

イエナ期「知識学」の原理としてのフィクションと実在性

——「絶対我」概念の再検討——

尾崎 賛 美

はじめに

本稿は、イエナ期 (1792-99年) のヨハン・ゴットリープ・フィヒテ (1762-1814)⁽¹⁾ の『全知識学の基礎』 (1794/95、以下『基礎』) において中心的な概念である「絶対我 *das absolute Ich*」について検討する。それに際しては、「絶対我」という概念の内実を、『基礎』を通じて展開されるフィヒテの思想の「第一根本命題 *erster Grundsatz*」、および「第一根本命題」によってその内実が言表され、かつフィヒテにおける「自我」概念の本性を示すところの「事行 *Tathandlung*」、さらに『基礎』以降のイエナ期の知識学において、「自我」の問題のみならず、フィヒテの思想全体にとって極めて重要な意味をもつ「知的直観 *intellektuelle Anschauung*」といった諸概念との連関から具体的に明らかにする。

たとえば、北米圏での代表的なフィヒテ研究者である Breazeale は、「〈絶対我〉は、哲学的な第一原理として、〈フィクション〉以外の何ものでもない」 (Breazeale (2002), pp. 183f.)⁽²⁾ と解釈する。もっとも、この文脈での「フィクション」とは、フィヒテの思想 (知識学 *Wissenschaftslehre*) が「妄想」や「たんなる虚構 *Erdichtung*」にすぎないことを示唆するのではない (vgl. GA. I/4, 214)。「フィクション」という表現で意図される要点は、知識学およびその原理は経験において与えられる対象と同じ意味での実在性をもたない、ということである。この意味において知識学は、超越論的な観点から経験的意識一般の可能性を説明する体系とされ⁽³⁾、フィヒテ自身がしばしば言及するように、知識学は「人間的知識の体系」、ないし「人間精神の

(1) フィヒテの著作からの引用や参照は、バイエルン科学アカデミー版全集 (*J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Friedrich Frommann Verl., 1962-2012) に依拠し、引用に際しては「略記号 (GA) 系列数/ 巻数, 頁数」の順に表記する。先行研究からの引用においては頁数のみを示すが、同一著者による著作が複数ある場合に限り年数も併記する。引用文中の傍点は (先行研究も含め) 原文における強調であり、地の文への傍点は筆者による強調である (フィヒテの著作に関しては、隔字体による強調のみを反映させた)。また特に断りがない限り、引用文における [] による挿入と [] による中略、ならびに傍線による強調は筆者自身のものである。なお、フィヒテの著作からの訳出に際しては哲書房版『フィヒテ全集』を適宜参照した。

(2) Breazeale, Daniel (2002), "Fichte's Philosophical Fictions", *New Essays on Fichte's Later Jena Wissenschaftslehre*, Daniel Breazeal and Tom Rockmore (eds.), Northwestern University Press, pp. 175-208.

活動」をその哲学的観察の対象として扱う学問⁽⁴⁾とされる (vgl. GA. I/2, 141, GA. II/3, 334; 324)。

他方、Breazeale の研究を踏まえ、フィヒテにおけるフィクションの問題を再検討した Crowe は、「フィヒテは自身の第一原理、〔すなわち〕〈自我〉は、〈フィクション〉などではないと論じている」(Crowe, p. 276)⁽⁵⁾と反論する。Crowe によれば、知識学は「意識のうちにおいて実際に生じるところの何かに依拠」しており、この点において知識学は「実在的」である (Crowe, p. 277)。私見では、彼らの主張はいずれも正しい。精確には、「絶対我」という概念そのものに定位するかぎりでは Breazeale も正しく (第 1 節 (1) で論じる)、「絶対我」という概念において示される内実をも考慮するときには Crowe も正しい (第 2 節 (1) で論じる)。

しかしながら、彼らの議論においては、経験的意識一般の可能性を説明する原理としての「絶対我」にのみ焦点が当てられており、『基礎』の「実践部門」において、「理念 Idee」として論じられる「絶対我」は主題化されていない (第 1 節 (2) で論じる)。ここから二つの問いが生じる。まず、この意味での「絶対我」は、たしかに「理念」としての性格上、フィクショナルな概念ではあるが⁽⁶⁾、はたしてこれは経験的意識一般の可能性の原理としての「絶対我」と同一の意味をもつのか (第 1 節 (3) で論じる)。また、「理念」としての「絶対我」は、(上で Crowe が示すとき) 実在的な思想体系としての知識学とどのように関連するのか (第 2 節 (2) で論じる)。

以上を踏まえ本稿は、知識学の第一原理である「絶対我」の内実を、〈フィクション〉と〈実在性〉という、相反する観点から検討するとともに、「絶対我」が、この二つの観点のそれぞれから知識学に対してもつ意義を考察する。Schrader も指摘するように、「絶対我」は、知識学の「出発点」を示すと同時に知識学の「終着点」を示す (Schrader (1979), S. 342)⁽⁷⁾。『基礎』は「理論的知識の基礎」(第二部、以下「理論部門」)と「実践の学の基礎」(第三部、以下「実践部門」)、

(3) この点については Wilhelm も、「経験の〔ための〕必然的諸概念を超越論的に説明するためには、[...] 絶対我という見地へと高められなければならない」(Wilhelm, pp. 35f.) と論じる。(Wilhelm, Hans-Jakob (2002), "The "Deduction of the Individual": Fichte's Efforts to "Complete" the Jena *Wissenschaftslehre*", *New Essays on Fichte's Later Jena Wissenschaftslehre*, Daniel Breazeal and Tom Rockmore (eds.), Northwestern University Press, pp. 28-46.)

(4) この点において、「日常的な意識が発生する仕方を、つまり、根源的に定立された自我の自己定立の働きから日常的な意識が必然的に生じるそのさまを記述し観察する」営みとして知識学を論じる Breazeale の解釈は示唆的である (cf. Breazeale, Daniel (2013), *Thinking Trough the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's Early Philosophy*, Oxford university press, p. 84)。

(5) Crowe D. Benjamin (2008), "Fichte's Fictions Revisited", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 51(3), pp. 268-287.

(6) したがって、「理念」としての「絶対我」もフィクションではあるが、経験的意識一般の可能性の原理としての「絶対我」から区別するために、本稿では便宜上、この意味での「絶対我」を、「理念」としての「絶対我」と示す。

および『基礎』全体の原理を示す「全知識学の諸原則」（第一部、以下「原理部門」）から構成されるが、私見では、『基礎』の「理論部門」は〈フィクション〉としての「絶対我」に根拠づけられて展開し、「実践部門」は〈理念〉としての「絶対我」を原理として展開する。このようにして知識学全体は、「絶対我」というフィクショナルな原理により、「円環 Kreislauf」構造を形成する。それは、知識学が体系として完成されていることを示す点で決定的な徴表とされる（vgl. GA. I/2, 130f.）。他方、「絶対我」における実在的な側面は、こうしたフィクショナルな原理に根拠づけられる知識学が遂行されるために要求される契機であり、それは知識学に従事する哲学者自身の実践の内でのみ捉えられる。本稿は、「絶対我」におけるフィクショナルな側面が、知識学という円環的な思想体系の構造を形成するものである一方、「絶対我」における実在的な側面は、こうしたフィクショナルな原理によって形成される知識学そのものを支える、哲学者の実践であるということを示す。

第1節 フィクションとしての「絶対我」

（1）人間精神の発生にかんするアプリアリな原理としての「絶対我」

具体的な議論に入るに先立ち、以下ではまず、「絶対我」と「第一根本命題」、ならびに「事行」との関係について簡単に確認する。「第一根本命題」は、『基礎』の「原理部門」において、「いっさいの人間の知の、端的かつ無条件的な、絶対的第一根本命題」とされる（I/ 2, 255）。また、この「第一根本命題」は「事行」の内実を「言表する ausdrücken」（ebd.）ものとされ、「第一根本命題」はもっとも端的には以下のごとく定式化される。

自我は自らの存在を、根源的かつ端的に定立する。（I/ 2, 261）

イエナ期の知識学において、自我の本性は「行為するもの das Handelnde であると同時に、行為の産物 Produkt」と定義される（GA. I/ 2, 259）。さらに、この「行為 Handlung と事実 Tat とが一であり同一なる」ところの、自我の〈自己定立的なあり方〉が「事行」という概念の示す内実である（ebd.）。加えて重要なのは、この「事行」は「我々の意識の経験的な諸規定のもとにおいて現われることもなければ、現われ得ることもなく、むしろ、かえっていっさいの意識を根拠づけ、これのみが意識を可能にする」（I/ 2, 255）とされる点である。したがって、「事行」ないし、「事行」をその本性とするところの「絶対我」は、経験的意識一般の可能性の条件としての原理という性格をそなえ、そうである以上、それそのものとしては経験的意識（の内容）と同

（7） Schrader, H. Wolfgang (1979), „Philosophie als System – Reinhold und Fichte“, *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte: Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag*, Klaus Hammacher und Albert Mues (hrsg.), frommann-holzboog, S. 331-344.

様の実在性をもち得ない。

こうした点からも推察されるが、Breazeale は、「絶対我」を「哲学者のフィクション」(Breazeale (2013), p. 103)、「現実的に存在する何ものをも指示することのない」「抽象概念」、あるいは、「超越論的な説明のために措定された理論的な概念にすぎない」(Breazeale (2013), p. 123) と論じる。フィヒテが自らの原理（「絶対我」）をたんなるフィクションとして明言することは多くないものの⁽⁸⁾、本稿の主題と連関する箇所を一つ確認しておく⁽⁹⁾。

さて、この絶対的に現存するもの〔現実的な意識〕が、我々の哲学に従って、我々の知識学が遂行するような、根源的構成によってあたかも発生したかのように *gleich als ob*、現実的生において扱われ、判定される、としてみよう。[...] この、かのようにを、確定的な、ということ *daß* とみなすのは、つまりこのフィクション *Fiktion* を、いつかあるときに生じた本当の出来事としてみなすのは、はなはだしい誤解である。(GA. I/ 7, 249)

つまり、知識学は現実的な意識一般にかんし、それがあたかも知識学によって与えられる原理に則し発生するような仕方でも説明をしはするが、このことは現実的な意識が実際に、知識学の説明通りに発生するということや、知識学の原理に則した仕方でも発生する現実的な意識を知識学が創り出すということを示唆するのではない⁽¹⁰⁾。フィヒテは、現実的な意識を「全面的に徹頭徹尾出来上がって」(GA. I/ 7, 249) いるとしており、そうである以上、こうした意識の内に与えら

(8) ちなみに、Breazeale は、フィヒテが知識学の第一原理を「フィクショナル」なものとして構想した起源をザーロモン・マイモン (1753-1800) との関係から分析しており (cf. Breazeale (2002), pp. 177-188)、その典拠として、『基礎』と同時期に執筆された『実践哲学』(1794, vgl. GA. II/ 3, 192) および、『根源哲学にかんする私的省察』(1793/ 94, vgl. GA. II/ 3, 160f.) を挙げている。それに対し Crowe は、『シュミット教授によって樹立された体系と知識学との比較』(1796) を引き合いに出す。この論考においてフィヒテは、「知識学は、徹底的に実在的な哲学であり、その本性に従うならば、自由によるいかなる虚構 *Erdichtung* もそこには入り込む余地はない」(GA. I/3, 261) と主張する。

(9) ここで本稿が参照するテキストは『最近の哲学の本来の本質について広汎な公衆にあてられた明白な報告』(1801年、以下『報告』) である。フィヒテ研究においてイェナ期が一般に1799年までとされていることを考えると、ここで当テキストを引き合いに出すことは不適切と思われるかもしれない。しかし、当『報告』についてフィヒテは、「私が知識学について報告を行うのは今度が三回目である」(GA. I/7, 267) と陳述している。哲書房版 (第12巻) の訳注に従えば、一回目が『知識学の概念』(1794)、二回目が『新叙述の試み』(1797) である (531頁)。すると、この『報告』が念頭に置いている知識学は『全知識学の基礎』において展開された議論であると考えられ、哲書房版の解説者である隈元が指摘する通り、当『報告』は「内容的に見れば「自我」の立場」であり、「その意味で、『全知識学の基礎』に連続するもの」(540頁) として扱うことのできるテキストと言える。

(10) この点については Breazeale の次の指摘が正鵠を射ている。「[...] 知識学は人間の意識が現実^にに知識学が記述するような仕方でも生じるなどとは決して主張しない。それとは反対に、フィヒテは自我の起源にかんする〈本当の歴史 *real history*〉といったものに対する要求を不可解なものとして退ける。知識学によってもたらされる諸々の理説について、それをフィヒテが時おりたんなる〈フィクション〉に過ぎないと描写するのはこうした文脈である [...]」(Breazeale (2013), p. 91.)

れたものを「精神の自由」が「創り出すことはできない」と論じる (GA. I/ 7, 246)。なお、『基礎』の時期の知識学において、この「現実的な意識」は、自我が自我ならざるもの (非我 das Nicht-Ich) によって制限され、規定される事態として論じられる (vgl. GA. I/2, 409)⁽¹¹⁾。こうした自我は、非我に依存することのない「絶対我」から峻別され、「知性我 das intelligente Ich」 (GA. I/2, 405)、「表象するもの Vorstellend」、あるいは「知性 Intelligenz」 (GA. I/2, 386) と称される。このような「知性我」と非我との連関を「第一根本命題」から導出する、すなわち、表象 (経験的意識) 一般の成立について説明を行う部門が『基礎』の「理論部門」、あるいは「理論的知識学」の主要テーマである (vgl. GA. I/2, 150f.; 285f.; 361f.)。したがって、ここで Breazeale がフィクションとして論じる「絶対我」は、「理論部門」における原理として解釈でき、また、この意味において知識学は、フィクショナルな原理に基づくフィクショナルな体系と考えられる。

(2) 実践部門における「理念」としての「絶対我」

ここまでは主に、「理論部門」との連関から、知識学の原理としての「絶対我」におけるフィクショナルな性格について見てきた。しかしながら、この「絶対我」について Breazeale はまた、「たんなる理性の理想、[...] 通常の有限な自我により、無限の努力もけっして到達し得ないものとして定立された目標」 (Breazeale (2013), p. 103) とも解釈する。Breazeale 自身は特段掘り下げておらず、Crowe も触れてはいないが、この「理想」としての「絶対我」は、上で見たフィクションとしての「絶対我」と、たしかに抽象的な概念という意味においては共通するものの、論じられる文脈が異なる点については注意しなければならない。「理想」あるいは「理念」という意味での「絶対我」は、『基礎』の「実践部門」ではじめて具体的に論じられる。

自我は、いっさいの実在性を自らの内に捉え、無限性を満たすことを要求する。こうした要求の根拠として、端的に定立された無限なる自我という理念 Idee が必然的にある。この自我が我々の述べた絶対我である。(ここにおいてはじめて、自我は自己自身を端的に定立する、という命題の意味が完全に明らかになる。)それゆえこの命題においては、現実的な意識のうちに与えられる自我はまったく話題とならない。というのは、こうした自我はけっして端的なものではなく、むしろその状態はつねに直接的に、ないし間接的に、自我の外なる何かにによって条件づけられているからである。〔この命題において話題とされるのは〕むしろ自我の理念である。この理念は、自我の実践的で無限な要求の根拠として必然的に据えられねば

(11) ただし、このことは自己自身を端的に定立することをその本性とする自我 (絶対我) が、自我ならざるものによって制約されることを意味せず、あくまでも、自我が自己自身を、自己ならざるものによって規定されるとして定立する、という構造をとる。詳しくは、拙稿 (2021) 「イエナ期におけるフィヒテ自我論の一考察—非我との相互規定的な関係から—」 (『フィヒテ研究』、第29号、晃洋書房、80-93頁) を参照されたい。

ならない。しかし、こうした理念は我々の意識にとって到達し得ないものであり、それゆえ我々の意識のうちにはけっして直接的には現れ得ない（とはいえ哲学的反省においてはたしかに、間接的には現われ得るだろうが。）（GA. I/2, 409）

上で確認した通り、「第一根本命題」において論じられる「絶対我」は、自己自身（の存在）を端的に定立する働きであった。この自我は、いっさいの経験的意識を根拠づける。しかし、当の自我そのものの存在は、他のいかなる高次の契機によっても制約されない（vgl. GA. I/2, 271）。この点においてフィヒテは、「あらゆる実在性の根源は自我である」（GA. I/2, 293）とする。それに対し、我々の経験的意識一般（「現実的な意識のうちに与えられる自我」）は総じてつねに、自らの外なる何かによって条件づけられている。しかし、このようにして我々の経験的意識一般が成立するという点を踏まえるならば、自我の内には、そのあり方において、自己ならざるものによって制約される自我と、端的かつ無制約的な自我という矛盾（Klotz⁽¹²⁾の明瞭な表現を援用すれば、「自我の内の一貫性をめぐる問題 the problem of the internal consistency」Klotz, p. 73; pp. 82ff.）が生じる。本稿の趣旨から逸れるため深堀はしないが、このような自我における「有限性と無限性という最高度の矛盾」（Janke, S. 169）⁽¹³⁾の克服の試みが、『基礎』の「実践部門」の主要テーマである。無論、つねに何らかの仕方で、自己ならざるものとの連関において規定され、それゆえ、いっさいの実在性を自らの内に捉えることもなければ、無限性を満たすこともない我々の現実的な意識において、この「理念」に掲げられることは、どこまでも実現しない。しかしそれでも、こうした状態を実践的に目指し努力すべきであるということが、絶対我という理念を根拠に要求される。このように要求される理由は、本来であれば「一なるもの Eins」として論じられるべき「自我の絶対的同一性」と矛盾する、「絶対我」と「知性我」の対立が、「自我の実践的能力」（努力）によって合一されなければならないからである（vgl. GA. I/2, 385ff.）⁽¹⁴⁾。Jankeによれば、このような「努力には、現実には一致することのない精神の自己自身との絶対

(12) Klotz, Christian (2016), "Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1792-95 *Wissenschaftslehre*", *The Cambridge Companion to FICHTE*, David James and Günter Zöller (eds.), Cambridge University Press, pp. 65-92.

(13) Janke, Wolfgang (1970), *Fichte: Sein und Reflexion- Grundlage der kritischen Vernunft*, Walter de Gruyter.

(14) この点については、「人間の使命」をめぐる文脈においも論じられる。『学者の使命にかんする数回の講義』（1794）の「第一講義」にてフィヒテは、人間を二つの観点から論じる。理性的な存在者（純粹自我）という側面からすれば、「人間は、何らか他のものが存在すべきであるがために存在するのではなく、人間が存在すべきであるがために、端的に存在する」（GA. I/3, 29）。他方、感性的な存在者（経験的自我）という側面からすれば、「人間が当のものであるところとは、彼がまず存在するが故ではない。そうではなく、何かが彼の外部に存するが故である」（ebd.）。そして、純粹自我は自己自身と矛盾しない一方で、経験的自我は、それが外なる契機によって規定されるほどに、自己矛盾する。それに対しフィヒテは、（純粹自我としての）人間は「それ自身目的」であり、他の何ものかによってではなく、自己自身によって規定されるべきであるという点から、「人間はつねに自己自身と一致している einzig sein べきである」（GA. I/3, 30）と論じる。

的な同等性 Gleichheit をいま一度、一致させることが課せられている」(Janke, S. 164)。こうした文脈において、「理念」としての「絶対我」は知識学の主に「実践部門」における原理として機能する。また、それがけっして現実的な意識においては実現しない、抽象的な概念として据えられている点においては、Breazeale が「絶対我」は「フィクションか、たんなる理性の理想」(Breazeale (2013), p. 103) といった並列的な仕方では解釈するのにも一定の筋が通る。

(3) 「絶対我」の二義性をめぐる問い

ところがここで、前項で確認したフィクションとしての「絶対我」と、今しがた見た理念としての「絶対我」とは、その内実において一貫していないのではないか、という疑問が生じる。Neuhauser はこの点を、「第一根本命題」の「意味の転換」として指摘し、「第一原理の採用における根本的な一貫性のなさ」(Neuhauser, p. 52) を批判する。この点については、『知識学への第二序論』(1797、以下『第二序論』)でフィヒテ自身が言及している。

さらに私は、ある奇妙な混同⁽¹⁵⁾について簡単に述べておこう。それは、知識学が出发点とするところの、知的直観としての自我と、それとともに知識学が終結するところの、理念としての自我との混同である。[...] 理念としての自我は、知的直観としての自我とは全く別の思考の系列に属するのである。(GA I/4, 265)

「知識学が出发点とするところの」自我がなぜ、「知的直観」と連関するかは次節で触れる。当面明らかなのは、そもそもフィヒテは「原理部門」で論じられる(出发点としての)「絶対我」と、「実践部門」で論じられる(終着点としての)「絶対我」とを区別している、ということである。この点を踏まえ、上の Neuhauser の批判に対し Klotz は、「意味の転換ではなく、むしろ観点の転換」を主張し、『基礎』における「第一根本命題」の一貫性を擁護する(cf. Klotz, p. 83, fn. 17)。Klotz によれば、「原理部門」における「第一根本命題」は、「自我の自己定立という活動」が自我の本性として、「哲学的な反省のなかで考えられている」のに対し、「実践部門」では、「こ

(15) アカデミー版編者の註(GA, I/4, 265, Anm. 20)によれば、この「混同」はイエナの哲学の私講師であり、フィヒテの同僚でもあったフリードリヒ・カール・フォルベルク(1770-1848)の「最近の哲学についての書簡」(1797/98)を念頭に置いている。フォルベルクはこの論考を、フィヒテも編者の一人として参画していた『哲学雑誌』に発表していたが、その中で次のような記述を残している。「知識学の絶対我は理念であるはずである。それゆえ、絶対我はいかなる直観のうちにも現れ得ず、悟性は絶対我を、そのいかなる概念においても理解しないはずである。絶対我は思考の産物 Gedanke であり、それによってはまったく何も理解され得ず、この思考の産物においては、本来的な意味において、いささかたりとも考えられ得ない。[この]思考の産物は、知識学が明確に告白するように、我々の意識にとっては至り得ないものである。」(『哲学雑誌』(1797)、第6巻、第1分冊、71頁。)フィヒテが「混同」としたのは、「理念」としての「絶対我」についてフォルベルクが、「いかなる直観の内にも現れ得ない」と論じたところであろう。

の主観性の本性が、有限で、対象と連関する自我という観点から、すなわち、反省的な自己意識の観点から示されるものとして特徴づけられている」。つまり、「原理部門」では、経験的意識一般の説明原理を哲学的に反省する観点から、絶対我の本性が「第一根本命題」として定式化される。それに対し「実践部門」では、つねにすでに自己ならざるものによって規定されたものとして現前する、現実的な意識における自我の観点⁽¹⁶⁾との連関から「第一根本命題」が反省される。それゆえ、現実的な意識との連関においては、「第一根本命題」はどこまでも到達し得ない理念としてしか表象されないものである。しかし、こうしたことは「絶対我」、および「第一根本命題」そのものの意味の変化を示すわけではなく、あくまでも「第一根本命題」を論じる観点が変化したにすぎない。この点については筆者も賛同であり、ここまでの論点をまとめるならば、フィクションとしての「絶対我」、すなわち『基礎』における「第一根本命題」は、同一の意味を保持しつつも異なる観点から、一方では『基礎』の「理論部門」における原理として、他方では「実践部門」における原理として機能する、ということになる。

第2節 実在的思考の体系としての知識学

(1) フィクションとしての「絶対我」とリアリティ

ここまで検討してきた点を踏まえるならば、冒頭で触れた Breazeale と Crowe との相反する解釈においては、Breazeale に軍配が上がったように思われる。ところが、Breazeale は、「絶対我」にかんする当初の検討のなかで、知識学の原理をフィクションと同定しつつも、こうした原理に基づく知識学までもがまた、フィクショナルな思想体系として解釈されることには消極的な態度を示す (cf. Breazeale (2002), p. 193)⁽¹⁷⁾。Breazeale が指摘する通り (cf. Breazeale, (2013), p. 62; p. 81)、イエナ期の諸著作においてフィヒテは、知識学が空虚な「方式〔形式的〕哲学 Formalar-Philosophie」ではなく、「実在的思考の体系 System eines reellen Denkens」である点を強調する (vgl. GA. I/2, 363)。この「実在的思考の体系」の意味について、Breazeale は以下のように解釈する。

思考を〈実在的なもの real〉とするのは、その思考が関係するところのものである。〈実在的な思考〉は〈実在的な〉対象をもつ。[...]〔実在的思考の体系として〕知識学がそなえる〈実在性〉を擁護するひとつの道は、内的ないし〈知的〉直観の対象を記述するものとして知識学を特徴づけることである。(Breazeale, (2013), p. 62.)

(16) Klotz も挙げているが、「第一根本命題」をめぐるこうした問題については、Schrader (1979, S. 344) でも言及されている。

(17) Breazeale がその後、Crowe による反論を認知したことは明らかであるが (cf. Breazeale (2013), p. 123, fn. 72)、それを承けた Breazeale 自身の立場は明らかにされていない。

知識学をフィクショナルな思想体系として解釈することに Breazeale が消極的な理由は、こうした解釈が「実在的な思考の体系」としての知識学という性格と矛盾する点にある。この点において Crowe は、イエナ期の知識学をフィクショナルな体系と解釈することは、「テキストエビデンスの上で座礁」するとし、さらにまた、「自らの体系と、その体系が依拠する第一原理とがもつ実在性についてのフィヒテの主張を排除すること」は、「イエナ期の知識学を骨抜きにすることである」と批判する (Crowe, p. 276)。たしかにフィヒテは折に触れて、知識学は「生きた活動的なもの」を思考の対象とし (GA. I/4, 209)、知識学に従事する哲学者は「それ自身で動く生きた素材にかかわる」ことを強調する (GA. I/7, 218)。こうした生き生きとした対象を「知的直観」という特殊な営みに基づき記述することが、実在的な思考の体系としての知識学である。それでは、フィクショナルな原理に基づく知識学と、実在的な思考の体系としての知識学とは、相容れない性格を内包することになるのか。

ここで、先に「絶対我」にかんする「奇妙な混同」について引用した際、「知識学が出発点とするところの、知的直観としての自我」という表現が使用されていたことを思い出してみよう。「絶対我」の本性を定式化する「第一根本命題」は、知識学の出発点として据えられていた。無論、この「第一根本命題」における「絶対我」は抽象的な概念である。他方、たとえば『第二序論』でフィヒテは、「知識学は知的直観から、すなわち自我の絶対的自己活動性の直観から出発する」 (GA. I/ 4, 224) と論じる。すると、知識学の出発点は、「絶対我」という抽象的な概念であるが、それは同時に知識学を実在的思考の体系と特徴づける実在の対象 (知的直観としての自我) でもあることになる。このことは矛盾しないのか。フィヒテによればそうではない。

知識学が提示するところのものは、考えられ、かつ言葉によって捉えられた命題である。この命題に対応し、人間精神の内にある当のものは、人間精神のある活動である […]。 (GA. I/2, 148)

この引用が示唆するのは、知識学の原理である「絶対我」の内実を言表する「第一根本命題」は、たんなる空虚な字句に尽きるのではなく、この命題には、人間精神における生き生きとした活動が対応するということである。したがって、「第一根本命題」を出発点に据えることは、(知的直観によって捉えられる) 自我という生き生きとした活動を出発点に据えることでもある。

では、こうした論点と、これまで見てきた、一方ではフィクションとしての、他方では理念としての「絶対我」と知識学とはどのように関連するのか。まずは、「知的直観」と知識学という体系との関連について確認しよう。上で示した、自我の活動性についての知的直観から知識学が開始するとは具体的にいかなることか。たとえば『第二序論』には、フィヒテによる次のような有名な問いかけがある。

君自身を考え、君自身の概念を構成しなさい。そして君がどのようにしてこれを行うかに注目しなさい。(GA. I/ 4, 213)

フィヒテは知識学が出発点とする自我の本性を示すために、各人が自己自身について考える際、自分がどのような思考の働きを遂行するのか注意を向けるよう呼びかける。なぜなら、「自我と自己内還帰的行為とはまったく同一の概念」(GA. I/ 4, 216) だからである。したがって、「自己自身について考える」という「自己内還帰的行為」を自らが実際に遂行し、こうした自身の活動について注目しつつ、その活動のあり方について捉えるということが、「自我」という概念の指す内実を理解する唯一の方法である。それゆえ、知識学の原理であるところの自我を捉えるためには、哲学者は「主観をその行為において捉えなければならない」(GA. I/ 4, 212)。こうしたことから、「哲学者が観察する自我の系列」と、「哲学者が行う観察の系列」とが生じる (GA. I/ 4, 210)。加えてまた、「君自身を考え […]」から始まる哲学的な営為を通し、「自己自身に還帰する働き」として観察された、この自我の働きは「直観」と、より具体的には「知的直観」と称される (GA. I/ 4, 213f.)。こうした、「知的直観」という活動において捉えられた内実が、先に触れた「知識学が出発点とするところの、知的直観としての自我」である。

しかし、ここで不可解な点が生じる。フィヒテは「知識学は知的直観から、すなわち自我の絶対的自己活動性の直観から出発する」としていた。つまり、「知的直観」とは、自我を観察する哲学者の行う活動であった。それにもかかわらず、今しがた確認したのは「知的直観としての自我」である。すると、自我を行為において捉えるということは、「知的直観」について「知的直観」するということになってしまうのではないか。イェナ期の知識学における「知的直観」という術語の多義性に着目し、その内実には則して4分類に分析した Breazeale (2013, cf. pp. 197-229) は、哲学者による観察を知的直観の一例として記述することは、「潜在的に誤解を招くもの」であるとし、哲学者による観察については、「内的観察」、あるいはより単純に「反省」といった術語によって表現された方がよかったと指摘する (Breazeale (2013), p. 215)。つまり、知識学が知的直観としての自我についての知的直観から始まるということは、知的直観と称される自我の活動性を哲学者が内的に観察することから始まる、ということである。

このように、術語の使用法にかんする問題はたしかにある一方で、それとは別に、知識学を開始するにあたり、知的直観としての自我を知的直観という哲学的反省において捉えなければならない点⁽¹⁸⁾には、次のような重要な事情がある。『哲学における精神と字句との差異について』(1794)において、「純粹自我は自己自身を端的に定立する」という原理にかんし、フィヒテは〈た

(18) 現にフィヒテは、「哲学者は、上述した自我の働き〔知的直観〕を、自己自身においてのみ直観することができる。そして、この働きを直観し得るためには、哲学者自身がこの働きを遂行しなければならない」(GA. I/ 4, 214) と語る。

んにその原理の定式を字句の上で学習すること」と、「この原理の精神を理解すること」とを厳密に区別し、「こうした定式において言表される内実を直観することがない限り、定式以上のものを獲得することはない」(GA. II/3, 329f.)と論じる。知識学の原理を正しく捉えようとする者は、原理の表層的な理解のみならず、この原理の表す内実を、自らの実践を通じて捉えなければならない(vgl. GA. I/4, 191)⁽¹⁹⁾。この点に鑑みるに、Croweの次の主張は正当である。すなわち、「[知的直観という概念において] 考えられているのは、こうした自己規定の作用は疑いの余地のないものであり」(Crowe, p. 281)、「フィヒテにとって重要なのは、自己規定の作用が実際に意識し得るということ、こうした作用が現実には人の意識のうちに生じるということである」(Crowe, p. 282)⁽²⁰⁾。

(2)「理念」としての「絶対我」とリアリティ

では、「理念」としての(フィクショナルな)「絶対我」と、知識学における実在性との連関はいかなるものだろう。上で確認した、「絶対我」が「理念」として論じられていた箇所(GA. I/2, 409)では、次のように示されていた。すなわち、「理念」としての絶対我は、「我々の意識にとって到達し得ないものであり、それゆえ我々の意識のうちにはけっして直接的には現れ得ない」が、それでも、「哲学的反省においてはたしかに、間接的には現われ得るだろう」。目下注目したいのは、「我々の意識のうちにはけっして直接的には現れ得ない」とされている「理念」としての「絶対我」が、「哲学的反省」において「間接的には現われ得る」とされる点である。すでに指摘した通り、「事行」を本性とする「絶対我」は、経験的意識においては現れ得ない。それにもかかわらず、哲学的反省において間接的に現れるということは、前項で示したように、自我を観察する哲学者においては、観察される自我が、哲学的反省を通じて知的に直観されるということを意味する。

ここで踏み込んで検討したいのは、「いっさいの実在性を自らの内に捉える」ものとして想定される「絶対我」を、哲学者が哲学的反省を介して捉える、ということの意味である。たとえばSchraderが言うように、『基礎』において「実在性」という概念は「能動性」という概念と「互換可能なものとして使用されている」(Schrader (1972), S. 22f., vgl. GA. I/2, 293)。では、「理念」としての「絶対我」において示される、いっさいの実在性を、あるいはいっさいの能動性を自らの内に捉える事態とはいかなることか。それは、「第一根本命題」で示された、自らの存在を端

(19) もちろん、哲学者によって観察される自我からすれば、自己自身を端的に定立させる知的直観という活動は、この活動とともに始めて自らの存在が定立される「事行」の事態であり、こうした活動に先立って当の活動が事実に見出されることはない。また、こうした活動に先立ち、当の活動を根拠づけるような高次の存在が想定されることもない。しかし、哲学的反省という実践を通じて捉えられた自我は、観察する哲学者にとっては、「意識の事実」、あるいは、実在的な対象として見出される(vgl. GA. I/4, 218f.)。

(20) 別の箇所でも Crowe は、「純粋自我とは人が現実意識し得るものである」(Crowe, p. 282)と主張する。

的に定立することである。たとえば Kinlaw は、こうしたフィヒテの主観性の理論のうちに、たんに認識論的自己関係のみならず、実践的自己関係をも読み込むべきとの立場を採る⁽²¹⁾。その Kinlaw によれば、このように（自我が）自らによって定立される事態は「自由^に規定^{され}る」ことと解釈される（cf. Kinlaw, p. 168）。したがって、「理念」としての「絶対我」が示す内実とは、自己以外のいかなる契機からも独立に、自らの在り方を規定することと解釈できる。たしかにフィヒテは、上の「君自身を考え […]」という取り組みについて、「実際に自由に行為する」とたとえ述定する（GA. I/4, 191; 204）。それは、Kinlaw によれば、「自己定立という根源的な自己規定を反省的に、あるいは哲学的に探し出す努力」（Kinlaw, p. 174）である。つまり、経験的意識において我々はたしかに、つねに自己ならざるものによって規定されたものとしてしか反省されないが、それでも上述の「知的直観」という哲学的反省によって、自我という本来的に自由な自己規定作用を見出す中で、そしてまさにそのために当の知的直観を哲学者自身が実践することを通じて、各人は「自分がいかにして自由に自らを行為へと規定するのかを反省的に探し出すこと」（Kinlaw, ibd.）ができるのである⁽²²⁾。

『基礎』と同時期に書かれたある書簡⁽²³⁾のなかでフィヒテは、「私の体系は最初の自由の体系です。[…] 私の体系は、その第一根本命題において人を自立的な存在として据えるのです」と語る。これは一見、知識学においてはじめて人間の自由が正当化されることを意味するように思われる。実際、Schrader は「第一根本命題がいっさいの知 Wissen にとっての最高の説明根拠を提示するかぎり […] 必然的な行為の可能性のみならず、自由を通じて働く魂の可能性もが、第一根本命題によって原理づけられなければならない」（Schrader (1979), S. 339, vgl. GA. I/2, 134）と論じる。しかし、私見ではそれだけに尽きるのではない。

この学〔知識学〕を成立させるためには、かの〔人間精神の〕活動のいっさいには含まれていないような、〔したがって〕人間精神の活動、すなわち、その活動一般を意識にもたらしうような活動が必要である。こうした活動は、[…] 自由な活動でなければならない。それゆえ、知識学は […] 自由を限定することによって成立する。ここにおいて自由とはとりわけ、知性一般の活動の仕方を意識に高めるように限定されている。（GA. I/2, 141）。

(21) Kinlaw, C. Jeffery (2019), "Knowledge and Action: Self-Positing, I-Hood, and the Centrality of the Striving Doctrine", *The Palgrave Fichte Handbook*, Steven Hoeltzel (ed.), Palgrave Macmillan, pp. 163-187.

(22) 『字句と精神』についての解説で、Breazeale も次のように述べている。「超越論的に哲学することは極めて特殊なものを、すなわち、ほかならぬ各人の自由の意識をたしかに前提する。各人は〈哲学を自らのものとする〉に先立ち、そこから哲学が開始するところの、かの純粋な自己定立という作用を自らの内において成し遂げなければならないのである。」（Breazeale, Daniel (1988), *Fichte: Early Philosophical Writings*, Daniel Breazeale (trans. and ed.), Cornell University Press, p. 191.）

(23) Vgl. GA. III/2, 297ff. (1795年4/ 5月、Baggesen? 宛書簡282a.)

この引用の下線部分こそ、上の「君自身を考え […]」という哲学的反省の実践である。また『知識学』の別の箇所でも、知識学は「特定の方向に向かって実働する我々の精神の自由によつてはじめて産出されるべきものである」(GA. I/2, 119)とされる。つまり、知識学がその原理に据える「第一根本命題」を実践的に捉えること、さらにそれに基づき人間精神の諸活動一般を意識へと高め、哲学的に観察すること、すなわち知識学を遂行するという営みそのものに、すでに精神の自由な活動が要求されているのである。あるいは、哲学者が遂行するところの知的直観を、すなわち、精神の自由を前提にはじめて、知識学は成立し得るとも言えよう。

無論、こうした自由が、換言すれば哲学者が遂行すべき知的直観が、経験的意識の対象と同様の意味での実在性をもって見出されることはない。それゆえフィヒテは、知的直観を遂行することの可能性を誰にでも認める一方で⁽²⁴⁾、必ずしも万人が知的直観を見出せるわけではないこともまた予想する(vgl. GA. II/3, 330)。しかしそれでも、こうした事実が知的直観の実在性を否定するわけではない(ebd.)。フィヒテは、「超越論的観念論がそこから出発するところの知的直観の実在性」を、「信念 *Glaube*」(GA. I/4, 219)の対象として論じる。このような、(感性的な知の対象ではなく)あくまでも信念の対象として想定される、自由な自己規定の働きの実在性をMartinは「〈超感性的な〉実在性」(Martin, p. 27f.)⁽²⁵⁾と呼ぶ。こうした実在性への信念は、とりわけ『基礎』の「実践部門」において重要性をもつ。なぜなら、知的直観という実践を通し、自らの自由を遂行し得るからこそ、哲学者は一方で、「理念」としての「絶対我」との対比において、現実的に意識される自己自身を、つねに自己ならざるものによって制限され規定されたものとして反省し、説明することが可能になるからである。また他方で、知的直観という哲学的な営為の中においてではあるが、自らの自由を実在的であるとして見出すからこそ、現実的な意識においては到達し得ないかの「理念」でさえ、けっして空虚なものではなく、我々がそこへと目指して努力すべきところとして、哲学者は「実践部門」を正当化することができるのである⁽²⁶⁾。

おわりに

以上、本稿は「第一根本命題」において言表される「絶対我」が知識学においてもつ役割とその意義について見てきた。「絶対我」は一方で、知識学の出発点としては理論部門を、また終着

(24) フィヒテは『第二序論』で、知的直観について論じるに際し、「望むらくは、誰もが自己自身について考えることができるだろう」(GA. I/4, 215)と想定する。

(25) Martin, M. Wayne (2016), "From Kant to Fichte", *The Cambridge Companion to FICHTE*, David James and Günter Zöller (eds.), Cambridge University Press, pp. 7-37.

(26) この点にかんし、Beiser (p. 53)の次の解釈は示唆的である。「批判哲学者は我々に、我々自身の自由を自覚させることによって、我々が自らの自由を実現することを手助けする。というのも、自らが自由であるということをまず知ってこそ、我々は自由になることができるからである。」Beiser, Frederick (2016), "Fichte and the French Revolution", *The Cambridge Companion to FICHTE*, David James and Günter Zöller (eds.), Cambridge University Press, pp. 38-64.

点としては実践部門を根拠づける原理であり、その限りにおいてはフィクションや理念といった抽象的概念にすぎない。しかし、実在的思考の体系としての知識学という観点から見ると、こうしたフィクショナルな概念はたんに空虚な概念ではなく、哲学者の遂行する知的直観における実在性をその内実とすることが示された。こうした知的直観の実在性は経験的な知の対象として見出されるものではないが、それでも知識学を遂行する哲学者にとっては信念の対象として重要な意味をもつ。それは、一方で、経験的意識一般の可能性の条件を説明する哲学者として、当の経験の領野を超えた哲学的観点へと自らを高め、またそうした者として自らを捉えなければならぬからである。もちろん、こうした説明は自らが説明すべき経験の領野とは無関係の、空虚なフィクションに尽きるべきではない⁽²⁷⁾。そうではないことを哲学者は、知的直観を遂行し、自我という活動性の実在性を捉えることから確信する。他方、こうした説明が可能になるためには、自らが経験の領野を越えて自由であることを確信しなければならない。こうした確信のリアリティは、経験的な意識の内に見出されるものではないが、それでも、自己自身のあり方を端的に規定するという知的直観の実践を通じて、少なくとも信念の対象とすることができる。このように、知識学はフィクション、および理念としての「絶対我」を原理とするが、それそのものとしてはけっして空虚なフィクションに尽きるわけではない。なぜなら、こうしたフィクションは、知的直観という哲学的な実践を通じて捉えられる実在性に支えられているからである。

(27) 私見では、Breazeale に対する Crowe の反論におけるもっとも重要な点は、「もし体系の第一原理が、たんに作り出されたものにすぎなければ [...] そのような体系は、それがどれほど綿密に論じられたものであったとしても、自らの説明すべきところのもの、すなわち経験的意識〔との連関〕を欠いたまま空転してしまうように思われ、[...] それゆえこのような体系を説明と呼ぶことが非常に難しくなる」(Crowe, p. 282) という点にある。