

分析哲学とフィヒテ哲学

平成19～21年度科学研究費補助金 基盤研究(C)研究成果報告書
研究課題番号 19520021

研究代表者

入江 幸男

大阪大学大学院文学研究科教授

Analytic Philosophy and Fichte's Philosophy

Report on Results of Research Project, Grant-in-Aid for Scientific Research ©
2007-2009

Head Investigator:
Prof. Dr. Yukio Irie
Graduate School of Letters, Osaka University

March 2010

平成21年3月

目次 / Contents

研究組織・交付決定額	1
研究発表	1
研究成果の概要	2

研究成果

1 Eine Aporie der Fichteschen Wissenschaftslehre – Einige Schwierigkeiten mit der intellektuellen Anschauung	11
2 観念論を徹底するとどうなるか—フィヒテ知識学の変化の理由—	19
3 What's Going on, When We Share Knowledge?	35
4 『意識の事実』(1810)における諸自我と普遍的思考	49
5 Die Möglichkeit des kollektiven Wissens bei Fichte —Kritik des „idealistischen Individualismus“ und des „allgemeinen Denkens“ in „Die Thatsachen des Bewusstseyns“ (1810) —	63
6 書評 Tom Rockmore, <i>Hegel, Idealism, Analytic Philosophy</i> (Yale University Press, New Haven and London 2005)	71
7 内在的基礎付け主義とドイツ観念論	79

研究組織

研究代表者 入江幸男（大阪大学大学院文学研究科 教授）

交付決定額

（金額単位：円）

	直接経費	間接経費	合計
2007年度	500,000円	150,000円	650,000円
2008年度	300,000円	90,000円	390,000円
2009年度	800,000円	240,000円	1,040,000円
総計	1,600,000円	480,000円	2,080,000円

研究発表

2007年4月から2010年3月までの研究成果リスト

（本プログラムに特に深く関係する論文・発表で本報告に掲載したものに下線を引いた）

【論文】

- 1、「観念論を徹底するとどうなるか —フィヒテ知識学の変化の理由—」『ディルタイ研究』第18号、日本ディルタイ協会発行、pp.38-54、2007年12月。
- 2、‘What’s Going on, When We Share Knowledge?,’ in Philosophia Osaka, Nr. 3, Published by Philosophy and History of Philosophy / Studies on Modern Thought and Culture Division of Studies on Cultural Forms, Graduate School of Letters, Osaka University, pp.37-50, 2008/3
- 3、『『意識の事実』(1810)における諸自我と普遍的思考』『フィヒテ研究』第16号、pp.2-19、2008年11月。
- 4、‘A Proof of Collingwood’s Thesis’ in Philosophia Osaka, Nr. 4, Published by Philosophy and History of Philosophy / Studies on Modern Thought and Culture Division of Studies on Cultural Forms, Graduate School of Letters, Osaka University, pp. 69-83, 2009/3
- 5、『グローバルエシックス』ミネルヴァ書房、2009年10月
（担当箇所「グローバル化時代における「会話」と「議論」——議論の優位性をめぐって」pp. 151-176）
- 6、‘Question-Answer Contradiction’ in Philosophia Osaka, Nr. 5, Published by Philosophy and History of Philosophy / Studies on Modern Thought and Culture Division of Studies on Cultural Forms, Graduate School of Letters, Osaka University, 2010/3
- 7 ‘Eine Aporie der Fichteschen Wissenschaftslehre Einige Schwierigkeiten mit der intellektuellen Anschauung’ in Fichte Studien, Rodopi（近刊予定）

【書評】

- 1、「Tom Rockmore, Hege, Idealism, Analytic Philosophy, Yale University Press, New Haven and London 2005」『フィヒテ研究』第16号、pp.123-132、2008年11月。

【研究発表】

- 1、「フィヒテ哲学の全体像を求めて」日本デイルタイ協会 2007年 関西研究大会、関西大学 2007年6月30日（土）
- 2、“Contradiction in the Question- Answer Relation” in The 13th International Congress of Logic Methodology and Philosophy of Science, Tsinghua University, Beijing, China, August 9-15, 2007.
- 3、「意識の事実」における諸自我と共同自我」日本フィヒテ協会第23回大会、会長特別講演、大阪大学、2007年11月17日、
- 4、” ‘Our’ Practical Knowledge” in The XXII World congress of Philosophy, Seoul National University, Seoul, Korea, July 30.- August 5., 2008.
- 5、「内在的基礎付け主義とドイツ観念論」日本ヘーゲル学会シンポジウム「ドイツ観念論とポスト分析哲学」での発表、（東北大学、2009年6月13日）
- 6、“Die Möglichkeit des kollektiven Wissens bei Fichte” in The VII International Fichte Kongress, The Royal Academie, Brussel, Oct 6. – 9., 2009
- 7、「フィヒテのスピノザ批判」大阪大学文学部共同研究「ドイツ思想史における虚軸としてのスピノザ」研究会にて発表、2010年1月30日、大阪大学待兼山会館

研究成果の概要

【研究開始当初の背景】

ドイツ観念論の研究はドイツおよび世界において長い歴史を持っており、英米を中心とした分析哲学とは殆ど交流を持とうとして来なかった。また、分析哲学の方も、ドイツ観念論を含む西洋近代哲学の研究を積極的に行おうとはしてこなかった。しかし、最近の分析哲学は、大陸の近代哲学史の研究に強い関心を寄せている。私は2005年にドイツのパッサウとアメリカのピッツバーグで5ヶ月ずつ研究する機会を与えられたが、その際にアメリカでのドイツ観念論研究が予想以上に勢いがあることに驚かされた。ピッツバーグ大学の Engstrom 准教授は、その理由を、分析哲学がある程度成熟したことを踏まえて、分析哲学がどのような哲学的な背景から生まれてきたのかについての反省が始まっていると説明してくれた。そして、ドイツで感じたことは、ドイツの研究者たちもまた、この分析哲学の立場からのドイツ観念論研究に大きな関心を向けているということであった。

【研究の目的】

本研究の目的は次の4つの課題を追求することである。

課題1 直観による知の基礎付け主義と決断主義との矛盾の解決

フィヒテによれば、整合的に考えられる哲学体系は、物の自立性を出発点にする实在論と自我の自立性を出発点にする観念論だけである。ただし、この二つは、まったく異なる立場なので、(ちょうど科学哲学におけるパラダイム間の共約不可能性のように)両者の間の論争すらも不可能であり、どちらが正しいかを理論的に決定することは出来ない。フィヒテは、どちらの立場を採用するかは、哲学者の決断にゆだねられていると主張して、彼自身は観念論の採用を決断する。これは現代における知の決断主義の立場と同じである。

他方でフィヒテは、観念論が出发点にする自我の自立性、つまり措定するものと措定されるものが同一である「事行」について、それを捕らえる哲学者の「知的直観」を認める。

これは根本的な知を直観によって基礎付ける立場になる。

しかし、もし「事行」を知的直観によって捉えられるのであれば、我々は事行から出発して我々のすべての表象を説明する立場、つまり観念論を決断によって選びとる必要はないはずである。逆にもし観念を採用するために決断がひつようであるとすれば、我々には観念論を正当化する他の手段(直観や推論)がないことになる。つまり、フィヒテ哲学は、知の基礎付けに関して、基本的な矛盾を抱えているように見える。

<フィヒテの主張を整合的に理解しようとするならば、我々は矛盾しているように見えるこの事態をどのように解釈したら良いのだろうか>これが、本研究の第一の課題である。これはフィヒテ解釈の根本問題であるのみならず、知の基礎付け問題に関する現代哲学の課題にもかかわってくる。

課題2 知的直観と命題知の関係の解明

セラーズが「所与性の神話」を批判したように、直観と命題知は、異質である。例えば、我々は目の前の壁の色を感性的に直観するが、しかしその直観と「この壁は白い」という命題の主張の間には大きな隔たりが在る。

フィヒテ自身もまた、事行や知的直観を言語で表現することが困難であることを明確に自覚していた。<事行および知的直観を言語でどのように表現しうるか、あるいはフィヒテにとっては同じことであったのだが、概念でどのように把握しうるか>を考えるとときに、フィヒテの念頭にあったのは、<言葉で表現したり概念で把握したりするときに、我々は客観(対象)を主観から分離することになるが、しかし事行は(そしてまた知的直観も)「主観-客観」と表記されるような主客の統一である>という矛盾であった。ここには事行(=主観-客観)を指示することの不可能性という問題があり、これはパトナムが水槽脳の思

考実験で語っていた問題と同じ問題である。イエナ期のフィヒテのテキストをその見地から解釈できることについては間違いないと思うが、その際に、分析哲学での議論を援用しながら、知的直観と言語の関係の分析を進めたい。

課題3 フィヒテの後期知識学の解釈

このようなイエナ期のフィヒテ知識学の解釈を延長して、1801年以後の後期知識学の展開においても、〈フィヒテがそこで意図していたのは、彼自身がまだ曖昧だと考えていた、事行と知的直観と言語（概念）の関係をより明確にしようとする試みであった〉と理解することによって、前期から後期にわたるフィヒテ知識学の展開全体について、首尾一貫した説得的な説明を行いたい。

課題4 フィヒテの道德論と他者論を現代の分析哲学の議論に関連付けて発展させること

フィヒテの道德の超越論的論証や他者への「促し」理論は、それ自体現代的な意義をもつものだが、そこでの議論を、分析哲学の道具立て、特にアンスコム「実践的知識」概念や、オースティンの「行為遂行型発話」の概念などを用いて解釈し、その議論をさらに展開することによって、現代の道德論や他者論をめぐる議論にも貢献したい。またこれを上記の知識学の解釈と結びつけて、フィヒテ哲学の全体像を描きなおしたい。

【年度計画と実績報告】

〈19年度の計画〉

イエナ期フィヒテの知識学における「事行」と「知的直観」概念を整理し、それらと言語の関係を考察する。そのとき参照すべきものとして、Sellersの『認識論と心の哲学』における「所与性の神話」への批判、Wittgensteinの『青色本』における「私」の「主観としての用法」の分析がある。

事行は、『全知識学の基礎』では、「自我が自己自身を指定する」と「表現」される。このとき、ドイツ語“Ich”は「自我」という普通名詞として使用されることもあるが、「私」という一人称代名詞で使用されることもある。そして、事行の意識の発生を考えるならば、“Ich”の一人称代名詞としての用法を、基底的なものとして理解するべきであろう。この場合の「私が、私自身を指定する」という表現は、「机の上にコップがある」というような記述ではない。むしろそのように語ることによって初めて「私」が成立するようなものである。つまり、この言明は、記述のために言明に先立って存在する「私」を指示するような言明なのではない。

この言明の「私」はワイトゲンシュタインが「私」の「主観としての用法」（例えば「私は歯が痛い」）について語っているように、何も指示していない可能性がある。それから、

J.L. オースティンが事実を記述する「事実確認型発話」と区別していた「行為遂行型発話」の一種であるとも思われる。またそれは、アンスコムが『インテンション』で説明した「実践的知識」の一種であるとも思われる。

これらの概念を援用しつつ、それらとの異同を明確にしつつ、フィヒテが、事行や知的直観をどのようにして言語で表現できると考えたのかという点を分析する。

なお、二年に一度開催されている北米フィヒテ協会の大会で発表して、この解釈についての意見交換を行う予定である。

〈19年度実績報告〉

本研究の目的は、現代英米の分析哲学の知見を組み入れることによって、ドイツ観念論とりわけフィヒテ哲学の再解釈をおこない、現代的な意義を解明することである。本年度は、具体的には次の二つの課題に取り組んだ。

①直観による知の基礎付け主義と決断主義との矛盾の解決

②フィヒテの後期知識学の再解釈

このうち①については、昨年度の国際フィヒテ協会大会（ドイツ・ハレ）での発表をさらに展開して、2007年6月に日本デイルタイ協会関西大会で発表した。その発表原稿は、私のHPで公開している。その後さらにその問題を考える中で、フィヒテの観念論を非常に純粋な徹底的な観念論として理解すべきであるということがわかり、そのように理解すると、②の課題である、フィヒテの前期の知識学から後期の知識学への変化が、内在的なものとして理解可能になり、従来語られてきたフィヒテの変説問題についても、新しい明確な解釈を提出することができるようになった。それは『デイルタイ研究』に論文として掲載した。

このような知識学の見直しと平行して、後期知識学や『意識の哲学』における「普遍的思考」が、現代の共有知論と類似性をもつことから、これを現代哲学や語用論との関係の中で読み直す試みをし、その成果を11月に日本フィヒテ協会大会の会長特別講演で発表した。これもまた、私のHPに公開している。その後は、英米の近年のドイツ観念論研究の動向を調べるべく、Rockmore, “Hegel, Idealism, Analytic Philosophy”を精読し、書評に取り組んでいる。また、当初予定していた、北米フィヒテ協会の大会が、今年度は開催されなかったので、夏に現代の分析哲学および論理学の知見とフィヒテ哲学を結び付けるべく、論理学と科学哲学の国際学会（北京）で発表を行い、意見交換をおこなった。

これらの研究の結果、フィヒテ哲学と言語行為論との関連付けに加えて、フィヒテの観念論と現代の反実在論を結びつけることを考えるようになった。

〈20年度の計画〉

昨年度の研究で、フィヒテ知識学の変説問題については、彼が非常に純粋な形で観念論を追究しようとしたためであるという解釈の見通しを得たので、今年度は特にこの純粋な観念論と、アンスコムの実践的知識論との関係、また当初予定していなかったことであるが、ダメットの反実在論との類似性を探る予定である。

とりわけ昨年のイエナ期の知識学の分析を踏まえて、1801年の『知識学の叙述』および1804年に3回行われた『知識学』講義について、そこでの非常に思弁的に見える論述を、事行ないし知的直観とその言語表現（概念把握）の可能性を追求する議論として捉えて、読み直しを行う。

従来のフィヒテ解釈では、無神論論争を契機に絶対者についての思索を深めたフィヒテが、知の根底に自我ではなく絶対者を想定するように変化したのだと考えられている。ここでは、イエナ期フィヒテの知の説明が抱えていた問題を解決するための内在的な変化として後期知識学への移行が行われたのではなくて、いわば絶対者と知の関係を考え始めたことによる変化だと捉えられてきた。しかし、従来のこの読み方では、1801年や1804年の知識学の叙述は、相変わらず単に思弁的だけであって、理解可能なものになるとは思えない。

これに対して、ヘンリッヒの解釈では、自己意識論の抱えていた問題を解決しようとする試みが、イエナ期の知識学ではまだ不十分であり、1801年の『知識学の叙述』に向かうとされる。その意味で、知識学に内在的な問題解決の過程として、1801年の知識学の成立に到る経緯が説明されている。しかしヘンリッヒは、1801年以後の知識学の展開については説明していない。自己意識論のアポリアの解決過程という理解では、その後の1804年以後の知識学の展開を説明することはできないのである。それにまた1801年『知識学の叙述』についてのヘンリッヒの解釈もまた明解であるとは言えず、我々にとってフィヒテの叙述は相変わらず思弁的なままである。

我々の解釈では、フィヒテの自己意識論の取り組みをヘンリッヒのような意識哲学の問題として理解するのでは不十分である。つまりフィヒテはそこで言語表現の問題を考えていたのだと思われる。「事行」＝「主観と客観の統一」をどのように言語で表現するか（概念把握するか）という問題を追究していたのである。このような解釈によってのみ、後期フィヒテの思弁的な論述は、初めて明解に理解できるようになり、また前期から後期に到る知識学の展開も首尾一貫して説明可能になる。

〈20年度の実績報告〉

本研究の目的は、現代英米の分析哲学の知見を組み入れることによって、ドイツ観念論とりわけフィヒテ哲学の再解釈をおこない、現代的な意義を解明することである。本年度

は、具体的には次の三つの課題に取り組んだ。①前年度の続きで、アメリカにおける近年のドイツ観念論研究の状況を知るために、Rockmore, “Hegel, Idealism, Analytic Philosophy”を精読し、成果を書評にまとめて公表した。この作業を通じて、分析哲学の成果をフィヒテ研究に生かすというアプローチではなく、むしろフィヒテ研究を現代の分析哲学研究に生かすというアプローチの可能性に眼を開くことになり、研究態度の大幅な変更を意図するようになった。具体的には、フィヒテの観念論を現代の反実在論に結びつけて、その立場の擁護に利用するという方針である。②フィヒテの「普遍的思考」と現代の「共有知」の関連付け。後期フィヒテ哲学における「普遍的思考」ないし「我々」の議論を、現代哲学における「共有知」概念と結び付けて考察しようとした。この成果の一部は、ソウルで開催された第13回世界哲学会大会で研究発表に生かされている。そのときの質疑は大いに刺激になった。また一部は、『意識の事実』（1810）における諸自我と普遍的思考（『フィヒテ研究』第16号）として公表した。

③次に行なったのは、知的直観と命題知の関係の解明である。フィヒテの観念論の基礎にあるのは、「知的直観」である。この概念と分析哲学の関連を調べる中で、現代アメリカの哲学者 Bonjour が、「知的直観」とよく似た概念を提案していることがわかった。Bonjour の内在的基礎付け主義と Dummett の反実在論の関連を追及することで、分析哲学にフィヒテの観念論を生かすことができるという見通しを持つことができた。

〈21年度の計画〉

昨年度の研究によって、分析哲学の成果をフィヒテ研究に生かすというアプローチではなく、むしろフィヒテ研究を現代の分析哲学研究に生かすというアプローチの必要性と可能性が明らかになったので、今年度は、それを踏まえて以下の研究を実施する予定である。

6月で東北大学で開催予定の日本ヘーゲル学会シンポジウム「分析哲学とドイツ古典哲学」で発表を目標に、フィヒテと現代分析哲学とりわけ内在主義的基礎付け主義との異同を明らかにすることである。とりわけ Bonjour によるカントの再評価が、フィヒテの再評価にも及ぶことを検討する。

10月にブリュッセルで開催予定の国際フィヒテ協会での発表を目標に、フィヒテの観念論とダメットの反実在論との異同を明らかにすることである。フィヒテの観念論は、この二年間の研究で明らかになったように、ドイツ観念論のなかでも特異なものであり、その純粋な観念論の可能性を追求することが、課題となる。

今年度は、本研究プログラムの最後の年度になるので、年度末に研究成果報告書をまとめる予定である。ブリュッセルでの報告の後には、この三年間の研究成果の取りまとめとその補足に取り組む予定である。成果報告書は、印刷して関係機関に配布するとともに、HPにも up する予定である。

〈21年度の実績報告〉

今年度の計画のとおり、分析哲学の成果をフィヒテ研究に生かすというアプローチではなく、むしろフィヒテ研究を現代の分析哲学研究に生かすという方針のもとで、研究を実施した。

①フィヒテと現代分析哲学とりわけ内在主義的基礎付け主義との異同を明らかにし、それをもとにフィヒテ研究を現代の内在主義的基礎付け主義に生かそうと試みた。Bonjourの知的直観による知の基礎付けは、フィヒテからの直接の影響によるものではないが、フィヒテの知的直観の議論とにており、それと同様の問題を抱えていることが明らかになった。この成果は、2009年6月に東北大学で開催された日本ヘーゲル学会シンポジウム「分析哲学とドイツ古典哲学」で発表した。この研究のなかで、基礎付け主義と意味の全体論は矛盾するにもかかわらず、ドイツ観念論ではその両方が主張されており、この点を解明する必要があることが分かった。

②後期フィヒテの哲学は、現代の共有知論の先駆と見ることが出来るものである。共有知の存在証明は、理論的な困難を抱えているが、フィヒテは、道徳的関係の説明において共有知の想定が不可欠なることを論証使用した。この成果は、2009年10月にブリュッセルで開催された国際フィヒテ協会大会で発表した。フィヒテの議論は難解で、彼の共有知論が成功しているとは言えないが、道徳論の文脈で共有知を論じることは、Michael Thompson（ピッツバーグ大）がすでに試みていることであり、両者の議論を付き合わせて、共有知論の存在証明を試みるという一つの研究方向が明らかになった。

③今年度は、研究プログラムの最後の年にあたるので、『研究成果報告書』を冊子に取りまとめ、研究機関に配布し、HPにも掲載する。

【収録論文の解説】

論文1 ‘Eine Aporie der Fichteschen Wissenschaftslehre’ は、2006年にハレで開催された国際フィヒテ協会での発表したものに2007年に手を加えて投稿した論文(近刊予定)である。ここでは、上記の課題1に取り組んだ。つまりフィヒテが次のような矛盾、つまり一方では知識学を知的直観によって基礎付けようとしながら、他方では決断によって観念論の立場を選択しようとする、という矛盾をどのように解決しようとしたのかを説明した。フィヒテは知的直観の存在を主張しながらも、それを概念で証明することは出来ず、また知的直観の内容を概念で捉えることが出来ないことを理解しており、その限界を補うために、決断主義を採らざるを得ないこと、を説明した。

論文2「観念論を徹底するとどうなるかーフィヒテ知識学の変化の理由ー」は、デイルタイ協会での発表原稿に手を加えてまとめたものであり『デイルタイ研究』に掲載されたものである。ここでは、フィヒテの観念論が「存在するとは、知られることである」とい

うテーゼを徹底することによって、知の存在も、また知と知との関係も、それらが存在するとすれば、それらが知られなければならないと考えることになったという解釈をおこなった。フィヒテは殆んど他には例がないほど純粋な形で観念論を考えていた。このような純粋な観念論は、最終的にはすべての知が一つの知によって知られることによって成立するという結論に辿り着き、これが後期フィヒテの絶対知になることを示した。なお、この論文の第二節5の「(2) 観念論の徹底から「絶対者」へ」の節については、現在は修正が必要だと考えている。現在は、絶対知を知として考えるために、知ではないものとして存在(絶対者)との区別において考える必要から、絶対者が想定されるようになったと考えているが、詳細な検討は今後の課題である。

論文3 ‘What’s Going on, When We Share Knowledge?’ は、フィヒテとは別の仕方、個人間のコミュニケーションを説明するには、個人的な志向性に還元されない集合的な知である「共有知」を想定しなければならないと考え、共有知の存在証明をいろいろな仕方でも試みた。

論文4 『『意識の事実』(1810)における諸自我と普遍的思考』では、後期フィヒテが、「普遍的な意識」ないし「普遍的な思考」についてどのように考えて、どのようにその存在を論証しようとしているのかを考察した。後期フィヒテは、諸個人の道徳的な関係の成立において、普遍的な一つの知識(現代の用語で言う「共有知」)の想定が必要であることを論証しようとした。

論文5 “Die Möglichkeit des kollektiven Wissens bei Fichte” は、論文4の要旨を独訳して、2009年10月にブリュッセルで開催された国際フィヒテ協会大会において発表したものである。

論文6の「書評 Tom Rockmore, Hege, Idealism, Analytic Philosophy」は、ピッツバーグのデュケイン大学のロックモア教授が最近の分析哲学におけるドイツ観念論研究の動向を論じた著作を紹介したものである。イギリス観念論の批判に始まったラッセル以来の分析哲学が、クワインやセラーズの経験主義批判を経ることによってプラグマティズムに回帰することになったが、古典的なプラグマティスト達がドイツ観念論から大きな影響を受けていたことから、ピッツバーグ大学のブランダムやマクダウェルが、ドイツ観念論の経験論批判や意味の全体論を再評価することになる歴史的な経緯が、詳細に説得的に論じられている。私はこの内容に啓発されたと同時に、それ以上にこの著作でのロックモアの研究態度に大変感銘を受けた。彼はこの著作で、分析哲学をドイツ観念論研究に生かす方向ではなく、むしろドイツ観念論を現代分析哲学に生かすという逆の方向で、両者の関係の考察を試みている。本研究プログラムの後半では、私もこのような方向での研究を心がけることとなった。

論文7「内在的基礎付け主義とドイツ観念論」は、日本ヘーゲル学会のシンポジウム「ド

イツ観念論とポスト分析哲学」(東北大学、2009年6月13日)で発表した原稿である。ここでは、ロックモアが紹介しているブランダムとマクダウェルとは、別の観点から、分析哲学とドイツ観念論の関係の可能性を検討した。それは、認識論における内在主義と外在主義の論争である。これに加えてさらに基礎付け主義か反基礎付け主義か、という二分法で分類するならば、ドイツ観念論は内在主義的基礎付け主義に相当する。そうすると、現代の内在的基礎付け主義とドイツ観念論には類似性が見られるはずである。そこで、Laurence Bonjour の認識論と Fichte を比較して、二人の立場の近さと遠さを考えた。Bonjour は、クワインによる分析と総合の区別および全体論に対して批判的であり、またセラーズの「所与の神話」批判を認めながらもそれを克服しているつもりであり、まるでクワイン、セラーズの以前に哲学を戻そうとするかのようなようである。その試みは十分に成功しているとは言えないが、その試みにたいしてフィヒテ知識学は貢献できるように思われる。

[本論文は、“Fichte Studien”, Rodopi に掲載予定である]

Eine Aporie der Fichteschen Wissenschaftslehre – Einige Schwierigkeiten mit der intellektuellen Anschauung

Yukio Irie

Es besteht eine Aporie in der Fichteschen Wissenschaftslehre. Dabei handelt es sich um Schwierigkeiten beim Verstehen der intellektuellen Anschauung. Im Folgenden möchte ich einige Aspekte dieser Schwierigkeiten so klar wie möglich darstellen.

1. Ein Widerspruch zwischen dem Standpunkt des Entschlusses und der intellektuellen Anschauung

In seiner Schrift *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797) sagt Fichte, dass das Prinzip des Dogmatismus die Selbständigkeit des Dinges sei und das Prinzip des Idealismus die Selbständigkeit des Ich. Nur diese beiden seien als Systeme der Philosophie konsequent denkbar. Aber sie sind einander inkommensurabel und wir können daher theoretisch nicht bestimmen, welches System wir vorziehen sollten. Deshalb hängt die Wahl eines der beiden von der »Freiheit des Denkens« oder dem »Entschluß der Willkür« ab (Vgl. GA I/4, S. 194). Auch in der *Wissenschaftslehre nova methodo* betrachtet Fichte beide Systeme als gleichermaßen theoretisch möglich und sagt darüber: »Das System des Idealisten beruht daher auf dem Glauben an sich selbst oder an seine Selbständigkeit.« (GW IV/2, S. 23)

Zumindest in seiner Jenaer Zeit geht bei Fichte die Wahl zwischen Dogmatismus und Idealismus auf einen Entschluss oder einen Glauben zurück. Auf der anderen Seite denkt Fichte in dieser Zeit, dass wir von einer Tathandlung durch intellektuelle Anschauung wissen können. Wenn wir aber eine Tathandlung intellektuell anschauen können, dann müssen wir die Behauptung der Tathandlung

nicht einem Entschluss oder Glauben überlassen. Deshalb sind die Behauptung der intellektuellen Anschauung und die Behauptung, dass wir die Tathandlung durch den Entschluss anerkennen müssen widersprüchlich. Dieser Widerspruch ist, anders gesagt, ein Widerspruch zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus der Anschauung in der Diskussion um die Letztbegründung des Wissens.

Wie sollen wir interpretieren, damit wir ohne Widerspruch verstehen, was Fichte dachte? Ein Vorschlag wäre, dass wir den Standpunkt der intellektuellen Anschauung abschwächen. Wenn wir die Tathandlung als solche durch eine intellektuelle Anschauung nicht in der adäquaten Weise auffassen können und die Realität der Tathandlung dadurch nicht ausreichend bewiesen werden kann, dann müssen wir uns entschließen, den Idealismus zu wählen. Auf diese Weise werden wir jenen Widerspruch auflösen können. Wir wollen dafür zunächst die Unzulänglichkeit der intellektuellen Anschauung zeigen.

2. Die Tathandlung und die intellektuelle Anschauung in der Zweite[n] Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797)

Um »den Grund alles Seyns [...] aufzuweisen« versucht Fichte hier vorerst nur das Subjekt »rein von aller Vorstellung des Seyns« aufzufassen (Vgl. GA I/4, S. 212). Dieses Subjekt ist »das in sich selbst zurückkehrende Handeln«, weil das Sein des Subjekts und dadurch alles Sein für das Subjekt abstrahiert sei. Dieses in sich selbst zurückkehrende Handeln ist kein Begreifen, weil es sich nicht durch den Gegensatz zu einem Nicht-Ich bestimmt, es ist eine bloße Anschauung, aber noch kein Bewusstsein oder Selbstbewusstsein (Vgl. GA I/4, S. 214) Wie kann nun Fichte oder der Philosoph dieses Handeln auffassen? Fichte antwortet darauf, dass der Philosoph dieses Handeln als einen Teil aus »der ganzen Handlung der Intelligenz« absondert (GA I/4, S. 214). Dafür vollzieht der Philosoph selbst das in sich selbst zurückkehrende Handeln und schaut es an. Fichte nennt diese Anschauung des Handelns »die intellektuelle Anschauung« (GA I/4, S. 216 f.). Diese intellektuelle Anschauung des Philosophen ist das »unmittelbare Bewusstseyn« dafür, dass er handelt und wie er handelt (Vgl. GA I/4, S. 217). Nach Fichte können wir es nicht durch Begriffe demonstrieren, »Daß es ein solches Vermögen der intellectuellen Anschauung gebe« (GA I/4, S. 217). Aber jeder kann diese Anschauung in jedem Moment in sich selbst finden (Vgl. GA I/4, S. 217). Um das zu zeigen, sagt er Folgendes: »Ich kann keinen Schritt thun, weder Hand noch Fuß bewegen, ohne die intellectueller Anschauung meines Selbstbewußtseyns in diesen Handlungen; nur durch diese Anschauung weiß ich, daß ich es thue, nur durch diese unterscheide ich mein Handeln und in demselben mich, von dem vorgefundenen Objecte des Handelns.« (GA I/4, S. 217)

Nach Fichte kommt auch diese Anschauung nicht »als ein vollständiger Act des Bewußtseyns« (GA I/4, S. 217) vor. Die »intellektuelle Anschauung« des Handelns ist immer mit einer sinnlichen Anschauung verknüpft, und die sinnliche Anschauung ist wiederum ständig mit der intellektuellen Anschauung verknüpft. Um also eine isolierte Vorstellung von dieser Anschauung des Handelns im gemeinen Bewusstsein zu fassen, muss der Philosoph »aus den offenbaren Thatsachen des Bewußtseyns« (GA I/4, S. 218) schließen.

Wenn man handelt, entsteht die Vorstellung eines bestimmten Gedankens, mit dem Merkmale, dass er da sein soll, und danach entsteht eine Vorstellung desselben Gedankens, mit dem Merkmale, dass er wirklich da ist. Wenn wir aber nur diese Sequenz der zwei Vorstellungen finden und keinen Realgrund der zweiten Vorstellung in der ersten, dann können wir uns als handelnd nicht finden. Fichte sagt dagegen: »Nun aber nehme ich das letzte [Realgrund, oder das tätige Prinzip, welches die zweite Vorstellung hervorbringt] an, und ich kann diese Annahme nicht aufgeben, ohne mich selbst aufzugeben.« (GA I/4, S. 218)

Nach Fichte ist dieses tätige Prinzip nicht eine sinnliche Anschauung, sondern eine »Anschauung der bloßen Thätigkeit« (GA I/4, S. 218). Es ist die intellektuelle Anschauung des Handelns selbst, die jeder in jedem Moment in sich selbst vollzieht. (Es scheint mir, dass in dieser Diskussion Fichte die Anschauung des Handelns im gemeinen Bewusstsein nicht durch Abstraktion gefunden hat, sondern für die Erklärung des Handelns einfach postuliert.)

Weiter sagt Fichte zu dem Postulat, dass diese intellektuelle Anschauung die Tathandlung selbst sein soll, noch Folgendes: »Sonach findet der Philosoph diese intellectuelle Anschauung als Factum des Bewußtseyns; (für ihn ist es Thatsache; für das ursprüngliche Ich ThatHandlung), nicht unmittelbar, als isolirtes Factum seines Bewußtseyns, sondern, indem er unterscheidet, was in dem gemeinen Bewußtseyn vereinigt vorkommt, und das Ganze in seine Bestandtheile auflöst.« (GA I/4, S. 218f.)

Die intellektuelle Anschauung des Philosophen ist für ihn nur eine Tatsache. Das bedeutet, dass der Philosoph die Tathandlung als solche nicht auffassen kann und die intellektuelle Anschauung allein nicht genug ist, um die Tathandlung aufzufassen.

Wegen dieser Unzulänglichkeit sagt Fichte im nächsten Aufsatz, dass diese intellektuelle Anschauung als Tathandlung »gegen den Verdacht der Trüglichkeit und Täuschung« verteidigt werden muss und der »Glauben an ihre Realität« durch etwas noch Höheres bewährt werden muss. Dies geschieht »nur lediglich durch Aufweisung des Sittengesetzes in uns« (Vgl. GA I/4, S. 219). Die Aufweisung des Sittengesetzes wurde in seinem Buch *Das System der Sittenlehre* durchgeführt. Der Glaube an die Realität der Tathandlung wird in seiner tiefen Verbindung mit dem Sittengesetz betrachtet. Aber die Realität wurde dort nicht bewiesen und über die intellektuelle Anschauung des

Philosophen belegt, sondern wir können wieder den Widerspruch zwischen dem Standpunkt des Glaubens und dem der intellektuellen Anschauung finden. Dogmatismus fängt beim »Glauben an die Dinge an sich« an und Fichte beginnt dort bei dem Glauben oder dem Entschluss, dass unser Wollen als absolut erscheint und es keinen Grund außer uns hat. Andererseits behauptet er jedoch, dass das Prinzip der Sittlichkeit durch die intellektuelle Anschauung dem Philosophen bewusst ist. Wenn die Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit sich im Glauben begründet, kann das Prinzip der Sittlichkeit nicht intellektuell angeschaut werden. Wenn es aber intellektuell angeschaut werden kann, brauchen wir es nicht im Glauben zu begründen.

3. Das Begreifen und Sprechen von einer intellektuellen Anschauung ist unvollkommen

In der Schrift *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* hat Fichte, wie oben erwähnt, gesagt, dass die intellektuelle Anschauung und die sinnliche Anschauung immer in Verbindung zueinander stehen. Aber, um eine vollständige Vorstellung zu bilden oder um ein wirkliches Bewusstsein zu sein, sind intellektuelle Anschauung, sinnliche Anschauung und ein Begriff nötig. Insofern das Bewusstsein des Philosophen ein wirkliches Bewusstsein ist, ist es zugleich ein Begreifen von etwas. Daher sagte Fichte nicht nur über die intellektuelle Anschauung der Tathandlung, sondern auch über das Begreifen der Tathandlung: »er [der Philosoph] schaut nicht nur an, sondern er begreift auch. Er begreift seinen Act, als ein Handeln überhaupt, [...] und als dieses bestimmte, in sich zurückgehendes Handeln.« (GA I/4, S. 215)

Aber Begreifen bedeutet, ein Objekt, das in der Anschauung gegeben sein soll, mit einem Begriff zu erfassen, und setzt also einen Unterschied zwischen Objekt und Wissen voraus. Dieser Vorgang geschieht über die intellektuelle Anschauung. In einem gewöhnlichen Fall begreifen wir ein Objekt, wenn es in einer sinnlichen Anschauung gegeben ist. Auch wenn der Philosoph die Tathandlung begreift, muss das Objekt in der intellektuellen Anschauung des Philosophen bereits vorhanden sein und dann mit einem Begriff, z. B., das »in sich zurückgehende Handeln« oder »Tathandlung« begriffen werden. Diese Begriffe und deren Objekt sind unterschieden. Aber die Tathandlung ist die Einheit des Subjekts und des Objekts, deshalb können wir die Tathandlung nicht begreifen.

In seinem Buch *Das System der Sittenlehre* (1798) äußert er sich darüber deutlicher: »Diese absolute Identität des Subjekts, und Objekts im Ich läßt sich nur schließen. [...] Wie ein wirkliches Bewußtseyrn entsteht, sey es auch nur das Bewußtseyrn unsrer selbst, erfolgt die Trennung [des Subjekts und des Objekts]. Nur inwiefern ich mich, das bewußtseyende, von mir, dem Gegenstande dieses Bewußtseyrns, unterscheide, bin ich mir meiner bewußt.« (GA I/5, S. 21)

Diese absolute Identität ist die Tathandlung. Wir können zwar auf die Tathandlung schließen, aber nach meiner Interpretation kann sie als Resultat von Schließen und Begreifen nicht adäquat erfasst werden, weil Begreifen nur wie in der oben genannten Trennung geschehen kann. In diesem Buch können wir noch einen anderen Aspekt davon, dass wir die Tathandlung nicht begreifen können, zeigen. Dieser Aspekt ist das Problem der sprachlichen Darstellung der Tathandlung. »Um mir nur sagen zu können: Ich; bin ich genöthigt, zu trennen; aber auch lediglich dadurch, daß ich dies sage, und indem ich es sage, geschieht die Trennung [von Wissen und Sein]. Das Eine, welches getrennt wird, das sonach allem Bewußtseyn zum Grunde liegt, und zufolge dessen das subjective und objective im Bewußtseyn unmittelbar als Eins gesetzt wird, ist absolut = X., kann, als einfaches, auf keine Weise zum Bewußtseyn kommen.« (GA I/5, S. 24)

Indem ich mir das Wort »Ich« sage, geschieht die Trennung von Wissen und Sein; das bedeutet Folgendes: wenn ich z. B. sage »Ich setze mich selbst«, dann denke ich den Satz, d. h. es liegt ein Wissen vor. Dieses Wissen ist vom Sein des Ich unterschieden. Auch der erste Grundsatz in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) war ein Ausdruck der Tathandlung. Die Trennung von Wissen und Sein geschieht deshalb schon dann, wenn wir den ersten Grundsatz sagen. Doch Fichte sagt hier nicht nur; »indem« ich das Wort »Ich« sage, geschieht die Trennung«, sondern: »lediglich dadurch, dass« ich es sage, geschieht die Trennung«, das ist schwierig zu verstehen. Wenn wir über ein gewöhnliches Objekt z. B. eine Wand sagen: »Die Wand ist weiß«, dann sagen wir nie das Wort »Ich«. Aber auch in diesem Falle ist die Trennung von Wissen und Sein geschehen. Trotzdem sagte Fichte »lediglich dadurch, dass« ich das Wort »Ich« sage, geschieht die Trennung. Dies bedeutet, dass bei allem Begreifen nicht nur von mir selbst, sondern auch von einem Anderen außer mir das Wort »Ich« zugleich gesagt wird, d. h. das Wort »Ich« im Herzen gesagt und gedacht wird. Dieses Denken ist wahrscheinlich »Ich denke, dass...«. Das ist der Ausdruck der reinen Apperzeption von Kant. Fichte hielt die reine Apperzeption von Kant für eine intellektuelle Anschauung in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre*. Kant dachte, dass die reine Apperzeption stets in der menschlichen Erkenntnis besteht, aber die Vorstellung »Ich denke« nicht immer alle Vorstellungen begleiten muss, sondern nur begleiten kann. Dagegen denkt Fichte nach meiner Interpretation, dass die Vorstellung »Ich denke, dass...« immer alles wirkliche Bewusstsein begleitet. Das bedeutet, dass die intellektuelle Anschauung als die reine Apperzeption stets die Aussage »Ich denke, dass...« begleitet und diese intellektuelle Anschauung notwendig immer in Verbindung mit dem Wort »Ich« steht. Aber das Wort »Ich« erzeugt immer die Trennung. Ist das nicht ein Widerspruch?

4. Die Beschreibung der intellektuellen Anschauung ist unkorrigierbar

In der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* sagt Fichte, dass der Philosoph die intellektuelle Anschauung genauso aus einer Tatsache des Bewusstseins erschließen muss, wie er die sinnliche Anschauung erschließt, um die intellektuelle Anschauung zu erfassen (Vgl. GA I/4, S.217). Wenn wir eine Wand vor uns sehen und sagen: »Das ist weiß«, ist das Wissen »Das ist weiß« nicht eine sinnliche Anschauung, sondern eine Beschreibung der Wand. Auch wenn wir sagen: »Ich fühle eine Weißheit«, dann ist das nicht die sinnliche Anschauung, sondern eine Beschreibung der sinnlichen Anschauung. Das propositionale Wissen und die sinnliche Anschauung sind ganz artfremd zueinander und müssen deutlich unterschieden werden. Das gilt auch für die intellektuelle Anschauung. Diese Anschauung und das propositionale Wissen müssen ganz artfremd sein. Wenn man z. B. ein Bewusstsein als die intellektuelle Anschauung »Ich denke, dass die Wand weiß ist« beschreibt, dann ist diese Beschreibung nicht die intellektuelle Anschauung selbst, sondern eben nur eine Beschreibung dieser intellektuellen Anschauung.

Wie kann der Philosoph aber die Beschreibung seiner intellektuellen Anschauung bestätigen? Im Allgemeinen gibt es für die Beschreibung einer sinnlichen Anschauung wie z. B. »Das ist weiß« die Möglichkeit, falsch zu sein. Wenn die Aussage des Satzes »Das ist weiß« anders ist als der normale Gebrauch, wird er kritisiert und korrigiert. Die Beschreibung einer intellektuellen Anschauung dagegen kann nicht falsch sein. Für den Satz: »Ich denke, dass das weiß ist« z. B., gibt es keine Möglichkeit in der eben beschriebenen Weise korrigiert zu werden. Das entspricht dem, was Wittgenstein mit dem subjektiven Gebrauch von »Ich« meint. Wir können jedoch annehmen, dass sich Fichte dieser Unkorrigierbarkeit der Beschreibung der intellektuellen Anschauung bewusst war. Er sagte Folgendes über die intellektuelle Anschauung: »Daß es ein solches Vermögen der intellektuellen Anschauung gebe, läßt sich nicht durch Begriffe demonstrieren, noch, was es sey, aus Begriffen, entwickeln.« (GA I/4, S. 217)

Die Existenz des Vermögens einer intellektuellen Anschauung und deren Gehalt sind nicht aus Begriffen zu entwickeln. Deswegen kann man eine Beschreibung der intellektuellen Anschauung eben gerade nicht durch Begriffe korrigieren. Außerdem können wir sie natürlich weder mit Beobachtungen vergleichen noch anhand von solchen berichtigen.

Wie oben schon gesagt wurde, gibt es zwei Möglichkeiten zur Beschreibung der intellektuellen Anschauung. Einerseits, wenn wir die intellektuelle Anschauung begreifen und in Worte fassen, dann geschieht das immer durch eine Trennung, wodurch das Begreifen oder Aussprechen eigentlich immer nicht auf das beschriebene Objekt passt. Wenn wir andererseits von der intellektuellen Anschauung reden, dann ist das prinzipiell nicht korrigierbar. Stehen diese zwei

Seiten in Widerspruch? Das ist, was ich als die zweite Schwierigkeit bei der intellektuellen Anschauung zeigen möchte. Die erste und zweite Schwierigkeit bei der intellektuellen Anschauung ist eine der Beschreibung. Ist nur das Begreifen oder Sprechen von der intellektuellen Anschauung unvollkommen, oder ist die intellektuelle Anschauung des Philosophen überhaupt unvollkommen?

5. Ist die intellektuelle Anschauung der intellektuellen Anschauung möglich?

Nun es gibt noch eine Möglichkeit darzustellen, dass die Beschreibung der intellektuellen Anschauung Unsinn ist. Fichte kritisierte die Annahme eines »Ich«, das unabhängig vom Akt des sich Setzens ist. Es ist zu befürchten, dass diese Kritik der Annahme der intellektuellen Anschauung gilt. Die Kritik an der Annahme des »Ich« als Ding an sich lautet: »Eine solche Existenz ist nicht vorauszusetzen, sage ich; denn, wenn ihr von nichts reden könnt, dessen ihr euch nicht bewußt seyd, alles aber, dessen ihr euch bewußt seyd, durch das angezeigte Selbstbewußtseyn bedingt wird; so könnt ihr nicht hinwiederum ein Bestimmtes, dessen ihr euch bewußt seyd, die von allem Anschauen und Denken unabhängig seyn sollende Existenz des Ich, jenes Selbstbewußtseyn bedingen lassen.« (GA I/4, S. 277)

Um von einem Objekt zu reden, muss ich mir seiner bewusst sein. Und um mir eines Objekts bewusst zu werden, muss es durch das Selbstbewusstsein bedingt sein. Und jenes »Ich« als »Ding an sich« kann nicht durch das Selbstbewusstsein bedingt werden, denn nur aufgrund dessen kann ich davon reden.

Nun, um von der intellektuellen Anschauung zu reden, müssen wir uns ihrer bewusst sein, und dafür muss die intellektuelle Anschauung durch das Selbstbewusstsein bedingt sein. Ist die intellektuelle Anschauung nun dadurch bedingt? Das Selbstbewusstsein und die intellektuelle Anschauung sind hier dasselbe. Und wenn dem so ist, dann können wir nicht sagen, dass das eine durch das andere bedingt ist. Wir können deshalb von der intellektuellen Anschauung nicht reden. Aber nur wenn diese beiden intellektuellen Anschauungen verschieden sind und die eine durch die andere bedingt ist, dann können wir von einer intellektuellen Anschauung reden. Deswegen mag Fichte die intellektuelle Anschauung des Philosophen und die intellektuelle Anschauung des ursprünglichen Ich unterschieden haben.

Wie ist nun die intellektuelle Anschauung der intellektuellen Anschauung möglich? Die intellektuelle Anschauung ist eine Anschauung, in der das Subjekt Objekt ist. Wenn wir diese intellektuelle Anschauung durch eine gleichartige intellektuelle Anschauung erfassen, muss das Objekt der letzteren Anschauung identisch mit der ersteren sein. Dann können wir die intellektuelle Anschauung des ursprünglichen Ich und die des Philosophen nicht unterscheiden. Wenn wir diese

beiden intellektuellen Anschauungen unterscheiden können, dann ist die intellektuelle Anschauung als Tatsache das Subjekt-Objekt und die des Philosophen ist vom Objekt unterschieden. Die intellektuelle Anschauung des Philosophen ist einerseits vom Objekt unterschieden, und andererseits das Subjekt-Objekt, weil sie eine intellektuelle Anschauung ist. Wie ist das möglich? Diese Frage ist die dritte Schwierigkeit bei der intellektuellen Anschauung, die ich ihnen zeigen wollte. Ich vermute, es gibt noch andere Schwierigkeiten bei der intellektuellen Anschauung.

Wir müssen auf diese Frage antworten, um von der intellektuellen Anschauung sinnvoll zu reden. Sonst bedürfen wir irgendeines Entschlusses oder Glaubens, um uns für den Idealismus zu entscheiden. Aufgrund der bisherigen Betrachtungen können wir erklären, warum Fichte bei der Darstellung der Wissenschaftslehre aus seiner Jenaer Zeit nicht bleiben konnte.

Literaturverzeichnis

- Fichte, Johann Gottlieb (1970), *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, In: *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*. Hrsg. v. d. Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. I, 4: Hrsg. v. Reinhard Lauth. Stuttgart-Bad Cannstatt, S. 167–278. Zitiert als GA I/4 mit Angabe der Seitenzahl.
- Ders. (1971), *Zur Rechts- und Sittenlehre II*. In: *Fichtes Werke*. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. IV, Berlin. Zitiert als GW IV/2 mit Angabe der Seitenzahl.
- Ders. (1977), *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. In: *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*. Hrsg. v. d. Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. I, 5: Hrsg. v. Reinhard Lauth. Stuttgart-Bad Cannstatt. Zitiert als GA I/5 mit Angabe der Seitenzahl.
- Irie, Yukio (1993): *Dialektik und Entschluss bei Fichte*. In: *Fichte-Studien* Bd. 5, S. 93–106.
- Ders. (2001) : *Studien zur praktischen Philosophie des deutschen Idealismus* (Japanisch), Tokio.
- Ders. (2007): *Was führt eine Radikalisierung des Idealismus herbei? Ein Grund der Veränderung der Fichteschen Wissenschaftslehre* (Japanisch). In: *Dilthey-Forschung* Bd. 18, S. 38–54.
- Janke, Wolfgang (1970): *Fichte, Berlin*.
- Stolzenberg, Jürgen (1986): *Fichtes Begriff der Intellektuellen Anschauung*, Stuttgart.

〔本論文は、『ディルタイ研究』第18号（2007年12月）に掲載されたものである〕

観念論を徹底するとどうなるか —フィヒテ知識学の変化の理由—

入江幸男

第一節 フィヒテ哲学の特徴と出発点

1 フィヒテ哲学の全体像を求めて —フィヒテ知識学の変化についての一解釈

フィヒテには、一見すると非常に異なる二つの姿があるように思える。一つは、ラジカルな政治論文の執筆や、『ドイツ国民に告ぐ』の講演など、現実社会へ積極的に参加する姿である。他方には、知識学を何度も書き直し続けて、知の根拠付けを究めようとする哲学者の姿がある。しかし、よく言われるように、フィヒテにとってこの二つは異質な活動ではなく、ともに自由の追求であり、フィヒテ哲学を〈自由の哲学〉と特徴付けることができる。自由は、彼の政治論文や知識学の応用である法論や道徳論において中心概念になっているだけでなく、知識学そのもののなかで知の本質的な契機として理解されている⁽¹⁾。ちなみに、フィヒテには次のような発言がある。「私の体系は最初の自由の体系です。かの国〔フランス〕が、外的な鎖から人間を解放するように、私の体系は、物自体の鎖から人間を解放するのです。」（1975年4月 Baggesen 宛書簡、GAIII/2, 298）

フィヒテ哲学の全体はとりあえず自由の哲学として理解できる。しかし、フィヒテ哲学の全体を理解しようとするときに、常に問題になることがある。それは、彼の知識学が、一八〇一年を境に、自我の哲学から絶対知らないし絶対者の哲学へと大きく変化することである⁽²⁾。知識学は彼の哲学の中心部分であるので、これが知識学における根本的な変化で

(1) このようなフィヒテ理解の代表は、M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichte und die Französische Revolution*, Berlin, 1965.（藤野涉他訳『革命と哲学——フランス革命とフィヒテの本源的哲学』法政大学出版局、一九七六年）である。

(2) フィヒテ知識学の変説問題の研究史については、隈元忠敬著『フィヒテ知識学の研究』（協同出版、一九七〇年）の第一章、第一節「変説問題の検討」に詳しい解説がある。

あるとすると、彼の全体像の理解にも影響する。例えば、私はそう考えないが、もしフィヒテが自我を重んじる哲学から神秘主義的な宗教哲学へ変化したと考えるのならば、自由の哲学という特徴づけも後期のフィヒテにとっては重要でなくなるだろう。

フィヒテ知識学のこの変説問題について、本論文で次のような解釈を提案したい。〈フィヒテは、おそらくこれまで誰も考えていなかったほど非常に徹底的で純粋な仕方観念論を考えていた。徹底的で純粋な観念論を追究することによって、フィヒテの知識学は自我から出発する前期の知識学から、絶対知（ないし絶対者）から出発する後期の知識学へ変化したのである。前期知識学から後期知識学への変化は知識学の確かに根本的な部分にかかわる変説である（絶対者の想定は存在論における根本的な変説である）が、しかしその原因は彼の特異な観念論の理解にあり、その観念論の理解そのものは、前期から後期にかけて一貫していた。そして、その特異な観念論は、人間の自由を説明できる唯一の哲学であった。〉

以下で、このフィヒテ解釈の正しさを証明したい。まずは、フィヒテがどのように考えて観念論を採用したのかを確認しよう。

2 カント哲学に出会った後のフィヒテの出発点、二者択一の決断

カントに出会う前のフィヒテは、当時議論されていた、自由と必然性に関する問題について、時代の影響のもと、必然性の側に傾いていた。しかし、それは、彼の性格と一致せず、内面の深いところでは、不満足で不安定なままであった。しかし、カント哲学との出会いによって、彼は厳密な学問的世界認識と道徳的な自由の確信を統一する可能性を手にすることが出来た、といわれている⁽³⁾。カントに出会うことによって、フィヒテが手に入れたのは、一言で言えば〈自由を保証するものとしての観念論の可能性〉ということである。

フィヒテは、一七九三年に「知識学」を発見し、それをまず『知識学の概念』（1794, 1798）『全知識学の基礎』（1794, 1802）として公表する。「自我は根源的に端的に自己自身の存在を措定する」（GAI/2, 261, SWI, 98）という第一根本命題が表現する「事行（Tathandlung）」から出発して、すべての経験を説明するという観念論を主張する。フィヒテはこのような観念論を他の哲学との関係において、どのように捉えていたのだろうか。論文「知識学への第一序論」（1797）をもとにそれを見ておきたい。

そこにおいて、フィヒテは、我々が整合的に考えられる哲学体系は、観念論と独断論の二つだけであるという。これは経験を「自我」から説明する立場と、「物」から説明する立場である。では我々は、なぜ中間の立場つまり二元論をとれないのだろうか。フィヒテ

(3) Vgl. Max Wundt, *Fichte*, Frommann, 1976, S. 83.

は、「二つの体系を折衷して一つにすることは必然的に不整合をきたす」(GAI/4, 193, SWI, 431)という。なぜなら、そのようなものは「物質から精神への、もしくは精神から物質への絶えざる移行、あるいは同じことだが、必然性から自由への絶えざる移行を前提とするような、こうした結合の可能性を証明しなければならない」(ibid.)からである。しかし、「物質から精神への移行」、つまり物質の作用から意識内容が生まれることを説明することは出来ない、また「精神から物質への移行」、つまり意図したことを身体行為に移すことの説明も出来ない、とフィヒテは考える。(この二つの問題は、現代では、心身問題と心的因果の問題と呼ばれているものである。サールによると、現代の多くの哲学者もまた、二元論をとらない。心身問題に関して欧米社会の一般の人々は、多くの場合二元論を採用しているが、しかし心身問題の専門家でも二元論を採るものは非常に少なく、ほとんどは一元論者である。ただし、観念論者ではなく、唯物論者である⁽⁴⁾。)

ちなみに、フィヒテは当時のカント解釈が、物自体を認めて、カントを二元論として解釈することを強く批判する。

「カンティアーナたちのカント主義は、[···]物自体が我々の内に印象を引き起こすとする、最も粗雑な独断論と、あらゆる存在が知性の思考によってのみ生じ、それ以外の存在については何も知らないとする、最も決定的な観念論との、異様な合成を実際に含んでいるということは、私にはあまりよくわかっている。」(「知識学への第二序論」GAI/4, 237, SWII, 483)

フィヒテによれば、ラインホルトもシュルツもカントをこのように解釈していた。現代の多くのカント研究者もまた、物自体を認めてカントを二元論として解釈するのではないかと思われるが、フィヒテならばこれに反対するであろう(その理由は、後述する)。ただし、フィヒテは、当時のBeckのカント解釈については、このような独断論的なカント解釈を批判するものとして高く評価している(Vgl. GAI/4, 203, SWII, 444)。

ところで、フィヒテは、二元論は不整合で維持し難いというだけでなく、二元論を整合的に考えようとする唯物論にいたると言う(GAI/4, 197, SWI, 437)。その理由の一つは、次のように説明される。二元論者は「存在から表象への移行」を説明できず、この飛躍を隠そうとして、「心は決して物でもなければ、まったく何ものでもなく、物同士の相互作用の結果として生まれたものにすぎないであろう」(ibid.)という唯物論的な説明を行うようになる、とフィヒテは言う。(これは、現代の心身問題の議論での唯物論者からの二元論者に対する批判と同じである。)

(4) Vgl. J. R. Searle, *Mind*, Oxford UP, 2004, p.8

以上のような理由で、フィヒテによれば、観念論と唯物論の二つの体系だけが整合的な体系であるが、しかしこの二つは、全く共通点を持たないので、互いに論争することが不可能であり、理性によってこの論争に決着を付けることは不可能である（Vgl. GAI/4, 191, SWI, 429f.）。そうすると、ここにもう一つの可能性が登場する。それは懐疑論である。観念論と唯物論の間で決着がつかないとき、フィヒテはなぜ懐疑論をとらなかったのだろうか。『第一序論』では、観念論か唯物論かの選択は、理論的に出来ないので「決断」よって行われるのだが、その決断は、「関心」に基づくとされる。この関心は、後に見るように道徳的な関心である。この「関心」が、ここでフィヒテが懐疑論をとらない理由であるように思われる。他方で、『全知識学の基礎』では、懐疑論は自己矛盾しており、「だれも本気で懐疑論者であったものはない」（GAI/2, 280, SWI-120）と述べている。

理性的に考えて結論が出ないときには、結論を留保することが、確かに知的に誠実な態度であろう。結論が出ないということが、現在の研究段階における一時的な状態であり、将来改善される可能性があるというのなら、結論を留保することが知的に誠実な態度である。しかし、理性的な議論で結論を出すことが原理的に不可能であると思われるだけでなく、他方で懐疑論が論理的な矛盾を抱えているとするならば、その場合には、「関心」にもとづいて立場を選択するということが、知的に不誠実な態度だとは言えないだろう。

観念論、独断論（唯物論）、二元論、懐疑主義、などの立場がある中で、こうしてフィヒテは、我々に独断論か観念論かという選択をしなければならないことを説明し、観念論の採用を決断する。以上が、フィヒテが「知識学」を主張し始めたときの立場の選択に関する基本的な了解であった。一八〇一年以後の知識学では、この基本的了解に変化が生じるのだが、それについては、本論の最後に述べたい。

第二節 前期知識学における決断と知的直観

1 問題提起：決断の立場と知的直観の立場の矛盾

フィヒテは、上述のようにイェナ期においては、独断論と観念論の二つの体系は、どちらも整合的な哲学体系であり、互いに共約不可能であって理論的には決定できないと考えていた。そこで、彼はこの体系選択の決定を決断にゆだねる。例えば、「知識学への第一序論」（1797）において、フィヒテは、自我の自立性を出発点にする観念論と物の自立性を出発点にする独断論の二つの哲学体系だけが整合的な体系であるとし、その選択は、「選択意志の決断（*der Entschluss der Willkür*）」によるという（GAI/4, 194, SWI, 433）。『新しい方法による知識学』（1797/98）でも、二つの体系をみとめ、「観念論者の体系は自己自身への信仰、あるいは自分の自立性への信仰に依拠する」（GW4/2, 23）という。『道徳論の体系』にも同様の発言がある。

他方で、フィヒテは、事行を知的な直観によって知ることが出来ると考えているように

思われる。しかし、もし事行が知的に直観できるのであれば、事行の主張を決断にゆだねる必要はないであろう。つまり、事行を知的に直観できるという主張と、事行を決断によって認めるしかないという主張は、矛盾する。

この矛盾は言い換えると、知の基礎付けに関する決断主義と、直観による基礎付け主義の矛盾だと言える。もし後者が可能ならば、前者は不必要である。しかし、この矛盾は実は矛盾ではなく、フィヒテのこの時期の立場は整合的であり矛盾していなかったのだとするならば、我々はフィヒテが次のように考えていたと解釈するべきだろう。

以下に提案するのは、「知的直観の立場」を弱めることによってこの矛盾を解決するということである。つまり、知的直観は、事行そのものを不十分な仕方ではしか捉えることができず、知的直観によって、事行の存在を証明できるわけでない、と考えるならば、観念論の選択は、決断によらざるを得ないということになり、上の矛盾は解消するだろう。以下に、この解釈の論証を手短に行いたい。

2 解釈「事行を捉えるのに、知的直観では不十分である」の証明

ここでは、論文「知識学の第二序論」をもとにこの解釈を検討しよう。

「自我」は「自己へ還帰する働き」であり、この働きは、「直観」であるが、まだ「意識」でも「自己意識」でもない (GAI/4, 214, SWI, 459) といわれる。では、フィヒテはこのことをどのようにして知ったのだろうか。

「哲学者は自我の上述の働きを自己自身の中にのみ直観することができる。そして、それを直観しうするためには、彼がその働きを遂行しなければならない。」 (GAI/4, 214, SWI, 460f.)

つまり、哲学者は、自分で自己へ還帰する働きを産出し、同時にそれを直観する。そしてそれを抽象するのである。このとき、哲学者は、自分で産出した「自己へ還帰する働き」を「直観」するばかりでなく、「概念把握」 (SWI, 461) する。哲学者は、自己の働きを、「行為一般」として、さらには「自己へ還帰する行為」として概念把握する (Vgl. SWI, 461)

一般的に言って、ある対象について「これは壁だ」というように概念把握するためには、その対象が感性的直観に与えられる必要がある。それと同様に、自分の行為について概念把握するためには、その行為が直観されなければならないが、その直観を、フィヒテは「知的直観」 (SWI, 463) と名づける。

この知的直観は、哲学者がおこなう知的直観として説明されたのだが、この知的直観が、行為の直観であるということから、フィヒテは、このような知的直観は、誰のどんな意識の瞬間にも現れるという。

「これらの行為における私の自己意識の知的直観がなければ、私には歩くことも、手や足を動かすこともできない。この直観によってのみ、私は私がそれをしていることを知る。この直観によってのみ、私は私の行為を目の前にある行為の客観から区別し、この行為において私を客観から区別するのである。」(GAI/4, 217, SWI, 463)

行為の意識としての知的直観は、ここでは「誰のどんな意識の瞬間にも現れる」ものとして、述べられている。

これまでの議論の道筋をまとめよう。まず、哲学者は、「自己へ還帰する働き」を知的に直観した。哲学者がおこなうこの知的直観は、哲学者が自らの行為を直観したものである。ところで、このような「行為の直観」は、哲学者に限らず、すべての意識のすべての瞬間に、その意識の一部として存在する。そのことを哲学者は、ありふれた意識の事実から推論によって示すことができるという。フィヒテは、それを、ある行為を決意して、それを実現するときに、必要な活動的な原理として示した。

自己自身へ還帰する働き = 知的直観₁ = 事行

↑

知的直観₂ (行為の直観) + 概念把握

フィヒテは、ここで次のように述べている。

「哲学者がこの知的直観を意識の事実として見出すのは（これは哲学者にとっては事実であるが、根源的自我にとっては事行である）、彼の意識の孤立した事実として直接的ではなく、通常意識の中に一体化して現れるものを区別し、全体をその構成要素に分解することによってである。」(GAI/4, 219, SWI, 465) (下線は引用者)

哲学者は、行為する普通の意識の中に、「活動の直観」としての「知的直観」を見出したが、それは通常意識の中に感性的直観や概念と一体化して現れている。哲学者は、そこから抽象することによって、それを取り出したのである。それを抽象して取り出して意識している哲学者にとっては、これは意識の「事実」である。では、「根源的自我にとっては事行である」とはどういう意味だろうか。通常意識は、行為するときに、その知的直観をもっている、そのことには気づいていない。しかしその際にもそれは行為の条件として存在しているはずである。そのような意味で理解された知的直観は、普通の意識であれ、哲学者であれ、その根底につねに存在するはずである。これが「根源的自我にとっては事行である」という意味であろう。

哲学者は知的直観をもちいて事行を捉えようとするのだが、しかし、事行を事行として捉えることはできない。そこで、フィヒテは、行為の直観としての「知的直観」は、「事実として前提されている」にすぎず、「虚偽や欺瞞ではないかという疑惑から、この知的直観を擁護すること」が必要であり、「知的直観の実在性への信仰を確証する」必要があるという。しかも、この「知的直観の実在性への信仰」は、「観念論の出発点になっている信仰」と同じものだと言うのである。

「ここで事実として前提されるこの知的直観をその可能性に関して説明すること、そして全理性の体系からこのように説明することによって、同じく理性に基づいている独断論的な考え方との衝突が招いた、虚偽や欺瞞ではないかという疑惑から、この知的直観を擁護すること。さらには、知的直観の実在性への信仰、われわれ自身の率直な告白によれば、もちろん超越論的観念論がそれから出発する信仰を、一層高次のものによって確証すること、そして、この信仰に基づいている関心そのものを理性において証明すること、これらのことは、全く別の課題である。これらの課題が果たされるのは、我々の内なる道徳律を示すことによってのみである。」(GAI/4, 216, SWI, 466) (下線は引用者)

哲学者の知的直観では、事行を捉えるに十分ではなく、知的直観が、本当に事行を捉えているのかどうかは、不確かなままにとどまる。フィヒテは、それが幻想である可能性をここで認めている。彼によれば、知的直観の実在性を我々は信じることができるだけであり、この信仰は、道徳的関心に基づいているのである。ちなみに、「信仰」というのは、フィヒテにおいては、「決断」の一種である⁽⁵⁾。

3 知的直観の不十分さの解明：知的直観と言語

知的直観で事行を捉えることが、どうしても不十分になるのか。フィヒテは、『道徳論の体系』(1798)では、別の観点から、言語との関係において論じている。

(1) 「私」

フィヒテが、厳密な意味では、「私」や「事行」を捉えることができないと考えていたことは、『道徳論の体系』の次の発言からも明らかである。

「私に向かって「私」と言い得るためには、私は[私において存在と知とを]分離す

(5) フィヒテの道徳論の独創性、カントの道徳論との差異、また「信仰」と「決断」の概念については、拙著『ドイツ観念論の実践哲学研究』(弘文堂、二〇〇一年)を参照願いたい。

るよう強要されている。しかし、私がこれを言うことによって、また私がこれを言うときに限って、その分離が生ずるのである。分離される一なるもの、従ってあらゆる意識の根底にあるもの、それによって主観的なものと客観的なものとは、意識内で直接に一なるものとして措定されるところのものは、絶対的に = X であり、単純なものとしてはいかなる仕方においても意識に登ることはできない。」(GAI/5, 24, SWIV, 5)
([] 内は引用者付記)

私が「私」と語ることによって、知と存在の分離が生じるというのは、次のような意味である。「私は私自身を措定する」と語る時、私はこれを思考している。つまり、私についての命題知が生まれている。この知は、私の存在とは別のものである。私の存在についての思想である。フィヒテは、『全知識学の基礎』(1794)において「第一根本命題」について語る時にも、常に慎重に「事行の表現 (Ausdruck)」(GAI/2, 259, SWI, 96)であるとか、事行の「提示 (Darstellung)」(GAI/2, 255, SWI, 91)と述べていた。つまり、「第一根本命題」において既に存在と知の分離が生じていることを、フィヒテは意識していたのである。

(2) 「私」と語ることによる存在と知の分離

フィヒテにとって、語ることは、思考することであり、思考することは概念把握することであり、概念把握は、あるものを他のものと区別することである。「私」と語ることは、私を私以外のものから区別することである。この区別は、一般的には、知と存在の区別と言われる。

私の概念把握に限らず、すべての概念把握において知と存在は、分離している。しかし他方でフィヒテが、「私」と「語ることによって」分離が生じる、と言うのみならず、「私」と「語るときにのみ」分離が生じるのだとすれば、すべての概念把握において常に同時に「私」が語られていることになる。もちろん、それは心の中で語られ、考えられているということであろう。その内容は、「私が、・・・と考える (表象する、意識する)」ということである。全ての私の思考には「私が、・・・と考える」ということが(カントのように「伴いうる」のではなく)伴っている。そのことは、全ての思考が、事行を前提していることを示していると共に、全ての思考が、事行において統一している知と存在の分離であることも示している、ということになる。

事行がフィヒテ哲学の原理であるが、それを概念把握するためには、それを知的直観によって捉えるとともに、知的直観によって捉えられた事行を、言語(概念)によって表現する必要がある。しかしまた、それは原理的に拒まれているように思われる。

ところで、「私は存在する」と語ることによって、語る私と語られている私の分離が生

じるのだが、しかし他方で、語る私は、語る前から存在するのではなくて、「私は存在する」と語ることによって始めて存在することになる。フィヒテは、『知識学の新叙述の試み』において同様のことを「君」について述べている。君が「君」と呼ばれて、それを理解するとき、君に「事行」が生まれるのである。

「君を思考せよ、と私が君に言い、そして君が「君を」というその語を理解したとおり、理解する作用そのものにおいて、君は自己内に還帰する働きを遂行したのであるが、この働きによって自我の思考内容は、君がそれに殊更注意を払うことがなかったためにそれと知られなかったとはいえ、成立しているのである。」(GAI/4, 280, SWI, 533)

事行の統一は、「私」と語る時に失われるのだが、しかし個人的自己意識は、「私」と語ることによって、また「君」という呼びかけを理解することによって成立する。ここにおいて、「事行」と個人的自己意識の区別が、明らかになる。

4 知的直観の必要性：『知識学の新叙述の試み』（1797）での「知的直観」

知的直観で事行（知的直観）を捉えることが、不十分にしかできないにもかかわらず、ではフィヒテはどうして、事行や知的直観を想定するのだろうか。それについて、もっともわかり易く説得力があるとおもわれる説明が『知識学の新叙述の試み』にあるので、これを考察しよう。

この時期のフィヒテが、普通の意識の中に働く「事行」＝「知的直観」として具体的に示すのは、上に述べた「行為の直観」に加えて、もう一つは「思考の意識」としての知的直観である。思考も行為の一種であるので、思考の意識は行為の直観の一種である、と言うことも出来る。しかし、フィヒテが思考に関して、行為の直観を語る場合には、ある行為をしようと意図して、次にその行為が生じるという心的因果の説明が念頭にあるのに対して、単に「思考の意識」という場合には、ある思考を意識するということの説明が念頭にある。

フィヒテは、ありふれた対象についてのありふれた意識、例えば壁や机の意識が、知的直観によって可能になることを次のように説明している。

「君は何らかの対象——例えば対面する壁——を意識することによって、君がたった今認めたように、本来的にこの壁についての君の思考を意識しているのであり、かつ君がこの壁の思考を意識する限りでしか、壁の意識は可能ではない。しかし君の思考を意識するためには、君は君自身を意識しなければならない。君は君のことを意識し

ている、と君は言う。君はそれにより必然的に、君の思考する自我と、その思考において思考されている自我とを区別する。しかし君がこれを出来るためには、その思考において思考する者が、意識の客観となりうるために、ふたたびより高次の思考の客観でなければならない。すると、君は同時に新しい主観を獲得し、この主観は以前に自己意識であったものをふたたび意識している。」(GAI-4, 274f. SW1, 526) (下線は引用者)

このような説明は無限に反復することになる。この困難をフィヒテは、次のように解決した。このようになってしまう理由は、「どの意識においても主観と客観は相互に切り離され、各々が別個のものとみなされる」ということにある。従って、この主張が間違っているとすればその反対が真である。つまり「主観的なものと客観的なものとがまったく分けられず、絶対に一であり、同一であるような意識が存在する。」(GAI-4, 275, SW1, 527)

この意識は「直接的意識」であり、フィヒテはこれを「知的直観」(GAI-4, 278, SW1, 530)と呼ぶ。そして、この直観は、「定立するとして自己を定立すること (ein sich Setzen als setzend)」であり、単なる定立ではないと言う。もし単なる定立であれば、定立するものと定立されるものが別のもつと見なされることになる (Vgl. GAI-4, 277, SW1, 529)。

以上が、フィヒテの説明である。この議論は正しいのだろうか⁽⁶⁾。

(6) ここで反省の無限廻行を食い止めると考えられている「知的直観」には、次のような矛盾があるように思われる。つまり、それが特定の思考の意識である、と同時に自己内に還帰する働きでもある、という矛盾である。それが単なる主観と客観の同一の意識であり、自己内に還帰する働きならば、自己内に閉じていて、ある思考を対象とする意識にはならない。しかし、ある思考についての意識である限りにおいて、その客観は主観と区別されている。

ある思考の意識は、「私は、ある思考 p を意識している」と表現できるだろう。主観-客観は「私は私を意識している」と表現できる。この二つは別のものである。これを組み合わせて、「私は、私がある思考 p を意識していると、意識している」と言い換えても、相変わらず客観と主観の区別が残っている。

知的直観が、自己内に向かうと同時に、他の意識にも向かうということ、この二つをどのように総合するか、と言う問題は、実はこの時期のフィヒテが『自然法の基礎』や『道徳論の体系』で取り組んだ問題であった。そこで問われていたのは、最初の意識ないし自己意識がどのようにして成立するかという問題であった。一方で、自己内に還帰する活動性は、対象に向かう活動性を前提し、他方で、対象に向かう活動性は、自己内に還帰する活動性を前提する。したがって、その二種類の活動性を交互に遡ることになり、いつになっても、自己意識の成立を説明できない。それを避けるには、最初に両者の総合があったと考えざるを得ない。フィヒテは、その総合が、他者からの促しの認識として可能になると述べていた。(フィヒテの他者論についても、拙論『ドイツ観念論の実践哲学研究』(弘文堂、二〇〇一年)を参照願いたい。)

ところで、フィヒテ解釈の範囲を超えるが、この矛盾は、言語哲学の立場からは、「焦点」の区別を導入することによって、次のように解決できるだろう。思考するとき、我々は心の中で文を発話している。文を発話するとき、我々は文の一部に焦点を当てる。つまり同じ文であっても、焦点の違いによって、文の意味は異なる。例えば、「私は p と考えている」という文を発話するとき、焦点が<私は>にあるならば、「(他でもなく)私 p を考えている」という意味なり、焦点が<p>にあるならば、「私は (他でもなく) p を考えている」という意味になり、焦点が<考えている>にあるならば、「私は p と (他でもなく) 考えている」という意味になる(日本語では、「は」と「が」の区別が焦点の位置と関連するために、全く同じ文とならない場合がある(「は」と「が」の区別が焦点の位置と関連しているということについては、拙論「問

5 フィヒテ観念論の徹底性あるいは純粋性

「君がこの壁の思考を意識する限りでしか、壁の意識は可能ではない。」というのは、正しいのだろうか。私が壁を見ることは、私が壁を見ることを意識するのでなければ成立しないのだろうか。むしろ、たいていの場合、私が何かを見ているとき、私はそれを見ていることを意識していないように思われる。信号機を見ているとき、信号機を見ていることを意識していないように思われる。もちろん、壁を見ているときに、必要に応じて、壁を見ていることを意識することは可能である。もしかすると、壁を見るためには、壁を見ていることを意識することが可能であるということが、成り立っていることは必要であるかもしれない。(カントがあらゆる表象には「われ思う」が伴うと述べたとき、そのように考えていただろう。)しかし、現実には壁を見ていることを意識していることは、必ずしも必要ないのではないか。おそらく一般にはそのように考えられている。

しかし、フィヒテはそのようには考えないのである。なぜだろうか。

フィヒテにとって、意識や表象は、実体としての自我の作用や属性として存在するのではない。もしそうならば、意識以外に、実体としての自我が存在する事になる。このとき自我そのものはもはや意識ではないことになる。それはいわば物自体としての自我である。この場合には、物自体と意識の両方の存在をみとめる二元論になるだろう。

フィヒテは、パークリを「独断論」(「知識学への第一序論」)とか「独断論的観念論」(「エネジデムス書評」)と批判している。その理由を述べていないのだが、それは次のように想定できる。確かにパークリは、「存在するとは知覚されることである」という観念論を主張したが、しかし主観の存在については、知覚されることであるとせずそれを実体と考えたので独断論であると言わざるをえない。

フィヒテならば、<存在するとは、意識されること(あるいは知られること)である>

答の意味論と基礎付け問題」(『大阪大学文学部紀要』第37巻、pp.153-190、1997年)を参照願いたい。発話の場合には、常にいずれかに焦点があり、同時に複数の焦点をもって発話を理解することは出来ない。それはゲシュタルト心理学において、同一の絵を同時に異なる二つのゲシュタルトで知覚することが出来ないと同様である。思考には常に一定の焦点が伴っている。

さて、「私は、(他でもなく)机を見ていることを意識する」と思考し、次に「(他でもなく)私が、机を見ていることを意識する」と思考するとしよう。これらは同じ命題内容をもつ思考であるが、焦点の異なる思考である。しかし、後者の思考は、前者の思考についてのメタレベルの思考ではない。この二つの思考を我々が反復するならば、無限の後退に陥らずに、机を見ていること意識が可能になるのではないだろうか。

もし、私が、この二つの思考を同時に行うことが出来れば、前者によってある客観の意識が行われ、後者によって、主観-客観の意識が行われることになる。もし、上述の知的直観が、この二つの思考を同時に行うようなものであるとすれば、「思考の意識」の説明になるだろう。そのためには、知的直観は、「私は、机を見ていることとして私を意識する」というような als 構造を持ち、しかも思考とは違って焦点の区別をもたないものでなければならぬ。フィヒテ自身は、知的直観が「措定することとして、自己を措定する」という als 構造をもつと述べていた。知覚には地図構造があり、焦点の区別に似たものがある。それに対して、直観は、地図構造や焦点の区別を持たないのかもしれない。しかし、そのような知的直観は、本当にあるのだろうか、我々がどうやって知ることが出来るのだろうか、相変わらず難問である。

と言うだろう。これに似た表現はある。例えばフィヒテは「あらゆる存在が知性の思考によってのみ生じ、それ以外の存在については何も知らないとする」のが「最も決定的な観念論」（「知識学への第二序論」GAI-4, 237, SWII, 483）であると述べていた。ところで、このテーゼは、意識する自我についても妥当するはずであり、自我が存在するとは、意識されていること、つまり自己を意識しているということになる。さらに、意識や表象そのものについても同様である。意識や表象が何かの作用や属性ではなくて、それだけで存在するにしても、それが存在するとは、意識されることないし表象されることなのである。フィヒテは「観念論」という立場をこのように徹底的に純粹に考えていたと言えるだろう。

（1）観念論の徹底から「絶対知」へ

このような徹底的な「観念論」理解が、後期の知識学に発展していくことを、ここで指摘しておきたい。前のテーゼを認めて、知 x の存在もまた知らなければならないとしよう。知 x とその存在の知 y が同一ならば、 x は自己自身についての知でもあることになる。では、 x と y が別の知であるとしたらどうなるだろうか。そのときには、知 x の存在が、知 y の内容として表象されるだけでなく、 x の存在そのものが知 y の内容に還元されることになる。なぜなら、もし x の存在と y の存在が独立しているのだとすると、 x の存在は y によって知られるが、しかし y がそれを知らないときにも、 x は y とは独立に存続することになる。これは、〈知 x が存在するとは、知 x の存在することが知られることである〉という仮定と相容れないので、受け入れられない。従って、もし知 x と知 y が別の知であるならば、知 x は 知 y の内容として存在するにすぎないのである。つまり、この場合に存在するのは知 y だけであって、二つの知 x と y とか同じ実在性をもって並存するのではない。さらに、この知 y の存在についても同様の議論を行うことができる。知 y の存在についての知は、知 y そのものの自己知となるか、あるいは別の知 z である。そして後者ならば、そのときには知 y は知 z の内容として存在するのであって、真に存在するのは知 z だけである。

同様のことをすべての知について議論するとき、すべての知は、ただ一つの知の内容として存在し、その唯一の知の存在を知るのは、その知そのものであるということになる。それは次のような理由による。もし二つの知 x と y があって、それぞれが自己の存在の知でもあるとすると、そのとき二つの知の関係は、どちらの知によっても知られていないことになる。しかし、上記の純粹な観念論からすると、知の関係が存在するとすれば、それはやはり何らかの知によって知られている必要があるだろう。その知が x でも y でもないとすると、それは別の知 z でなければならない。知 x と知 y の関係が知 z の内容になるとき、知 x と知 y の存在自体もまた知 z の内容に還元されるのであり、存在するのは知 z だけであることになる。このような議論を繰り返すと、唯一の知が存在することになる。

このような唯一の知は、後期知識学における絶対知＝知的直観についての説明と一致する。フィヒテが前期知識学において「知的直観」を想定せざるを得ないと考えた論拠は、<存在するとは知られることである>という考えにあり、その考えを、知の存在や、知と知の関係の存在にも徹底して適用することによって、彼は後期知識学の絶対知の理解に到達した、というのが我々の解釈である。

(2) 観念論の徹底から「絶対者」へ

上では、<知が存在するとは、知の存在が知られることである>（テーゼ1とする）から、唯一の絶対知があるはずであるということを演繹した。このテーゼに、前に確認したこと、つまり<知的直観（絶対知）そのものは、知られることはできない>（テーゼ2とする）を加えると、我々はそこから絶対者の存在を論証できるかもしれない。たとえば、次のようにである。

テーゼ1により、我々は「絶対知の存在は、絶対知そのものによって知られている」といえるだろう。しかし、テーゼ2により、「絶対知そのものは、我々が知ることはできない」といえる。そうすると、我々の知は、常に絶対知の一部であるのとしても、絶対知の存在そのものは、我々の知を超えていることになる。しかし、上で演繹したように絶対知は存在するはずである。この意味で絶対知の存在（絶対者）は、我々の知を超えているのである。

もちろん、このような議論は思弁的すぎるように思われる。フィヒテ自身もまた絶対者の存在を演繹できるとは考えていない可能性がある。しかし、前期知識学の中に潜在しているテーゼ1と2から何らかの仕方で、フィヒテが「絶対者」の存在を想定するようになったと解釈することは、説得力をもつのではないだろうか。

第三節 結び 絶対知の理論としての知識学と決断主義の放棄

以上のように、前期知識学の中にあつた「観念論」概念が徹底化されることによって、『知識学の叙述』（1801）では、知識学は、学問の理論という従来の定義から、「知の知」とか「知の理論」と定義されるようになり、唯一の普遍的な知である「絶対知」の考察から出発することになった。さらに、絶対知の根拠として「絶対者」が想定されるようになった。

このように、フィヒテの知識学がある意味では、根本的に変化するとき、最初にのべた初期のフィヒテの基本的な立場、つまり<整合的な哲学の立場としては、観念論と实在論しかないが、理論的には選択できないので、決断によって観念論を選びとる>という立場もまた変化する。彼は、『知識学の叙述』の第一部の終わりで観念論と实在論の対立に触れるが、そこではもはや信仰によって知識学を基礎づけようとはしていない。彼はまだ『人

間の使命』(1800)では「信仰」(=知を妥当させる決断)による立場の選択を考えていたのだが、『知識学の叙述』からは決断による観念論の選択を主張しなくなる。では、なぜこのように変化したのだろうか。

その理由は二つ考えられる。一つの理由は、決断を行うとされる個人が、ここでは本来的な知の担い手ではなくなっているということである。上に述べたように、事行と個人の自己意識との区別がはっきりすることによって、知識学は、個人の自我からでなく、個人を越えた知としての「絶対知」から出発することになる。そして、個人的自我は、「理性的存在者の体系」の中で成立することが明言されるようになり、個人の自由もまた「無限の自由」の内部でのみ成立するのである(GAII/6, 305)。したがって、個人の決断もまた「理性的存在者の体系」の中で可能になるのである。個人の決断がこのようなものであるとき、絶対知を捉えるために重要なのは、個人の決断より、むしろ決断の放棄ないし個人の自立性の放棄になるだろう⁷⁾。

もう一つの理由は、『知識学の叙述』の第二部で述べているように、フィヒテは、スピノザと同じく、「絶対的実体」(GAII/6, 227, SWII,88)を認めるようになるという変化である。つまり、「知識学の第一序論」では、観念論と実在論には共通するところが、「一点もなく」、それゆえに互いに議論することが不可能であった。しかし今やフィヒテは、スピノザとの間に、絶対的実体を認めるという共通点を持つ。共通点が少しでもあれば、それを出発点にして、議論を開始することが可能になる。もちろん、その議論によって、どちらの体系が正しいかを必ず理論的に決定できるようになるとは限らない。しかし、理性的な討論による決着の可能性は生まれたといえる。このように絶対的実体(あるいは、絶対者、存在)を認めるという点においては、スピノザと一致していることを、フィヒテはその後の後期知識学において繰り返し認めるが、その絶対者と知の関係の捉え方に関してはスピノザと異なることを強調する。つまり、独断論とは議論が可能であり、フィヒテ自身は、スピノザを理論的に論駁できるようになったと考えている。

以上の二つの理由で、フィヒテは、決断主義を取らなくなるのだと思われる。このような理由で、フィヒテの最初の基本的な立場もまた、大きく変化したのである。

(7) 1805年の知識学には、「信仰」について記述が見られるが、それを重視する Zoeller 教授の論文によれば、そこでの信仰は、「主体によって引き起こされた認識の前進などではなく、絶対者自信の出現である」(ギェンター・ツェラー「信仰の内なる洞察」中川明才訳、『フィヒテ研究』第14号、日本フィヒテ協会発行、2006年、p.9)

注

J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Herg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitsky, Friedrich Frommann Verlag, 1961-, からの引用は GA1/4. 187 のように表記する。*Fichtes Werke*, herg. von Immanuel Hermann Fichte, Walter de Gruyter, 1971 からの引用は、SWI, 187 のように表記する。なお引用に際しては、『フィヒテ全集』（哲書房、一九九七年～）の当該巻の訳文をほとんど参考にした（ただし文脈の都合などで変更した部分もある）。

追記：本論文は、日本デイルタイ協会 2007 年関西研究大会（関西大学、2007 年 6 月 30 日）での発表「フィヒテ哲学の全体像を求めて 知識学の変転とその理由」の原稿をもとに、大幅に書き直したものである。拙い発表および論文執筆に機会を与えて下さったデイルタイ協会の皆様に感謝申し上げたい。

[本論文は、“Philosophia Osaka” Nr.3 (2008年3月)に掲載されたものである]

What's Going on, When We Share Knowledge?¹

Yukio Irie

When we say “We share knowledge”, the expression is vague and ambiguous. As we see in detail later, it means simply “shared knowledge” in some case and “common knowledge” in another case. The problem we work on here is how we could understand “common knowledge”. Many researchers explain it by reduction to individual knowledge (belief, assumption, or expectation, etc.) But, is it possible actually? Is it necessary instead to suppose “our knowledge” which cannot be able to be reduced to individual knowledge? This thought might be opposed to the ordinary understanding in epistemology but I pursue here its possibility.

1 “Shared Knowledge” and “Common Knowledge”

(1) Definition of “Shared Knowledge”

To begin with we define the “shared knowledge”. We want to say that p is a shared knowledge of A and B , when the following two conditions hold;

(1.1) A knows p .

(1.2) B knows p .

For example A and B know p “The capital city of Bhutan is Thimbu”. In some case B knows further that A knows p and in another case B doesn't know it. In either case we want to call p “shared knowledge” of A and B , if (1.1) and (1.2) hold. Given that in this case further the following

1 This paper has a close connection with my papers: ‘How is mutual knowledge possible’ in *Arche*, Kansai Tetsugakkai, No. 12, pp. 54-67, 2004, ‘Paradox in Metacommunication (2)’ in *Osaka Shoin Women's College Collected Essays*, No. 31, pp. 143-160, 1994.

conditions hold.

(1.3) A knows that (1.1) and (1.2).

(1.4) B knows that (1.1) and (1.2).

Then (1.1) and (1.2) are shared knowledge of A and B in addition to p. We can write (1.1), (1.2), (1.3), and (1.4) as following;

(2.1) p is a shared knowledge of A and B.

(2.2) (2.1) is a shared knowledge of A and B.

We can repeat furthermore such manipulation in some case. But it is not always possible.

(2) An Example of "Common Knowledge" and Its Definition by Lewis.

Now let us start again from the beginning. A asks B "Is the capital city of Bhutan is Thimbu?" and B answers "Yes, it is". Then A and B knows not only p "The capital city of Bhutan is Thimbu", but also it is evident for A and B that p is shared knowledge of A and B and it is also evident for A and B that it is evident. In this situation we can repeat it as often as required. In this situation we want to call p "common knowledge" of A and B.

D. Lewis is one of pioneers to argue the common knowledge like this. He raised the following example.

"Suppose the following state of affairs --- call it A --- holds: you and I have met, we have been talking together, you must leave before our business is done; so you say you will return to the same place tomorrow. Imagine the case. Clearly, I will expect you to return. You will expect me to return. I will expect you to expect me to expect you to return. Perhaps there will be one or two orders more."²

In this case "I expect you to return to the same place tomorrow" is common knowledge of both persons. Lewis gives us a definition of "common knowledge" as following.

"Let us say that it is common knowledge in a population P that ___ if and only if some state of

2 David Lewis; *Convention*, p. 52, 1969.

affairs A holds such that:

- (1) Everyone in P has reason to believe that A holds.
- (2) A indicates to everyone in P that everyone in P has reason to believe that A holds.
- (3) A indicates to everyone in P that ____.”³

He defines “A indicates to someone x that ____ if and only if, if x had reason to believe that A held”.⁴ As this definition shows us, he explains common knowledge by reducing it to individual knowledge.

About the knowledge Lewis defined as a common knowledge here Schiffer gave us a little different definition with the term “mutual knowledge”. And Sperber and Wilson criticized Schiffer’s definition and gave another definition with the term “mutual manifest”. Tuomela also claims another definition with the term “mutual belief”. But what is common in their definitions is that they try to explain common knowledge, assumption, or belief on basis of individual knowledge, assumption, or belief. The definition of “collective intentionality” Y. Nakayama proposed might be an explanation of collective intentionality by reducing it to individual intentionality. But is it really possible to explain a collective intentionality by starting from individual knowledge?⁵

In contrast to them J. R. Searle claims that such reduction is impossible and assert “The collective intentionality is the biologically primitive phenomenon”⁶ I think that collective intentionality is not “biologically primitive phenomenon”, rather linguistically primitive phenomenon, because our knowledge and perception depend on acquisition of language, as the theory-ladenness of our perception shows us, and the acquisition of language depends on a group of people. But I agree with his suggestion that collective intentionality is a “primitive phenomenon” that are unable to be reduced to individual intentionality.⁷

In what follows, first I point out the impossibility of reduction of a common knowledge into individual knowledge, second I pursuit the possibility of the super individual knowledge which might sound weird.

3 *Ibid.* p.56.

4 *Ibid.* p.53.

5 Schiffer, *Meaning*, Oxford UP, 2003, Sperber & Wilson, *Relevance*, Blackwell, 1986, R. Tuomela, *The Philosophy of Social Practices*, Cambridge UP, 2003, Yasuhiro Nakayama, *Kyodosei no Gendai Tetugaku (Contemporary Philosophy of the Communitarity)*, Keiso Syobo, 1995, p.24.

6 J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, The Free Press, 1995, p.24.

7 Searl doesn't think “Weltgeist” like Hegel. He seek the third way between the individualistic way and the Hegelian way. I cannot here investigate Searle's claim in detail. .

2 How Can We Know That Shared Knowledge Is Realized?

When p is common knowledge, it is simultaneously a shared knowledge. Therefore so as to realize common knowledge, shared knowledge must be realized. How can we know that shared knowledge is realized? We must answer the following question in order to say that a shared knowledge is realized. Let us use again the above example!

(1.1) A knows p .

(1.2) B knows p .

We decide to say “ P is shared knowledge of A and B”, when both (1.1) and (1.2) hold. Then, who and how know that these both hold? If the third person C knows it, then C comes to say “ P is shared knowledge of A and B”. If A knows it, then A comes to say “ P is shared knowledge of A and B”. In what follows we will think the latter case. (The difficulty we describe later is as same as in the former case.)

In this case, how can A know (1.2) “B knows p ”? Given e.g. that p is “Thimbu is the capital of Bhutan” and A asks B “Do you know the capital of Bhutan?” and B answers A “Yes, it’s Thimbu”, then A can know that B knows p . In this step A knows that p is common knowledge of A and B. But strictly speaking, A must know that B’s understanding of p “Thimbu is the capital of Bhutan” is identical with A’s understanding of it. Then how can A know this? It is probably evident for them that A and B understand p in the same meaning. Because it might be more difficult to understand p in different meaning. But if we insist that knowledge is always owned by individuals, then when A knows that B knows p “Thimbu is the capital of Bhutan”, a part of A’s knowledge, i.e. p “Thimbu is the capital of Bhutan” is also knowledge which A has as knowledge of B, i.e. p is A’s knowledge. Then A cannot have B’s knowledge as itself. From this point of view, the commonality of knowledge is no more than what individuals are expecting. Not only content of B’s knowledge but also the fact that B has knowledge and further the fact that B exists as a being like A are also no more than what A expects. We want to call this claim “epistemological solipsism” If a person accepts this claim and, in addition to it, “ontological solipsism” which asserts that there exists nothing but she, then it will be a consistent claim. But if she accepts epistemological solipsism and denies “ontological solipsism” and claims the existence of more than one ego, then is this claim coherent? Let us go on to inquire this problem.

3. Epistemological Solipsism and The Ontological claim of Plural Egos Are Incompatible.

(1) Are They Incompatible from a Scientific Point of View?

Present natural scientists might think that it is an individual brain that thinks and utters in communication with others. An individual accepts the voices and actions of others with her sense organs like eyes and ears and process them and constitute perceptions and interpret them with words in her brain. In such explanation like this, knowledge is what exists in her brain and it is impossible that we share knowledge.

By the way, when a scientist explains our knowledge like above, she acknowledges that the explain is itself a part of knowledge existing in her brain. But she thinks simultaneously the said explanation is the case, e.g. she thinks p “It is the case that she is talking with an other, but her knowledge about that is an event in her brain. The event in her brain is an objective fact as same as the fact that she is talking with the other.” But p is also again an event in her brain. It will be repeated indefinitely. When a person thinks that all human consciousness and knowledge exist as an event in a brain or a phenomenon supervening on the event, this thought exists itself in her brain. When a scientist thinks that others are thinking also in their brains like she, how can she prove it? Even if she thinks of the proof, it exists in her brain. She cannot go out of her brain.

Let's go back a little, how can a scientist prove that all consciousness and knowledge exist as events in brain or supervening phenomena? Given that she can repeatedly confirm the correspondence between a thought of a patient (or a report of his thought) and an event in her brain with a future magnetic resonance scanner in her experiments, then it is sufficient as proof of her claim in the field of brain science, but it is not enough in philosophy. If the brain scientist can predict and verify what events occur in the brain, when the patient thinks a thought “all human consciousness and knowledge exist as an event in a brain or a supervening phenomenon”, then her claim about mind-body problem and her process of proving it must also exist in her brain. Then her proof of the claim “all human consciousness and knowledge exist as an event in a brain or a supervening phenomenon” doesn't seem to be valid. But even if the proof of the claim is impossible in principle, it remains to be possible that the claim is true. So as to criticize the possibility, let us think about the phenomenology.

(2) Criticism against Phenomenology

Suppose like Husserle that there are many transcendental egos which construct the world and objects and others. We will call this claim “theory of plural transcendental egos” But even if the

others are transcendental egos, they are no more than what I construct. The fact that there are many transcendental egos is also constructed by me as a transcendental ego. Therefore my transcendental ego is only one real transcendental ego and Husserle called this claim “transcendental solipsism”⁸. Husserle tried to reply to criticism that his thought is transcendental solipsism, and claim “theory of plural transcendental egos” (this is not his term). But if we don't accept solipsism, then we must accept that there are many such real transcendental egos. And this fact is also constructed by me as a transcendental ego. We can repeat such argument and we fall into oscillation between “transcendental solipsism” and “theory of plural transcendental egos”.

This oscillation is able to be a way of living or an attitude of our real life. But it doesn't hold as a theory, because if I adopt this oscillation as my theory then this theory is also constructed by me and I have turned back to the transcendental solipsism. If I won't be a solipsist, then I must suppose that there are others who are not constructed by me and I must turn back to a meta-level oscillation, because this supposition is again no more than my supposition. Therefore the oscillation cannot be a stable theoretical standpoint. Therefore, if we accept neither the transcendental solipsism nor the oscillation between both claims, then we must need to claim existence of plural egos in a different way from the Husserle's phenomenology.

Let me explain it in different words, so as to make it explicit what I want to say. If intentionality is in individual minds at all, then we must explain a collective intentionality by reducing it into individual intentionality. But this explanation cannot stay till this extent, because if intentionality is in individual minds, this explanation is also in some individual mind. She can suppose that there are many minds who think like her and her supposition is also in her mind. To put it simply if all intentionality is individual, then the assumption that there are many individuals with intentionality and a collective intentionality is constructed of individual intentionality must be an individual one. This assumption is self-defeating.

Well how can we think existence of plural egos? If to think plural egos is conducted by individuals, then we will go back to solipsism. To avoid it it's inevitable to think that something over individuals think plural egos. Let's inquire the possibility of this thought.

4. Share of an Object and Share of a Description of It.

(1) Are We Looking at the Same Vase, Aren't We?

Let's think about perception. We cannot probably share a perception with others. But we can look at the same vase, can't we? Suppose that A and B are in a room and are seated across a table and

⁸ Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 62.

there is a vase on the desk between them. In ordinary life people don't doubt that they are looking at the one and same object. In this case A and B are looking at the one and same vase itself. They know that they are looking at it from different directions. They don't think ordinary that they are not looking at the vase itself, but that they have only just perception of it. But if they reflect it, they will probably agree with that they aren't looking at the vase itself but they have no more than perception of it.

By the way even when A and B reflect that they have different perceptions about the one and same vase, their perceptions are about the one and same vase. A and B think that there is a vase and they have perception of the one and same vase. But, how does it come to be possible that they think so?

What make them confirm and maintain their such thought is their agreement in conversation about that they have perception about the one and same vase, because if in spite of A's expectation of the agreement B said: "I am looking at a table, not a vase" or "I cannot see a table", then A might begin to doubt that they are looking at the one and same vase. Therefore we can say that to share an object of perception presumes it as a necessary condition to share a description of the world. (This is, of course, not yet an explanation how A and B could get at first the thought of sharing an object of perception.)

(2) How does It Come to be Possible to Share a Description of the World?

How can it be then possible to share a description of the world? An expected answer is that many persons understand a proposition as they perceive a vase. E.g. Gottlob Frege claimed that thought (Gedanke) is a meaning (Bedeutung) of a proposition and exists objectively⁹. But this cannot solve the question. E.g. when A and B understand " $5 + 7 = 12$ ", we can say, according to Frege, that A and B understand the one and same objective thought. But how can A and B understand the objective thought? Even if there is some mysterious way of understanding, how is it secured that they have understood correctly the objective thought? How can A know that B knows correctly the thought as well as A.?

The only way to solve these questions is that A and B confirm it each other by argument that they understand a proposition in the same meaning. But if it is the case, such confirmation can't be perfectly certain. The coincidence of their understanding comes to be an individual assumption of A or B.

If we can certainly say that we share a description of the world, we must understand our

9 Frege, 'Der Gedanke', in *Logische Untersuchungen*, Kleine Vandenhoeck-Reihe, Goettingen, 1986.

knowledge in a quite different manner. In order for A and B to share some knowledge, they must know commonly the numerically one knowledge. This claim is probably opposed to the usual understanding of knowledge in epistemology. I could not prove the existence of such knowledge but I will show it in two ways in the following.

5. "Our" Practical Knowledge and Common Knowledge

(1) Explanation of "Practical Knowledge"

As G. E. M. Anscombe pointed out, when we are asked "What are you doing?", we can answer it immediately. In the case of some actions, when we are asked "Why are you doing so?" we can answer it immediately. Such actions are what we call "intentional actions". Anscomb think of this criteria as a method to define the intentional action without using the word "intention". When I am asked "What are you doing?", I answer e.g. "I am making coffee". Anscomb called an answer like this "practical knowledge". According to her, practical knowledge is not based on observation. Additionally, this is also not based on inference.¹⁰

How can we prove that practical knowledge is not based on observation? To be based on observation means to be based on sensory intuition. It is certain that I need not look at my body in order to know what I am doing. But is it not the case that I know what I am doing, by feeling the position of my hands and legs and body? It is probably not the case, because even if I feel position of my hands and body etc., I cannot realize only by it that I am not making hot cocoa, but coffee on the step that I am just only boiling water. How about internal intuition? Is it not the case that I have an intention to make coffee and know my intention by internal intuition and answer "I am making coffee" based on the internal intuition? There might be several ways to criticize this possibility. I show you one of them.

Anscombe said that practical knowledge is not only without observation but also without inference. If practical knowledge would be based on inference or internal intuition, practical knowledge would be a description about a speaker which is referred by "I". Therefore contrary, if practical knowledge is not a description, then it is not based on inference or internal intuition. (By way of caution, the inference we think about here is inference to answer a question "What are you doing?", but different from "practical inference" to answer a question "Why are you doing so?")

By the way practical knowledge has a truth value. E.g. when I answer "I am making coffee", I might be not putting coffee powder in my cup, but chocolate powder. But even about this case Anscomb said "mistake is in action, not in judgment"¹¹ which is the citation from Theophrastus. As

10 Cf. G. E. M. Anscombe, *Intention*, Harvard U. P., 2000, p. 50.

11 *Ibid.* p.87.

the following says, the practical knowledge does not describe an action but constructs an action and is an essential part of action.

“it is the agent’s knowledge of what he is doing that gives the descriptions under which what is going on is the execution of intention.”

“the account given by Aquinas of the nature of practical knowledge hold: Practical knowledge is ‘the cause of what it understand’, unlike ‘speculative’ knowledge, which ‘is derived from the objects known’.”¹²

These citations point out that practical knowledge is different from ordinary description and it has the characteristic that it constructs an object.

This characteristic that it is a part of an action is a little similar with “performative utterance” named by J. L. Austin.¹³ E.g. an utterance of promise “I make coffee” makes the promise to hold. An utterance of practical knowledge “I am making coffee” makes the utterer’s action intentional. The performative utterance has no truth value, because it is not a description of an action, it has the distinction of felicity and infelicity. But a declarative utterance among the performatives can have truth value. E.g. by declaration about a man of guilty it makes him guilty. But there can be a case where the declaration is false. In this point practical knowledge seems to be similar esp. to the declarative utterance. (In this regard the problem how practical knowledge and speech acts are related each other is related to the problem how we classify illocutionary acts. This problem needs to be inquired in detailed.)

(2) “Our Practical Knowledge”

As I can answer, for example, “I am playing chess”, when I am asked “What are you doing?”, we can answer, for example, “We are playing chess”, when we are asked “What are you doing?” We can answer immediately as well as I can answer “I am playing chess”. There is practical knowledge which has the first plural pronoun “we” as a subject.

We can anticipate the following objection. Who utters “We are playing chess” is an individual and who answers is not “we” but an individual person and she is describing “our” action. I want to reply to this objection as following. If it is practical knowledge, then it is not a description of “us”. If on the one hand the answer “I am playing chess” is not a description and on the other hand the

¹² Ibid.

¹³ J. L. Austin, *How To Do Things With Words*, Harvard U. P., 1955.

answer “We are playing Chess” is a description, then there is distinct qualitative difference between them. But I cannot feel such distinct difference. I ask you here to remember the distinction between “use of subject” and “use of object” which Wittgenstein introduced about use of “I”, so as to get a clue to prove it.

“There are two different cases in the use of the word “I” (or “my”) which I might call “the use as object” and “the use as subject” Examples of the first kind of use are these: “My arm is broken”, “I have grown six inches”, “I have a bump on my forehead”, “The wind blows my hair about”. Examples of the second kind are: “I see so-and-so”, “I hear so-and-so”, “I try to lift my arm”, “I think it will rain”, “I have toothache”. One can point to the difference between these two categories by saying: The cases of the first category involve the recognition of a particular person, and there is in these cases the possibility of an error, or as I should rather put it: The possibility of an error has been provided for. [...] On the other hand, there is no question of recognizing a person when I say I have toothache. To ask “are you sure that it’s you who have pain?” would be nonsensical. Now, when in this case no error is possible, it is because the move which we might be inclined to think of as an error, a “bad move”, is no move of the game at all.”¹⁴

The use as object is a use in the case that a speaker describes himself objectively by observation, and in contrast a speaker doesn't describe himself in the use of subject. The practical knowledge Anscombe coined is not involved in the above examples of the use of subject.¹⁵ But we can regard that the practical knowledge also belongs to the use of subject. “Are you sure that it’s you who is making coffee?” would be as nonsensical as to ask “are you sure that it’s you who have pain?” Because the identification of a person doesn't come into question in these cases.

By the way, we can divide the use of “we” into two categories, as Wittgenstein divided the use of “I”. The use of object is e.g. “we take new uniforms”, “we are a strong team”. The identification of persons or a group of persons is entailed in these examples. Therefore it is possible for these utterances to be false. Examples of the use of subject are “we are playing soccer”, “we are listening an announcement in station”, “we think it will rain soon”, “we are in trouble”. In the use of subject, e.g., to ask “are you sure that it is you who are playing soccer?” seems nonsensical, that is, it seems that the identification of a group of persons doesn't come into question, because it doesn't refer to a

14 Ludwig Wittgenstein; *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Second Ed. 1969, p.67.

15 Toyohiko Kan pointed out the difference between the examples of use as subject Wittgenstein raised and the practical knowledge Anscombe named. Cf. T. Kan, *Kokoro o Sekai ni Tsunagitomeru*, Keiso Syobo, 1998, pp. 118-121.

group of persons and describe it, but “we” are constructed by this utterance. When “we are playing soccer” is a use of subject, it is not description of “us”

If the knowledge “we are playing soccer” is “our practical knowledge” and not a description about “us”, then this knowledge is not an individual knowledge but “our” common knowledge. (Other instances of “we” as use of subject might be also our common knowledge. I can't say any certain thing about it now.)

Given that A and B are asked “what are you doing?” and A answers “we are playing soccer”, this answer is practical knowledge and common knowledge. A and B share knowledge “we are playing soccer” and A answers the question, representing “us”. “We” are constructed by being represented. As we can understand the use of “we” in this case in such way, we can say also in the case of individual practical knowledge whose subject is “I” that a speaker represents a person and he becomes a person “I” by being represented in the utterance. A person who is represented by “I” didn't exist before the utterance and become to exist by being represented. We can understand the existence of “I” and “we” in such same manner.

(3) The Background of “Our Practical Knowledge”

By the way, practical knowledge holds in a web with other knowledge in a similar way to other knowledge. When we pay attention to practical knowledge, we can call other knowledge constructing a web together “background knowledge of practical knowledge”. E.g. “I am making coffee” has much background knowledge like “This is coffee grounds” “Here is hot water” “I can make coffee” “I exist” etc. By the fact that “our practical knowledge” is common knowledge, this background knowledge is also common knowledge.

Given for example that when I am asked “What are you all doing?”, I answer “We are playing baseball” to the question and when I am asked “What are you doing?”, I answer “I am playing left field” and when I asked “What is he doing?”, I answer “He is playing center field”. In this case “We are playing baseball” is “our practical knowledge” and “I am playing left field” is my practical knowledge. When these are practical knowledge and not based on observation, “He is playing center field” is also not based on observation. Furthermore, if “we are playing baseball” is “our” common knowledge, then “I am playing left field and he is playing center field” is also “our” common knowledge. That is, “I am playing left field” and “He is playing center field” are “our” common knowledge. Here is a possibility to extend the concept of “common knowledge”.

6. A Necessary Relation between Questions and Answers and Common Knowledge

When I know p , I know that I know p and I know that I know that I know p . In a case of individual self-consciousness, it is possible to make such repetition as many times as we need. As we showed you in the first example of common knowledge, common knowledge has the same feature as individual self-consciousness. If p is common knowledge of A and B , then A and B know that A and B know p and A and B can make such repetition as many times as needed.

How can we explain the such repetition in common knowledge? If such repetition to make knowledge in a meta level would need reflection or introspection, it would require reflection or our introspection which is conducted by "us" and it would require to suppose a super individual subject. But we need not suppose a super individual subject in order to explain such repetition. We can explain it by following analysis of a relation between questions and answers.

(1) Self-Consciousness and a Necessary Relation between Questions and Answers

I get off a bus and walk to my house. Then I look up into space and find a full moon. I think "Aha, there is a full moon. No wonder it's a little light". Then "there is a full moon" is not brought up into consciousness as knowledge. My attention is focused on the moon, but not on me watching the moon. If "there is a full moon" were brought up into consciousness as knowledge, then I would think "I know that there is a full moon"

But even when the knowledge is not brought up into consciousness, it is not the case that I don't know "there is a full moon". Because if I am asked "Do you know that there is a full moon?", I can answer immediately "Yes, of course". In this case, on what grounds can I answer it? I don't answer probably based on reflection or introspection. When I am asked like this, my answer is either (1) or (2) of the following.

(1) "Yes, I know that there is a full moon."

(2) "No, I don't know that there is a full moon."

For I watched a full moon and thought "there is a full moon" in my mind, so to answer with (2) makes me to say "There is a full moon. But I don't know that there is a full moon" in my mind. It is absurd or something like contradictory. Therefore it is necessary that I answer with (1). Let us think generally. When A says „ p “ and B asked A „Do you know p ?“, an answer of A is always as the following;

(3) "Yes, I know p."

Because if it was not so, the answer of A would be as the following;

(4) "No, I don't know p."

But this answer means to say

(5) "p. But, I don't know p."

This utterance is similar with a Moore's paradox and absurd. (Strictly speaking, so-called Moore's paradox is an utterance with a form „p. But I don't believe p.") If A is asked about (3) furthermore "Do you know that you know p?", then A will answer with similar reason as follows;

(6) "Yes, I know that I know p."

The possibility of repeating individual self-consciousness can be explained from the necessity to avoid some absurdity in relation between questions and answers. So this repetition can be understood neither as an empirical facts based on human epistemic faculty nor as a transcendental facts, but as a result from a logical relation between questions and answers.

(2) Common Knowledge and Necessary Relation between Questions and Answers

The same as the above is applicable to the plural first person pronoun. Given e.g. that I am walking with my wife at night. I look up into space and say "There is a full moon", and my wife replies "Oh! You are right." In this case we both know that there is a full moon. If the third person asks us "Do you know that there is a full moon?", then we can answer either (7) or (8).

(7) "Yes, we know that there is a full moon."

(8) "No, we don't know that there is a full moon."

If I (or my wife) answer with (8), then it means to say "There is a full moon. But we don't know that there is a full moon." and this answer is absurd. If I say "There is a full moon. But I don't know that there is a full moon", then it is similar with the Moore's paradox. And if I say "There is a full moon. My wife agrees with it. But my wife doesn't know that there is a full moon", then it will be

also absurd. Therefore I must answer with (7) and my wife also must do so. Therefore the answer (7) is necessary here.

If we are asked again "Do you know that you know that there is a full moon?", our answer must be either (9) or (10).

(9) "Yes, we know that we know that there is a full moon."

(10) "No, we don't know that we know that there is a full moon."

The answer (10) is absurd, because it mean to answer as follows;

(11) "We know it. But we don't know that we know it."

This is absurd, because in order to answer in this way the one or both of us must answer as the following, but it is absurd as same as the Moore's paradox.

(12) "We know it. But we don't that we know it."

Therefore we cannot answer with (10) and it is necessary to answer with (9) from logical relation between questions and answers.

In the case like this, "We know that we know p" results from "We know p". It is able to be repeated as many times as needed. "Our knowledge" is able to be repeated like self-consciousness.

7. Conclusion

We are living in a society and making routine according to conventions like waiting traffic lamp, getting to the office on time, giving a salute, and working in the office. Such social life is of course constructed by common knowledge. On the other, it is always possible for us to be in disagreement. But it is possible only on presupposition of some common knowledge to agree to differ. If there is no common knowledge at all, it becomes impossible to point out a disagreement. Each common knowledge is possible to be realized to be false or to be eliminated, but common knowledge as a whole is not able to be broken at the bottom.

〔本論文は、『フィヒテ研究』第16号（2008年11月）に掲載されたものである〕

『意識の事実』（1810）における諸自我と普遍的思考⁽¹⁾

入江幸男

1、問題意識

コミュニケーションを説明するために、「共有知」とか「相互知識」といった概念が、最近の哲学や言語学で注目されている。他者との対話が可能であるためには、対話者の間に何らかの意味で知を共有するということが不可欠であるにもかかわらず、知の共有ということをもどのように理解し、説明するか、ということが非常に困難な問題であることが解ってきたからである。我々は似たような問題意識を、後期のフィヒテ哲学の中に見つけることができる。フィヒテは、現代の多くの論者とは違って、知の共有を、＜複数の個人が、それぞれ同じ内容の知をもつこと、さらにそのことを互いに知っていること＞という仕方では理解していない。彼はそれでは不十分だと考えて、＜諸個人ではなく、一つの共同の自我が一つの知をもつこと＞を主張する。では、彼はそれをどのように論証するのだろうか。もし我々がその論証を擁護できるならば、それは「共有知」をめぐる現代の議論に対する重要な批判になるだろう。

さて、上の議論はフィヒテの後期哲学（1800年以後）にはっきりと登場するものである。フィヒテの後期哲学の最も重要な特徴は、知を絶対者の現象としてとらえることであるが、もう一つの重要な特徴は、絶対者の現象としての絶対知が、普遍的な唯一の知であり、その普遍的な知と個人の知を区別することにある。フィヒテによれば、既に前期の知識学から、彼のいう自我は、個人の自我ではなかったということである（これについては後述する）。しかし、前期知識学では、そのことは必ずしも明確ではなかったし、普遍的な知と個人的な知の関係が詳細に分析されることはなかった。それに対して、後期知識学にお

(1) 本論文は、日本フィヒテ協会第23回大会（2007年11月17日、於：大阪大学）において会長特別講演として発表した原稿「『意識の事実』における諸自我と共同自我」を修正加筆したものである。

いて、フィヒテは、まず知が「絶対者の現象」であることを論証し、次にその知から多様な知を導出している。そこでは、原理となる唯一の知から個々人の意識や知の発生が説明されるのである。

本発表では、知識学の準備のために行われた講義『意識の事実』（1810）をもとに、「フィヒテが、諸自我と共同自我の関係、言い換えると個人の意識と「普遍的な思考」の関係をどのように考えていたのか」を確認し、そこに現代の共有知論に欠けているある視点を見出したい。

後期の「知識学」をとりあげるのではなく、「意識の事実」を取り上げる理由は、「知識学」よりも叙述が解かりやすいということと、個別的な諸自我と「共同的自我」との関係については、「意識の事実」の方により詳細な叙述が見られることにある。『意識の事実』（1810）は、ベルリン大学で1810/11WSに「知識学」の準備として行われた講義であり、フィヒテ自身が出版を意図してまとめたもので、生前に出版の準備ができていたのだが、結果として1817年にCottaから出版されることになったものである⁽²⁾。この講義に続いて「知識学」（1811）の講義（GAII-12,）が行われている。ちなみに、『意識の事実』（1813）は、講義『論理学の超越論的論理学あるいは哲学に対する関係について』（1812）を前提しており、それによって獲得された「観念論的な基礎（idealistische Grundlage）」を前提に議論が行われている。そのために、「意識の事実」1810での諸自我の議論のほうがより理解しやすいと考えられるので、これを取りあげることにした。

2、「意識の事実」と「知識学」の関係、「意識の事実」の方法

「意識の事実」は「知識学」への「導入（Einleitung）」として書かれたものである。では、「導入」とはどのような意味であろうか。「意識の事実」（1810）の冒頭は次のように始まる。

「哲学は内官（den inneren Sinn）によって知を知覚することから出発して、その知の根拠へと上昇するのである。この講義では、我々は、この学の第一部門に、つまり現われ（Phänomen）に関わることになる。」（GW2-12, 21, SW2, 541, 全集 19, 33）

ここにあるように「意識の事実」は、「哲学の第一部」である。そして哲学とは「内官によって知を知覚することから出発して、その知の根拠へと上昇する」ものであるとされる。これを読むと、「意識の事実」は、事実的な知の現れから出発して、その根拠へ上昇し、最初の知を発生的に根拠付ける、あるいは発生的に根拠付けるための原理に到達するものだと思われるかもしれないが、そうではない。哲学の第一部が「意識の事実」であり、そ

(2) これについては、アカデミー版全集の『意識の事実』（1810）の編者による Vorwort（GWII-11, S. 11）および『知識学 1811』の編者の注（GWII-11,143）を参照。

れを前提することによって初めて、第二部となる「知識学」が成立するのではない。ヘーゲルの『精神現象学』が、「自然的意識」が「絶対知」にまで上昇する過程の叙述であり、彼の哲学体系への（唯一のではないとしても）一つの導入となるのとはちがって、フィヒテの「意識の事実」の目標はもっと控えめなものである。『意識の事実』（1813）の冒頭では、意識の事実は知識学の導入として「必然的なものではない」（SW9, 403, 全集 20, 6）と明言している。「意識の事実」は、「もしひとが対象をあらかじめ熟知しているというこの前提をなしうるならば、それは有益であろう」（SW9-403, 全集 20, 5f.）「我々は知識学に対してこのような所与の事実的な知の歴史的な展望を先行させようと思う」（SW9-404, 全集 20, 6）という意図で書かれたものである。つまり知識学への「導入」とは、＜知識学の理解に有益な展望の提供＞という意味なのである。

では「意識の事実」はどのような方法によって、現れを体系的に観察するのだろうか。そのとき、フィヒテは「私の義務は、とりわけ、君たちこの観察を導くことである」（GW2-12, 21, SW2, 541, 全集 19, 33）という。より具体的には、「我々が意識に問いを提示するのだが、その間に意識が答えてくれるためには、さらに特殊な人為的な準備対策が必要となることもしばしばあるだろう。・・・こうして単なる自然的な観察は、人為的に始動されるべき実験へとかわっていくであろう。」（GW2-12, 21, SW2, 541f., 全集 19, 33）

ヘーゲルの『精神現象学』において、意識が知を自己吟味によって展開していくのを、「我々」哲学者が叙述するのは違って、ここでは、フィヒテが、読者に問いを提示して答えさせ足り、注意を促したり、フィヒテと一緒に熟考してある見解を受け入れることを求めたりすることによって、意識の事実の観察をすすめてゆくのである。例えば、第一篇第二章の最初の部分で、「自由の自立的で別個の存在こそが知である」と指摘することによって後の議論を進めようとするところがあるのだが、そこで次のように言う。

「純粋な自由のこうした純粋な存在が確かに在る、ということを実証するのは、もとより本来の哲学の仕事である。ここでは、このような考え方は、疑問に付すこともできるような可能な考えとしてだけ君たち要求されるにすぎない。」（GW2-12, 28, SW2, 550f., 全集 19, 43）

ここではっきりと解かるように、「意識の事実」は、少なくとも一部で知識学の成果を前提している。したがって、「意識の事実」は「知識学」のために「必要な」導入にはなりえないのである。むしろ「知識学」を前提することによって、初めて学問の一部となりるのである。フィヒテは、「意識の事実」の方法について次のように述べている。

「いったい我々は、どのようにしてこうした結果に到達したのであるだろうか。明らかに、なんらの議論も証明もせず、我々の学問の自由な格律だけによって、すなわち、なんらかの疎遠なものを交えることなしに、意識をば、それだけで存立しそれ自身のうちから説明することの出来る特殊な現われとして観察する、というく格律だけによっ

て、したがって、単なる学問的な形式によって、到達したのである。」（GW2-12, 84, SW2, 622, 全集 19, 126f.）⁽³⁾

このように、「意識の事実」の叙述は「疎遠な経雑物を交えずに」行われていると言えるのは、知識学の成果に依拠することが、「疎遠なものを交えること」ではなく、意識をそれ自身のうちから説明することと矛盾しない、とフィヒテが考えているからであって、知識学を援用することなく、現れの観察が純粹にそれだけで進展するというわけではない。

ちなみに、『意識の事実』（1810）の構成は、

「第一部、理論的能力への関係における意識の諸事実」

「第二部、実践的能力への関係における意識の諸事実」

「第三部、高次の能力について」

の三段階からなっており、この三段階からなる「生の展開の自然史（eine Naturgeschichte der Entwicklung dieses Lebens）」（GW2-134, 21, SW2, 689, 全集 19, 203f.）であると言われている。以下では、この三段階に沿ってその議論をごく簡単に紹介し、紙数の都合もあるので、最も重要だと考える第二部から第三部にかけての議論について詳しく考察したい。

3、「第一部」での「普遍的思考」による客体と自我の産出

(1) 「客観化する思考」による客観的対象の産出

まず彼は、「外的知覚」について次のように語る。

「私がこの花を赤いものとして知覚するのは、私の見ること一般が、とくに、私の色を見ることが、この規定された色を見ることへと制約されていることである。それを言語が表現によって赤と表示するのである。」（GW2-22, 21, SW2, 542, 全集 19, 34）

つまり、「外的知覚は、外官の規定された制約の自己直観である」と言われる。ここでは、まだ外的な対象は成立していない。これに思考が加わり、思考が直観されるものを客観化し、意識との対立において措定する。フィヒテは、これを「直観からの脱出（Herausgehen）」（GW2-24, 21, SW2, 545, 全集 19, 38）と呼んでいる。「思考とは、措定することであり、しかも反対のものに対して措定することである。」それゆえに、ここに客体が意識から独立に存在するものとして措定されることになる。では、この思考を行うのは、誰だろうか。

「私はこの思考において思考する、と言うことは決してできない。というのも、後で示すように、この思考への反省によって初めて、自我は自己自身に達するからである。むしろ、思考が、みずから自立的な生として、自己自身から、自己自身によって思考する。思考はこの客観化する思考である、と言わねばならない。」（GW2-26, 21, SW2,

(3) これとよく似た表現が後にも登場する。「それでは、われわれはどのようにしてこの結果に到達したのであるだろうか。「意識をそれだけで存立する現れ Phänomen とみなし、それ自身から説明する」という純学問的な格率による以外のなにものでもない」（GW2-110, SW2, 655, 全集 19, 165）

689, 全集 19, 41)

このように、思考が、自ら「生」として思考する、といわれている。

(2) 「思考への反省」による自我の産出

上述の自我の産出を、「知の知」と「原理の知」から次のように説明する。

「以前に外官が客体によって制約されていたように、規定された外的客体の知覚によって、内官が拘束され制限されることの知が生じる。」(GW2-35, SW2, 560, 全集 19, 55)

この「内官が拘束され制限されることの知」は「知の知」と呼ばれる。

「自己のあらゆる原因性を超えて存在するとして説明されていたような原理についての知。この知は、[...] 能力の直観である。」(Ibid.)

この直観は、「原理の知」と呼ばれている。そして「知の知」と「原理の知」が一つのものとして「反省」あるいは「思考」される時、そこに「自我」が成立するとされる。

「この原理についての知は、あの知の知と一緒に、知の実体的な担い手、つまり、原理と一つであり同じものであるような知る者に、要するに、自我になる。」(GW2-36, SW2, 556, 全集 19, 57)

「知の知」の方は、知ることを可能にするものであり、「原理の知」は行為を可能にするものだと言える。この二つの知は、前期知識学における「知的直観」の二つの側面に対応している。前期知識学では、自我の本質を知的直観においていたが、その知的直観は二つの仕方でも語られていた。一方では意識を可能にするものとして意識の根底に想定され、他方では行為を可能にするものとしても想定されていた⁽⁴⁾。自我とこの自我を考える思考との関係について、フィヒテは次のように述べている。

「ここで現れる思考によって、自我が考えられる。これによって初めて、自我の存在が思考に与えられる。しかし、自我は、その存在の前に思考することはない。」(GW2-36f., SW2, 562, 全集 19, 57)

「自我は、外的客体と同様に、普遍的思考の産物である。自我はこの思考によって自らに与えられる、それは外的客体が与えられるのと同様である。」(GW2-37, SW2, 562, 全集 19, 57)

自我が「普遍的思考の産物」であるとして、ここで気になる表現は、「自我はこの思考によって自らに与えられる」というものである。これは、次のような意味だろう。自我は自己反省という形式を本質とする。したがって、普遍的思考が自我を作るとき、普遍的思考

(4) 前期知識学での二つの知的直観については、拙論「観念論を徹底するとどうなるか —フィヒテ知識学の変化の理由—」(『ディルタイ研究』第18号、日本ディルタイ協会発行、pp.38-54、2007年12月)の参照を乞う。

は、＜自我が自己を措定する、ないし自己を知る＞という自己反省の形式をもつものとして自我を作ることになる。この自己反省の形式が、＜自我が自我に与えられる＞という表現になるのである。

4、「第二部」での「普遍的思考」による諸自我の産出

第一部では、外的対象の意識や自我の意識が、意識の事実ないし現れ（Phänomene）として述べられ、その説明が行われている。第二部では、他の自我の存在の意識が、やはり意識の事実ないし現れとして前提され、その説明が行われる。

「普遍的思考」は、第一部で「自我」を考えたのと同様に、複数の自我を考えるとされる。これは、まず「唯一の生」の視点から、その生が分裂するという事として説明される。

「あの一つの生が、本質的に互いに同等であるとされる複数の生へと公然と分裂する。したがって、複数の生が確認されるなら、あの一つの生が複数の形式の中で反復され、複数回措定されるのである。」（GW2-67, SW2, 601, 全集 19, 102）

この諸自我と普遍的な思考の関係について、彼は次のように語る。

「『私が、他の諸自我を考える（考えることによって生み出す）』と言うことはできず、むしろ『普遍的で絶対的な思考が、他の諸自我と、それらと共にある私自身を、思考する（考えることによって生み出す）』と言わねばならない。」（GW2-68, SW2, 603, 全集 19, 104f.）

（1）諸自我の分離

これらの諸個人は分離している。なぜなら、個人は、他の個人の内部を見ることが出来ないからである。

「諸個人としての諸個人は、何の連関もなしに端的に分離されてそれだけで存立している個別的な諸世界である」（GW2-70, SW2, 606, 全集 19, 107）

「このような分離の規定根拠は、直接的な内的直観の特殊な領域である。」（GW2-73, SW2, 610, 全集 19, 112）

諸個人は「内的直観」において分離しているので、彼らが互いに関係するのは「根源的思考」によることになる。

「内的直観こそが、統一を廃棄する媒体なのだから、統一の回復は、この媒体からの脱出によって、この媒体とは反対のもの、つまり思考によって、行われねばならない。この思考は、根源的で絶対的な統一の表現（Darstellung）であるから、根源的思考であろう。」（GW2-70, SW2, 606, 全集 19, 107f.）

ちなみに「根源的思考」、「普遍的思考」、「絶対的思考」という表現が頻出するが、これらは同じものを指していると思われる。では、諸個人は思考によってどのように関係するのだろうか。

（2）「普遍的思考」は、いつも「諸個人の共同体」を思考する

「個人である私が、他の諸個人を考えるように、これらの諸個人が再び私を考える。私が考えるのと同じだけの多くの諸個人が、また私を考える。従って、すべての個人が、同じ共同体、諸自我の同じ体系を考える。・・・各人は、自己自身のみならず、すべての他者を、絶対的に根源的な思考によって考える。」（GW2-72, SW2, 608, 全集 19, 110）

「それ〔唯一なる普遍的思考〕は、それが存在し思考する場合にはいつでも、諸個人の共同体を思考する。この共同体は、可能性としては無限であるが、現実には局限されていて、全体においても部分においてもまったく限定されているものである」（GW2-73, SW2, 609, 全集 19, 112）

諸個人の思考は、普遍的思考としてのみ可能である。つまり、諸個人が自我について考えるが、そのときつねに他の自我についても共に考え、ある共同体の中の一人として自己を考えるということであろう。ここでいう「共同体」は、現実の限定されたものとしても、また可能性としての無限なものとしても考えられているが、しかしいずれにせよ「思考の共同体」である。社会的ないし政治的共同体の基底として想定されるものであるだろうが、しかし社会的ないし政治的共同体そのものではない。思考の共同体は、現実的なものとしては、ある言語共同体になるだろうが、可能性としては特定言語を超えた思考の共同体が考えられているのだらうとおもわれる。それは現代哲学のいう思考の「公共性」にあたるものであろう。思考は、本質的に公共的なものであるということが、ここでフィヒテが主張していることなのである。

さて、以上の説明では、唯一の生が存在し、それが直観形式において現われたものが自然であり、それがまた個人的形式において普遍的思考として現われる、ということが基本的な前提となっている。しかし、このことはまだ証明されていない。この講義では、「意識」の事実を前提し、それから出発するが、それが「個人の意識」であるということは前提されていない。むしろ「知識学」の成果を導入することによって、意識の生が普遍的であり、唯一であることが前提されてきた。この論証が、この「意識の事実」の講義でまったく行なわれないわけではない。その論証は、次に述べる唯物論と観念論的個人主義への批判として行なわれている。

5、唯物論と観念論的個人主義への批判

フィヒテは、もしこのような「普遍的思考」を考えなければ、私の表象と他者の表象が一致することを説明できないと主張する。この論証は、唯物論と観念論的個人主義に対する批判として行なわれる。まず、唯物論への批判から見よう。

(1) 唯物論では、私の表象と他者の表象の一致を説明できない

フィヒテによれば、唯物論者は、「我々の表象の根拠」として物自体が存在すると考える (GW2-85, SW2, 624, 全集 19, 128)。外的対象についての私の表象と他者の表象が一致することを、「物自体と、物自体がその存在に応じて作り出す印象とに基づいて説明することができる」(GW2-85, SW2, 625, 全集 19, 129) という利点を唯物論はもつ。しかし、唯物論は物がそもそもどうやって表象を生み出すのかを説明していない、とフィヒテは批判する。(このような唯物論への批判は、フィヒテが前期の「知識学の第一序論」(1797)ですでに述べていた批判である。注)

「どのようにして、物は、物から切り離された物とは本質的に異なる力において、物とは本質的に異なる像になることが出来るというのだろうか。この点について君達は、理解できる言葉を申し述べたことは一度もなかったし、そうした言葉をいつか申し述べるができるようになるわけでもない」(Ibid.)

現代の心の哲学における物理主義者 (physicalists) に対しても、フィヒテはきっと同じ批判をするだろう。

フィヒテはまた、唯物論は、私が他の理性的存在者の表象をどのようにして持つことができるのかを説明できないという点も批判する。

「唯物論者は、自分の外なる他の理性的存在者についての表象を決して説明することができない。というのも、まったく超感性的なものの像、つまり自我の像を生じさせるのは、いったい感性的客体のどのような印象だというのであろうか。」(Ibid.)

唯物論者が他の理性的存在者の存在を証明しようとする、他者の肉体の存在から自我の存在を推論するしかないのだが、そのような推論が不可能であることをフィヒテは、この前の箇所でも説明している⁽⁵⁾。

(5) 他者の存在についての「直接推理」と「間接推理」がいずれも不可能であることを、フィヒテは二箇所でも述べている (Vgl. GW2-72 und 74, SW2, 608f. und 611, 全集 19, 110f. und 113)。それは「身体としての自我」と「純粋な本体としての自我」の綜合が、「根源的思考」によって端的に捉えられるものだからである。ちなみに、フィヒテによる身体と精神の根源的な不可分性の主張は、ストローソンの“Individuals”における人格論を想起させる。

(2) 観念論的個人主義への批判

次に観念論的個人主義への批判を見よう。彼のいう「観念論的個人主義」(ないし「思弁的個人主義」)とは、「空間は私の直観の形式であり、空間の中にあるものは、私の直観として簡単に導き出せるだろう」(GW2-86, SW2, 625, 全集 19, 129)と考え、しかもこのときの「私」を個人的自我として考える立場である。

フィヒテによると、これまで哲学が説明しようとしてきた意識はつねに、「個人的主観の意識」(GW2-85, SW2, 624, 全集 19, 128)であり、「だれもが、知識学もまた個人主義であると見なした」(GW2-85, SW2, 624, 全集 19, 129)と言う。しかし、知識学は、「あらゆる個人性を自己自身のうちに含んで止揚している生の意識」(Ibid.)を説明するのだと明言している。(したがって、『全知識学の基礎』の「第一根本命題」における主語の位置にある「自我」もまた、普遍的思考であり、個人としての自我ではない、ということになるだろう⁽⁶⁾。)

さて、「観念論的個人主義」をフィヒテは次のように批判する。もし観念論的個人主義者が、「君は、空間が直観の形式であることをどのようにして知ることか」と問われたならば、彼は「直接的な内的自己直観によって」と答えるだろう。そして、この内的自己直観がまたしても、個人的意識であるとする、それはやはり彼にしか妥当しない。この内的自己直観をさらに何らかの仕方で説明したところで、その説明が彼個人の意識であるかぎり、「空間が他の諸個人の直観の形式でもある」ことを示すことは出来ない。観念論的個人主義に立つ限り、空間形式であれ、他の意識内容であれ、それを他者と共有していることは、彼の個人的な想定にすぎないことになる。

フィヒテは、ここでカントもまた「観念論的個人主義」であったと考えている。フィヒテによると、カントの答えは、「我々人間にとっては空間は直観形式である」であった。(フィヒテは、理性的存在者であって、人間とは異なる空間直観を持つ存在者をカントがまじめに想定していたとは思えないので、カントは最初から「すべての理性的存在者にとって空間は直観形式である」と答えるべきであったという。)しかし、カントは、このことをどこにも証明しようとはしていない。カントは、彼個人の事実的な明証性が普遍的に妥当するものとして扱っているが、しかしそれでいて、そのことを明言してはいない。

(昔も今もほとんど哲学者は、人間の認識能力の同型性を認めるだろう。現代の唯物論者ないし二元論者ならば、DNAの同型性が遺伝によって保証されていることに基づいて、それを証明しようとするだろう。フィヒテはここでは対話による確証について述べていないが、フィヒテの言う観念論的個人主義者に限らず、現代において唯物論による説明を採

(6) この講義で、フィヒテは『全知識学の基礎』の自我が、個人的な自我であると誤解されてきた、ということは何度も述べて、反論している。Vgl. GW2-37, 71, 85, 119 und 135, SW2, 562f., 607, 624, 668 und 689f., 全集 19, 58, 109, 128f., 179 und 204f.

用しない者もまた、認識能力の同型性については、他者との対話によって確証するしかないと考えるのでないだろうか。しかし、他者との対話の成立はむしろここで問題になっている知の共有を必要とするのである。これについては後述する。）

（3）知識学の立場

これらに対してフィヒテは彼の立場を次のように説明する。

「今の場合肝心なのは、[客観の成立を説明する] 原理が何であるかという点である。それが個人としての私の自我であるなら、あの客観的妥当性は私という個人にしか妥当しないことになり、どのようにしてこの妥当性が他の個人にも要求できるかが予測できなくなってしまう。しかし、あの原理が唯一の普遍的な理性の生（Vernunftleben）であり、また、ただちにそのようなものとしてはっきりと措定されるならば、明らかに、この普遍妥当性は、この個人に対しても、またこの生がそこにおいて自己発現したものである全ての個人に対しても、妥当するはずであり、このことを洞見しさえすれば誰もが、この普遍妥当性を万人に要求できるのである。」（GW2-88, SW2, 627, 全集 19, 132）

複数の個人による知の共有を説明するには、＜個人としての自我が考えるのではなく、「唯一の普遍的な理性の生（Vernunftleben）」が個人としての自我において考える＞と考えるなければならない。これが、「一つの生」ないし「普遍的思考」の存在の証明になる。

しかし、フィヒテの議論がこれだけでは、認識論的個人主義と対立する一つの見解を説明したにとどまり、その妥当性の証明としては説得力がないだろう。なぜなら、知識学の成果を受け入れていない者にとっては、次のような反論が容易に思いつくからである。＜そのような「普遍的な理性の生」の想定を受け入れるくらいならば、他者との知の共有が、突き詰めれば私の個人的な想定に過ぎないという限界を受け入れるほうが、我々の常識にかなっている＞という反論である。

しかしフィヒテは、ここでその証明を終えているのではない。この段階で考えられていることは、複数の自我が同じ知をもつこと、つまり同じ知が諸個人の中に別々に成立しているということである。つまりこれらの知は内容的には同一であるが、数的には異なる。しかし、ある知については、それが数的にも一つであることが必要であるとフィヒテは考える。もしそのような知が存在するとすれば、そのような一つの知を考えているのは、一つの「普遍的な理性の生」であるということになるだろう。この論証を次に見よう。

6、第三部での道徳的連関における意識の数的一性

フィヒテは「第二部、第6章」で「理性存在者の行為の産物の知覚」を説明するのだが、

そこで彼は重要な議論を開始する。

「意識の唯一の生」が個人において思考していると考ええることによって、感性界についての認識の一致を説明することができる。そこに成立しているのは、世界についての同じ表象が諸個人の中に反復して登場すると言うことである。このとき、個人の行為やその所産についての認識もまた、外界の自然的出来事ないし自然的事物の認識の一種として説明することができる。

ある個人が彼の身体を動かして何かを作るとき、それは彼にとっての感性界の知覚が変化するだけでなく、全ての人にとっても彼らの世界の知覚が変化するはずである。これは、
<個人の行為は、実は唯一の生が個人を通して活動することであり、その活動やその結果の個人による認識も、実は唯一の生が諸個人において思考することである>と考えると説明できる。

フィヒテは、とりあえずこのように説明するのだが、しかしこれではまだ不十分であると言う。この場合には、ある人の行為とその成果について同じ内容の意識を、各人がもっているが、その意識は数的には別のものである。フィヒテは、これでは不十分であり、数的にも一つの意識になることが必要であると言う。それは何故だろうか。

その答えは、最後の第三部での他者との「道徳的連関（*moralischer Nexus*）」の議論で与えられる。他者の行為の所産が問題になるときは、他者との道徳的関係が問題になる。フィヒテの表現で言えば、「他者の身体、行為、その所産を前にして、自分の自由を制限せよ」という「禁止命令（*Verbot*）」の意識が生じるのだが、この意識は、哲学者が第三者として観察して、当事者達が同じ内容の禁止命令をそれぞれ意識しているといえるだけでは不十分である。これを共有していること自体を、当事者達が共有していなければならず、このような意識は、全ての人があつ質的に同一な意識というだけでなく、数的に一つの意識、絶対的に「一つの意識」であるというのが、フィヒテの理解である。

「この自己規定〔ある人の行為〕と直接に結合して、一つのまったく普遍的な意識が、全ての人に対して生じる。この意識は、〔各人の行為を〕制限するべき（*Soll*）を同様に直接にともなっている。このようにして、全ての人の中に一つの道徳的連関が達成される。」（GW2-96, SW2, 638, 全集 19, 144 []内および下線は引用者付記。）

つまり、「道徳的連関」のためには規範の意識が、全ての人にとって数的に一つ出なければならない。

ある行為やその所産をある人のものとみなす認識は、その人との人間関係の認識と結びついている。多くの場合、人間関係というものは、その関係を互いに認識していること自体を、その人間関係の不可欠の構成要素としている。例えば、AさんとBさんが「二人の関係は良好だ」と同じように考えている。しかし、ここに同じ内容の思考が二つあるだけでは、不十分であり、「二人の関係は良好だ」と互いに考えていることを、互いに知っ

ており、そのこともまた互いに知っており、・・・というような反復構造が成立して初めて、「二人の関係は良好だ」ということが成立するのである。

このことは、他者関係の基本的な規範である「相互承認」についても同様である。互いに相手を承認しているだけでなく、そのことを互いに知っており、またそのことを互いに知っており、・・・という反復構造がそこになれば、相互承認は成立していると言えない。

単に各人が内容的に同一であるが数的に異なる知をもっているという意味の共通知識と区別して、このような知を現代哲学では「共有知」とか「相互知識」と呼んでいる。フィヒテが、道徳的連関について、それは「自由で理性的な存在者のあいだでの連関であって、万人に明らかで共通意識の内で発現する連関である」というときの「共通意識」といのは、まさにこの「共有知」である。フィヒテによれば、道徳的連関のために必要なのは、言葉による「交互作用」である。この「言葉による概念の伝達」（Ibid.）のためには、媒体として「光と空気」（Ibid.）が用いられるが、これらが発話行為に於いて利用されるとき、それは行為の所産であるので、この意味でも、道徳的連関は、他者の行為の所産の認識と結びついている。（先に観念論的個人主義者が、人間の認識能力の同型性（ひいては、他者との知の共有）を確認しようとするれば、他者とのコミュニケーションによるほかないだろうと述べたが、コミュニケーションのためには、まさに知の共有ともなう「道徳的連関」が必要なのである。）

7、展望 フィヒテと現代の共有知論

現代における共有知論のほとんどは、知の主体はあくまでも個人であり、共有知もまた個人の志向性に還元することによって説明しようとする。これに対して、ジョン・サールは、共有知の個人的志向性への還元を不可能であると考えて、集団的志向性の存在を主張する⁽⁷⁾。これは、フィヒテが観念論的個人主義を批判して、普遍的な思考の想定によって、知の共有を説明しようとしたことと似ている。他方でサールは、ヘーゲルのような精神を考えることをも批判している。残念ながらサールはフィヒテに言及していないが、この二点でサールはフィヒテに似ている。

もちろん、サールは観念論を認めず、「生物学的自然主義」を採用しているので、フィヒテとは異なる。また、サールはおそらく「唯一の生が個人的形式において考える」という命題を認めないだろう。しかし、「個人が普遍的思考として考える」という命題ならば認めるとされる。この命題はサールが主張している“*We-Intentionality*”を表現しているといえるからである。これに対して、フィヒテは、一応この二つの命題を認めるが、前者

(7) J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, The Free Press, 1995, p. 24.

が本来の正しい表現であり、後者は個人が思考しているとあえて言いたいのであれば、「普遍的思考として」という限定をつける必要があるという意味で二義的なものとして認めるにすぎない。サールとフィヒテはそれぞれ違った仕方で、共有知に関して、個人主義でもなくヘーゲル的な精神でもない、これらの中間の立場を探ろうとしていた⁽⁸⁾。フィヒテの議論は、サールと共に現代の主流の共有知論に対する重要な反論を提供するものである。フィヒテによる「普遍的思考」の論証を完全なものに仕上げるためには、今回は立ち入らなかった後期知識学に取り組む必要があるだろう。

注

フィヒテの著作からの引用は次のように記す。J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Herg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky, Friedrich Frommann Verlag, 1961-, Reihe II, Bd, 11, S. 187 からの引用は GA1-11, 187 のように表記する。Fichtes Werke, herg. von Immanuel Hermann Fichte, Walter de Gruyter, 1971, Bd. II, S. 187 からの引用は, SWI, 187 のように表記する。『フィヒテ全集』（哲書房、一九九七年～）第 19 巻、187 頁からの引用は、全集 19, 187 のように表記する。なお全集 19 の「意識の事実」（1810）の藤沢賢一郎訳に大変助けられたが、表現の統一、引用の文脈などの都合などで変更した部分もある。

(8) ヘーゲルの中に共有知論をどのように読み取るかについては、拙著『ドイツ観念論の実践哲学研究』（弘文堂、2001 年）の第三部第二章第一節「相互知識と相互承認」を参照願いたい。そこでは、「相互知識」という表現を用いているが、ここにいう「共有知」を同じものと考えてもらってもよい。その後、私は「相互知識」と「共有知」を区別して考えるようになったのだが、その後の私の議論については、「相互知識はいかにして可能か」（『アルケー』関西哲学会発行、2004 年 7 月、pp.54-67.）「知を共有するとはどういうことか」（『メタフュシカ』大阪大学哲学講座発行、37 号、2006 年 12 月 S.1-15）の参照をお願いしたい。

[本論文は、第7回国際フィヒテ協会大会（2009年10月）にて発表した原稿である]

Die Möglichkeit des kollektiven Wissens bei Fichte —Kritik des „idealistischen Individualismus“ und des „allgemeinen Denkens“ in „Die Thatsachen des Bewusstseyns“ (1810) —

Yukio IRIE

Die Begriffe „kollektives Wissen“, „gemeinsames Wissen“ („common knowledge“) und „wechselseitiges Wissen“ („mutual knowledge“) sind für die Erklärung der Kommunikation in der gegenwärtigen Philosophie und Sprachwissenschaft von zentraler Bedeutung. Während viele Forscher Kommunikation durch die Reduktion auf individuelle Intentionalitäten erklären, behauptet John Searle, dass ein solcher Versuch unmöglich ist. Seine Erklärung beruht stattdessen auf der Einführung der kollektiven Intentionalität. In seinem späten Werk stellt Fichte eine ähnliche Behauptung auf, nämlich dass nicht Individuen, sondern ein gemeinsames Ich über Wissen verfügt. Gelingt es uns, Fichtes Argument zu verteidigen, wäre dies ein großer Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion über das kollektive Wissen.

Dieses Argument erschien erst nach 1800 unverhüllt in der späten Philosophie Fichtes. Das wichtigste charakteristische Merkmal der späten Philosophie Fichtes ist, dass Wissen als Erscheinung des Absoluten aufzufassen ist. Ein weiteres wichtiges Merkmal ist, dass allein das absolute Wissen allgemeines Wissen ist und vom Wissen der Individuen unterschieden werden muss und dass das Verhältnis zwischen beiden dargestellt wird. Schon seit der früheren Wissenschaftslehre war dem späten Fichte zufolge das „Ich“ nicht individuell, sondern allgemein. Jedoch ging dies aus früheren Texten noch nicht klar hervor und die Beziehung zwischen dem allgemeinen und dem individuellen Wissen wurde nicht beleuchtet. Im Gegensatz dazu brachte Fichte zunächst das Argument von Wissen als Erscheinung des Absoluten an und deduzierte dann vielerlei Wissen davon. Die Genesis des individuellen Bewusstseins und Wissens ist dabei vom einzigen prinzipiellen Wissen abgeleitet.

Ich möchte hier den Text „Die Thatsachen des Bewusstseyns“ (1810) behandeln. Der Grund, warum ich mich in dieser Arbeit nicht mit dem Text „Die Wissenschaftslehre“, sondern mit „Die Thatsachen des Bewusstseyns“ beschäftige, ist, dass in letzterem ausführlicher auf das Verhältnis zwischen „individuellen Ichs“ und dem „gemeinsamen Ich“ eingegangen wird.

1 Die Beziehung zwischen „Die Thatsachen des Bewusstseyns“ und „Die Wissenschaftslehre“ und die Methode von „Die Thatsachen des Bewusstseyns“

„Die Thatsachen des Bewusstseyns“ ist das „erste[n] Stück[e]“ (GWII/12, S. 21, SWII, S. 541) der Philosophie und eine Einführung in die Wissenschaftslehre. In Hegels „Phänomenologie des Geistes“ entwickelt sich das Bewusstsein durch die Prüfung des Wissens von allein und „wir“ Philosophen sind lediglich Zuschauer. Dagegen beobachtet Fichte die „Thatsachen des Bewusstseyns“, indem er dem Bewusstsein selbst Fragen stellt, es zu Antworten auffordert und es manchmal bittet, eine Ansicht anzunehmen.

„Sehr oft wird es auch noch einer besonderen künstlichen Vorkehrung bedürfen, damit das Bewusstseyn gerade auf diejenige Frage uns antworte, die wir ihm vorlegen: und so wird denn die bloße natürliche Beobachtung sich verwandeln in ein künstlich anzustellendes Experiment.“ (GWII/12, 21, SWII, 541f.)

Fichte stellt dem Bewusstsein nicht nur Fragen, sondern weist manchmal unter Verwendung des Resultats der Wissenschaftslehre auf die Antwort hin. Ein Beispiel findet sich am Anfang des zweiten Kapitels des ersten Abschnitts.

„Dass es ein solches Seyn reiner Freiheit allerdings gebe, zu erweisen, fällt nun freilich der eigentlichen Philosophie anheim: hier wird Ihnen ein solcher Gedanke indessen nur als ein mögliches, problematisches Denken angemuthet.“ (GWII/12, S. 28, SWII, S. 550f.)

Die „Thatsachen des Bewusstseyns“ sind „eine Naturgeschichte der Entwicklung dieses Lebens“ (GWII/12S, S. 134, SWII, S. 689), die drei Stufen umfassen – das theoretische Vermögen im ersten Abschnitt, das praktische Vermögen im zweiten Abschnitt und das höhere Vermögen im dritten Abschnitt.

2 Produktion der Objekte und Ichs durch das allgemeine Denken

Im ersten Abschnitt führt Fichte die Begriffe des „Lebens“ und des „allgemeinen Denkens“ ein, um die äußerlichen Objekte und das Ich als Produkte des allgemeinen Denkens zu erklären:

„Also das Ich ist ebensowohl Product des allgemeinen Denkens, wie das äussere Object, und es wird durch dieses Denken sich gegeben, wie auch das äussere Object gegeben ist.“ (GWII/12, S. 37, SWII, S. 562)

Im zweiten Abschnitt erklärt Fichte mehrere Ichs mit Hilfe des allgemeinen Denkens:

„Man kann nicht sagen: ich denke (bringe denkend hervor) andere Iche, sondern vielmehr: das allgemeine und absolute Denken denkt (bringt denkend hervor) die anderen Iche und mich selbst unter ihnen.“ (GWII/12, S.68, SWII, S. 603)

Diese Individuen sind getrennt und jedes verfügt über eine eigene Welt, da jedes nur in sein Inneres schauen kann. Sie sind durch „innere Anschauungen“ getrennt und sind daher durch das allgemeine Denken, das Gegenteil der Anschauung, miteinander verbunden. Alle Individuen denken „dieselbe Gemeine“ durch allgemeines Denken. Das allgemeine Denken, das absolute Denken und das ursprüngliche Denken sind hier dasselbe:

„Wie ich Individuum die anderen denke, so denken diese wieder mich; und so viele ich denke, so viele denken wiederum mich. Alle also denken dieselbe Gemeine, dasselbe System von Ichen;[...] Jeder denkt alle Anderen durch absolut ursprüngliches Denken, nur nicht sich selbst.“ (GWII/12, S. 72, SWII, S. 608)

Auf diese Weise führt Fichte die Begriffe des „Leben“ und des „allgemeinen Denkens“ für Erklärung der Tatsachen des Bewusstseins ein und diese Einführung gründet sich auf der Wissenschaftslehre. Diese Erklärung ist jedoch für den, der Fichtes Wissenschaftslehre noch nicht akzeptiert hat, möglicherweise nicht überzeugend. Wir können ein Argument für Berechtigung dieser Einführung in diesem Text finden. Das Argument sind Fichtes Einwände gegen den Materialismus und den idealistischen Individualismus.

3 Einwand gegen Materialismus und idealistischen Individualismus

Fichte behauptete, dass wir unsere Übereinstimmung in den Vorstellungen nicht erklären können, wenn wir das Argument des „allgemeinen Denkens“ nicht annehmen. Um dies zu beweisen, widerspricht er dem Materialismus und dem idealistischen Individualismus.

(1) Einwand gegen den Materialismus

Nach Fichte denkt der Materialist, dass Dinge an sich als „Grund unserer Vorstellungen“ existieren (GWII/2, S. 85, SWII, S. 624). Materialismus hat den Vorteil, dass er die Übereinstimmung der Vorstellungen von der Sinnenwelt leicht erklären kann, „gestützt auf das Ding an sich, und die Eindrücke, die es seinem Seyn gemäss macht“ (GWII/12, S. 85, SWII, S. 625). Fichte wendet ein,

dass der Materialismus jedoch nicht erklärt, wieso die Dinge an sich Vorstellungen in unserem Bewusstsein hervorrufen:

„Wie ein Ding zu einem vom Dinge wesentlich verschiedenen Bilde in einer anderen vom Dinge abgesonderten, und gleichfalls wesentlich verschiedenen Kraft werden könne, darüber habt ihr noch niemals ein verständliches Wort vorgebracht, noch werdet ihr jemals ein solches vorzubringen vermögen.“ (GWII/12, S. 85, SWII, S. 625)

Fichte würde den gleichen Einwand gegen den Physikalisten in der gegenwärtigen „Philosophy of Mind“ vorbringen und argumentiert schon in „Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre“ (1797) auf diese Weise gegen den Materialismus.

Fichtes zweiter Einwand gegen den Materialismus besteht darin, dass der Materialist sich als vorstellendes Wesen nicht selbst erklären kann. Sein dritter Einwand ist, dass Materialismus nicht erklären kann, wie die Vorstellung von anderen Vernunftwesen zu Stande kommt (GWII/2, S. 85, SWII, S. 625):

„Aber (ich schweige davon, dass er sich selbst als vorstellendes Wesen durchaus nicht zu erklären vermag) die Vorstellung von anderen vernünftigen Wesen ausser ihm kann er nie erklären. Denn ich möchte wissen, was für ein Eindruck eines sinnlichen Objectes das wäre, wodurch das Bild eines durchaus unsinnlichen, eines Ich entstände, [...]“ (GWII/2, S. 85f., SWII, S. 625)

Wenn der Materialist das Dasein des anderen Vernunftwesens zu beweisen versucht, dann kann er nicht anders, als das andere Ich aus einem anderen Körper eines anderen Menschen zu schließen. Ein solcher Schluss ist nicht möglich, weder „unmittelbar“ noch „mittelbar“. Wenn „aus einem so gestalteten Leibe nach irgend einem Grundsatz des Schlusses“ unmittelbar ein Ich folgen würde, müsste man einen solchen Grundsatz nachweisen. Aber wie ist dies möglich? Wenn aus einem so gestalteten Leibe mittelbar analog ein Ich folgt, weil ich als Individuum einen solchen Leib habe, muss es notwendig sein, dass ich als Individuum einen solchen Leib habe. Aber der Materialist kann die Notwendigkeit nicht beweisen (vgl. GWII/2, S. 74, SWII, S. 611). Fichtes Einwände gegen den Materialismus scheinen also hinreichend überzeugend zu sein.

(2) Einwand gegen den idealistischen Individualismus

Was Fichte als „idealistischen Idealismus“ oder „spekulativen Individualismus“ bezeichnet, ist der Standpunkt, dass „der Raum Form meiner Anschauung ist und, was im Raume ist, leichtlich, als gleichfalls meine Anschauung, folgen wird und dies Ich ein individuelles Ich ist“ (GWII/12, S. 86, SWII, S. 625). Fichte wendet hier gegen den idealistischen Individualismus ein. Wenn der idealistische Individualist gefragt würde „Wie weisst du denn, dass der Raum die Form der

„Anschauung sey?“, dann würde er antworten „nur durch unmittelbare innere Selbstanschauung“. Aber wenn die innere Selbstanschauung individuell ist, kann diese Antwort nur für ihn gelten. Auch wenn diese innere Selbstanschauung durch ein anderes Prinzip erklärt und die Erklärung nur für sein individuelles Bewusstsein gelten würde, könnte er nicht beweisen, dass der Raum auch eine Form der Anschauung anderer Individuen ist. Innerhalb des idealistischen Individualismus ist jeder Beweis nur eine individuelle Annahme. Und weiter: Wenn auch eine Übereinstimmung zwischen dem idealistischen Individualisten mit anderen Menschen bestünde, könnte diese Übereinstimmung nicht mehr als seine individuelle Annahme sein. Fichte ging davon aus, dass auch Kant ein idealistischer Individualist war. Nach Fichte war die Antwort von Kant auf diese Frage, dass der Raum die Form der Anschauung für uns Menschen sei (Anm.). Aber Kant hatte nirgendwo versucht, dies nachzuweisen. Kant hielt seine individuelle faktische Evidenz für allgemein gültig, sprach dies allerdings nicht deutlich aus.

Ich möchte hier Fichtes bisherige Argumentation wie folgt ergänzen. Der idealistische Individualist denkt, dass der Raum seine Anschauungsform ist, weswegen Dinge und Ereignisse im Raum seiner Anschauung gegeben sind. Er als Idealist leugnet, dass Dinge an sich deren Gründe sind. Deswegen muss er die Gleichförmigkeit seines Erkenntnisvermögens und des Erkenntnisvermögens der anderen Menschen voraussetzen, damit seine Erkenntnisse und die der anderen Menschen miteinander übereinstimmen. Aber wie kann er die Gleichförmigkeit garantieren? Der Idealist kann die Garantie nicht auf dem biologischen Basis setzen. Die alternative Methode ist, die Übereinstimmung der Erkenntnisse und die Gleichförmigkeit durch den Dialog mit anderen Menschen zu bestätigen. Dazu muss zunächst Dialog möglich sein. Aber die Entstehung des Dialogs setzt die allgemeine gemeinschaftliche Erkenntnis der Außenwelt oder allgemeines gemeinschaftliches Wissen voraus. Daher kann der individualistische Idealist die gemeinschaftlichen Erkenntnisse der Außenwelt aufgrund der Gleichförmigkeit des Erkenntnisvermögens nicht erklären. Der epistemologische Individualismus, sei er idealistisch, materialistisch oder dualistisch, muss den Grund der Übereinstimmung der Erkenntnisse in der Gleichförmigkeit des Erkenntnisvermögens suchen und kann deswegen auf die gleichen Schwierigkeiten stoßen.

(3) Der Standpunkt der Wissenschaftslehre

Im Gegensatz zu diesen zwei Standpunkten erklärte Fichte seinen Standpunkt wie folgt:

„Nun kommt es darauf an, was dieses Princip sey. Ist es nemlich mein Ich, als Individuum, so gilt jene objective Gültigkeit allein für mich Individuum, und es ist nicht abzusehen, wie sie irgend einem anderen angemuthet werden könne. Ist aber jenes Princip schlechthin das Eine

und allgemeine Vernunftleben, und wird es gleich als solches deutlich gesetzt, so ist klar, dass die Allgemeingültigkeit für dieses und für jeden, in dem dieses sich äussert, gelten müsse, und von jedem, der dies nur einsieht, allen angemuthet werden könne.“ (GWII/12, S. 88, SWII, S. 627)

Um die „objektive Gültigkeit“ oder „Allgemeingültigkeit“ zu erklären, muss man von einem allgemeinen Denken durch „das Eine und allgemeine Vernunftleben“ beim individuellen Ich ausgehen (GWII/12, S. 88, SWII, S. 627). Dies gilt als Beweis der Existenz des „Einen Lebens“ oder des allgemeinen Denkens. Nach Fichte ist das Bewusstsein, das die bisherige Philosophie zu erklären versucht hatte, das Bewusstsein des individuellen Subjekts, weswegen die Wissenschaftslehre von allen für Individualismus gehalten wurde. Fichte beabsichtigte jedoch, das „Bewusstseyn eines alle Individualität in sich fassenden und aufhebenden Lebens“ (GWII/12, S. 85, SWII, S. 624) zu erklären. Folglich war das Ich, ein Subjekt des ersten Grundsatzes der Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre (1794), auch ein einziges allgemeines und kein individuelles Ich.

Aber Fichtes bisherige Argumentation ist nicht ausreichend, um seinen Standpunkt zu beweisen. Er hat nur es gemacht, eine Alternative zu sagen. Die Gegner der Ideen Fichtes mögen sagen, dass es nachvollziehbarer ist, bei dem Gedanken zu bleiben, dass alle Erkenntnisse nur individuelle Annahmen darstellen, als ein allgemein vernünftiges Leben anzunehmen. Wie könnte Fichte diese Gegner überzeugen und dazu bringen, das allgemeine Leben und das allgemeine Denken zu akzeptieren?

4 Die numerische Einheit des Bewusstseins im moralischen Nexus

Im sechsten Kapitel des zweiten Abschnitts erklärt Fichte die Wahrnehmung des Produktes der Handlungen des Vernunftwesens. Dort bringt er ein wichtiges Argument vor. Indem er davon ausgeht, dass ein einziges Leben des Bewusstseins bei Individuen denkt, kann er die Übereinstimmung der Erkenntnisse der Sinnenwelt erklären. Dabei entsteht bei Individuen die gleiche Vorstellung von der Welt mehrere Male. Auf die gleiche Weise können wir Erkenntnisse über Handlungen von Individuen und deren Produkte mit der Erkenntnis natürlicher Dinge und Ereignisse erklären. Eine Handlung eines Individuums ist in der Tat eine Handlung des „Einen Lebens“ und die Erkenntnisse vieler Individuen über die Handlung ist auch die Erkenntnis durch das „Eine Leben“. Daher stimmen viele Individuen in der Erkenntnis der Handlung eines Individuums miteinander überein. Aber diese Erkenntnisse sind „lediglich Einerleiheit, keineswegs numerische Einheit“ (SWII, S. 630).

Fichte betont, dass dagegen im Fall des „moralischen Gesetzes“ (SWII, S. 634) oder des

„moralische[n] Nexus“ (SWII, S. 637) der Gehalt des Bewusstseins der Individuen nicht nur einerlei, sondern auch numerisch eins ist. Wenn wir das beweisen können, ist die Bestätigung möglich, dass ausgerechnet ein allgemeines Denken des „Einen Lebens“ in den Individuen denkt. Fichte unterscheidet den physischen Nexus und den moralischen Nexus. „Physischer Nexus ist da, wo die Ursache unmittelbar durch ihre Wirkung auf sich selbst zugleich Wirkung auf das Andere ist“ (SWII, S. 636). Der moralische Nexus ist dagegen „derjenige, wo zwischen die Sichbestimmung der Ursache und die Bestimmung eines Andere durch sie ein Mittleres eintritt“ (SWII, S. 637). Das „Mittlere“ ist ein moralisches Gesetz, ein „Soll“, die eigene Freiheit für die Freiheit der anderen Vernunftwesen zu beschränken:

„Der Eine wirkt, welches eine Selbstbestimmung ist, die als solche durchaus und ganz in ihm bleibt. Aber unmittelbar vereint mit dieser Selbstbestimmung entsteht ein durchaus allgemeines Bewusstseyn für Alle, das ein beschränkendes Soll ebenso unmittelbar bei sich führt: und so ist denn, wie wir wollten und sollten, ein moralischer Zusammenhang zwischen Allen errichtet.“ (SWII, S. 637)

Fichte behauptet hier, dass das Bewusstsein des moralischen Gesetzes durchaus allgemein ist und für alle entsteht. Die Beziehung zu den anderen Vernunftwesen, die durch dieses allgemeine Bewusstsein vermittelt wird, ist der moralische Nexus. Können wir hier sagen, dass dieses Bewusstsein des moralischen Gesetzes numerisch eins ist? Fichtes bisheriger Gedankengang scheint mir nicht ausreichend, um zu beweisen, dass es ein numerisch einheitliches Bewusstsein in einem moralischen Nexus gibt. Wir können denken, dass alle sich des gleichen sittlichen Gesetzes bewusst sind, aber das Bewusstsein nur einerlei, aber nicht numerisch eins ist.

Fichte schreibt jedoch weiter:

„Dies [der moralische Nexus] ist denn auch der Allen offenbare, und im gemeinsten Bewusstseyn sich äussernde Nexus zwischen freien und vernünftigen Wesen.“ (GWII/2, S. 96, SWII, S. 638)

Hier stellt Fichte anscheinend die Behauptung auf, dass ein moralischer Nexus sich im gemeinsten Bewusstsein äußert, d. h. das Bewusstsein des moralischen Nexus ist das numerisch einheitliche Bewusstsein als solches. Diese Erklärung ist nicht identisch mit Fichtes oben erwähnter Behauptung, dass das Bewusstsein des moralischen Gesetzes, das „ein Mittleres“ des moralischen Nexus ist, numerisch eins ist. Wir können das so interpretieren, dass beide Erklärungen wahr sind, d. h., dass das Mittlere im moralischen Nexus mit dem Bewusstsein des moralischen Nexus selbst identisch ist. Damit der moralische Nexus in der Tat besteht, müssen sich die Beteiligten ihres moralischen Nexus bewusst sein. Deshalb muss es sich nicht nur jeder des gleichen sittlichen Gesetzes bewusst sein, sondern auch dessen, dass alle sich des gleichen sittlichen Gesetzes bewusst

sind. Nach dieser Interpretation können wir sagen, dass das Bewusstsein des moralischen Nexus das numerisch einheitliche Bewusstsein sein muss, weil das Bewusstsein des moralischen Nexus das ist, was Individuen miteinander verbindet. Wenn das Bewusstsein des moralischen Nexus ein individuelles Bewusstsein wäre, könnte es Individuen nicht verbinden. Fichtes dieser Beweis mag noch nicht hinreichend sein, aber zeigt uns eine aussichtreiche Richtung.

Literaturverzeichnis

- Fichte, Johann Gottlieb (1999): Die Thatsachen des Bewusstseyns. In: Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe d. Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. II, 12. Hrsg. v. Reinhard Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt, S. 9-136. Zitiert als GA II/12 mit Angabe der Seitenzahl.
- Ders. (1971): Zur theoretischen Philosophie II. In: Fichtes Werke Bd. II. Hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin. Zitiert als SWII mit Angabe der Seitenzahl.
- Searle, John (1995): The Construction of Social Reality, The Free Press, New York, London.

〔本書評は、『フィヒテ研究』第16号（2008年11月）に掲載されたものである〕

書評 Tom Rockmore, *Hegel, Idealism, Analytic Philosophy* (Yale University Press, New Haven and London 2005)

入江幸男

分析哲学とヨーロッパ大陸の哲学は、この100年ほどいわば分裂していた。しかし最近になってその状況は変わりつつある。最近のアメリカにおけるドイツ観念論研究の活況ぶりは、非常に興味深い現象である。そこには様々な理由があるだろう。分析哲学が成熟した結果、そのルーツに対する関心が生まれているという側面もある。分析哲学の発展から内在的に生まれてきた関心という側面もある。本書は、その歴史的な必然性を明確に示す重要な仕事である。

著者トム・ロックモア (Tom Rockmore) は、現在デューク大学 (ピッツバーグ) 教授であり、マルクス主義、ドイツ観念論、ハイデガーなどに関する多数の著作がある。日本ではハイデガーに関する二冊の翻訳によって知られているのかもしれない。

Hegel, Idealism, Analytic Philosophy において、彼が意図していることは、二つある。一つは、およそこの100年間、英米の分析哲学はドイツ観念論、とくにヘーゲルをどのように論じてきたのか、についての歴史の見取り図を描くことである (第一章と第二章)。もう一つは、この歴史の見取り図の最後に登場する近年の動向について、つまり「ヘーゲルへの分析的転回」を代表するブランドムとマクダウェルのヘーゲル理解を批判的に検討し、それに対してロックモア自身のヘーゲル理解を対置することである (第二章の後半から第三章)。

全体は、序論と三つの章からなっている。第一章「観念論、イギリス観念論、分析哲学」は、イギリスにおける分析哲学の創始者となるラッセルとムーアが、イギリス観念論をどのように理解して批判したのか、を論じている。このなかで、ロックモアは彼らのドイツ観念論に対する批判には、重大な誤解があったことを指摘する。それはドイツ観念論が経験的実在論を主張していたということを看過したということである。第二章「プラグマテ

イズム、分析的ネオプラグマティズム、ヘーゲル」は、アメリカのプラグマティズムの第一世代がドイツ観念論の影響を受けていたこと、その後登場した分析哲学が経験主義批判に向かうことによって、再びプラグマティズムに回帰し、さらにまた「ヘーゲルへの転回」を行うようになる過程を説得的に描いている。第三章「ヘーゲル、観念論、知識」では、ヘーゲルの歴史的な文脈主義と構成主義に、分析哲学の窮状を打開する可能性がある、というロックモア自身の見解を述べている。

1、ラッセルとムーアによるイギリス観念論に対する批判

第一章の内容を紹介し、検討しよう。イギリスの思想史において、観念論は三回登場してきた。最初は、ケンブリッジ・プラトニズムであり、これはホップズの機械論に対する反動であった。第二はバークリーの観念論であり、これはロックに対する反論として登場した。第三が、イギリス観念論と呼ばれているものである。いずれも自然科学に対する宗教の側からの反応であった、とロックモアは指摘する。最後のイギリス観念論は、19世紀後半に始まったが、それは多様であり、例えばその全員がヘーゲル主義者であったわけではない。しかし彼らに共通するのは、伝統的なイギリス経験論を批判するという点であった。

イギリス観念論の発生には、J. H. Stirling の *The Secret of Hegel* (1865) がきっかけになったといわれるが、イギリス観念論の創始者とされるのは、T. H. Green である。彼は、*Introduction to Hume's Treatise of Human Nature* においてカントのヒュームに対する関係を研究し、ヒュームの経験論を批判した。グリーンによれば、経験論は、印象ないし観念のあいまいな概念に依存しており、グリーンは、カントやヘーゲルのように、また後期のウイトゲンシュタインやセラーズのように、直接的な経験的知識を否定した。グリーンの同時代の若者たちは、グリーンが経験論を永遠に破壊したと考えたそうである。グリーンに見られるように、一般的にイギリス観念論者は、ヘーゲルと同様にカントにも依存していた。ヘーゲルの影響は、とりわけ F. H. Bradley と Bernard Bosanquet に顕著であった。Bradley は、絶対者である精神は、理性によっては知ることが出来ず、直接的な非合理的な経験においてのみ与えられると考えた。ブラッドリーは、精神の外にはいかなる実在もない、と述べており、これは後に B. Russell や G. E. Moore の観念論理解を規定する。J. M. E. McTaggart は、ラッセルとムーアが学部生のときにケンブリッジで教え、彼らに影響を与えている哲学者である。マクタガートは、ヘーゲルに興味をもち、ヘーゲルの弁証法、宇宙論、論理学について書いているが、しかし彼は無神論者であり、彼の立場は Hegel から遠く離れていた。マクタガートは、有名な時間の非実在性の主張にもとづいて、魂の不死を主張したそうである。ボーザンケトは、イギリス経験論の中では最もヘーゲルに近い

といわれているが、「観念論」と言う語を嫌い、「新实在論」を主張していた。

ラッセルとムーアが、イギリスにおける分析哲学の創始者であるが、彼らはこのようなイギリス観念論を批判することによって登場してきたのである。前述のようにイギリス経験論への批判としてイギリス観念論が登場し、さらにその批判として分析哲学が登場したのである。したがって、ラッセルとムーア（そして少し遅れて登場するウィトゲンシュタイン）は、イギリス経験論を新しい形式において再び主張しようとしたのだとロックモアは捉えている (p. 31)。

では、ラッセルやムーアは観念論をどのように理解して批判したのだろうか。ラッセルは、その自伝で、自分が本格的なヘーゲル主義者であったと言っている。たしかにラッセルとムーアが学部生のころ自分たちをヘーゲル主義者であると考えていたのは事実であるが、しかし彼らはほとんどヘーゲルについて知らなかった、とロックモアは言う (p. 44)。

ラッセルの教師であったマクタガートは、*Studies in the Hegelian Dialectic* において、世界のなかのすべてのものが相互関係にあることを強調しており、この著作がラッセルに影響を与えたそうである。しかしこの本でのマクタガート自身の立場は、ヘーゲル主義とは言えない。従って、ラッセルが後にマクタガートのこの理論を否定するとき、正しくヘーゲル理解したうえで否定しているといえない、というのがロックモアの理解である。

ラッセルのブラッドリに対する批判についても同様のことが言える。Rulf-Peter Horstmann は、ブラッドリの理論はヘーゲルと異なるので、ラッセルのブラッドリ批判はヘーゲルには及ばない、と指摘しているが、ロックモアはこの解釈に同意している。ラッセルは、「心と心的な出来事だけが存在しうる」というブラッドリの主張を観念論と考え、实在論の立場からこの考えを批判した。しかし、カント、シェリング、ヘーゲルの観念論はそのような意味ではなかったというのである (p. 58)。

ロックモアによれば、ラッセルが主観主義を批判したり、哲学が社会生活や政治生活と結びついていることを確信したりしている点において、実はヘーゲルと近かったのだが、そのことには気づいていなかったということである (pp. 50-51)。

次にムーアを見よう。ムーアは、学生時代にはカント主義者であり、その後反カント主義者となった。ムーアは、彼の博士論文 'The Metaphysical Basis of Ethics' (1898) において、すでに、カントに対して批判的である。知識の条件が超越論的であることを批判し、伝統的な形而上的实在論を、つまり私が真だとみなすものは、私の思考から独立している、ということを実証した。

ムーアの常識主義 (commonsensism) は、常識に異なる複数の見解があるときの選択の基準を示さない。彼の常識主義は、直接的知覚による知識を前提する。それは、後のラッセルの「直知による知識 (knowledge by acquaintance)」とほぼ同じものである。ムーアはこのような常識主義を Thomas Reid から学んだ。そのライトは外界の存在を認めないバー

クリとヒュームを批判していたが、ムーアもまた観念論を批判する。

ムーアの観念論論駁は、よく知られており影響も大きいですが、しかしあまり読まれていない。その議論は、驚くほど不正確で、評価することが困難であり、はっきりと述べることすら困難である、とロックモアは言う。例えば、ムーアは、近代の観念論は、宇宙が精神的なものであると主張すると言うが、それが誰をターゲットにしているのかもよく分からない。ムーアは、パークリの「存在するとは知覚されることである」で、近代的観念論一般を代表させているように見えるが、ムーアの観念論批判は、パークリや多くのイギリス観念論者には当てあまっても、カントやシェリングやヘーゲル、あるいはドイツ観念論一般には当てはまらない。

ムーアによる外界の存在の主張には、証明がない。ムーアの直接知の主張は、後にウイトゲンシュタインの『確実性について』において否定された。ウイトゲンシュタインによれば、ムーアは「知る」という言葉を間違って使用している。このウイトゲンシュタインにならって、セラーズもまた、「所与の神話」批判によって、直接知や直接経験を批判する。

ラッセルはヘーゲルの論理学を批判し、ムーアはヘーゲルの常識批判を批判する、という違いはあるが、両者のヘーゲル理解は、ともに間接的で断片的である。そのため彼らのドイツ観念論やヘーゲルへの批判は目標に届いていない、というのがロックモアの見解である。しかし、その後の哲学史の展開が、彼らの誤解だけに影響されていたということにはならないだろう。私は、仮にラッセルとムーアがドイツ観念論やヘーゲルについて詳しく正確な知識を持っていたとしても、やはり彼らはそれを批判しただろうと考える。そのときに重要になるのは、ロックモアは全く触れていないのだが、ドイツ観念論の「絶対者」の思想に対する批判である。それは後に、カルナップの意味の検証主義において、有神論も無神論も無意味であるという批判になるだろう。分析哲学を思想史に位置づけるときに、常に陰画のように伴なわれているはずの宗教批判が重要であると思われるが、これまであまり論じられることがなく、この本でもそれに触れられていないのは残念である。

2、分析的ネオプラグマティズムにおけるヘーゲルへの転回

次に第二章を紹介し、感想を述べよう。ロックモアによると、プラグマティズムは多様であるが、アメリカン・プラグマティズムの第一世代と、後の分析哲学的ネオプラグマティズムに共通しているのは、認識論においてデカルトの基礎付け主義と決定的に袂を分かつということである。Charles S. Peirce, William James, John Dewey, Ralph Waldo Emerson, G. H. Mead, C. I. Lewis, Josiah Royce, が、アメリカン・プラグマティズムの第一世代である。彼らはドイツ観念論をよく読み、その影響を受けていた。その中でも最もヘーゲルに近か

ったのは、デューイである。その背景には、同時代のヨーロッパにおけるドイツの新カント派、イギリス観念論の隆盛があったであろう。しかし、その後アメリカでも分析哲学が主流になる。(この理由は、論理実証主義が曖昧な言明を一掃した、と言うことにあるのかもしれないが、この理由については、ロックモアは触れていない。)

重要なのはその後の展開である。観念論を批判して経験主義の再生として登場したはずの分析哲学が、皮肉なことに経験主義批判へ向かうことになる。経験主義批判は、1930年代のOtto NeurathによるRudolf Carnapの「プロトコル文」への批判から始まる。それは科学理論が経験的な基礎を失うということである。この批判を受けて、カルナップが修正した立場*Logical Syntax of Language*をさらに批判したのが、1950年代のW. V. O. Quineの「経験主義の二つのドグマ」であり、アプリアリとアポストリアリの区別の批判である。

こうして分析哲学が経験主義批判へ向かうようになったことから、分析哲学はプラグマティズムへ回帰し、分析哲学的ネオプラグマティズムが登場する。ロックモアは、クワイン、Hilary Putnam、Richard Rotyの三人をネオプラグマティズムの第一世代と呼ぶ。クワインは、論理実証主義を離れて、理論は全体として、経験のテストを受けなければならない、という認識論的全体論を主張し始めるが、クワインは、この立場をプラグマティズムと呼んでいる。なぜなら、経験のテストを合格する理論の中からどれを採用するかについては、有用性以外の基準がないからである。

パトナムは、形而上学の実在論からダメットの影響を受けて内部実在論に変化していたが、ローティからの反論をうけて内部実在論を捨て「自然な実在論」へ変化した。彼によると、我々は外的世界を直接に知覚するが、ただしその解釈は様々である。彼にとっては、この「自然な実在論」がプラグマティズムである。ここでも様々な解釈の中からの選択は有用性以外にないのである。

ローティは、第一世代の中でプラグマティズムをもっとも強調する哲学者である。ロックモアによると、クワインは晩年にはプラグマティズムについて語らなくなったし、パトナムは通りすがりにそれに触れるだけである。ローティは、哲学を社会的に有用な物にすることを望んでいる。しかし、伝統的なプラグマティストは、認識に関して懐疑的ではなかったのに対して、ローティは認識に関して懐疑的である。認識論的な基礎付け主義の代用物をもとめることは、ローティには受け入れられないことである。ローティは、認識論に対して解釈学を対置する。ローティのプラグマティズムは、認識にかかわるのではなく、実践にかかわる。ロックモアによれば、ローティが求めているのは、理論は実践の一種でありうる、というマルクスの考えである。

こうして分析哲学がプラグマティズムに回帰すると同時に、伝統的なプラグマティズムがそうであったように、分析哲学はドイツ観念論とりわけヘーゲルに接近することになる。ロックモアは、これを「分析的ネオプラグマティズムのヘーゲルへの転回」と呼んでいる。

このネオプラグマティズムの第二世代を代表するのは、Robert Brandom と John McDowell である。

ロックモアは、ブランダムのヘーゲル主義を二期に分ける。最初はクワイン的な時期であって、*Making It Explicit* と、それに続く *Articulating Reason* に至るまでの論文が含まれる。この時期のブランダムは、ヘーゲルの中に、クワインの認識論的全体論の先取りを見る。ロックモアはこれを批判して、クワインとヘーゲルの違いを強調する。クワインによる意味の変化の理論は、非社会的、非歴史的であるのに対して、ヘーゲルは社会的歴史的に考えるので、ヘーゲルの全体論とクワインの全体論は、「両立不可能」であるというのである。(確かにこの二つの全体論はかなり異質である。しかし、それらが「両立不可能」であると言えぬのかどうかについては、もう少し慎重に判断した方がよいと私は考える。) 第二期は、セラーズ的な時期であり、*Articulating Reason* の時期である。この時期の特徴は、それ以前には区別されていたプラグマティズムと観念論の区別が消え去ることである。ブランダムは、Wilfred Sellars による「所与の神話」批判を、ヘーゲル『精神現象学』での「感覚的確信」への批判の議論と結びつける。たしかにこれは重要な論点である。またこの時期には、全体論を、セラーズの「理由の空間」と結び付けて理解するようになる。ちなみに、ブランダムとマクダウェルは、ピッツバーグ大学の同僚であり、セラーズも 1989 年に亡くなるまで永く同大学で教えていた。

分析哲学と大陸哲学を架橋する試みがそれまでも行われてきたが、必ずしもうまくゆかなかった。そんな中であって、ブランダムの試みは賞賛に値すると、ロックモアは評価する。彼が評価するのは、ブランダムがヘーゲルの中に認識論的な関心を見出したことにある。しかしその一方で、ロックモアは、ブランダムへのヘーゲル理解には無理があり、意味論と認識論はそもそも目的をこととしており、意味論で認識論の代わりをすることはできない、と批判する。しかし、私はロックモアのこの判断は性急にすぎると考える。近代哲学の認識論の不十分さ、つまり意味論を考えずに対象認識を論じることはできないという指摘によって言語分析の哲学がはじまり、意味論を認識論なしには出来ないということの指摘、すなわち意味論的な規則のアプリオリ性を否定することによって、分析哲学の経験主義批判がはじまったのではないか。もし、この二つが基底的なレベルで深く結びついていることを発見したのが、20 世紀の分析哲学だったのだとすれば、この批判は当たらないように思われるからである。

次に、マクダウェルについてみよう。ロックモアは、ブランダムへのヘーゲル解釈よりは、マクダウェルのヘーゲル解釈のほうに好意的である。マクダウェルは慎重であり、ヘーゲル主義者だとは自称しないし、ヘーゲルがプラグマティストであるとも言わない。ブランダムが、ヘーゲルの全体論から、クリプキにならって知識の社会的な正当化へと進もうとするのに対して、マクダウェルは、1990 年代の論文で、クリプキやライトのそのような

ウィトゲンシュタイン解釈をテキスト読解から批判した。これに対して、マクダウェルは知識の社会的な正当化ではなく、非社会的な経験による正当化を考える。そのときに彼が依拠するのが、カントを形而上学の実在論として読むことであり、ヘーゲルの特異な経験主義に注目することである。

3、ヘーゲル哲学の可能性

ここでは第三章を紹介し検討するとともに、全体を総括しよう。ロックモアによると、ドイツ観念論者達に共通していることは、カントのコペルニクス的転換を受け入れていることである。したがって、単に経験論を批判するのではなくて、経験的実在論を主張するのである。そのことが、多くの分析哲学者には無視されてきた。しかし、経験的実在論といっても多様である。カントは全ての時間と空間において成立するアприオリな認識を基礎におく、いわばアприオリ主義であるのに対して、ヘーゲルの認識論は、そのようなアприオリな法則を認めない。カントは、構成主義ではあっても文脈主義とはいえない。これに対して、アприオリな規則のないところでは、知は何らかの文脈によって内容の制約を獲得するしかないだろう。ロックモアはヘーゲルの立場を、「認識論的文脈主義」とよび、しかも「歴史的な文脈主義」であるという。ただし、気になるのは、このヘーゲルの歴史主義が、歴史相対主義と不可分であるとする点である。ヘーゲルは歴史主義であるといえるだろうが、しかし歴史相対主義と言う規定は、ヘーゲルには当てはまらないだろう。なぜなら、ヘーゲルはどのような意味でも相対主義者ではなくて、絶対主義、基礎付け主義だからである。

ロックモアは、ヘーゲルを文脈主義として理解するだけでなく、また構成主義としても理解する。しかも、カントの構成主義に対してヘーゲルのそれを評価する。なぜなら、カントや多く理論家にとって知識の構成とは、外的実在の表象の構成のことであるが、ヘーゲルにとっては、対象は外的ではなく、むしろ意識の中に含まれているからである。ロックモアは、ヘーゲルの構成主義のもっとも重要な説明を、『精神現象学』の「緒論」に求める。そこでは、理論が変化することによって、対象が変化してゆくこと、従って事実、概念枠に依存しており、理論に中立的な事実というものがないこと、が主張される。確かにここにみられるヘーゲルの「経験」概念は、分析哲学の現在の窮状を打開するのに役立つかもしれない (p. 219)。ここに一つの可能性がある。しかし、ヘーゲルのこの方法論は、実体=主体であるような絶対者を前提して初めて成り立つものである。少なくともヘーゲル自身の理解はそうである。ロックモアは、分析哲学者のほとんどが形而上学の実在論にコミットしており、彼らがヘーゲルを利用しようとするときに、ヘーゲルが観念論であると言うことが忘れられている、ということを繰り返し批判する。しかし、それに加えて、

私はロックモアもまた、ドイツ観念論が「絶対者」の思想であったということを忘れていると言いたい。そのことが分析哲学とドイツ観念論を架橋しようとするときの最大の障害になっていると考えるからである。

現在の分析哲学は、経験主義批判の結果として、所与の實在に訴えることが出来なくなり、他方で認識論的全体論にもとづく整合主義だけでは、経験内容に制限を与えることが出来ない、という窮地に立っている。そこから見えてくる二つの道の一つは、デイヴィドソンやマクダウェルのように、直接的に實在に触れる方向であり、もう一つはローティやブランダムのように歴史的ないし社会的な文脈によって知を制約するという方向である。いずれも困難を抱えている。問題は、この窮状にたいして、ヘーゲルないしドイツ観念論から何が言えるかなのである。単純な形而上学的實在論とは異なる反實在論や内的實在論や自然な實在論や直接實在論が工夫されている中で、ドイツ観念論の「観念論」や「経験的實在論」という概念が役立つかどうかの問題なのである。そのとき、ドイツ観念論の研究者は、観念論や實在論の意味をもう一度再考する必要があるだろう。この仕事は、分析哲学の概念を用いてドイツ観念論に新しい解釈をほどこすというアプローチとは全く異なる。ロックモアが、序文で述べていることであるが、彼のこの本の関心は、分析哲学の道具立てによる生産的なヘーゲル解釈ということにあるのではない。むしろ彼の関心は、ドイツ観念論が現代の分析哲学の窮状解決にどのように貢献できるか、ということにあり (p. 4)、これは現代の一部の分析哲学研究者の関心でもある。最後に繰り返すが、この状況は、分析哲学が経験主義批判に転じたことからの必然的な帰結なのである。

[本論文は、日本ヘーゲル学会シンポジウム（2009年6月）にて発表した原稿である]

内在的基礎付け主義とドイツ観念論

入江幸男

はじめに

分析哲学と大陸の哲学の関係を考えるとき、最近のブランダムとマクダウェルによるカントとヘーゲルの再評価は注目すべき出来事である。ロックモアによると彼らの登場は、クワイン、セラーズ、ローティなどの仕事によって分析哲学が経験論から撤退することになったことの結果である⁽¹⁾。

以下では、これとは別の観点から、分析哲学とドイツ観念論の関係の可能性を検討したい。ここで取りあげたい観点は、認識論における内在主義と外在主義の論争である。これに加えてさらに基礎付け主義か反基礎付け主義か、という二分法で分類するならば、ドイツ観念論は内在主義的基礎付け主義に相当するだろう。現在の内在的基礎付け主義とドイツ観念論には類似性が見られるはずである。ここでは、Laurence Bonjour⁽²⁾とFichteを比較して、二人の立場の近さと遠さを考えたい。

-
- (1) Tom Rockmore, *Hegel, Idealism, Analytic Philosophy*, Yale University Press, New Haven and London 2005. なお同書については、入江による書評「Tom Rockmore, *Hege, Idealism, Analytic Philosophy*,」(『フィヒテ研究』第16号, pp.123-132)で紹介した。
 - (2) Laurence Bonjour は、1943年生まれで、Princeton大学でRichard Rotyのもとで学位を取得後、テキサス大学で教えて、その後ワシントン大学の哲学教授となり、現在に至る。*The Structure of Empirical Knowledge* (1985)で、認識論における内在主義的整合説を主張し、基礎付け主義と外在主義を批判していた。*Defense of Pure Reason* (1998)では、「穏健な合理主義」を主張し、経験主義を批判して、アプリアリナ知識を合理的直観に基づいて主張する。*Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues* (jointly with Ernest Sosa). (2003) (ローレンス・バンジョー&アーネスト・ソウザ著『認識的正当化』上枝美典訳、産業図書、2006)では、かつての整合説を批判して、内在的基礎付け主義を主張している。彼の基礎付け主義は、デカルト、チザムの基礎付け主義に近いといわれている。

§ 1 内在主義と観念論の近さ

1、内在主義と観念論

プラトン以来の伝統では、命題的知識とは「正当化された真なる信念」(Justified True Belief, JTB)である。これに対して、1963年にゲティア(Edmund L. Gettier)からの批判があった。ゲティアの反例は、JTBであるけれども、我々の常識的な理解によると知識とはいえないという事例であった。その後、ゲティアのJTB批判をうけて、知識の定義をめぐって論争が始まり、現在も続いている。この知の定義の試みの中から、外在主義という新しい立場が登場し、これに対して従来の立場は、内在主義と呼ばれるようになった。この対立が現代の認識論における最も大きな対立軸である。Bonjourは、この二つを次のように規定している。

内在主義：「認識的正当化は、信念をもつ人が意識的な反省によって(少なくとも原理的に)アクセス可能であるような、その人の心の意識状態に内在する要素に依存しなければならない」⁽³⁾

外在主義：「認識論的正当化は、その人の意識的な気づきの範囲をまったく超えて、心のそのような状態からみれば外在的であるような要因から生じてても良い」⁽⁴⁾

Bonjourによれば、これまでの伝統的な認識論は、内在主義であった。もしそう言えるのなら、観念論もまた認識論における内在主義あるといえるだろう。実際観念論が「存在するものは意識されている」と考える立場だと言えるとするれば、「信念の正当化もまた、意識されている」と考えることになり、観念論は認識的正当化に関する内在主義になる。

2、観念論は内在主義である — フィヒテの場合

フィヒテにとって知識学(=哲学)の課題は、「必然性の感情を伴って意識の中に現れるものの根拠はなにか(あるいは、知性における必然的な表象の根拠は何か)」⁽⁵⁾という問に答えることであった。(知識学の定義は、「学の学」「知の知」の探求と表現されることもあるが、考えられている内容は同じである。)知識学の課題は、認識論であったことがわかる。この知識学の方法について、彼は次のように述べている。

(3) Laurence Bonjour and Ernest Sosa, *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, 2003, p.7. ローレンス・バンジョー&アーネスト・ソウザ著『認識的正当化』上枝美典訳、p.5。

(4) Ibid.

(5) *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe*. Hrsg. v. d. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt, Reihe IV, Bd.2S. 18, (以下、GAIV-2, 18のように記す)『新しい方法による知識学』フィヒテ全集、哲書房、第7巻、6頁(以下全集7巻p.6のように記す)。

「理論的知識学の方法はすでに『基礎』の中で述べられている。それは容易で簡単である。考察の脈絡は、ここにおいてあまねく規制的なものとして支配しているところの、「自我が自己の中に定立にするもの以外には何ものも自我に所属しない」という原則に則ってたどられる。」⁽⁶⁾

これは、内在主義の立場で、認識について考察するという主張に他ならない。そして、「内在主義」という言葉こそ使わないが「内在的哲学」という似た表現を用いている。

「観念論者の体系は、内在的哲学と呼ばれる。なぜなら、観念論者は自分の原理を意識のうちに見出し意識のもとにとどまり続けるからである。」⁽⁷⁾

3、逆に「内在主義は観念論である」と言えるだろうか

もしこのように問うならば、事実に基づくその答えはノーである。なぜなら、現代の内在主義者のほとんどが観念論をとらないからである。では、なぜ現代のほとんどの哲学者は観念論をとらないのだろうか。それは、外界に、心ないし意識の外部に、物が実在すると考えるからである。これは唯物論ないし物心二元論を採用するということである。どちらにせよ、外界に物が存在すると考えるならば、そのときには、外界に存在する物が、その物の認識の原因であると考えているはずである。そうだとすると、物についての信念を正当化するのは、最終的には外界の物そのもの、あるいはその物と信念との因果関係であるということになるだろう。そして、この因果関係は、それに我々が気付いていようといまいと、それとは独立に成立しているはずである。このように考えるならば、認識的正当化の外在主義を採用することになるのではないのか。

逆に言うと、内在主義は、外界の物の実在を認めないときにのみ、成り立つのではないか。もしこのように言えるとすれば、「内在主義は観念論である」と言えそうである。このように言えるかどうか、内在主義者 Bonjour による「内在主義の不可欠性」の主張を検討してみよう。

Bonjour は、「私たちは、世界についての私達の信念が真である（あるいは少なくともほぼ真である）と考えるよい理由をもっているか？持っているのであれば、その理由は具体的にどのような形態をとるのか？」という問題は、「本質的に一人称の問題である」という⁽⁸⁾。

(6) *Fiches Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1971, Bd. I, S. 333. (以下、SW1, 333 のように記す)『知識学の特性要綱』(1795)、全集 4 巻 p. 360。

(7) GAIV-2, 22.『新しい方法による知識学』(1798)、全集 7 巻 p. 11)

(8) Cf. *ibid.* p.174. 前掲訳 p. 233.

そのことを、彼は次のように説明する。外在主義者 A は、ある人 B の信念 B が、ある信頼できる認知プロセス X に基づいていることによって、正当化されていると言うだろう。しかし、そのプロセス X の信頼性は、B にとっては、単に外在的な事実であって、一人称的、内在主義的にはアクセスできないものであるとしよう。「その認知プロセス X が信頼できるものである」という A の信念 a は、どのように正当化されるのだろうか。それは、外在主義者 A のこの信念 a が、さらに信頼できる認知プロセス Y に基づいていることによってである。しかし、このプロセス Y が、A にとって内在主義的にアクセスできないものであるとすると、A の信念 a は、Y にアクセスできるさらに別の研究者 C によって、正当化されなければならない。以下同様に続くだろう。そこで Bonjour は次のように結論する。「最終的に、仮定的でない結論に到達するためには、少なくとも何らかのプロセスの信頼性が、一人称的で内在主義的な認識的視野から、直接にあるいは媒介なしに得られるものに基づいて、確立されることが不可欠である」⁽⁹⁾

このような立場に立つ限り、少なくとも基礎となる知識の正当化の段階では、外界における物の実在を前提することはできない。Bonjour 自身は、観念論を否定し、実在論を主張しているのだが、その証明は、外界の想定なしに基礎付けられた知識から出発して、外界における物の実在を証明することによってのみ可能になる。Bonjour は『認識的正当化』の第 5 章で、実際にその順序で外界の認識の論証を試みている。この外界の証明は外在主義者のような知識の因果説による証明ではなくて、基礎的な知識から推論によって対象を構成するという仕方で行なわれる。そしてこの基礎的な知識は主観に直接与えられているものである。このような意味で、内在主義者は、観念論に非常に近いところに立っているとと言えるだろう。

Bonjour は後述するように内在的基礎付け主義者であったが、内在的整合主義もまた、観念論に近いところに立っているのだろうか。彼が信念 a を正当化しようとするれば、他の信念との整合性を確認しようとするだろう。そのとき、それらの信念の中に、「知覚に対応して外界に物が実在する」という信念が含まれているとすると、内在的整合主義に基づいて、実在論を主張し観念論を拒否することが可能になるだろう。内在的整合主義では、実在論と観念論の両者が、整合的な主張である限り、どちらも可能である。

しかし、内在的整合主義が、観念論を採用することになるとおもわれる一つの理由がある。それは、認識の整合主義者は、(常にはないとしても、多くの場合) 真理の整合主義者となるということである。認識の正当化の整合主義は、整合性によって信念(ないし信念の体系)を、知識である、すなわち正当化された真なる信念である、とみなすことになるので、それは(常にはないとしても、ほとんどの場合) 真理の整合説(信念ないし

(9) *Ibid.* p. 39. 前掲訳 p. 47.

信念の体系が真理であるとは、それが整合的であることであるという主張)を伴うことになるだろう。真理の整合説は、真理の対応説を批判するものであり、信念が外的な事実との一致によって真になるとは考えない。これは(常にはないとしても、ほとんどの場合)実在論を否定し、観念論を採ることになるだろう。Bonjour もまた、正当化の整合主義は、真理の整合説を採用することで、「一種の形而上学的観念論」を採用することになるという⁽¹⁰⁾。

以上から言えることは、ゲティア問題に取り組む中で、内在主義を自覚的に採用し始めた人々は、彼ら自身が考えている以上に、観念論に近いところに立っているということである⁽¹¹⁾。外在主義が、伝統的な認識概念と根本的に異なっているとすると、内在主義対外在主義の論争は、認識論が成り立つかどうかの論争であるともいえるだろう。近代に始まった認識論は、本来的に観念論的な傾向を持っていたのであり、そのことが、認識論そのものの存続が問われる時代になって明らかになってきたのだと思われる。

§ 2 Bonjour の内在的基礎付け主義とフィヒテ

認識論的正当化については、内在主義と外在主義の対立に加えて、基礎付け主義(foundationalism)と整合主義(coherentism)の対立がある。Bonjour はそれを次のように説明している。

基礎付け主義：「正当化は、最終的に、他の信念の正当化にまったく依拠しない「基礎的な」信念から生じる」⁽¹²⁾

整合主義：「正当化は、その信念体系の外部に訴えることなく、信念間の整合性や一致、あるいは相互扶助という関係から生じる」⁽¹³⁾

1、Bonjour の内在的基礎付け主義

『認識的正当化』での論争相手、ソウザによれば、「最近の認識論は、チザムからそしてもとをたどればデカルトから受け継いだといわれる古典的基礎付け主義の復活を目の当たりにしている。私たちはそのような基礎付け主義を、リチャード・フェルドマン、アール・コーニー、リチャード・フォーリー、リチャード・ファマトンらの著作の中に見

(10) *Ibid.* p.54. 前掲訳 p. 64.

(11) The Coherence Theory of Truth' (Stanford Encyclopedia of Philosophy) によると、最近の Colin McGinn や Thagard は、「整合主義者達は、観念論にコミットしている」と指摘して、整合主義を批判しているそうである。

(12) *Ibid.* p.7. 前掲訳 p.7.

(13) *Ibid.*

出す。』⁽¹⁴⁾そしてその代表者が Bonjour である、とソウザはいう。

Bonjour が内在的基礎付け主義を主張する場合に、基礎的信念として考えるのは、信念状態についての信念と、感覚についての信念の2種類の信念である。まず、彼がそれらの基礎的信念をどのように基礎付けるのかを説明しよう。

(1) 「構成的気付き」による基礎的信念の正当化

①一階の信念についての「構成的気付き」と二階のメタ信念の「正当化」

Bonjour は、我々が何かの信念をもつときには、次の二つの気付き（あるいは二つの側面の一つの気付き）が伴っているという。一つは「命題的内容」についての気付きである。そしてもう一つは、「この命題内容の抱き方が、「問題にする」とか「疑う」とかでなく、「主張する」だ、というような、その内容の抱きかた」⁽¹⁵⁾についての気付きである。これらの気付きによって、ある信念が他の信念や他の心的状態と区別された信念になる。「これらの気付きは、当の信念を私が持っているという一階の信念を、現に生じている他の信念や、その他のまったく異なる状態とは異なる、まさにその信念にするという点で、その一階の信念や思考それ自体を（少なくとも部分的に）構成する。』⁽¹⁶⁾したがって、この気付きは、一階の信念について反省する二階の信念ではない。これは一階の信念に組み込まれた「構成的気付き」(constitutive awareness) である。Bonjour はこの「構成的気付き」は、「不可謬」⁽¹⁷⁾であるという。「ある信念が、他の内容や他の状態とは区別されて、他ならぬその内容の信念であるのは、内容を構成する「組み込まれた」気付きによる。したがって、この気付きは誤りようがない——その気付きがそれについて誤るような独立した事実や状況が存在しないのだから。』⁽¹⁸⁾

Bonjour は、この不可謬の構成的気付きによって、一階の信念についての二階のメタ信念（「わたしはそのような内容の現に生じている信念をもっている」）を正当化できるという。これが、彼が「基礎的な信念」とみなすものである。ただし、「組み込まれた」気付きの不可謬性は、それが正当化する統覚的なメタ信念まではおよばない。』⁽¹⁹⁾つまり、これは基礎的な信念であるが、可謬的である。

②感覚的経験について「構成的気付き」とそれについての信念の「正当化」

Bonjour は、信念についてと同様な仕方で、感覚内容についても、構成的な気付きがあ

(14) *Ibid.* p. 202. 前掲訳 p. 271.

(15) *Ibid.* p. 62. 前掲訳 p. 78.

(16) *Ibid.*

(17) *Ibid.* p. 64. 前掲訳 p. 79.

(18) *Ibid.*

(19) *Ibid.* p. 64. 前掲訳 p. 80.

ると言う。そして、それは不可謬であるという。「感覚内容を構成する気付きは、正当化を必要とせず、それに関する誤りが存在しないという意味で、不可謬である。」⁽²⁰⁾

Bonjour は、この構成的気付きによって、感覚的経験についての信念が正当化できると主張する。これがもう一つの種類の基礎的信念である。ただしこの信念もまた可謬的であるとされる。

2、フィヒテの「知的直観」と Bonjour の「構成的気付き」の異同

フィヒテが基礎的な信念についてどのように考えるかは、後述することにして、ここではまず、フィヒテの「知的直観」と Bonjour の「構成的気付き」の異同を確認しておきたい。「知識学への第二序論」で、フィヒテは、知的直観は、感性的直観と常に結びついており、また感性的直観も常に知的直観に結びついている、という。

「この直観 [知的直観] は決して単独では意識の完全な働きとして現れることはない。感性的直観も同様に、単独では現れることもないし、意識を完成させることもない。これら二つの直観は概念的に把握されなければならない。さらに、これだけではなく、知的直観は常に感性的直観と結びついている。」⁽²¹⁾ (下線強調は入江)

「感性的直観にしても知的直観と結びついているのみ可能である。なぜなら、私の表象となるべきものは全て私に関係付けられねばならないのだが、私と言う意識は知的直観からのみ生ずるからである。」⁽²²⁾ (下線強調は入江)

さらに、フィヒテは、表象は、知的直観と感性的直観と概念の三つが結合して初めて可能になる、と言う。

「単なる自己意識は、それだけで完全な意識を形成するものではなく、それによって始めて完全な意識が可能になるような不可欠の構成要素に過ぎない、と。それでは、いったい感性的直観が意識を形成するのであろうか。いったい感性的直観とは、それによってはじめて表象が表象になるものとは別のものなのだろうか。概念なき直観はまさしく盲目である。[……] それでは、概念が表象を形成するのであろうか。直観なき概念はまさしく空虚である。自己意識、感性的直観、概念は、それぞれが分離しているときにはいずれも表象ではなく、それによって表象が可能になるものにすぎな

(20) *Ibid.* p. 70. 前掲訳 p. 86.

(21) SW1, 463. 全集 7 巻 p. 411.

(22) SW1, 464. 全集 7 巻 p. 412.

い。」⁽²³⁾ (下線強調は入江)

フィヒテによれば、知的直観は、感性的直観にその一部として内在しているのではない。しかしフィヒテによれば、我々に直接的に与えられている意識は、感性的直観ではなく、知的直観と感性的直観は、抽象によってそれから取り出すことが出来るものである。その意味では、知的直観は、感覺的経験に内在する構成的気づきであると言える。この点では、Bonjour のいう「構成的気づき」に似ている。

しかし、フィヒテの知的直観は、主観 - 客観であった。その点で、構成的気づきとは異なる。また、その知的直観は、感覺や信念のそれぞれに内在しており、それらの数と同数あるのではなくて、いわばカントの統覚とおなじく一つだけ存在すると考えられているので、この意味では、知的直観は、Bonjour のいう「構成的気づき」とは異なる。(さらに、後期の知識学では、この知的直観は、個的な自我を超えた普遍的な一つのものである、とされる。)

§ 3 Bonjour の「穏健な合理主義」とフィヒテ

Bonjour の基礎付け主義を考えるとときには、彼のアприオリな知識についての見解も重要なので、これを次に確認したい。おそらく Bonjour の哲学の全体像は、経験的な知識に関する「内在的基礎付け主義」と、以下に述べるアприオリな知識に関する「穏健な合理主義」という二つの用語で捉えることができるだろう。

1、アприオリな知識に関する四つの立場

クワインが、分析と総合の区別を批判したことによって、アприオリな知識とアポステリオリな知識の区別も批判されることになった。これに対して、パトナムの批判やクリプキによるアприオリで偶然的な命題とアポステリオリで必然的な命題の主張等があった。しかし、1990年代からアприオリな知識をめぐる議論が再び活発になってきた。Bealer は、アприオリな知識に関する立場を次の四つに分類している⁽²⁴⁾。

①根源的経験主義 Radical empiricism (Mill, James, Quine, Devitt)

経験だけが知識の源泉であり、アприオリな知識はないという立場。

②穏健な経験主義 Moderate empiricism (Hume, Carnap)

(23) SW1, 473f. 全集 7 巻 p. 422.

(24) George Bealer が 2005 年 12 月 アメリカ哲学会 (APA) Eastern Division の大会で行った発表 'Epistemic Possibility, Metaphysical Possibility, & the A Priori' で配布されたハンドアウト。

経験的知識に加えて、分析的で必然的でアприオリな知識があるという立場。

③ 穏健な合理主義 Moderate rationalism (Descartes, Locke, Kant)

経験的な知識、分析的で必然的でアприオリな知識に加えて、総合的で必然的でアприオリな知識があるという立場。

④ 根源的合理主義 Radical rationalism (Spinoza, Leibniz, Hegel)

全ての知識をアприオリに知りうる、という立場。

「穏健な経験主義」とは、論理学や数学に関してのみアприオリな知識を認める立場であり、Boghossian、Hale、Wright、などがいる。「穏健な合理主義者」は、論理学や数学に関してのみならず、事実に関してもアприオリな知識を認める立場であり、Bonjour、Peacocke、Bealer、などがいる。

2、Bonjour の「穏健な合理主義」

Bonjour は、論理学数学のようなアприオリな分析的知識だけでなく、次のようなアприオリな総合的知識も認める「穏健な合理主義」者である。「何ものも、全面にわたって同時に赤くかつ緑であることはない」「ある出来事が第二の出来事より後であり、第二の出来事が第三の出来事より後ならば、最初の出来事は第三の出来事より後である」「物理的なものは同時に二箇所には存在しない」「全ての出来事は原因をもつ」⁽²⁵⁾

彼は内在的基礎付け主義者として、直接的経験に訴えることで正当化される基礎的信念があると主張するが、これから過去や未来についての信念、現在の観察できない側面についての信念へ推論できるかどうかが問題であり、もし出来ないなら、我々は懐疑論や独我論になると言う。もし出来るとするなら、それは直接的経験から推論できるということであり、その推論がアприオリに正当化されねばならない、と言う⁽²⁶⁾。

(1) Bonjour による「穏健な経験主義」への批判

Bonjour は、穏健な経験主義者と同じ仕方で、数学と論理学におけるアприオリな知識を認めたい一方で、それに加えて穏健な経験主義者が認めないような仕方で、アприオリな総合判断を認めようとするのではない。Bonjour は「穏健な経験主義」は失敗すると考えている。

Bonjour によると、「穏健な経験主義」は、二つの主張からなる。一つは、アприオリな知識を、論理学と数学に関する分析的な知識だけに限ること、二つは、アприオリな知識を可能にするような合理的な直観を認めないこと、である。

(25) Laurence Bonjour, *In Defense of Pure Reason*, Cambridge U. P., 2002, p. 2.

(26) *Ibid.*, p. 3.

Bonjourによると、「穏健な懐疑主義」が失敗するのは、合理的な直観によるのでなければ、アприオリな知識を基礎付けられないからである。穏健な基礎付け主義者の多くは、全てのアприオリな知識を同義語の代入によって論理的な知識へ還元しようとする。そして、論理的な知識を、さらに矛盾律に還元しようとする。これに対して Bonjour は、矛盾概念の曖昧さを批判する。たとえば「全ての赤いものは、同時に緑色ではない」という言明は総合的であるとされるが、これの否定もまた矛盾するのではないのか、という。

(2) Bonjour は「穏健な合理主義」をどのように正当化するのか

Bonjour は上に述べたような総合命題が真であることをアприオリに正当化するのは、「合理的直観」(rational intuition) であるという。この直観は、(a) direct or immediate, non-discursive (b) intellectual or reason-governed である、と言われる⁽²⁷⁾。この合理的直観は、「合理的洞察」(rational insight) 「アприオリな洞察」(a priori insight)⁽²⁸⁾ とか「アприオリな直観」とか「知的な洞察」(intellectual insight)⁽²⁹⁾ とよばれる。

それがアприオリなのは、「正当化ないし明証が、あきらかに命題内容の理解そのもの以外には依存していない」⁽³⁰⁾ からであり、「その内容の理解が、それが真であると考えするための直接にアクセスできる理由を提供する」⁽³¹⁾ からである。

Bonjour が伝統的な合理主義者と異なる点は、合理的直観が、可謬的であり、訂正可能である、ということ認める点である。しかし、アприオリな知識は、経験によって訂正されるのではない。なぜなら、経験命題が直接にアприオリな知識に矛盾することはないからである。それが矛盾するようにみえるとき、正確に言えば、それからの推論の結果がアприオリな知識に矛盾するのである。そのときの推論の前提や原理は、アприオリに正当化されている。したがって、ここでは、アприオリな知識同士が衝突しているのである。

(3) Bonjour のカント批判

(a) Bonjour の誤解？

Bonjour は、カントを穏健な経験主義に分類する。それは、彼が、カントのアприオリな総合判断を認めないからである。カントにとって、アприオリな総合判断は、現象界について妥当する判断である。Bonjour は、そこから次のように批判する。カントのアприオリな総合判断は、我々の心の働き方にもとづいて、成立する判断である。我々の心の働きかたは、どのようにして知られたのだろうか。

(27) *Ibid.*, p. 102.

(28) *Ibid.*

(29) *Ibid.*, p. 134.

(30) *Ibid.*, p. 102.

(31) *Ibid.*

①もしそれが経験的に知られたのであれば、それにもとづいて、我々の現象界において成立するアприオリな総合判断は、実は経験的な総合判断でしかない。

②もしそれがアприオリに知られたのであれば、それに基づいて、我々の現象界において成立するアприオリな総合判断は、実はアприオリな分析的判断である

Bonjour のこのカント批判は、きわめて不十分である。なぜなら、彼はカントの論証が超越論的論証になっていることを無視しているからである。では、カントの論証が超越論的論証になっていることを考慮するとき、Bonjour の批判のどこに間違いがあるのだろうか。それは、②にある。われわれの心の働きかたは、アприオリに知られるのであるが、それはアприオリな総合判断なのである。したがって、アприオリな総合判断に基づいて、純粹悟性の原則が説明される時、その純粹悟性の原則もまたアприオリな総合判断であることになるのである。

(b) それでもカントは、Bonjour のいう穏健な合理主義ではない。

Bonjour のカント理解は間違っているだろう。そのとき、カントは、Bonjour のいう穏健な経験主義にはあてはまらない。しかし、Bonjour のいう穏健な合理主義にも当てはまらない。なぜなら、Bonjour が穏健な合理主義に本質的であると考え、「合理的な直観」を、カントは認めないからである。

(4) フィヒテは、「根源的合理主義」である。

フィヒテは、全ての知識がアприオリであり、かつアポステリオリであるという。

「もし観念論の前提が正しく、かつ導出において正しく推論されるならば、最終帰結としては、[...] あらゆる必然的な表象の体系、すなわち経験全体が、出てくるにちがない」⁽³²⁾ 「アприオリとアポステリオリは、完全な観念論にとっては、決して二つのものではなく、全く一つのものである。それらは、二つの側面から見られたに過ぎず、我々がそこに到達する仕方によって区別されるに過ぎない。哲学は経験全体を先取り、この経験全体を必然的なものとしてのみ思考する。そのかぎりにおいて、この経験全体は、実際の経験と比較すると、アприオリである。」⁽³³⁾

アприオリに知ることも出来るし、アポステリオリに知ることもできるような知識が存在するとき、そのような知識をアприオリな知識と見なすという立場（例えば、クリプキ）をとるならば、フィヒテの主張は、全ての知がアприオリであるという主張になり、フィヒテは「根源的合理主義」に分類されることになる。

(32) SW1, 446. 全集 7 巻 p. 391.

(33) SW1, 447. 全集 7 巻 p. 392.

(5) フィヒテの「知的直観」と Bonjour の「合理的洞察」の類似性

Bonjour が穏健な合理主義を採用し、フィヒテが急進的な合理主義を採用するという違いはあるが、Bonjour が「合理的な洞察」「合理的な直観」「知的な直観」によって、アプリアリナ知識が成立すると主張する点で、フィヒテと似ている。フィヒテは『全知識学の基礎』（1794）の冒頭の第一根本命題を、論理法則 $A = A$ を可能にする条件として証明する。

「証明：A は A である。なぜなら、A を指定した自我は、A がその中に指定されるものと同じだからである。存在するすべてのものは、それが自我の中で指定されているときにのみ存在し、自我の外には存在しない。」⁽³⁴⁾

フィヒテによれば、「A は A である」とは、「もし A ならば、A である」と言う意味であり、前件と後件のこの結合の必然性は、論理的な必然性である。この論理的な必然性を成立させているのは、A を考える自我と A がそこに存在する自我の同一性である。つまり、第一根本命題「自我は根源的に端的にそれ自身の存在を指定する」*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn.* に基づいているのである。この第一根本命題は、「事行」*Thathandlung* の表現である。この事行は、知的直観と同じものである。つまり、論理法則は、知的直観によって理解されるとともに実現する。

§ 4 基礎付け主義と意味の全体論

1、Bonjour の「基礎付け主義」の限界と意味の全体論批判

Bonjour も Fichte も基礎付け主義者だといえるだろうが、基礎付け主義には、基礎となる知識をどうやって確保するかという問題のほかに、現代において常識となっている「意味の全体論」と対立する立場を採用することになるという問題がある。基礎となる知識は、他の信念から独立に最初に正当化されるはずだからである。しかし、Bonjour と Fichte が原子論的意味論をとっているようにも見えない。この点もまた、Bonjour と Fichte に共通する点であるといえそうである。これを確認しておきたい。

Bonjour は、経験的な基礎的な信念と、アプリアリナ知識の両方について、可謬性を認めている。経験的な知識を基礎づける「構成的気付き」は、不可謬であるが、それによって正当化される「基礎的な知識」は可謬的である、とされた。経験的な基礎的な知識が訂正されるは、他の経験的な知識との矛盾のためであると思われる。また、アプリアリナ知識が訂正されるのは、他のアプリアリナ知識との矛盾のためであった。基礎的な知識とア

(34) SW1, 99. 全集巻 p.?

プリアリな知識の訂正が、他の知識との整合性の確保のためであるとする、Bonjour は、意味の原子論にも反対することになるだろうと思われる。彼の立場は、分子論的意味論に近いものになるはずである。これと同様のことがフィヒテにも言えるだろうか。

2、フィヒテにおける「基礎付け主義」の限界、ないし「知的直観」の限界

フィヒテの中には、はっきりと意味の全体論を主張しているように見える箇所がいくつかある。

「観念論の示すところでは、端的に要請されたものは、第二の要請という条件なしには不可能であり、この第二の要請も第三の要請という条件なしには不可能である、云々。要するに、観念論が打ち立てるすべてのものは、どれも単独ではまったく不可能であり、どんな個々のものもすべてのものと一体となつてのみ可能である。したがって、観念論自身の主張によれば、全体だけが意識の中に現れるのであり、この全体こそ経験にほかならない。観念論はこの全体を詳しく知ろうとするのであり、それゆえ観念論はこの全体を分析しなければならない。しかもむやみに手探りして歩き回ることによってではなく、一定の構成規則に従って分析し、こうして観念論は自分の目の前で全体が生じてくるのを目撃する。」⁽³⁵⁾

しかし、他方でははっきりと第一原則から出発する基礎付け主義を採用している（『知識学の概念』）。これをどう解釈したらよいのだろうか。フィヒテは、第一原則については、意味の原子論を採用し、それ以外の知識についてだけ意味の全体論を主張するのだろうか。じつは、そうではないように思われる。彼はもう少し微妙な立場をとっている。

知識学の第一原則は、知的直観によって、基礎付けられていると一般には解釈されている。しかし、知的直観は、言語では表現できない。なぜなら、言語で表現することは概念で表現することであるが、概念は、他の概念との対立によって意味を持つ。しかし、知的直観は、主観 - 客観であるので、対立を超えている。この「主観 - 客観」や「対立を超えたもの」という言い方もすでに、対立に巻き込まれている。知識学の第一原則は、事行そのものではなくて、「事行の表現」であると言われているが、しかし、厳密に言うならば、事行を言語で表現することは出来ないはずであり、知的直観が存在することも証明することは出来ないはずである。

「この直観 [知的直観] は、私が行為するということ、そして私がどんな行為をする

(35) SW1, 448. 「知識学への第一序論」全集 7 巻 p.393.

のか、ということについての直接的意識である。この直観によって私が何かを知るの
は、その何かを私がしたからである。このような知的直観の能力があるということは、
概念によって例証されることではないし、この能力が何であるかということも、概念
から展開されることではない。一人一人がこの能力を直接的に自己自身の中に見出さ
なければならない。そうでなければ、誰もこの能力を知ることは決して無いであろ
う。この能力を推論によって一人一人に証明すべきだと要求することは、生まれつき
の盲人が、自分には見る必要がないのに、色とは何であるかを自分に説明してくれと
要求することよりも、はるかにずっと奇妙なことである。』⁽³⁶⁾

フィヒテは、観念論をとるか、实在論をとるかは、両者間の議論が不可能であるから、
決断の問題になるという。しかし、他方で、知的直観に基づいて観念論を主張していた。
もし、知的直観が確実なものであるのならば、観念論の採用を決断する必要はなく、直観
によって知識学を基礎付けられるはずである。しかし、フィヒテはそうしなかった。その
理由は、知的直観から出発するという立場に限界があるということである。その限界とは、
知的直観とその言語表現の間に大きなギャップがあるということである。

彼の哲学は根本のところでは、知的直観によって第一原則を基礎付けるという仕方で構
築されているのではなく、二つの整合的な体系である観念論と唯物論の中の、観念論を決
断によって選択するという仕方で構築されている。それゆえに単純な意味の原子論でも全
体論でもない、といえる。

3、最後に

Bonjour は観念論を批判しており、dialectical という語を使用すること以外には、ドイツ
観念論への接近を思わせるものはない。しかし彼の立場は、ドイツ観念論に近いように思
われる。その近さは、彼が認識の内在主義を採用し、基礎付け主義を採用し、アプリアリ
な知識を認める点にみられる。しかもこれらは、彼の哲学の基本的な論点である。

ここには、Rockmore が考えたのとは異なる必然性、現代の分析哲学がドイツ観念論に
接近してゆくもう一つの必然性があるのではないだろうか。なぜなら、Bonjour は、クワ
インによる分析と総合の区別および全体論に対して批判的であり、またセラーズの「所与
の神話」批判を認めながらもそれを克服しているつもりであり、まるでクワイン、セラ
ーズの以前に哲学を戻そうとしているかのように見えるからである。

(36) SW1, 461.「知識学への第二序論」全集 7 巻 p. 410-411.

