノ一宛書簡」一六八七年四月三〇日、強調は原文のもの）のであり、自己同一者であることこそは存在することの根拠とされていたことを顧慮すべきである（酒井潔『ライプニッツの正議論』法政大学出版局、2021年、第10章、註14（251頁）を参照）。ここには、「存在論」に対する「一性論henology」の優位の伝統が伏在しているであろう（cf. D. Henrich, *Between Kant and Hegel*, Harvard University Press, 2003, p. 85f.）

- 11 「二直線は空間を囲む」という命題は、「二点間には一本の直線だけが可能である」というユークリッド幾何学の公理に矛盾する。しかしそれは、非ユークリッド幾何学においては、真理もしくは公理でありうる。拙論「「純粹直観」としての「空間」、『立正大学文学部論叢』第145号、2022年、1-15頁、の註18を参照。
- 12 この問題の現代的な扱いとして、柏端達也『現代形而上学入門』勁草書房、2017年、第五章を参照。——なお、関連して問われるべきは、疑う余地なく確実に（現実）存在することが知られるものとは何か、であろう。勿論、デカルト形而上学以来の伝統においては、それは「自我」であり「意識」であることは言うまでもなからう。
- 13 なお、「もし……とすれば、それなら……」という「連関」において、第一の「……」と第二の「……」には当然ながら同じ「A」が置かれねばならない。その際、二度「A」と呼ばれる或るものの自己同一性の理解が前提されており、これが同一律の言語的な表現を可能にしているであろう。ここには、思考の活動と、論理ひいては言語との関連をめぐる問題が潜伏していることに注意しておこう。近藤洋逸・好並英司『論理学入門』岩波書店、1979年、140頁以下を参照。
- 14 周知のことだが、カントは『純粹理性批判』の「純粹理性の理想」の章において、「存在はたんに、物……のそれ自体そのものでの定立である」というテーゼを掲げており、それは、前批判期の『神の現存在を論証するための唯一可能な証明根拠』においては、「現存在は、物の絶対的な定立である」と定式化されていた（拙著『存在と自我』勁草書房、2003年、第二章を参照）。本文の箇所からは、カントのこの論点をフィヒテは受け継いでいることが察知されるであろう。
- 15 カントの「超越論的観念論」については、差当り、前註の拙著、第一章を参照されたい。ただしカントは、自説の「超越論的観念論」を、当時パークリヤデカルトに帰されていた「観念論」——外的な物体の世界の現実存在を疑い否定し、現実と夢幻（たとえば架空物）とが区別しえないとする見解——から区別するため、それを論駁する議論を鋭意展開せざるをえなかったことを顧慮すべきであろう。この件に関しては、上掲拙著の第三章ならびに第四章を参照されたい。なお、後の註19と30を参照。
- 16 ここで言われる「諸条件」については、vgl. *KFG*, S. 62f.

- 17 かくして、われわれ経験的自我が自己のうちに絶対我、ひいて是行との連関を認識することは、同一律を自己立法し世界の諸物を自己同一者として存在させる純粋な活動の主体として自覚することであり、その活動そのもののステイタスは、世界を超越しつつ生成させる「純粋」なものであることにならざるをえないのである。だが、そうした純粋な活動としての是行と、世界のうちでの経験的な活動の主体としての自我が、断絶を含みつつも一なるものであることの保証はどこにあるだろうか。——また世界のうちでの物どもにかかわる活動としての認識や行為において、主観・主体としての自我には、それらの物が客観・客体として、本文で後述される「非我」として現われることになる。そして或る意味では、自我も、経験的自我としては、一定の客観・客体であることにならう。では自我においては、こうした主観（主体）・客観（客体）の二重性はいかにして統一されているのであろうか。——ここには分裂と対立を含む自我が、なお一なるものでありうるのはいかにしてか、という問いが潜伏している。絶対我を超えて「絶対的なもの」＝「絶対者」が一性の根拠として探究されざるをえない理由であらう（拙著『絶対知の境位 フィヒテ知識学読解への誘い』KADOKAWA、2020年、第三部第二章、とくに232頁、ならびに同部第三章、とくに248頁を参照）。

また思うに、「自我は根源的に端的に自己自身の存在を定立する」という「第一原則」における諸契機とその連関の含む問題性にも、すでに気づかれるべきである。そこで語られる①「自己自身の存在」とは、差当り、自己同一者として存在することであり、経験的自我としての存在であると言えよう。②「根源的に端的に……定立する」活動とは、同一律を自己立法しつつ従うことで、自己（＝経験的自我）を含む自己同一者としての物どもの世界を定立する純粋な活動にほかなるまい。よって、①と②の両契機の統一者として〈存在する〉「自我」とは、是行の全体を表現したものであり、これを「絶対我」のみの表現とするのは一面的な見方であり、ミスリーディングであらう。むしろ「絶対我」とは、この是行の全体を、②の契機に重点を置いてみた場合の自我のことであって、とはいえやはり、①という経験的自我、すなわち知識学に従事する「われわれ」のそれぞれ、との根源的な連関のうちにあることを見逃してはならないだろう。——だが事はこれで終わらない。「自我」が一者として〈存在する〉と上に記したが、この一なる〈存在〉は、どこから「自我」に到来するのであるか。「絶対性」を「自我」に認めるかぎり、やはり「自我」からであると言わねばなるまい。すると、この〈存在〉を定立し一なるものとして存立させる活動が、「自我」のうちにさらに求められ、……かくて無限に背進するのではあるまいか。この問題への対処によっても、「絶対的なもの」の探究が動機づけられることになるう。

以上によって、『基礎』の原理としての「絶対我」がすでにして宿す、「絶対的なもの」＝「絶対者」へと帰趨せざるをえぬ必然性を垣間見ることができよう。

- 18 だが、ここにはまた或る種の危険が感知されもする。日常的な表現に近づいた文言によっては、哲学す

る「私」としての「われわれ」のうちに潜在する、絶対我の自己定立の活動の根源性、ひいてはその超越性への感受性が閉ざされることにもなりうるであろう。——しかし、フィヒテのテキストを受け止める仕方の責任は、所詮読解する者にあると思われる。

19 絶対我の自己定立の活動は、定立された自我としての「われわれ」のうちに、自己同一者としての諸物を定立することを含むことになろう。これは、思うに、われわれが経験的自我として、それ自体で存在すると見なしている物どもが、定立されたかぎりでのみ存在するものであるという、「超越論的観念論」の見解を示しているであろう。その際フィヒテは、われわれのそれぞれが経験的自我として、それらの物を反省によって、それ自体で存在するとして見出すことを、それらの物を「表象する」と表現していると思われる（こうした表象の活動は、経験的自我でありながら哲学しつつある「われわれ」の立脚点でもあることに注意せよ）。以下の註21と、それが付された本文を参照。——なお、本文で問題にしている原註において、「A」が「非我」とされることは、或る意味では、「第一原則」での絶対我の根源的自己定立が、すでに「第二原則」での非我の反立を含んでいることを示唆していると思われる。

20 ただし、本文で問題にしているテキストにおける「絶対的な主観」の用法——「絶対的な主観の反省の客観としての自我」（S. 260, Z. 7-8）——には、若干疑念もありえよう。とはいえ、「ひとは自己の自我を、自己自身を意識するものとして一緒に付け加えて思考することなしには、なにものをもまったく思考することができない」（S. 260）と述べる際にフィヒテが念頭に置いている「自己自身を意識するもの」としての「自己の自我」は、反省（とくに哲学的な反省）においては、客観として捉えられた相における自我であろう。だが、その根底には、「絶対的な主観」たる絶対我の自己定立に具わる根源的な自己知が存するのであろう。（なお、上の引用は、「私は思考するということが、私の表象すべてに伴うことができるのでなければならない」（*Kritik der reinen Vernunft*, B131）という周知のカントの文言のパラフレーズであろう。）

しかしながら、こうした根源的な自己知としての、絶対我に具わる「自己意識」には、深刻な問題が含まれていると思われる。「自我は根源的に端的に自己自身の存在を定立する」という定式化に沿って考えるかぎり、「自我は……定立する」という産出活動が発動するためには、産出されるべき「存在」が他でもない「自己自身の」ものであることが既知でなければならないだろう。これが根源的な自己知であるとするならば、それは、まだ「存在」をもたない「自己」に帰属することになるであろう。これは、自己意識論にとって深甚なるパラドクスであろう。註の17で指摘した絶対我に関するパラドクスと併せて、「絶対者」を原理とすることによって解決が図られざるをえないと思われる。

21 ここからは、経験的な客観認識としての「表象する」ことが、経験的自我において客観としての自己認識を生じさせることが窺えるであろう（後の註24を参照）。ここで、経験的自我の客観認識が「表象す

る」ことであるのに対して、「絶対的主観」としての自我（絶対我）の自己定立の活動は「表象の先表象的な根拠pre-representational ground」であることになろう（cf. C. Klotz, “Fichte’s Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794–95 *Wissenschaftslehre*”, D. James and G. Zöller ed., *The Cambridge Companion to Fichte*, Cambridge University Press, 2016, p.70）。

とはいえ、「表象作用」を経験的意識のレベルにのみ見るとすれば、それはカントの見解ではないことに注意すべきである。この件に関しては、vgl. *KFG*, S. 102f. また、「表象」概念を核として定式化された「超越論的観念論」のテーゼ（A490f./B518f.）については、拙論「『第三アンチノミー』解決の鍵としての超越論的観念論」、『立正大学文学部研究紀要』第31号、2015年、1–33頁を参照。

- 22 先の註15と19、ならびに、それらが付けられた本文を参照。
- 23 Vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, A70–80/B95–106. そこでは周知のように、「判断の論理的形式」を網羅した判断表に対応させて「カテゴリー表」が提示されている。当面留意すべきは、判断表の「質」の網目が「肯定判断」・「否定判断」・「無限判断」を含むのに対応して、カテゴリー表の「質」の網目は「実在性」・「否定性」・「制限性」を含むことである。ここからすれば、フィヒテによって、同一律は肯定判断の論理形式と対応づけられていることになろう。——なお*KFG*, S. 92f. では、カントが「実在性 *Realität, realitas*」概念を、「本質 *essentia*」や「完全性 *perfectio*」というその根源的な意味において使用する場合があることが指摘されたうえで（以下の註37を参照）、こう述べられている。「すでに十八世紀には、日常語においては今日馴染みの意味が通用していた。すなわち、『客観的な実在』（物のうちの存在 *esse in re*）という意味での『実在性』であり、それは、その反対である『観念性』（知性のうちの存在 *esse in intellectu*）からして規定されていた。その意味では『実在的』は、『現実的 *wirklich*』と交互に使用することができる（それに対して本質の意味での『実在性』は、たんなる可能性として、まさに現実性 = 現存 *existentia* にとっての反対概念である）。ただしフィヒテは、以下の本文で見えるように、「現実性」という意味での「実在性」を、量（度としての内包量）をもつものとして理解しており、そのかぎりカントの質のカテゴリーの特徴づけを踏襲している。
- 24 この件に関しては、vgl. *KFG*, S. 99–103. なお、デカルト形而上学との関連に関しては先の註8を参照。——また、ラインホルトの「表象の命題」との関連で、「われわれの存在の諸規定」は、「経験的意識に到達するためには、表象の媒介を通過しなければならない」（S. 262f.）とフィヒテは述べているが、この件に関しては先の註21を参照。
- 25 これは、勿論、「第二原則」を「第一原則」との関連において解明し、そのかぎりて規定することを排除するわけではない。それどころか、これから見るように、「第一原則」の絶対我の自己定立との関連において、「第二原則」においては「非我の反立」が提示され規定されることになる。この手続きは、やがて

『基礎』第一部第三章において、「証示 erweisen」と、さらには「証明」とまで称されることになる (S. 267f.)

- 26 お馴染みの例で考えれば、「非机は机ではない」であろう。ところで、非机とはたしかに壁のように「机ではないもの」であろうが、これを先の命題に代入すれば「机ではないものは机ではない」といった同一命題が生じると見ることができよう。この観点からすると、矛盾律の妥当性を根拠づけるのは同一律であると見なすこともできよう (vgl. *KFG*, S. 46)。——おそらくは、これと対応して、自我の反立は或る意味では定立によって根拠づけられると主張されることになろう。
- 27 ステップ4. の括弧のなかでは、以上の事態が、われわれ「自我」の諸相——とくに「定立する自我」／「反省する自我」、あるいはむしろ「表象する自我」／「〈表象する〉として表象された自我」の区別と関連——の観点からさらに立ち入って考察され、「第一原則」での議論において先に指摘された、「意識の同一性」もしくは「自我の同一性」が、反立の可能性にとっても不可欠の前提として機能していることが述べられている (S. 265)。——しかしこの件については、詳しくは後の註30を参照。
- 28 ステップ6. の括弧のなかで、「反立することは、〈定立するもの〉と〈反立するもの〉との意識の統一という条件のもとでのみ可能である」(S. 266)と言われるように、「意識の統一」、すなわち「定立するもの」としての自我と、「反立するもの」としての自我の同一性が、反立の可能性の不可欠の前提であることが強調されている。
- 29 このように「非我」を、経験的自我としてのわれわれに反立された「物」どもとしてのA／非Aとしてのみ理解することには、少なくとも論理的に問題がある。絶対我に反立された、言うならば〈絶対的な非我〉について語る余地も、論理的にはあるからだ。しかし、この件については、本文で後に触れる。——なお、老婆心ながら、Aも「非我」であることに関しては、註19と、それが付けられた本文の箇所を参照のこと。
- 30 この箇所への『基礎』第二版での加筆においては、「超越論的観念論」の立場との関連が示唆されている (S. 267Anm.)。また、「非我に向かう」「客観的な活動」が「有限の自我」(経験的自我)に帰属することについては、S. 292f.を参照。

ともあれ、以上を踏まえて、先の註27で触れた、ステップ4. の括弧内の論述 (S. 265) を解釈しておこう。——本論文の第I節で見たように、絶対的自我(絶対我)の自己定立の活動のうちで、われわれ経験的自我が定立され存在する。その際、全体としてのその活動が、「同一性」を具えた「自我」であり「意識」——「経験的意識」と相即する「純粹意識」——であることが必然的な前提である。

本文での議論に即すなら、経験的自我がA、さらには非A——両者はともに経験的非我——を表象し認識することを可能にするのは、絶対我の自己定立の活動にもとづいて、経験的自我がA (あるいは非

A) を定立し (表象し)、それについて反省することで、それを〈非AではないA (あるいは、Aではない非A)〉として認識することによってである (ここで「AはAである」だけでなく「非Aは非Aである」でもあることに注意せよ)。すなわち、机をAとすれば、非A、たとえば壁との反対、すなわち区別と対立——それを成立させる、根底に潜む絶対我の「根源的な反立」の活動——によってこそ、机をまさに (壁ならぬ) 机として認識することも可能となるであろう。

そして、その根本条件となるのは、A を定立する経験的自我 (= 「〈[Aを] 表象する〉自我」) と、A について反省する自我 (= 「〈[Aを] 表象する〉として表象された自我」) との「同一性」である。——これは、次のように詳述される。

すなわち、「 $A = A$ 」の定立に即して言うなら、「A (端的に定立されたもの) = A (それについて反省がなされるもの)」である。そして「〈反省の客観としてのA〉に対して、[自我の] 絶対的な活動によって、非Aが反立される。そのうえで、その非Aについて、それは〈端的に定立されたA〉に対して反立されていると判断される。なぜなら、[反省の客観としてのAという] 前者と、[端的に定立されたAという] 後者とは同等だからである。この同等性は、〈[Aを] 定立する自我〉と〈[そのAについて] 反省する自我〉との同一性にもとづく」(S. 265)。

さらに〈Aを「定立する」ことと、それについて「反省すること」との「両方の働きにおいて働き、かつ両方の働きについて判断する自我」は同じものであることが前提される。もしも、その自我が両方の働きにおいて相互に反立される「違ったものである」とすれば、非AがAに同等であることになろう。」すなわち、 $A = A$ が成り立たず、 $\text{非}A = A$ であることになろう。かくして、「[Aの] 定立から [非Aの] 反立への移行も、[以上見たような] 自我の同一性 [同等性] によってのみ可能なのである。」(ebenda)

- 31 *KFG*, S. 110によれば、こうした命名は「体系的な諸理由にもとづく」のであり、当該の命題は周知の「矛盾律 *Satz des Widerspruchs*」である。
- 32 「非AはAではない」という「反立の命題」を、同一律についてのフィヒテのパラフレーズに倣って、「もしも非Aであるならば、Aであるのではない」という推論として理解することができよう。すると、「非A」が表現するのは、「Aであるのではない」、すなわち「Aとして存在しない」という意味での「非存在」であると見ることができよう。さらに「Aである」、すなわちAという内実をもって存在することが、「実在性」のカテゴリーであるとするれば、「Aであるのではない」ということが、「否定性」のカテゴリーであることになろう。ここで、「実在性」と「否定性」は、論理的にみて矛盾対立の関係にあり、一方の成立は端的に他方の不成立を意味することに注意しておこう。
- 33 通常、背理法では、矛盾を含むことが証明されるべき命題から矛盾を導出するのに、その命題そのものの真理性もしくは妥当性が前提されられると思われる。そして、実際に矛盾が導出されたとしても、その前

提そのものの矛盾を論うことはされないであろう。——そのかぎり、本文でのフィヒテの論じ方は、いささか奇妙に思われる。

34 だがそれは、本論文第I節で見たように、厳密には「純粹意識」と表現されるべきであろうし、経験的
自我の自己意識としての「経験的意識」とも不可分であることが忘却されてはならないだろう。

35 フィヒテはステップ6. の括弧内で、「制限」の概念が「実在性」や「否定性」と同格のカテゴリーである
ことを指摘している（よって、前者を産み出す活動も、後二者を産み出した活動とは独立のものである
ことになろう）が、関連してこう述べている。

「〔実在性と否定性という〕それらが合一されるべきであるという要求は第一原則のうちに含まれている。
だが、それらが合一される仕方は、第一原則や第二原則のうちに存するのではまったくなく、〈われわれ
の精神の特殊な法則〉によって規定されており、その法則が先の実験によって意識へと呼び出された
はずなのだ。」(S. 270)

見られるように、「制限する」という活動は、それを支配する「われわれの精神の特殊な法則」と一体
であると示唆されている。また、対立を産み出しつつ合一する根源的な活動としての絶対我こそが、諸
対立が「合一されるべきであるという要求」の源泉なのであろう。それはまた、自己を特殊化し分化さ
せるという仕方で自己を規定することへの要求でもあろう。

36 本文で先にも述べたように、これが「絶対我」という術語の初出箇所である——なお、「絶対我」をめぐる
諸問題の概観については、vgl. *KFG*, S. 128–134——。ここに到って、「第一原則」の「自我」が「絶
対的」であり、「可分的」であるかぎり相対的な自我や非我とは属する次元において断絶しつつも不可分
に連関するという事態が、術語的に明瞭に定式化されたことになる。本来は、ここから、はじめて、先
立つ『基礎』第一部での論述の全体に光が投げられねばならないのであるが、本論文においては、読者
の忍耐力も考慮して、「絶対我」の術語を先取りしつつ——さもなくば容易に混乱を招くであろう——
論述の紆余曲折を辿らざるをえなかった。だがそれは、逆に、フィヒテの論述を忍耐強く辿ることによ
ってのみ得られるはずの、発見の感動と洞察の歓びを殺ぐことになったかもしれない。

37 言うまでもなく、「最も実在的な存在者 *ens realissimum*」——それは「実在性の全体 *omnitudo
realitatis*」を所有する者である——として「神」を捉える哲学的伝統が背景に存するであろう (vgl.
A575f./B603f.)。周知のように『純粹理性批判』『超越論的弁証論』の「純粹理性の理想」と題された章
においてカントは、そうした伝統と対決したのであった。

38 ここでは、「非我」が「負」ではあれ、一定量の実在性をもつこと、したがって多様な述語が帰属するこ
とが認められていることに注意すべきである。——また、ここでは、数学における正負の整数の使用が
念頭に置かれているであろうが、カントの論文「負量概念を哲学に導入する試み」における論理的対

立（矛盾）／実在的対立という区別の影響も想定できよう（vgl. Ak. II, S. 165–204）。後者の論文では、論理的な根拠・帰結関係とは区別して、実在的な原因・結果の関係を闡明することが試みられ、それが批判哲学における分析的判断／総合的判断の区別へと発展したと見られるが、後に本文で見るフィヒテの判断論とも密接に関連すると思われる。

- 39 「統一」＝「一性」と「同一性Identität」との微妙な関係については、次のコメントが貴重であろう。「アリストテレス（『形而上学』1018 a 5–9）この方、『統一』と『同一性』の両概念は、たしかに意味が等しいわけではないが、外延は等しいと見なされている。それゆえわれわれは、（フィヒテにおいてしばしば見られるように）『一にして同じein und dasselbe』という言い回しにおいて両者を結合するのである。」（*KFG*, S. 105Anm.）——なお、当然のことながら、絶対我の存在としての「意識」に帰される「統一」＝「同一性」は、そのうちに定立されて対立する諸物それぞれの自己同一性とは、文字通り次元を異にすることを銘記すべきである。
- 40 だが、前註39で言われる、絶対我の「統一」は、先に本文で見たように「不可分」ということであつたはずで、これが「可分的」な自我／非我の多様性と、勿論断絶しつつも必然的に連関するのはどのようなにしてか、は見逃してはならない問題である。先の註17を参照。
- 41 以上における具体例の考案においては、以下の本文で見る第7項で登場するものを先取的に使用している（vgl. S. 276）。なお、指摘するまでもないが、こうした概念形成は、生物に関する経験的な探究と認識の成果であり、フィヒテの時代の刻印を帯びている。たとえば、18世紀にはリンネによつても採用されていた、生物を動物と植物に分ける「2界説」に対して、現代の生物学においては生物を原核生物（「モネラ界」）と、動物・植物・菌類・原生生物に区分される真核生物とに分類する「5界説」が広く用いられている（柄内新・左巻健男『新しい高校生物の教科書』講談社、2006年、54頁以下）。
- 42 ただし、カントの用語法では、「分析的判断」には、否定的判断のみならず肯定的判断もありうる。その実例として「物体は延長をもつものである」という判断が挙げられている（B11f.）。このかぎり、否定的判断としての反立的判断というフィヒテの用語法とは齟齬がある。
- 43 ここには、Thesisにもとづいて Antithesis、さらには Synthesis が成立するという認識論的・存在論的・論理的な哲学の思考方法が看取されるであろう。この点に関するヘーゲルの著名な解釈の問題性については、vgl. *KFG*, S. 147f.
- 44 この論点は、すでに第一章の最後で述べられていた（vgl. S. 263）。そこで言われていた「人間的認識の最高の統一」が、ここでは「絶対的な統一」と表現されていると思われる。
- 45 ただし、それは、本文でも言われるように「理念」の事柄なのであろう。すなわち、フィヒテは、「人間は自由である」という根本定立的判断に関して、この判断においては所詮は他の存在者（物）へと関係

づける関連根拠も区別根拠もありえないと論じたうえで、この判断において「人間」と「自由」という「両者は……ただ〈自我の理念〉においてだけ合一される」として、それは「最高の実践的目標としてわれわれに提示されている。人間は、それ自体としては到達できない自由へと〈無限に、ますます接近する〉べきである」と述べている (S. 277)。——われわれ人間が「自由」であるとは、こうした「最高の実践的目標」としての「自由」の実現を課せられた「自我」として、自己を「理念」的に思考していることにほかならないであろう。しかもその「理念」が表現するのは、「無限への接近」という絶えざる動的過程であって、それを静止させて固定的に（物として）思考しようとするれば「矛盾」を生じてしまうのである (S. 277f.)

なお、こうした根本定立的判断は、「自我の絶対的な定立のうちに含まれている」のだが、「そのうちでは、自我についてはまったく言明されてはおらず、自我の無限に及ぶ〈可能な規定〉のための述語の場所が空いたままにされている *leer gelassen wird*」と言われる (S. 277。——この箇所の訳出については、vgl. *KFG*, S. 151)。続く本文でも見るように、絶対我は、他のものに関係づけて規定するという仕方ではなく、ごとかを言明しようようなものではなく、にもかかわらず自己規定によって（われわれ経験的自我を成立させつつ、われわれに対して）「無限に及ぶ〈可能な規定〉」の活動、そのための無限に多様な「述語」にとつての余地を空けておくのである（これが、「第一原則」の「たんに統制的な妥当性」(S. 282)と言われることの一端であろう）。この件については、以下の註の51と52、それが付された本文の箇所を参照されたい。

- 46 周知のように、類概念と種概念は、内包の観点から見るか外延の観点から見るかで、「含む」-「含まれる」の関係は逆になる。内包の観点からは、「種」概念が「類」概念を含むのであり、すなわち後者は前者の部分概念である。外延の観点からは、逆に、「類」概念が適用される諸物の領域は、「種」概念が適用される諸物の領域を含む。——本文の例によって知られるように、ここでフィヒテは外延の観点から判断を考察している。だがこのことは、たとえば判断の真理性の考察において内包の観点を採用することと両立可能である。
- 47 勿論こうした概念形成は、鉱物に関する経験的な探究と認識（当時の自然誌＝博物学）の成果である。先の註41も参照。
- 48 「実体」-「偶有性」というカテゴリーは、正規には『基礎』第二部において導出されることになる。Vgl. S. 299f.
- 49 このかぎり、「懐疑論」は独断論の成れの果てであり、哲学としては自滅するとされるが、他方でフィヒテは「ヒュームやマイモンやエーネジデムスの批判的懐疑論」に言及し、これは「これまでの諸根拠の不十分さを暴露し、まさにそれによって、一層維持できそうな根拠がどこに見出されるかを示そうとす

る」ものであり、そのかぎり、「学の利益」を知る者にとっては「相当の尊敬」に値すると述べている (S. 280Anm.)。

- 50 先の註23と註32、それらが付けられた本文の箇所を参照。
- 51 カントにおける「無限判断」は、「Sは非Pである」という形式をもった、すなわち、「非P」という否定的な述語による肯定的判断である。その際、「論理的な外延」に関しては、「非P」は、Pという積極的な述語によって規定される諸物——これは無限でありうる——の領域を取り除いても残存する、「無限に多くの諸物」の領域を不特定に表示する (A71ff./B96ff.)。よって無限判断においては、Pとそれ以外の諸述語による規定が無限に多様な仕方可能な「無限に多くの」諸物の領域としての世界が、われわれの認識に対して開かれていると言うことができよう。——ちなみに、「意識」のうちにある「すべての実在性」——これは「無限にして無制限な実在性」(S. 392)である——が「制限性」によって「量化可能」であるというのは (S. 270f.)、要するに、無限に「多様な述語へと分割可能」であることを意味するであろう (cf. Klotz, op.cit., p.72)。それによって、それぞれの述語概念は、一定量の実在性としての物の在り方のみを表現することになる。
- 52 世界のうちで物どもを無限に多様な仕方規定して認識を展開することとしての経験的探究——それは当然、諸学における研究の進展を含むであろう——のうちで、思うに、世界のうちに現実にどのような物が存在するかという問いにもその都度一定の——無論可謬的で暫定的な——解答が与えられていくと見ることができよう (それは、その時々の人類の「一般の賛同」ないしは「常識」というかたちを取るであろう)。これが、本論文第I節で指摘して懸案として残った架空の存在と現実存在との区別の問題 (7頁、9頁を参照) に対する解決であると見なしうるであろう。——ただし、この解決は、「常識」の核心である外的世界の存在への信念を正当化するという、本文でも述べた問題の解決を前提しており、後者の問題こそは、『全知識学の基礎』第二部と第三部において取り組まれることになるのである。

(2022年11月28日受理、2023年1月19日採択)

