

『意識の事実』(1810)における諸自我と普遍的思考<sup>1</sup>

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。<sup>2</sup>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とは違って、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、ということを証明するのは、もとより本来的哲学の仕事である。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うるのである。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ろうか。明らかに、なんらの議論も証明もせずに、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.)<sup>3</sup>

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」による客観的对象の産出

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、私の色を見るのが、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, 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」されるとき、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あって、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。<sup>4</sup> 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、複数の生が確証されるなら、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、現実には限局されていて、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かんがえられているのだろうとおもわれる。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のが、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はいない。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。<sup>5</sup>

## (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。<sup>6</sup>)

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のか」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る者にとっては、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携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、全ての人々がも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、全ての人々の間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、「道徳的連携」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、道徳的連携について、それは「自由で理性的な存在者のあいだでの連繋であって、万人に明らかで共通意識の内発する連携である」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、道徳的連携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、道徳的連携は、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「道徳的連携」が必要なのである。)

## 6、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。<sup>7</sup>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られると思われる。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。<sup>8</sup> 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, Hersg. 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, hersg. 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。

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 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。

<sup>3</sup> 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ろうか。「意識をそれだけで存立する現れ *Phaenomen* 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）

---

<sup>4</sup> 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。

<sup>5</sup> 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「純粹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。

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, The Free Press. 1995, p. 24.

<sup>8</sup> 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。

了

---

Iche und das allgemeine Denken in „Tatsache des Bewusstseins“ (1810)

Yukio IRIE

Der Begriff des „gemeinsamen Wissens (common knowledge)“ oder „wechselseitigen Wissens (mutual knowledge)“ ist für die Erklärung der Kommunikation in der gegenwärtigen Philosophie und Sprachwissenschaft beachtet. John Searl versucht das gemeinsame Wissen nicht durch Reduktion in individuellen Intentionalitäten, sondern durch die kollektive Intentionalität. Der späte Fichte machte eine ähnliche Diskussion über Iche.

Hier möchte ich darüber antworten, wie der späte Fichte das überindividuellen „allgemeinen Denken“ verstand und bestätigten, dass seine vorangehende Einsicht ins gemeinsamen Wissens gültig und bedeutsam als eine Kritik gegen gegenwärtige Lehre darüber sein kann.

In der „Tatsache des Bewusstseins“ (1810) argumentierte er einerseits dass der Materialismus ein Gespräch mit einem Anderen nicht erklären kann und kritisierte andererseits „den idealistischen Individualismus“ in folgender Weise. Wenn ein idealistischer Individualist gefragt wird, „Wie weist du dass der Raum eine Form der Anschauung ist?“, wird er antworten, „Durch die unmittelbare innere Selbstanschauung“. Wenn diese innere Selbstanschauung noch ein individuelles Bewusstsein ist, dann ist diese Antwort individuell und deswegen kannst du nicht erweisen, dass der Raum eine Form der Anschauung für alle Individuen ist. Also, solange man den idealistischen Individualismus für wahr hielt, muss es nicht seine Anschauung sondern nur seine Vermutung bleiben dass er den Raum als Anschauungsform gemeinsam mit den Anderen hat. Deswegen behauptete Fichte die Existenz des „allgemeinen Denken“.

Fichte bewies ferner die Notwendigkeit des allgemeinen Denkens auf Grund dass wir ein Wissen der Moral für unseren moralischen Nexus notwendig gemein haben müssen.