

「意識の事実」(1813)と知識学の関係

——あるいは、アポステリオリな知とアプリオリな知の関係——

入江幸男(大阪大学)

本論文の目標は、講義「意識の事実」(1813) (以下 TB1813 と略す)と知識学の関係、とりわけアポステリオリな知とアプリオリな知の関係を明らかにすることである。

1 知識学と「意識の事実」(1813)の関係

フイヒテはここで、「学問的な悟性使用は、事実的な意識の中に与えられているにすぎない現象が、根拠から(あるいは法則から)把握されることにある。」(GA I/15, 35)という。そしてそのような哲学のためには、その知を予め熟知していることが、有益であるという。それを行うのが、知識学の準備講義としての講義 TB1813 の仕事である。TB1813 は知識学に「歴史的かつ事実的な知の展望」(GA II/15, 35, SW IX, 404)¹、言い換えると「意識の事実の体系的な目録」(GA II/15, 36, SW IX, 405)を提供する。

TB1813 は、知識学が根拠付けるべき知がどのようなものであるかを、予め知っておくことが知識学の理解に役立つであろうという意味で、知識学にとって有益である。しかしこれは、知識学を研究する上で必要不可欠なものではない(Vgl, GA II/15, 35, SW IX, 404)。逆に、もし知識学がある学問をその準備として必ず必要とするのなら、その学問は、知識学そのものに属することになるだろう。なぜなら、最も基礎的な学問が、その準備として他の学問を必ず必要とすることは、自己矛盾だからである。

2 「意識の事実」(1810)と「意識の事実」(1813)の違い

フイヒテは、「意識の事実」と題する講義を 1810 年と 1813 年の二度行なっている。この二つの講義の違いについて TB1813 では、次のように述べている。「意識の事実」(1810)(以下 TB1810 と略する)は、知識学への「第一の唯一の導入」(GA II/15, 36, SW IX, 406)であり、聴講者がまだ「本来的な哲学的認識をもたない」(GA II/15, 36, SW IX, 406)ことを前提していた。つまり TB1810 は、知識学を前提しないで意識の事

¹ 「歴史的な展望」は、「意識の事実」(1810)では、「生の発展の自然史」(eine Naturegeschichte der Entwicklung deises Lebens) (SWII-684)である、と言われている。

実について語っていた。² これに対して、TB1813 では、講義「哲学一般」と講義「論理学の哲学に対する関係、ないし超越論的論理学について」(以下 Logik II と略する)をすでに聴講していることを前提しており、「[この]講義系列の最後に皆さんと到達した立場で迎えなければならない」(GA II/15, 37, SW IX, 406、日本語全集 20 巻, 8f.) という。つまり、Logik II がすでに知識学にも言及しているので、TB1813 は、知識学の基本的な主張を前提して、意識の事実について語るができるということである。

二つの TB は、このような前提の違いによって、内容的にも次の違いをもつことになる。TB1810 では経験的な「個別的諸自我」から出発して、なぜ「唯一の自我」を想定しなければならないかを詳しく論じることになる。その理由は、諸個人の道徳的連関を理解するためには、その超越論的条件として唯一の自我を想定せざるをえない、ということであった。³ これに対して TB1813 は、それに先行する Logik II のなかで「唯一の自我」が存在することがすでに論じられていたので、唯一の自我を前提することになる。ここでは、唯一の自我がなぜ分裂して諸自我が発生する必要があるのかが説明される。この点が、2 つの TB の最も大きな違いである。

3 WL1813 のための三つの準備講義の関係

TB1813 は「哲学一般」講義と Logik II に続く準備講義であった。これら三つの準備講義は、次に見るようにいずれも、知識学と通常の知の関係を論じている。

(1)「哲学一般」講義

「哲学一般」講義は、知識学への準備の手始めとして、経験的な知と学問的な知の区別と関係を論じる。フィヒテは、Logik II の中では「哲学一般」講義へ言及している((Logik II, SW IX, 108)が、TB1813 の中には、「哲学一般」講義への言及がない。TB1813 の中では、彼は、Logik II が知識学への「第一の導入」であり、TB1813 が「第二の導入」であると述べている(GA II/15, 36, SW IX, 406)ことからして、最初の準備講義「哲学一般」の重要性は低いと考えられている。これは、Logik II や TB1813 に比べて分量的にも非常に短い。

² ただし、実際には、TB1810 の中でも、知識学の成果が利用されている。拙論「『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)を参照。

³ 拙論「『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 でこれを論じた。

(2) Logik II

Logik II は、一般論理学と哲学の区別を論じるものであり、カントの『純粹理性批判』のような「批判」であり、哲学そのもの(知識学)とは区別されている(GA II/14, 194, SW IX, 108、日本語全集 18 卷 14f)。⁴ (しかし他方で、超越論的論理学は、「発生的には」という限定つきながら、知識学の一部である⁵、と言われており、一般論理学と超越論的論理学の区別が論じられているところが多いところからも、超越論的論理学 = 「知識学の一部」とも読める。)

ところで、驚くべきことに、フィヒテは、一般論理学はアプリアリなものではなく経験的なものであるという。

「[一般]論理学は概念を提出せず、むしろただ思惟をそのあるがままに観察するだけなので、それは学問ではなく、単なる経験である」(SW IX, 126、日本語全集 18 卷 37f)

「一般論理学の眼は経験的な眼であり、哲学の眼は学問的な眼である。前者は聞き取り(venehmen)、後者は理解する(verstehen)。」(SW IX, 127、日本語全集 18 卷 39)

カントは、一般論理学(die allgemeine Logik)を分析的でアプリアリな学問だと考えたが、フィヒテは一般論理学(die gemeine Logik)をアポステリアリなものと考えた。フィヒテがそう考えた理由は、一般論理学は思考の法則を与えられたものとして受け取るだけで、その必然性を認識していないからである。⁶ したがって、Logik II もまた、経験的な知(一般論理学)とアプリアリな知(超越論的論理学)の関係を論じているのだといえる。しかも、カントの「批判」がアプリアリな学であったのと同じく、Logik II もアプリアリなものであった。

(3) TB1813

⁴ 『知識学の概念』もまた「批判」であるとされていた。「この書は知識学の批判の一部分であって、決して知識学そのものあるいは知識学の一部分ではないのである」(「第二版 序文」(1798), SWI, 33)

⁵ 「超越論的論理学は、部分的に、発生的に、知識学である」(GWII-14, 194)。これに対応する I.H.Fichte 版では、IX, 107 では、「知識学は、部分的に、発生的なものとして、超越論的論理学である」と読める。

⁶ フィヒテが一般論理学を総合的判断からなると考えていたかどうかについては、ここでは留保しておきたい。フィヒテは、この講義では、全ての判断を分析的だと考えていた可能性があるからである(Vgl. SWIX, 178)。

TB1813 は、意識の事実を説明することによって、知識学への準備となることを意図しており、後に詳しく述べるように事実的な知と必然的な知の関係を論じている。Logik II との違いは次の点にある。Logik II では、扱われる知が論理的な知に限られるのに対して、TB1813 では、経験全体が扱われる点、また、アприオリな知とアポステリオリな知の関係を、TB では「唯一の自我」と個別的な「諸自我」の区別に対応するものとして論じる点、また、Logik II がアприオリな学問であるのに対して、TB1813 は後にみるように、学問とはいえアポステリオリなものである点。

4 フィヒテにおける「アприオリ」と「アポステリオリ」の関係

フィヒテによれば、知識学はすべての知をアприオリなものとして法則から導出する。アприオリな知とアポステリオリな知の関係について、フィヒテは『知識学への第一序論』で次のように述べていた。

「我々が観念論の最終的な成果を、まさに最終的な成果として、つまり推論の帰結と見なすかぎり、それは人間の精神におけるアприオリである。そして、我々が同じものを、実際に推論と経験が一致した場合に、経験において与えられたものと見なす限り、それはアポステリオリと呼ばれる。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、まった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すぎず、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。」(『第一序論』 SW I, 447)

この主張は、後期フィヒテにもそのまま維持されていると思われる。⁷

⁷ 例えば次のような箇所がある。

「こうして知識学は、知識学に従えば、まさしく知覚の中に、それゆえアポステリオリに現れるはずのものを、知覚を全く顧慮することなしに、アприオリに導出するのである。だから、知識学にとっては、この二つの表現は異なる客観を意味するのではなく、一にして同じ客観の異なる見方を指すに過ぎない。」(『日のごとく明らかな報告』(1801)、SWII,355、日本語全集訳 12 巻)

「全てのものはアприオリであり、なにもものもアポステリオリではない。さもなければ憐れむべき中途半端である。アポステリオリとは Sehen によって定立されていないものことであろう。しかしかにしてアポステリオリは、Sehen の中へ入り込むといえるであろうか。というのは Sehen のみが Durchsein、Hinschauen であるのだから。かくてかの人々を無限に混乱させたものが今や無限に単純になる。知識学を可能とする人にとっては知識学ほど容易なものはない。」(WL1813、SWIX,51、日本

フィヒテの言う「アプリアリ」とは「必然的」という意味である。「さて必然的なものがアプリアリとよばれるなら、われわれはその意味で事実性全体をアプリアリなもの洞見する。」(Logik II, SW IX, 319、日本語全集 18 巻 277) (あとの論点に関連するのだが、「事実性」はアポステリオリなのだが、事実性全体はアプリアリに捉えられるものである。)そして「アポステリオリ」とは「偶然的」「事後的」という意味であろうと推測できる。

上記の引用箇所で曖昧な点の一つは、到達する仕方の違いに応じてアプリアリとアポステリオリの両方のあり方をするとということが、全ての知について考えられているのかどうか、である。私は「全ての知」について考えられているだろうと考える。これを証明するために、通常はアプリアリなものとしてしか理解されていない知もまた、アポステリオリに理解され得ることであることを示す必要がある。これに関しては、フィヒテが、「 $A=A$ 」などの論理法則や「私は存在する」「私は考える」という命題について、それらが事後的な知として理解されることがあると論じていたことを指摘できる。また他方では、通常はアポステリオリなものとしてしか理解されていない知もまた、フィヒテがアプリアリな知となりうることを示す必要がある。この点に関しては、フィヒテのつぎの発言「知識学はすべてをアプリアリとして認識し、アポステリオリをこの意味においてまったく認めない」(Logik II, SW IX, 131)を指摘できるだろう。したがって、フィヒテは、「ここに暖炉がある」のような全く経験的であり偶然的であるような命題についても、他方ではそれを必然的なものと理解できると考えていたのだと推測できる。

上記の引用でのもう一つの曖昧な点は、「到達の仕方」の違いとは何か、ということである。「そこに到達する仕方」の区別とは、「経験」や「知覚」によって到達する場合と、「推論」によって到達する場合の区別である。ただし、先に見たように、もし一般論理学の法則もそこでの定理もアポステリオリであるとする、単に通常の意味での「推論」によって到達するというだけでは不十分である。では、この推論はどのような推論なのだろうか。この点については、以下に見るように TB1813 の冒頭に明確な答えがある。以上を準備作業として、TB1813 における事後的な知(アポステリオリな知)と必然的な知(アプリアリな知)の関係を明らかにしたい。

5 「意識の事実」1813 における事後的な知と必然的な知の関係

(1) 事実的な知＝諸事実の観察 VS 法則による全体の把握

TB1813 の課題は、知識学への準備として、「事実的知の体系的概観」を提供することである。このために、TB1813 が行うのは、次の引用にあるように「事実的知」ないし「事実的意識」の「観察」である。

「この講義は、もちろんその形式的特性、事実の、つまり、事実的意識の特性を保持すべきであり、観察である」(GA II/15, 37, SW IX, 407, 日本語全集 20 巻、9。下線は引用者の付記、以下同様)

ただし「観察」だけでは、「体系的概観」を提供できないだろう。なぜなら、そのためには事実的知の全体を捉える必要があるが、次の引用にあるように、観察だけでは全体を捉えることができないからである。

「観察は諸事実へ向かう。各々の観察可能な理解作用は、一つの普遍的な理解作用の一契機にすぎない。(それ故に、観察は、複数における意識の諸事実以外のものをまったく与えることができない。)」(GA II/15, 41)

「事実に観察されるべきものは常に多数の中からとりだされたひとつの特殊なものである」(GA II/15 42, SW IX 416)

全体を捉えていると言うためには、実質的に全体を捉えているだけでなく、捉えている対象が全体であることを認識する必要がある。そのためには、全体を捉えていることを保証する原理が必要である。その原理を、フィヒテは「法則」として考えていた。この法則にしたがって全体を捉えることができるのは、次の引用にあるように知識学だけである。

「理解作用全体は、法則からのみ汲みつくされるのであって、観察によるのではない。――これに反して知識学においてはこの法則が認識され、そこから同時に多様性も認識される。」(GA II/15, 41, SW IX, 413、同訳 16)

「事実的知の体系的概観」を与えるには、事実的知の全体を捉える必要がある。全体を捉えるだけでなく、そのとき全体を捉えているとわかることが必要であり、そのためには、全体を法則から捉える必要がある。それができるのは知識学の立場である。知をその法則に従うものとして理解するとき、次の引用にあるように、知を必然的なものとして理解することになる。

「この事実的知においては、知が存在するということは事実である。知は存在する、なぜなら私は知が存在することを知っており、それで十分だからである。しかし、哲学においてはそうではない、そこにおいて知は、ある前提のもとにおいて、上記の法則に従って(すなわち絶対者は絶対に必然的に現象するということに従って)存在

しなければならないのである。そこにおいては、知は単なる事実として存在するのではなく、むしろ必然的な結果として存在する」(GA II/15, 35, SW IX, 404)⁸

この「法則」は、別の箇所では、次のように言われている。⁹

「知識学にとって必要な原理は今やこうである、現象は端的に自己を理解する、その形式的な存在は自己理解作用である。」(GA II/15, 123, SW IX, 565、日本語全集 20 巻、194)

フィヒテは、絶対者以外では、知(ないし現象)しか存在せず、しかも知の存在もまた、知であり、知は知られることによってのみ存在すると考える。TB では、このことを「悟性」という語を用いて語る。フィヒテは、LogikII、TB1813、WL1813 の講義シリーズでは、「悟性」という語を「知」とほとんど同じ意味の重要な概念として用いる。「悟性はその[絶対者の]現象」とされ、「自己理解が悟性の存在の絶対的形式であり」、「それは存在する」と言われうるすべてのものは例外なしに、悟性の中にのみ存在し、かつ悟性に対して存在する。この悟性の外には何も存在しない。」)といわれる(Vgl. GA II/15, 38f, SW IX, 408f)。存在するすべてのものは知られていなければならないということは、知と知の関係が存在するならば、それもまた知られていなければならないということである。したがって、二つの知が存在するとして

8 他の類似箇所。「人はこの思惟を論理的な転倒によって全体的で普遍的なものから引き離して、自由に創造され、それ自身で存立する世界として立てた、いかにしてと考えることなしに、端的に可能なものとして立てたのである。しかし、一切をその連関において捉え、一切のこの連関において端的に必然的なものとして洞察することが知識学の根本特性である」(SWIX, 546, 同訳、172)「君は「思惟は事実的である」という、我々はこの「思惟は必然的である、そして現象の絶対的存在の中に存する、なぜなら、現象は、それが自己を理解する限りにおいてのみ存在するからである」と」(Ibid.)

9 同様の記述は他にもある。「現象の絶対的な存在形式は自己理解作用である」(GA II/15, 39, SW IX, 410、日本語全集 20 巻、13)「現象の自己理解作用は、その存在の形式である、そして現象は自己を理解することなしには存在しないのである」(SWIX, 413、日本語全集 20 巻、17)「我々の主要原則はこうである。現象は自己を理解することなしには存在しないと。自己を理解するということは現象の存在の形式である」(SWIX, 547、日本語全集 20 巻、172)

も、その二つの知は一つの知によって知られていることになる。そして、この関係も知られていなければならないということである。つまり、知の存在形式が「自己理解」であるという原則からは、唯一の知が存在することが帰結する。TB1813 では、この唯一の知（悟性）が自己理解の形式を持つことから「唯一の自我」と呼ばれている。

しかし、現実には、多数の個別的な諸自我が存在し、それらは多くの事実的な知を持っている。事実的知については、「私は知が存在することを知っており、それで十分である」¹⁰とは、その知が存在する必然性を知らなくても、事実的知にとっては十分であるということである。それが存在することは単なる偶然なのである。その知が偶然に生じたとは、私が偶然にその事実に「注意」したということである。この講義では、確かに事実的知の全体、つまりその「体系的概観」を与えるのだが、この講義は「観察」であり、事実知を観察によって個別的に取り上げられた姿で叙述する。

TB1813 では、フィヒテは、事実知の全体を「低次の理解」と「高次の理解」を区別する。さらに、それぞれについて唯一の自我の立場（概念）と経験的諸自我の立場（直観）に区別して説明する。しかし、それらはここではただ別々に捉えられている。それに対して、低次の理解と高次の理解への「分離」の必然性を説明できるのは知識学であるといわれる（Vgl. GA II/15, 127, SW IX, 572、日本語全集 20 巻, 201）

フィヒテによると、低次の理解によって成立するのは、「現実的存在」「感性的存在」であり。高次の理解によって成立するのは、「超現実的存在」「超感性的存在」である。前者は、自然であり、後者は法的法則や道徳的法則である。

（２）世界直観における唯一自我から個人的諸自我への分裂

¹⁰ 似たような表現は、つぎのテキストにもある。「事実がまさしく現にあり、それで十分である(damit gut)」(WL1812, SW X, 358, 日本語全集、19 巻、269)「それは存在する、そしてそれで十分である」(Logik II, SW IX, 392、日本語全集、18 巻、362)（この 2 つは、本号の木村論文が指摘している箇所である。）「像の自己自身との関係においては悟性からの像の生成は消失する。このような像の中に存在するのはこの x であり、それでもって十分である。」(WL1813, SW X, 34, 日本語全集、23 巻、287) }

低次の理解は世界の直観ないし自然の直観である。フィヒテは、TB1813ではLogik IIの成果から出発するので、最初から、世界を直観しているのは経験的個人的自我ではなく、「唯一の自我」であるという。

「事実的に予め与えられた世界は、全ての人間にとって、全く同じものである。私たちは同じ諸対象をもっている。各個人は世界を同じものとして把握する。なぜなら、他の全ての個人も常に一致することを予想しているからである。(この予想もまた、すべての人がそれについて一致するものである。)」(GA II/15, 96, SW IX, 517)

唯一の自我がなぜ諸自我に分裂するのかは、原理的な説明はTB1813ではなされない。しかし、唯一の自我は、自由な「注意」(Attention)(GA II/15, 97, SW IX, 519、日本語全集 20巻, 138)において個別的な自我に分裂すると言われる(vgl. SW IX, 519)。個別的な自我が、自由な注意によって捉える知覚は、一つの世界についての異なる断片である。フィヒテは、これを塔の例で説明している。

「もし百人がひとつの教会の塔をみるならば、塔についての百の表象が存在するが、しかし百の塔が存在するのではなく、一つの塔が存在する。」(GA II/15, 96, SW IX, 517、日本語全集 20巻, 137)

それは、事実的な偶然的な知であろう。それにたいして、唯一の自我による世界直観は、事実的な知の全体を捉えているので、アプリアリな知であるだろう。

世界が一つである限り、それを知覚しているものも唯一の自我である。しかし、唯一の自我は、対象へ自由に注意を向け、対象を観察する限りで、個別的な自我となっている。そのとき、その対象は「想像対象」(ein PhantasieGebilde)(GA II/15, 97)である。しかし、たとえば「暖炉がある」と判断するとき、「判断する自我は、その個人性から出て、唯一の共通の自我へ移っている」(Ibid)。

ただし、この唯一の共通自我は、次の引用に見るように、個人的諸自我とは独立に存在するものではない。それが現実存在するためには、常に個人的自我とならなければならない。

「実際唯一のものとしての自我が存在するのではなく、むしろ諸自我のみが存在する」(GA II/15, 112, SW IX, 546、同訳、171)

「かかる唯一の自我は現実には存在しない。そこにおいては自我は、上記の法則にしたがって、個別的で特殊な諸自我に分裂する」(GA II/15, 119, SW IX, 558, 同訳、185f)。

おそらく唯一の自我は、諸個人が知覚や思考を共有する限りにおいてのみ、そこに存在するものである。ただし、そのような知覚や思考の共有が成立することは必然的である。なぜなら、現象そのものは、自己理解として、「唯一の自我」という形式においてのみ存在するからである。同様のことは、次に見るように高次の理解にも妥当する。

(3) 道徳における唯一の自我と経験的諸自我

高次の理解によって成立するのは「法的法則」や「当為」である。次の引用にあるように、法的法則や当為の意識において、一つの目的を直観しているが、その限りで各人の意識内容は同一である。しかし、各人は、それを自己自身の中に直観する点で数的に異なっている。

「[全ての人]は]目的の直観において、一つの世界の直観において、世界の継続発展において、共通の力において、常に一つであり、全諸個人の代表者として、任意に、自分の立場を決める。彼らは単に、目的と世界と共通の力を自己自身の中に直観するという点においてのみ、分離されているであろう。彼らは、個人として、その内的な像において多数であり、自己自身のうちに意志と決断を持つ」(GW II/15, 119f., SW IX, 559 下線部引用者)

低次の理解と高次の理解を含めて、なぜ唯一の自我が諸自我に分裂するのか、ということについては、次のように説明される。「私が存在する」と理解するとき、この理解作用は概念に基づく。ところで、概念の産物は統一であり、「統一は多様性から生成する」ので、「私が存在する」という理解が可能であるためには、「自我」という概念も多様の統一から生成するのならば、多様な自我がなければならない、ということである(Vgl. GW II/15, 111f, SW IX, 544f.)。

(4) 唯一の自我と時間

フィヒテは、「ここに暖炉がある」は、唯一の共通自我による判断であるならば、アプリアリであるというだろう。ただし、唯一の共通自我から独立していると考えられた個人による判断であると理解されているときには、それはアポステリアリな判断であるだろう。(ただし、

フィヒテは TB1813 では、「アプリアリ」と「アポステリアリ」という表現をあまりもちいない。それに対応すると考えられるのは、「事実的」（「偶然的」）と「必然的」である。） フィヒテの唯一の自我は、通常の間の中¹に存在しておらず、もし唯一の自我が「ここに暖炉がある」と判断するのならば、この知もまたもまた通常の間の中にはないはずである。それゆえに、その知はおそらくアプリアリな知だと考えられる。そのことは、Logik II で次のように明瞭に語られている。

「像が、＜自己を映像し、時間の中で活動的で、変化し、流れるもの＞として、自己自身を映像するということは十分にあり得ることである。しかし、この変化も単に像である、つまり変化が実際になされるわけではなく、自己変化の像に過ぎない。この像を根本において全く確固として、不変で、この単なる存在によって出来上がっているものとして捉えない人は、この像を正しく捉えたことにはならず、我々がこの像を導出する際に意図していた洞察に到達することはない」（GW II/14, 395, SW IX, 394、日本語全集 18 巻、365）

この点は、高次の理解でも同様である。ある状況でどのように行為すべきかの判断は、個別的自我による判断であり、その法的ないし道徳的判断は偶然的なものであろう。しかし、唯一の自我による法的ないし道徳法則の知は、必然的な唯一の内容をもつものであり、アプリアリな知になるだろう。

4 自由論と意味の全体論に関連する帰結

唯一の自我と経験的諸自我の区別と、それに対応するアプリアリな知（必然的な知）とアポステリアリな知（事実的な知）の区別は、TB1813 において以上のように論じられている。最後に、この関係が、「意志の自由」および意味の全体論に関するフィヒテ独得の主張に帰結することを説明したい。

(1) フィヒテの自由論への帰結

フィヒテのこのような自我の理解は、一見すると、意志の自由の主張と両立しないように思われる。なぜなら、個人がある道徳的な選択をした場合に、それが本当は唯一の自我による決定としてのみ可能であり、この決定はアプリアリなものであり、個人による決定ではないし、自由な決定でもないからである。

しかし、唯一の自我による決定と、個別的な自我の自由な決定は両立する。唯一自我は自由に意志決定するのだが、それは時間の中で行われるのではなく、次の引用にあるように、時間を超えた「絶対的な永遠」において決定するからである。

「〈概念にとっては〉時間と永遠の間に区別はない。絶対的な永遠のなかに、すなわち、終わることなど全くもってありえないような時間系列のなかに、概念はすでに実際入り込んでしまっているのである。」(『道徳論』 GW II/13, 346, SW XI, 56、日本語全集 21 巻、255)

そして個別的自我は、常にそのつど、「将来のすべての時間」における決定を同時に行なっている。

「自我はあらゆる瞬間に無限全体を共に包含し、現実にも所持しているのである。あらゆる自我は自らのうちに、将来のすべての時間の萌芽を、すなわち自分をともに展開させることになるすべての時間の萌芽を含んでいる。なぜなら、概念はただ自我のうちでのみ時間的に現存するからである」(『道徳論』 GW II/13, 346, SW XI, 56、日本語全集 21 巻、254f)

このように考えることによって、フィヒテは意志の自由を TB1813 で次のように主張している。

「現実に現象が君の中で支配するべきであるとすれば、君は自身で絶対的自由をもって支配するものとして自己に現れねばならない。もし現象が君の中で自己を思ふならば、君は自己を思わねばならない。」(GW II/15, 87f, SW IX, 500f、日本語全集 20 巻、116)

現実の時間の中で個人が自由に行為するとき、他方から言えば、唯一の自我が絶対的永遠において自由に行為することなのである。個人が机を動かそうと自由に意志して行動しようとしても、世界の中の机の知覚が変化しなければ、机は動かない。机の知覚が変化するには、唯一自我による机の知覚が変化することが必要なのである。個人が行為することも同様である。個人がその身体を動かすためには、唯一自我がそうするのでなれば、個人は身体を動かすことができないはずである(このことは TB1810 ですでに論じられていた)。このような意味で、自由であることと、必然的に決定していることは、両立する。

しかし、このことは、個人が自由に決定していると思っていることが幻想であり、唯一自我がなすことはすでに決定しているということではないだろう。唯一自我もまた自由である。唯一自我のあり方は必然的である。しかしそれは知が存在するとすれば、それがどのよう

にあるかは、必然的に決まるということであり、知（唯一自我）が存在するかどうかは、自由なのである。その自由は、時間を超えたところで成立している自由である。個人の意志決定の自由は、時間の中で成立するものである。この二つの自由は、別のものではなく、同じものの異なる見方である。個人の日常的な意志決定の自由は、唯一自我の成立の自由と同じものなのである。

(2) フィヒテの意味の全体論への帰結

もしフィヒテがカントのように、一般論理学をアプリアリな知であると考えていたとすると、論理学の命題の意味は、その他の経験的な命題の意味とは独立に成立する事になり、意味の全体論には反対することになるだろう。しかし、フィヒテはカントとは異なり、おどろくべきことに一般論理学を経験的なものと考えていた。論理的真理を含めて、全ての真理を経験的（総合的）と考える点で、クワインと似ている。この点では、クワインと似た理由での意味の全体論を主張できる可能性がある。

しかしフィヒテは、一方では、一般論理学もその他の経験的知もいずれもアポステリオリであるというが、他方では、それらが知識学の法則から導出されるときには、どちらもアプリアリであると考えていた。すべての知は、知識学の立場から捉えるとアプリアリである。しかもそれは無時間的に成立している。フィヒテは、究極的には、唯一の知があると考えており、その他のすべての知は、有機的な統一において唯一の知になると考えているので、認識および意味の全体論を主張していると言えるのだが、そのときの全体、ないし有機的全体とは、共時的な全体ではなくて、永遠における全体である。この意味では、フィヒテは、通時的な意味の全体論を考えていたといえるだろう。意味の全体論については、語の意味の変化を説明できなくなる、などの批判があるが、フィヒテのこの通時的な意味の全体論は、この批判への応答を可能にするかもしれない。

(了)