

カント、フイヒテに依拠した
「力動的自我論」の研究

尾崎 賛美

早稲田大学審査学位論文（博士）

目次

凡例.....	4
序章.....	5
第1節 本研究の課題.....	5
第2節 本研究が位置づく文脈的背景.....	6
(1)「私とは何か」という問いにおける〈盲点〉.....	6
(2)「自己意識のルネサンス」と Henrich の「反省理論」.....	7
(3)「自己意識のルネサンス」に潜む影：ハイデルベルク学派と Tugendhat	9
(4) カント、およびフィヒテにおける「自己意識」概念の位置づけ.....	10
(5) ハイデルベルク学派の「限界点」.....	11
(6) カントの「自己意識」概念に対する Henrich の解釈の是非.....	14
第3節 本研究の主題.....	17
第4節 本研究の方法.....	19
(1) カントにおける自我論.....	20
(2) フィヒテにおける自我論.....	22
第5節 本研究の論証手順.....	24
(1) 第一部：カントにおける自我論.....	24
(2) 第二部：フィヒテにおける自我論.....	25
(3) 第三部：カントの自我論とフィヒテの自我論.....	26
第一部 カントにおける自我論.....	28
第1章 自己意識論.....	28
はじめに.....	28
第1節「自我 das Ich」と「自己 Selbst」.....	29
第2節「私は考える Ich denke」と「私（自身）を考える Ich denke mich (selbst)」.....	30
第3節 存在意識としての自己意識.....	31
小括.....	34
第2章 自己認識論.....	37
はじめに.....	37
第1節「自己意識」論から「自己認識」論へ.....	41
(1) 問題の所在.....	41
(2) 非明示的な自己意識と明示的な自己意識.....	42
(3) 現象する〈自己〉.....	43
第2節 自己認識論における「自己触発」という契機.....	45

(1) 「自己触発」が論じられるふたつのテキスト	45
(2) 自己直観の産出に際しての自己触発（注意作用 var. 1）	47
(3) 自己認識における自己触発（注意作用 var. 2）	48
第3節 現象する〈自己〉の認識と私の現存在の規定としての自己認識：自己意識としての注意作用（var. 0）	49
小括	52
第3章 理論的自己認識から実践的自己認識へ	54
はじめに	54
第1節 実践的自己認識が論じられる文脈	55
第2節 実践的認識とはいかなる認識か	58
第3節 実践的自己認識の内実はいかにして解釈されるのか	60
小括	62
第二部 フィヒテにおける自我論	64
第4章 理論的自己規定と実践的自己規定	64
はじめに	64
第1節 〈何ものでもない〉自我と〈何か〉としての自我	67
第2節 『全知識学の基礎』理論部門からの考察	68
第3節 『全知識学の基礎』実践部門からの考察	70
第4節 『新しい方法による知識学』からの考察	71
(1) 実践的自己規定から理論的自己規定へ	72
(2) 理論的自己規定から実践的自己規定へ	74
第5節 〈何ものでもない〉自我は空虚な概念ではない	75
小括	76
第5章 自己ならざるものと自己規定	78
はじめに	78
第1節 「障害」と「物自体 Ding an sich」	80
第2節 「障害」：経験的な意識の説明のために想定される契機として	82
第3節 「障害」：自我の自己限局への課題の契機として	86
小括	88
第6章 絶対我：自己規定の円環構造の原理としての自我	90
はじめに	90
第1節 フィクションとしての「絶対我」	92
(1) 理論部門における「説明原理」としての「絶対我」	92
(2) 実践部門における「理念」としての「絶対我」	95
(3) 「絶対我」の二義性をめぐる問い	97
第2節 実在的思考の体系としての知識学	98

(1) フィクションとしての「絶対我」と実在性	98
(2) 「理念」としての「絶対我」と実在性	102
(3) 知識学の円環構造と実在性	105
第3節 「超越論的な議論」としての知識学と「現象学的な議論」としての知識学 ..	106
小括	107
第三部 カントの自我論とフィヒテの自我論	109
第7章 カントにおける自己定立論：批判期の自我論と比較して	109
はじめに	109
第1節 『オプス・ポストゥムム』における自己定立論とその背景	111
第2節 論理的な作用としての自己定立と批判期における自己意識論	116
(1) 論理的な作用としての自己定立と自己意識（「私は考える」）	116
(2) 存在意識（「私は存在する」）の把握と論理的な作用としての自己定立 ..	119
第3節 批判期における自己認識論：現象としての自己の認識	123
第4節 形而上学的な作用としての自己定立と自己認識	124
小括	129
第8章 フィヒテにおける自己定立論：カントの自己意識論と比較して	131
はじめに	131
第1節 フィヒテの自己定立論とフィヒテにおける「自我」	134
(1) 『全知識学の基礎』からの考察	134
(2) 『知識学への第二序論』からの考察	137
第2節 フィヒテの自己定立論とカントの自己意識論	142
(1) 自己意識の主観を巡る無限後退の問題とフィヒテにおける「自我」	142
(2) カントの自己意識論とカントにおける「自我」	142
(3) フィヒテの自己定立論とカントの自己意識論	145
小括	149
終章	151
参考文献	155

凡例

1. カント

カントの著作からの引用や参照は、アカデミー版カント全集 (*Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter, 1900ff.) に依拠し、アカデミー版の巻数 (略記号 Ak.+ローマ数字) に頁数 (算用数字) を添えて引用する。ただし、『純粋理性批判』から引用する場合、慣例に従って、「第一版」(1781) を A、「第二版」(1787) を B と表記する。訳出に際しては、理想社版『カント全集』(1966-1977) を適宜参考にした。

2. フィヒテ

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*, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1962-2012) に依拠し、「略記号 (GA) 系列数/巻数, 頁数」の順に表記して引用する。訳出に際しては、哲書房版『フィヒテ全集』(1995-2016) を適宜参照した。

3.

フィヒテ、カントの両著作を含め、引用文への傍点は原著者による強調であり、地の文への傍点は筆者による強調である。また、引用文中の () による挿入は原著にあるものであり、[] による挿入、および [] による中略は引用者によるものである。なお、先行研究からの引用に際しては、著者名と頁数とを示すが、同一著者による著作が複数ある場合は年数も併記する。

序章

第1節 本研究の課題

本博士学位申請論文は、近代ドイツの哲学者であるイマヌエル・カント（1724-1804）、ならびにヨハン・ゴットリープ・フィヒテ（1762-1814）に依拠した、「自我 das Ich」論研究である。「自我」の本質を探究する研究の多くにおいてそうであるように、本研究における中心的な問いもまた、「自我とは何か」である。このような問いを掲げ、本研究は「自我」を〈意識の働き〉という観点から捉え論じる、〈力動的な自我論解釈〉を展開する。

「自我とは何か」という一見自明にも思われる問いが自明である（ように思われる）のは、この〈問い〉を立てたときだけである。この問いに対し何らかの答えようと一歩踏み出したときには、すでにその自明性が失われていることに気づく。そもそも「自我」という概念が何を意味しているのかということが明らかにされなければ、「自我」について考察することはできないであろうし、前者への答えが即座に後者への答えになるのかさえ、緻密な議論を積み重ねなければ定かにはならない。本研究を遂行する筆者としても、「自我」を論じるにあたり、何事かを前提して取り組むつもりはない。しかし、この探求へ取り組む筆者自身の態度については、ここでもある程度の方向性を示せよう。

本研究が依拠するカントおよびフィヒテの思想に則すかぎり、「自我」を形而上学的な実体的靈魂のごとく想定することはできないし、筆者も「自我」を、いかなる意味においても、実体的な対象として解釈することはしない。また、周知の通り、カントやフィヒテの思想を特徴づける「超越論哲学 Transzendentalphilosophie」において、「自我」とは経験的な意識一般の可能性を説明するための、いわば超越論的な概念として位置づけられており、経験的に同定され得る個別具体的な対象を指示するものでもない。しかし、筆者としては、こうした点を認めてもなお、「自我」は経験的な意識現象から完全に切り離された次元においてのみ取り扱われるような、抽象的な概念に尽きるものではないと解釈する。私見では、経験的な意識現象を説明する概念が、当の意識現象とまったく無関係な哲学的人工物にすぎないのだとすれば、こうした抽象的な概念に依拠する考察は、難解な思弁を空転させることに終始しかねない。それはまた、「自我」の本性の探求において、哲学が果たし得る寄与に疑念を呼び起こすかもしれない¹。

それに対し筆者は、超越論哲学という文脈においてさえ、「自我」は〈ある種の実在性〉

¹ たとえばエルンスト・マッハは、次のような言明をしている。「哲学的思想家たちは、唯一の、原理上解決不可能な自我の問題をその他一切の問題の出発点にする。[...] 自我は或る独特な要素聯関である。われわれが全く暫定的にこういったところで、この要素聯関の性質が個々の点まで研究し尽くされていない限り、決して自我が究め尽くされたわけではない。しかし、これに属する個々の問題は思弁によって解けるのではなく、まず、心理学者や生理学者や精神病理学者によって、その解決が見出されるであろう。」（マッハ、292-293 頁。）

を指示する概念として論じられ得ると解釈する。もちろん、「自我」概念は、経験的な諸対象のごとく見出されるわけではない。むしろ「自我」は、こうした諸対象についての経験的な意識を根拠づける側で機能する。その意味では、「自我」は経験的な諸対象と同等の実在性をそなえるわけではない。しかし、経験的な諸対象のごとく意識に現れないからと言って、「自我」が即座に空虚な概念として帰結されるわけでもない。上述の〈実在性〉は、「自我」が〈意識の働き〉として実働する局面をつぶさに観察するところにおいて、たしかに見出される。それは、超越論的な次元で論じられる「自我」概念の内実を、自我論を遂行する筆者自身の意識の働きにおいて再構成するなかで捉えられ得る〈実在性〉である。こうした〈力動的な構造〉に着目し、「自我」概念の内実について考察する取り組みを、筆者は「力動的自我論」と称す。一連の議論を通じて、超越論的な「自我」論が、けっして抽象的な議論に留まるものではなく、「自我」という実在的な意識現象と密接に関わることもまた明らかになるであろう。

もちろん、以下で示す通り、カントとフィヒテとにおいては、「自我」概念の位置づけや役割、意義は大きく異なる。それゆえ、本研究においても、「自我」という哲学的テーマを中心に、カントの思想とフィヒテの思想とを、単純に接合するつもりはない。また、「自我」概念をめぐる両思想の哲学的な比較考察も、部分的にこそ行うが、これも本研究が主題とするところではない。本研究が試みるのは、〈力動的な構造〉という観点から、カントとフィヒテとにおいて論じられる「自我」概念の内実を検討し、その都度に得られた重要な考察を紡ぎ合わせつつ、「自我とは何か」という問いに対する、ひとつの説明モデルを構築することである。

第2節 本研究が位置づく文脈的背景

(1) 「私とは何か」という問いにおける〈盲点〉

以上を踏まえ、「自我とは何か」という問いへの答えを模索するに際し、とりわけ本研究においては、さしあたりこの問いを「私とは何か」と思考するところの、当の「私」（これを以下では便宜上、〈思考の主観〉ないし〈意識の主観〉と位置づける）をめぐる意識プロセスとの連関において検討することが有用である。もちろん、「自我とは何か」という問いと、「私とは何か」という問いとのあいだには、字面以上に重要な相違がある。たとえば、前者において問われているのが、何らかの哲学的な意味や役割を担わされた、抽象概念であるのに対し、後者において問われているのは経験的な意識における主観であり、それぞれの問いが扱われる議論のレベルはまったく異なるだろう。もっとも、「自我」概念が指示するところの〈実在性〉を追求する本研究にあっては、前者の問いも重要であり、本研究全体を通じて取り組んでいく課題のひとつとなる。しかし、本研究においてより大きな重要性をもつのは、前者の問いと後者の問いとが、いかにして連関するのかという問題である。そこで、本研究全体の議論を導入するここでは、当面、この「意識主観」という概念が指し示す内実

の検討から着手する。

この問いに答えるために、たとえば、「私とは何か」と自問してみるとしよう。すると、私は私自身について、いくらでも経験的に考え、規定することができるように思われるだろう。誰しもが、自分こそ自らについてもっとも詳しく知る者であるはずだと暗黙裡に承知しているだろう。ところが、こうした（自己自身について思考する／自らを意識の対象とする、といった）自己関係的な意識プロセスには、一種の〈盲点〉、ないし〈死角〉がある。私が自らについて考える際、思考する主観である私を意識を向けるのは、当の私によって対象化された〈私＝客観（本稿では、この意味での〈私〉を一貫して「自己 Selbst」と表記する）〉であり、私自身について考えているところの、当の〈私＝主観〉ではない。自己自身について意識する際、意識のスポットが当てられているのは、いつでも〈私＝客観（自己）〉であり、自らに対してスポットを向ける当の〈私＝主観〉そのものは、このスポットの中に入らない。

もちろん、〈私＝主観〉自身について考えるためには、必然的に、こうした〈私＝客観（自己）〉を対象とする構造をとらざるを得ないと答えることは可能であろう。さらにまた、こうした自己関係的な意識を遂行するということは、〈私＝客観（自己）〉を対象化するということであり、ここにそれ以上の議論の余地などないと答えることも可能かもしれない。しかしながらそれは、「私とは何か」と問うているところの〈私＝主観〉とは何か」という問いに答えたことにはならない。こうした、自らを意識するという営みを通じて、まさしくこれを行っている当の〈自己意識における私＝主観〉を捉えるようとする試みは、実のところ重大な構造上の問題を抱えている。

（２）「自己意識のルネサンス」と Henrich の「反省理論」

Dieter Henrich の研究（1966, „Fichtes ursprüngliche Einsicht“）は、〈自己意識における主観〉をめぐる哲学的な議論が、いまだ解決せぬ重大な問題を抱えていることを浮き彫りにすると同時に、こうした問題に対する刮目すべき洞察を行った哲学者としてフィヒテに新たな光を当てた。「自己意識」という概念の内実を、〈意識主観が自己自身について反省する〉という構造から説明するモデルを Henrich は、「反省としての自我の本性にかんする理論 Theorie vom Wesen des Ich als Reflexion」や、「自我の反省理論 Reflexionstheorie des Ich」、あるいは「自己意識の反省理論 Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins」と呼ぶ（vgl. Henrich (1966), S. 193, 以下では便宜上、「反省理論」、ないし「反省モデル」と表記する）。Henrich は、この「反省理論」を分析し、このモデルが次のような難点を孕んでいることを指摘する。「反省理論」においては、第一に、こうした自己意識を通じてはじめて捉えられるはずであった自己をすでに前提としなければならず、第二に、自己意識を通じて得られた当のものがまさにこの意識を遂行する自己自身と同一であることを前提しなければならない。「反省理論」は、まさしくこのふたつの点において「二度の論点先取に帰着する」

(Henrich (1966), S. 195) ²。Henrich に従えば、カントを含む先駆者たちが、このような「反省理論」の難点に気づくことなく、「自己意識」概念に重要な位置づけを与え、使用してきたことを見抜いた点に、「フィヒテの根源的な洞察 *ursprüngliche Einsicht*」がある。なお、1966 年当初、Henrich は「反省理論」の難点を回避するかたちでフィヒテが構想した〈自我の自己定立モデル〉(vgl. Henrich (1966), S. 200) ³を支持していたように見えたが、その後、断続的に自身のモデルの改変を余儀なくされることになる⁴。

こうした Henrich の一連の研究は、たしかにその多大なる影響を今日まで保持しているが、筆者が注目するのはむしろ、彼の論争喚起的な解釈と、それによって引き起こされた、今なお続く論争状況である。たとえば、比較的近年 (2018 年) にカントの自己意識論研究を上梓した Sitorus は、昨今のドイツ語圏、英語圏における「自己意識」研究の、依然として増加的な状況を、「自己意識のルネサンス *Selbstbewusstseinsrenaissance*」と形容する (Sitorus, S. 12 Anm. 6)。その Sitorus によれば、「今日の自己意識のルネサンスへと至る、自己意識の問題への長きにわたる取り組みは、カントの超越論哲学とともに始まる」が (Sitorus, S. 14)、「自己意識」を、あくまでも言語や社会的な相互作用へと還元され得ない、特異なテーマとして復興させた立役者こそ Henrich であった (vgl. Sitorus, S. 61f.)。奇しくも Sitorus と同年にフィヒテの自己意識論研究を上梓した Dürr も、Henrich に対して同様にポジティブな評価を示している。「フィヒテの自己意識理論に取り組む者は、Henrich を避けて通るわけにはいかない」(Dürr, S. 277) と明言する Dürr によれば、いわ

² 「自己意識の反省理論」にかんするより詳細な点は、以下で取り上げる Sitorus (S. 130-133)、ならびに Dürr (S. 275-283) を参照。

³ Dürr はこのモデルを「産出モデル *Produktionsmodell*」と称し、「反省理論」と対比させつつ説明を付しているが (vgl. Dürr, S. 283f.)、結論から言えば「ヘンリッヒにとって産出モデルは、反省モデルへの批判において十分に徹底的ではない」(Dürr, S. 284) と指摘する。このように主張する根拠について、Dürr は直後の箇所ですべてのように論じる。「というのも、産出モデルは、自我が〔自らについて〕知ること *Wissen des Ichs* を、自らに突き当たること *Auftreffen auf sich* として構想しており、それに際しては、反省モデルにおける自己関係の方向がたんに逆になったにすぎず、反省理論における諸要素はその対抗理論〔産出モデル〕の内に紛れ込んでいるからである。それゆえ、自己関係性の方向を逆にするだけでは反省モデルのもつ循環から逃れることができない。このようなわけで、自己定立 *Sich-Setzen* に際しても依然として自己関係が問題であり、いかに産出的な構造であるとはいえ、その反省構造が再帰代名詞 *sich* において明示されるのである。」(Dürr, S. 284f.)

⁴ Henrich は、„Selbstbewusstsein: Kritische Einleitung in eine Theorie“ (1970)、„Selbstsein und Bewusstsein“ (1971) と、「自己意識」概念の説明モデルにかんする論考を立て続けに出している。紙幅の都合上、Henrich の思想の遍歴について、ひとつひとつ吟味する余裕がないため、詳しくは Sitorus (S. 19-40) を参照されたい。

ゆるポストモダン以降に確立される、〈哲学的テーマとしての自我〉からの「離別」という潮流に対峙し、その論考『フィヒテの根源的洞察』とともに、主観性というテーマの復活を Henrich は試みたのである (Dürr, S. 17; Anm. 14)。

(3) 「自己意識のルネサンス」に潜む影：ハイデルベルク学派と Tugendhat

しかしながら、「自己意識のルネサンス」という表現には、看過されるべきでない重要な事態が示唆されている。それは、Sitorus が評価するような、「自己意識」という哲学的なテーマにかんする華々しい研究情勢のことではなく、(Sitorus 自身も別の箇所で言及するように)「自己意識にかんする、説得力をもち、一貫し、反論の余地がない理論が、いまだ存在しない」(Sitorus, S. 11) ことである。Sitorus の分析が正しいとすれば、これはたしかに忌々しき事態であるが、もちろん楽観的な捉え方をすれば、Henrich に端を発する「自己意識のルネサンス」には、まだ未来があるということもできるだろう。

しかし、Sitorus のこのような評価に先立つことおよそ 40 年前、Ernst Tugendhat (1979) は、さらに衝撃的な診断を下していた。Henrich および、Henrich の影響のもとで、「自己意識」という意識的現象の構造的究明に取り組んだ者たち (本稿においては以下で、その代表者として Manfred Frank と Ulrich Pothast を取り上げる) を、「自己意識の理論におけるハイデルベルク学派」と総称する Tugendhat は、この学派を「自己意識についての伝統的な理論において、もっとも進んだ立場を代表する」として評した (S. 10; S. 51)。ところが、そのまさしく直後で、Tugendhat はこのハイデルベルク学派が自己意識の伝統的理論における「明確な限界点 Endpunkt」を示していると指摘するのである (S. 51)。それは、カントにおいて採用された「自己意識」概念をフィヒテとともに批判し、さらにフィヒテにおいて構想された「自己意識」の説明モデルを継承、発展させたハイデルベルク学派でさえ、「自己意識」にかんする説得的な説明モデルを打ち立てることに成功していないこと、それどころか、「自己意識」を説明するために構想されたハイデルベルク学派による説明モデルは、結果的に「自己意識」を不合理なものとして論じざるを得ないことを示唆する。

それに対し、たとえば Dürr は、「哲学の歴史において、はじめて自己意識にかんする叙述と、とりわけ、自己意識のもつ根本構造とが哲学的分析の中心点に位置づくのは、〔まさしく〕ドイツ観念論という時代においてである」と論じる (Dürr, S. 17f.)。こうした Dürr や、先に触れた Sitorus らの見解に鑑みれば、「自我」あるいは「自己意識」といった哲学的主題との連関において、Henrich の研究がもつ影響力もさることながら、カントおよびフィヒテの思想が、今なお重要な位置づけを保持している点も、やはり即座に否定することはできないだろう。そうであるならば、今日において我々は、上の Tugendhat の指摘から何を汲み取るべきか。

(4) カント、およびフィヒテにおける「自己意識」概念の位置づけ

この点を検討するにあたり、あらかじめ留意されるべき点がふたつある。第一に、「自己意識」という哲学的主題がカントにおいて萌芽し、フィヒテ以降のドイツ観念論において開花するといった単線的な流れを想定することはできない。第二に、カントとフィヒテとが「自己意識」という同一の術語において、同一の主題を論じていると想定すること自体がそもそも正当であるのか、よくよく吟味されなければならない。これらの点は、カントとフィヒテとの「自己意識」概念をめぐる「自己意識のハイデルベルク学派」の解釈、ならびに彼らの「限界点」を検証する上でも重要性をもつため、ここでその大枠を確認しよう。

Henrich の分析⁵によれば、「自己意識」という概念にかんする捉え方において、カントとフィヒテとのあいだには決定的な差異が存する。Henrich は、自己意識の理論の発生について、3 つの「時代」を想定する。第 1 時代は古代から近代初頭までの「前史時代」であり、第 2 時代は「自我を哲学の原理としてはじめて据えた」デカルト以降の近代である。自我を「超越論哲学の〈最高点〉」にまで押し上げたカントも、この第 2 時代に含まれる。それに対し、Henrich に従えば、「自己意識」概念にかんする「フィヒテ特有の立場は第 3〔時代〕のはじめ Anfang」(Henrich, 1966, S. 191) として位置づけられる。このことは、カントとフィヒテとでは、「自己意識」概念をめぐる立場が、時代的な線引きがなされるほど、根本的に異なっていることを明示する。

では、その相違とは何であるのか。まず、第 1 時代についてであるが、この時代について Henrich 自身は多くを語っていない。なお Dürr は、この時代において「自己意識」概念は、ほとんど周縁的な役割しかもっていなかったと補足している (Dürr, S. 277)。次に第 2 時代であるが、この時代は「自我」ないし「自己意識」といった概念を、「哲学における無条件的で自明な原理として」扱う傾向をもつものとして特徴づける (Sitorus, S. 133)。それに対し、第 3 時代の開拓者であるフィヒテは、このような「自己意識にかんする先人のいっさいの考えを批判する最初の者」として、また、「自己意識の根本構造をその探求の対象とした最初の者」として、「特別な位置づけをもつ」(Sitorus, S. 15)。自己意識の反省理論に対する批判とその克服とを掲げる Henrich、およびハイデルベルク学派は、このフィヒテから始まる第 3 時代に接続する。

Sitorus は、「反省モデルのそなえる根本的な困難」は、「見出すのに難くない」にもかかわらず、「ほとんどの哲学者が見落としてきたということは、実に驚くべきことである」と指摘する (S. 133)。ここでの「ほとんどの哲学者」が指すのは、第 2 時代に属するとされる哲学者であろう。こうした「驚き」に対する答えは、Henrich の次の主張からはっきりと看取される。すなわち、「自己意識のそなえる根拠づけの機能への関心が支配的であった」、この第 2 時代においては、「まさしく、それゆえにこそ、自己意識そのものが何であるのか、

⁵ Vgl. Henrich (1966), S. 191.

あるいは、いかにして自己意識はそのような〔根拠づけの機能をそなえる〕ものとして考えられ得るのか、といったことについて自己意識が探求されることはな」かったのである (Henrich (1966), S. 191)。つまるところ、「自我」ないし「自己意識」概念は、デカルトにおいて、これ以上疑いの余地のない自明な原理として根本に据えられ、方法的懐疑の対象から外されて以来、その構造において重大な困難を孕みつつも、当の構造そのものがあらためて吟味されることはなく、むしろもっぱら、それによって根拠づけられる他の諸概念との連関においてのみ取り上げられることとなった。このような、それまで疑問に付されなかった「自己意識」の構造について、根本的に問い直したのがフィヒテであり、このフィヒテから、哲学的主題としての「自己意識」の新たな時代が始まったというわけである。

こうした点に鑑みると、「自己意識」概念の扱いにかんする、カントとフィヒテとの根本的な相違に依拠し、カントの自己意識論が批判される理由は比較的容易に看取できる。すなわち、カントは「自己意識」概念そのものを主題化せず、また、その構造について吟味することもなかったがために、この概念が内包する困難に気づくことなく、それを自らの思想原理として使用してしまったのである⁶。こうした構造的な困難こそ、「自己意識の反省理論」において Henrich が指摘したアポリアである。

(5) ハイデルベルク学派の「限界点」

Sitorus が指摘するように、フィヒテや Henrich、ならびに他のハイデルベルク学派からしてみれば、カントは「自己意識の反省理論の主要な代表者」であった (Sitorus, S. 136)。彼らは、カントにおける「自己意識」概念、および「統覚」概念を、「反省」的事態として解釈し (vgl. Sitorus, S. 17, 138; Dürr, S. 281; Klemme (2017), S. 266)、このような解釈から生じる「反省理論」のアポリアに基づきカントを批判する。

(Henrich については第 8 章で検討しているため、ここでは割愛するが) ハイデルベルク学派の主要な解釈者——Manfred Frank と Ulrich Pothast——においても、カントが「自己意識」概念を「反省」的事態と同一視していた、という解釈が採られていたことは、次の点からも看取できる。たとえば Frank は、「カントは自我性をつねに自己反省と同一視していた [...]」 (Frank (1991), S. 23) と指摘しており、Pothast も、「統覚は結合する作用であると同時に、反省的な〈知覚〉なのである」 (Pothast, S. 14; vgl. S. 13f.) と解釈している。このように、カントが「自己意識」概念を反省的な構造において解釈し、このような解釈において当概念を使用していたと批判する一方、Henrich をはじめハイデルベルク学派

⁶ 詳しくは第 8 章で検討するが、筆者としては、カント自身も「自己意識」概念をめぐる、ある種の困難を認識していたと解釈する。もちろん、困難を認識することと、それを克服すべく取り組むこととは大きな隔たりがあり、フィヒテにとってみれば、カントは満足いくようなかたちで、その問題に取り組まなかったように映ったのかもしれない。

では、反省理論が孕むアポリアを回避し得るような仕方で自己意識を説明するモデルの模索が試みられた。

その顕著な例として、たとえば Henrich は、1970 年の論考において、「自己を欠いた、（非明示的な）自己についての意識 ein (impliziten) selbstlosen Bewußtsein vom Selbst」(Henrich (1970), S. 280) という構想を打ち出している。また Frank は、「私は〈自己意識〉〔という術語〕において、主観が自己自身について直接的に（非－対象的に、非－概念的に、そして非－命題的に）熟知すること *Bekanntschaft* と理解する」(Frank (1991), S. 7) と言明して以来、「自己意識は、（無意識的な *unbewusst*）意識が、自己自身へと明示的に向き直ることとして理解されてはならない」(Frank (2012), S. 14) という見解を一貫して採用している。

Pothast も同様の方向で議論を徹底していったが、その結果として、「意識はまったく〈客観的な〉プロセスとして考えられなければならない」(Pothast, S. 76) と主張するに至る。この点に、若干の補足を加えると、次の通りである。我々がふだん、机やパソコンといった何らかの対象について意識を向ける際、我々は、意識主観としての〈私〉と、意識客観としての対象とが構成する、主観－客観関係を無自覚に前提している。このような前提を踏まえるならば、こうした意識には、意識の向かう当の対象からは区別された〈私〉についての同一性の意識が、より精確に言えば、〈私〉についてのこうした暗黙裡の自己知が形成されるような自己関係がすでに含まれている。それに対し、筆者が理解するかぎり、Pothast が主張しようとしているのは、自己意識の反省理論に伴うアポリアを回避するモデルを打ち立てるためには、いかなる意識的なプロセスも、このような自己関係的契機をその構造から閉め出すかたちで想定されなければならない、ということである。ところが、このように徹底した考えを推し進めた結果、Pothast が至ったのは、「意識の内に登場するものが意識に対して存在しない、また、自己自身に対して存在しないとすると、意識というものは理解できないものになってしまったように思われる」(S. 79) という不可解かつ不本意な帰結であった。

こうした帰結こそ、上掲の Tugendhat が指摘するところの、「自己意識についての伝統的な理論に内在する明確な限界点」である。Tugendhat は、とりわけ Pothast の上述の見解を念頭に置きつつ、「ハイデルベルク学派の呈する理論において、自己意識についての伝統的な理論はそれ自身、不合理なもの *ad absurdum* となるに至ってしまったようである」(Tugendhat, S. 54) と分析する。Sitorus は Frank がハイデルベルク学派において果たした功績を認めるが、その一方で、Frank は「自己意識にかんする説得的な理論を構想することに成功していない」と評価する (Sitorus, S. 60)。Sitorus の解釈では、Frank が提唱するような、『前反省的』や『直接的』、ないし『概念的に〕捉えられない *nichtbegrifflich*』といった述語を自己意識に帰することは、術語としてすでに自己矛盾している」(ebd.) の

である⁷。同様の批判を Dürr は、Henrich に対し行っている。Dürr によれば、Henrich は「意識にかんする矛盾の伴わない理論の構想」を目指したわけであるが、上掲の 1970 年の論考において提示された Henrich の、「自己を欠いた、(非明示的な) 自己についての意識」という説明モデルもまた、「撞着語法 *contradictio in adiecto*」という矛盾を示してしまっている (vgl. Dürr, S. 292)。

以上が、Tugendhat による、自己意識のハイデルベルク学派に対する批判の要点である。ここまでの大まかな流れをあらためてまとめると、カントの「自己意識」概念への批判がフィヒテによってなされ、Henrich をはじめとするハイデルベルク学派もまた、こうした批判に賛同しつつ、「反省理論」のアポリアを回避する説明モデルの模索を試みた。そして、このハイデルベルク学派に対し、Tugendhat がさらなる批判を行ったのである。もちろん、ハイデルベルク学派に対する批判を行ったからといって、Tugendhat はカントを擁護するわけではなく (vgl. Tugendhat, S. 44f.)、Tugendhat の批判はまた、フィヒテに対しても向けられている (ebd.)⁸。こうした流れを踏まえるならば、(上で Sitorus や Dürr が示唆

⁷ ハイデルベルク学派への批判的に検討を通じて、Sitorus は主に Frank を具体的に取り上げているが、そのほか、Pothast については Sitorus (S. 55f.) を、Saskia Wendel については Sitorus (S. 58f.) を参照。

⁸ 厳密に言えば、カントやフィヒテに対する Tugendhat の批判の主要な論点は、近代哲学を通して「自己意識」的な事態がもたらす、理論的なないし、認識論的な文脈においてのみ扱われてきた点にある (vgl. Tugendhat, S. 27ff.)。それに対し Tugendhat は、「自己意識」や、それに類する術語 (»conscientia«, »Sichzusichverhalten«, »Reflexion«) は、認識論的な文脈においてのみ論じられるような、「単一の現象を指示するのではな」く、むしろ、「認識的自己意識と実践的自己関係というふたつの現象」を包摂すると主張する (Tugendhat, S. 32)。カントにおいて「自己意識」概念が主に理論的文脈において論じられている点に鑑みれば、もっともな指摘であるが、Tugendhat はフィヒテに対してもまた、「フィヒテは不適切にも、直接的な認識的自己意識と実践的自己関係を合成してしまった」(Tugendhat, S. 44) と批判する。「自我」の自己定立をめぐる議論は、フィヒテにおいて、たしかに理論的文脈と実践的文脈との双方で展開されるが、Tugendhat にとってはむしろ、このようなかたちで論じられるがゆえにこそ、「自我」ないし「自己意識」は合一された、それゆえ「単一の現象」として論じられてしまったように映るのであろう。筆者も、「自我」概念の内実を究明する試みは、理論と実践とのふたつの観点／文脈から取り組まなければならないと解釈しており、この点においては Tugendhat の見解に完全に同意する。しかし、筆者としては、フィヒテのみならず、カントに則す場合でも、「自我」の内実をめぐる議論は、理論的文脈でのみ完結するものではなく、むしろ、実践的文脈へと議論の領域を拡張することによってはじめて、「自我」の内実も十全に検討され得るし、理論と実践とのそれぞれの文脈は、相互に関連しつつも、各々が独自に重要な意義を内包していると解釈する。したがって、筆者と Tugendhat とでは、カントやフィヒテの思想に対する捉え方の前提に齟齬が生じている。

していたような) カントの超越論哲学からはじまり、ドイツ観念論において中心的テーマとなった「自己意識」の議論、また、Henrich の研究を皮切りに開花し、今日まで続く「自己意識のルネサンス」とは何だったのか。私見では、Tugendhat による批判には一定の妥当性がある。しかし、そうであるからと言って、この批判を鵜呑みにすることはしない。つまり、Tugendhat の批判は、ハイデルベルク学派に対してはたしかに妥当なものかもしれないが、この批判の妥当性は、ハイデルベルク学派（および、フィヒテ）が批判したカントにまでは届いていないのである。この点を検討するに際し、Dürr により、上で示したものと別な角度からなされた Henrich への批判が示唆的である。それは、カントにおける「自己意識」概念についての、Henrich の解釈の妥当性をめぐる問題である。

(6) カントの「自己意識」概念に対する Henrich の解釈の是非

Dürr によれば、カントとフィヒテとでは「自己意識」概念の位置づけに大きな差異があるが、それは Henrich が時代区分を設けて説明した差異ではない。フィヒテにおいては、「体系の無条件的な出発点として」、「絶対我の内的構造への問い」が格別な重要性をもつ⁹。それに対し、「カントにおいては、自己意識の構造はまったく話題になり得ない」(Dürr, S. 281)。それというのも、「自己意識」という概念は「カントにとって、超越論哲学における〔超越論哲学と論理学、そして悟性使用との〕究極的な関係点として、たんなる形式的な前提にすぎないから」である。また、カントにおいて「自己意識」が「概念を判断へと総合する役割をはた」す際、「自己意識はいかなる反省的な構造をも示さず、むしろそれは非反省的 *irreflexiv* である」(ebd.)。以上を踏まえ Dürr は、次のように主張する。

そのようなわけで、反省理論はフィヒテに先立つ支配的な理論などではけっしてなく、むしろ、Henrich の批判は虚構の理論 *fiktive Theorie* に向けられているのではないか、という疑念が生じる。(ebd.)

フィヒテ（そして、Henrich）が批判した通り、カントは「自己意識」という概念そのものを、あるいは「自己意識」の構造を主題的に検討することなく、自らの思想における原理として使用したかもしれない。しかし、このことが即座に、カントが自己意識の反省理論というモデルを採用したことの証左となるわけではない (vgl. Sitorus, S. 140; S. 154)。Sitorus も、「カントにおいて自己意識は、彼の哲学の中で体系的で、不可欠な機能をすらそなえて

⁹ なお、「絶対我」という概念がはたしてどこまで「自己意識」として解釈され得るのかという問題については Dürr 自身、研究者のあいだでも「きわめて評価が割れる *höchst umstritten*」点であると指摘する (vgl. Dürr, S. 74; Anm. 73)。もっとも、ここではカントにおける「自己意識」概念解釈にかんする是非が最大の関心事であるため、「絶対我」概念と「自己意識」概念との関係について、ここでさらに掘り下げて検討することは控える。

いたにもかかわらず、いかなる特定の主題でもない」と指摘し、また、「カントは自己意識にかんするいかなるモデルももっていない」との見解を示す (Sitorus, S. 156)。Klemme もまた同様、「カントにおいて自己意識とは、諸表象を結合することによって、〔それらを〕我がものとする作用の中で〔生じる〕、自らの現実存在についての意識であり、意識主観としての「私は、自己意識の反省モデルが想定するように、自分自身へと関係することによって、自己自身を明確に意識するのではな」く、むしろ、「私に考えるべきものが何も与えられなければ、私は自分自身を意識することもまたできない」と解釈する (Klemme (2017), S. 265f.)。この点にかんしては第 1 章で詳しく検討するが、当面、筆者の解釈の方向性を示すならば、次の通りである。すなわち、カントにおける「自己意識」概念は、反省的、自己言及的、ないし自己関係的な構造をもった意識の事態として解釈されるべきではない¹⁰。Sitorus は、自己意識の反省理論の代表的な立場としてカントを見立てる、フィヒテやハイデルベルク学派が、カントにおける「自己意識」概念、およびそれとの連関で論じられる「統覚」概念を、「反省」の働きと同一視する点において「不適切な解釈」(Sitorus, S. 17) を呈していると指摘しているが、筆者もこの見解には賛成する¹¹。

付言すれば、こうした「反省理論」というモデルにおいて想定される、明示的な反省的 (自己関係的) な構造をもった意識の事態は、とりわけカントにおいては「統覚」や「自己意識」からは厳密に区別して論じられる、理論的／経験的な「自己認識」の事態 (より厳密に言表すれば、自らの存在意識を経験的な所与との連関において規定すること) として解釈されな

¹⁰ カントの「自己意識」概念にかんする筆者自身の解釈について、ここで踏み込んで論じることとはしないが、次の Prata Gaspar の指摘は、筆者の立場を端的に言表している。「この非志向的な意識はまずもって、対象としての主観についての意識などではなく、また、いかなる対象との連関をも包括していない。[...] 純粹統覚が純粹統覚であるのは、それが自己自身を対象として知覚するからではない——これはすなわち、経験的統覚〔である〕——。そうではなく、その自己—知覚に際し、純粹統覚が自己自身と、いかなる対象関係においても関わらないという、まさしくこのために〔純粹統覚は純粹統覚なのである〕。[...] いまや明らかなのは、個々の表象に伴い、また〔それ以上の〕何ものによっても伴われることのない、自己意識としての純粹統覚のそなえる性能は、自発性、純粹活動性でしかあり得ない、ということである。」

(Prata Gaspar, S. 236f.) 加えてまた、カントとフィヒテとにおける「自己意識」概念の位置づけの差異について、筆者と近接した立場から主題的に検討している研究として、Crone (2009) を参照されたい。

¹¹ もちろん、「反省理論」によって自己意識を説明できないことは、この説明モデルが誤っているということを意味しはしても、「人間の現象としての自己意識 menschliches Phänomen が〔存在するということは〕誤りようがない」(Sitorus, S. 26) という点については、Sitorus とともにここで付け加えておく。

ければならない¹²。カントにおける「自己認識」論については第 2 章以下で取り組むが、Klemme が指摘する通り「自己認識」は本来、カントにおいては、「経験的心理学や人間学の領域に属する」事柄である (Klemme (2017), S. 267 Anm. 17) ¹³。さらに、「自己認識という主題にかんするカントの叙述は、残念ながら不明瞭であり、したがって、カントは自己意識にかんする理論はもち合わせていたものの、自己認識にかんする理論はもち合わせていないように思われる」(Sitorus, S. 194) と指摘されるように、「自己認識」概念については、「統覚」や「自己意識」概念にかんする研究と比較しても、主題的に取り上げられることは稀である。たしかに、カントは「自己意識」と「自己認識」とを、すなわち、いっさいの経験的意識を根拠づける〈超越論的自己意識〉と、それによって根拠づけられる〈経験的自己意識〉とを峻別するが、後者にかんしては、ほとんど論じずに済ませている。だが、こうしたテキスト上の事実は、「自己意識」と「自己認識」との連関を検討せずに素通りしてよい理由にはならない。上述の通り、たしかに「自己認識」概念において論じられる内容は、経験的心理学や人間学の領域内でのみ主題となり得る。しかしながら、筆者としては以下ふたつの点から、超越論的な文脈において論じられる「自己意識」と、経験的な事柄としての「自己認識」とを、議論領域が異なるという根拠から切り離すだけでは不十分であると解釈する。

第一に、こうした区別を提示するだけでは、なぜ、カントにおける「自己意識」概念が〈反省的な事態〉から区別されるのか、という点に対する明確な説明を与えない¹⁴。むしろ、〈反

¹² 「反省理論についての一定の解釈」、すなわち「その解釈によれば、主観が自己自身を認識するところの自己自身へと関わりとる」とする Klemme の指摘は、「自己意識」と「自己認識」との重要な差異を的確に言い当てている (vgl. Klemme (2017), S. 264f., 下線による強調は引用者)。また、管見のかぎりカントの文脈に限定しているようには思われないものの、Frank は「自己意識」と「自己認識」との相違について次のように示唆的な言及をしており、この点については筆者も Frank の見解に賛同する。「〈自己認識〉ということで私は、自己意識のそなえる反省的な形式を指示する。それゆえ〔自己認識とは〕、明示的で、概念把握的で、また、〔自らを〕対象となす観点において遂行されるところの、〈私〉が関与し、対象とするところのものの主題化 Thematisieren des Bezugsgegenstandes von sich、あるいは心的な活動についての判定である。[...] 自己認識はいかなる根源的現象でもなく、むしろ自己意識を前提するのである。」(Frank (1991), S. 7.)

¹³ こうした「自己認識」の一例として、たとえば Klemme は、「自己同一性、(私は、自分が写真で見ている〔当の〕人物 Person であるのか。私は、道の向こう側の女性がまさに呼び掛けているところの〔当の〕人物であるのか〔などといった〕自己確信にかんする問い」を挙げている (Klemme, (2017), S. 267 Anm. 17)。

¹⁴ たとえば、「超越論的統覚は、人間の心を、自己言及的な構造へと変えさせる。[...] 私〔Soboleva〕の解釈における中心的な仮説を定式化すると、超越論的統覚は、それが自己—客観化という、客観化における第一の構造を包摂しているという理由から要請される」とする解

省的な構造〉をもつ「自己認識」の内実を明らかにしてこそ、そのような構造をもたない「自己意識」の内実も、より明確に捉えることができるだろう。第二に、超越論的な概念としての「自己意識」と、経験的な事態としての「自己認識」とのあいだには、たしかに、前者が後者を根拠づけるという論理上の関係がある。しかし、他方でまた、これらが同一の主観における〈意識的な事態〉であるならば、こうした観点からも両者のあいだには何らかの連関があるはずである。とりわけ、〈意識〉という観点から「自我」の内実を探究する本研究においては、これらの連関構造の究明を行わずに済ますことはできない。もちろん、本研究は経験的心理学ではなく、超越論哲学に依拠する研究である。それでもなお、「自己意識」と「自己認識」という、ふたつの意識的事態がいかにして接合し得るのか、この点をめぐり、少なくとも構造的な（あるいは形式的な）観点から検討する余地は、超越論哲学という枠組みの内に残されているはずである。

第3節 本研究の主題

今しがた示した第二の点は、本研究の主題とも密接にかかわる。この点にかんする重要な指摘を Dürr は、Henrich によるフィヒテの「自己意識（自己定立）」論解釈をめぐる文脈から行っている。

[...]〔ドイツ観念論においては〕、自己の内的諸状態についての知として解され得るような、経験的で心理学的で個人的な自我という概念は、その探求からはるか遠くへと除外されるべきである。純粋な主観性という概念へと専念することで、自己意識を経験的な諸現象として理解することの内に現れる、人格という概念は後景に退く。フィヒテの直接的な意識という概念を、現象的な自己意識にかんする説明として解釈するとき、Henrich はこのような誤解に屈するのである。[...] Henrich は反省モデルに対する対抗として、消極的に〔否応なしに〕*ex negativo*、自己意識にかんする非循環的な概念を構想する。こうした〔自己意識にかんする非循環的な〕概念はしかし、[...] 一方では経験的なモデルへの逆戻りを示し、[...] (Dürr, S. 14f., 下線による強調は引用者。)

Tugendhat においてもここで重要なのは、経験的な諸現象、〔つまり〕私の諸状態についての知としての自己意識にかんする説明可能性への問いである。この際、Tugendhat はもちろん、自己意識にかんする説明を人称代名詞としての私 *ich* についての分析へと狭めているのである。[...] Henrich に反して、しかしまた、Tugendhat にも反して、ここで主張されるべきは、ドイツ観念論において主観性は、いかにして哲学が体系とし

釈 (Soboleva, S. 600) が示すように、今日でもなお、カントにおける「統覚」概念を反省的構造において解釈する立場は散見される。

て構想され得るのかという問いが立てられるかぎりにおいては、原理としてみなされるべきである。超越論的自我と経験的自我とにかんする、カントの根本的な区別を前提に、純粋な主観性は根本原理として機能する。経験的自我はいかなる原理的な機能も満たし得ない。(Dürr, S. 16, 下線による強調は引用者。)

ここで注目されるべきポイントを整理すると次の通りである。まず、すでに指摘した通り、私見では自己意識の反省理論が示すモデル、すなわち、明示的な反省構造に基づく自己関係的な意識の事態は、カントの文脈では「自己認識」の事態である。次に、フィヒテおよびハイデルベルク学派によって行われたカントに対する批判は、反省的構造をもたない「自己意識」概念と、明示的な反省構造を伴う「自己認識」概念との混同に起因していると思われる。そこで、こうした批判者たちは、反省理論のアポリアに再び陥らないような、自己意識の説明モデルの考案を試みた¹⁵。ところが、Dürr による批判に従えば、Henrich が説明を試みようとして想定していたのは、「経験的なモデル」として特徴づけられる自己意識の事態であった。Dürr の解釈するところによれば、「Henrich のモデルにおいて、Henrich にとって重要なのは、純粋な主観性ではなく経験的な現象としての意識である」(Dürr, S. 293)。同様の論点から Dürr はまた、Henrich や他のハイデルベルク学派が試みた自己意識理論に対し批判を行った Tugendhat にも批判の矛先を向ける。とりわけフィヒテ以降、ドイツ観念論において原理として機能すべき「主観性」という概念は、経験的な意識現象からまったく隔離された「超越論的自我」として扱われなければならない。それに対し、経験的な現象へと引き下げられた自己意識の説明モデルはいったいいかにして、体系を根拠づける原理として機能し得るのか。これが Dürr の批判の眼目である。こうした指摘はもっともである。しかし、Dürr の指摘を認めたとしても、「超越論的自我」(「純粋な主観性」)と「経験的自我」(経験的な主観性)とは、はたしてそう明白に分離され得るものなのか。このような問いは依然として残る。私見では、両者がこのように隔絶したものとして扱われることにより零れ落ちてしまう、重要な論点がある。

この点にかんして、Dürr 自身が重要な指摘をしている。

純粋な主観性はどの程度、意識理論にとって、実りを結ぶものであるのか、また、純粋な主観性は経験的な主観性に対し、いかなる関係にあるのか。(Dürr, S. 293.)

¹⁵ なお、ここで筆者の立場をあらかじめ示しておく、筆者は、ハイデルベルク学派(特に、Henrich と Frank) が論じようとした、前反省的で、非明示的な意識という、自己意識の説明モデルは、カントの「自己意識」概念に対する批判の文脈でもち出される場合には適切でないが、当概念の解釈としては適切であると解釈する。

ここで示される問いこそ、本研究全体を貫くもっとも重要なテーマである。管見のかぎり、純粋な主観性に重心を置く Dürr の一連の議論では、こうした問題に対する明確な答えは与えられていない。しかし、私見では、たとえば Crowe が次のように指摘する事柄は、とりわけ自我論を遂行する者にとって、けっして些細な問題ではない。「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.) 筆者は Dürr がここで提起した問い、すなわち、「純粋な主観性はどの程度、意識理論にとって、実りを結ぶものであるのか」という問いは、真摯に向き合わなければならない問いであると解釈する。それゆえ筆者は、超越論的で純粋な主観性（自我）は、経験的な主観性（自我）に対し、いかなる関係にあるのか、という問いを、本研究全体を貫く主題として位置づける。

第4節 本研究の方法

このような主題を掲げ、本研究は、一方では、経験的な意識一般の説明原理として機能する「超越論的自我（超越論的自己意識）」の立場に、他方では、「経験的自我（経験的自己意識）」一般の立場に依拠し、一連の考察に取り組む。本研究は、こうした一見相容れないふたつの議論領域を往来しつつ、この両領域において論じられる事柄が、いかなる構造的連関を有しているのかを明らかにし、この取り組みを通じてまた、「自我」概念の内実を究明する。したがって、本研究の全体的な〈枠組み〉としては、超越論哲学というカントとフイヒテとの思想に定位し、経験的意識一般の可能性の原理として機能する「超越論的自我」ないし「純粋主観性」という観点から「自我」を論じる、いわばオーソドックスなスタイルを採用。しかし同時に、「超越論的自我」と「経験的自我」との連関構造を捉えるべく、本研究を遂行する筆者自身としては以下の〈態度〉を徹底する。すなわち、超越論的文脈で示される「自我」概念の内実を、まさに当の考察に従事する筆者の内で生じる、現実的な意識の働きにおいて捉えなおし、これが経験的自我の成立において、いかなる仕方で関与するのかということを可能なかぎり捉え、それを手がかりに議論を展開することである。ここでは、哲学的考察を行う者の意識そのものが考察の対象であり、それに取り組む者はたんに静観的な態度で言葉を紡ぐのではなく、むしろ、その哲学的考察の主体であると同時に客体として参加しなければならない。このように、一方では抽象的な議論に尽きぬよう、他方では経験的な心理学に陥らぬよう、上述の超越論的な枠組みと、現実的な意識現象への志向というふたつの主軸を整合的に論じていく上で肝要となるのが、本研究が展開する〈力動的な自我論解釈〉である。

(1) カントにおける自我論

〈力動的な構造〉という観点から、カントに依拠した自我論研究を遂行するにあたり、本研究が主に依拠するのは『純粹理性批判 *Kritik der reinen Vernunft*』(1781/ 87) である。

「自我」とは何か。先述の通り、本研究で一貫して問われるこの問いに対し、筆者はこの概念が指す〈何か〉について、あらかじめ当たりをつけて取り組むつもりはない。先に、「自我」という概念においては、〈ある種の実在性〉が指示されるとの旨を示唆したが、この主張は議論の出発点として前提されるべきではなく、議論を経て導き出される結論でなければならない。「自我」概念の内実の究明を試みる本研究において何よりも懸念されるのは、筆者がこの概念の内実についてすでに何らかの見当をつけ、いわば論点先取のような仕方

で議論を展開している、といった印象を与えることである。

この点、『純粹理性批判』ではまず、「自我」という概念から何らか形而上学的な実体を想定する道が、はっきりと閉ざされる。それどころか、「論理的な主語」や、「空虚な表象」といった表現が用いられることで、「自我」概念の指示する内実が徹底的に切り詰められる箇所すらある。経験的認識一般の可能性の条件をめぐる文脈で、「自我」概念は中心的な役割を与えられているにもかかわらず、その内実そのものが主題的に検討されることは、きわめて限定的であると言って過言ではない。カントに則そうとするほどに、「自我」の内実について積極的に主張し得る余地が狭められていく。だからこそ、『純粹理性批判』は、本研究の出発点として依拠するに相応しいテキストでもある。もちろん、意識の働きの内に「自我」概念の内実を探求する本研究にとって、『純粹理性批判』は示唆的な議論も提供してくれる。一連の議論を通じて明らかになるのは、その内実において〈もっとも乏しい表象〉にまで追い詰められながらも、〈力動的な構造〉という観点から捉えなおされるとき、「自我」概念は、もっとも〈広範な実在性〉となることである。

カントにおける「自我」概念の内実を論じるに際し、〈力動的な構造〉という観点に着眼する論者として、本研究ともっとも近接した立場にあるのは、古くは Heinz Heimsoeth であり、比較的最近では Arthur Melnick である。カントにおける「自我」(「統覚」) 論研究の変遷については、Motta と Thiel とによる網羅的な整理 (vgl. Motta and Thiel, S. 1-55) が非常に示唆的であるが¹⁶、彼らは以下で取り上げる Heimsoeth の研究に先立つ時代(彼らの言葉をそのまま使用すれば、「第一『批判』出版後の最初の一世紀」)においては、たとえば「人格性」といった概念は、「抽象的かつ空虚な」概念として位置づけられていた¹⁷。こ

¹⁶ Motta と Thiel は、1781 年から 2021 年までに至る、「統覚」論の包括的な解釈史をまとめており、これについては筆者も大いに参考させていただいた。残念ながら、紙幅の都合上、ここでは本研究の主旨との関連で重要な立場にのみ限定して取り上げる。

¹⁷ Motta と Thiel は、カントにおける「意識の統一」の問題をめぐる当時主流だった解釈の立場を、「〈観念論〉、〈経験的心理学〉、〈新カント主義〉」といったラベリングの観点からまとめている (vgl. Motta and Thiel, S. 6f.)。ここでこれら各々の立場について個別に吟味する余裕は

れに対し Heimsoeth は、論考 „Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie“ (1924) で、主観性の本質〔本性〕Wesen は、「ひとえに哲学的な思惟の構成的な営みから打ち立てられるのではなく、現実的な意識において、また、個々の認識作用において看取されるのである」(Heimsoeth, S. 236f.) と主張し、「統覚的意識の実在的解釈 Realitätsbedeutung」(Heimsoeth, S. 240)、あるいは、「自己意識のそなえる存在的な意義〔解釈〕ontische Bedeutung」(Heimsoeth, S. 241) を提唱する。その議論の軸にあるのは、「個性性を越え、抽象的に考えられた認識主観」、ないし「意識一般」であるところの、「純粋で超越論的な統覚の自我」(vgl. Heimsoeth, S. 235f.) と、「諸状態や諸々の出来事の多様として内的経験の内で、私に対し与えられる自我－客観」であるところの、「経験的統覚の自我」とのいずれとも同定されず、しかし同時に両者を媒介する「第三のもの Drittes」の探求である¹⁸。Heimsoeth は、「私は考える」という働きに存する、「自我そのものの現存在の意識、また、働きの意識 Daseins- und Handelnbewußtsein des Ich an sich」に着眼し、これこそが「〈客観としての自我〉の実在的な意識 reales Ichobjekt-Bewußtsein と、超個人的で認識論的な主観という抽象的な思考物とのあいだにある第三のもの」であると論じる (Heimsoeth, S. 241)。紙幅の都合上、議論の仔細に触れることはできないが、Heimsoeth が論じるこの「第三のもの」とは、「経験的な所与性の範囲内における、私の具体的な自我にかんする、あらゆる固有の現実存在の規定 *Existenzbestimmung*」を行う意識の働きである (ebd.)。この議論の重要性は、「私は考える」という自己意識を、超越論的で空虚な概念としてのみ論じるのではなく、経験的な意識一般の成立に際し機能するその〈働き〉に着眼し、それをカントにおける「自己意識」論と「自己認識」論とを架橋する契機として論じた点である。もっとも、Heimsoeth 自身は理論的「自己認識」の内実について主題的に考察してはいないが、こうした点を差し引いても、(カントの文脈にお

ないが、この「意識の統一」という問題に寄与したこの時期の重要な研究として Motta and Thiel が挙げているものを以下に示す。Erdmann, Benno (1878), *Kant's Kritikismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*; ders. (1908), *Umriss zur Psychologie des Denkens*; ders. (1915), „Kritik der Problemlage in Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien“; Adickes Erich (1887), *Kant's Systematik als mitbildender Faktor bei der Entstehung seines Systems*; ders. (1889), *Immanuel Kant's Kritik der reinen Vernunft*; Vaihinger, Hans (1902), *Die transzendente Deduktion der Kategorien*.

¹⁸ Heimsoeth は、「超越論的統覚としての自我」と「経験的統覚としての自我」とは、次のような理由から「直接的かつ必然的に結びついている」(vgl. Heimsoeth, S. 235f.) と解釈する。すなわち、「私が〔私自身を客観として〕もっており、こうした所有の内で〔私は〕存在しているということについての知が、(可能的、あるいは現実的な意識として) つねに同時に根底になければ、私は自己知覚や自己観察の内で私自身を客観とすることはできない」からである (Heimsoeth, S. 235)。

ける「私は考える」が、もっぱら「自己意識」概念との連関においてのみ論じられる傾向にあることを顧慮すると）彼の研究は大きな意義を有している。

Melnick (2009, *Kant's Theory of the Self*) も Heimsoeth と比較的近い観点を採っており、思惟主観の現実存在がそなえる、現象でもなく、物自体でもない、「第三の立場 third status」に着目した議論を展開する (Melnick, p. vii)。Melnick が論じるところでは、こうした現実存在は、「私は考える」という「知性をつかさどる主体がそなえる力動的な作用 the dynamical action of intellectual marshaling」が実働することを通して産出され、「こうした力動的な活動の〔知性的〕〈機能〉のみが、私であるということ to be me なのである」(vgl. pp. 9f.)。この点に鑑みれば、「自我にかんする力動的—現象学的見地 dynamical-phenomenological view of the self」(Melnick, p. viii) の構築を試みる Melnick の研究は、その主題からしても筆者ときわめて近接した問題関心をもっているように思われるが、管見のかぎり、その研究の全体的な焦点はもっぱら、カントの「自己意識」論に当てられていることが伺える。それに対し筆者は、「自我」ないし「自己意識」概念がそなえる〈力動的な性格〉に着眼した考察は、〈自らの存在を規定する働き〉という点においてこそ、換言すれば、「自己認識」との連関で論じられてこそ、カントの「自我」論研究において重要な意義をもつと解釈する。

(2) フィヒテにおける自我論

フィヒテの思想（知識学 Wissenschaftslehre）における「自我」概念を考察するにあたり、本研究では主に、『全知識学の基礎 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*』（1794/95）をはじめ、いわゆる「イエナ期」（1792-99 年）のテキストを参照する¹⁹。先述の通り、カントの自我論とフィヒテの自我論とを融合させることは、本研究の本意ではない。あくまでも、〈力動的な観点〉から「自我」の内実を論じるにあたり、本研究において必要不可欠となる〈構造〉を得ることが目的である。それは、理論的自己規定と実践的自己規定

¹⁹ この「イエナ期」という時期について、たとえば Martin は、「フィヒテが自身のもっとも独創的な考えを展開させ、同時代人たちにもっとも大きな影響を与えたのは、〔イエナ期での短い在職期間とチューリッヒでの時間という〕この期間（大まかには、18 世紀の最後の 7 年間）であった」(Martin, p. 8) と指摘している。また、Dürr は、「ここ〔イエナ期〕でフィヒテは、カントとの接合のなかで、自我が哲学の根本原理として機能するような主観性の理論を発展させる」(Dürr, S. 19) との見解を示している。さらに、Neuhauser によれば、フィヒテによるシェリングやヘーゲルへの影響は、フィヒテがイエナ大学を去った後に展開した 1800 年以降よりも、イエナ期の思想の方が大きい (cf. Neuhauser, pp. 7f.)。こうした点に鑑みるに、「イエナ期」の思想は、フィヒテ以降のドイツ観念論との哲学史的な連関においてもさることながら、他方で、カントとの関係を視野に入れつつ、フィヒテ独自の主観性の理論を検討するにあたっては格段の重要性をもつ。

とが、相互規定的な関係において形成する〈円環構造〉であり、本研究は最終的に、〈力動的な円環構造〉という観点から「自我」の内実を究明する。私見では、「自我」概念の指示する〈実在性〉は、こうした円環構造を形成する自我の実働においてのみ、あるいはこうした実働としてのみ論じられ得る。このような観点から論じるにあたり、イエナ期のテキストは示唆に富むテキストである。

〈力動的構造〉という点で言えば、たとえば Klotz (2016)の研究(“Fichte’s Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-95 *Wissenschaftslehre*”)が端的に表している通り、とりわけこの時期のフィヒテにおける「自我」概念を特徴づける重要な徴表である。このことは、「自我の存在様式は、本性的には遂行的 performative」であり、「主観は自らを構成する活動のようなものとして特徴づけられなければならない」とする Klotz の解釈がよく示している (cf. Klotz, p. 70)。本稿でもこうした観点到位しつつ、「自我」概念を検討していくが、本研究が、より主題的に論じるのは次の点である。すなわち、こうした〈力動的な構造〉は「自我」の自己関係的なあり方の内でのみ完結するのではなく、「自我」と〈自我ならざるもの一般(「非我 das Nicht-Ich」)〉との相互規定的な連関において重要な意味をもつという点である。さらに言えば、自我の〈力動的な構造〉を特徴づけるこの自己規定的なあり方は、非我との相互規定的な関係を必然的に包含した、〈理論的自己規定〉と〈実践的自己規定〉という、ふたつの自己規定から構成される。

〈力動的な構造〉という観点から「自我」概念の内実を追求する本研究においては、こうした、「非我」との相互規定的な連関を構成要素として成立する、〈現実的な意識において生じる自我〉、あるいは〈現実的な意識一般としての自我〉、および、このような構造をもって成立する〈自我〉の成立事情の考察がまずもって重要となる。こうした〈自我〉は、「非我」とのいっさいの連関から完全に閉ざされた超越論的な主観性、ないし、〈無限なる自我〉として位置づけられる「絶対我 das absolute Ich」から峻別される。本研究が着眼する〈自我〉は、どこまでも〈有限なる自我〉である。

このような〈有限なる自我〉についてはこれまでも、たとえば、こうした自我を「フィヒテにおける真の自我 the true Fichtean self」として位置づける Breazeale (1995; 2016)や、諸々の事物や他なる自我が存する世界との具体的なやり取りを通してのみ可能となる「現実的な自我 the actual self」こそが、知識学の出発点として置かれるべきであるとする Bykova (2019)らによって着目されてきた。このような研究の方向性は、たとえば Dürr のように、「純粹自我」や「超越論的主観性」という視座からフィヒテの「自我」論研究を行う立場からすれば、お門違いであるとして棄却されるかもしれない。しかし、そうとも言い切れないのである。Rockmore のように、「[...] フィヒテが果たしたもっとも重要な寄与は、有限な人間としての主観に注目を向け直した点にある」(Rockmore, p. 20)と解釈する立場は、管見のかぎり珍しくはない。

さらに言えば、たとえば Crone のように、イエナ期におけるフィヒテの主観性の理論が、

「超越論的な議論と現象学的な議論との論証的二元論 Argumentationsdualismus」から編成されると解釈する論者もいる (Crone, 2005: S. 12, vgl. S. 20)²⁰。Crone の解釈によれば、フィヒテに特有な「意識論のテーゼ」は、「超越論的な諸原理の内実は、意識そのものの内で証示され得るという要求と結びついており」、「自己自身を定立する自我は超越論的な原理であるが、これは意識の中で現前せしめられ得る」(Crone, 2009: S. 73)。Crone は次のような問いを提起する。「超越論的自己意識はどのようにして、具体的で — 経験的な — 主観性という概念の内に統合され得るのか、超越論的自己意識という概念は、どのようにして経験的な思惟の中で描述され得るのか。」(Crone, 2005: S. 18.)「超越論的自己意識」と「具体的で経験的な主観性」との連関の究明を本研究の中心的なテーマとして据える筆者にとって、この問いは大きな意味をもつ。無論、筆者は、「自我」にかんする「超越論的な議論」を「現象学的な議論」へと還元するつもりはない。超越論的な議論は経験的意識の可能性を説明する理説であり、前者で論じられる事柄が後者において実際に生じるわけではない。それでもなお、本節の冒頭で示した通り、自我論研究を遂行する筆者自身の〈態度〉として、この「現象学的な議論」という観点は重要性をもつ。

第5節 本研究の論証手順

(1) 第一部：カントにおける自我論

第1章ではまず、カントにおける「自己意識」概念の考察から着手し、次の点を論証する。すなわち、カントにおける「自己意識」とは、自らへと反省的に注意を向ける事態などではなく、むしろ、あらゆる経験的な意識一般を可能にするその働きを通じて、「私は存在する Ich bin」という「存在意識」、あるいは「存在感情」を非明示的に生ぜしめるところの〈意識作用〉に他ならないという点である。この「存在意識」は、「自己意識」を司る（実体的な）主体の存在を前提するものではなく、むしろ「私は考える Ich denke」という働きが実働することではじめて、あるいは、この実働そのものとして生じる。

第2章からは、「自我」概念について、自らの存在を産出する働きという側面と、この存在を規定する働きという側面との二方向から、その輪郭をより具体的に彫刻していく。本章で中心的に論じるのは次のことである。すなわち、「私は考える」という意識作用は、反省

²⁰ この点については Zöller も、『全知識学の基礎』と『新しい方法による知識学』(1796/99)との叙述方法を対比させた上で、後者にかんして次のように言及する。「フィヒテの新たな〔叙述の〕手順は、フッサール、およびヘーゲル的な術語の意味において、自我の現象学と称されるかもしれない。[...] フィヒテの新たな、自我の現象学的な説明において採用される方法論的な主たる装置とは、自我の純粋な活動性を非経験的に直観する哲学者の能力である。」(Zöller, 2002a: p. 33.) ちなみに Crone は、特に『新しい方法による知識学』(1796/99)において件の二元論的編成は顕著になるが、『全知識学の基礎』でも「一貫して展開されてはいない」が、「すでに構想されている」と指摘する (Crone, 2005: S. 12)。

的で明示的な「自己認識」という事態の成立に際しては、当の働きを通じて生じた「存在意識」を規定するところの、〈自己規定作用〉としても機能するという点である。一連の議論を通じて最終的に、経験的で理論的な「自己認識」とは、「私は存在する」という意識を反省し、それを〈自我ならざるもの（経験的な所与一般）〉との連関において規定する事態であることを明らかにする。

ここで重要なのは、自らの存在意識を規定する「自己認識」の事態は、理論的文脈にのみ限定されるものではなく、実践的文脈においても論じられる余地があるという点である。後者について本稿は、第3章で、「道徳法則」の意識との連関から自らの存在を規定する、実践的「自己認識」という事態として論じる。こちらの「自己認識」にかんしてはカント自身、ほとんど具体的な記述を残していないが、それでも、たとえば Klemme (2012; 2015) の研究が示唆しているように、こうしたテキスト上の事実が、実践的「自己認識」の検討の可能性までも否定するわけではない。そこで本章では、この実践的自己認識という事態を中心に、理論的文脈と実践的文脈とのテキストを整合的に精査し、ひとつの可能的な解釈を提示する。

とはいえ、このように理論的文脈と実践的文脈とで「自己認識」論を展開することにより、これら両文脈における「自己認識」がはたして互いに無関係な事態として成立しているのか、あるいは、何かしらの連関を有しているのか、また、仮に有するのだとすれば、それはいかなる連関であるのか、という疑問が浮上する。筆者の見解をあらかじめ示しておけば、両者は相互に連関しており、さらに言えば、〈一方を欠いては他方もない〉という意味において両者は〈相互規定的な連関構造〉を形成している。残念ながら、カントのテキストに則してこの〈連関構造〉を論証するには限界があり、積極的に主張できることは多くない。それゆえ、こうした〈連関構造〉について、より具体的に検討していくために、ここからはフィヒテの思想に定位した考察に移行する。

（２）第二部：フィヒテにおける自我論

第4章ではフィヒテの思想に依拠し、理論的自己規定も実践的自己規定も、互いに他方を欠けばいずれも成立不可能となる、という意味での〈相互規定的な連関構造〉を主題化する。こうした観点から、〈現実的な意識における自我〉の成立事情、およびその成立に際し、件の〈連関構造〉がもつ重要性を究明する。第4章で主題的に検討するのは、知識学の中心原理である「絶対我」ではなく、〈現実的な意識における自我〉であり、またこうした自我の成立構造である。ところが、〈現実的な意識における自我〉について考察を深めるほどに、その内実は「絶対我」から乖離したものとして顕わになり、同じ「自我」という術語が用いられているとは思えないほどの、架橋不可能な深淵が両自我のあいだに存するようと思われる。それに伴いまた、「絶対我」という概念も、結局のところ、〈現実的な意識における自我〉とは無関係な、空虚な哲学的人工物かのごとき印象を与える。

こうした点を念頭に、続く第5章では、とりわけ『全知識学の基礎』で論じられる「障害 Anstoß」概念を検討する。この概念が知識学において果たす役割を見定めることにより、つねに非我との相互規定的な関係に条件づけられた、有限な、〈現実的な意識における自我〉が、その成立において、無条件的で、無限な「絶対我」といかなる仕方で連関するのかという点を明らかにする。同章では、「障害」概念と「絶対我」とが、理論と実践とのそれぞれ文脈において、〈現実的な意識における自我〉の成立を説明する上で想定されなければならない概念であることを示す。一連の議論から、「絶対我」という概念が、〈現実的な意識における自我〉、あるいは経験的意識一般の説明原理として機能するという点において、けっして空虚な概念に尽きるものではないことも明らかになる。

フィヒテに依拠したここまでの議論は、上述の Crone の見解に則せば、「超越論的な議論」である。そこで、第二部の残る1章で筆者は、「現象学的な議論」の可能性についても、それもあえて「絶対我」という概念に焦点を当てて検討を試みる。それは、本研究を遂行する筆者自身の〈態度〉ともかかわる重要なところだからである。これまでの研究(cf. Breazeale, 2002)では、知識学(とりわけ『全知識学の基礎』)の第一原理である「絶対我」は、その原理としての機能を果たすがゆえに、「フィクション」として解釈されることがあった。すると、知識学も経験の可能性の条件を説明する〈フィクショナル〉な思想体系となるのか。フィヒテ自身が自らの体系を特徴づける表現のひとつでもある、「実在的思考の体系」という概念に着目する論者(cf. Beiser, 2016)は、こうした見立てに真っ向から反論する。はたして知識学は、いかにして「超越論的な議論」であるとともに、「現象学的な議論」たり得るのか。第6章では、知識学の「精神 Geist」を理解する上で重要となる「知的直観」という哲学的実践を手がかりに、知識学という「超越論的な議論」において、「現象学的な議論」がもつ重要性を明らかにする。

(3) 第三部：カントの自我論とフィヒテの自我論

再三言及したように、カントの自我論とフィヒテの自我論とを比較考察し、両者を接合することは、本研究が本意とするところではない。それでも、この第三部では、それぞれの主観性の理論に取り組んできた筆者なりの角度から、両者の自我論の関係に光を当てる。思うに、カントの自我論とフィヒテの自我論との関係は、〈近いようで遠く、遠いようで近い〉のである。こうした印象は、フィヒテの表現を用いれば、彼らの思想において用いられる「字句 Buchstabe」と、彼らが自らの思想に取り組む「精神」との関係に由来しているかもしれない。

そこで、第7章では「自己定立」という術語に着目する。この術語は、とりわけフィヒテの思想において中心的な役割をそなえるが、カントが晩年の数年間に書き溜めた草稿群、いわゆる『オプス・ポストウムム』において散見されるようになる。年代的に見れば、こうした徴表を、フィヒテからカントへの思想上の影響の証左として捉えたくもなるが、同時期の

書簡からも示唆されるように、この時期のカントとフィヒテとの関係はむしろ冷え込んでいた。本章では、この時期のカントとフィヒテとの関係について書簡等の分析から検討しつつ、晩年にまで及んでカントが新たに使用するに至った「自己定立」という術語について考察する。一連の考察を通じて、「自己定立」という術語には、批判期に展開されたカント自身の自己意識論、および自己認識論と接続させ解釈することではじめて明らかになる意義があること、それとともにまた、カントの自我論は、たとえフィヒテと共通の術語が用いられていたとしても、(少なくともカントからすれば) どこまでもフィヒテの自我論からは遠く隔たっていることを示す。

第8章では、カントの自己意識論とフィヒテの自己定立論とを突き合わせるかたちで、両者の自我論の関係を考察する。それに際しては、カントとフィヒテとにおいて、その位置づけがほとんど真逆と言っても過言ではない「知的直観」概念にも着目し、彼らの自我論が「字句」の上でどれほど隔たっているかを示す。もちろん「自我」という概念が登場する背景が異なる彼らのあいだでは、その内実の開示のされ方にも大きな違いはある。しかし、こうした明白な差異があるにもかかわらず、カントの自己意識論とフィヒテの自己定立論とをつぶさに見比べていくと、こうした差異は、両思想家が「自我」を、静止的には捉えられ得ることのない、動的な事象という観点から論じた結果であることが示される。我々は自我をどのようにして捉えるのか。両思想家から得られる答えは、我々はけっして自我そのものを捉えることはできないということである。しかしそれは、「自我」を論じる試みの挫折を意味するのではなく、むしろ「自我」のそなえる本質を顕示する。第8章では最終的に、動的な事態として「自我」を論じるという姿勢こそ、術語の使用上の表面的な〈遠さ〉にもかかわらず、「自我」という極めて捉えがたい事象を扱うに際し、カント、フィヒテともにもち合わせていた鋭敏な精神の〈近さ〉であることを論じる。

第一部 カントにおける自我論

第1章 自己意識論

はじめに

「自我」とは何か。これが、本研究が一貫して取り組むテーマである。この「自我」（あるいは「私」）という概念は、我々にとって、この上なくなじみ深い内実を指示するものであるように思われるが、こうした自明性ゆえに密輸入され得る先入見のいっさいを、まずは排除しておかなければならない。あらかじめ示唆しておけば、カントに則して「自我」を考察しようとするほど、この概念の内実について積極的に同定し得る余地が、ほとんど残されていないことに我々は気づく。しかし、こうしたところを経なければ、カントに則して「自我」を論じることが始まらない。カントにおける自我論を考察するにあたり、本章ではまず、『純粋理性批判』における「自己意識 Selbstbewußtsein」概念の検討から着手するが、その中で、今しがた指摘したことが如実に示される。

自己意識という概念にかんする日常的な感覚からすれば、我々はそれを、当の自分にまつわる様々な事柄を思い浮かべる作業としてイメージするであろう。しかしここに、我々の日常的な語の使用における「自己意識」と、カントにおける「自己意識」概念との乖離が存する。我々が通常イメージするところの「自己意識」は、カントにおいてはむしろ、(理論的・経験的)「自己認識 Selbsterkenntnis」の事柄として論じられる。次章で詳しく論じるが、B版『純粋理性批判』の「純粋悟性概念の演繹について」(以下、「演繹論」と略記)のある箇所においてカントは、「自己自身を意識すること」と「自己自身を認識すること」とを明確に区別する(vgl. B157)。したがって、カントにおける自己意識論と自己認識論とは峻別して取り組まなければならないが、このふたつの議論には通底する解決すべき問題があるため、この点についてはここで触れておく。

周知の通り、自己意識の議論は「演繹論」をはじめ、「統覚 Apperzeption」との連関において広範に展開される。他方、自己認識については主にB版「演繹論」で論及されるが、その内実はきわめて不分明である。その要因の一つは、カント自身が自己認識という事態について十分な説明を与えていない点にあるが、それ以上に問題なのは、カントの立場に忠実であろうとすればするほど、自己認識について論じることの困難さに直面せざるを得ない点にある。自己認識も経験的認識である以上、そのあり方は〈現象としての〉自己 Selbst を認識することであり、この点はカントも繰り返し強調する。しかし肝心の問題、すなわち〈自己が現象するとはいかなることであるのか〉ということにかんしては、管見のかぎりほとんど説明されていない。そもそもカントにおける「自我」は、ペンや机といった意味での対象としては論じられていない。すると、当の自我が、現象する自己として、認識の対象となる

ということも想定され得ないのではないか、という疑問が生じる²¹。さらに、自己認識のみならず自己意識についても、自己を意識することとは何か、あるいは、自己意識において意識される「自己」とは何であるのかということが、あらためて吟味されなくてはならなくなる。私見では、自己意識における自己の内実を明らかにしなければ、自己認識の内実も究明されず、自己認識の内実が明らかにされることではじめて、自己意識と自己認識との差異が明確になる。また、たしかに自己意識と自己認識とは峻別されなければならないが、それでも、両者がともに自己を対象とする意識の事態である以上、両者は何らかの仕方で連関するはずであり、それらの連関構造もまた検討されなければならない。

本章はカントにおける「自己意識」概念について主題的に検討していくが、それに先立ち、カントが論じるところの「自我」および「自己」の内実について、本研究の解釈の立場を明示する（第1節）。その際、我々が自己意識という概念に対して普段いただくイメージと、カントにおける自己意識との齟齬を明確にすることが重要となる（第2節）。これにより、先述の自己認識にまつわる困難さは、実はカントにおける自己意識の内実をめぐる議論に起因することが示される。この点を明らかにした上で、最後にカントにおける「自己意識」の内実を究明する（第3節）。

第1節「自我 *das Ich*」と「自己 *Selbst*」

「自己意識」とはいかなる意識であるか。自己意識において想定される「自己」とは、あるいはそれ以前に、そもそも「自己」自身を意識する当の「自我」とは何か。この点を検討するにあたり、以下の二点を踏まえておくことが肝要である。

第一に、カントにおいて「自我」は、「何らかの対象についての直観でもなければ概念でもなく」（A382）、「内容のまったく空虚な表象に他ならない」（A346/B404）とされ、さらに『プロレゴメナ』では、たんなる「指標辞 *Bezeichnung*」（Ak. IV: 334）にすぎないとされる。こうした「自我」の位置づけは、「自我」という概念に対応する内容（実質）が、直観において与えられ得ない点に由来する（vgl. B135, B278, A355, A381, usw.）。それゆえ、「自我」とは何らか具体的な事物を指示する概念ではなく、したがって「自我」そのものを経験的な認識の対象として想定することはできない。この点は、カントにおける自己認識が、何を認識することであるのかという問題をめぐっても重要な論点となる。

第二に、カントは「自我」を「統覚」概念との連関でしばしば論じており、ときには両概念を互換可能なものとして扱っているかのような印象さえ与える（vgl. A400, B407）。本章では、B版「演繹論」§16の冒頭にて、「私は考える *Ich denke*」が「統覚」の「自発性の作用」を表す思惟の働きとして示される点に着目し（B132）、当面、この「私は考える」にお

²¹ この観点から、たとえば Washburn のようにカントにおいて自己認識論は議論として成立しないとする立場もある。

ける「私」に相当するものとして「自我」概念を解釈する²²。

ただし第一の点で触れたように、「自我」概念がそもそも具体的な指示対象をもたない空虚な表象である以上、「私は考える」における「私」においても〈この私〉といった特定の個人が想定されるわけではない。ここ（「私は考える」）における「私」とは、Rosefeldt が指摘する通り、「私は考える」という「思考の形式」において、必然的にその「主語の位置 Subjektstelle」（Rosefeldt, S. 440）において使用されなければならない概念にすぎず（vgl. B411 Anm.）、この意味において「私」は、あくまでも判断の際の「論理的主観（主語）logisches Subjekt」であり、「実在的主観（主語）reales Subjekt」とはみなされない（vgl. A350）。

「自我」が空虚な概念であり、あくまでも思惟の形式における論理的な主語にすぎない以上、「自我」という概念において何らか特定の対象が想定されることはなく、ましてや合理的心理学のように、実体的靈魂といった内実が、この「自我」概念において示唆されるわけでもない。自我がこうした概念であるとすれば、「自己」という概念もまた、それが指す具体的な内実を欠くように思われる。すると、カントにおいて自己を意識するとは何を意識することなのか。

第2節 「私は考える Ich denke」と「私（自身）を考える Ich denke mich (selbst)」

本章の冒頭で示唆したが、カントの論じる「自己意識」の内実を検討するに際しては、それが、自己意識という概念で我々が諸々にイメージする事態とはまったく異なることを念頭に置かなければならない。たとえば、自己意識という概念から我々が比較的一般的に思い浮かべるイメージのひとつとして、自己自身にまつわる様々な事柄を思い浮かべる事態が挙げられるだろう（以下では、このような意味での自己意識を、我々が一般的にイメージする自己意識の一例として扱う）。しかし、カントにおける「自己意識」概念は、こうしたイメージのもとで理解される自己意識とは異なる。この差異を明確にすべく本章は、我々が一般にイメージする自己意識を、〈私（自身）を考える／意識すること〉とし、これをカントにおける統覚としての自己意識（「私は考える」）から厳密に区別する。結論から言えば、カントにおける自己意識とは、その対象としての自己を前提するような反省意識ではなく²³、

²² Renz (S. 590)、および Soboleva (S. 601) でも同様の解釈が提示される。なお、この「私は考える」が「統覚」の働きと即座に同一視され得るのか、あるいは前者は後者をたんに言表化したものにすぎないのか、という問題については、たとえば Allison (2015: p. 337) や Longuenesse (pp. 104ff.) を参照。当面筆者は、「私は考える」は、「統覚」が「自発性の作用」として実際に機能するその働きを言表するものであり、「私は考える」と「統覚」とは即座に同一視されることはないとしても、同一の働きを指示する術語であると解釈する。

²³ こうした解釈をする論者については序章でも若干名挙げたが、その他、たとえば Makkreel は、「統覚的な自己意識 apperceptive self-consciousness のそなえる機能は、内的感官において与えられた事柄を内省することにあるのではない」と指摘する (Makkreel, p. 27)。

あくまでも「私は存在する Ich bin」という意識（以下、「存在意識」と略記）にすぎない。この点を踏まえ、まずは「統覚」（自己意識）の「自発性の作用 Actus der Spontaneität」を言表するところの「私は考える」について、有名な箇所を一瞥しよう。

私は考えるということ Das: *Ich denke*, このことは私のいっさいの諸表象に伴い得るのでなければならない。(B131)

同様のことが直後でも、統覚すなわち自己意識はいっさいの諸表象に伴い得なければならないという仕方で示されている (vgl. B132)。これは何を意味するのか。仮にここで「自己意識」を、上述の一般的な意味に解するならば、諸表象に自己意識が伴うということは、たとえば「私は（自分が）あの建物を見ている、と私自身を考える」という、いわばメタ的な視点から自らを反省する、自己言及の事柄となるだろう。しかし、我々はつねにこうした自己言及的な意識構造のなかで対象を認識しているだろうか。つまり、たとえ諸表象への自己意識の随伴（の可能性）を認めたとしても、対象認識に際し我々の意識は、自己自身ではなく、あくまでも当の事物に向けられているのではないか²⁴。私見では、こうしたいわば自己反省的な意識のあり方は、カントの想定する自己意識ではない²⁵。では、カントが論じるところの自己意識とはいかなるものであるのか。この点を究明するために、「私は考える」と言表される「統覚」の働きに焦点を当てよう。

第3節 存在意識としての自己意識

論旨を明確にするために、ここではB版「演繹論」の議論に限定するが²⁶、そこで示され

²⁴ Longuenesse も、〈私は考える I think〉という命題形式で何かを言明するとき（たとえば、“I think this is a tree”）、私の注意は私自身に向けられているのではなく、あくまでも外部の事物（tree）に向けられている点を指摘する（cf. Longuenesse, pp. 26f.）。

²⁵ このような自己反省的な意識構造は、Allison の表現を援用すれば、「second-order」な自己意識である。それに対しカントの主張する自己意識は、Allison が正当にも指摘する通り、「first-order」な自己意識として解釈されるべきである（cf. Allison, 2015: pp. 340f.）。

²⁶ A版「演繹論」とB版「演繹論」とでは、たしかにその議論構造において相違が見られるものの、私見ではこうした変更はカントの主張の根本的な変化を意味するものではない。たとえば Longuenesse (cf. pp. 78-81) が、両版のテキストを対比させつつ同様の指摘をしているので参照されたい。紙幅の都合上、ここで両テキストの関係について仔細に論じることを控えるが、以下の点を断っておく。B版において、「私は考える」という表象との連関で論じられ、また本研究が着眼するところの「統覚」は、A版においても、「いっさいの経験に先行し、いっさいの経験そのものを可能にする」ところの「超越論的統覚」として論じられる (vgl. A107)。これに対し、本研究が主にB版のテキストに定位して論じる理由は、第一に、「統覚」概念を

る統覚の働きは、「自己意識の超越論的統一」(B132)、あるいは「統覚の根源的で総合的な統一」(B135)に集約される。この働きの要点を示せばそれは、直観において与えられた経験的認識の素材(諸表象の多様)を取りまとめ、それをひとつの意識のもとに帰属させる働きである。これにより諸表象は、それが帰属する経験主観との意識的連関を有した「私の表象」として、意識的に統一された「私の経験」を構成する(vgl. B132ff.)。本章において重要な点は、諸表象と連関するこの意識こそ、先述した存在意識であるということであり、結論から言えば、これがカントにおける「自己意識」の内実である。

統覚の総合的で根源的な統一において、私〔経験主観〕は私自身を [...] 私は存在する ich bin としてのみ意識するにすぎない。(B157, 下線による強調は引用者。)

[...] 私は存在するという表象は、いっさいの思考作用 *Denken* に伴い得る意識を表しており、主観の現実存在 *Existenz* をそれ自身の内に直接的に含んでいる。(B277)

ここに、統覚の働きと自己意識(「私は考える」)、および存在意識(「私は存在する」)との連関が看取される。諸表象に「私は考える」という自己意識が伴う際、そこにはすでに「私は存在する」という意識が含まれる。この随伴作用を通じて、諸表象と「私は考える」における「私」、つまり当の諸表象が帰属する主観との意識的な連関が形成される。つまり、当の統一作用を通じて生じる存在意識との連関が諸表象に付与されるのである。しかし、上で見たように、「私は考える」における「私」、すなわち「自我」は内容を欠いた論理的な主語にすぎず、「私は考える」もそもそもは、「たんなる論理的機能」にすぎない(vgl. B429)。それにもかかわらず、カントは同時に、「統覚は実在的な何か *etwas Reales*」(B419)であるとも主張する。

一見矛盾するようにも思われるこの主張は、「私は考える」が現に認識を構成する思考作用として実働する際、この働きが現に存在し、その働きの存在が意識される点に着目すれば筋が通る。我々が実際に経験的認識を遂行するのであれば、それを可能にする統覚の働きも、たんに論理的に想定された機能であるのみならず、現に機能する働きとしてもみなされるべきであろう。そしてこの働きの中で、私は私自身を、現象としてでも、物自体としてでもなく(vgl. B157, B422 Anm.)、ただ「存在する」としてのみ意識する。より厳密に言えば、

「根源的で総合的な統一」という働きから論じる B 版「演繹論」の方が、〈力動的な構造〉という観点において「自我」を考察する本研究にとって、より示唆に富むものであるからである。第二に、次章で主題的に検討する「自己認識」の問題は、管見のかぎり(B版と共通する箇所を除き)A版の『純粹理性批判』では論じられておらず(少なくとも、A版のテキストが独自に「自己認識」の問題を取り上げている箇所は見当たらない)、逆にB版「演繹論」では、「自己意識」との明確な対比のもと「自己認識」の問題が取り上げられているからである。

「存在する」という意識が非明示的に生じる。これが、統覚が「実在的な何か」として論じられることの意味である。もちろん、ここに明示的な自己反省の構造を想定する必要はない。むしろ、思考作用と存在意識とはひとつであり、思考作用が現に働くのであれば、この存在意識も思考の働きを通じて、その実働の内にすでに含まれている²⁷。

このように、諸表象がもたらされることを契機に実働する自発性の作用²⁸という側面から考えられるとき、「私は考える」は思惟の働きを言表する論理的命題であるのみならず、「私は思考しつつ現実存在する *ich existiere denkend*」として表される「経験的命題」となる (vgl. B422 Anm., B428f.)²⁹。ただし留意すべきは、この「現実存在」が「いかなるカテゴリーでもない」点、また、この「経験的命題」を通じて示される存在意識が「未規定的な知覚 *unbestimmte Wahrnehmung*」³⁰にすぎないとされる点である (B422 Anm.)。Longuenesse も指摘する通り、「これは現実存在というカテゴリーの適用事例ではなく、む

²⁷ B 版「演繹論」のある註でも、「私の現存在」は「私は考えるということによってすでに与えられている」とされる (vgl. B157 Anm.)。また、筆者と同様の見解を Longuenesse も次のように示唆する。「カントは思考〔作用〕としての私の意識 *consciousness of myself as thinking* を認めているようであり、このような意識としてそれは、存在の意識 *consciousness of existence* であり、思考する存在〔者〕 *thinking being* としての私自身の存在の意識である。」 (Longuenesse, p. 87.)

²⁸ 「私は考える」はたしかに統覚の自発性の作用を言表した表象とされるが、それはあくまでも経験的な所与との連関の中で機能しなければならない、ということは留意しなければならない。このことは、「思考に対して素材を与えるところの、何らか経験的な表象なくしては、私は考えるという作用は生じない」 (B422 Anm.) と論じられる通りである。

²⁹ この点については Forgione も「経験的な観点からすれば、〈私は考える〉と〈私は思考しつつ現実存在する〉とは同等である。そこにはもはや論理的な機能はなく、現実存在のレベルでの主観に関する規定があるのみである」 (Forgione, p. 61) と指摘している。Melnick もまた、「〈私は考える〉とは、何ら抽象的なものではなく、実在的かつ具体的なもののなのである」 (Melnick, p. 9) と解釈する。ただし、カントにおいて、「私は思考しつつ現実存在する」という命題における存在意識が「未規定的な知覚」とされているにもかかわらず、そこに「存在のレベルでの主観に関する規定がある」と Forgione が主張する点、またこの命題を「具体的なものである」と Melnick が評価する点については、筆者は同意しない。この議論との関連で鈴木は、『我在り』という語は、『我在り』という純粹統覚の自我（すなわち『意識一般』の自我）の存在ないし実在性を表しているだけでなく、個別的で個人的な自我の存在ないし実在性をも表している」 (57 頁) と解釈しているが、これも私見では、やや性急な結論であるように思われる。

³⁰ この「未規定的な知覚」について Crone は「前反省的 *prä-reflexiv* な心的状態」として解釈し、こうした「最小限度の感覚」における自己意識は、より正確には「自己自身が現前している *gegenwärtig*」ことの意識であるとする (Crone, 2007: S. 161)。

しろ、現実存在の直接的かつ前－カテゴリー的な知覚 *immediate, pre-categorical perception of existence* である [...]」(Longuenesse, p. 90) ³¹。それゆえ、「私は現実存在する」という命題を通じて、個別具体的な主観についての経験的な認識が得られるわけではない (vgl. B277) ³²。むしろこの意識は Frank の見立て通り、「前反省的な知 *vorreflexive Kenntnis*」(Frank, S. 192) であり、ここに自己自身を反省する契機は見込まれない。

こうした点を踏まえ筆者は、カントにおける「自己意識」を、自己自身への明示的な反省構造をとらない、非明示的に生じる存在意識として解釈する³³。あらためて整理すると、この「存在意識」が〈非明示的に〉生じるとは、この意識が生じるために、反省的な構造を要さないということである。したがって、この「存在意識」が生じるために、当の「存在意識」を前提し、これに対して反省を行うという事態も想定されない。この意味において、件の「自己意識」概念はまた、〈前反省的な〉自己意識とも解釈され得るのである。

小括

以上を踏まえ、カントにおける「自我」および「自己」概念の内実についての筆者の見解をまとめておこう。再三指摘した通り、自我はあくまでも「内容のまったく空虚な表象」にすぎないが、それでも現に働く統覚の作用という観点からすれば、それは思考作用というあり方において存在する。それゆえ筆者は Melnick とともに、カントにおける自我の内実を活動性として解釈する³⁴。それに対し、こうした解釈を「フィヒテ的」なものと評する立場 (Forgione, p. 51) もあり³⁵、Longuenesse にいたっては Melnick の立場を明確に斥ける

³¹ Forgione も同様の解釈の立場を採る。Cf. Forgione, p. 61.

³² この点に関し、Crone による次の指摘はきわめて的確である。「私が何かを考えたり、表象したり等々するとき、私は自らに対したしかに現前しているが、その際私は、空間－時間的に現実存在する具体的な個人としての自分自身についていかなる表象ももたない。」(Crone, 2007: S. 160.)

³³ 同様の観点から、たとえば Choi は「私の根源的な現存在の意識」(Choi, S. 42) と、また Heimsoeth は「自我そのものの現存在の、そして働きの意識 *Daseins- und Handeln bewußtsein des Ich an sich*」(Heimsoeth, S. 241) と解釈する。

³⁴ Melnick は「思惟する主観あるいは自我」を「知的作用 *intellectual action*」(p. vii) と捉え、「私〔自我〕はこの自己－活動の内に、あるいはこの自己－活動として存在する」(p. 5) と解釈する。

³⁵ ただし、Forgione 自身も「現実存在する主観としての自我とは、その思考〔作用〕 *thinking* である。したがって、思考とは、存在そのものである」(Forgione, p. 63) と指摘しており、Melnick の立場を全面的に斥けているわけではない。なお Forgione は、Melnick と同様、「フィヒテ的な解釈」を採る論者として Horstmann を引き合いに出す。Horstmann は、カントにおける自我を実体としてみなす解釈を斥け、その代わりに「非実体的」あるいは、統

(cf. Longuenesse, p. 107)。他方、Longuenesse の見立てでは、「〈私〔自我〕〉Iとは、自身の思考（総合）活動を意識することにより、自らを意識するところの存在〔者〕entityを表し（ibd.）、「この存在〔者〕は、〔思考の〕活動そのものというよりも、活動の（未知なる）主観あるいは遂行者 agent である」（Longuenesse, p. 108）。たしかに本章でも、「自我」を「私は考える」における「私」と位置づけ、そのかぎりにおいて論理的な主語として解釈した。しかし、自我がこのように想定されるのは、あくまでもその論理上の役割においてであり、このことに基づき「自我」の内実が、何らか「存在〔者〕」として積極的に規定されるわけではない³⁶。「自我」（より厳密には「統覚」）に対し、その存在を主張し得るのは、統覚が現に働くかぎりにおいてである。ただし、そこにおいて生じるのは、たんなる「存在する」という意識以外の何ものでもなく、それ以上の規定をこの意識に見込むことはできない。それは、『プロレゴメナ』においてカントが「自我」を、「現存在の感情 Gefühl eines Daseins 以外の何ものでもない」（Ak. IV: 334 Anm.）と論じる通りである³⁷。しかし、「自我」が「現存在の感情」ないし「存在意識」であると主張し得るのは、やはり「自我」を活動性として解釈するかぎりにおいてである。自我が現に働く活動性であるがゆえに、自我はまた存在意

覚の統一の「力動的プロセス dynamisch-prozessual」という解釈を提唱する（Horstmann, S. 138f.）。しかし、Horstmann と Melnick との立場を一括りに解釈する Forgione の扱いは、厳密には適切ではない。詳しく検討することはしないが、Horstmann はむしろ、Melnick とはまったく別の観点から議論を展開している（vgl. Horstmann, S. 141）。

³⁶ ただし、この Longuenesse の見解がカント自身の記述（「たんなる私自身の意識において、私は存在〔者〕そのもの *Wesen selbst* である」、B430）に依拠している点は筆者も認めるところであり、ここでの争点はむしろ、この「存在」（あるいは存在者）をいかに解釈するかにある。ここでのカントの記述における「Wesen」をめぐるのはまた、これを「存在」と即座に解釈することが可能なのか（より踏み込んで言えば、このように訳すことは恣意的ではないのか）、という問題があるかもしれない。これに対し筆者は（本文中でも言及しているが）、「自我」概念の内実を、〈意識の働き〉と、〈存在〉との相即不離な事態として解釈する。ただし、〈意識の働き〉そのものは、「この意識の働きが現に存在している」というかたちでしか捉えられ得ない。つまり、意識の働きを捉えるということは、意識作用の存在を捉えるということである。私見では、これが「自我とは何か」という問いに対するカントに定位した回答の（少なくともひとつ）であるが、こうした答えが説得力をもって得られるためには、各人は自らの意識の働きの存在を捉えなければならない。したがって、殊「自我」の問題に限定すれば、自我の本質（Wesen）を、「存在」として解釈することは可能である。

³⁷ この点については Heimsoeth も、『統覚という表象、すなわち自我』は、[...] たんに抽象的—理念的な主観原理を表すのみならず、むしろこの表象は現存在の『感情』である」と指摘している（vgl. Heimsoeth, S. 243）。加えてまた、『プロレゴメナ』におけるこの記述については Longuenesse も踏まえており（cf. Longuenesse, p. 90）、また Forgione も最終的には筆者と同様の解釈を提示している（cf. Forgione, p. 187）。

識としても解釈され得るからである³⁸。

では、自己意識における「自己」とは何か。たとえばA版「演繹論」で、内的感官における内的諸現象の流れの内には、いかなる「絶えず存立し続ける自己 *stehendes oder bleibendes Selbst*」もあり得ないと明言される通り (A107)、カントにおいて「自己」は、我々の意識の内において静止的に捉えられる対象とはされていない。加えて、上述の通り、カントにおける自己意識は自己反省的な構造をそなえない、いわば主客未分な意識であり、この点からしてもカントにおける「自己」を、反省的な自己意識の遂行の果てに捉えられる対象と解釈することはできない。Heidemann が指摘する通り、カントにおける自己意識は「遂行意識としての自己意識 *Selbstbewußtsein als Vollzugsbewußtsein*」(Heidemann, S. 196) にすぎないのである。ただし、こうした自己意識にあえて「自我」と「自己」との概念上の区別を設けるならば、本章は次のように結論づけられ得る。筆者は「自己意識」という概念を二側面的に解釈する。第一に、「自我」は活動であり、それは「自己意識」の作用という側面から解釈される。それゆえ、「自我」そのものは、いかなる仕方においても捉えられる側にまわることはなく、あくまでも活動であり続ける。それに対し「自己」は、この活動が〈現に作用している〉という、当の働きの存在という側面から捉えられたものとして解釈できる。つまり、自己意識の活動を通じて、存在意識が非明示的に生じ、この存在意識が捉えられるならば、それが「自己」である。つまり、「現存在の感情」として論じられる「自我」も、それがそのような感情として捉えられるならば、捉えられた当の感情は、すでに自我ではなく自己である。「自己」概念の指示する内実は非明示的に生じる。カントに則すかぎり、これが生じるために反省構造を想定する必要はない。しかし、「自己」という概念において何かを捉えた際には、すでにそこには反省的な構造が入り込んでいる点に留意されたい。次章では、このように非明示的に生じる存在意識を明示的に捉える局面に、すなわち、「自己意識」から「自己認識」へと議論を移行させ、検討を行う。

³⁸ この点において Forgione も、「主観としての〈自我〉、〔すなわち〕自己意識とは、存在そのもの *the being itself* である」(Forgione, p. 64) と指摘する。

第2章 自己認識論

はじめに

前章では、カントにおける自己意識の問題について検討した。争点となったのは、カントにおける「自己意識」とは、いかなる意識であり、そこにおいて意識される「自己」とはいかなるものであるのか、ということであった。このように、「自己意識」における「自己」の内実を明らかにすることは、以下で本章が取り組む、「自己認識」の内実を考察するにあたって重要である。というのも、前章の冒頭で示した通り、カントはたしかに「自己意識」と「自己認識」とを峻別するが、その一方で、自己意識において〈意識される自己〉が、同時にまた、自己認識において〈認識される自己〉であり、こうした「自己」を中心に、自己意識と自己認識とは何らかの仕方で、その差異を保持しつつも、連関しているはずだからである。

以上を踏まえ、本章では、カントが『純粹理性批判』(主にB版)で論じる、〈理論的ないし経験的な自己認識〉の内実について検討する³⁹。我々は普段、「自己認識」と「自己意識」とを意図的に使い分けることなどしないかもしれない。しかし、「80年代の経験的自己認識にかんするカントの思想にとって重要なのは、自己意識と自己認識との相違である」と Klemme が強調するように (Klemme, 1996: S. 215)、「自己自身を意識すること」と「自己自身を認識すること」とを区別することは、殊カントにおいては格段に重要である。従来の研究においては、カントにおける「自己意識」の問題がもっぱら主題化される傾向にあり、「自己認識」の問題にかんしては看過されるきらいがあった。数少ない例外として、「演繹論」にかんする Allison (2015: cf. pp. 388-406) の詳細な分析や、カントの自己認識論を主題とする Forgione (2019)、Kraus (2020) の研究が挙げられる。しかしながら、Allison は自己認識の内実を掘り下げて検討しているわけではない。Forgione は、自己認識の問題を積極的に取り上げているが (Forgione, pp. 177-197)、本章が取り組むように、カントにおける「自己意識」と「自己認識」との間に存する連関構造を焦点に当てて論じているわけではない。「魂という超越論的理念」を自己認識論解釈の手がかりとする Kraus の研究は、実践的文脈をも含む包括的な考察を行っているが、理論的自己認識そのものの直接的な検討はしていない。カントの自己認識論研究における、こうした消極的な事情⁴⁰については、

³⁹ なお、カント自身はほとんどの場合、「自己認識」という表現を用いてはおらず (稀有なケースとしてたとえば、B294 の記述や、別の文脈ではあるが、A XI の記述が挙げられるが)、概して「自己自身の認識 Erkenntnis seiner selbst」(B158) といった表現をする。しかし、本稿では表現の煩雑さを避けるために、「自己認識」という表記に統一する。また、特に本章の文脈で「認識」という術語を使用する場合、「経験 Erfahrung」とも換言される (vgl. B147; A177/B218)、「経験的認識 empirische Erkenntnis」を念頭に置く。

⁴⁰ Sitorus は、カントにおける「自己意識は、Henrich やその学派が想定したような自己認識

すでに前章の冒頭で若干触れているが、本章の議論において重要となる問題点をここでもう一度、簡潔に確認しておこう。

本章で扱う「自己認識」とは、つまるところ、理論的・経験的に認識を行う意識主観が、当の自己自身を認識することである。*Kant-Lexikon*の「経験的自己認識」にかんする項目でも、カントにおける「自己認識」は、内的感官の内に現象する自己を経験的に認識することと説明されている（S. 2075, vgl. B156ff.）。よく知られているように、『純粋理性批判』においてカントは、我々人間の理論的、あるいは経験的な認識の対象を、「現象」としての対象に限定する（vgl. A109, A19f./B33f.）。まさにここで、次のような問いが生じるのである。すなわち、現象としての自己を認識するという事態において、認識の対象として想定される「自己」とは何か⁴¹。前章で示した通り、カントが論じる意識主観としての「自我」と

の事態ではない」（S. 193）と指摘する。ここから察するに、Sitorus と筆者とは、比較的近い解釈の立場を採っているように思われる。しかし、その Sitorus でさえ、カントにおける「自己認識」論に対し消極的な態度を示す。Sitorus は、「経験的意識をめぐる文脈においてカントが説明するように、内的知覚を通じて我々が自己認識を有すとするとき、ここで次のような問いが立つ。すなわち、どのような外的経験が、我々がそれを通じて我々自身についての内的知覚を得るに際し必要なのか〔という問いである〕」と主張するが、「カントにとって自己認識の可能性は、つねに問題であり続ける」と指摘するに留める（S. 194, Anm. 479）。これとは別に、カントの自己認識の問題にかんする国内の研究としては、中野（2021）がある。中野は自己認識の対象である「現象としての自己」を、たとえば「私は昨日大学に行った」という判断において言及されるような「私」と解釈する（中野、173 頁）。本章も基本的にはカントにおける自己認識を、こうした〈経験的な自己言及の事態〉として解釈する。しかし、こうした結論を出すに先立ち、（本論で触れる通り）自己認識の対象であるところの「現象する自己」を〈我々自身が現象する事態〉として想定することはできない、という問題が解決されなければならない。中野もこの問題を明確に捉えていると思われるが（中野、177 頁）、管見のかぎり中野の提示するカントの自己認識論解釈（中野、167-196 頁）は、この問題への直接的な解決を与える仕方で展開されていない。それに対し本章は、「主観の現実存在の時間における規定」という観点から考察し、上述の問題点を認めながらもなお、中野が示すような自己認識の事態が成立することを明らかにする。

⁴¹ 自我およびその現象としての自己についても〈物自体－現象〉の構造を認めることが重要であると強調する Marshall は、「現象としての自己 the self as it appears と自己それ自体 the self as it is in itself とは同一のもの thing である」（Marshall, S. 422）と指摘する。たしかに Marshall の見立て通り、自我を物自体と現象とに（Marshall 自身の表現を使えば、「ヌーメナルな自我とフェノメナルな自我」とに）区別し、それらを別個の存在として扱うことは「きわめて非カント的 un-Kantian」（Marshall, S. 427f.）である。しかし、ここまで見てきた通り、とりわけ「自我」の問題にかんしては、そこに〈物自体－現象〉の構造を認める立場こそ「非カント的」とは言わざるを得ない。実際、Marshall は、「物自体」としての自我が現象す

は空虚な表象にすぎず、したがって、「自己」という概念においても、それが何らか現象として認識され得るような対象として想定することはできない。換言すれば、『純粹理性批判』で論じられる「自己認識」という概念において、いわば〈鏡像〉のごとく対象化された自己の認識という事態を想定することはできないのである。そうであれば、どのようにして自己認識の対象としての自己は現象するのか。あるいは、カントにおいて自己が現象するという事態を想定し、あるいは「自己認識」を論じることは、そもそも可能なのか。私見では、これが、カントにおける自己認識論を検討するにあたり直面する、もっとも困難な問題である。

〈自己が現象する〉ということを、文字通り〈我々自身が自らに対し現象すること〉と解釈する道があらかじめ閉ざされている以上⁴²、我々は別の仕方でも、考察を進めなければならない。そこで本章では、「我々自身の現実存在の時間における規定 *Bestimmung derselben [unserer eignen Existenz] in der Zeit*」(B277) という点に着眼し、理論的・経験的自己認識の内実について検討していく。こうした観点から取り組む根拠については次節以降で明らかにするが、あらかじめ断っておくと、この戦略においてもスムーズに自己認識の内実が究明されるわけではない。まず、今しがた示した「現実存在」とは、「私は存在する *Ich bin* という表象」によって表現される「意識」であり (ebd.)、前章で考察したことを踏まえれば、この意識が、「自己意識」において意識される「自己」概念の内実となる。では、この「私は存在する」という意識を、何らか経験的に「私はしかじかのように存在する (存在した)」として規定すれば、それで事は済むように思われるかもしれないが、カントの論じる自己認識は見かけ以上に錯綜した構造をもつ。前章でも論じたように、「私は存在する」と

る、ということがいかなることであるのかについて説明していない。しかし、これこそが問題の本質を表しているだろう。なぜならば、カントに則すかぎり、〈「自我それ自体」の現象として「自己」を論じる〉という構造そのものが成り立たないからである。

⁴² 我々の身体は外的認識の対象として示唆されていることから (vgl. A385, B415, Forgione, p. 184)、自らの身体を認識をカントにおける自己認識の内実と解釈することはできない。ただし、たとえば Cassam は、我々の現存在を時間の内で規定するには、我々の外なる諸事物の知覚を要請し、こうした空間的な知覚は「身体的な自己－意識〔知覚〕 *bodily self-awareness*」を要請することから、「身体的な意識が経験的な自己意識の必要条件である」という解釈を示す (Cassam, p. 157)。こうした Cassam の指摘の背景には、「思考し経験する自己を、物理的な諸事物の内の、ひとつの物理的な事物として内省的に意識することが、自己意識の必要条件である」(Cassam, p. 15) とする解釈があり、Cassam はここから、超越論的統覚 (ないし自我) のそなえる論理的同一性さえもが主観自身の物理的世界における身体意識に基づくという結論を導く (Cassam, p. 158, cf. p. 170, 198)。後半の主張にかんしては多くの疑念が残るものの、それでも前半の経験的自己意識 (本章で言う、自己認識) にかんする指摘は非常に示唆的である。この点については、第 7 章で、カントの「オプス・ポストゥムム」における「形而上学的作用としての自己定立」との連関から論じる。

いう存在意識は、「私は考える」という自己意識の作用が実際に働くことを通じて非明示的に生じる。逆に言えば、自己認識において規定されるべき私の存在意識は、こうした意識作用から独立に、それとしてすでに与えられているわけではない。そうではなく、この存在意識は、それを経験的に規定するという、自己認識を遂行する働きの内で、あるいは、この働きを通じて、与えられなければならない。規定されるべきものが、まさにそれを規定する働きを通じて与えられる。こうした、いわば〈同時的な〉事態はいかにして解釈されるのか。このような錯綜した問題の解決にあたり鍵となるのが、「自己触発 *Selbstaffektion*」の議論である。実際、この議論そのものも難解であるが、「自己認識」を論じるために避けては通れない⁴³。そこで、本章ではカントが「自己触発」について説明するにあたり引き合いに出す、「注意作用 *Actus der Aufmerksamkeit*」という概念⁴⁴に着目し、上述の〈同時的〉事態の問題に対処しつつ、『純粋理性批判』における「自己認識」が、この注意作用によって遂行される一連の動的事態であるということを示す。

以下ではまず、カントにおける「自己認識」の問題を論じるにあたり我々が直面する上述した問題を、カントの記述と照らし合わせながら明示する（第1節（1））。次いで、前章で論じたカントにおける自己意識の内実を手がかりにしつつ、（非明示的な）自己意識論と、（明示的な自己意識としての）自己認識論との差異を明らかにするとともに、自己意識の問題領域から自己認識の問題領域へと移行する（第1節（2））。さらに、自己認識の対象として想定されるべき、現象としての自己がどのようにして与えられるのかについて、「自己直観 *Selbstanschauung*」という契機を切り口に確認し（第1節（3））、それとともに「自己触発」概念を検討する。「自己触発」を論じるにあたっては、『純粋理性批判』で「自己触発」が主題的に論じられるふたつの箇所を確認し（第2節（1））、両テキストで論じられる自己

⁴³ Allison も指摘する通り、「自己触発は、自己認識にかんするカントの論説の中心に位置づけられる。」（Allison, 2004: p. 282.）

⁴⁴ 「自己触発」の実例として「注意作用」を引き合いに出す際、カントは以下のように主張する。「内的感官が我々自身によって触発されるということについて、どのようにしてそれほどまでに難しいとされるのが私〔カント〕は分からない。この点にかんしては、あらゆる注意作用が我々に実例を与え得る」（B156 Anm.）。カントが言及する、この種の困難さは、自己認識に内在する「困難さ」（vgl. B155）と直結しており、別の箇所では自己直観の構造における「パラドクス」（B152f.）（すなわち、自らを触発し直観する能動的な主観がいかにして同時に、自らによって触発される受動的でもあり得るのか、というパラドクス）として論じられる。B版『純粋理性批判』にて自己直観の議論を取り上げるにつけ、こうしたパラドクスがしばしば言及される事情に鑑みるに（vgl. B68）、カント自身、この問題が引き起こす読者らの困惑については少なからず承知していたことが察せられる。もっとも、カントとしては、この問題は、内的感官と統覚の能力とを同一視する心理学の体系においてこそ浮上するものの、「両者を慎重に区別する」自らの体系においては解消されていると考えている（vgl. B153）。

触発の内実の相違を示しつつ、「自己直観」の契機となる自己触発（第2節（2））と、「自己認識」の際に機能する自己触発（第2節（3））とについて、それぞれ検討する。このように、本章では自己触発を、その役割に則して説明上は分離するが、自己認識というひとつの意識的な事態としては一連の流れである。それゆえ最終的には、上述した「注意作用」というひとつの動的事態として「自己認識」の内実を究明し、筆者の当面の解釈を提示する（第3節）。

第1節「自己意識」論から「自己認識」論へ

（1）問題の所在

まずは、カントの自己認識論の解釈を試みるに際し、我々が直面せざるを得ない問題を実際に確認しよう。

内的感官は、それによって心が自己自身を、あるいはその内的状態を直観するものであるが、しかし、魂そのものについてのいかなる直観をも客観として与えることはない。
(A22/ B37)

内的感官は、我々自身をも、我々が自らに対し現象する通りにしか意識に描出せず[...]。
(B152f.)

いずれの引用も、内的感官において我々の内的状態が、さらに言えば現象としての我々自身が直観されることを示唆する。しかし、第一に（ひとつめの引用の後半で）、内的感官において与えられる直観は、けっして「魂そのもの」の直観ではないとされる点、第二に、「内的直観においては外的感官の諸表象が我々の心を占める本来の素材を成す」（B67, vgl. B XXXIX Anm.）とされる点を踏まえると、自己認識を文字通り、我々自身の認識として解釈する見通しは立たなくなる⁴⁵。再三強調しておいたように、カントにおける「自我」とは空

⁴⁵ この点については Allison も、「〔内的感官の対象に関し〕カントはこの対象について魂や心、自己といった伝統的な術語において特徴づけるが、このような対象が内的経験において見出されることはない」（Allison, 2004: p. 278）と指摘しており、「我々は自らを、少なくとも経験的直観を通じては、まったくもって認識することができない」（Allison, 2004: p. 282）と示唆する。なお、別の問題として、上の引用における「心 Gemüt」や「魂 Seele」を「我々」あるいは「自我」と即座に同一視し得るのかという疑念は当然生じるが、本章では、いかなる表現であれ、こうした諸術語の指示するところのものが、自らに対し現象するという事態そのものの可否を争点としているため、ここであえてこうした諸術語の差異に拘泥することは控える。ちなみに Longuenesse は、〈統覚の超越論的統一〉、〈私〔自我〕I〉、〈私は考える〉、〈主観〉、〈魂〉、そして〈自己 self〉等々の術語をカントは時に「互換可能なものとして使用して

虚な概念にすぎず、経験的に認識され得る対象を指示する概念ではなかった。したがって、「内的感官において自己が現象する」と言われる際、そこで現象するのは我々自身ではなく、あくまでも外界から受容した諸表象である⁴⁶。以上を踏まえなお、自己認識という事態を想定するならばどうすればいいのか。

（２）非明示的な自己意識と明示的な自己意識

当面の手がかりは、本章が自己認識の内実として解釈する、「我々自身の現実存在の時間における規定」にある。ここにおいて、以下ふたつの点が重要となる。まず、前章でカントにおける「自己意識」概念から厳密に区別しておいた、「自己自身を考える／意識すること」が、自己認識を遂行する上での重要な契機となる。次いで、前章で「自己」の内実として示唆した件の「存在意識」こそ、「自己自身を意識する」に際し、当の意識が向かうところであり、自己認識という事態において規定されるべき「現実存在」である。ただし、どれほど自己自身について思考を巡らせたとしても、その思考に具体的な内容を与える直観を欠いては、自らにかんする経験的な認識は得られない、という点に注意しなければならない⁴⁷。

自己自身についての意識 *Bewußtsein seiner selbst* はいまだどうてい、自己自身についての認識ではない。(B158)

私自身についての認識には意識、ないし、私は私を考えるということ *daß ich mich denke* に加えなお、私は自らの内における多様の直観を必要とし、この多様の直観を通じて私はこの〔私自身について考えるという〕思考を規定する。(B158)

我々が自らについて考えるとき、たいていはすでに同時に、自らを規定する様々な内容をも想起しているため、自己意識と自己認識との区別などほとんど気にも留めないが、カントは

いるように思われる」として、カントの用語法における曖昧さを指摘するが、同時に個々の文脈で各術語に対し与えられる個別の役割を分析している (Longuenesse, p. 103, cf. Forgione, pp. 49ff.)。

⁴⁶ この点については Schmitz も明確に指摘している (cf. Schmitz, p. 1053)。なお、煩雑さを避けるため、以下でも「自己認識」という表現を使用するが、この自己が（我々自身ではなく）あくまでも我々との意識的連関を有した諸表象であることが特段留意されるべき場合には、適宜〈自己〉という表記を用いる。

⁴⁷ カントは人間の認識様式において、自己産出的な「知的直観 *intellektuelle Anschauung*」(B XXXIX, vgl. B68; B159) を認めていない。本章の文脈において重要な点は、「自己認識」とはいえ、自らの存在を肉付けする直観を、人間的悟性は独力で産出することができない、ということである。

ここに明確な差異を設ける。具体的な内容を伴わない仕方で〈自己自身について考える〉とすることを想像することは、(少なくとも経験的には)容易でないものの、ここまでの議論に則せば、これは自らについて考える際に働く、当の思考作用(の存在)そのものに意識を向ける事態である。ここで捉えられる「存在意識」、ないし「未規定的な知覚」こそ、「自己」の内実であった。それゆえ、自己自身について考えることは必然的に反省的な構造をとるが、こうした「自己」は当の反省に先立ち前提されるのではない。むしろ、厳密に言えば、この反省の遂行も「私は考える」に基づく。したがって、反省される「自己=存在意識」は、この反省を遂行する意識の働きを通じてはじめて生じる。また、こうした反省構造において意識が働くからこそ、この非明示的に生じる存在意識は、明示的な対象として捉えられる。

(3) 現象する〈自己〉

上述のように、自らへと(明示的に)注意を向ける契機が、自己認識において重要となる。このようにして明示的に捉えられた「私は存在する」という意識が、さらに多様の直観でいて(「私はしかじかのように存在する」のごとく)具体的に規定されるとき、カントが自己認識ということで想定する事態が成立するはずである。この点について、カント自身の記述を確認しよう。

[...] 私の現存在の経験的意識は、私の現実存在と結びついているところの、私の外部に存する何かとの関係を通じてのみ規定され得る。それゆえ、時間における私の現存在の意識は、私の外なる何かとの関係の意識とともに結びついている。(B XXXIX Anm.)

まず、引用の前半部分について。自己認識とは、私の現実存在が内的感官の内で、その形式であるところの時間に則して規定されることであるが、すでに見た通り、内的感官にもたらされる素材のいっさいは外界に由来する。すると、自己認識の遂行において規定されるべき存在意識は、私の外部の諸事物との連関の内で規定されると解釈しなければならない。次いで、後半部分で示される「私の外なる何かとの関係の意識」についてであるが、前章で指摘した通り、この関係は諸表象が「私の諸表象」となる際に付与される、主観の存在との意識的連関である。こうした連関は諸表象に「私は考える」「私は存在する」が伴うことで可能となる。主観とのこのような意識的連関を有するからこそ、外界から得られた情報はまた、自己認識の遂行の内で、「存在する」という主観の意識を(「私はしかじかのように存在する／存在した」として)個別具体的に規定する特権をもつ⁴⁸。以上を踏まえると、私の現存在は、自己認識を遂行するところの当の主観との意識的連関をすでにもった(ないし、もちつ

⁴⁸ Valaris は、このような外界由来の経験的与件を、主観「自身の位置〔を規定する〕情報 self-locating information」(p. 9) と解釈する。

つある)、外界の事物の諸表象との連関において具体的に規定されることになる⁴⁹。

では、このような、「私は存在する」という意識を具体的に規定する多様の直観はどのようにしてもたらされるのか。

私は考える、ということは私の現存在 Dasein を規定する作用を表現する。それゆえ私の現存在はこのこと〔私は考える〕によってすでに与えられているが、私がこの現存在を規定すべき様式、すなわち、この現存在に属する多様を私の内において措定すべき様式は、このことを通じてはいまだ与えられていない。そのためには自己直観が必要である [...]。(B157 Anm.)。

この引用での論点をまとめると、次の通りである。まず、「自己認識」という事態において規定されるべき私の現存在は、まさに当の現存在を規定するところの作用を通じて与えられる⁵⁰。次いで、自己認識には、自己自身について考えることの他に、こうした思考を具体的に規定する多様を直観することが必要であった。これをカントは「自己直観」と呼ぶ。次節で詳しく見るが、この「自己直観」とは、私の現存在を規定すべきところの諸表象の多様が措定される事態である。このようにして諸表象の多様が措定される契機として働くのが、次節で主題的に検討する「自己触発」である。やや論点を先取りするが、カントは、「心が自らの活動によって [...]〔外界の事物の諸表象と主観との〕諸関係の表象を措定すること」を、「〔心が〕自らによって触発される」こととして説明する (vgl. B67f.)。こうした自己触発を通じて得られるのが「自己直観」であり、この直観を通じて、〈自己〉が現象すると解釈できる。もちろん、自己自身を意識することから、自らの存在を規定する直観の多様を措定し (自己直観)、自己を認識するに至るという一連の過程は、説明上は区別して論じられるにせよ、事柄としては一連の事態として生じるはずである。そこで以下では、「自己触発」

⁴⁹ それゆえ、自己認識は過去および現在の時点における自己言及の事柄に限定されるべきであろう (つまり、いまだその素材が与えられていない、未来の出来事に関する予期は自己認識には数え入れられない)。この点において本章は、自らの過去について判断を下すことを自己認識の「モデルケース」としながらも、「カントは現在時制や未来時制をとった判断をどこでも排除してはいないから、議論を過去に限定する原理的な必然性はない」ことを指摘し、自己認識を、未来自制をも含んだものとして、拡張して解釈する中野の立場と異なる (中野、212 頁、および 173-4 頁)。

⁵⁰ この引用箇所では「私の現存在」という術語が使用されているのに対し、本章冒頭で引用した箇所では、「私の現実存在」という術語が使用されていた。しかし、Frank (2007: S. 191) も指摘しているように、また、管見のかぎり、特に「自我」にかんする議論の文脈においてカントは、「現存在 Dasein」、「現実性 Wirklichkeit」および「現実存在 Existenz」をほぼ互換可能な概念として用いている。

という事態を中心に、この過程がどのようにして自己認識を成立させるのかを検討する。

第2節 自己認識論における「自己触発」という契機

「自己触発」という事態を論じるにあたり、まず確認しておくべきは、カントが『純粹理性批判』のふたつの箇所です。「自己触発」を論じる点である。ひとつは、「超越論的感性論のための一般的注解」（以下、「一般的注解」と略記）（vgl. B66-69）であり、いまひとつは、B版「演繹論」において「構想力の超越論的総合」が論じられる箇所（B150-157）である。これらふたつの箇所ですら論じられる「自己触発」が同一の事態を指すのかという点は議論が分かれるが、結論から言えば筆者は、他の論者ととともに⁵¹、両テキストで論じられる「自己触発」を、説明上は区別されるべき働きを指すものと解釈する。この点を明示するために以下では、自己触発を三つのバリエーションに分析するが、私見では、「自己認識」が成立するに至る過程は一連の連続した事態である。そこで以下では、三つのバリエーションに分析した自己触発の事態を、一連の「注意作用」という観点から検討し、最終的には、一連の注意作用的な構造をもつ動的な事態として、「自己認識」の内実を明らかにする。

ここで、以下で論じる「注意作用」の位置づけを簡潔に示しておく。カントが「自己触発」を説明するに際し、ごく一般的な事例として注意作用を挙げた点、ならびに、たとえば Kuhne が注意作用を「経験主観の随意的な作用」⁵²と、あるいは、Bondeli が「〔何かを〕意識する能力 Vermögen des Bewusstwerdens」⁵³として解釈している点を踏まえ、本章でも「注意作用」を、（ごく一般的な意味で）〈主観が何らかの任意の事柄へと自らの意識を向ける働き〉としておさえる。

（1）「自己触発」が論じられるふたつのテキスト

まずは、『純粹理性批判』で「自己触発」が論じられているふたつの箇所を確認しよう（以下、前半が「一般的注解」からの引用であり、後半が B 版「演繹論」からの引用である）。

自己自身を意識しようとする能力が、心の内に存するものを探し求めようとする（把握

⁵¹ こうした立場を採る代表的な論者として、Adickes（vgl. S. 249ff.）や Allison、ならびに Zöller（1989）らが挙げられる。Allison（2004）は構想力による超越論的な総合としての自己触発を、「いっさいの経験の超越論的条件」として押さえつつ、「一般的注解」で論じられる自己触発を「内的経験の直観において要請される特殊な自己触発」と解釈する（p. 283f.）。加えて Zöller は後者の自己触発を通じて、「意識の経験的内容は反省的あるいは自覚的 self-awareness なレベルへと高められ」（Zöller, 1989: p. 267）、主観は「自らの意識における経験的な内容へと選択的に注意を向ける」（Zöller, 1989: p. 270）と論じる。

⁵² Kuhne, S. 68.

⁵³ Bondeli, S. 54.

する apprehendieren) ならば、そうした能力は心を触発しなければならず、こうした仕方においてのみ自己自身の直観を産出し得る。[...] というのも、かの能力が自己自身を直観するのは [...] 心が内的に触発されるような、したがってそれが在るがままにでなく、自らに対し現象するような仕方に適ってであるからである。(B68f.)

構想力の超越論的総合の名のもとにおいて悟性が、その能力に他ならないところの受動的な主観へと行使する働きとは [...] それによって内的感官が触発されるような働きである。[...] 内的感官は [...] いかなる規定された直観をも含んでおらず、この規定された直観は[...] 構想力の超越論的総合の働き(悟性が内的感官へ及ぼす総合的影響)によるところの、内的感官の規定された意識を通じてのみ可能となる。(B153f.)⁵⁴

まず、前半の「一般的注解」の箇所では、第一に、心が自らを触発する事態が「把捉する」こととして言明される。第二に、この把捉は、自己自身を意識しようとする能力を契機として生じ、その結果として自己自身の直観が産出される。こうした事態こそ、前節の最後に引用した箇所(B157 Anm.)で示された、(私の現存在を規定すべく) 自らの内に多様を措定するということである。第三に、この自己直観の仕方、すなわち、〈自らによって触発される〉仕方が、自己に対し〈現象する〉仕方である⁵⁵。

それに対し、後半のB版「演繹論」では、「一般的注解」とは異なる触発の事態が示唆される。ここでの触発はまず、悟性による内的感官への働きかけとして展開される。さらにこの触発の内実には、「内的感官における多様の、悟性による規定」という、「一般的注解」では言及されていなかった、新たな側面が加わる。この点にかんしては直前の箇所(B153f.)でも次のように、すなわち、相互には何ら脈略をもたないような、内的感官における諸直観を「結合し秩序づける」(B145)のは、内的感官自身ではなく悟性である、と論じられる。

ここで立ち入って検討しなければならないのは、「一般的注解」で論じられる「自己触発」が、B版「演繹論」で論じられる「自己触発」の役割まで包摂しているかという点である⁵⁶。

⁵⁴ 直訳すると意味がとりにくいと思われたため、訳出に際し、表現に若干の修正を加えた。なお、この箇所では構想力の超越論的総合が「図示的総合 *figürliche Synthesis*」として論じられるが、本章の趣旨から逸れるため、「図示的総合」についての立ち入った検討は控える。

⁵⁵ B版「演繹論」で自己認識が論じられる際も、基本的には「一般的注解」の論点が踏襲される(vgl. B153, B156)。

⁵⁶ 論旨を明確にするため本論では触れていないが、別の論点として、「構想力の超越論的総合」としての自己触発が、自己認識の成立に限定される働きであるのか、ということも検討されるべきである。我々が外界より受容する諸表象は、最終的に「内的感官の形式すなわち時間に従って [...] 秩序づけられ、連結され、関係づけられなければならない」(A98f.)。このことを悟性による(内的感官の)多様の規定と解するなら、「構想力の超越論的総合」は自己認識に

「一般的注解」で語られた自己触発の結果産出されるのは、現象としての〈自己〉にかんする直観であった。カントが現象を「経験的直観の規定されていない対象」(A20/B34)とする点、また、「一般的注解」における自己触発の働きにかんして、たんに「把握する」という働きのみが言及されていた点は看過されるべきでない。こうした点を踏まえ、以下では、これらの自己触発の役割における相違を念頭に置きつつ、それぞれの自己触発の内実を見定める。それに際しては、上述のように、注意作用との連関において考察を行う。

(2) 自己直観の産出に際しての自己触発(注意作用 var. 1)

本節が「自己触発」の議論の解釈の手がかりとする「注意作用」⁵⁷について Kuhne は、「経験的主観の随意的な作用」と解釈するが、それは、他の諸表象を捨象することで、特定の表象に注意を向ける自覚な能力である⁵⁸。この点を踏まえ、まずは「一般的注解」で言及された自己触発について検討しよう。以下では便宜上、この、自己直観の産出の契機として論じられる自己触発を注意作用 var. (variation)1 と表記する。

「一般的注解」の記述によれば、注意作用 var. 1 は「把握すること」とされていた⁵⁹。この働きを通じて、私の現存在を規定するところの多様が心の内に措定される(つまり、意識の対象となる)。これが、「自己直観」の事態であった。この局面を具体的に検討するにあたり、外界の諸事物についての経験的認識(以下では便宜上、「外的認識」と表記)に際する、外界の諸事物からの触発について考えてみよう。我々が外界の事物にかんする直観を得るということは、感性を通じて「客観の直接的表象」(B41)を得ることである(vgl. A19/B33; A51/B75)。これは、外なる対象が我々の心を触発することで生じる。このことは、主観の側からすれば、「心の変様 *Modifikation des Gemüts*」(A99)が生じる事態である。つまり、我々が外界の諸事物について、その直観を得るということは、外界からの触発により心の中に変化が生じることである。

では、注意作用 var. 1 における事情はどうか。Allison はこの意味での自己触発について、「心は自らの〔内における〕諸表象に注意を向け、それらを表象された諸対象と成す」と説

限定される働きではない。これは経験の可能性の条件として、(外的認識を含む)経験的認識一般に適用されなければならないはずである。この点こそ、この総合が「超越論的」と形容される所以である。

⁵⁷ *Kant-Lexikon* では、「注意作用」は次のように定義される。「認識において注意作用に認められる役割とは、自らを諸表象へと向けることであり、その際に諸直観の認識を可能にさせる。」(*Kant-Lexikon*, Bd. 1, S. 190.)

⁵⁸ Vgl. Kuhne, S. 68.

⁵⁹ この点は、「カントは明らかに〔諸表象の〕措定をまず自己触発と、次いで把握と同一視する」とする Allison の指摘通りである (Allison, 2004: p.282)。

明する⁶⁰。つまり、自己触発において主観は、何らかの事柄へと選択的に注意を向けることで、任意の諸表象を把握する⁶¹。たしかに、何かに注意を向ける前と後とでは、心に変様が生じるであろう。もちろん、〈心に変様が生じる〉ということそのものを切り取れば、これは自己認識にかぎった契機ではなく、上で見たように、外的認識に際しても生じる。自己認識が外的認識から区別される決定的な点は、この心の変様の〈生じ方〉にある。自己認識の場合、主観自身が自らを触発することにより、眼前にある諸事物に限定されず、あらゆる表象を（それが意識的連関を有するかぎりにおいて）任意に、つまり我々が自らを触発する通りに直観し得る。これが、内的に触発される通りに〈自己〉が現象するということである。このように、注意作用 var. 1 を通じて我々は、任意の対象を心の内に措定する（意識の対象とする）。この自己触発の事態が、「一般的注解」のテキストで示唆されていた自己直観の様式であり、〈自己〉が現象する仕方である。

しかしながら、自らが体験した出来事についての様々な諸表象を、脈絡なく意識するだけでは、自己の認識には至らない。周知の通り、注意作用 var. 1 によって措定された諸表象が属するとされる内的感官は、時間という形式をそなえる（A33/B50）。この時間という形式に則して、「我々の内的状態における諸表象の関係」は「規定」される（ebd.）。また、自己認識が「我々自身の現実存在の時間における規定」として説明される以上、自己認識においても、何らかのかたちでの時間規定がされなければならない。そこで機能するのが次に扱う「構想力の超越論的総合」としての自己触発である。

（3）自己認識における自己触発（注意作用 var. 2）

すでに指摘した通り、自己認識もつまるところ、経験的な認識の一形態である。それゆえ注意作用 var. 1 を通じて内的に措定された諸表象に対し、カテゴリーが適用されなければならない。それは、我々が任意に捉え出した諸表象に対し、時間という形式に則した秩序を

⁶⁰ Allison (2004), p. 284.

⁶¹ 注意と把握との関係を押さえる上で、『実用的見地における人間学』（以下、『人間学』と略記）の記述が参考になる。そこでは認識能力としての悟性の役割のひとつとして「所与の諸表象を把握する能力（*attentio*）」（Ak. VII: 138）が言及される。この、「*attentio*」という表現は別の箇所でも、「自らの諸表象を意識しようと努めることは、注意すること [...]（*attentio*）」（Ak. VII: 131）と使用される。無論、『人間学』と『純粹理性批判』とでは、文脈が異なる点は踏まえるべきである。しかし、自己認識をめぐる問題は、それが主題化される B 版「演繹論」でも十分には論じられないため、Klemme も指摘するように、「このテーマにかんするカントの、〔B 版「演繹論」とは〕別の、既刊、あるいは未刊行の言及に助けを求めることは必然的である」（vgl. Klemme, 1996: S. 217）。したがって、あくまでも参考程度ではあるが、〈何かに注意を向けること〉と〈把握すること〉との、ひとつの概念的な関係をここで提示しておく。

与えることである。この役割を担うのが「構想力の超越論的総合」として論じられる自己触発（以下、注意作用 var. 2 と表記）である。たとえば Klemme は、この段階における自己触発を、「我々が自らを悟性の働きによって規定すること、すなわち内的感官における所与の諸表象に対し、特定の秩序を与えること」⁶²と解釈する。

そもそも、「我々が現象の多様を把握するのは、いつでも継起的であり、それゆえ、つねに転変する」（A182/B225）。そのため、「たんなる知覚を通じては、相互に継起する諸表象の客観的關係はあくまで規定されないまま」（B233f.）である。こうした諸表象に対し「時間秩序 *Zeitordnung*」（A145/B185）が、「諸現象の継起的系列における因果関係の原則」（B247）に基づく「把握の総合」（B246）により付与される⁶³。「把握の総合自身、すなわち経験的総合は、超越論的総合に、したがってカテゴリーに依存する」（B164）とされる通り、（注意作用 var. 1 を通じて得られた）諸表象に対し、さらに注意作用 var. 2 としての自己触発による働きかけが生じることで、これらの諸表象に時間秩序が付与される。この段階に至ってはじめて、（少なくとも定義上は）〈自己〉の認識が成立するはずである。

第3節 現象する〈自己〉の認識と私の現存在の規定としての自己認識：自己意識としての注意作用（var. 0）

しかし、ここで次のような疑問が生じる。すなわち、以上で示してきた現象する〈自己〉の認識は、自らの経験（外的認識）をいわば再構成することと変わらないのではないか。またそれは、どのような点において〈私の現実存在の規定〉としての自己認識から区別される

⁶² Klemme (1996), S. 221. ちなみに直後の箇所では Klemme は、こうした規定の内実を、「そこにおいて外的経験の客観が与えられるところの時点を特定する *determinieren*」ことと説明する。

⁶³ もちろん、こうした時間規定の事態は経験的認識一般に妥当し、自己認識に限定されるものではない。「諸現象の継続における因果関係の原則は [...] 経験の可能性の根拠である」

（B247）とされる通りである。こうした点から Klemme は、構想力の超越論的総合としての自己触発は外的認識に際しても機能しており、したがって外的認識においても外界の諸対象からの外的触発と構想力の超越論的総合としての自己触発という意味で「二重触発」が生じると解釈する（vgl. Klemme, 1996: S. 221f.）。また、構想力の超越論的総合による時間規定は、時間秩序を付与するのみならず、むしろ経験的認識一般は、「時間系列」、「時間内容」、「時間総括」（A145/B185）といった、諸カテゴリーに基づく時間規定が複層的に織り合さって形成されるはずである。ただし本章では、第一に、〈自己が現象する〉という事態を、自己触発によって惹き起こされた「心の変様」として捉えており、第二に、「心の変様」として内的感官に属する諸表象が認識を構成するには、それらは時間において「ことごとく秩序付けられ、結合され、関係づけられなければならない」（A98f.）とされる点に着目するため、自己認識における時間規定を、主に時間秩序という観点から説明する。

のか。最後にこの点について論じておきたい。手がかりは、自己認識が遂行される際の意識のあり方にある。すでに指摘した通り、自己認識は反省的な意識構造において遂行される。また、こうした反省も「私は考える」という自己意識の働きに基づくことから、反省されるべき「自己」とは、当の意識の働きを通じて与えられる「存在意識」であった。この点を念頭に置き、以下では、カント自身は明示的に論及しなかった、もうひとつの自己触発的な事態（注意作用（var. 0））を引き合いに出しつつ検討する。

Kant-Lexikon の「注意作用」の項目を見ると、その解説のひとつに「カントは自己意識を自己自身への注意作用として示している [...]」という記述がある⁶⁴。この解説はいささか困惑を与える。というのも、前章で再三にわたり強調したように、カントにおいて自己意識（「私は考える」）の「私」とは、論理的な主観にすぎない。それゆえ〈自己自身へ〉という表現においても、この意識の向かうところの自我が、すでにそれ自体で存するような対象として想定されるわけではない。とは言え、この解説者が、「自己自身へと注意すること [...] Das Aufmerken (attentio) auf sich selbst, [...]」(Ak. VII: 132) というカント自身の記述を典拠としている以上、看過するわけにはいかない。そこで、この *Kant-Lexikon* において説明された意味での自己意識作用を注意作用 var. 0 と位置づけ⁶⁵、これを中心に、自己自身について意識するという段階から、自己自身を認識する段階へと至る過程と連続性を整理し、それを踏まえて「自己認識」の内実を明らかにする。

あらためて確認しておきたいのは、今しがた「注意作用 var. 0」として示していた、自らへと注意を向けるという意味での、明示的かつ反省的な自己意識が、自己認識の契機として言及される点である。

私自身についての認識には意識、ないし、私は私を考えるということに加えなお、[...] (B158, 下線による強調は引用者。)

⁶⁴ *Kant-Lexikon*, Bd.1, S. 191.

⁶⁵ この解釈の可能性は Dyck の議論を参考にした。Dyck は次のように論じる。「私見では、ひとつの自己触発〔があり、それはこの自己触発〕に対し何がそれを引き起こすのかによって区別される。〔自己触発は〕ひとつは、外界から与えられた客観を知覚するために生じ、いまひとつは、心とその内容とを認識するために内的状態に注意が向けられることによって生じる。」

(Dyck, p. 54, n. 42.)。この主張において Dyck が意図しているのは、自己触発をふたつの意味に区別して解釈する Allison や Zöller らへの反論である (cf. Dyck, pp. 47f.)。Allison や Zöller らとともに「自己触発」の内実を、その役割において（説明上は）区別して論じる筆者としては、Dyck のように「ひとつの自己触発」だけが想定されると解釈することはしない。それでも、一連の注意作用が、その都度の局面において、具体的な働き方を変える、また、その具体的な働き方に応じて「自己触発」という概念の内実に（説明上の）区別が設けられると解釈する点においては、筆者も Dyck の解釈に妥当性があると考えている。

自己自身を意識しようとする能力が、心の内に存するものを探し求めようとする（把握する）ならば、[...]（B68, 下線による強調は引用者。）

これらの記述から看取されるのは、自己認識が形成される際の諸契機である自己触発（注意作用 var. 1、var. 2）が実働するのに先立ち、明示的かつ反省的な自己意識（注意作用 var. 0）が、自己自身へと注意を向ける契機として働いている点である。

もっとも、外的な対象にせよ（外的認識のケース）、内的な対象にせよ（外的認識の再構成のケース）、自己ならざる対象がその認識において意識される場合、当然ながら注意は当の対象に向けられる。このかぎりでは、この注意が同時にまた主観自身へと向かうことは、つまり、注意作用 var. 0 が機能する必要はない。その一方、自己認識を遂行する場合、こちらにおいては「私の現存在の規定」が関心事となる以上、そのあり方は、自らに向けられた意識（注意作用 var. 0）を契機としてはじまり、自己認識は、「私とはどのような在り方をしてきたのか、またしているのか」といったように）当の主観の現存在に注意が向けられるかたちで形成される。それに対し、この存在意識を規定する経験的所与については、自己認識が遂行される当初から注意が向けられる必要は（少なくとも説明上の順序においては）ない。むしろ、これらの諸表象に対する意識は、注意作用 var. 0 が注意作用 var. 1 へと転じることで徐々に顕在化する。こうした点を、本節冒頭で提起した、現象する〈自己〉の認識（自らの経験的認識の再構成）と、私の現存在の規定としての自己認識との区別に適用すれば、どうなるだろうか。

自らの経験的認識を再構成する場合（現象する〈自己〉の認識）も、たしかにそれは「私は考える」という「自己意識」の働きに基づく。ただしその際、明示的に意識されるのは、この働きを通じて生じる存在意識（自己）ではなく、再構成された経験内容の方であり、存在意識の方はこの経験内容に（非明示的に）伴うかたちで、当の意識内容の後景に退く⁶⁶。他方、自らの現存在を規定するという意味での自己認識の場合でも、それは「私は考える」

⁶⁶ たとえば〈昨日の出来事を思い起こす〉ということも、「私は考える」という意識作用に基づき遂行されるが、こうした意識作用を通じて生じる存在意識（自己）が、現に思い起こしている意識内容の一要素として明示的に入り込むことはないだろう。ただし、こうした一連の再構成に際し、この存在意識が、非明示的にではあれ、伴い得るからこそ、自らの経験の再構成という事態そのものは、あらためて主観との意識的連関を有することができる。その結果、この再構成の事態が（たとえば、私はさっき昨日の出来事を思い起こしていた、といった仕方）新たな経験内容として捉え直されることも可能となる。このように、自らが反省しているという事態すら、さらに反省することは容易に想定できる。だからこそ、それ以上の何によっても伴われ得ない「根源的」な統覚の働き（つまり、カントにおける「自己意識」）を反省的な事態として筆者は解釈しない。

という自己意識の働きに基づいて遂行され、この働きを通じて「私は存在する」という意識が生じる。ただし、こちらのケースでは、まさにこの自己認識の遂行に際して生じる存在意識（自己）への注意を同時に伴いながら、当の存在意識との連関をもつ諸表象を措定しつつ経験的認識が再構成される。この際、今度は具体的な経験内容の方が、意識のいわば〈スポット〉から後景に退き、この存在意識を背後から具体的に肉付けする⁶⁷。ここにおいてはじめて、いかなる規定をも伴わなかった存在意識（「私は存在する」）、すなわち自己は、外界の事物の諸表象との連関の内に、具体的な規定を帯びて明示的に意識され（「私はしかじかのように存在する」）、個別具体的な自己が認識される。

小括

以上、本章はカントの自己認識論を究明するにあたり、従来看過されるきらいのあった自己認識に内在する構造上の困難さを明らかにしつつ、前章で論じた自己意識との差異を示した上で、自己意識において意識される自己の内実との連関から、自己認識において認識される自己の内実を検討した。考察にあたっては、（主観の）現存在の時間における規定を、カントの「自己認識」概念の解釈の糸口とし、自己意識の働きを通じて生じる自己（存在意識）への反省的な意識構造を、自己認識の遂行における重要な契機として注目した。

とりわけ本章は、「注意作用」という観点から「自己触発」に着目し、自己認識の構造を、注意作用 var. 0 から var. 2 までの一連の事態として解釈した。あらためて論点をまとめると、「自己自身について考える」（注意作用 var. 0）という事態は、「私は考える」という統覚の作用に基づき遂行される。この統覚の働きを通じて、自己認識に際し経験的に規定されるべき「私は存在する」という意識が生じる。この存在意識に対して選択的に注意を向けつつ、かの注意作用 var. 0 は、当の存在意識を規定する諸表象を把捉する働きとしての自己触発（注意作用 var. 1）に転じる。さらに、この注意作用 var. 1 により捉え出された諸表象に対し、時間秩序という規定を与えるべく、注意作用はもうひとつの自己触発の働き（注意作用 var. 2）へと転じる。このようにして、『純粹理性批判』における自己認識の事態は、主観自身のあり方を経験的に規定していくという働きの内で、この働きそのものとして成立する動的な事態であると言えよう。

前反省的かつ未規定的な存在意識か、それとも反省を通じて具体的に規定された存在意識かという点において、前章で論じた自己意識と、本章で論じた自己認識における「自己」は異なる内実をもつが、自己意識において自己が前提されなかったのと同様、自己認識にお

⁶⁷ 直前の註で示した例を再び用いれば、〈昨日の出来事を思い起こす〉に際しても、〈自分が昨日どこにいたか／何をしたか〉が関心事となる場合には、意識のスポットが当てられている自己（存在意識）がいわば舞台の中心にあり、昨日の諸々の出来事はその背後から当の自己を規定する背景となる。

いても自己は前提されない。むしろ、自己意識における自己が、自己意識の働きの中で与えられる存在意識であったのと同様、自己認識における自己も、自己認識の遂行を通じて具体的に規定される存在意識なのである。

第3章 理論的自己認識から実践的自己認識へ

はじめに

第1章、第2章において我々は、カントにおける「自己意識」、ならびに理論的・経験的「自己認識」について、それぞれ検討してきた。これらの諸概念によって論じられる事態を究明するにあたり、とりわけ中心的に考察したのは、自己意識や理論的自己認識における「自己」とは何か、という問題であった。第1章では、自己意識における「自己」を、「統覚」としての自己意識作用（「私は考える」）が実働するなかで、前反省的かつ非明示的に生じる、未規定的な存在意識（「私は存在する」）として突き止めた。第2章では、このような存在意識が、経験的な所与との連関において具体的に規定されることとして、理論的な自己認識において認識される「自己」となることを論じた。理論的自己認識とは畢竟、自らを、経験的な所与との連関を通じて、現象するがままに認識するような、いわば〈間接的〉で、〈受動的〉な自己関係の事態である。それは、理論的自己認識において認識される場所の自己そのものが、この認識を遂行する場所の主観によって、自由に作り出されるのではないことを意味するのではない。「私は存在する」という未規定的な存在意識を規定する経験的な所与は、（意識主観からすれば）あくまでも外界から受動的にもたらされるものであり、それゆえ、たとえ「自己」自身といえども、我々はこのようにして受容した経験的な所与による規定を通じてしか、すなわち、あくまでも現象としてしか、自らを認識することはできない。

しかしながら、我々における自己関係は、すでに現存する経験的な所与との連関において自らの存在を規定するという、（広い意味での現在を含みつつも）総じて〈過去向きの〉自己関係だけに留まるのだろうか。我々は、他方で、いまだ実現していない対象ではあるが、それを表象することを通じて、自らを〈未来に向けて〉規定することはないだろうか。管見のかぎり、カントはこうした主題を明示的には取り上げていないように思われる。しかし、興味深いことに、B版『純粋理性批判』、「純粋理性の誤謬推理について」（B406-432）の章の終盤で、ここまで論じてきたものとは別の仕方での、〈私の現存在の規定〉を示唆する記述が確認される。たとえば、Klemmeは、この記述で示唆される「規定」の事態を、「実践的自己認識」と解釈する。もっともカント自身は、「実践的自己認識」という表現を使用していないが⁶⁸、「私の現存在の規定」という構造的な観点から見れば、Klemmeの見立てにも一

⁶⁸ なお、『人倫の形而上学』（1797）の第二部門である、「徳論の形而上学的定礎」には、「道徳的自己認識 *moralische Selbsterkenntnis*」という表現をカントが使用する箇所がある。この「道徳的自己認識」は次のように、すなわち、「君自身を知れ *erkennen*（探れ *erforschen*、見抜け *ergründen*）、[...] 君の義務との連関における道徳的な完全性に則して。君の心を〔吟味せよ〕、それが善であるか、悪であるか、君の行為の源泉が純粋であるか、不純であるか [...]」（Ak. VI: 441）といったかたちで示される。このような「道徳的自己認識」を、たとえば Bernecker は、「自らの格率についての知」という観点から論じているが（S. 164）、筆者は

定の理がある。

前章で理論的な文脈における「自己認識」を取り上げた際、それは、〈現象としての自己を認識する〉事態として論じられた。では、実践的な文脈における「自己認識」とは、いかなる仕方で自己を認識する事態であるのか。こうした問いを念頭に、本章では、〈純粹で実践的な理性による意志規定〉という観点から、「実践的自己認識」の内実について検討する。それと並行して、次のような問題についても取り組む。すなわち、理論的自己認識も、実践的自己認識も、同一の主観における意識の事柄であるならば、これらの自己認識は当の主観にかんする知として統一され得るのではないか。また、仮に統一されるとすれば、この統一はいかなる働きによって、あるいは、いかなる構造において統一されるのか。結論を先取りするかたちになるが、ここで当面の見通しを与えておく。まず、理論的自己認識、実践的自己認識のいずれもが、「私の現存在の規定」という枠組みにおいて論じられ得るならば、これらふたつの自己規定的な事態の根底には、「私は考える」という統覚の働きが、潜在的にはあれ、機能しているはずである。また、この「私は考える」という働きにおいて生じる、「私は存在する」という意識は、それそのものとしてはいかなる規定も被らないという点においては、もっともか細く、希薄なものである。その一方で、いかなる意識的な営みにおいても、その根底において、非明示的にではあれつねに随伴し得るものでもある。それゆえ、これらふたつの自己認識は、「私は考える」という働きの内に統一され、別の観点から示せば、理論的、および実践的に規定され得る「私は存在する」という意識こそ、上述のふたつの自己認識を包括する、もっとも広範な意識として解釈され得る。

以下ではまず、本章が「実践的自己認識」として論じる事態を考察する上で起点となる記述を確認する。さらに、上掲の Klemme の解釈を手がかりにしつつ、彼の解釈と本章の解釈との相違点を明示しながら、実践的自己認識を、〈自らの存在を実践的に規定する事態〉として解釈することの妥当性を吟味する（第 1 節）。次いで、実践的に自己を認識するという事態を論じるための布石として、そもそも何かを〈実践的認識する〉とはいかなることであるのか、という問題について立ち入って検討する（第 2 節）。最後に、ここまでの議論を踏まえつつ、実践的自己認識の内実にかんする筆者の解釈を提示し（第 3 節）、本章末尾には、実践的自己認識と理論的自己認識とが、どのような仕方で、同一の主観に帰属する知として統一され得るのかという点について、構造的な観点から論じる。

第 1 節 実践的自己認識が論じられる文脈

前章で我々は、「私は存在する」という意識を経験的に規定するという観点から、理論的な自己認識の内実について考察してきたが、先述の通り、『純粹理性批判』には我々の現存

この種の自己認識と本章で取り上げる「実践的自己認識」とを区別して解釈するため、「道徳的自己認識」について本章で主題的に検討することはしない。

在が別の仕方では規定されることを示唆する記述がある。本章は、以下で示す箇所において論じられる「私の現存在の規定」を、「実践的自己認識」として捉え、これがいかなる自己認識であるのかを、主題的に検討していく。

私は、道徳法則の意識がはじめて私に揭示する、かの驚くべき能力を通じて、私の現存在を規定する、純粹に知性的な原理をたしかにもつことになる。(B431)

この記述は、第1章(第3節)で確認した、「論理的機能」としての「私は考える」が、「私は思考しつつ考える」という、(Klemmeの表現を援用すれば)「現実存在の命題 existential proposition」⁶⁹として論じられる箇所にある。論点をまとめておくと、我々は自らの「現存在」を、我々が「道徳法則を意識する」に際し示される「能力」を通じてもまた規定することが可能であり、我々はこうした「純粹で知性的な原理」をそなえている、ということである。この記述を中心に Klemme は、カントの理論哲学と実践哲学との接合点を模索する⁷⁰。その Klemme の解釈によれば、『純粹理性批判』の第二版において、カントは上述の「現実存在の命題」を軸に、「理論的自己認識と実践的自己認識とを、ひとつの自己認識の思想へと統合しようとしている」⁷¹。ここで Klemme が論じる「実践的自己認識」こそ、本章が検討する事態である。とは言え、上で指摘したように、カント自身は「実践的自己認識」という表現を使用していないため、こうした術語の妥当性にかんして、まずは筆者の見解を簡潔に示しておく。

Klemme は、カント哲学における自己認識について、「自己認識とは思考において遂行される自己規定の作用として理解されなければならない」と解釈する⁷²。こうした解釈については筆者も賛成であり、前章でも、理論的自己認識を、「我々自身の現実存在の時間における規定」という観点から考察してきた。したがって、自己認識をその構造上、〈自らの現存在を規定する営み〉として捉えるならば、上の引用箇所では示唆される事態もまた、自己認識のひとつのバリエーションとして解釈できるだろう。では、実践的自己認識とは自己をどのように規定する営みであり、その果てにいかなる自己認識が成立するのか。

上で引用したカントの記述に基づき Klemme は、「経験的な自己規定が現象としての自己自身の認識に向かっているのに対し、私は自らを[...]私の現存在の道徳的な規定に基づき、ヌーメノンとして認識することができる」と論じる⁷³。前者の自己認識については前章で考

⁶⁹ Cf. Klemme (2015), p. 206.

⁷⁰ この問題は次の研究でも論じられている。Klemme (1996); Klemme (2012).

⁷¹ Klemme (2015), p.206.

⁷² Ibid. この点において Klemme は、「実践的自己規定」という表現も使用する (vgl. Klemme, 2015: p. 215)。

⁷³ Klemme (1996), S. 388f.

察した通りであるが、はたして後者のような自己認識もまた想定することができるのか。本章では、Klemme によるこうした解釈を手がかりに考察していくが、その前に Klemme と筆者との立場の相違について明確にしておく。

すでに引用した主張からも推察されるように、Klemme の議論における一貫した目論見は、「私は考える」という統覚の自発性の作用を、「理論哲学と実践哲学との [...] あいだの蝶番 hinge」(Klemme, 2015: p. 206) として捉え、「自然と自由とをひとつの主観において統一されたもの」(Klemme, 2015: p. 218) として明らかにするところにある。ただし、統覚における自発性が、「感性の使用を待たなければ何ひとつ思考することはできない」(Ak. IV: 452)、(Sellars の言葉を借用すれば)悟性のいわば「相対的自発性 *relative spontaneity*」⁷⁴として解釈されるべきであるのに対し、自由との連関で論じられる自発性は、理性による「純粋な自己活動性 *reine Selbsttätigkeit*」(Ak. IV: 452) として位置づけられている。Klemme もこの点について自覚的に論じているが (Klemme, 2015: p. 218, n. 38)、それでも彼は、「私は考える」という「ひとつの自発性と、判断におけるひとつのタイプの論理的機能しか存在しない」という論拠から次のような解釈を導く。すなわち、統覚の「自発性と論理的機能とを、(異なった条件下における) 思惟の活動において我々が意識しているところの、ひとつの現実存在を規定するために、〔一方では我々を〕物自体として〔他方では〕また現象として認識するために、適用する」(Klemme, 2015: p. 218)。

この主張の論点は以下のように整理できる。①我々は自らの思惟の活動を通じて、自らの現実存在を意識している。②この現実存在は、一方では「物自体」として、他方では「現象」として規定することができ、したがって、我々はふたつの仕方ですらを認識することができる。③ただし、いずれの仕方での認識においても、統覚における〈ひとつの〉自発性、ないし〈ひとつの〉論理的機能しか認められない。そうである以上、④自らを、(実践的に)「物自体」として規定する(認識する)際にも、(理論的に)「現象」として規定する際にも、それらは統覚の自発性の作用に基づき遂行されなければならない。

筆者としては、①の点、②の「現象」として自らを認識する点については異論ない。ただし、②で示唆される、「物自体」として自らを規定するという点については以下のことを留意する必要がある。すでに引用した記述からも明らかな通り、Klemme は自らを〈ヌーメノン〉として認識することと、〈物自体〉として認識することとを重ねて解釈する。(後述するが) 筆者としては、道徳法則に適った仕方ですらの現存在を規定するという意味においては、〈ヌーメノンとしての自己認識〉といった事態を想定することに異存はない。しかし、これ

⁷⁴ Sellars, p. 79. 他方、筆者とは解釈が異なるが、たとえば Heimsoeth は、「純粋な理論的自発性は、すでに一種の精神の自由を表し、また前提している」という点から、「自発性の意識は、何らかある種の自由の意識 *Freiheitsbewußtsein* であるにちがいない」と主張し、このことに基づき、「実践的な自己意識」にかんする議論を展開している (vgl. Heimsoeth, S. 251)。

は（理論的自己認識において）現象する「自己」の背景に想定されるような、〈自我それ自体〉なるものの認識を念頭に置いているのではない。なお、③にかんしては、理論的自己認識においても、実践的自己認識においても、それが思惟の働きにおいて遂行される以上、その根底には「論理的機能」としての「統覚」、あるいは、その働きとしての自発性が存するという点で筆者も賛成する。本章もこうした観点から、カントの理論・実践両哲学における自己認識の統一を企図している。

ただし（そして、これこそが Klemme と筆者の解釈とが決定的に異なる点であるが）、理論的自己認識は、いわば悟性的な（つまり、経験的な所与が与えられるという契機と連動して遂行される）自己規定であるのに対し、実践的自己認識は理性的な（つまり、感性的な与件が与えられるという契機を前提しない）自己規定の事柄として解釈される点で、両者は区別されるべきである。この点は、次節で見る、理論的認識と実践的認識との構造上の違いと関係する。したがって、ふたつの自己認識のいずれにおいても、「統覚」のみが、自らを規定する自発性であり、この統覚の自発性に基づき自己規定が遂行されるという点において、理論的自己認識と実践的自己認識とは統合されとする Klemme の解釈に筆者は賛同しない。私見では、ふたつの自己認識の統一の基盤は、（Klemme が論じるように）自己規定に際する自発性ではなく、これらの自己認識の遂行の根底において作用する統覚の働き、ないしそれを通じて生じる存在意識、さらに、こうした存在意識の規定という枠組みにおいて自己認識の構造を解釈する点にある⁷⁵。

以上の論点を踏まえ、本章は〈道徳法則の意識との連関における、自己の存在規定〉という観点から実践的自己認識を解釈するが、そのためにはまず、道徳法則の意識が開示される局面を突き止めなければならない。それに際しては、実践的文脈における「認識」という事態を明らかにすることが重要となる。

第2節 実践的認識とはいかなる認識か

まずは、カント自身が「実践的認識」について言及するいくつかの箇所を確認し、その定義を整理しておこう。『純粋理性批判』における記述によれば、実践的認識とは、「対象を現実化させる認識」（BIX）、あるいは、「それを通じて現存在すべきものを表象するような認

⁷⁵ ちなみにこの点は、フィヒテの自己規定の議論とカントの自己認識の議論との差異にもかかわるため、簡潔に触れておく。次章では、フィヒテの文脈において論じられる、理論的自己規定と実践的自己規定とを検討するが、このふたつの自己規定はともに、同一の自我によって遂行される。それに対し、カントの場合、理論的自己認識は悟性的な自発性によって、実践的自己認識は理性的な自発性によって遂行される。こうした相違は、（少なくともイェナ期の）フィヒテにおいては「自我」という単一の原理が、理論哲学と実践哲学とを根拠づけるのに対し、カントにおいては理論哲学と実践哲学とを架橋するほどの中心的な役割が「自我」に与えられていない点に起因すると思われる。

識」(A633/B661)とされる。他方、『実践理性批判』では、「実践的認識、すなわち、意志の規定根拠にかんする認識 [...]」(Ak. V: 20)と論じられる。これらの箇所を見比べると、『純粋理性批判』と『実践理性批判』とでは、実践的認識についてのカントの説明に、少なくとも表面上の相違はあるように思われる。はたして、実践的認識にかんするこれらの定義は、同一の事柄を指す説明として整合的に解釈されるのか。

今しがた言及した『純粋理性批判』の箇所では、実践的認識が、「それを通じて現存在すべきものを表象するような認識」と定義されるのに対し、理論的認識は「現に在るところのものの認識」(A633/B661)と定義づけられる。理論的認識との対比から看取できることとしてまず、実践的認識においては認識されるべき直観の対象が現前していないという点が指摘できる。また、「現存在すべき」という表現からもうかがえるように、実践的認識には規範的な要素が付加される。この点は実践的認識においては、対象がいまだ現前していないとされる事情と関係する⁷⁶。しかしながらなぜ、実践的認識は、我々の意志の規定根拠に関わる事柄としてもまた論じられるのか。

この点を検討するにあたっては、『実践理性批判』において究明されるべき問題を確認しなければならない。それは、「いかにして理性は意志の格率を規定し得るか」、それも「純粋な理性が直接に意志の規定根拠たり得るか」(Ak. V: 45)という問題に収斂される。これを承け、後続する箇所でカントは、実践的文脈における認識について以下のように論じる。

それ es〔認識〕が、諸対象そのものの現実存在の根拠になり得るかぎりでの〔認識であり〕、そして理性が、すなわち、意志を直接に規定する能力としてみなされ得る純粋理性が、〔理性〕自身によって理性的存在者の内に原因性を有するかぎりでの認識である。
(Ak. V: 46)

論点を整理すると以下の通りである。純粋理性が、それ自身によって、理性的存在者の意志に対し、それを直接に規定する仕方で原因性をもち、このような仕方で規定された意志に基づいて、ある特定の対象の現実存在が表象されるとき、これが何かを実践的に認識することである。理解を手助けするために、『実践理性批判』における基本的な点についても確認しておこう。まず、「実践的認識の対象」は「もっぱら意志の行為に対する関係」であるとする記述がある (Ak. V: 57)。近接する箇所ではまた、ある対象が「純粋な実践理性の

⁷⁶ たとえば、我々はすでに現前している対象について語る際、「そこに～が在る／～はしかじかの性質を有す」という記述的な言明をする。他方、我々が規範的な態度において何かしらの言明をする場合、当の対象がいまだ現前していない（あるいは現前しなかった）がために、「～が在るべきだ（った）」という仕方で言明するだろう。この意味において筆者は、規範的な言明、すなわち実践的認識は、当の認識における対象がいまだ与えられていないという事態を前提すると解釈する。

対象」¹として考えられるか否かは、当の対象の実現に向けてなされる「行為を意欲すること²が可能であるか不可能であるか」(ebd.)にかかっているとも示される。したがって、「客観の現実存在に向けられている行為を、我々が意欲³することが許されているかどうか」(Ak. V: 58)が、実践的認識の対象において問題となる。では、いかなる行為であれば、意欲されることが許されるのか。カントは、「我々が善と呼ぼうとするところのものは、あらゆる理性的人間の判断において、欲求能力の対象でなければならない」(Ak. V: 60f.)とする。この点を踏まえると、意欲されることが許される行為とは、「それ自体において善い」とされる行為であり (Ak. V: 62)、つまりは、誰しものがそれを是認し、それを欲し得るような事柄の実現に向けた行為である。

それゆえ、「実践的認識」において、一方ではそれが「現実存在すべき事柄を表象するような認識」であるとされ、他方でまた、意志の規定根拠が問題とされるのは、「現実存在すべき」という規範的な言明の根拠が、当の事柄の現実化の妥当性、より厳密には、当の事柄に向けて遂行される行為が基づくところの、意志の規定根拠の普遍化可能性に存するからである。では、この普遍化可能性はどのようにして担保されるのか。それは、アプリアリな実践的法則が「意志を直接的に規定」し、「その格率がつねにこの法則に適うような意志」に当の行為が適合することによってである (Ak. V: 62)。このことを通じて我々は、何が実現すべき事柄であるかを認識する。

ここにおいて、「道徳法則」と実践的認識との関係が明確に看取される。畢竟、この道徳法則の意識こそ、実践的認識という営みの、いわば〈場〉を開示する契機である。先述の通り、実践的認識は、すでに現前する対象に対し向けられた認識ではない。しかしそれでも、「何が実現されるべきか」ということが問題になる以上、個々の実践的認識が形成されるに際しては、当の認識を具体的なものとして充足させる内容が、理論的認識を通じて提供されていなければならない。この、理論的認識における〈～である〉という記述的な判断に対し、〈～であるべき〉という規範的な態度で我々を向かわせる契機となるのが、道徳法則を意識するという事態である。したがって、理論的に認識された事柄に対し、それが誰しものが欲し得る事態であるのか、それゆえ、当の事態を生起させるところの行為が基づく、意志の規定根拠が普遍化可能であり得るのかを判断する営みこそ、実践的認識であると言えよう。こうした実践的認識を介して我々には、あるべき事柄を実現し得るような行為への、いわば〈指針〉がもたらされる。

第3節 実践的自己認識の内実はいかにして解釈されるのか

以上を踏まえるならば、実践的自己認識の内実はいかなるものとして解釈されるだろうか。実践的文脈の中で私の現存在が規定されるという事態について、たとえば Lee は、次のように指摘する。「カントの道徳哲学において〈自己規定〉は、ときに〈意志規定〉との関係において理解される。」(S. 337.)「意志」が「対象の実現に向かって [...] 自己自身を

規定する能力」(Ak. V: 15) とされること、ならびに、「実践的法則において理性は意志を直接的に規定する」(Ak. V: 25) とされることを勘案すれば、「存在すべき」として目指される対象の実現に向けて規定されるべき当のところは、意志である。したがって、実践的文脈における自己認識は、道徳法則の意識のもとで、純粋な理性が意志を直接的に規定することと言えよう。

では、このような意志規定は、私の現存在の規定といかなる関わりをもつのか。筆者は、意志を規定するという事態を、実践的認識を通じて獲得した規範的な〈指針〉に基づき、あるべき事柄の実現に向け、自らの在り方を規定することとして解釈する。それゆえ、実践的自己認識においては、〈私はいかなる対象を実現する主体として現存在すべきか〉が問題となる。つまり、実践的認識が、「現存在すべきものを表象するような認識」であるならば、実践的自己認識は、現存在すべき対象との連関の中で、〈こうした対象の実現に向かい行為する主体として、自らを規定し、また、このような自己を表象すること〉である。

すでに論じたように、経験的・理論的自己認識、すなわち、自らを〈現象として〉認識するとは、自らが現に在る（ないし、現に在った）その仕方を、経験的な所与との連関において規定することであった。このことを『実践理性批判』の文脈の中であらためて換言すれば、次のように解釈できよう。まず、肉体をもった我々人間の現象様式は、「時間系列における出来事の、自然法則に従って展開するところの必然性」(Ak. V: 97) に則して、換言すれば、感性界を支配する「自然のメカニズム」の内で規定される。それに対し、自らを実践的に認識することは、感性界を支配する原因性の法則とは別の、「自由による原因性の法則」、すなわち「道徳法則」(Ak. V: 47) に基づき、自らの在り方を規定する事態として考えられ得る⁷⁷。したがって、実践的文脈における自己認識は、あるべき事柄の表象に基づき、それを実

⁷⁷ こうした事態は、先に触れた *Klemme* の表現を用いれば、自らを「ヌーメノンとして認識する」ことである。ただし、知的直観が認められない我々の認識様式を通じては、ヌーメナルな対象を理論的に認識することはできず、したがって、〈自らをヌーメノンとして認識する〉と言っても、それは現象する自己の背後に想定されるような、〈私それ自体〉なるものの認識可能性を示唆するわけではない。その一方で、『実践理性批判』では、我々がヌーメノンとして考えられる事態について何度か言及される (vgl. Ak. V: 6, 48, 98, 114)。その際、「ヌーメノン」(としての我々) は、「〔自然のメカニズムとしての〕時間に従っては規定し得ないその現存在における、純粋な叡知者 *reine Intelligenz*」(Ak. V: 114) とされる。また、こうした「叡知者」は、「〔自らの〕行為を法則の表象に基づいて為す能力のある存在者」、すなわち、「理性的存在者」と別言される (Ak. V: 125)。理性的存在者としての我々は、道徳法則に基づき、その(純粋かつ実践的な)理性を通じて自らの「活動し得る様式を規定する」際、「自己自身を(自由の能力によって)可想的存在者 *intelligibiles Wesen* として規定する」ことが可能となる (Ak. V: 105f.)。また、別の箇所ではこのことは、我々の現存在が「諸事物の可想的秩序」において規定されることとして示唆される (vgl. Ak. V: 42)。以上の点を踏まえるならば、〈自らを

現する主体として自らの在り方を規定する自律的な事態として解釈できるだろう⁷⁸。

小括

前章で検討した、理論的自己認識の問題に引き続き、〈私の現存在の規定〉という枠組みのもと、本章では実践的自己認識の内実を考察した。Klemme の指摘する通り、自己を認識するとは、自己を規定するという思惟の営みに他ならない。我々は、自らを〈現象として〉理論的に認識するとき、現に存在する諸対象との関係の中で、自らの在り方を経験的に規定する。他方、自らを〈ヌーメノンとして〉実践的に認識するとき、我々は、現実存在すべき対象との関係の中で、当の客観の実現に向かい行為する主体として、自らの在り方を規定する。

ところで、いずれの自己規定においても我々がそれを意識的に行う以上、当の営みの根底においては、「私は考える」という意識作用が機能しているはずである。それゆえ、理論的文脈と実践的文脈とではたしかにその認識の内実を異にするが、これらふたつの文脈における自己認識が、かの「現実存在の命題」が論じられる箇所を中心に展開されることを踏まえれば、次のことが示唆され得る。理論的自己認識においてもそうであったように、実践的自己認識においても、たとえそれが理性による意志の規定であるとしても、それが意識的に遂行される以上、「私は考える」という自己意識の働きは、つねに自己規定の営みの根底において機能している。そうであるからこそ、実践的自己認識においても、それはまさにいま思惟しているところの「私の現存在」の規定として論じることができる。したがって、いずれの自己認識も、「私は考える」という意識作用を基盤にし、「私は存在する」という意識の中で展開される事態として解釈される。それゆえ、「私は考える」という意識作用を通じて

ヌーメノンとして認識する〉ことの内実は以下のように解釈され得よう。すなわち、我々が「道徳法則」に則して自らの現存在を規定するとき、私は自らを叡知者として可想的秩序の内に置き入れて考えることができ、まさしくこうした局面において我々は、「自らを自由の主体としてはヌーメノンとなす」(Ak. V: 6) ことができる。以上の点を総括すれば、〈自己をヌーメノンとして認識する〉というテーゼの妥当性は、実践的自己認識の内実を、〈道徳法則に適った自己の現存在の規定〉として解釈する場合にのみ確保される。

⁷⁸「あるべき自己の現存在を表象する」という認識は、過去における自らの在り方についての規範的な判断をも可能にするだろう。我々は自らの現存在を（理論的自己認識の場合のように）時間の諸条件によってではなく、「理性自身が自らに与える諸法則によって規定され得るとしてみなす」(Ak. V: 97) からこそ、換言すれば、我々は「自らを、意志からみれば自由であると考えている」(Ak. IV: 455) からこそ、実際に為されなかった行為に対しても、それは為されるべきであったという判断を下すことができる。したがって、実践的自己認識を通じて得られた「あるべき自己の在り方」と、自らが実際に為した振る舞いとを照らし合わせることで、我々はまた、自らの過去にかんする規範的な言明も行うことができる。

産出される、かのもっとも希薄な存在意識（「私は存在する」）の中で、また、この存在意識の規定という共通した構造に基づき、理論と実践というカント哲学のふたつの文脈における自己認識は包摂されると解釈できる。

以上が、理論的自己認識と実践的自己認識とにかんする、当面の筆者の解釈である。しかし、ここからさらに、次のような問いが生じる。すなわち、自らの存在意識を理論的に規定することと、実践的に規定すること、これらふたつの自己認識は、相互にどのような仕方で関連するのか。本章の第2節で、「何が実現されるべきか」ということにかんする、個々の実践的認識が実際に形成されるに際しては、当の認識を具体的なものとして充足させる内容が、理論的認識を通じて提供される必要がある、と指摘したが、この関連は、理論的自己認識と実践的自己認識とのあいだにも通ずるのか。以下では、こうした問題意識を踏まえつつ、ふたつの自己規定の関連構造を主題的に検討する。ただし、この点についてカント自身が主題的に論じている箇所はほとんどなく、カントに則しながら議論を展開するには依拠できるテキストに限界がある。そこで次章では、イエナ期のフィヒテの思想を手引きとしつつ、引き続きこの問題について考察を行う。もちろん（容易に予想できることだが）、カントからフィヒテへと、一足飛びに議論領域を移すことについては、様々な観点において批判されることであろう。しかしながら、「自我」というテーマを中心にした、カントとフィヒテとの関係については、本稿の第三部で検討するため、ここで立ち入って論じることは控え、当面は上述の問題についての検討を優先させる。

第二部 フィヒテにおける自我論

第4章 理論的自己規定と実践的自己規定

はじめに

ここまで、カントの思想に定位して、理論的自己認識と実践的自己認識とを検討してきた。こうした二種の自己認識は、「私は考える」という作用を通じて生じるところの「私は存在する」という存在意識を、それぞれの特有の仕方で規定する事態であった。また、これらの自己規定的な事態が、「私は考える」という意識作用としての自我の働きの中に統一され得ることも確認した。他方、前章の末尾では、理論的自己規定と実践的自己規定とが、このようにひとつの意識において統一され得るならば、これらふたつの自己規定的事態もまた、何らかの仕方で相互に関連しているのではないか、という問いを提起した。

こうした問題意識を念頭に、本章では、イエナ期のフィヒテの思想に依拠し、考察を進める。一連の議論においては、「非我」(das Nicht-Ich)との相互規定的な関係を重要な契機とする、「現実的な意識における自我」⁷⁹の内実を、その構造的な観点から重点的に吟味する。この、「現実的な意識における自我」ということで筆者は、前章までの表現を用いれば、自己認識一般の構造と解釈する。この意味での「自我」は、以下で論じるように、理論的自己規定のみならず、実践的自己規定をも主要な構成要素として成立する。本章では、この「自我」の成立構造を検討する中で、理論的自己規定と実践的自己規定との関連について、ひとつの解釈を提示する。また、「自己認識一般と解釈する」と示した通り、本章が検討する「自我」は、厳密には、そのように定立された「自己」である。つまり、自己認識における「自己」が本来的な意味での「自我」ではないように、「現実的な意識における自我」は、「絶対我 das absolute Ich」ではない。

本章が主題的に検討するこの自我は、(少なくともイエナ期の)フィヒテの思想を印象づける⁸⁰、「絶対我」から峻別される。絶対我には無限性という性格が帰せられるが、本章が扱

⁷⁹ 本章では便宜上、「現実的な意識における自我」と表現するが、フィヒテ自身が使用する表現としては、「現実的な意識において与えられる自我」である (GA. I/ 2, 409)。この自我は、「現実的現存在」ないし「現実的自我」として、「自我の無限なる理念」ないし「絶対的存在」(「絶対我」)から峻別される (vgl. GA. I/ 2, 410 Anm.)。

⁸⁰ ここで筆者は、とりわけイエナ期のフィヒテの思想に帰せられるきらいのあった独我論的論調といった評価を念頭に置いている。たとえば、カントの「直接的な後継者」としてフィヒテを紹介するラッセルは、フィヒテが自我を「唯一の究極的な実在性」として論じる点を引き合いに出した上で、「およそ一種の狂気 kind of insanity を含んでいるかにも思われるところ」まで、主観主義を発展させた」としてフィヒテを評価する (cf. Russell, p. 650f.)。その一方で、たとえば、Neuhauser は、「明らかにフィヒテの理論は、主観が根源的な自己定立の作用にお

う自我には有限性という性格が帰せられる。後者の自我について筆者は、個別具体的な人格としてではなく、我々人間の経験的意識一般という観点から解釈する。たとえば、Breazeale は、「自我であるということ to be an I は、自由であると同時に不自由であるとして、無限であると同時に有限であるとして、絶対的に自己定立的であると同時に根源的に制限され規定されているとして、自己自身を意識することである」（Breazeale (2013), p. 119）と指摘しつつも、有限なる自我の方を「フィヒテにおける真の自我 the true Fichtean self」として位置づける（cf. Breazeale (1995), p.88; Breazeale (2016), p.126）⁸¹。また、Bykova も、諸々の事物や他なる自我 other selves が存する世界との具体的なやり取りを通してのみ可能となる「現実的な自我 the actual self」こそが、知識学の出発点として置かれるべきであるとする（Bykova, 2019: p. 164）⁸²。このように、「絶対我」から区別されるところの、現実的な意識における、有限な自我のそなえる重要性に着目する立場も少なからずある一方、管見のかぎり、これらの立場においては、こうした自我と「絶対我」との連関について、さほど明確に論じられていないように思われる（「絶対我」概念そのものについては、第 6 章で主題的に検討する）。

そこで、本章が主題とする自我の具体的な考察に先立ち、このような自我と絶対我とが、いかなる点で区別されるのかについて、〈何か〉としての自我と〈何ものでもない〉自我という観点から確認する（第 1 節）。次いで、本章が検討する自我が、非我との相互規定的な関係を通じて明示される、『全知識学の基礎』（1794/95 以下、『基礎』と略記）の「理論的

いて、自己自身を、その世界を、そして世界のいっさいの諸規定を作り出すのだといった主張に基づいているのではない」ことを強調し、このように「フィヒテへと一般に帰せられる見解」に対し異論を呈している（Neuhauser, p. 111, vgl. p. 46）。その他、これと連関する議論についてはさらに、Breazeale (2013, p. 122f.)、Bykova (2009: S. 132)、Hanewald (S. 19)、Hiltscher (S. 111ff.) を参照。

⁸¹ こうした解釈との対比で言えば、たとえば Royce は、フィヒテの思想にかんする説明に際し次のように言及している。「日常生活における個々人 individual man は、哲学によって定義されるべきもののひとつであり、間違いなく哲学の原理ではない。哲学の抽象的な原理として最初に登場する自我 the self は、哲学的な手続きによって真の自我 the true self へと、〔すなわち〕正しく定義づけられ具現化された自我へと変えられることになる。」（Royce (2009), p. 97.）

⁸² このように、本章が主題的に検討する自我は、フィヒテの思想において重要な意味をもつが、それはさらに、フィヒテの自我論そのものの特筆すべき性格を示すものでもある。たとえば藤澤が、「近代的自我を独我論の陥穽から救い出し、間主観性を本格的な主題とした」（224 頁）思想家としてフィヒテを位置づけるように、間主観的な文脈から自我について論じる姿勢に、フィヒテの自我論の独自性が見出される。また、Zhixue によれば、間主観性の概念はフィヒテの思想のきわめて初期の段階から、その発展の中で重要な位置を占めていたことが確認される（vgl. S. 219ff.）。

知識の基礎」(以下、「理論部門と略記」)に則し、その事態の大枠を見届ける(第2節)。さらに、同テキストの「実践の学の基礎」(以下、「実践部門」と略記)に依拠し、こうした事態が成立する事情について異なった角度から光を当てる(第3節)。これにより、本章の検討事項であるところの、理論的自己規定と実践的自己規定との連関構造について、より見通しがきくからである。加えて、このようにして『基礎』の両部門で示された事態の相互的な連関を、〈自我の働き〉という点から統合的に看取すべく、『新しい方法による知識学』(1796-99 以下、『新方法』と略記)⁸³の議論を検討した上で、理論的自己規定と実践的自己規定との連関構造について、筆者の最終的な結論を提示する(第4節)。また、本章の最後には、

⁸³ ここで、『新方法』についての一般的な説明と、本稿での取り扱いについて示しておく。『新方法』とは、『基礎』の出版後、フィヒテが自らの思想の叙述方法をあらためて構想し直した時期の講義(『超越論哲学の基礎 *fundamenta philosophiae transscendentalis (die Wissenschaftslehre) nova methodo*』)に基づく学生の講義録 *Kollegnachschrift* である。フィヒテは1796年から1799年にかけて、冬学期にのみ知識学の講義を行った。この講義内容にかんするフィヒテ自身のテキストは残されていないが、それぞれ異なる年度の講義に参加していたと思われる二人の学生の講義録が見つかった(これらに加えて、断片的に残されていた講義録、いわゆる「エッセン手稿 *Nachschrift Eschen. Fragment*」(1796/97: GA. IV/3, 143-196)もあるがここでは割愛する)。ひとつは1885年ハレ大学の図書館から見つかったものであり、このノートの筆記者名が記載されていないことから一般に「ハレ手稿 *Hallesche Nachschrift*」と呼ばれる(GA. IV/2に所収)。もう一方は1980年にドレスデンの *Sächsische Landesbibliothek* から見つかったものであり、ノートには『1798-1799年冬学期イエナで行われた知識学に関するフィヒテの講義 *Fichtes Vorlesungen über Wissenschaftslehre, gehalten zu Jena im Winter 1798-1799*』というタイトルが付されていた。またこのタイトルのあるページに同手稿を筆記した学生(Karl Christian Friedrich Krause)の名が残されたことから「クラウゼ手稿 *Krauses Nachschrift*」と呼ばれる(GA. IV/3に所収)。年代考証としては、「クラウゼ手稿」がノートのタイトル通り「1798/99年」の講義であると考えられているのに対し、「ハレ手稿」は、その内容からしては「クラウゼ手稿」ときわめて近似しているものの、まったく同じ構造になってはいない点から、少なくとも同年度の講義内容である可能性は低いとされる。他方、『知識学の原理による道德論の体系』(1798年)への言及があることから、「1796/97年」の講義録である可能性が除外され、ここから現在では「1797/98年」の講義録であると推定されている。両講義の原文同士を見比べてみると、たしかに構造や表現といった形式面においてはいくつか異なる点をもつが、内容面にかんしてはかなり近似している部分も多いことがわかる。この点について筆者も、「ハレ手稿とクラウゼ手稿とは『知識学』の基礎の同一の『新たな叙述 *new presentation*』にかんする若干異なった手稿として扱われてよい」とする Breazeale の指摘に賛成である(Breazeale (1998), p. 47f.)。以上より、本稿ではその都度どちらの手稿からの引用であるかを断ることなく、形式面(表現)、および内容面からして、本稿の文脈で扱うに適していると筆者が判断するテキストを使用する。

有限なる自我との関係から、絶対我について若干の考察を行う（第5節）。

第1節 〈何ものでもない〉自我と〈何か〉としての自我

フィヒテにおいて、自我が現実的な意識との連関で論じられるのは、自我が非我との相互規定的な関係の中で、〈何か〉という位置づけを得る局面である。それに対し、『基礎』における第一根本命題、すなわち、「自我は根源的かつ端的に、自己自身の存在を定立する」(GA. I/ 2, 261) に則すかぎり、こうした局面が開かれる余地はない。それゆえ、「第一根本命題の絶対我は、何か *etwas* ではない（それは述語をもたず、またもつこともできない）。絶対我は端的に、それが在るところのものである」(GA. I/ 2, 271) とされる。この第一根本命題において示されるのは、「絶対我」という「端的に定立された無限なる自我の理念」であり、それゆえここで「現実的な意識において与えられた自我はまったく問題にされていない」(GA. I/ 2, 409)。以上を踏まえれば、第一根本命題における絶対我は、端的にそれが在るところのものであり、いっさいの述語を欠く以上、それが具体的な〈何か〉として規定されることはできず、この意味において、それは何ものでもない。それに対し、現実的な意識における自我は、あらゆる可能的な述語づけ（規定 *Bestimmung*）⁸⁴ に対し開かれている。自我がこのようにして規定され得るのは、非我との相互作用的な関係においてであり、こうした関係においてはじめて、現実的な自我は〈何か〉としての位置づけをもつ。これと連関する記述は『新方法』でも確認できる。

存在し得るいっさいの可能的な現実性は、ひとつの現実的なものから生じる。いっさい

⁸⁴ 紙幅の都合上、要点を示すのみにとどめるが、フィヒテの「規定 *Bestimmung*」という術語は、理論的文脈においては、自己ならざるものにより制限されたものとして必然的に成立せざるを得ないものとして、実践的文脈においては、こうした制限性を克服し、そこからの完全なる独立を目指して自らを絶えず規定すべきものとして、それぞれ「自我」の根源的な本性を示す重要な概念である。この概念の両義性については、たとえば Zöller (2002a, p. 1) や、岡田 (35-6 頁) にまとまった解説があるが、とりわけ、理論的な意味においても、実践的な意味においても、自らを上述のごとく規定する「自我」の本性を、「自己規定への規定性 *determination to self-determination*」と言表する Zöller の解釈 (2002a: p. 107) は示唆的である。別の文脈においてはではあるが、この点に関連する重要な指摘を Zöller は次のようにしている。「フィヒテによる主観性の超越論的理論における根本的な概念として個性性は、自由ではあるが有限な存在者の二重の本性をそなえる。この概念が指し示すのは、人間という存在のもつ根源的な制限性であり、それは〔各々の〕個体における中心的な性格、あるいは根本的な存在のそなえる、けっして避けることのできない所与性であり、事実性として表される。しかし、この概念はまた、当の個体がもつ、自らの性格を彫刻することの内における自己規定という自由をも〔同時に〕指し示しているのである。」(Zöller, 2002b: p. 132.)

の現実的なものの源泉とは、自我と非我との相互作用 Wechselwirkung、あるいはこれらの合一である。(GA. IV/ 3, 372)

ここで示唆されるように、現実的なもののいっさいが生じる局面を、フィヒテは、自我と非我との相互的な働きかけ合いから論じる。それゆえ、〈何か〉としての、現実的な意識における自我も、こうした局面において成立する。では、こうした働きかけ合いとは何か。この点を念頭に、以下ではまず、自我と非我との相互規定的な関係について、『基礎』の理論部門に則しつつ、その大枠を確認する。

第2節 『全知識学の基礎』理論部門からの考察

はじめに、自我と非我との、上述の相互規定的な関係が導出されるに至る道筋を、本章の議論と連関する点に絞って簡潔に示す。まず、第一根本命題の議論を通じて、自我(絶対我)が、「実在性」あるいは「能動性」の「絶対的総体」が帰せられるところのものとして論じられる(vgl. GA. I/ 2, 288, 293)。続く第二根本命題では、非我が、自我における実在性および能動性に対し、「否定性」ないし「受動性」として反立されるが(vgl. GA. I/ 2, 293, 309)、とりわけ絶対我に反立されるかぎりにおいて、非我は「端的な無」(GA. I/ 2, 271)とされる⁸⁵。ここから、「いかにしてAと非A、存在と非存在、実在性と否定性が、相互に滅却し廃棄し合うようなことなしに、ともに考えられ得るか」(GA. I/ 2, 269)という問題が浮上し、その解決に向け、「自我は自我の内において、可分的自我に対し、可分的非我を反立する」(GA. I/ 2, 272)という、第三根本命題が導出される。

ここにおいて重要なのは、第三根本命題の導出に伴い示される、「可分性 *Teilbarkeit*」、ないし「量化可能性 *Quantitätsfähigkeit*」という概念である(GA. I/ 2, 270)。「実在性と否定性との普遍的な結合根拠」として、「量という結合根拠」(GA. I/ 2, 297)が挟み込まれることにより、自我に帰属する実在性を、非我に帰属する否定性によって完全に廃棄するのではなく、その総量を部分的にのみ廃棄する(GA. I/ 2, 270)という想定が可能になる。それは、自我と非我とが相互に滅却し合うことなく、両者が「可分的に定立される」(ebd.)ことを、あるいは、「自我と非我とが、ひとつの同じ意識のなかで可分的に共在する」(GA. IV/ 2, 43)ことを意味する。このことは、換言すれば、自我における実在性の一部分が廃棄

⁸⁵ ただし、「絶対的自我に対しては何ものも反立されはしない」と長澤が端的に指摘する通り、非我が反立されるという事態は、意識の事柄としては絶対我ではなく、可分的自我に対する反立ということすでに内包する(長澤、51頁)。また、「自我に対して非我が反立されるや、反立がなされる自我と、反立されるところの非我とは可分的に定立される」(GA. I/ 2, 271)という記述に鑑みるに、第二根本命題で示される事態は、経験的意識一般の構造を説明する上では、自我に属し得ない契機を説明するために、論理上、第三根本命題に先行するが、我々の意識の事柄に即して言えば、それは第三根本命題で示される事態をすでに含んでいると解釈できる。

され、その分だけ自我は定立されず、ちょうどこの自我の廃棄された実在性の部分が非我に与えられ、その分だけ非我が可分的自我に対し反立される、という事態である。このかぎりにおいて、非我は「端的な無」ではなく、「負量 negative Größe」(GA. I/ 2, 271) ないし「実在的否定 reale Negation」(GA. I/ 2, 292) とされ、ここにおいて可分的な自我が、非我とともに、〈何か〉として定立される見通しが開かれる。

以上の事情を確認した上で、本節の具体的な考察に入ろう。「自我は自己自身を、非我により制限されるものとして定立する」(GA. I/ 2, 285)。これが、「理論的知識学の頂点に位置する」(GA. I/ 2, 362) 命題である。ただしこの命題は、非我が文字通り自我を制限することをではなく、むしろ「自我が自らを規定する」(GA. I/ 2, 287) ことを、より精確には、自我が自身の実在性を自らで部分的に廃棄することを本意とする。こうした自己制限ないし自己規定により、自我の実在性の絶対的総量の内の一部が可分的自我として、残りの部分が非我として定立される (GA. I/ 2, 289)。ただし、可分的自我および可分的非我としてそれぞれ定立された実在性の総計は、絶対我の内に定立された実在性の総量に相当しなければならない。この総量そのものが変化しないからこそ、可分的自我に付与される実在性の量が決定されれば、自ずと可分的非我に付与される残りの実在性の量も決定され、逆もまた然り、という関係が成立する。こうした関係の内実をフィヒテは「相互規定〔交互限定〕 *Wechselbestimmung*」(GA. I/ 2, 290) と称す。

こうした論点を踏まえると、非我の反立とともに自我の実在性が特定の量として制限される時 (vgl. GA. I/ 2, 389)、自我は〈何か〉として規定される。このことは、能動性の規定という観点からも以下のごとく示される。

自我の可能的述語はいずれも自我の制限を表す。主語の自我は端的に能動的なもの、あるいは存在するものである。述語（たとえば、私は表象する、私は努力する等）によって、この能動性は限局された領域へ閉じ込められる。(GA. I/ 2, 298)

つまり、自我が〈何か〉として規定されるということは、あらゆる可能的な在り方の内から、自我に対して特定の述語づけがなされるということであり、その内容は具体的な能動性の規定として表現される。これが、自我の能動性が特定の領域へと限局されることである。したがって、自我が「しかじかに存在する」として規定されるということは、自我の能動性が「しかじかの仕方で制限される」ことであり、こうした能動性の制限に基づき、特定の实在性が自我に帰せられる。これにより自我が、特定の〈何か〉として可分的に定立される。

とはいえ、このような事態はいかにして想定されるのか。可分的自我も可分的非我也、〈何か〉として意識され得るには一定量の実在性が付与されなければならない。この「量 *Quantität*」という観点において両者は相互に関係づけられる。こうした量的な観点における関係性の根拠は、「観念的根拠 *idealer Grund*」(GA. I/ 2, 308) と呼ばれる。それは、それが何であ

れ〈何か〉として思惟され得るには⁸⁶、絶対我という、実在性の総体の内で定立されなければならないことを意味する。ただし、現実的な意識における自我を構成する一契機として上述した、自我の能動性の部分的な廃棄、ないし「減少 Verminderung」は本来、絶対我の本性と矛盾する。こうした受動性ないし否定性は、自我の本性とは相容れない「質 Qualität」⁸⁷として、その根拠（「实在根拠 Real-Grund」）を非我の内にもつとされる（GA. I/ 2, 309）。では、このような、自我とは「異質なもの Heterogenes」（vgl. GA. I/ 2, 405）はいかなる契機から生じるのか。この点に焦点を絞り、『基礎』の実践部門へと議論を移そう。

第3節 『全知識学の基礎』実践部門からの考察

実践部門の導入部ではまず、理論部門において可分的自我として論じられた自我が、「知性 Intelligenz」ないし「表象するもの Vorstellend」（GA. I/ 2, 386）として位置づけられる。ところで、自我が表象するものであるには、当の自我が表象するところの何かもまた想定されねばならない。この点において、〈何かを表象するもの〉としての自我は、自我の外なるものによって規定される（vgl. GA. I/ 2, 386）。このことは、可分的な非我が同時に反立されることなしには、可分的自我も定立されないという点を想起させる。ただし、何かを表象することの本来の可能性は、無限に進みゆく自我の能動性と、この能動性に対し「抵抗」として現れる「障害 Anstoß」の想定にある（ebd.）⁸⁷。この点については次章の主題であるため、以下では本章において重要な部分のみを示す。

結論から言えば、自我の自己限局は、自我の能動性がその能動性に対する障害によって追いつかれない事態を前提する。フィヒテは、「もし現実的な意識が可能であるべきならば、このことが生じなくてはならない」（GA. I/ 2, 408）とする。先に、可分的非我は、その受動性（否定性）という性質からして、自我の本性とは相容れない異質なものであると指摘したが、この矛盾もここを手がかりに説明し得る。まず、こうしたいわば「異種的なもの etwas fremdartiges」も、「自我の内において遭遇されるべき」（GA. I/ 2, 405）ではある。というのも、それが「自我の外に存するならば、自我に対しては何ものでもないであろう」（ebd.）からである。しかし、それが「自我の内的本質」から導出されることは不可能である（GA. I/ 2, 400）。たとえ自我の内に受動性という異質なものが定立されとしても、自我に対しては、その本性からして、能動性（実在性）しか属し得ないからである。

こうした問題の解決をフィヒテは、能動性のもつ方向の差異という観点から論じる。「自我の本性がその能動性である」（GA. I/ 2, 405）以上、自我の内で生じる異種的なものも、

⁸⁶ この点は「Ideal-Grund」を「gedachter Grund」と解釈する Soller に従った（S. 176）。

⁸⁷ Bykova は、自我の活動が障害されるという契機において、フィヒテの自我論は、自我ならざるものを排除する理論（the merely individual monologic subjectivity）から、間主観性の理論へ移行すると指摘する（vgl. Bykova, 2009: S. 130）。この「障害」概念については、次章で主題的に検討する。

少なくとも能動性という点においては自我と「同種的 gleichartig」でなければならない。したがって、仮にこうした異種的なものが自我に帰せられるとするならば、それは「おそらく方向が異種的であり、〔それは〕自我の内において根拠づけられているのではなく、むしろ自我の外に根拠づけられている」（GA. I/ 2, 405）のである⁸⁸。

前節で示した通り、非我の反立とは、自我の能動性の部分的な減少、制限、あるいは限局という事態であった。こうした能動性は、「非我における或るものへと、ある客観へと向かう能動性であり、したがって客観的活動である」（GA. I/ 2, 328）。この「客観的能動性」は、自我の能動性に対し生じる抵抗を前提して成立する。つまり、非我の反立に際する客観的能動性は、すでに一度、抵抗にあい、自我の方へと追いつ返された上で、当の抵抗により被った制限をあらためて反省するときに生じる能動性である。この〈追いつ返された〉能動性が、上述の「異種的なもの」としての能動性である。自我の能動性が「客観的」であるかぎり、自我は「有限」とであるとされる（GA. I/ 2, 393, vgl. 402）。

以上より、前節で見た可分的自我の定立とは、自我の能動性が障害され、自我の内へと追いつ返されることにより制限が生じること、あるいは、この制限を定立することを背景にする、ということが看取できる。さらに、現実的な意識における自我との連関で考えるならば、このような自我の生起という事態は、主観面から見れば、自我の能動性が制限されることにより、具体的に規定された自我の在り方が反省されることである。これは、自我ならざるものによって規定された、経験的な自己意識の内実として解釈できよう。また、客観面から見れば、それはこのようにして自我を規定する当のものが反省されることであり、ここから主観との意識的連関を有する対象意識が生じる。このようにして、経験的な自己意識と対象意識とは、相互に規定し合う仕方で成立する。こうした関係が、現実的な意識における可分的自我と可分的非我との相互的規定的な関係である⁸⁹。

第4節 『新しい方法による知識学』からの考察

以下では『新方法』の議論を参照し、現実的な意識における自我の内実について、第2節と第3節とを通し、理論、実践それぞれの文脈から個々に導出した論点を、自我の働きという観点から連関させて検討する。また、本節の最後では、こうした自我と第1節で触れた絶対我との関係について検討を行う。なお、本節で参照する『新方法』のテキストであるが、私見では、『新方法』に特徴的な点のひとつとして、自我の自己定立と自由とがより密接した仕方で論じられている点が挙げられる。以下、この点を切り口に考察をしていく。

⁸⁸ ここでなぜ、「方向の差異」が問題となるのかについては、込み入った事情があり、この点の解釈については次章であらためて示す。

⁸⁹ やや経験的なレベルに落とし込まれすぎているが、この点にかんする Royce の解釈は、こうした事情を具体的にイメージする上で役立つ（cf. Royce (1892), p. 157f.）。

(1) 実践的自己規定から理論的自己規定へ

今しがた示した点は、たとえば、「第一の絶対的に自由な、そして、何にも制約されていない行為とは、自我の自己自身による定立である」(GA. IV/ 3, 337)と言表される。あるいは、「自我とは、それ自身によって根拠づけられた自由の作用であり、絶対的に開始する働きであり、新しい作用の産出、無からの創造 *Schaffen* である」(GA. IV/ 2, 44)という記述も見られる⁹⁰。こうした働きは、「実在的能動性 *reale Tätigkeit*」と呼ばれ、自らの規定根拠を自己自身の内に含む、「自己規定的な」活動と位置づけられる (ebd.)。なお、この「自己規定的」な活動の内実は、「未規定性から規定性への移行」(GA. IV/ 3, 360)、あるいは「規定可能なものから規定されたものへの移行」(GA. IV/ 2, 44)であり、さらに「可能性を現実性へと高めること、能力を実際の行い *Tat* へと高めること」(GA. IV/ 3, 360)として定式化される。よって、『新方法』における「自己定立」概念には、絶対的に開始する自由の働きに基づき自らを規定すること、それも現実的な行為へと規定すること、という内実が明確に含意されている。

次いで、この自己規定的な事態が「未規定性から規定性への移行」として論じられる点であるが、こうした移行に際しては、自由がそこへと向けて発現すべき目的が明示的に意識されなければならない。これは、「目的概念の構想 *Entwerfung eines Zweckbegriffs*」と称される事態である。この〈目的として構想された概念〉は、「将来の行為についての概念」(GA. IV/ 2, 69)とされ、それは、「目的概念に従って現実存在すべき何か」としての客観 (GA. IV/ 3, 385)、あるいは「理想」(GA. IV/ 3, 365)を念頭に置く。したがって、ある行為が、現に存在する客観によって規定されるのではなく、いまだ存在しない、しかし存在すべきとして構想された客観の概念に従って形成されるとき、当の行為は自由な行為とされる。以下、この自由な行為としての自己規定について、その構造を確認しつつ検討していこう。

⁹⁰ ここで、この引用で示される「無からの創造」と、自由としての自己定立との関係について留意すべき点を簡潔に示す。Breazeale が指摘する通り、フィヒテにおいて「定立という動詞は [...] 何かに対し意識が向けられている、ないし何らかを意識する作用を示すために用いられる」のであり、文字通り「意識主観が何らかの仕方で自らが意識しているところの客観を作り出すことを意味するのではない」(Breazeale (1992), p. 82, n. 14)。他方、「フィヒテにとって自由とは新しい系列を絶対的に開始する能力であり、これは感覚界では自我が原因となって実働し、何かを産み出せるという意味である」という藤澤の指摘も正鵠を射ている(藤澤、287-8頁)。後述するが、ここで論じられる自由は、いまだ実現されていない「あるべき」事柄を客観とする目的概念の構想に従って発現される。以上に鑑みれば、ここで言われる自由としての自己定立とは、先行するいっさいの条件から独立に、あるべき構想のもと、感性界において何事かを帰結すべく自らの存在を意識すること(さらに踏み込んで言えば、当の事柄の実現に向け自らの行為を規定すること)として解釈できる。

そこで、私自身を意識するためには、私は自由に行為しなければならないが、自由に行為するという事はしかし、行為の概念を構想しなければ不可能である。また、このように構想するという事も同様に、規定可能なものの領域がなければ可能ではない。

(GA. IV/ 2, 58)

自由な行為が自己意識の条件とされる点は後述するとして、まずは目的概念の構想にあたり、規定可能なものの領域が想定されなければならない点に着目しよう。ここで「規定可能なものの領域」が想定されるのは、「自我が自らを規定するということは、自我が規定可能なものの中から選出を行うということ」だからである。自己規定の結果としての「規定性」は、「規定可能性の総和の内から掴み取られた」特定の部分とされる (GA. IV/ 3, 368)。また、「この総和の部分とは、ある規定された能動性、ないし行為を意味する」(ebd.) ことから、自由な行為としての自己規定とは、無限なる可能的な行為の領域から特定の行為を選出することと言える。このことは、先に「可能性を現実性へと高めること」として示された自己規定の事柄と対応する。では、こうした自己規定に基づく行為と意識とはいかなる関係にあるのか。

いっさいの意識は経験から出発する。というのも、すべての経験は行為から始まるからであり、自我の行為に関係することによってのみ可能だからである。(GA. IV/ 2, 54)

ここからまず、意識の可能性が行為に依拠すると示唆される。また、「経験を通じてのみ、我々は自己自身に対し何かとなる」(GA. IV/ 3, 371) とされる点と重ね合わせて考えれば、我々が自らを〈何か〉として反省するには、(特定の) 行為が前提されなければならない。上述の通り、自由な行為は自己意識の条件である。ただし、より精確には、「私は自らの能動性のみを意識することができるが、もっぱら制限の加えられた能動性としてのみ意識することができる」(GA. IV/ 3, 371) とされる。前節でも確認したが、〈何か〉としての自我の定立は、自我の能動性が制限されることに伴い、自我の実在性が規定されることを旨とするのであった。つまり、現実的な意識一般は、その構造からして、自我の能動性が何らかの仕方で制限されることによりはじめて、現実的な存在意識として生じるのである。また、自己自身を意識するためには能動性の制限が、さらにこの制限のためには能動性そのものが前提されなければならないが、この能動性こそ、自己意識の条件とされた自由な行為である。ここに、自由な行為と、それを条件とする自己意識との関係が看取される。さらに、ここまでの議論は、本章の全体的な論旨との連関からすれば、実践的自己規定から理論的自己規定への移行としても解釈できる。この点を明らかにすべく、すなわち、理論的自己規定から実践的自己規定への移行の事態を示すべく、以下では「観念的能動性 ideale Tätigkeit」(「知性」vgl. GA. IV/ 2, 49) という概念を中心に検討する。

(2) 理論的自己規定から実践的自己規定へ

『新方法』において、この観念的能動性には様々な役割が与えられるが、その主な特徴として、実在的能動性を直接の客観とする (vgl. GA. IV/ 3, 377)、あるいは実在的能動性の働きを注視する zusehen 働きがあり (vgl. GA. IV/ 2, 45)、それはたとえば以下のような役割を担う。

自我に対して何かが存在するのも、自我が注視するかぎりにおいてであるため、観念的能動性によってのみまた、何かが自我に対し存在するのである。(GA. IV/ 3, 362)

この点を加味すれば、何であれ我々が何かを現実的に意識するためには(したがって、自らを何らかの規定をもって反省するためにも)、一方で実在的能動性と、それが被る制限とを要件とするが、その際にはまた、観念的能動性が働かなければならない。ここに上述の、実践部門で示した事態と理論部門で示した事態との連関が次のように看取される。まず、件の実在的能動性における「被制限性 Beschränktheit」は「感情」として感受され (GA. IV/ 3, 377)、「個々の感情は自我の規定された状態である」(GA. IV/ 3, 378) とされる。他方、観念的能動性は、自我の規定された状態である感情が、実在的能動性の制限として生じることが契機に発現する (vgl. GA. IV/ 2, 71)。しかし、この観念的能動性までもが、実在的能動性の被る制限性の内に拘束されるわけではない。むしろ、観念的能動性は、こうした感情から自らを引き離す sich losreißen、あるいは制限された状態から距離をとる(反省する)自由をもつ (GA. IV/ 3, 389)。これにより、実在的能動性の被る制限性が、制限されることのない観念的能動性の働きによって意識の対象となる。こうした被制限性の感情の生起と、自我の制限された状態(規定)を反省する事態に、自我の能動性が障害されることで生じる異質な能動性の還帰に基づき、〈何か〉としての自我と非我とが可分的に定立される事態を重ね合わせて解釈することもできよう。

ただし、ここではさらに『新方法』で示唆される次の点が留意されねばならない。すなわち、自我の実在的能動性が被る制限性の感情は、たんに自我の状態を表す諸規定であるに留まらず、これら諸感情はさらなる目的概念を構想するための「素材 Stoff」となる、という点である。実在的能動性は、いったんは制限されるが、その一方で、概念を司る働きとしての知性、すなわち観念的能動性は、被制限性の感情を素材とし、新たな目的概念を構成する (vgl. GA. IV/ 3, 384f.)。こうした事態は、実在的能動性に対し現れる抵抗を「克服せよ」と「内的に要請してくる傾向性」、あるいは「衝動 Trieb」(ないし、「自己産出的な努力」として誘引される (GA. IV/ 3, 376)。このような事情により、実在的能動性が被る諸感情はまた、「自我のいっさいの行為の条件」(GA. IV/ 3, 378) となる。以上の点を加味すれば、我々の現実的な意識は、理論的自己規定という事態、すなわち、自我の自由な行為が制限される局面において生じるが、こうした局面はまた、自らが被る制限性に基づき、新たな目的

概念を構想し、それに基づき自由な行為の産出へと、すなわち、実践的に自らを自己規定することへと移行する局面でもある⁹¹。このような、理論的自己規定と実践的自己規定との相互的な連関の中で現実的な意識は生じる。こうした事情こそ、「観念的能動性と実在的能動性とをもつことにより、自我は実在的自我となる」(GA. IV/ 2, 49) と論じる際にフィヒテが念頭に置くところであろう。

第5節〈何ものでもない〉自我は空虚な概念ではない

最後に、本章が検討してきた「現実的な意識における自我」と「絶対我」との関係について簡潔に言及しておく(詳しくは次章で論じる)。本章は、〈何か〉として規定される、現実的な意識における自我との対比において、絶対我は〈何ものでもない〉と特徴づけた。しかし他方、絶対我はたんに空虚な概念ではなく、現実的な意識における自我の成立に際し、以下ふたつの観点から重要な役割を果たすと思われる。

第一に、現実的な意識における自我が、可分的な非我とともに具体的に規定された意識の状態であるならば、こうした規定についての説明が可能となるために、規定されるべき意識そのものが前提されなければならない。実在性の部分的な限局としての可分的自我の定立に先立ち、実在性の総量としての絶対我が想定されるのもこの点と通ずる。第二に、たしかに絶対我は理念的な側面をもつものとして想定されるが、逆にこうした理念が想定されるからこそ、自己ならざるものに対して開かれた、現実的な意識における自我の説明も可能となると言える。前節では、自己意識の条件という観点から自我の自由な行為について検討したが、こうした自由な行為が構想されるには、何ものにも依存せず自我が端的に規定するところの、存在すべき客観が理想として構想されなければならなかった。あるいは、第3節では、自己限局という事態のために、自我の能動性に対して生起する「障害」が想定されたが、こうした障害が生じるためにも、自我の能動性がさらに想定されなければならなかった。こうした能動性が想定されるからこそ、自己ならざるものへと開かれ、それとの連関の内に形成される現実的な意識における自我が可能となる。

つねに自己ならざるものとの関係において規定される、現実的な自我が知識学の出発点とされるべきであるという Bykova の指摘は、我々の経験的意識に則すかぎりでは正しいであろう。しかし、そうであるからと言って、絶対我が我々の意識とは無関係な代物となるわけではない。こうした我々の経験的意識の可能性を説明する原理として、「絶対我」は想定されなければならない。この必然性において、「絶対我」は、たしかにいかなる規定をも被り得ないという点では〈何ものでもない〉が、それにもかかわらず、まったくの空虚でもないのである。

⁹¹ もちろん、つねにすでに制限を被った状態でしか成立し得ない我々の現実的な意識においては、いずれの局面が先であるかを述べることはできない。

小括

本章は、理論的自己規定と実践的自己規定との連関構造を明らかにすべく、フィヒテが論じるところの、「現実的な意識における自我」について着目し考察した。それに際しては、こうした〈何か〉としての自我の内実について、自我と非我との相互規定的な関係という構造を切り口に吟味した。本章の議論を総括すれば、次の通りである。

まず、自我が自らを現実的な〈何か〉として意識する事態は、理論的文脈からすれば、非我との相互的な関係において、自我の能動性が規定されることである。このことはまた、自我が特定の実在性として定立されることと表裏一体の関係にあると筆者は解釈する。このような仕方では、一面においては、特定の仕方では規定された可分的自我が、〈経験的な自己の存在意識〉として成立し、他面においては、このような自我との連関において規定された可分的な非我が、〈経験的な対象意識〉として成立する。他方、こうした理論的な事態は、実践的文脈からすれば、自我の能動性が制限され、一定のかたちで規定された自我のあり方が反省されることを契機に成立する。このことを『新方法』の議論から導出された論点において示すならば、現実存在すべき客観を目指す目的概念の構想から形成された、自由な自己規定（実在的能動性）が制限されるという事態である。しかし、こうした自我の能動性の制限という契機は、それによって自我の働きそのものの完全なる滅却を意味するのではないということを、我々は自我の観念的能動性の働きから確認した。この観念的能動性が機能することにより、一方では、特定の仕方では規定されたものとして生じる、現実的な意識が形成される。他方では、実在的能動性が被る制限性の感情に基づき、新たな自由なる行為の産出へと向かうことが可能となる。

このような、理論的自己規定と実践的自己規定とのあいだに看取される、相互規定的な関係を筆者は〈円環構造〉と解釈する。それゆえ、非我との相互規定的な連関を通じて論じられる我々の「現実的な意識における自我」は、あるべき理想へと向かう実践的自己規定と、その働きが制限を被ることで生じる理論的自己規定とが織り成す、〈動的な円環構造〉を形成しつつ成立していると解釈され得る。また、こうした解釈が、カントにおける理論的自己認識と実践的自己認識との連関構造に対しても何らかの示唆を与え得るとすれば、次の通りである。すなわち、我々の為す理論的自己認識は、経験的所与との連関において、〈現に存在する〉自己を規定する営みであるが、たんにそれのみに留まるのではない。このようにして理論的に認識される自己は、それに基づき自らが目指すところの、〈現に在るべき自己〉を構想するための、したがって、実践的に自己を規定するための土台となる。また、〈現に在る自己〉の存在は、たんに記述的に規定されるのみならず、〈現に在るべき自己〉との対比から、すなわち、規範的な観点からもまた反省されることができる。カント自身は明示していないが、カントにおいても、理論的自己認識と実践的自己認識とはこのような連関構造を形成しつつ、自己意識（統覚）の働きの内で統合されるのではないか。

本章の最後ではまた、「絶対我」についても触れ、この「自我」は〈何ものでもない〉が、

それでも空虚ではないと論じた。無論、筆者は「絶対我」を現実的な意識へと還元し解釈するつもりはない。本研究は、「自我」概念が指示する〈ある種の实在性〉を一貫して考究しているが、「絶対我」という概念からこのような实在性が即座に帰結されることはない（これについては、第6章で取り組む）。

当面明らかなのは、以下のことである。我々の〈不自由で、有限で、根源的に制限され規定されている〉「現実的な意識における自我」は、つねに非我との相互規定的な連関構造をそなえて成立する。この点に定位するかぎり、〈自由で、無限で、絶対的に自己定立的〉な「絶対我」は、我々の「自我」という有限性の彼岸に位置する。しかしながら私見では、フイヒテは我々人間にはけっして到達し得ない〈理想像〉を提示するために、あるいはこうした〈理想像〉から遠くかけ離れた我々自身の無力さや、惨めさを強調するために「絶対我」という概念を使用しているのではない。「現実的な意識における自我」と「絶対我」とのあいだには、たしかに深淵があるが、その一方、これらふたつ「自我」は、理論的自己規定と実践的自己規定とのふたつの文脈で、それぞれ「障害 Anstoß」という契機を介し、架橋される。次章では、この「障害」概念の内実を主題的に考察しつつ、今しがた述べた点について検討する。結論をあらかじめ示しておく、と、「絶対我」という概念は、理論的な状態においては不自由さや有限性をそなえ、実践的な能力においては自由と無限性とをそなえ、こうした二面性を兼ねそなえることではじめて存立する、「現実的な意識における自我」を説明する上で、不可欠な超越論的概念である。

第5章 自己ならざるものと自己規定

はじめに

前章では、「現実的な意識における自我」の成立構造について、理論的文脈と実践的文脈との両文脈における、自我と非我との相互規定的な連関という観点から検討した。それに際しては、論点を明確にすべく、「絶対我」という概念については〈何ものでもない自我〉として位置づけた。しかし、前章の最後の節で、「絶対我」は〈何ものでもない〉が、それでも空虚な概念ではないことを示唆した。本章では、この〈空虚ではない〉点について、「現実的な意識における自我」の成立において「絶対我」が関与する局面と役割とを見定めつつ検討する。すでに指摘したが、「現実的な意識における自我」と「絶対我」とのあいだには、「自我」という共通の術語によって言表されているとは思えないほどの深淵がある。それゆえ、これらの「自我」をたんに見比べるだけでは、両者の連関は明らかにならない。これらの「自我」の連関を検討するためには、これらを架橋する第三の契機についての考察が必要となる。この契機こそ、本章の考察において鍵となる「障害 Anstoß」概念である。本章は主に、この「障害」概念の内実と、その意義とに焦点を当てるが、この考察を通じてまた、「現実的な意識における自我」と「絶対我」との連関も照らされるであろう。

『全知識学の基礎』(以下、『基礎』と略記)において主に登場する「障害」という術語は、たとえば Eidam も指摘するように、その概念の解釈を試みる者にとって、興味をかき立てるものであると同時に、悩みの種でもある (Eidam, S. 191)、きわめて厄介な概念である⁹²。この「障害」は、『基礎』において、理論的な知の可能性の根拠が探求される文脈の中で、〈我々人間に対し表象が生起するということ〉について説明するために想定される概念であるが (vgl. GAI/2, 361)、その内実は実に様々な仕方で解釈されてきた。当概念にかんする Breazeale の包括的な研究⁹³によれば、「障害」は一方で「妨げ、妨害 obstacle, hindrance: Hindernis, Hemmung」という側面を、他方で「衝撃、きっかけ、刺激 impulse, impetus, stimulus: Impuls, Anlass, Antrieb, Anregung」の側面をそなえる⁹⁴。後に詳しく論じるが、

⁹² あるいは Breazeale は、フィヒテの初期知識学において、この「障害」にかんする教義ほど、「フィヒテを称賛する者にとって躓きの石となり、彼を低く見積もろうとする者にとって嘲笑の的となるものはない」と評する (Breazeale (2013), p. 156)。

⁹³ 「障害」概念にかんするこれまでの諸解釈については、Breazeale が大きく 5 つの立場に分析しているが (cf. Breazeale (2013), pp. 156ff.)、そのすべてを扱う余裕はないため、以下では本章の趣旨に限定して議論を進める。

⁹⁴ したがって、この「Anstoß」概念は二義的であると言える。この点に鑑みるに、「Anstoß」の英訳としてしばしば用いられる「check」が、「Anstoß」の一面しか捉えきれていないとする Breazeale の指摘は的確である (cf. Breazeale (1995), pp. 88f., Breazeale (2013), pp. 159f., p. 164)。この点は、「Anstoß」日本語訳として一般的に使用される「障害」にも同様に当てはま

「障害」の前者の側面は「自我」の「さらに先へと向かって努力する活動性」に対して生じる、いわば〈妨げ〉の側面である。後者の側面は「自我を、自己規定すなわち自己制限という活動へとさらに駆り立てるようなものの意味合いをも含む」(Breazeale (1995), p. 91)、いわば〈促し〉⁹⁵の側面である。こうした分析はきわめて重要であるが、その一方で、Breazealeをはじめ、従来の研究においては、「障害」概念が自我に対し、「自己自身を限局すべし」という「課題 Aufgabe」をもたらすものとして論じられている点については、ほとんど主題とされてこなかった⁹⁶。上述の Breazeale の研究においては、「障害」という術語の使用における歴史的背景に焦点が当てられ、その分析を通じて、「障害」概念のそなえる二側面性が論じられる。しかし、私見では、この概念のそなえる二側面性は、件の「課題」のもつ役割における二側面性に基づくものであり、したがって、この「課題」の二側面性の内実を明らかにしてはじめて、「障害」概念の内実も包括的に究明され得る。そこで本章は、「障害」概念と「課題」との連関に着目し、この「課題」の内容とその役割とを明らかにすることを通じて、「障害」概念の内実をあらためて検討する。また、それとともに、そもそもなぜ「障害」概念が『基礎』において想定されなければならないのか、という観点から当概念が『基礎』においてもつ役割とその意義とについて考察する。

る。なお、たとえば瀬戸は「障害」の代わりに「衝撃」という訳語を用いているが、ここで訳語の問題について論じる余裕はないため、本稿では当面（訳語の問題点を認めたうえで）「障害」という訳語に統一する。

⁹⁵ もっとも筆者はここで、本章が主題とする「障害」概念を、フィヒテの『自然法論』（1796/97）において、自己意識の可能性の重要な条件として論じられる、他なる理性的存在者からの「促し Aufforderung」と同一視するつもりはない。Gottlieb によれば、「障害」概念の主たる解釈は、「標準的解釈 the standard interpretation」と「間主観的解釈 the intersubjective interpretation」とに大別されるという。（Cf. Gottlieb, pp. 215f. なお Gottlieb 自身は第三の立場として「規範的解釈 the normative interpretation」を展開する。）Gottlieb は「間主観的解釈」の立場を、『基礎』の内に『自然法論』における「促し」概念に相当するような、間主観性にかんする教義を見出そうとする立場として規定するが、最終的には彼らが典拠として挙示する『基礎』の記述は説得力に欠けるとして斥ける（Gottlieb, pp. 228ff.）。なお、Gottlieb と同様の指摘は、Breazeale の研究においてもすでに行われている（cf. Breazeale (1995), p. 97, fn. 33）。

⁹⁶ 「障害」概念がこうした観点から主題化されることは稀である。たとえば当概念にかんするまとまった解説（Hoeltzel, S. 353-361）では管見のかぎり触れられていない。この観点にかんする Dürr (S. 96)や、Klotz (p. 78)、Schäfer (S. 153)らによる言及もきわめて限定的である。それに対し Gottlieb (p. 223, cf. p. 230)はこの観点に着目した独自の議論展開を企図しているが、自己限局という課題をもたらす契機としての「障害」概念がそなえる意義そのものにかんしては、十分な検討を行っていない。

第1節 「障害」と「物自体 Ding an sich」

先述の通り、「障害」は、表象が我々に対して生起するということの説明のために想定される概念である。表象が“何かの表象”であるためには、表象する主観と同時に、表象される当のところのもの、すなわち表象の客観も想定されなければならない。この点において、表象はいわば、意識における主観的な要素と客観的な要素とによって織り成される意識の事態であると言える。ただし、留意されるべきは、「障害」は表象が生起するということ、あるいは、客観的な要素を含んだ意識として経験的な意識が成立するということ、さらに言えば、意識の内に客観的な要素が含まれるという事態を説明するために、あくまでも想定される概念にすぎない点である。それゆえ「障害」は、表象されるところの客観そのもの、ないし自我から独立に存在する、いわば「物自体」を意味するわけではない。

排除されるべき客観的なものは、まったくもって現前する vorhanden 必要はなく、こう表現してよければ、障害が自我に対して現前しさえすればよい。すなわち、主観的なものは、自我の活動性の外部にのみ存する、何らかの根拠に基づいて、さらに拡大され得ることがあってはならない。(GA I/ 2, 354f., 下線による強調は引用者。)

まず、意識の内に客観的なものが現れる(定立される)その仕方について簡潔に示すと、フィヒテによればそれは、自我の内的一部分が主観的な領域として規定され、残りの部分がこの主観的な領域から排除されるかたちで、当の主観的な領域に対し反立されることによる(ebd. Vgl. GA I/ 2, 351)。しかし、ここで我々を困惑させるのは、いかにして客観的なものが自我の内に現れるのか、という問題に対し、客観的なものの現前は不要であるというフィヒテの応答である。フィヒテは、客観的なものの現前の代わりに、「障害」の現前を想定する。ただし(次節の議論を先取りすると)、「障害」が現前するということは、「障害」が我々の経験的意識の内において、(何らかの外的な事物のごとく)実際に与えられる、あるいは現れる、ということの意味するのではない。「障害」は、客観的なものが自我の内に現れるということを説明するために想定される、自我の限局という事態を、それも、自我の本性からは生じ得ないはずの事態を説明するための契機であるにすぎない。前章(第3節)では論旨を明確にするために検討を割愛したが、ここで詳しく確認しておこう。

障害は自我を能動的に tätig 限局するわけではなく、自我に対し、自己自身を限局せよという課題をもたらすであろう。(GA I/ 2, 355, 下線による強調は引用者。)

このように、「障害」により自我の活動性が阻止されるとしても、こうした阻止は、何らか

物理的運動に対する妨害のごとく解釈されるべきではない⁹⁷。上の引用で「障害」は自我の活動の拡大を不可能にするものとして論じられたが、実のところこうした拡大を止めるのは、まさにこうした活動を行う（精確には、こうした活動そのものとしての）自己自身である。「障害」が担う役割は、自我に対し主観的なもの（の領域）の拡大を制限せよ、換言すれば「自己自身を限局せよ」という課題を課す契機でしかない。さらに詳しく見てみよう。

障害は自我の関与なしに現前するのではなく、むしろ障害は自我が自己自身を定立する際の、まさしくその活動性に対して生じるのであろう。また、自我のいわばさらに先へと *weiter hinaus* 向かって努力する活動性が自己自身の内へと追い返され（反射され）、そこから自己限局が結果し、[...] (GA I/ 2, 356)

すでに示したように、「障害」は表象が生起するということの、すなわち、経験的な意識が、客観的な要素を含んだ意識として成立するということの説明のために想定される概念である。前章でも簡単に触れたが、こうした「障害」が自我の自己定立という活動性に対して生じることを契機に、自我の活動性の方向に変化が生じる。そこにおいて、自らの活動性が自己自身へと追い返されるに伴い、自らの活動性が被る、このような制限を反省するとき、自我の活動性は自己自身に対して反立される非我へと向かう「客観的活動性」となる。そして、こうした客観的活動性を通じて「対象」が定立される (vgl. GA I/ 2, 328, 369ff., 393)。他方、当面重要なのは、対象の定立の契機となる「障害」は、自我の働きから独立に想定されるものではなく、むしろ、「障害の可能性は自我の活動性によって条件づけられている」(GA I/2, 356) 点である。それゆえ、自我の限局の根拠として、自我（の活動性）から独立した契機が前提されるわけではない (vgl. GA I/ 2, 361)。関連する『知識学の特異性綱要』(1795)の記述でも、自我は自らが限局されていること（限局性 *Begrenztheit*）を説明するために、自らを「限局するものとして」、自身に反立されたもの、すなわち非我を定立することが示されている。しかし、ここでの強調が示す通り、それは自我から独立し、自我を限局する非我の存在を認めることではなく、あくまでも自我の限局性を説明するものとして、非我が想定されているにすぎない。それゆえフィヒテは、「ここにおいて物自体（すなわち、自我との関係を欠いた）へと通ずる道が自我に開かれるなどとは、けっして考えないでほしい」と言う (GA. I/ 3, 168) ⁹⁸。こうした点においてフィヒテは、自らの思想を「これまで樹立さ

⁹⁷ Breazeale は、「たしかに障害は、自我の活動への障害ではあるが、だからと言ってそれがこの活動に対する外的な妨げである、ということではない」と指摘する (Breazeale (2013), p. 163, cf. p. 116)。

⁹⁸ 以上の点は Breazeale によっても「フィヒテ的な意味での障害 *the Fichtean Anstoß* は明らかに、〔自我から〕何らか独立して存在する対象としてや、自我を〈触発する〉物自体としては理解されるべきではない」(Breazeale (2013), p. 164) と示されている。この点は他に、

れた実在論よりはるかに抽象的な実在論」(GAI/2, 355)と称す。この立場は、たしかに表象の成立という事態を認めはするが、こうした事態から、表象成立の根拠として、自我から独立に存在し、自我へと働きかけるような契機を推論することはない。しかし他方で、表象の成立の根拠について無知に甘んじるわけでもなく、またこれを、もっぱら自我(絶対我)、ないし自我の働きから根拠づけようとするわけでもない。たしかに、自我の働きは、「障害」が生起する条件として前提されなければならないが、だからと言って、この立場は、自我の働きそれだけから、表象の成立の根拠を説明しようとはしないのである。以下では、こうした点を念頭に、「障害」の役割について確認していこう。

第2節「障害」：経験的な意識の説明のために想定される契機として

このように「障害」は、自我の活動を実際に阻止する契機として捉えられるべきではない一方で、たしかに自我の活動は、自我以外の何らかの根拠によって、その拡大を制限されることが示唆される。こうした点について以下では、「障害」がそなえる〈妨げ〉の側面から、当の障害が妨げる自我の活動性との連関において検討を進める。とりわけ、自我から独立した「物自体」の想定を抜きにしてなお、いかにして客観的な要素を含む経験的な意識が説明されるのかという論点から、「障害」概念が果たす役割に焦点を当てる。

上に見た「障害」が生じるところの自我の活動性は、「自我の無限に進みゆく活動性」(GA I/2, 408)と別言される。それが「無限に進みゆく」と想定されるのは、件の活動性が、「絶対我」(「端的に定立された無限なる自我の理念」)に根拠づけられた要求、すなわち「いっさいの実在性を自らの内に捉え、無限性を満たす」という要求と、こうした要求が実際に果たされているかについて反省する自我の必然的な傾向に基づき「無限に進みゆく」点にある(GA I/2, 408f.)。しかし、たとえば Gottlieb は、この無限に進みゆく活動性が遠心的な centrifugal 方向しかもたず、自我自身へと還帰しないことから、「いまだ自我そのものの活動性ではない」(Gottlieb, p. 217)と解釈する。Gottlieb の見立てでは、外へと進みゆく活動性が「障害」によって求心的な centripetal 方向へと転じてはじめて、自我の活動性は自己内還帰的に自らを定立する活動性となる⁹⁹。

Förster (S. 200)や Klotz (p. 78)、Schäfer (S. 152)らによっても指摘されている。

⁹⁹ たしかに、Gottlieb のように、フィヒテにおける自我論の重要性を「間主観的な自我」

(Gottlieb, p. 233)という思想の樹立にみる立場にとって、「障害が自己定立的な自我の必要条件である」(Gottlieb, p. 218)と解釈する点には一貫性がある。こうした解釈は「私 an I がそもそも可能となるには、障害が生じるとして前提されなければならない」とする Breazeale にも見られる (Breazeale (2013), p. 115)。しかし、Breazeale が「自我 the I」と「私 an I」とを慎重に区別することからも推察されるように、「私 an I」という術語において意図されているのは、経験的意識一般の可能性の原理として論じられる(『基礎』の第一根本命題における)「自我」ではなく、(『基礎』の第三根本命題における)「可分的自我 das teilbare Ich」、す

しかし、上で見た通り、「障害は自我が自己自身を定立する際の、まさしくその活動性に対して生じる」とされていた。したがって、「障害」は自我の自己定立的な活動性に対して生起すると解釈されなければならない。自己自身にのみ還帰する活動性が自らの外へと進みゆく中で「障害」に遭遇すると考えると、このことは一見不可解にも思われる。ただし注意すべきは、自らの外へと無限に進みゆく自我の活動性が、先に示した（自我の理念に根拠づけられた）要求への反省に基づいているという点である（vgl. GA I/ 2, 409）。たしかに、自我が自らを端的に定立するかぎりにおいて、この自己定立そのものは「求心的 zentripetal」なあり方をする。しかし、自らが実際に先の要求を満たしているか反省する際、自らを反省する自我からすれば、反省される自我は「遠心的 zentrifugal」な方向において反省されると（vgl. GA I/ 2, 406f.）。したがって、絶対我という理念に根拠づけられた自己反省が行われるところに、「障害」の生起は想定されると解釈できる¹⁰⁰。

なわち、非我との相互規定的な関係の内に成立するものとして論じられる経験的意識一般としての「自我」なのではないか。もっとも、Gottlieb は当該箇所では“the self-positing I”という表現を用いながらも、それ以上踏み込んだ言及を行ってはいないため、彼がいずれの意味での「自我」を念頭において論じているか定かではない。それに対し筆者は、Gottlieb の主張は、『基礎』の第三根本命題において論じられる「可分的自我 das teilbare Ich」、すなわち、非我との相互規定的な関係の内に成立する経験的意識一般としての自我に対してのみ妥当すると解釈する。

¹⁰⁰ なお、すでに引用した箇所（GA. I/2, 356）において、「自我のいわばさらに先へと向かって努力する活動性」に対し「障害」が生じる旨が論じられているが、この記述における「努力」という概念との連関で、筆者の立場を明確にしておく。フィヒテは「努力」という概念に、「有限なる客観的活動性」としての「努力」と、「無限なる客観的活動性」としての「努力」という区別を設ける（vgl. GA. I/2, 402）前者の意味での「努力」は、当の「努力」自身が越えていくべきところの「客観がすでに存しているという条件のもとにおいてのみ努力である」（ebd.）。したがって、この意味での「努力」という概念そのものの内にはすでに、有限性が存する」（GA. I/2, 403）とされる。すると、こうした「努力」が論じられるのは、論理上、「障害」がすでに生じた後の段階において考えられる「努力」であろう。この意味において当該の「努力」は、「有限なる客観的活動性」と称され、その活動性は「現実的な客観」に、あるいは「現実世界」にかかわると言われる（vgl. GA. I/2, 403）。それに対し、本章が「障害」と関連づける自我の自己定立的な活動性もまた「努力」と称されることがある。本来、「自我の自己内還帰する純粋能動性」は「まったく客観をもたない」とされるが（vgl. GA. I/2, 393）、それでも、「可能的客観への関係において」は、この活動性もまた「努力」と称されるのである。この意味での「努力」は「無限の努力」とされ、それは「無限に進展し、いっさいの客観の可能性の条件である」（GA. I/2, 397）と論じられる。この活動性がいっさいの客観の可能性の条件である以上、当の活動性は少なくとも論理上は、客観の現前、および客観の現前の説明根拠として想定される「障害」の生起に先立つものとして考えられなければならない。たしかに、こうした「純粋活動性」も「努力」

ただしさらに厄介な問題が以下の記述から生じる。

自我はその内に、無限を満たすものとして自らを反省しようとする法則をもっている。
しかし自我は、〔自身が〕限局されていなければ、自らについて反省することはできず、
総じて何ものをも反省することはできない。(GA I/ 2, 421)

ここで示される「限局 *Begrenzung*」は、別の箇所でも「いっさいの反省の条件」(GA I/ 2, 430) とされる。すると自我は、絶対我の理念に基づく要求によって自らを反省するのか、それともこうした反省は、当の反省が基づくところの要求がすでに挫折していること、すなわち自我の限局された状態を契機とするのか、という疑問が生じる。こうした疑問に答えるためには、〈我々の経験的な意識が成立する順序〉と、〈これを説明するための順序〉とを区別する必要がある。このことを念頭に、関連するふたつの記述を確認しよう。

自我は制限されている。この前提から我々のは出発する。(GA. I/ 3, 168)

表象を説明するにあたり批判的観念論は、[...] 同時に規定する働き *Bestimmen* でもあるところの規定された状態 *Bestimmtseyn* から始める。なぜなら意識の内に直接含まれているものはこれ以外にはなく、またこれ以外にはあり得ないからである。(GA. I/ 2, 328)

ここで言われる「規定された状態」であるにもかかわらず同時に「規定する働き」とは、前後の記述を踏まえると、自己ならざるもの、つまり「非我におけるあるもの、すなわち客観へと向かう活動性」であることが看取される。それは客観を理論的に規定する意識作用であるが、当の客観を志向する点においてはまた、規定された意識状態でもある¹⁰¹。我々人間の経験的な意識に定位するかぎり、自我とはつねにすでに制限され、規定された有限な意識である。これが我々の意識の内に直接含まれている唯一のものであるならば、自らを反省する

としては、当の努力の向かう客観との連関をもつが（このため、当該の「努力」は「無限なる客観的活動性」と称される）、それは「可能的客観」との連関であり、この意味での客観は「たんに構想された客観」、あるいは「理想世界」とされる (vgl. GA. I/2, 402f.)。それゆえ本章は（直後で論じるように）、自我の活動性に対する「障害」の生起を、こうした後者の意味での「努力」が目指す理想の挫折として解釈する。

¹⁰¹ 「障害」が果たす役割の一つに「客観性の条件」を数える Gottlieb によれば、意識が客観的であるとは、「それが志向的である場合、もしくはそれが現に存在していようがいまいが、何らかの対象についての of、かんしての about、ないし、〔何らかの対象に〕対して向けられた directed〔意識や知覚である〕場合である」(Gottlieb, p. 222)。

という事態は必然的に、何らかの仕方で規定された自身の意識状態に基づき行われるはずである。この意味において、限局されているという事態は、自らを反省するための条件である。

したがって、我々の経験的な意識は、自我の無限なる理念への活動性がまずあり、それに対して「障害」が生起し、そこから客観的な要素を含んだ意識が成立するといったような、論理的な順序に則して成立しているわけではない。むしろ、こうした順序は、我々の意識の成立を説明するための順序である。つまり、自らの限局に気づき、これを反省するということがそもそも可能であるには、自らの限局されていない事態を反省し得ることが想定されなければならない。したがって、経験的な意識に則せば、反省は自我の限局状態、それゆえ（説明上は）「障害」がすでに生起した段階で生じるであろうが、こうした状態を説明するために想定される「障害」が「障害」として想定され得るには、自我の理念に基づく要求と反省とが、「障害」の生起という事態に対し、論理上先行するかたちで想定されねばならない。

Breazeale が指摘するように、「障害」が生じるということそのものは、我々の経験的意識においてはけっして証明され得ない (cf. Breazeale (2013), p. 115)。我々の経験的な意識とは、「障害」の想定によって説明されるべきところの制限を通じて成立した意識でしかない。しかし、こうした意識が自我（絶対我）の本性からは本来説明され得ない、客観的な要素を含むという意味では、それを根拠づける何かは自我の外部に想定されざるを得ない¹⁰²。この点に鑑みれば「障害」は、自我の本性のみでは説明できない、経験的な意識の成立を説明するような概念、あえて言えば、経験的意識一般の可能性の条件の一端を担う概念として想定されると解釈できよう。もちろん「障害」は、自我の働きから独立には生起し得ない以上、経験的意識一般の可能性の究極的な根拠は自我の働きにある。しかし、だからと言って、経験的意識一般の成立は、自我の働きだけで説明され得るものでもない。そのためには、自我の働きとは別に、「障害」の想定が必要となる。当面筆者は、まさしくこの、自我の働きという根拠とは〈別に〉経験的な意識一般の説明根拠が想定されなければならないという点において、「障害」は自我の活動の〈外に〉想定される根拠であると解釈する。

しかし、こうした自我の働きとは別の説明根拠を想定したとしても、自我が自らの内の主

¹⁰² この「外部」という表現については Hoeltzel や Breazeale の解説が示唆的である。

Hoeltzel によれば、「障害」とは「主観の内的規定」であるところの「感覚における質的内容」であるが、それは自我にとってみれば「合理的には説明のつかない arational」もの、「理性の内に端を発さない rationally unbidden」ものである (cf. Hoeltzel, pp. 353ff.). したがって、「障害」はたしかに自我の活動性から独立には存し得ないが、それでも (Breazeale の言葉を借用すれば) 自我にとって「どうしてもなく異種的 something irreducibly alien」であり (Breazeale (2013), p. 169)、こうした意味においても「障害」はたしかに「外的」な契機として解釈できるかもしれない。

観的なものの領域を制限し、この領域から排除されるものとして客観的なものの領域を定立しなければ、意識の内における客観的なものは現れず、それゆえ対象志向的な経験的意識も成立しない、という点はあらためて強調しておく。Gottlieb が指摘する通り、主観性の領域を際限なく拡張することは、「客観性の可能性、したがって、客観的な知覚の可能性を損なってしまう」からである (Gottlieb, p. 223) ¹⁰³。その一方で、自我の活動性の本質、すなわち「制限なき自己定立」(GAI/ 2, 358) が (『基礎』の原理として) 廃棄され得ない以上、「障害」によって自我の活動性が制限されると解釈することはできない。自我は自己自身で自らを限局しなければならない。だからこそ、「障害」は自我に対し、あくまでも「自己限局せよ」という課題を課す契機としてのみ想定されるに留まる。つまり、一方では、「制限なき自己定立」的な自我という『基礎』の原理があり、他方では、自我の本性からは説明され得ない客観的要素を含んだ、我々の経験的意識の成立があるとき、まさしく「自己限局せよ」という課題を課す契機として「障害」を想定することによってのみ、『基礎』の原理を保持しつつも、同時にまた、経験的意識の成立を説明することが可能となる。この点に、〈妨げ〉という側面から見た「障害」概念のそなえる役割と意義とがある。

第3節「障害」：自我の自己限局への課題の契機として

上では、自我の活動性に対する〈妨げ〉という側面から、「障害」概念について検討した。その一方で、本章冒頭で示した通り、「障害」の課す課題には、自己制限ないし自己規定的な活動へと自我を〈促す〉側面も含まれている。以下ではこうした側面から、「障害」のそなえる意義について検討する。

自我の内に客観的なものが現前するという事態を説明するために想定された「障害」は、Gottlieb が指摘する通り、自我に対し自己限局という課題を課すいわば規範的な側面を同時に含む。すでに確認した通り、「障害」の想定によって生じるとされるのは、無限へと進みゆく自我の活動性が自我自身へと追い返される事態である。このように追い返された自らの活動性をもとに、自我は自らを限局するよう、あるいは自らの実在性が制限されていることを反省するよう促される。というのも、自我がその限局された事態を反省 (定立) しないかぎり、当の限局状態は自我にとっては無である (明示的に意識されない) からである。Gottlieb によれば、このような反省により、「自我は主観としての自己と、客観としての対象との間の限界として、規範的な限界を規定することを引き受ける」(Gottlieb, p. 224)。こうした自らの限局状態の反省 (自己限局)、すなわち主観的なものと客観的なものの線引

¹⁰³ この点にかんしてはまた、自我が自らの主観的な領域を適切に制限し損なう事態を、「あたかもそのとき自分の知ることが一切であるかのように自認」するような「知性我の一人歩き」、ないし「自らの有限性の自覚を欠いた自我 (わたし) の野放図な進展」とする瀬戸の解釈が示唆的である (瀬戸、208-209 頁参照)。

き（「限界 Grenze の定立」）により、客観についての意識（表象）が説明される。他方、Gottlieb が指摘する「規範的」な側面を加味すれば、こうした事態の背景には、絶対我において示される、無限なる理念に基づく活動性において目指された理想の挫折という現実を反省せよという課題があると解釈できよう。

たしかに、すでに論じたように、「障害」は、経験的な意識の可能を説明するために想定されなければならない契機である。他方、こうした「障害」は自我から独立に想定され得るものではなく、「障害」の生起は自我の活動性を、それも「無限に進みゆく活動性」（GA I/2, 408）前提とする。私見では、このかぎりにおいて自我には、無限性という本性が帰せられる。ところが、こうした「障害」の想定は、結果として、自我の有限性を示すことにつながり（vgl. GA I/2, 393）、ここにおいて、絶対我という概念における自我の無限性は廃棄されざるを得なくなる。ただし、自我の無限性は本来、「障害」が想定される条件であり、したがって、自我の無限性の廃棄は「障害」の想定の可能性を、さらには経験的な意識の説明の可能性を帰結する。しかし、経験的な意識が事実として成立している以上、こうした困難は克服されなければならない。筆者はこの点の克服にこそ、〈促し〉の側面としての「障害」が、自我に対し自己限局への課題を課すものとして想定される理由が存すると解釈する。

無限性がなければ限局はなく、限局がなければ無限性はない。（GA I/2, 358）

すでに示した通り、自我の無限に進みゆく活動性が想定されるからこそ、自我に対する「障害」の生起も想定される。自らの限局性をまさに〈何かが限局された事態〉として反省し得るには、限局されない状態（理想）が前提されなければならない。他方、自我の活動性を実際に制止するのは「障害」ではなく、自我自身であった。本来、自我の活動性とは「制限なき自己定立」（ebd.）であるが、我々の経験的な意識は、こうした自己定立がつねに制限を被ったものとして成立せざるを得ない。仮にこうした制限が、「障害」によるものであり、自我が現に「障害」によって制限されるのであれば、そもそも自我に無限性を帰す余地はない。自我の活動性が、あくまでも「障害」そのものによる制限を被らないものとして想定されるからこそ自我の無限性は確保される。この確保は、他でもない自我自身が自らを限局するという仕方でのみ可能であり、自らを限局し得るという点に自我の無限性が存する。「制限なき自己定立」は、自らの制限性さえをも自己自身で定立するところで可能となる。それゆえ「自己限局せよ」という課題に内在するのは、限局状態という現実を認めつつも、自我が自我であり続けるために、自我に課せられた課題と言える。

Janke が端的に指摘するように、「自我の本質の内には有限性と無限性という最高度の矛盾が潜んでいる」（Janke, S. 169）。それは、自身以外の何ものにも依拠せず、端的に自らを定立する自我の理想（絶対我）と、自己ならざるものによる制限を通じて成立する我々の

経験的意識一般としての自我との不一致である¹⁰⁴。こうした、「現実には一致せぬものとして生じる、精神の自己自身との絶対的な一致をいま一度一致させること」(Janke, S. 164)、これを自我の実践的な働きは「努力」という仕方において絶えず目指す(vgl. GA I/2, 400)¹⁰⁵。しかし、こうした努力がそもそも可能となるには、自我が自身の限局状態について、自らで反省できなければならない。自らの制限性を、他から押し付けられるままにではなく、自己自身で反省する点に、こうした制限性を克服する可能性が保持される。自らが被る制限を正しく捉えることのできるものだけが、こうした制限をしかるべき仕方でも克服することができる。ここに、当の制限性によってもなお制限されない自我の無限性があるとフィヒテは見ている。自我はたしかに有限ではあるが、その有限性においてなお、無限なのである(vgl. GA I/2, 394)。

小括

本章は、「現実的な意識における自我」と「絶対我」とを架橋する第三の契機として「障害」概念を主題化し、その内実について、自我の活動性に対する〈妨げ〉という側面と、自我の自己規定への〈促し〉という側面とから検討してきた。本章で論じた点を整理すると、次の通りである。「障害」は元来、我々の内に表象が生じるという事態を説明するために想定される概念である。本章では、こうした事態を、いかに物自体のような想定を抜きにして説明するか、という点から、客観的要素を含んだ我々の経験的な意識一般の可能性の条件の

¹⁰⁴ それはまた、いっさいが自我によって端的に「あるべき」仕方で定立された理想の世界と、こうした理想へと進む自我の活動性が限局されている事態として示される現実の世界との不一致でもある(vgl. GA I/2, 403, 409)。

¹⁰⁵ 本章では自我の実践的な働きである「努力」と「障害」との関係を積極的に論じていないが、それは筆者が「障害」概念を解釈するにあたり採用する立場と関係する。上の註でも言及したように、筆者は「障害」がかかわるところの「努力」を、『基礎』の「第3部」で主題化される、「有限なる客観的活動性」としての「努力」ではなく、第一根本命題との連関で論じられる「無限なる客観的活動性」としての「努力」と解釈するためである。なお、後者の「努力」は、「いっさいの客観の可能性の条件」と位置づけられ、そうである以上、この努力は前者の、すでに客観の現前(自我の有限性)を前提とする「有限なる客観的活動性」としての「努力」を根拠づけ、この意味において論理上先立つと解釈され得る。この点を念頭に、論旨を明確にすべく、あえて踏み込んで示せば、仮に第一根本命題が、「理論部門」と「実践部門」とを(その都度異なった側面からではあっても)根拠づけるとするならば、「障害」概念も同様、第一根本命題と連関するかぎりにおいては、「理論部門」と「実践部門」とのそれぞれにおける議論が具体的に展開されるための契機として位置づけられ得るのではないか。この点で筆者は、『基礎』の「第3部」における、「有限なる客観的活動性」としての「努力」をめぐる議論は、第一根本命題との連関で論じられる、「無限なる客観的活動性」としての「努力」に対し、「障害」が生起するという事態が想定されてはじめて主題化されると解釈する。

一端を担うものとして、「障害」概念の内実を明らかにした。この概念は同時に、「絶対我」において示される理想がけっして実現しない現実を認識する契機でもある。しかし、こうした理想がけっして、いたずらに掲げられているのではないという点が、「障害」概念にかんする第二の側面についての考察から明らかにされた。現に存する諸事物との連関の中で規定される我々の意識はどこまでも有限であるが、こうした有限性を直視し、自らの有限性を克服しようと絶えず努力し得る点において、我々にはなお無限であり続け得る余地が残されている。つまるところ、「障害」という概念は、自我の有限性を我々に突きつけるものであるが、それと同時に、こうした有限性の中に存する無限性に、すなわち、あるべき自己を絶えず目指して努力し得る我々の可能性に気づかせる契機でもある。ここに「自己限局せよ」という課題をもたらす「障害」がそなえる重要な意義がある。

このような観点に限定し「障害」概念を解釈することで、「絶対我」と我々の「現実的な意識における自我」との連関についてもまた、その輪郭が浮き彫りになった。自己限局という局面に焦点を当てれば、「障害」は「現実的な意識における自我」の成立を説明するために想定されなければならない契機である。しかし、この「障害」という契機の想定をそもそも可能にするのは、「絶対我」という概念の想定である。したがって、「絶対我」とは、理論的な状態においては不自由さや有限性を、実践的な能力においては自由と無限性とを兼ねそなえる、このような「現実的な意識における自我」のあり方を説明する上で不可欠であるという点で、超越論的な概念である。まさしくこの〈不可欠さ〉という点において、「絶対我」は空虚な概念ではないのである。本研究の主旨との連関で、さらに踏み込んで言えば次の通りである。「絶対我」という概念は、理論的自己規定と実践的自己規定とが相互規定的に連関することを可能にする、あるいは、我々の「現実的な意識における自我」を、こうした〈自己規定の円環構造〉という枠組みから説明することを可能にする〈要石〉である。

この〈円環構造〉は、本研究において骨子となる枠組みであるが、知識学という体系においても（少なくともイエナ期では）重要な意味をもつと思われる。次章では、こうした観点から「絶対我」概念そのものを主題的に検討する。加えて、序章（第5節（2））で示しておいたように、以下の点についても考察する。すなわち、フィヒテに依拠した「超越論的な議論」としての「自我」論は、いかにして同時に、「現象学的な議論」であり得るのかという問題である。ここまで「絶対我」は超越論的概念として空虚でないことを主張してきたが、このことはまた、「絶対我」が〈ある種の実在性〉を指示するという点まで含意するのか。筆者の解釈としては、「絶対我」という概念が、件の〈実在性〉を直接に指示すると主張することはできない。しかしながら、「絶対我」が指示するところの内実を、これと密接に論じられる他の概念との連関から検討するとき、そこにはたしかに〈ある種の実在性〉を見出し得る余地がある。フィヒテにおける自我論研究の最後の章で、この点にかんする筆者の当面の解釈を提示する。

第6章 絶対我：自己規定の円環構造の原理としての自我

はじめに

前章末尾で示した通り、本章で主題的に検討するのは、『全知識学の基礎』（以下、『基礎』と略記）において中心的な概念である「絶対我 *das absolute Ich*」である。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（定式化）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』以降のイェ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きわ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。一連の議論を通じてはまた、先に示しておいたように、「超越論的な議論」としての知識学が、いかにして同時に、「現象学的な議論」としても解釈され得るのか、という点についても筆者の当面の解釈を提示する。

件の「絶対我」という概念について、たとえば 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.）と解釈する。もっとも、この文脈での「フィクション」とは、知識学が「妄想」や「たんなる虚構 *Erdichtung*」にすぎないことを示唆するわけではない¹⁰⁶。「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¹⁰⁷、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「人間精神の活動」をその哲学的観察の対象として扱う学問¹⁰⁸とされる（vgl. GA. I/2, 141）。

¹⁰⁶ フィヒテ自身、この種の誤解については明確に斥けている。Vgl. GA. I/4, 214.

¹⁰⁷ 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、日常生活のレベルに留まることはできない。[...]むしろ、〈個人〉と、〔個人が立脚するところの〕〈通常の人間悟性〉という見地は捨象され、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.）と論じている。

¹⁰⁸ 『哲学における精神と字句との差異について』（1794）でフィヒテは、「哲学とは、人間精神の普遍的な働き方にかんする体系的な歴史である」（GA. II/3, 334; 324）としている。こうした観点から知識学は、「人間精神についての実際の歴史 *pragmatische Geschichte des menschelichen Geistes*」（GA. I/2, 365）と、また知識学に従事する哲学者は「実際の歴史家 *pragmatische Geschichtschreiber*」（GA. I/2, 147）と称される。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解釈する Breazeale の指摘は的確である（cf. Breazeale, 2013: p. 84）。

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) と反論する。Crowe によれば、知識学は「意識の内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、「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。

しかしながら、彼らの議論はもっぱら、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」に焦点を当てており、『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。ここからふたつの問いが生じる。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、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。それゆえ、「理念」としての「絶対我」をフィクショナルな概念と解釈すること自体は妥当であるように思われるが、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。また、「理念」としての「絶対我」は、(上で Crowe が示すごとき) 実在的な思想体系としての知識学とどのように連関するのか。以上を踏まえ本章は、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、このふた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 も指摘しているが、「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)。本章との連関から言えば、『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。この点において、知識学全体は、こうした「絶対我」というフィクショナルな原理により、「円環 *Kreislauf*」構造を形成すると解釈することができる。フィヒテにおいてこの「円環」構造は、学問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¹⁰⁹。他方、「絶対我」における実在的な側面は、本章

¹⁰⁹ フィヒテは、「人間的知識一般が汲み尽くされている」という事態の意味を、「人間の現実存在の現段階においてのみならず、その現実存在の可能的、かつ考えられ得るいっさいの段階において、人間が知り得る事柄が、端的で無条件的に規定されるべきである」と説明する

(GA. I/2, 129)。その上で、こうした事態の成立を証明する「積極的徴表」について、次のように示唆する。「我々は、端的かつ無条件的で、これ以上はいかなることも推論され得ないという積極的徴表を必要とする。その積極的徴表とは、我々がそこから出発した根本命題が〔また〕最終的な帰結でもあるということに他ならない。それに際しては、我々がすでに一度歩んだ道を、いま一度歩むことなしには、これ以上先に進むことができないということが明らかになる。学問が将来打ち立てられるに際し、学問は実際にこのような円環を完成させ、学者をして、彼がそれとともに出発するまさしく当の地点に置き去りにするということが、それゆえ

の結論から言えば、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可能となるために要求される契機であり、それは知識学全体が哲学者自身の実践によってはじめて可能になることを意味する。本章は、「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可能にする、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) 理論部門における「説明原理」としての「絶対我」

「絶対我」を中心に定式化される『基礎』の「第一根本命題」¹¹⁰は、この時期の知識学の原理として位置づけられていたにもかかわらず、当時より現代にいたるまで、理解や賛同を得られることは多くなかった¹¹¹。前章および前々章で引き合いに出した箇所と若干重複はするが、本章においても重要なところであるため、「絶対我」と「第一根本命題」、ならびに「事行」との関係について、あらためて簡潔にまとめておく¹¹²。

『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」）、および『基礎』全体の原理を示す「全知識学の諸原則」（第一部、

同様にまた、学問は第二の積極的な証明をそれ自身の内で、かつそれ自身によってなす、ということが明らかになろう。」（GA. I/2, 130, 下線による強調は引用者。）

¹¹⁰ 実のところ、「第一根本命題」が最初に論じられる箇所周辺では「自我」という術語しか用いられていない。ただし、「第一根本命題における絶対我 [...]」（I/2, 272）という記述があることから、当面、「第一根本命題」において定式化される「事行」をその本性とする「自我」を、「絶対我」と解釈することは可能であろう。この点にかんして、たとえば湯浅は、「絶対我」、「第一根本命題」、「事行」という諸概念の関係について、「そこ〔『基礎』〕での原理は『絶対我 das absolute Ich』＝『絶対的な自我』、すなわち『事行 Tahthandlung』であった」（湯浅正彦、2009：121頁）と総括する。私見では、これらの概念同士に即座に等式関係が成立するわけではないが、「事行」が、「絶対我」の本性、すなわち端的かつ絶対的な自己定立的活動を意味し、さらにこれを定式化したものが「第一根本命題」であるという点において、湯浅の見立ては端的かつ適切なものである。

¹¹¹ たとえば、「フィヒテはいまやイエナの精神です」と、当地でのフィヒテの人気ぶりを友人に報告していたヘルダーリン（ノイファー宛書簡、1794年11月中ごろ、*Hölderlin Sämtliche Werke*, 6 Bd., S. 151ff., Nr. 89）は、わずか数か月後にはフィヒテの「絶対我」概念について、その不可解さを告白している（*Ebd.*, S. 167ff., Nr. 94（1795年1月26日付ヘーゲル宛書簡））。また、Neuhauserは、「彼のまさに第一原理において、フィヒテが示そうとする主観とは一体何であるのか」という問題を、「フィヒテの理説において、もっとも根本的かつ論争の的となる問題のひとつ」として提起する（Neuhauser, p. 44）。

¹¹² 紙幅の都合上、詳しい説明は割愛する（詳しくは、拙稿（2021a）を参照されたい）。

以下「原理部門」)から構成される。「第一根本命題」は、この「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「行為するものであると同時に、行為の産物」と定義される (GA. I/ 2, 259)。さらに、この「行為と事実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.)。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を説明する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)と同様の実在性をもち得ない¹¹³。

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指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¹¹⁴、本章の主題と関連する箇所を一つ確認しておく¹¹⁵。

¹¹³ この点については Crowe も、「実在性は経験に属すもの item of experience であるという考えをフィヒテが明確に認めていること [...] を勘案すると、哲学的原理が〈経験を越えたもの〉であるならば、その原理〔そのもの〕は実在的ではない」ことを認める (Crowe, p. 275)。

¹¹⁴ 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。

¹¹⁵ ここで本章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エナ期が一般に

さて、この絶対的に現存するもの〔現実的意識〕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、知識学は人間精神（経験的意識一般¹¹⁶）にかんして、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説明をしはするが、このことは人間精神が現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発生する人間精神を知識学が創り出すということを示唆するのではない¹¹⁷。フィヒテは、「現実的な意

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。

¹¹⁶ ここで「人間精神」を経験的意識一般と換言する根拠には、『報告』の次のような文脈的背景がある。「有限な理性的存在者の生の第一の根本規定そのもの、つまり、通常の意識とか、直接的経験に現れる意識とか、その他の名前と呼ばれるものがそれである。これは [...] まったく個人的な規定を除外するなら、万人にとって完全に同じものである。」(GA. I/7, 246.) この、つねにすでに「出来上がった」ものとして生じている意識が、「有限な理性的存在者の生の第一の根本規定」、あるいは「直接的経験に現れる意識」であり、また、本論で示すところの「現実的な意識」である (vgl. GA. I/7, 203)。ただし、この意識においては「個人的な規定」が除外されている以上、個別具体的な経験的意識が念頭におかれているとは考えられない。したがって、筆者は、本章の文脈においては、知識学が哲学的観察の対象とするところの人間精神を〈経験的意識一般〉と解釈する。ちなみに、『知識学への第一序論』（1797、以下『第一序論』）では、「外的経験」が「必然性の感情を伴う表象の体系」というフィヒテ独自の術語で称された上で、こうした体系の根拠を、すなわち「いっさいの経験の根拠」を哲学は示さなければならないと言明されている (vgl. GA. I/4, 186)。本稿における〈経験的意識一般〉という表現は、この「いっさいの経験」を包括する一般的な構造を念頭に置く。

¹¹⁷ 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知識学が記述するような仕方で生じるなどとはけっして主張しない。それとは反対に、

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) によって制限され、規定されるという事態として論じられる (vgl. GA. I/ 2, 409) ¹¹⁸。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」、あるいは「知性」(GA. I/ 2, 386) と称される。このような「知性我」と非我との連関を論じ、表象 (経験的意識) 一般の成立について説明を行うのが、『基礎』の「理論部門」であり、それはまた「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 ¹¹⁹。

(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。

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〉にすぎないと描写するのはこうした文脈である [...]。」

(Breazeale, 2013: p. 91.)

¹¹⁸ 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するのではなく、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 (2021b) を参照されたい。

¹¹⁹ 第 4 章 (第 3 節) の最後で示唆したように、筆者は経験的意識一般の事態は、経験的な対象意識と経験的な自己意識 (理論的自己規定) とに分析され得るが、両者は相即不利な関係にある (より率直に言えば、観点の違いである) と解釈する。したがって、経験的意識一般の説明原理である「絶対我」は、同時に理論的自己規定の説明原理でもある。

自我は、いっさいの实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、現実的な意識の内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内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, 下線による強調は引用者。）

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、「あらゆる实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（「現実的な意識の内に与えられる自我」）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、端面的かつ無制約的な自我という矛盾（Klotz の明瞭な表現を援用すれば、「自我の内的一貫性をめぐる問題 the problem of the internal consistency」 Klotz, p. 73; pp. 82f.）が生じる。本章の趣旨から逸れるため踏み込んで論じることはいないが、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）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、いっさいの实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¹²⁰。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

¹²⁰ 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、と想定されるからである（vgl. GA. I/2,

「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』と略記) 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¹²¹について簡単に述べておこう。それは、知識学が出発点

385ff.)。Janke によれば、こうした「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)。他方、こうした要求がされる背景についてはまた、「人間」の使命 Bestimmung をめぐる文脈からも解釈される。『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、人間をふた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(經驗的自我)という側面からすれば、「人間が当のものであるところ *Das, was er ist* とは、彼がまず存在するが故ではない。そうではなく、何か彼の外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、經驗的自我は、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する *einzig sein* べきである」(GA. I/3, 30) と論じる。

¹²¹ 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内にも現れ得ず、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

とすところの、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)

「知識学が出発点とするところの」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（出発点としての）「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¹²²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」と実在性

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

のなのである。」(『哲学雑誌』(1797)、第6巻、第1分冊、71頁、下線による強調は引用者。) 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」と論じたことであろう。

¹²² 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 を参照 (cf. Schrader, 1979: S. 344)。

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)¹²³。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 Formular-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.)

私見では、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」と指摘し、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」¹²⁴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、

¹²³ 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。

¹²⁴ この「知的直観」という術語については、別の機会に論じているため前掲の拙稿 (2021a) を参照されたい。ひとまずここでは、フィヒテが「知的直観」という術語で、「私の行為についての、あるいは、私が行為するところのことについての直接的な意識」(GA. I/4, 216f.) を念頭に置いており、カントにおける「知的直観」とはまったく異なった意味で使用されている点だけ強調する。

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的对象(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、そうはならない。

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、同時に、(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。イエ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、その内実に則して 4 分類に分析した Breazeale (cf. 2013: 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¹²⁵ (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¹²⁶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、以下『字句と精神』と略記)において、「純粹自我は自己自身を端的に定立する」という原理についてフィヒテは、〈た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かぎり、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) ¹²⁷。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

¹²⁵ このような「内的観察」について Breazeale は別の箇所でも、「自我の発生にかんするア priori な超越論的観察 (あるいは知的直観)」(Breazeale, 2013: p. 89) と称す。また、関連する Zöller の言及も参照 (Zöller, 2002a: pp. 33f.)。

¹²⁶ 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) と論じる。

¹²⁷ この点にかんし、「自我の事行の直接知は、いわゆる冷暖自知という形で各人に与えられるのである」という大峯の解釈 (37 頁) が示唆的である。フィヒテが論じる「自我」概念の内実とは、たとえばたんにこの概念の使用法を学ぶだけでは、十分に理解することはできない。フィヒテがこの概念において論じることを正しく理解しようとする者は、「事行」によって言表される「自我」の本性を、知的直観という哲学的な営為の遂行を通じて捉えようとしなければな

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され得るということ、こうした作用が現実には人の意識の内に生じるということである」(Crowe, p. 282)¹²⁸。

(2)「理念」としての「絶対我」と実在性

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。まず、「絶対我」が「理念」として論じられていた箇所を再度手短かに確認しよう。

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内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)ものである。(GA. I/2, 409, 下線による強調は引用者。)

目下注目したいのは、「我々の意識の内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

らない。この点の重要性については、第8章であらためて詳しく取り上げる。なお、次の点については留意しておかなければならない。すなわち、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.)。

¹²⁸ 別の箇所でも Crowe は、「純粹自我とは人が現実には意識し得るものである」(Crowe, p. 282)と主張する。

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.)¹²⁹。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内に、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。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」ことと述定する (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¹³⁰。この点は、前項の末尾で引用した Crowe の解釈、すなわち、(哲学的な営為としての) 知的直観を遂行するに際し、それを遂行する哲学者は自身をこうした営為へと自らで規定する働きを、現実を意識するという指摘に通じる。それは、自由な自己規定である。自らがこうした自己規定を遂行する自由をそなえるということは、まさしくこの働きを遂行する最中においてのみ、意識され得る。

『基礎』と同時期に書かれたある書簡¹³¹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

¹²⁹ フィヒテ自身、自我にとって、「自己を定立することと存在することとは一にして同一である」とし、この点において「いっさいの実在性は能動的であり、いっさいの能動的なものは実在性である」(GA. I/2, 293) としている。

¹³⁰ 『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きわめて特殊なものを、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 (1988), p. 191.)

¹³¹ Vgl. GA. III/2, 297ff. (1795 年 4/5 月、バゲッセン? 宛書簡 282a.)

するように思われる。実際、Schrader は「第一根本命題がいつさいの知 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〕活動のいつ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す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, 下線による強調は引用者。)

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『知識学の概念』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っ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してはじめて、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¹³²、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.) と呼ぶ。

こうした実在性への信念は、まずもって、『基礎』の「実践部門」において重要である。なぜなら、知的直観という実践を通じて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

¹³² 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。

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。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からである。

（３）知識学の円環構造と実在性

この点に加え、哲学的営為としての知的直観において見いだされる実在性について、さらに踏み込んで言及するならば、それは、本章冒頭で示した、知識学を完成された体系として示す、円環構造との連関という観点においてもまた、重要な意味をもつと解釈できる。知識学が出発点とするところの「絶対我」、ないし「第一根本命題」は、本来的には、経験的意識一般の可能性の説明原理であり、それはすでに論じたように、フィクショナルな性格をもつ。それに対し、我々が個々にもつ経験的な意識は実在的である。説明原理が、あくまでも説明原理としての役割を果たせばよいとされるかぎりでは、こうした原理がフィクションであっても構わないであろう。しかし、その一方で、こうしたフィクショナルな説明原理から、どのようにして我々の実在的な経験的意識一般の成立が説明されるのか、さらに言えば、説明原理としてのフィクショナルな領域と、説明される側の実在的な領域とはどのようにして架橋され得るのか、という問いは依然として残る¹³³。たとえば Crowe 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) と指摘する。こうした、説明原理としてのフィクショナルな領域と、説明される側の実在的な意識一般の領域という、そのみではけっして接合し得ない両者を架橋する、換言すれば、知識学を空転させず、それが説明すべきところにつなぎとめる第三の契機こそ、知的直観という哲学的営為を通じて捉えられる実在性なのではないか。この実在性はもちろん、現実的な意識の内で経験的に規定された対象（あるいは、こうした対象の経験的な意識）ではない。しかし、この実在性は、自らの意識の働きについて注意を向けるという自由な自己規定の働きを遂行する者であれば、たしかに見出すことのできる実在性である。それは、自己自身によって端的に規定された能動性であり、自己以外のいかなるものによってもいまだ規定されていない実在性

¹³³ もちろん筆者も、本章の第 1 節第 1 項で論じた通り、「絶対我」という抽象的な概念から経験的な意識一般が現実が生じるなどとは想定しない。ここで筆者が意図するのは、経験的意識一般の説明原理としての「絶対我」がまったくの空虚で抽象な概念であるのみならず、この概念の内実を知的直観という観点から掘り下げるとき、そこには確かに（経験的な意味ではないが）〈ある種の実在性〉が見出されるということである。

である¹³⁴。

こうした、哲学的営為の出発点として据えられる実在性と、『基礎』の「理論部門」における）哲学的考察の対象として論じられる実在性とのあいだのギャップは、すでに示したように、『基礎』の「実践部門」において、自我の実践的努力を通じて克服されるべき、自我の自己自身との不一致として主題化される。知識学の出発点に据えられる実在性は、実践的文脈において今度は、どこまでも到達し得ないが、それでもなお目指されるべき理想、ないし、知識学という哲学的体系における終着点として掲げられる。しかし、我々の経験的意識においてはけっして到達され得ない理想が、なお追求されるべきものとして措定され得るのはなぜか。それは、こうした目標が、そこへ向かう努力を空しくさせるような幻想ではないからである。この目標は、知識学を遂行するにあたり、刹那的かもしれないが、それでもたしかにその哲学的な営為の内で捉えられた実在的なものである。だからこそ、知識学に従事する哲学者は、我々が自由であり得ることを真剣に論じることができる¹³⁵。それは、知的直観の遂行の内で彼らが捉えた、自らの自由の実在への信念によって下支えされている。知識学が、完成された体系として、円環構造をそなえるべきならば、その出発点は同時に終着点でもなければならない。この円環構造は、本章冒頭で示した通り、たしかにフィクショナルな原理に基づいて形成されている。しかし、こうしたフィクショナルな原理が、この体系の出発点であると同時に、終着点として措定され得るということは、知識学を遂行する哲学者が、その哲学的な営為の内で見出す自由の実在性、あるいは、この実在性への信念によって根拠づけられているのではないか。

第3節「超越論的な議論」としての知識学と「現象学的な議論」としての知識学

ここまで、「絶対我」概念に焦点を当て、「知識学」という体系との連関から考察してきたが、最後に「超越論的な議論」としての知識学が、いかにしてまた、「現象学的な議論」としても解釈され得るのか、という問題を検討する。たとえば、序章で挙げた Crone によれば、自己自身を定立する「超越論的な原理」としての「自我」が、「意識の内で現前せしめられ得る」(Crone, 2009: S. 73) 点において、イェナ期の知識学（とりわけ『新方法』）は、「超越論的な議論」と「現象学的な議論」との二側面をあわせもつ。それでは、本章でここ

¹³⁴ この点にかんして Zöller は次のように指摘する。「フィヒテの哲学は、人間の自由の実在性を、その出発点とする。[...] フィヒテは自由を、より精確には我々の自由への信念を、その理論的部門においても実践的部門においても、自らの全哲学の基礎として考える。」(Zöller, 2002a: p. 27.)

¹³⁵ この点にかんして、Beiser 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, p. 53.)

まで論じられてきたことは、知識学を「超越論的な議論」として解釈することと、「現象学的な議論」として解釈することとの関係について、どのような示唆を与え得るだろうか。

本章の第1節(1)で示した通り、知識学は人間精神(経験的意識一般)にかんして、人間精神が現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発生する人間精神を知識学が創り出すということを主張するものではない。知識学は、人間精神が、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説明をするだけである。したがって、「現実的な意識における自我」の成立構造を検討した際も(第4章)、「障害」概念の考察を手がかりに、「現実的な意識における自我」と「絶対我」との関係を検討した際も(第5章)、筆者はこうした議論が即座に、我々の現実的な意識が生じる仕方を言表するなどとは主張しなかった。フィヒテの議論に依拠しつつ筆者が提示したのは、我々の現実的な意識が成立する構造についての、あくまでもひとつの説明の仕方にすぎない。「絶対我」を原理とする知識学も、その意味ではひとつのフィクションとして数えられよう。

しかし、本章後半の議論を通じて、知識学はそれでもたんなるフィクションに尽きるものではないことが明らかになった。知識学を、たんにその字句の上から理解するのではなく、この体系に通底する精神において捉えるために、知識学に取り組む者は、自己自身の意識そのものを哲学的考察の対象としなければならない。私見では、こうした〈態度〉はまた、「自我」論を展開する者にとって看過されるべきでない重要な要素である。なぜなら、「自我」概念の指示する内実は、テキストの中にではなく、自らの内に求められなければならないからである。このような態度は、〈現象学的な議論〉という観点を採らなければ、少なくとも自覚的なものとなることはない。それゆえ、知識学は、その字句においては〈超越論的な議論〉であるが、その精神においては〈現象学的な議論〉であると解釈することができるのではないか。もちろん、両者のいずれも、他方を無用なものとして棄却することはできない。〈超越論的な議論〉と〈現象学的な議論〉とのいずれもが、知識学が知識学であるために、なくてはならない。これが、いかにして知識学が〈超越論的な議論〉であると同時に〈現象学的な議論〉であり得るのか、という問いに対する筆者の当面の解釈である。

小括

以上、本章は「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、知識学の理論部門を、他方で実践部門を根拠づける概念とし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、当の経験の領野を越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ないからである。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。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。こうした確信の実在は、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。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」を原理とし、こうした原理によって知識学には、円環構造という、完成された体系の徴表が備わるわけであるが、だからと言って、この体系そのものが空虚なフィクションに尽きてしまうわけではない。なぜなら、こうしたフィクションは、また、こうしたフィクションによって構成される知識学という体系は、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よって支えられているからである。

ここまで、第 1 章から本章にわたって、カントとフィヒテとにそれぞれ依拠し、「自我」概念の内実の究明に取り組んできたが、残るふたつの章では、先述した〈自我を論じる態度〉を中心に、カントとフィヒテとの自我論を突き合わせることにする。序章で示した通り、殊「自我」の問題をめぐる文脈において、カントとフィヒテとの関係は、〈近いようで遠く、遠いようで近い〉。次の第 7 章では、この〈遠さ〉についてまずは論じ、第 8 章では、こうした〈遠さ〉にもかかわらず、筆者が解釈する両者の〈近さ〉について論じる。

第三部 カントの自我論とフィヒテの自我論

第7章 カントにおける自己定立論：批判期の自我論と比較して

はじめに

本章では、カントにおける「自己定立 Selbstsetzung」概念を主題的に考察する。すでに見てきた通り、この概念はフィヒテの思想において中心的な役割を果たす。はたしてカントは、フィヒテからの影響のもとで、この概念を使用するに至ったのか。本章序盤では、この点について検討をするが、あらかじめ結論を示すと、当概念をカントが使用するに至る経緯には、フィヒテの思想の関与を裏づける決定的な根拠はない。したがって、この「自己定立」概念の内実、カント自身の文脈で検討されなければならない。そこで、本章中盤以降では、この「自己定立」という概念の内実と意義とを、カントの自我論という文脈の中で考察する。なお、カントの自我論という枠組みで筆者は、本稿の第一部で考察した、批判期の自己意識論と自己認識論とを念頭に置く。

「自己意識」、および「自己認識」という術語が『純粹理性批判』において登場するのに対し、「自己定立」という術語は、いわゆる批判期には（少なくとも中心的な概念としては）現れない。この術語はむしろ、晩年の数年間に書き溜めた草稿群、13の束（Konvolut）から成る『オプス・ポストウムム Opus postumum』（以下、『遺稿』と略記）の一部分で論じられる。『遺稿』研究の先駆けとして大きく貢献した Adickes の時代考証に基づき推定された 1796-7 年から 1803 年という執筆時期、批判期の思想との一貫性の問題、さらにしばしば散見される文体の乱れや書き損じ等から、『遺稿』が「老衰の産物」と揶揄されることも少なくなかった（Förster, 1995: p. xviii）。しかし近年では、書簡内での『遺稿』にかんする言及に基づく執筆時期の再評価も相俟って、『オプス・ポストウムム』の思想内容を評価する場合にカントの老衰問題をもち出すことはできない」（加藤、370 頁）とする立場もある。

では晩年にまで及んで、カントが新たに展開した「自己定立」論にはどういった意義があるのか。もちろん、カントにおいて「定立」という概念が本来どのように扱われていたのかという点は重要である。たとえば、英訳版『遺稿』の訳者兼監修者でもある Förster (1989) は、「定立」という術語について、カントの初期の論考、『神の現存在の唯一可能な証明根拠』（1763）を引き合いに出す。しかし、Förster は、「定立」概念が晩年に急ごしらえされたものではないことを強調するにとどまり、管見のかぎりでは、この論考で示される「定立」概念と『遺稿』における「自己定立」との関係について、積極的な解釈を提示しているわけではない¹³⁶。とはいえ私見では、ここにあって強引な関係性を読み込むことは、かえって

¹³⁶ そもそも Förster がカントの初期の論文を引き合いに出した意図は、カントにおける自己定

『遺稿』の自己定立論の独自性を見えづらくする可能性がある。したがって、『遺稿』における自己定立論を検討するにあたり、まずはあくまでも『遺稿』のコンテキストに則することが肝要である。その上で、批判期における自我論と突き合わせなければならないが、それ際しても従来の研究のように自己意識論とのみ対比するのではなく、自己認識論をも視野に入れ包括的に考察すべきである¹³⁷。それにより、一方では、両者に通ずる思想の一貫性を指摘することができ、他方では、『遺稿』における自己定立論が独自にそなえる、その意義をより明確に示すことができる。

以上を踏まえ、本章は以下のように進める。カントにおける「自己定立」概念を具体的に検討するに先立ち、第1節ではまず、「自己定立」という術語が『遺稿』において登場した当時の背景について、同時代の思想家（とりわけ、フィヒテ）との関係に目を配りつつ概観する。次いで『遺稿』における自己定立論の分析に着手するが、それに際し本章は、「論理的な作用 Act」としての自己定立と、「形而上学的な作用」としての自己定立という区別を設ける（vgl. Konv. 7./Ak. XXII: 79）¹³⁸。やや論点を先取りするが、前者の自己定立は批判期における自己意識論と、後者は自己認識論と連関した論じられ方をする。そこで第2節では、論理的作用としての自己定立と自己意識論とを対比する。これらふたつの議論における論点は大筋では一貫しているものの、自己定立論の方には、批判期でいうところの自己認識論にずれ込んでいる側面が部分的に看取される。そこで第3節で、批判期における自己認識論における要点を簡潔に振り返った上で、第4節で、形而上学的な作用としての自己定立の内実について概観する。こちらの自己定立には、一見すると自己認識論にも通ずるような記述が見受けられるにもかかわらず、同時に大きな相違点も確認される。最終的には、この相違点を足がかりに、『遺稿』における自己定立論のそなえる独自の意義を明らかにする。なお、『遺稿』における自己定立論には、「自己自身を定立する」という文脈において「自己

立論が、フィヒテからの影響に基づき、晩年に急ごしらえされた議論ではないことを、フィヒテが哲学に従事する以前からカントが「定立」という概念を扱っていたという事実から示そうとする点にある。ただしこの事実だけでは、マンフレッド・キューンが指摘するように（『カント伝』、788頁、註117参照）、カントの自己定立論の成立にフィヒテの影響がなかったことを示唆する決定的な根拠とはならない。

¹³⁷ 従来の研究におけるこのような事情は、そもそも『純粹理性批判』における「自己認識」概念に関心が向けられてこなかったことに起因する。それに対し、「自己認識」概念の内実について、「自己意識」概念との連関から考察を行ってきた本研究においては、第一部で検討した成果を積極的に踏まえて考察していく。

¹³⁸ 管見のかぎり、こうした区別は研究者の中でも概ね一致しているように思われる。なお、Adickesはこうした区別を踏まえた上で、さらに形而上学的な作用としての自己定立の内実を、その働きの関与する局面に則して細分化し、計4ないし、より詳細には6タイプに分析する（Adickes, S. 628; bes. S. 633ff.）。

自身を客観と成す(aus) machen」という表現がしばしば代用される特徴がある (vgl. Ak. XXII: 77ff., 82ff., 95f. usw.)¹³⁹。こうした点を踏まえ本章では、自己定立という事態を、「自己自身を対象化すること」、あるいは「自己客観化」といった意味に限定して解釈する。

第1節 『オプス・ポストゥムム』における自己定立論とその背景

『遺稿』執筆時期にカントが取り組んでいたプロジェクトは、1798年のCh. ガルヴェ (1742-1798) やJ. G. C. C. キーゼヴェッター (1766-1819) 宛の書簡の中で、「自然科学の形而上学的原理から物理学への移行」として言及されている (Ak. XII: 256; 258)。自己定立論は、この「移行」プロジェクトを構成する主要テーマのひとつであり、また批判期には少なくとも明示的には取り上げられなかったという意味において、『遺稿』独特の議論でもある。前掲のFörsterは、自己定立論は「カントの全批判哲学のではないにせよ、明らかに晩年の作品の白眉であるが、この教義はほとんど顧みられてこなかった」(Förster, 2000: p. 75) と評する。これまで顧みられることがほとんどなかった、という消極的な評価の背景事情について一括りに断定することはできないが、以下で見るように、『遺稿』における自己定立論が、フィヒテをはじめとした者たち、すなわち、当初はカントの思想体系に対し理解を示していたものの、その後これを越えて行こうとした者たちへの対抗措置として、急きょ展開された議論であると想定されるならば、こうした評価も頷けなくはない。

『遺稿』における自己定立の議論は、1800年4月から12月頃に執筆されたと推定される第7束 (Ak. XXII: 3-131) で集中的に展開される¹⁴⁰。また自己定立論と密接に関連するかたちで展開される「自己触発 Selbstaffektion」の議論は、それよりも少し前の1799年8月から1800年4月に執筆されたと推定される第10束 (Ak. XXII: 277-421) および第11束 (Ak. XXII: 423-539) で取り上げられる。ここで本章の流れを概観するためにも、『遺稿』のある一節を引用しよう。

(1) 主観としての私自身についての意識 (同一性の規則 Regel der Identität に従った)。(2) 直観と概念とを通じた自己自身の認識。(3) 自己自身の定立 Setzung: 空間と時間とにおける。(Konv. 10./ Ak. XX: 418)

¹³⁹ ちなみに、Adickes は“setzen”の代わりに使用される同義的な表現として、“machen”に加え、「描出する darstellen」、「立てる aufstellen」、「構成する konstituieren」が、また“machen”の代わりとしては、稀に「仕立てる anschaffen」、「形成する schaffen (fingere)」が使用されていることを例示している (S.657f.)。そのほか Adickes は、特に第10束、11束における自己触発の働きと知覚の成立との関係から“setzen”の同義表現を挙げており、そちらも参照されたい (vgl. Adickes, S. 655f.)。

¹⁴⁰ アカデミー版第22巻の巻末の年表 (Nachlaßwerk in chronologischer Anordnung) を参照。

まずここで言及される（１）と（２）とは、その内容からして、とりわけ『純粋理性批判』における、自己意識論、および自己認識論と関係している印象を与える。他方、（３）であるが、これが本章が主題的に取り上げる自己定立の事柄である。それゆえ（１）と（２）だけをみれば、批判期に展開された自我論と特段思想上の変化はないように思われるが、（３）のように、自己定立という術語が独立して使用されていることを加味すると、『遺稿』における自己定立論は、それまでの自己意識論や自己認識論では展開されなかった、何か特別な意味を担わされているのではないか、という関心を引き起こす。逆に、批判期と比べ、仮に思想の内容において変化がないとする場合、カントはなぜ、あたかもフィヒテの学説を彷彿させるような術語をあえて選んだのかという疑問が生じる。Adickes はこうした、フィヒテの思想を暗に示唆する事情にかんして、「術語を選ぶに際しては」フィヒテへの顧慮が何らかの影響を及ぼしていたのかもしれないが、「術語の内容からすれば、自己定立にかんする教義は純粋に〔カント自身の〕内発的な動機から生じたのであろう」（Adickes, S. S.659）との所見を示している。

しばしば指摘されるように、カントは自己定立論を執筆する数年前からすでに、（フィヒテのみならず）他の思想家たちの体系を理解する、あるいはそれを活用することが困難になっていることを吐露している（vgl. Ak. XI: 494ff., 514ff., XII: 30 usw.）。こうしたことが事実であるならば、いったいカントはいかなる内発的な動機から、晩年にまで及んで、自己定立という術語を採用するに至ったのだろうか。

すでに論じてきた通り、「自己定立」という術語はフィヒテの知識学において重要な概念である。しかし私見では、カントの自己定立論がフィヒテからの影響の産物であると結論づけることは早計である。たとえば Adickes は、カントが人伝えに¹⁴¹、ないしは書評等から、

¹⁴¹ たとえば 1797 年 11 月 5 日付でティーフトルンクからカントに宛てられた書簡の断片（Ak. XII: 212ff.）には、（名前こそ言及されていないものの）フィヒテの思想を示唆する記述が見られる。その中でティーフトルンクは、「定立（作用）Setzen が統覚の根源的な機能である」とし、「いっさいの現存在 *Dasein* はこの根源的な定立作用に依拠しており、現存在とは元来定立されたものに他ならない。すなわち、（統覚の）自発性の根源的かつ純粋な作用がなければ、何ものも存在ないし現実存在しない」と論じる。こうした論述は、たとえばフィヒテの思想において度々見られる次のような主張、たとえば「存在するいっさいのものは、それが自我の内で定立されているかぎりにおいてのみ存在し、自我の外には何も存在しない」（GA. I/2: 261）といった主張を想起させる。それゆえ、ティーフトルンクを通じてカントがフィヒテの「自己定立」という思想に触れた可能性は、完全には否定できないが、この書簡に対する同年 12 月 11 日付（Ak. XII: 222ff.）のカントからの返信では、この議論についての言及はない。また、ティーフトルンクがはたしてどの程度フィヒテから影響を受けたのか、ということについても断定はできないため、ここではこうした事情を指摘するにとどめる。

フィヒテの思想について幾分か知っていたことは想定されてよいとしながらも、同時にまた、その際に相当の誤解が紛れ込んでいた可能性が否めないことを示唆している (Adickes, S. 607f.)。

第一に、カントがフィヒテの著作に、そもそもほとんど目を通していないということが、書簡から示唆される¹⁴²。たとえば、かつての弟子、J. S. ベック (1761-1840) との関係が疎遠になったことをきっかけに、頻繁に書簡を交わすことになった (ベックのハレ大学の同僚であり友人でもある) J. H. テーフトルンク (1760-1837) 宛ての書簡 (1798 年 4 月 5 日付) でカントは、自身がこれまでフィヒテの著作を読もうとさえしていなかったこと、また、1798 年 1 月 4 日から 8 日にかけて連載されたフィヒテの知識学にかんする膨大な書評¹⁴³を『一般学芸新聞』 (*Allgemeine Literatur-Zeitung*, Nm. 5-9: 4.-8. Jan. 1798) で読み、そこではじめてフィヒテの思想の内容について知った次第であることを報告している (vgl. Ak. XII: 240f.)。ただし、カントがこの書評をどの程度まで読んだかは明らかにされておらず、また件の書評の第 7 号では、自由の問題を論じる文脈でこそ「定立」という術語が使用されているものの、『遺稿』における自己定立論との関与を示唆する話題は管見のかぎり見られない。

その一方で、カントが少なくとも目を通した可能性のあるフィヒテの著作もある。その手がかりは、カントが上掲のテーフトルンク宛書簡を出す少し前、1797 年 12 月頃に送ったと推定されるフィヒテ宛の書簡 (Ak. XII: 221) にある。この書簡で、「あなたの最近のいくつかの論文 Ihre neuere Stücke」として言及されているものは、時期的に考えて、『知識学への第二序論』 (1797 年 8-12 月、以下『第二序論』) である可能性が高い¹⁴⁴。そこでは、

¹⁴² たとえばフィヒテの『全知識学の基礎』であるが、この著作の一部と思われるものがカントに送られていたことは 1794 年 10 月 6 日付の書簡 (Ak. XI: 526f.) から確認される。その書簡の中でフィヒテは、自らの小論に目を通し、さらにその内容にかんして判断してほしいとカントに依頼しているが、それに対するカントからの応答は管見のかぎり見つからない (なおその次にカントがフィヒテへ宛てた書簡は、およそ 3 年後の 1797 年 12 月の書簡である)。さらに出版に際しカント自身が仲介役を請け負ったフィヒテの処女作『あらゆる啓示批判の試み *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*』 (1792) についても、1791 年 9 月 16 日付のボロウスキー宛書簡 (Ak. XI: 284) にて、わずかに 8 頁ほどしかカントは目を通さなかったことが示唆されている。

¹⁴³ アカデミー版の注釈によれば、同書評の書評者はエアハルトであると推定されており、岩波版『カント全集』第 22 巻の「訳注・校訂注」もアカデミー版の推定に準じている。しかし田端 (2019) は、この書評者はラインホルトの誤りであることを、当時のフィヒテとの立場上の関係を考慮しつつ指摘している (田端 (2019)、336 頁、註 (8) 参照)。なお、同書評の具体的な内容については田端 (2015) (414-425 頁) が詳しい。

¹⁴⁴ この 1797 年 12 月頃の書簡内には、1795 年および 1796 年にフィヒテから送られた著作に

カントの思想におけるいくつかの主要な概念が、手厳しい表現でもって論及されている。たとえばカントの想定する「物自体」の概念は、「理性の完全な歪曲」(GA. I/4: 225) と、また「知的直観」については「カント的な意味での知的直観とは、考えようとするや、我々の手をすり抜けていくような、およそいかなる何も値しない、知識学にとっては無意味な代物 *Unding* である」(ebd.) と評されている。

ちなみに、フィヒテのこうした評価に対し、(その真相は別としても) あたかも応じるかのような印象を与える記述をカントも残している。たとえば『遺稿』第 10 束には、「現象における物に対応する物自体はたんなる思考物であるが、しかし、いかなる無意味な代物 *Unding* でもない」(Ak. XXII: 415) という記述がある。加えてカントは、上掲のティーフトルンク宛書簡においてフィヒテの学説¹⁴⁵を「一種の幻影」のようなものであると評し、「捉えたと思っても何もなく、いつも自分自身だけを、しかも捉えようとしていた自分自身の手だけを見る、といったようなもの」であり、何の裏りも期待できないと書き綴っている。

また、カントの思想に対する当時のフィヒテの評価を決定づける記述も『第二序論』に明記されている。フィヒテ曰く、『『純粋理性批判』に基礎が欠けているということではまったくなく。[...] ただし、この基礎の上には何も築かれてはおらず、建築資材が、きちんと用意されているとはいえ、きわめて好き勝手の順序で並べられたり、重ねられたりしているだけである」(GA. I/4: 230 Anm.)。こうした評価に対するカントの応答が、有名な「フィヒテの知識学にかんする公開声明」(1799 年 8 月 7 日) である。そのなかでカントは、「私が

について、それらがたしかに受け取られたとの記述もある。時期的に考えて、これらの著作が『知識学の特性要綱－理論的能力にかんする聴講者のための手稿 *Grundriss der Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, als handschrift für seine Zuhörer*』(1795) および『知識学の原理に従った自然法の基礎 *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*』(第一巻: 1796 年 5 月、以下『自然法論』と略記) であった可能性が高い。特に後者にかんしてカントは、「私の『法論』 *meine Rechtslehre* があなたの賛同を得たことに何よりも満足しています」と言及している。とは言え、ここで示唆されている『法論』は、『道徳形而上学』第一部(1797 年 1 月)の『法論』ではなく、『永遠平和のために』(1795 年) である。自らの法論がフィヒテから賛同を得られたことについてカントが知っていたのだとすれば、おそらくカントは『自然法論』の「序論」の III「本書〔『自然法論』〕の法論とカントの法論との関係について」(GA. I/3: 323ff.) を目にした可能性が高い。そこでは『永遠平和のために』において主張される理論と『自然法論』とが完全に一致している、との旨が明言されている。

¹⁴⁵ 原文では „die Recension für Fichte (welche mit vieler Vorliebe des Recensenten abgefaßt ist) sieht mir wie eine Art von Gespenst aus“ とフィヒテに対する書評者が主語になっているが、それだと文意が分かりにくいので、岩波版『カント全集』第 22 巻の「訳注」(1798 年、註 22、493 頁) を参考に、ここでは「フィヒテの学説」を主語に当てた。

たんに超越論哲学のための予備学を提供しようとし、この哲学の体系そのものを与えようとはしなかったという、こうした意図を私に押し付けようとする尊大さが私には理解できない」と述べ、むしろフィヒテの知識学の方こそ「まったく根拠のない体系」であり、たんなる論理学以外の何ものでもない、と切り捨てる (vgl. Ak. XII: 370f.)。

とはいえ、こうした事情を踏まえても、はたしてカントがどこまで『知識学への第二序論』を読み込み、そこから自身の自己定立論の着想を得たかにかんしては憶測の域を出ず、さらに、ここまでみてきたように、カントとフィヒテとの当時の関係性を考慮した場合、フィヒテの思想にカントが積極的に感化されたと考えることは難しい。

それとは逆に、たとえば Adickes は、フィヒテから消極的な影響を受けたからこそ、自己定立論が展開されたのではないか、との見解を提示している。Adickes は、「自己定立にかんする教義がどのようなものとして理解されようとも、こうした教義が、カントの体系における実質的な豊かさ *wirkliche Bereicherung* や、益となる〔議論〕展開 *glückliche Fortbildung* を示すわけではない。カントには別の考えがあったようにうかがわれる」(Adickes, S. 668) と論じる。では、「別の考え」とは何か。Adickes は、カントが「自己定立」という術語をあえて選んだ際、以下のことを念頭に置いていた可能性が高いと推察する。すなわち、第一に、「カントから離れていった弟子たちと意思を疎通させるための、より広い基盤を用意すること」であり、第二に、「フィヒテのような指導的な思想家たちに対しては、彼らの主要なスローガンが真の *echt* 批判哲学においてもなお使用可能であり、これを証明することで彼らに攻撃を加える」ことである (Adickes, S. 660)。

他方 Förster は、「術語の類似にもかかわらず、晩年のカントの哲学に対するフィヒテからの顕著な影響は認められない」(Förster, 1990: p. 162) と、カントの自己定立論に対するフィヒテからの影響をはっきりと否定しており、『遺稿』における自己定立論の展開に際し、フィヒテへの言及がいっさい見られない点を指摘した上で¹⁴⁶、むしろフィヒテが哲学的営

¹⁴⁶ 別の箇所でも Förster は、「とりわけカントの自己定立論との関係において、フィヒテが何らかの影響をカントの考えに与えたと期することは当然なことかもしれない」としながらも、「カントが『オプス・ポストゥムム』において自己定立を論じる際、フィヒテへの言及は皆無である。この著作においてフィヒテの名前はたしかに言及されないのである」と明言する (Förster, 1990, p. 158)。実際、この点は Adickes も認めるところである (vgl. Adickes, S. 608 Anm.)。それに対し Zobrist は、1799 年 8 月 7 日に出した「公開声明」でフィヒテを批判した当の問題に、カントもまた『遺稿』の第 7、10、11 束で挑んでいたとして、フィヒテからの間接的な影響について次のように指摘する。「たんなる論理的な作用〔すなわち「私は考える」〕という原理 *Grundlage* によって、現実的な客観関係はいかに基礎づけられ得るのか、こうした問題に際し自己定立論というタイトルのもと引き継がれた取り組みは、以下のことを示している。すなわち、カントはたしかにフィヒテの知識学を詳細には検討しなかったが [...] にもかかわらず、この知識学が間接的なかたちで晩年カントの主観〔性〕にかんする構想 *Subjektkonzeption* に対し、きわめて重要

みを開始するはるか以前に、自己定立という理論はすでにカントの内に根差していたことを強調する (Förster, 2000: p. 76)。

その根拠として Förster は、1788-1790 年頃にキーゼヴェッターとのやり取りの中で残されたと推定されるふたつの手稿 (vgl. Ak. XVIII: 615, 619) の内に、自己定立の議論と関連する記述が見出されることを挙げている (Förster, 2000: p. 76)。加えて、『純粹理性批判』においても「定立」という概念が使用されている点 (vgl. B157 Anm.) を指摘するが、『遺稿』における自己定立論の内実を如実に示唆する事柄は、Förster が強調するほどには明示されていない。では『遺稿』では、自己定立という術語でもって何が語られているのか。ここまでで確認した背景事情と、こうした問題意識とを念頭に置き、ここからは『遺稿』における自己定立論の内実について、批判期の自我論と突き合わせつつ検討する。

第2節 論理的な作用としての自己定立と批判期における自己意識論

(1) 論理的な作用としての自己定立と自己意識 (「私は考える」)

すでに明示したように、本章では『遺稿』で論じられる「自己定立」について、「論理的な作用」としての自己定立と、「形而上学的な作用」としての自己定立という区別を設ける。以下、本節では、論理的な作用としての自己定立を取り上げ、その内実について批判期における自己意識論と対比させつつ検討する。まずは、論理的な作用としての自己定立について、関連する記述をいくつか確認しよう。

自己自身の意識は、1. 分析的原理に則せば論理的であり、2. 自己直観の〔内に与えられた〕多様の統合 (*complexus*) においては形而上学的である。(Konv. 10./ Ak. XXII: 420)

表象能力の第一の作用とは、自己自身についての意識であり、論理的な作用にすぎないが、それは他のいっさいの諸表象の根底に存し、この作用を通じて主観は自己自身を客観と成す。(Konv. 7./ Ak. XXII: 77, 下線による強調は引用者。)

私は考えるという論理的な作用 (統覚) はひとつの判断 (*iudicium*) である。[...] この作用はその形式からみれば、内容を含むことのない論理的な作用である。[...] 私〔すなわち〕主観は、同一性の規則に従って自己自身を客観と成す。(Konv. 7./ Ak. XXII: 95, 下線による強調は引用者。)

まず、第一の引用について、ここではまだ「自己定立」という表現こそ出てきていないもの

な影響を与えていた、ということである。」(Zobrist, S. 202 Anm. 980.)

の、前半部分が「論理的な作用」としての自己定立に、後半部分が「形而上学的な作用」としての自己定立に連関する。『遺稿』ではこのように、自己自身を意識するそのあり方に則して、自己定立の内実が区分される。「論理的な作用」としての自己定立を検討する本節では、前半部分の記述に焦点を絞る。あらためて示せば、「論理的な作用」としての自己定立は、分析的かつ論理的なかたちで自己自身を意識することである。続く第二、第三の引用は『純粹理性批判』における自己意識の議論と連関する。『純粹理性批判』に馴染みのある者であればおそらく、自己意識について論じられる有名な記述、すなわち「私は考える、は私のいっさいの諸表象に伴い得るのでなければならない」(B131) という記述を想起するであろう。本稿第1章で示したように、『純粹理性批判』では、この「私は考える」は自己意識（「純粹統覚」ないし「根源的統覚」）の「自発性の作用」を表す、思惟の働きとして位置づけられる (B132)。

同様に、カントにおける自己意識論の内実について検討した際、詳しく論じた点であるが、以下の考察において重要な手がかりとなるため、ここで自己自身について考える（意識することと、この思考の遂行における、（統覚の）自発性の作用（「私は考える」）との区別を、再度手短かに示しておこう。まず、「自己自身について考える」という事態も、もちろん、「私は考える」という思考作用に基づき遂行される。しかし、「私は考える」は「（私は、）自己自身を考える」こととは異なる。煎じ詰めて言えば、「自己自身を考える」ことは、「私は考える」という作用に基づく、ひとつの思考のあり方ではあるが、「私は考える」はあくまでも我々の思考の働き一般を、いわば言表（定式化）したものにすぎない。したがって、第二、第三の引用で示されるところの、〈同一性の規則に従った自己客観化（としての、自己定立）〉も厳密には、「私は考える」という論理的な作用に基づいて行われる、と解釈されなければならない。無論、ここでも留意されるべきは、この「私は考える」の主語の位置における「私」は、「論理的主観（主語）」であり、「実在的主観」とはみなさない点である (vgl. A350)。「私は考える」という表現の内に、〈この私〉といった特定の個人が前提されるわけではない。それゆえ、たんに「私自身について意識する」という事態においても、この「私自身」という概念から、当の「私」にかんして、何らか個別具体的な人物を示唆する情報が供給されることはない (vgl. Konv. 7./ Ak. XXII: 82)。

以上を踏まえ、本項における論点をまとめておこう。まず、〈自己自身についての意識〉、あるいは〈自己自身について意識する（思考する）こと〉として言表される、論理的な作用としての自己定立においては次のことが想定されていると解釈できる。すなわち、同一性の規則、あるいは同一律に従う、それゆえ分析的な判断 (vgl. Konv. 7./ Ak. XXII: 33) として自己自身を客観と成す事態、換言すれば、あくまでも「自己」という概念に基づく自己客観化である。ここから Adickes は、意識の内に自我 das Ich – 自己 Selbst（主観 – 客観）という「論理的 – 概念的区別」(Adickes, S.629, vgl. S.633) がもたらされると指摘する。つまり、ここで示唆される自己客観化とは、〈自己自身について意識する〉ということにおいて、〈意

識する主観＝考える私」と〈意識される客観＝考えられる私〉との論理上、ないし概念上の区別がもたらされる、ということである。ただし、「私自身の意識とはたんに論理的であり、いかなる対象にも導かない」（Konv. 7./ Ak. XXII: 82）とされる通り、この同一律に則した「私は私である」という判断の遂行の結果として、何らかの対象が直観の内に与えられ、その結果として私自身にかんする内容規定が得られるわけではなく、この判断はあくまでも分析的な判断にすぎない。換言すれば、同一律に則した「私は私である」という判断は、せいぜい、私は、まさに私自身を考える以上、この〈思考の客観であるところの私＝自己〉は、〈思考の主観であるところの私＝自我〉から、概念上は区別されるが、論理上は同一のものとして考えられる、あるいは、そうした想定のもとで〈自己自身について意識する〉という事態は遂行される、ということの意味するにすぎない。

なお、ここで示唆される事柄を即座に『純粹理性批判』における「統覚の分析的統一」（B133）としての「自己自身の同一性」としてみなすのは性急である。統覚の分析的統一とは、私が様々な経験の諸部分（諸表象）を総合的に統一することを通じて、それらの内に共通する表象として、自己自身の同一性を意識することである（vgl. B135）。関連する『遺稿』の記述でも示唆されているが¹⁴⁷、「私は私である」という分析判断においては、そもそも「統覚の分析的統一」が語られ得るために必要とされる、統覚の総合的な統一の働き（vgl. B133）がいまだ前提されていない。それゆえ、ここでの文脈における自己定立の内実を統覚の分析的統一と同一の事態として解釈することはできない¹⁴⁸。

あらためて示せば、論理的な作用としての自己定立とは、あくまでも概念上、自己自身を客観化することにすぎず、それは、「同一的な、すなわち、たんに分析的で空虚な判断にすぎない」（Konv. 7./ Ak. XXII: 105）のである¹⁴⁹。

¹⁴⁷ 「第一に、私自身の、論理的（*cogito*）であるところの意識（*sum*）は、推論（*ergo sum*）としてではなく、同一律に従った〔意識〕（*sum cogitans*）〔として考えられるべきである〕。この表象作用すなわち思惟作用においては、いまだいかなる直観の多様〔の〕総合も見出されず、むしろたんなる分析的な判断を含んでいるにすぎない。」（Konv. 7./ Ak. XXII: 83.）

¹⁴⁸ この点で筆者は内田と立場を異にする（内田、188 頁を参照）。ちなみに Zobrist も、「件の〔自己定立論という〕新たな概念にとって、自己意識のふたつの作用〔すなわち論理的な作用としての自己定立と、形而上学的な作用としての自己定立〕を区別することは重要であるが、この区別は一見、表層的に考察するかぎりでは、統覚の分析的な統一と総合的な統一との差異を想起させる」（Zobrist, S. 193）と指摘する。しかし、「直観の多様の総合的な統一、〔それは〕アプリアリに与えられたものとして、統覚自身の同一性の根拠である」（B134）という記述からも明らかな通り、「私は私である」という分析判断を、統覚の分析的統一として解釈することはできない。

¹⁴⁹ 「概念を通じた判断は分析的であり（同一律に従った）、直観の〔直観という〕述語を通じた判断は総合的である」（Konv. 7./ Ak. XXII: 33）という記述からも示唆される通り、あくまで

(2) 存在意識(「私は存在する」)の把握と論理的な作用としての自己定立

ただし論理的な作用としての自己定立には、もうひとつ別の側面が確認される。

私は存在する Ich bin、これはいっさいの対象の表象に先立つ論理的な作用であり、それを通じて私が自己自身を定立するところの動詞 Verbum である。(Konv. 7./Ak. XXII: 85)

私自身についての論理的な意識(*sum*)はそれ自身いかなる規定をも含んではないが、しかし直観の實在的な意識(*apperceptio*)〔含んでいる。〕(Konv. 7./Ak. XXII: 85, 下線による強調は引用者。)

ここでの論点は、先に論理的な作用としての自己定立として表現されていた「自己自身を意識する」が「私は存在する」という表現に置き換えられている点である。それも一方では「論理的な意識」という位相を引き継ぎながら、他方では「實在的な意識」という位相をも含み¹⁵⁰、この「存在する sein」という動詞が当の自己定立の内実を表している。はたしてここで語られる自己定立は、前項でみた自己定立と同一の事態を意味するのだろうか。なお、ここで引用された事柄は、主に以下に示すような『純粹理性批判』における記述にも通じる。すでに第1章および第2章で検討した論点と重なるが、本章の議論においても重要なため、あらためて確認しておこう。

だから私の現実存在 Existenz も [...] 私は考えるという命題から推論されたものとしてみなされることはできず、[...] むしろ私の現実存在はこの〔私は考える、という〕命題と同一である。(B422 Anm., vgl. B157 Anm., vgl. Konv. 7./Ak. XXII: 83)

「私は考える」と「私は存在する」とを同一の命題としてみなす際、カントは「私は考える」という命題を「経験的命題」として論じる。この際、「私は考える」は「私は現実存在する」をその内に含む、「私は思考しつつ現実存在する」として表される(B422 Anm., vgl. B428)。さらに、「この命題の根底には経験的直観が、したがってまた現象として考えられた客観が存している」(B428) ことが示唆され、このことから、「たんなる論理的機能」にすぎない

も思惟レベルの、論理的な作用としての自己定立のみを通じては、自己自身をその内容から規定する直観が欠いているため、“たんなる思惟の客観”以上に自己の内容を拡張する(総合的な)述語は与えられない。

¹⁵⁰ 『純粹理性批判』でも「統覚は何らか實在的なものである」(B419)という記述があり、自己意識(統覚)に対し論理的な位相のみならず實在的な位相をも認める姿勢は批判期にも通ずる。

とさえ論じられる「私は考える」(B429)が、ある局面において、「私は存在する」を含む経験的命題と位置づけられる。その局面を確認しよう。

統覚の総合的で根源的な統一において、私は私自身を [...] 私は存在するとしてのみ意識するにすぎない。(B157)

まず、この「統覚の総合的統一」であるが、要約すればこれは、直観において与えられた経験的認識の素材(諸表象の多様)を取りまとめ、それをひとつの自己意識のもとに帰属させる働きである。これにより、諸表象は当の経験主観との意識的連関を有した「私の表象」として、意識的に統一された「私の経験」を構成する(vgl. B132ff.)。加えて、すでに見たように、統覚の自発的な(つまり思惟に属する)働きは、「私は考える」として表される作用であった。ここから明らかなのは、「私は考える」という作用は、自己自身について思考するときのみ機能する働きではなく、むしろ思考の働き一般を示すものである。それゆえ、諸表象を総合的に統一し経験を構成するに際しても、「私は考える」は思惟の働きとして機能しなければならない。このように「私は考える」という命題は、思考作用として現実にくわくかぎりにおいて、このような働きとして存在するのであり、より踏み込んで言えば、現に機能するこの働きの内に、思考する主観の存在が意識される。こうした事態がここでは、「私は考える」という思考作用と「私は現実存在する」という存在との同一性を示す。したがって、カントにおける自己意識の働きの内実とは、より厳密には、存在意識であり、作用と存在とは同一の事柄のふたつの側面であると言える。

以上より、前項で提示した自己定立と、本項で提示した自己定立とは、前者は同一律に基づく「私=私」という、概念を用いた(概念上の)自己客観化として、後者は「自らの存在を意識している」というかたちで自らを客観化することとして、相互に区別されなければならない。換言すれば、たんに「自己自身」という概念について考えることと、「自らの存在を意識していること」とは慎重に区別されなければならない。より踏み込んで言えば、これらふたつの自己定立は、自己客観化に際して当てられる焦点が異なる点において区別されるということである。前項では、「自己自身について意識する」という事態があくまでも概念レベルにおいて遂行されたにすぎない。それに対し本項では、「私は考える」という思考作用の働きを通じて与えられる存在に焦点が当てられており、それゆえこの存在が与えられること、つまりこの与えられた存在を意識するという事態をもって自己客観化の内実が示されるのである¹⁵¹。

¹⁵¹ この点については Choi も次のように指摘する。「自己意識における私自身の現存在は本来、主観の能動的な活動性の産物であり、この作用を通じてのみ生じる。ここにおける自己意識は [...] 自己定立の作用として理解される以外には何もない。この自己定立の作用を通じ

ここまで論じてきた内容は以下の『遺稿』の記述からも示唆されている。

私とは私固有の表象 *meine eigene Vorstellung* の客観である。すなわち、私は私自身を意識する。この論理的な作用はいまだ命題ではない。というのも、その作用は述語を欠いているからである。こうした論理的な作用は実在的な作用によって補われる。私は思考しつつ (*cogitans*) 存在する (*sum*)。このこと〔この実在的な作用〕を通じては、あるもの (私自身 *ich selbst*) がたんに思考されるのみならず、また与えられもする (*cogitabile vt dabile*)。 (Konv. 7./ Ak. XXII: 98, 下線による強調は引用者。)

たんなる論理的な作用であるところの「私は考える」が、実際に実働する意識の働きとして作用することにより、「私自身」は概念的に思考されるにとどまらず、「存在する」という意識として「与えられる」。ここにおいて、前項で確認した (たんなる概念上の) 自己定立から、本項で論じている (自らの存在を意識するという事態としての) 自己定立への移行が看取される。さらに、論理的な作用としての「私は考える」と「実在的な意識」との連関は『純粹理性批判』でも次のようにも論じられる。

私は考える、ということは私の現存在を規定する作用を表現する。それゆえ私の現存在はこのこと〔私は考える〕によってすでに与えられている [...]。 (B157 Anm.)

私の存在が与えられると言われる際、「述語を欠く」とされる点、さらに、「私自身についての論理的な意識」が「いかなる規定をも含んでいない」とされながらも、同時に「直観の実在的な意識」を含んでいると論じられる点は、『純粹理性批判』の記述にも通じる。「パラロギスムス章」にて、「私は思考しつつ現実存在する」という経験的命題が導出された際、この命題は「ある未規定的な経験的直観、すなわち知覚を表す」 (B422 Anm.) と語られる。つまり、実在的な作用を通し、直観において与えられるとされながらも、いまだいかなる規定をも含んでいない「実在的な意識」こそ、この「未規定的な経験的直観」である。「パラロギスムス章」の後続する箇所では次のように論じられる。

ここで未規定的な知覚が意味するのはただ、与えられた、しかも思考一般に対して〔与えられた〕、何らか実在的なもの *etwas Reales* にすぎない。それゆえ〔それは〕現象としてでも、また事象それ自体 *Sache an sich* (ヌーメノン) としてでもなく、実際に現

て、主観は自己自身を客観と成し、それも現実存在する何ものか *etwas Existierendes* と成す。それゆえ、私自身の現存在は自己定立の作用に帰せられ、この作用が私の現存在を生じさせるのである。」 (Choi, S. 49.)

実存在する何かとして、だから、私は考える、という命題においてそのように表される何らか実在的なものにすぎない。(B422 Anm.)

当面押さえるべきは、本項で取り上げた意味での自己定立の内実、すなわち「存在」の意識を通じてはまだ、個別具体的な私が意識されるわけではない点である。というのも、先に引用した記述において、「私は思考しつつ現実存在する」という経験的命題の内実、すなわち「私は存在する」という意識こそ、ここで言われる「未規定的な知覚」である。そしてこの「未規定的な知覚」はたしかに「何らか実在的なもの」とされるが、逆に言えばそれ以上のものではない。よって「私は存在する」という意識においては、その未規定的な性格ゆえにこそ、この“私”についての規定性は含まれず（つまりこの存在しているものが“誰”であるのかは示されず）、たんに“在る”という事実が意識されるにすぎない。この“誰が”を具体的に規定するには、「自らについて考える」ということに加え、この思考を具体的に規定する多様の直観が必要である（vgl. B158）。ここにおいて我々は、『遺稿』における論理的作用としての自己定立から批判期における自己認識論への移行点に立つ。本項で示した自己定立に関連し、以下のような記述がある。

私は現実存在している Ich bin existierend が含むのは把捉 Apprehension であり、すなわちそれは [...] 私自身を空間と時間における直観の客観と成すのである。——論理的な自己意識は実在的なものへと向かい、統覚から把捉へと、そしてその〔把捉における〕多様の総合へと移行する。(Konv 7./ Ak. XXII: 96)

この引用の後半では、前項で示した自己定立から本項で示した自己定立の流れが、統覚から把捉への移行として語られる¹⁵²。次節での議論に先立ち最後に検討しておきたいのは、「私は思考しつつ存在する」という本項の意味での自己定立と把捉の関係である。直前の箇所には次のようにある。

直観と概念とが認識に属する。〔すなわち〕私は私自身に対し与えられており、また私自身によって対象として考えられる。何かが現実存在する (*apprehensio simplex*)¹⁵³。

¹⁵² この点について Choi も同様に以下のように解釈する。「自己意識あるいは自己定立の作用は、それが私自身の現存在を客観として定立することの内において、論理的意識としての統覚から、実在的な意識としての把捉へと進みゆく。それゆえ、自己定立の作用は統覚から把捉への移行として解釈される」(Choi, S. 50)。

¹⁵³ この「単純把捉 *apprehensio simplex*」という事態について、Zobrist は次のように分析する。「これは第一に、規定しようのない自我－客観 *bestimmungsloses Ich-Objekt* についての、まったく論理的－概念的にとらえる仕方として導入される。しかし、少なくともそこに存

私はたんに論理的な主語、そして述語であるのみならず、知覚の対象でもある。

(Konv. 7./Ak. XXII: 96, 下線による強調は引用者。)

ここに関連する箇所では、「思惟可能なもの (*cogitabile*) とは自己自身についての意識の内に含まれており、統覚の対象である。可感的なもの (*dabile*) とは知覚の対象であり、把握に属する」(Konv. 7./Ak. XXII: 90) と述べられている。以上の論点をまとめると、私自身は一方で思考の対象である。他方ではしかし、私は私自身に対し可感的なもの、すなわち知覚の対象として与えられており、それは私の存在が把握される事態として表現される。ここから私自身をたんに思考するのみならず、私の存在を把握し規定していく、(批判期でいえば) 自己認識の議論へと移行する。

第3節 批判期における自己認識論：現象としての自己の認識

『純粹理性批判』における「自己認識」概念については、第2章で主題的に論じたが、次節で検討する「形而上学的な作用としての自己定立」との対比を明確にするために、簡潔に確認しておこう。第2章の議論を踏まえれば、自己認識とは、内的感官において現象する自己を経験的に認識すること (vgl. B156; B158)、より厳密には「我々自身の現実存在の時間における規定」(B277) という事態であった。

ところで、自らを認識するところの当の認識主観である(「私は考える」における)「私」は、先述の通り、本来論理的な主語にすぎず、したがって、自らを認識するということにおいて認識されるべき「自己」は、いわゆる外的事物のように認識対象として現象するわけではない。それゆえカントにおける自己認識論は一見すると、その構造上、成立不可能であるように思われる。しかし、「私は考える」が現実的な思考作用として働くかぎりにおいて、当の「私」は「存在する」という未規定的な意識として捉えられるのであった。したがって、自己認識の内実は、「私は存在する」という意識を、「私は、しかじかのごとく存在する」というかたちで、所与の現象を通じて経験的に規定することとして解釈されなければならない

在という意味合いが与えられ始めるや、いよいよ知覚〔という〕概念との類似性が獲得される。」(Zobrist, S. 201.) それゆえこの「単純把握」という表現には前項から本項にかけて示された、論理的な作用としての自己定立における内実の推移が含意されているものと解釈できる。しかし他方で、「単純把握は私自身の直観と概念とを含んでおり、私は私自身を認識し [...]」(Konv. 7./Ak. XXII: 102) という記述もあり、『遺稿』においては論理的な作用としての自己定立、すなわち批判期における自己意識の領域と、批判期における自己認識の領域とがより接続したかたちで論じられているように見受けられる。これについては Zobrist が「単純把握という概念には、(直観と概念とに基づく) 自己認識という意義をまとい、またそれに際して、〔主観の〕論理－概念的な領域はすでに踏破される」(Zobrist, S. 202 Anm. 978) と指摘する通りである。

い。こうした具体的な規定内容は、私自身の内（内的感官）における多様の直観からもたらされる（vgl. B158）。これは本来外界から受容された経験的な諸表象であるが（vgl. B67, B XXXIX）、重要なのは「私の現存在の経験的な意識」は「私の現実存在と結びついているところの、私の外にあるものとの連関を通じてのみ規定可能である」（B XXXIX）とされる点である。

「私の現実存在と結びついている」とは、自己認識を遂行する当の主観との意識的な連関を有するということである。すでにみたように、外界から与えられた諸表象は、統覚の総合的統一によって主観の自己意識のもとにもたらされ、このことを通じて「私の表象」として当の経験主観に固有の経験が形成される。たとえば私がある建物を認識する際、建物全体の表象を構成する諸部分の表象が、私の自己意識のものに帰属され、統一されたひとつの建物としての認識を構成する。その際に肝要なのは、私が建物を認識するということは、翻って、私の存在の方も、その建物の認識を通じて規定され得るということでもある。つまり、「あの時、私はあの建物を見た」ということは、「私は、あの時あの建物を見たものとして、存在する」ということでもある。さらに「私の現存在は [...] ひとつの現象として規定され得るものに留まる」（B157 Anm.）という記述も踏まえれば、存在するとして意識される私の現存在が、外界から受容される所与との関係の中で経験的に規定されるとき、すなわち「私は存在する」という事実が「私はしかじかのようにして存在する（した）」という仕方で具体的に意識されるとき、私は自らと意識的に連関した諸対象の現象を介して、自己自身を経験的に認識するのである。さて、こうした批判期における（理論的・経験的）自己認識は、はたして形而上学的な作用としての自己定立と同一の事態であるのか。

第4節 形而上学的な作用としての自己定立と自己認識

まずは、形而上学的な作用としての自己定立の内実に関連する記述を確認しよう。

意識の第一の総合的な作用とは、それを通じて主観が自己自身を直観の対象と成すところの作用であるが、〔それは〕同一律に従った論理的（分析的）なものではなく、形而上学的（総合的）なものである。（Konv. 7./ Ak. XXII: 85）

直観における空間と時間とは事物ではなく、自己自身を定立する表象能力の作用であり、それを通じて主観は自らを客観と成す。[...] 第一に、〔原文ママ〕主観は自らの自己意識を規定し、自己自身を客観と成し、自己自身の現象となる。（Konv. 7./ Ak. XXII: 88）

思惟可能（*cogitabile*）なものは認識のために、対象（可感的な *dabile*）を、すなわち直観として概念に対応するところのものを要求する。もしこうした直観が純粹で、つま

りいまだ知覚（意識を伴った経験的な表象）と関わり合っていないならば、それを通じて主観が自らを客観と成す作用は形而上学的である。（Konv. 7./ Ak. XXII: 79）

以上より、『遺稿』における形而上学的な作用としての自己定立には以下のような特徴が見られる。まず明らかなのは、自己自身を客観化するその仕方が総合的であるという点において、論理的な作用としての自己定立から区別される。加えて、自らに対し現象として客観化されるという点においては、一見すると前節で確認した、批判期における自己認識論との連関を想起させる。しかし、他方ではまた、主観が自らを客観化するに際し、可感的なもの（未規定的な知覚）として与えられた自らの存在を規定し、時間のみならず空間をも通じて、それも経験的な表象とは関わり合わないかぎりにおいて客観と成すとされる点で、先の自己認識論とはその内実を異にすることが示唆される。この最後の部分は、即座には理解しがたいように思われる。そこで、この問題については、いくつかの論点を整理したうえで、最後に立ち戻って検討する。

当面明らかなのは、上の引用で示唆された論点を考慮すると、自らを現象として定立する形而上学的な作用としての自己定立と、自らを現象として認識する自己認識とを、同一視することはできない点である。結論から言えば、むしろ前者は後者に先立ち、自己認識の可能性を切り開く契機として解釈されるべきである。その根拠を、『遺稿』において主題とされる議論に則しつつみていこう。こうした観点においてはじめて、本節で検討する自己定立が「形而上学的」と形容される所以も明らかになる。

カント自身がいくつかの書簡において言及しているように、『遺稿』は本来、「自然科学の形而上学的原理から物理学への移行」という主題のもと執筆された経緯をもつ¹⁵⁴。またこの「移行」プロジェクトの中心テーマとして、物理学の可能性のための基盤を与える試みがなされていたことは、『遺稿』において「物理学とは何か」という問い掛けが繰り返し提起され、その都度様々な議論が展開される点からも看取される。そこで以下では、〈物理学はいかにして可能となり得るのか〉という、『遺稿』の主題的な文脈から、「自己触発」¹⁵⁵という契機と絡めつつ、形而上学的な作用としての自己定立の内実を突き止める。

「物理学」にかんして、たとえば第 11 束では、主観的な側面と客観的な側面から、次のような説明が与えられている。「物理学」とは、主観的な側面から見れば、「経験的な諸表象（諸知覚）の教義体系」（Konv. 11/ Ak. XXII: 466）であり、客観的な側面から見れば、「主

¹⁵⁴ この点はたとえば、1798 年の Ch. ガルヴェ（1742-1798）や J. G. C. C. キーゼヴェッター（1766-1819）宛の書簡に見られる（Ak. XII: 256; 258）。ただし、本章の趣旨から逸れるため、Förster が包括的に分析したような（vgl. Förster, 2000: pp. 48-74）、「移行」プロジェクトの可能性と必然性、およびその発展の背景について立ち入ることはしない。

¹⁵⁵ 『遺稿』における自己定立論の展開に自己触発の議論が深く関与している点は Adickes も指摘するところである（Adickes, S. 604, 660）。

観を触発するところの運動力としての諸知覚の集積 *Aggregat*」(ebd.)、ないし「経験における物質の運動力にかんする経験的な知の集積」(Konv. 11/ Ak. XXII: 479)である。また、『遺稿』における特徴として、外界の物質が主観に対して及ぼす働きかけの結果という観点から、「知覚」がしばしば論じられる点、またこの外界からの働きかけに対する主観の側からの応答として、「自己触発」が論じられる点を指摘することができる。形而上学的な作用としての自己定立は、こうした外界の事物との相互的な働きかけの根底に位置づけられる。そこで以下では、この「知覚」という事象を切り口に考察する。

意識を伴った経験的な諸表象、すなわち知覚は [...] 主観を触発する力によって与えられる。というのもさなければ物理学（自然にかんする経験的な教義）などないであろうから。(Konv. 11/ Ak. XXII: 501)

このように知覚は、主観への働きかけ（触発）によって与えられる（vgl. Konv. 11/ Ak. XXII: 499）。別の箇所でも、「物質の運動力は、物質における知覚の可能性の原因である」（Konv. 11/ Ak. XXII: 518）と示される¹⁵⁶。他方で、上の引用からも明らかな通り、批判期と同様（vgl. A119f., B207）、「意識を伴った経験的諸表象」として知覚が特徴づけられる側面もある。ところが、この意識を伴うという契機において『遺稿』独特の議論が看取される。意識が伴うという契機は外界から諸表象が与えられることのみを通じては成立しない。たとえば、「物質、ならびにそれが主観を外的に触発し、動かすところの力にかんしては、知覚はそれ自身、〔主観の〕反作用（*reactio*）と結びついた運動力である」（Konv. 11/ Ak. XXII: 502）と論じられる。ここにおいて知覚は、外界からの作用（外的触発）と主観の側からの反作用（自己触発）とが交錯するところに、すなわち、外界からの働きかけに対し、主観が自らを触発し、この働きかけへと意識を向けることにより成立することが示される¹⁵⁷。な

¹⁵⁶ こうした点にかんして Förster は、「知覚」という概念が『遺稿』において拡張されたと指摘する（Förster, 1989: p. 225）。

¹⁵⁷ 別の箇所でも「運動力による作用と反作用の表象は知覚の表象と同一である」（Konv. 11/ Ak. XXII: 505）といわれ、知覚が成立するに際し、客観の側からの作用（外的触発）と主観の側からの作用（自己触発）の相即的な事態が強調される。Förster はこの点にかんし、「自己触発と客観による触発とは、ひとつのコインの裏と表としてみなされなければならない」と指摘する（Förster, 2000: p. 106f.）。しかしながら、主観による運動力としての反作用をどのように解釈するかについては議論の余地がある。たとえば Mathieu は、「我々の身体 *Körper* の有する空間的な性質において、触発におけるふたつの側面が同時に生じる」とし、その内実を「肉体 *Leib* との相互作用の内に存する諸力の物理的な側面」と、「自己触発という超越論的な側面」とに区別する（Mathieu, S. 163）。Mathieu によれば、前者が（経験的に）周囲の環境に対し物理的に作用するものであるという点において、経験の可能性の条件という意味をもつ

お、直後の箇所に次のような記述がある。

感性表象 *Sinnenvorstellung* の実質は、知覚の内に、すなわち主観が自らを触発し、自己自身に対し客観の現象となる作用の内に存している。(Konv. 11/ Ak. XXII: 502)

ここでは知覚という事態が、主観が自らを触発する作用と言い換えられており、この作用を通じて主観が自己自身に対し現象となるとされる。Förster の分析によれば、対象から及ぼされる作用に対し主観が反作用するとき、主観は「我々に働きかける運動力の現象を把握する」のであり、「こうした把握の過程においてのみ、我々は自らに対し、経験的な存在として現象し得るし、また現象する」(Förster, 2000: p. 106)。こうしたことから、知覚の受容ないし成立は、主観が自己自身を触発し、自らを現象として指定することと表裏一体の関係にある事態として解釈されなければならない。この点を示唆する記述がある。

定立と知覚、自発性と受容性 [...] とは、同時的である。なぜなら、主観が触発される現象〔あり方〕として、これらは時間〔という観点〕からすれば *der Zeit nach*、同一だからである。(Konv. 11/ Ak. XXII: 466.)

ここに形而上学的な作用としての自己定立と、知覚との連関が示される。ここまでの論点を踏まえるならば、(少なくとも主観の側からみれば) 知覚の成立の一端を担う自己触発と、形而上学的な作用としての自己定立とは同一の事柄としてみなされざるを得ない¹⁵⁸。また、

後者から区別されるものの、両者の間には類似性がなければならず (Mathieu, S. 165)、さらに「カントは第一の側面を第二の側面へと還元しようとしている」(Mathieu, S. 163) と分析する。Mathieu は、本節が知覚の成立のために要請されるものとして示した、形而上学的な作用としての自己定立を、(超越論的な作用として Mathieu が解釈するところの) 自己触発の内に含まれるものとして考えており (vgl. Mathieu, S. 174)、件の自己定立を知覚の、さらにいえば経験の可能性の条件として解釈しているように思われる。批判期の文脈において、自己触発が経験の可能性の条件の一契機として論じられている点を踏まえれば、Mathieu の主張にもある程度の説得力はある。しかしこのことが、『遺稿』の文脈で自己触発が、経験的な次元において、外的触発との協働の内に知覚を成立させるものとして位置づけられていることといかに整合するのか、という問題は残る (おそらく Mathieu はこうした疑念を「還元」という観点から解消しようとしていると思われる)。また、ここで言われる自己触発を主観による物理的な働きとしてみなす場合、我々は何かを知覚するに際し、つねに外界の物質に対して文字通り物理的に働きかけなければならないのか、という問題があり、この点にかんして筆者は Mathieu の解釈に同意することはできない。

¹⁵⁸ この点は Mathieu も以下のように指摘する。「それゆえ自己触発は「自己定立」を含む。私

これが知覚の成立（つまり外的触発と自己触発との交錯）の局面として論じられる以上、形而上学的な作用としての自己定立は、経験的な次元の事柄としてみなされるはずである。しかし、本節の冒頭で確認した通り、空間と時間という「自己自身を定立する表象能力」を通じて、自ら客観化する自己定立は純粹であり、経験的な所与としての知覚とは関連しないことが示されていた。ここまで検討を留保してきたこの問題を、どのようにして整合的に解釈すべきか。そこで最後に、経験には依存しないはずの（形而上学的な作用としての）自己定立と、経験的な次元で語られてきた知覚とが、なぜ同時的（かつ同一）な事柄として論じられ得るのか、という観点を切り口に検討する。

すでに確認した通り知覚は、客観的な側面からみれば、物質の運動力による主観への働きかけ（触発）の結果であった。こうした事態をより具体的に示す記述を引用しよう。

こうした〔物質の〕運動力はまた、主観を、人間を、そして人間の器官を触発する。なぜならば、人間もまた物質的〔身体的〕körperlich な存在者だからである。主観の内において引き起こされた、意識を伴う変化は知覚である。(Konv. 10/ Ak. XXII: 298)

外界の物質が、（その運動力を通じて）主観の内に引き起こされた変化として知覚され得るためには、物質と主観との相互的な働きかけが必要となる。しかし、このようなものとして知覚が理解され得るためには、まずもって当の主観が自らを、物質と同じ性質をもち存在するものとして理解（客観化）できなければならない。ところが、自らをこのようなものとして考えることの必然性を正当化するために、経験そのものに訴えることはできない。したがってまた、知覚ならびに、諸知覚の教義体系であるところの物理学が総じて可能であるとして考えられ得るためにも、次のことが要求される。すなわち、その知覚を感受する主観自身は、自らを物質との相互的な働きかけの場であるところの空間の内に身体をもち現象するものとして考え得なければならないが、自らをこのようなものとして考えることそれ自体は、経験を越え出た次元で行われなければならない。ここでの〈経験を越え出る〉とは、〈(経験に対し) 時間的に先立って〉という意味ではない。むしろ、経験的な直観から感覚に帰属するいっさいの多様を捨象したうえで、それでもなお残存するものとして表象される「純粹直観」(vgl. A30f./ B46f.) を通じて自らを客観化する。このことを、本節の文脈に引きつけて解釈すれば、いかなる経験的な諸事情からも独立に、自らを外界の諸事物と関わり合い、あるいは、心の内の変化を通じ、継起する諸事象を受容し得る存在として考える（この意味で、自己自身を対象化する）ことである。

このように自らを考える（自己自身についての意識を規定する）ことができはじめて、

は自らを、感覚に対し反応する主観 empfindlich-reaktives Subjekt として定立し、このことを通じてはじめて客観的な経験を構築する主観となる。」(Mathieu, S. 174.)

外的触発と自己触発とが交錯する事態であるところの「知覚」という事態も可能になるのではないか。こうした点に依拠してこそ、「経験的な諸表象（諸知覚）の教義体系」、あるいは「主観を触発するところの運動力としての諸知覚の集積」としての「物理学」という営みもまた切り開かれる。筆者は、この点において、本節で検討する自己定立は「形而上学的」と形容されるのだと解釈する。自らをこのような存在者として理解できてはじめて、「主観はアプリアリに、経験の可能性の形式的な条件に従いつつ、物理学のために〔役立ち dienen 得るのであり〕¹⁵⁹、物理学はその可能性に従って学として築かれ得る」（Konv. 10/ Ak. XXII: 405）。したがって、主観が自らを空間の内に定立することは、少なくとも論理上は、知覚の成立に（したがって自己触発に）先行するものとして解釈されなければならない（vgl. Konv. 10/ Ak. XXII: 420）。ただし、その一方で、外的触発と自己触発という、物質と主観との相互的な働きかけが現に生じるからこそ、主観は自らを上述した存在として定立し得るという点も看過されてはならない。形而上学的な作用としての自己定立と知覚との件の「同時性」は、この意味において重要性をもつ。

以上に鑑みるならば、批判期における自己認識と形而上学的な作用としての自己定立とが同一の事態を指さすと主張することはできない。むしろ、この自己定立を通じて主観が空間において現象することが想定され得るからこそ、外界の物質との相互的なやり取りが可能となり、また、こうした外界の諸事物とのやり取りが想定されてはじめて、主観が自己自身を現象として認識し得る、つまり自らの存在を経験的に規定し得る余地も確保されるのである。

小括

Förster は『遺稿』における自己定立論の課題を、「たんなる思惟の対象（思惟可能な）であるところの私が、いかにして空間と時間とにおいて与えられる経験的な対象（可感的な）となり得るかを示すこと」（Förster, 2000: p. 103）であると解釈する。たしかに、「いっさいの我々の認識が経験とともに始まる」（B1）のであれば、経験主観は、たんに論理的な主観であるのみならず、同時に、他の諸事物との相互的な関わりのある空間の内に身体をもって現象しなければならないであろうし、そのような者として自らを理解し得なければならないだろう。しかし、そのためにはまず、主観は総じて自らを客観として考えることができない（論理的な作用としての自己定立）。もちろん、それだけでは身体を有し、他の諸事物とともに存在するものとして、自らを考えることはできない。自己理解をこのようにして拡張させるためには、やはり外界からの働きかけが不可欠な契機であり、この点において総合的な自己客観化（形而上学的な作用としての自己定立）と知覚（すなわち外的触発と自己触発）との同時性はきわめて重要な意味をもつ。したがって、本章の最終的な

¹⁵⁹ アカデミー版の校訂に従い補足した。

結論としては、論理的な作用としての自己定立と形而上学的な作用としての自己定立とは、たんに前者から後者への移行関係にあるのではなく、むしろ相補的な関係にあると解釈する。また、こうした『遺稿』における自己定立論を通じ、身体を契機に、外的対象との物理的で相互的な働きかけの内に存在するものとしての自己客観化、すなわち、少なくとも批判期の自己意識論でも自己認識論には明示的に論じられなかった「自我」の自己関係的な構造が、カントの自我論に新たな意義を与えるのである。

さて、前章末尾で言及した通り、本章では「自己定立」概念を中心に、カントとフィヒテとの関係について検討してきた。本章序盤（第1節）では、カントがこの術語を使用するに至った背景について、当時のカントとフィヒテとの関係性に焦点を当てた。結論としては、フィヒテからカントへの積極的な影響を主張することはきわめて難しい、というのが筆者の当面の解釈である。中盤以降（第2節以下）では、フィヒテとの関係よりもむしろ、批判期におけるカントの自我論との関係から、カントの「自己定立」概念について考察した。

一連の考察を通じて明らかになったのは、この概念は、『遺稿』という文脈を反映した特有の内実をそなえ、批判期の自我論では展開されなかった独自の意義をもつこと、それにもかかわらず、この概念はまた、批判期の自我論の文脈をも色濃く引き継いでいることである。こうした批判期の自我論との結びつきの強さは、「自己定立」という共通の術語の使用から浮かび上がる、フィヒテの自我論との表面的な〈近さ〉を打ち消すに足る、〈遠さ〉を顕示する。しかし、これはあくまでもカントの側から提示されたひとつの観点にすぎない。術語（字句）の異同に固執せず、別の角度から光を当ててみればどうなるか。次章では、フィヒテの側から検討を行う。

第8章 フィヒテにおける自己定立論：カントの自己意識論と比較して

はじめに

前章では、カントが『遺稿』において論じた「自己定立」という、一般的にはフィヒテの思想において中心的なものとされる概念について検討した。それに際しては、フィヒテとカントとの影響関係という観点からよりもむしろ、カントが批判期に展開した自我論との連関から、件の「自己定立」概念において論じられる内実を考察した。前章で論じたように、いかにカントが「自己定立」という概念を用いているとしても、少なくとも「自我」概念の内実をめぐる文脈に限定するかぎりにおいては、カントの思想を左右するほどの影響がフィヒテからもたらされたと解釈することは難しい。他方、フィヒテの側から見ればどうか。フィヒテの初期の思想が、カントによる影響下で形成されたことについては、枚挙に暇がないほどの研究がすでに行われている。それでもあえて本章で、自我論という文脈において、カントとフィヒテとを比較考察する理由は、本研究がたんに哲学史的関心からカントとフィヒテとを取り上げているのではなく、むしろ自我を論じるにあたり筆者が一貫して重要視してきた観点がまた、両思想家においても通底しているということを明示するためである。

そこで本章では、イエナ期におけるフィヒテの自己定立論をあたためて主題とし、これをカントの自己意識論と突き合せつつ考察していく。この時期のフィヒテの思想は、シェリングやヘーゲルに代表されるドイツ観念論の思想展開に大きな影響を与えたとされる一方、カントに対しては、ある種の緊張関係にあった。もちろん、序章でも言及したように、フィヒテが「自我」概念を当時期の思想における中心概念として据えたのに対し、カントは、『純粹理性批判』においても、自我の問題そのものを主題としたわけではない¹⁶⁰。しかし、「自

¹⁶⁰ たとえば、Forgione は、『純粹理性批判』において自己意識や心 mind といった問題は、認識論や形而上学的な議論など、主要なテーマとの連関において、取り上げられてはいるものの、こういった問題がそれだけで in their own right 論じられることはない、という点を指摘する (Forgione, p. 21)。また、Allison も、「カントは自己の理論〔自我論〕theory of the self と呼ばれるようなものをけっして打ち立てることはなかった」と明言している (Allison, 1995: p. 11)。この点については他に、Serck-Hanssen によっても指摘されている (cf. p. 139)。とはいえ、他方で、カントの哲学が現代の心の哲学の問題領域に影響を与えていることもまた事実である。本稿では詳しく取り上げないが、カント哲学の観点から心の哲学を論じる近年の試みとして代表的なものに Ameriks の研究があるが、それに加え近年では、Gomes と Stephenson によって編纂された論文集もある。また、本国でもこうした試みへの関心は小さくなく、たとえば、カントを「認知科学の知的創始者 the intellectual godfather of cognitive science」と位置づけた Brook の研究に触発され、カントの心の理論と認知科学とを紐づけようと試みる戸田山の研究がある。

我」という問題の論じ方に着目するとき、両者の思想にはきわめて重要な点で通底するところがある。

フィヒテはかねてより自らの思想を、「十分に理解されたカントの学説以外の何ものでもない」と公言してはばからなかった (GA. I/ 4, 221, vgl. GA. I/ 4, 184)。もっとも、「字句 Buchstabe」の上ではカントのそれから隔たっており、この点はフィヒテも自覚的であった。その理由として、一方ではたしかに、カントの「用語法 Sprachgebrauch」を使用するよりも、自らのそれに則る利点の方が大きいという側面がある (vgl. GA. I/ 4, 242)。他方、それ以上に重要な点は、字句にこだわり、「固定的な術語 feste Terminologie」に執着することは、思想に内在する「精神 Geist」を奪い、体系を形骸化させると、フィヒテが考えていたことである (vgl. GA. I/ 2, 252)¹⁶¹。第 6 章でも若干触れたが、フィヒテは「字句」以上に、哲学における (哲学を遂行する)「精神」を重んじており¹⁶²、自らの思想がカントの体系の精神を引き継ぐものであると疑わなかった (vgl. GA. I/ 2, 415, GA. I/ 4, 231 Anm.)¹⁶³。

それに対し、カントが重んじたのは「精神」ではなく「字句」であったように思われる。カントは、自らの思想がその字句に則して解釈されることを重視した。このことは、1797 年 (5 月 29 日) に公表された声明 (「シュレットヴァインとの著作上の争いにおける声明」、Ak. XII: 367f.) でも示されている。その際、カントは、精神にのみ従った結果として、自らの理論が換骨奪胎され、そこに好き勝手なことが読み込まれることで曲解されることを懸念している。加えて、その二年後 (1799 年 8 月 7 日) の声明 (「フィヒテの『知識学』に関する声明」、Ak. XII: 370f.) でもカントは、自分の思想は字句通りに解釈されるべきである点を強調し、さらにそのみならず、自らの教義がフィヒテの思想とは無関係であることを

¹⁶¹ 『知識学の概念』(1794) の第二版 (1798) で付け加えられた註においても、「いっさいの術語が暫定的にすぎない」こと、またフィヒテ自身「自らの術語に対し総じてあまり注意を向けておらず、術語の固定的な規定は避けてきた」ことが述べられている (GA. I/ 2, 118Anm.)。

¹⁶² たとえば、1793 年 2 月 20 日付の、フランツ・フォルクマール・ラインホルト宛書簡でフィヒテは、「私は批判哲学を、すなわち、カントもラインホルトも示しはしなかったが、私にはぼんやりではあるけれども明らかになってきた、その精神からして、つねに打倒しがたい要塞と考えるべきでした」と記しているが、それとは対照的に、当該箇所においてはまた、ラインホルトによる批判哲学が、カントの字句をたんに言い当てるものにすぎないと評価されている (vgl. GA III/ 1, 372f.)。

¹⁶³ ちなみに、フィヒテから見たフィヒテ自身とカントとの関係について Rockmore は、「フィヒテは、知ってか、知らずしてか、自らがカントにどれほど忠実であるかという点を高く見積りすぎている、ということは留意すべき重要なことである」と指摘している (Rockmore, p. 22)。

明確に宣言した。

先述のように、フィヒテの思想形成の過程¹⁶⁴においては、かなり単純化したとしても、カントの道徳哲学や¹⁶⁵、カントの批判哲学を引き継ぎ、それを独自に発展させた K・L・ラインホルト、ならびに、彼らによって打ち立てられた哲学ですら、いまだ学としては不十分であることに気づかせ、フィヒテを新たな思想体系の樹立に向かわせたエーネジデムス（アイネシデモス）＝G・E・シュルツェによる批判（vgl. GA. III/2, 17f.）といった、様々な外的要因を顧慮しなければならない。その一方で、フィヒテが自らをカントのたんなる追隨者として考えているわけではなかった点も看過されるべきではない。フィヒテは、知識学がカントを説明するものでもなければ、逆にカントによって説明されるものでもないとして、自身の思想のもつ独立性を強調する（vgl. GA. I/4, 184）。この点は折に触れて言及されており、フィヒテはカントの体系を目指して自らの思想を構築したのではなく、むしろ当初はカントを理解しておらず、自分なりの仕方知識学を見出した後にはじめて、「カントの著作の中に、自分自身と一致する優れた意味を見出した」と述懐する（GA. I/4, 223）¹⁶⁶。「フィヒテ自身の思想の萌芽がとりわけカントによって自覚に達した」とする隈元（10 頁）の分析は、この点を端的に示す。

このような事情を踏まえた上で、それでもなお、「自我」をめぐる文脈を中心に、カントとフィヒテとを突き合わせ、吟味するならば、両者の自我論はどのような仕方で関連し得るだろうか。そもそも、彼らのあいだには、議論が一致し得る余地などあるのだろうか。仮にあるとすれば、彼らは、いかなる点で一致し、いかなる点で一致しないのか。こうした問いを念頭に置きつつ本章はまず、フィヒテの自己定立論、次いでカントの自己意識論を概観し、

¹⁶⁴ フィヒテの思想形成とイェナ期以降の展開にかんする研究は枚挙に暇がないが、たとえば近年では、Bykova (2020)の研究が示唆的である。

¹⁶⁵ 「〔カントの〕実践理性批判を読んで以来、私は新たな世界の中にいます」という文言から始まる、友人ヴァイスフーンに宛てた有名な書簡（1790, August/ September, GA. III/ 1, 167f.）を引き合いに出しつつ Martin は次のようなかたちで、フィヒテを哲学的営みへと向かわせたカントによる影響の重要性を指摘している。「フィヒテをして、若き日に自らが取り組んでいた決定論的運命論 deterministic fatalism を捨てようと決心させ、批判哲学に魅了させた最初のものが、自由に対するカントの立場であった。」（Martin, p. 27.）なお、この書簡内でフィヒテは、「〔実践理性批判を読んで以来〕たとえば、絶対的自由や義務等々といった、私にはけっして証示され得ないと思われていた事柄が証示され、それらが私にはいっそう嬉しく感じられるのです」と報告している。

¹⁶⁶ フィヒテのこうした考え方は、たとえば、1793 年のある書簡の中でも、「自分自身のやり方でカントの結論に到達しない人はカントを理解することはないでしょう」として言及されている。（1793 年（12 月）6 日付、フリードリヒ・イマヌエル・ニートハマー宛書簡、GA. III/ 2, 19ff.）

その上で両思想家の「自我」論を突き合わせて検討する。やや結論めいたことを言えば、(少なくとも「自我」の内実をめぐる文脈に限定すれば) 両者は、たしかにフィヒテが確信していたほどには一致していないが、それでもカントが強調したほどには乖離していないのである。

第1節 フィヒテの自己定立論とフィヒテにおける「自我」

(1)『全知識学の基礎』からの考察

フィヒテにおける「自己定立」概念については、本稿でもすでに何度か検討をしてきたが、ここではあらためて、本章の主題と連関する角度から焦点を当て、当概念にかんする基本的な論点を整理していく。フィヒテの自己定立論を吟味するにあたり、やはり一瞥しておかなければならない箇所は、『基礎』における「第一根本命題」であろう。この命題では、自我の自己定立が、「自我は根源的かつ端的に、自己自身の存在を定立する」(GA. I/2, 261)と示される。以下ではまず、当命題が提示されるに至るまでの大枠を示す。

この第一根本命題は、「いっさいの人間的知の端的かつ無条件的な、絶対的根本法則」(GA. I/2, 255)への探求に動機づけられる。こうした探求に向け、フィヒテはまず、誰もが異論なく認める命題、すなわち「同一律」($A \text{ ist } A / A = A$)を出発点とする。この命題は、それにかんする証明がけっして求められることもなければ、それ以上のいかなる根拠の提示も要さない、端的かつ確実な命題とされる (GA. I/2, 256)。しかし、フィヒテはここから、こうした命題を判断する主観、すなわち同一的な自我による自己定立の議論へと、いささか強引に、(Breazealeに言わせれば)「奇妙な移行」(Breazeale (2016), p. 121)を行う。フィヒテ自身は明確にしていないが、その理由は主に次の二点にあると思われる。

第一に、この「 $A = A$ 」はそれ自身の同一性を担保する条件を、当の命題とは別のところに、つまり判断主観である自我の内に求めなければならない。「 $A = A$ 」はたしかに判断における A の論理上の同一性を示しているが、これがそのような命題として判断されるには、当の判断を遂行する主観の意識の同一性を前提しなければならない¹⁶⁷。

第二に、「 $A = A$ 」においては、「もし A があるならば、そうすれば A はある *wenn A sei, so ist es*」という(「もし」と「そうすれば」との)「必然的連関」のみが、すなわち、判断の形式のみが問題とされており、「そもそも A が存在するかどうか」という、判断の内容については問われていない (GA. I/2, 257)。たしかに、「 $A = A$ 」は確実な命題であるが、この確実性は「 A が存在する」ということまでをも含意するのではない¹⁶⁸。しかし、それで

¹⁶⁷ この点は Schäfer の「ノエマ的同一性 *noematische Identität*、つまり思考された〔内容の〕同一性 *gedachte Identität* は、ノエシスの同一性 *noetische Identität*、つまり思考する者の同一性を前提する」という解釈が明快である (Schäfer, S. 25)。

¹⁶⁸ 「述語なしに定立された、存在する *Sein, ohne Prädikat* は、述語を伴う、存在するとは全く別のものを表現する」とされる通り、フィヒテは「 A は A である」と「 A は存在する」とを

も「A=A」という判断がこのようなものとして成立するには、少なくとも当の「A」が、かの「必然的連関」とともに、自我によって、自我の内に定立され、つまり当の判断主観の意識の内に存在しなければならない¹⁶⁹。

ここで、フィヒテの「定立」概念について補足しておこう¹⁷⁰。フィヒテにおいて何かが存在するということは、当の何かが自我によって、自我に対し定立されている *gesetzt sein* ということの意味する。この際の「定立する *setzen*」とは、自我が文字通り何かを創造することではなく、あくまでもそれが意識において生じる（あるいは反省される）という事態を指すにすぎない¹⁷¹。したがって、「A は A である」という判断が可能となるには、当の

明確に区別する。前者の場合、「A=A」（における等号）はたんなる「論理的繫辞 *logische Kopula*」を意味するにすぎない（vgl. GA. I/ 2, 256）。

¹⁶⁹ フィヒテ自身の表現に則せば、「もし A が自我の内において定立されているならば *wenn, A は定立されている*、あるいは A は存在する」となる（GA. I/ 2, 257）。もちろんこのことは、何らか存在論めいた主張を帰結するのではない。この点にかんしては、「自我の内において何かが定立されるということは、当のものが自我の定立によって現実に、ないし実際に存在するということの意味するのではなく」、もっぱら「意識の内において事実として遂行されている〔意識されている〕ということの意味するにすぎない」とする Schäfer の指摘が示唆的である（vgl. Schäfer, S. 26）。

¹⁷⁰ ちなみに、フィヒテの「（自己）定立」という術語について、たとえば Klotz は、「フィヒテはこの術語の導入を正当化することもなければ、その意味を説明することもない。[...] ただし特筆すべき重要な点は、フィヒテがすぐに〈定立〉〔という術語〕を、それによって意識の構造が根拠づけられるような、前—表象的諸作用 *pre-representational acts* を意味するために使用し始めている点である」（Klotz, p. 88, fn. 7）と言及している。また、Zöller によれば、「定立」という術語は論理学に起源をもち、そこでは、「経験的で心理学的な事象」ではなく、「いっさいの心理的な活動 *mental life* を統御する構造的な諸条件」として考えられるべき、「知的作用」を指示する概念とされていた。それに対し、フィヒテにおいて「派生的な術語 *generic term*」として使用される「定立」概念は、「いっさいの経験的な表象を根拠づける、非経験的で力動的な構造」を指示している（cf. Zöller, 2002a: pp. 29f.）。なお、Dürr（vgl. S. 78, Anm. 68; S. 284, Anm. 267）によれば、「定立〔作用〕 *Setzen*」という概念についてフィヒテは、1795 年 7 月 2 日付のラインホルト宛の書簡内で「ひとつの定義」を与えている。ここで同書簡から該当する記述を以下に引用しておく。「よくよく注意していただきたいのは、かの根源的な定立作用 *Setzen* と反立作用 *Gegensetzen*、そして分離作用 *Theilen* とは、思考することや直観すること、感覚すること、欲求すること、感じること等々などではなく、人間精神の全活動性 *gesamte Tätigkeit* であり、それは名をもたず、意識の内にけっして生じず、〔概念的に〕捉えることのできないものであるということです。」（GA. III/ 2, 342ff.）

¹⁷¹ Breazeale が指摘する通り、フィヒテにおける「定立という動詞は [...] 何らかに意識が向けられている *being aware of*、ないし何らかを意識する作用を示すために用いられる」のであ

判断を遂行する同一的な自我を必然的に想定しなければならず、このことは「自我は自我である Ich bin Ich (Ich = Ich)」という命題として示される (GA. I/ 2, 257)。

ただし、「A=A」と「自我=自我」という命題との間には本質的な差異がある。「A=A」という命題そのものの成立が自我の定立に依存するのに対し、「自我は自我である」という命題は、「無条件的かつ端的に妥当する」(GA. I/ 2, 258)。つまり、「自我は自我である」という命題は、自我自身の定立に依拠している以上、もはやそれ以上の定立根拠を前提せずに成立する。より詳細に示せば、「A=A」という命題ならびに、この命題における「A」は自我によって定立されなければならないのに対し、「自我=自我」の内には、自我が自らを定立するという点において、自我が(自らによって)定立されているということ、すなわち「自我は存在する Ich bin」ということがすでに含まれている。フィヒテはこれを「経験的意識の事実 *Tatsache des empirischen Bewußtseins*」(ebd.)と呼ぶ。しかし、「自我は存在する」ということは、意識においてすでに与えられている事実であるにすぎず、こうした所与の意識はあくまでも「事実の妥当性以上の妥当性をもつものではない」(ebd.)。では、自我が存在するという事実の根拠はどこに求められるのか。

そもそも「自我は存在する」がそれ自体、すでに無条件的かつ端的な事実である以上、これを根拠づけるために、さらなる高次の事実に遡及することはできない。フィヒテはその代わりに、根拠づけられたものと根拠づけるものとの相即不離な関係を「自我の純粋能動性」から導き出す (GA. I/ 2, 258f.)。この「純粋能動性」は、「自我はこの自己自身の純然たる bloß 定立によって存在」し、あるいは逆に、「自我はその純然たる存在によって、自らの存在を定立する」と言表される (ebd.)。こうした行論を経て、知識学の第一根本命題は以下のように定式化されるに至る。

自我は、根源的かつ端的に、自己自身の存在を定立する。(GA. I/ 2, 261)

第6章でも言及したが、これはフィヒテの中心的な思想のひとつである「事行」を表現する (ebd., vgl. GA I/ 2, 259)。後述するが、このように定式化された内容があくまでも「事行」の表現であり、「事行」そのものでない点には留意しなければならない。当面押さえるべきは、こうした自我の、いわば〈自己定立的な存在のあり方〉こそ、「事行」の意味するところであり、それは、「自我は行為するもの das Handelnde であると同時に、行為の産物 Produkt である」ことを、あるいは、「行為と事実とが一であり同一なる」ことを示す (GA. I/ 2, 259)。ここでの「行為」とは自己自身を定立する活動であり、「事実」とは自らの定立によって存在することである。自我の本性は、意識に現れるいっさいを自らに対し定立する

り、文字通り「意識主観が何らかの仕方で自らが意識しているところの客観を作り出すことを意味するものではない」(Breazeale, 1992: p. 82, n. 14)。

(存在させる) 行為である。したがって、自我が存在するということもまた、自我が自らを自らに対し定立するということである。逆に言えば、自らを定立するという仕方においてのみ、自我は(自らに対し) 存在する。それゆえ、フィヒテにおける自我の存在のあり方は、必然的に対自的な *für sich* 構造をとらなければならない(この点は後のカントの自己意識論との対比において重要となる)。以上を総括すると、次の通りである。

自己自身を、存在する〔もの〕 *seiend* として定立する、ということのみをその存在(本質) とするものが、絶対的主観としての自我である。それが自らを定立するやそれは存在し、それが存在するや、それは自らを定立する。(GA. I/ 2, 259f.)

ここでの要点をあらためてまとめると次の通りである。①〈自我は自身を定立するかぎりにおいてのみ、自らに対して存在する〉。②〈(対自化された) 自己は、自らによって定立されるかぎりにおいてのみ、自我自身に対して存在する〉(vgl. GA. I/ 2, 260)。自我のこうした自己定立的な存在のあり方を、フィヒテは「事行」の表現としての「自我は存在する」として示し (GA. I/ 2, 259)、たんに意識に与えられた事実としての「自我は存在する」から峻別する。このような自己定立的な存在のあり方をする純粋な活動こそ、フィヒテの論じる自我の内実である。

(2)『知識学への第二序論』からの考察

(2) -1「知的直観」の導入

前項で示された自己定立の事柄をより具体的に理解する上で、これまでも何度か取り上げた、『知識学への第二序論』における「知的直観」の議論が役に立つ。本テキストにおいて、「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) と言われるように、知的直観は自我の問題のみならず、この時期のフィヒテの体系そのものにおいて重要な概念である。また、この『第二序論』はすでに哲学的体系をもつ読者に向けられており、とりわけカントの思想への言及が随所に確認されることから、カントの思想に馴染みのある読者を念頭に置いたものであると推察できる(vgl. GA. I/ 4, 209)。

『第二序論』における「知的直観」概念については、すでに第6章で論じたところと若干重複する部分もあるが、ここでは本章の趣旨に則した観点から、第6章では割愛した論点も含め、あらためて検討する。まずは、この「知的直観」という概念が導入されるに至る道筋から概観しよう。

「自我は自らに対し、いかにして存在するのか。」(GA. I/ 4, 213.)『第二序論』において、フィヒテはこれを第一の問いとして掲げ、読者に対し次のように要請する。

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)

フィヒテは自我というものの本性を説明するために、自己自身について考える際、自らがどのような思考の働きを遂行するのかについて注意を向けるよう呼びかける。この思考活動は「内的行為 *inneres Handeln*」(GA. I/ 4, 215) と別言されるが、それはけっして特殊な訓練を要する類のものではない。フィヒテは、「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」(ebd.) と考える。自らの外部にある対象を考える場合、(思考) 活動は自己自身とは異なる何かに向かう。他方、内的行為においては、活動は当の活動そのものに還帰し、そこでは、考えるもの *das Denkende* と考えられるもの *das Gedachte* との同一性が想定される (vgl. GA. I/ 4, 216)。ここに、自我が自らに対し存在する局面がある。

望むらくは誰もが、こうした仕方でのみ、自己自身という思想 *Gedanke seiner selbst*¹⁷² が自らに対して生じるのであるから [...], 自己自身という思想とはこの行為の思想にほかならず、自我という言葉 *Wort Ich* はこの行為を表すものに他ならないということ、すなわち、自我と自らの内に還帰する行為とは同一の概念であることを洞察するであろう。(GA. I/ 4, 216, vgl. GA. IV/ 3, 345, 下線による強調は引用者。)

ここで重要なのは、「自我」という概念(言葉)の表す内実は、自らについて考える働きとしての思考作用、すなわち「自己内還帰的な行為」に他ならない、ということである (vgl. GA. I/ 4, 214)。これに対し、次のような問いが提起されるかもしれない。自我が自らをこの自己内還帰的行為の対象とし得るためには、自我はこの還帰する働きに先立ち、この還帰する働きとは独立に、すでに存在する何かとして想定されなければならないのではないか。つまり、自我にかんする上の説明は、「自らが説明すべきことを、すでに前提しているのではないか」(GA. I/ 4, 213)。こうした疑念に対しフィヒテは「けっしてそうではない」と応じる (ebd.)。ここでは、「この〔自己内還帰的な〕働きによって始めて、〔そして〕この働きによってのみ、すなわち行為そのものに働きかける行為 — この特定の行為にはいかなる行為もけっして先行しないが — 、この行為によってのみ、自我は根源的に自己自身に対して生じる *werden*」のである (ebd.)。この「根源的」なあり方に、自らへと還帰する働き以外のいかなる根拠も前提せずに存在する自我の本質がある。したがって、カントにおいてそうであったようにフィヒテにおいても「自我」は、自らについて思考するに先立ち、当の思考の主観として存在するような、いわば実体的靈魂として想定されるのではない (GA. IV/ 3, 345, vgl. GA. IV/ 2, 29)。こうした態度は徹底されており、たとえば、『知識学の原理

¹⁷² 「自己自身についての思想」と訳した場合、自らについて諸々具体的に考えることを想起させる可能性があったため、あえてこのように訳出した。

による自然法の基礎』(1798)でもフィヒテは、「行為するもの *Handelndes*」という言葉遣いすら、「その内に力をそなえるような基体」を表象させてしまうため使用したくないと言及している (vgl. GA. I/3, 313 Anm.)。こうした自我の本性については、別の箇所でも次のように論じられる。

私 *ich*¹⁷³は根源的には、反省するもの *das Reflektierende* でも、反省されるもの *das Reflektierte* でもなく、いずれかが他方によって規定されるのではなく、むしろ私は反省するものと反省されるものとが一体化したものである [...]。 (GA I/4, 242)

上で「事行」に言及した際も確認したが、自我は自己自身について思考するに先立ち、その思考の主観としても客観としても、あらかじめ存在するのではない。そうではなく、この思考によって当の思考そのものが対象化されるとき (それゆえ、「行為そのものに働きかける行為」とされる)、この自己内還帰的な働きにおいて自我は自らに対し存在する。これが上で見た自己定立という事態の示すところである。この自己定立の結果をまっではじめて、定立する自我 (主観) と定立された「自己」 (客観) という概念上の区別が生じるのだが、フィヒテの本来の意図をより厳密に言表するならば、定立するものと定立されるものとの同一性という意味において、「自我は [...] むしろ主観=客観 *Subjekt=Objekt* である」 (GA. IV/3, 346) とされる。

以上を踏まえ、「知的直観」概念の検討に移ろう。よく知られている通り、カントは我々人間の認識能力としては「知的直観」を認めなかった¹⁷⁴。カントは、我々人間の経験的認識の対象については、そのいっさいが感官において受容される「感性的直観の対象」であるとする。つまり、感官における直観の受容という契機を抜きに、悟性の働きにのみ基づき、諸対象についての直観が産出されるという事態は容認されない。したがって、仮に自己自身についての直観であったとしても、自らの (悟性の) 自発性によって当の対象についての直観を産出するような能力を我々がそなえることをカントは否認する (B306ff., vgl. B157 Anm., B68, usw.)。もちろん、フィヒテもこの点は心得ていた¹⁷⁵。フィヒテはカントにおける知的

¹⁷³ ここで大文字の「自我 *das Ich*」ではなく、小文字の「私 *ich*」が使用される点について付言しておく。当引用箇所の主張は、先述した「内的行為」の遂行の結果として、フィヒテの指示通りにこれを行う読者ないし聴講者であればだれも見出し得る事態を表す。それゆえ、ここで「反省するものでありかつ反省されるもの」として示される「私」とは、「自我」一般を意味するのではなく、当該行為を遂行する各人を見出す、各人にとっての「私」であり、そのため小文字の「私」が使用されていると解釈される。

¹⁷⁴ この点については、第2章第1節、ならびに、第3章第3節の註でも触れているので、こちらも参照されたい。

¹⁷⁵ たとえばフィヒテは次のように陳述する。「さて、以下のことはたしかに否定できず、また

直観を以下のように解す。

カントの術語によれば、いっさいの直観は存在（定立されたもの *Gesetztsein*、持続するもの）に関わる。したがって、知的直観とは、感性的ではない存在についての直接的意識、すなわち物自体の直接的意識であり、しかもたんなる思考による物自体の直接的意識、つまるところ、概念による物自体の創造であろう。（GA. I/ 4, 224）

フィヒテ自身、「我々は何一つして絶対的に考え出す *erdenken* ことはできず、すなわち、思考によって生み出すことはできない」（GA. I/ 4, 245）と述べるように、カントが容認しなかった意味での知的直観は、フィヒテにおいてもまた斥けられる。それにもかかわらず、フィヒテはなぜ知的直観を論じるのか。それにはまず、「知識学の語る知的直観は、存在に関わるのではなく、行為に関わる」（GA. I/ 4, 225）点、そして「自我は根源的には行為 *Tun* でしかない」（GA. I/ 4, 249）点を念頭に置く必要がある。フィヒテに則し、フィヒテの論じる自我を捉えることは、きわめて繊細な作業である。というのも、「自我を活動的なものとして考えただけでも、すでに経験的な自我概念をもってしまい、それゆえ、まずもって導出されるべき自我概念を〔すでに〕もってしまうことになる」（*ebd.*）からである。したがって、行為でしかない自我を、行為そのものとして捉え出さなければならない。こうした局面を開示するために「知的直観」という概念が導入される。こうした事情から、フィヒテは読者に対し、知識学とカントの体系とでは、「知的直観」というまったく同じ言葉で、まったく異なった概念が表現されている点に留意するよう呼びかける（vgl. GA. I/ 4, 224）。

（２）-２「知的直観」の検討

「知的直観」という術語の多義性については、第 6 章（第 2 節）ですでに検討しているが、本章の文脈においてこの「知的直観」は、上で引用した「内的行為」が別言されたものである¹⁷⁶。これが「知的直観」と呼ばれる所以について藤澤は、フィヒテは「まず、それが直接的意識であるという理由で「直観」として特徴づけ、また、それが外的対象（存在）ではなく内的活動に関わるが故に「知的」であると性格づける」と説明する（藤澤、238 頁）。この点をフィヒテ自身に則して紐解いていこう。

第一に、前項で確認した自己内還帰的な行為は、「概念的に〔何かを〕把握すること *Begreifen*」ではなく、「たんなる直観 *Anschauung* である」（GA. I/ 4, 214）。第二に、この

カントの著作を読んだ者にとっては誰にでも明らかである、すなわち、知的直観の能力を主張することに対して以上に、カントが決然と、あるいは、こう言って差し支えなければ、軽蔑的に反対を表明したことはなかった、ということである。」（GA. I/ 4, 224.）

¹⁷⁶ 上述の自己内還帰的、あるいは内的行為をフィヒテは「直観」と呼び、これが後に「知的直観」として同定される（vgl. GA. I/ 4, 214）。

直観は自己意識でもなければ、いまだ現実的な意識でさえなく、「知性が自らの意識を成立させる行為全体の内の一部分にすぎない [...]」(ebd.)。換言すれば、「この知的直観は、けっしてそのみでは、意識の完全な働きとして現れることはなく、知的直観は感性的直観と結びついてはじめて経験的な意識として現れる (GA. I/ 4, 217)。件の知的直観が感性的直観から区別される点、同時にまた、知的直観が概念把握からも区別される点について、もう少し詳しく見てみよう。

フィヒテの主張する「知的直観」とは、「私の行為についての、あるいは、私が行為するところのことについての直接的な意識である」(GA. I/ 4, 216f.)。この意識が直接的であるのは、「私がこの直観を通じて何かを知るのは、私が当の何かを行うからである」(ebd.)。ただし、何かを行うにはその行為の向かう「何か」が必要であり、そのためには「知的直観は、感性的直観とつねに結びついている」(GA. I/ 4, 217) のでなければならない¹⁷⁷。この点において知的直観は感性的直観から区別される。

加えて、我々が自らの行為を直接的に知るにしても、当の行為の向かう対象を感性的直観の内で見出し、その対象の直観を概念的に捉え、客観となすことなしには (現在の行為の場合)、あるいは、自らの行為の客観を概念的に捉え、その像を描くこと (目的概念の構想) なしには (将来の行為の場合)、自らが為していること、あるいは、為そうとしていることについて、我々は知ることができない (ebd.)。この意味においてまた、「知的直観」は何かを概念的に把握することからも区別される。

ただしフィヒテは、こうした身体的な行為の事例を、あくまでも知的直観の説明として挙げているにすぎず、自己内還帰的活動の内実を表す知的直観は、我々が通常考えるような身体行為ではなく、「特殊な行為」として位置づけられている (GA. I/ 4, 245)。その特殊さは、この行為が「知性そのものの行為 *Handeln*」であり、したがって、「自らの外部に出て客観に関係する行為ではない」(ebd.) 点にある。したがって、「知的直観」が直観であるのは、たしかに自らの行為そのものについての直接的な意識だからであるが、知的と形容されるのは、「このような直観がいかなる感性的な素材をも含まない」(GA. IV/ 3, 347) ことに由来する。この点を踏まえれば、自らの思考活動に対し、あらためて思考を向けることのみが「知的直観」の内実であり、このことを通じて自我が (自らに対し) 存在する。自我を捉えるということは、まさに当人がそれを為し、現にいまそれを為していること、あるいはこうした活動そのものを直観する (直接的に意識する) という局面に限定される。

¹⁷⁷ とはいえ、「知的直観」が独立して現に考察されているのは、哲学者による分析と推論に基づくからである。哲学者といえども人間である以上、知的直観それのみが「自らの意識の孤立した事実」として直接的に見出されることはない。しかし哲学者はここから、通常の意識においては結びついて現れるもの (知的直観と感性的直観) を区別し、全体をその構成要素に分解することによって「知的直観」を推論する (vgl. GA. I/ 4, 218f.)。

第2節 フィヒテの自己定立論とカントの自己意識論

(1) 自己意識の主観を巡る無限後退の問題とフィヒテにおける「自我」

カントにおける自己意識論については、すでに何度も検討したが、フィヒテにおける自己定立論と突き合わせるために、要点のみ、ここで今一度確認しておく。その前に、フィヒテにおける「自我」概念について、自己定立ならびに知的直観との連関から、いったん整理しておこう。すでに見た通り、フィヒテにおいて自我とは行為にほかならず、より厳密には、自己自身(自らの思考活動)へと還帰する行為に他ならぬ。こうした内的行為を通じて、あるいは自らの行為を知的に直観する中で、自我は自らに対し存在する。このことは、自我という概念によって表される内的行為を遂行し、この行為に対し今一度注意を向けることの内において、我々はこの活動が現に実働しているということを、換言すれば、こうした活動の存在を捉えたと解釈できる。それゆえ、自我は、自らの行為と行為の産物との相即不離な関係において存在する。自我を論じる際、フィヒテがこうした構造に固執したのは、自己自身を意識することにおいて、当の主観を捉えようとするに際し陥る、無限後退的な事態を念頭に置くからである。

本章の第1節(2)で示した通り、こうした事態は、「自己自身を意識する」ということについて検討するに際し、自らについて意識しようとする当の私が、この意識の向かう客観として、あらかじめ存在するはずである、という(フィヒテからすれば誤った)前提から生じる(vgl. GA. IV/ 2, 30)。こうした前提に則れば、しかし、この意識の向かう客観こそ、この意識を遂行する当の主観としての私である。そうであるならば、当の主観としての私自身を捉えようとする試みは、まさにこの私自身を客観とする、さらに別の主観を新たに想定しなければならないのか。フィヒテは、こうした仕方で〈私＝主観〉を捉えようとする試みは「無限に進みゆき」、けっして意識は究明されないと論じる(vgl. GA. IV/ 3, 346)。フィヒテが指摘するところによれば、自己意識の主観を巡る「こうした詭弁 Sophisterei がこれまでのすべての体系の根底に — カントの体系の根底にすら — あった」(GA. IV/ 2, 30)。

(2) カントの自己意識論とカントにおける「自我」

上述のフィヒテの批判は、はたしてカントにおける「自己意識」概念の扱いに対し妥当なもののだろうか。ここでは同時に、本稿の序章で取り上げた問題、すなわち、カントにおける「自己意識」概念と、それに対するフィヒテ、ならびに Henrich を筆頭とする「自己意識のハイデルベルク学派」による批判の是非の問題へと立ち帰っていくことになる。まず以下では、今しがた言及した、自己意識の主観をめぐる問題を中心に検討していく。とりわけ、フィヒテによる批判が、カントに対しても有効であるのかを見定めるポイントは、カントにおける「自己意識」、および「自我」という両概念の内実をいかに解釈するかにかかっている。

すでに第1章で論じたところでもあるため、要点のみを確認するにとどめる。カントに

における「自己意識」概念の内実を吟味するにあたり重要なのが、純粹で根源的な「統覚」である。自己意識とも別言されるこの統覚の働きは、感官において受容した諸表象を総合的に統一し、經驗的認識を構成する「自発性の作用」であった。この自発性の作用は判断における思惟の形式であるところの「私は考える」として表象される。ただし、この「私は考える」における「私」は「実在的主観」を指示する概念ではなく、あくまでも判断の際の「論理的主観〔主語〕」にすぎない。それゆえ、この「私は考える」における「私」、すなわち、いかなる判断においても、その思惟の形式における主語として用いられなければならない「自我」も、個別具体的な主観を指示するものではない。カントの論じる「自我」概念を解釈するにあたり重要な点として本稿が論じたのは、この「自我」が、「なんらかの対象についての直観でもなければ概念でもなく」、「内容のまったく空虚な表象に他ならない」という点であった。

以上を踏まえ、上述の自己意識の主観を巡る無限後退の問題を検討しよう。結論から言えばフィヒテの批判はカントには当たらず、むしろ、カントはこうした問題を十分に認識していたとさえ解釈し得る。今しがた示した通り、カントにおける「自我」とは「空虚な概念」にすぎない以上、こうした概念においてはいかなる内実も与えられず、我々はせいぜいそれを「超越論的主観=X」として表象することしかできない。なぜなら、繰り返しになるが、我々はいつさいの判断を遂行するに際し「私は考える」という思惟の形式を用いる以上、「自我」について何事かを判断する際にも、当の「自我」は、つねに判断を遂行する思惟形式の主語として用いられなければならないからである。我々が、自らが捉えようとしたものと捉えたと思った際にはすでに、当のものはその手からすり抜け、むしろ捉える側に回っている¹⁷⁸。これをカントは超越論的主観、すなわち自我に付きまとう「不都合さ Unbequemlichkeit」(A346/B404)として論じる¹⁷⁹。また、カントは合理的心理学のように、自我を実体的靈魂

¹⁷⁸ この点については、Prata Gaspar も次のように言及している。「こうした自己意識は、悟性のいかなる述語によっても認識され得ない [...]。なぜなら、こうした自発性は、それがいつさいの認識の条件であり、いつさいの判断における主観であるかぎりにおいては、けっして認識の対象とはなり得ないからである。」(Prata Gaspar, S. 237.)

¹⁷⁹ (すでに序章で論じているため、詳しく立ち入ることはしないが) Henrich によれば、こうした「不都合さ」は、上述したような仕方で自己意識の主観を捉え得ると想定する立場、すなわち、(Henrich の言葉で表現すれば)「反省としての自我の本性にかんする理論」、あるいはより簡潔に、「自我の反省理論」に起因するものである。こうした分析に際し、先の引用箇所 (A346/B404) が挙げられていることから (S. 192 Anm. 2)、おそらくフィヒテによるカント批判も当該箇所を念頭に置いたものであると、Henrich が解釈していた可能性はある (もっとも、フィヒテ自身がこの点を明確にしていない以上、あくまでも推察の域を出ることはないが)。仮に、このような筆者の推測、ならびに、Henrich の解釈が正しいとするならば、フィヒテにとってさえ、カントがこうした問題を十分に承知していたことは明白であったはずであ

として想定する立場を容認しない以上、件のフィヒテによる批判は、少なくとも「自我」にかんするカントの議論には当たらないと解釈できる。

他方、カントにおける「自己意識」、および「自我」の内実についても、今一度振り返っておこう。統覚（自己意識）の自発性の作用である「私は考える」は、「たんなる論理的機能」とされていた。また、そこにおける「私」（自我）も同様、「論理的主観」である。しかし、カントは同時に、「統覚は実在的な何か」とも論じる。この、一見すると、矛盾しているようにも思われる主張について本稿は、統覚の働き、すなわち感官において受容した諸表象を総合的に統一する働きに着目することで、その整合性を明らかにした。第 1 章と重なる部分もあるが、本章でも重要な論点となるため、ここであらためて見ておく。

統覚の総合的で根源的な統一において、私は私自身を [...] 私は存在する *ich bin* としてのみ意識するにすぎない。(B157)

統覚としての自己意識は、一面においてはたしかに論理的な機能にすぎない。しかし、我々が現に経験的認識を遂行するのであれば、それを可能にする統覚の働きもまた、たんなる論理上の想定であるのみならず、現に機能する働きとして解釈されなければならない。この局面において、かの「論理的機能」としての「私は考える」は、「私は思考しつつ現実存在する」として表される「経験的命題」となる (vgl. B422 Anm., B428f.)。この働きにおいて生

る。しかし、あえて言えば、カントがこうした問題（「不都合さ」）を認めざるを得なかったという事実こそ、少なくともフィヒテからしてみれば、すでにカントが反省理論のアポリアにとらわれていたことの証左であり、カントを批判の射程に入れる十分な理由だったのかもしれない。ちなみに、筆者が着目したものは別の論考（Henrich, Dieter (1789), „Die Anfänge der Theorie des Subjekts“, *Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Axel Honneth et. al (hrsg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag）に着目した Sitorus も、上掲の箇所（A346/B404）における「こうした説明を、Henrich はカントが自らの自己意識理論の不可能性を認める典拠として解釈する」（S. 140）と指摘している。なお、Sitorus も、カントの自己意識論にかんする、反省理論に基づいた Henrich の解釈の妥当性を詳細に検討しており (vgl. S. 137-140)、特に「反省理論」にかんする Sitorus の解説は端的かつ示唆的である (vgl. S. 126-136)。さらに Sitorus は、Henrich の解釈に対する代表的な批判の立場（Dieter Sturma, Klaus Düsing, Karl Ameriks）を吟味しつつ、「統覚」概念が反省作用として解釈されるべきでない点についても論究している (vgl. S. 141-162)。これを踏まえまた、カントの自己意識論にかんする Sitorus 独自の解釈も展開しているので (vgl. S. 190-196)、これらも合わせて参照されたい。なお、カントの自己意識論と Henrich の反省理論に基づく解釈については、すでに別の機会（尾崎（2017））で論じているため、こちらも参照されたい。

じる「私は存在する」という意識、これがカントが論じる「自己意識」において意識される内実である。それは、実体として存在する自我を前提し、それを反省する明示的な自己意識ではなく、あくまでも非明示的な存在意識である。それゆえ、カントにおける自己意識は対自的な構造をそなえない、いわば主客未分な意識と言えよう。この存在意識についてカントはまた、『プロレゴメナ』では、「現存在の感情」として論じたのであった。

ここにおいて留意されるべき点がふたつある。まず、自我が「現存在の感情」ないし存在意識として捉えられるのは、統覚の活動という観点から自我を解釈するかぎりである。なぜなら、自我が現に働く活動性であるかぎりにおいて、かの存在意識もまた、この活動を通じて得られるからである。第二に、自我が活動であるならば、「存在する」として捉えられた意識は、厳密にはすでに自我そのものではない。非明示的にではあれ意識の内実として〈意識される〉以上、当のそれは〈意識する側〉ではなく〈意識される側〉において想定されなければならない。それゆえ件の存在意識は「自我」ではなく、「自己」として解釈されなければならない。したがって、「自我」は自己意識の活動性を、「自己」はこの活動性の存在をそれぞれの内実とすると見えよう。もちろん、活動と存在とは同一の事態について（説明上）区別されたふたつの側面である。それゆえ、活動はまさにその働きにおいて存在し、逆に存在は活動というあり方においてのみ存在する。

（３）フィヒテの自己定立論とカントの自己意識論

以上を踏まえ、フィヒテの自己定立論とカントの自己意識論とを、「自我」概念の位置づけという観点から突き合わせていこう。まず、「自我」を実体として想定しない点、あくまでも活動という動的な事象から捉えようとする点において、カントとフィヒテとは共通する観点をもち合わせていると解釈できる¹⁸⁰。しかし、フィヒテにおいて自我の存在が自らの内へと向かう、自我以外の契機を排した活動の内面で生じるのに対し、カントの場合、自我の活動は、自我それのみにて生じるのではない。先述の通り、カントにおける自己意識は、感性において諸表象が受容されることを契機に機能する、統覚の総合的な統一の働きを旨としており、件の存在意識もまた、このような局面の中ではじめて生じる。

このことに関連して第二に、たしかに両思想家において自我は、活動性という動的な観点

¹⁸⁰ この点において、フィヒテの自己定立論から導出される自我解釈がカントの超越論的統覚の議論に負っていることを Bykova は指摘する（cf. Bykova, 2019: p. 156）。また別の箇所でも Bykova が示唆するように、たしかにフィヒテが、「私は考える」によって表されるような統覚論としてのカントの自己意識論に幾分かの着想を得ているという見立て（cf. Bykova, 2019: p. 147）は完全には否定され得ない。しかしながら、ここまで示してきた通り、フィヒテとカントとでは自我を論じるに至る経緯や、その文脈がまったく異なっており、それゆえ、表面上の近接性から即座に、フィヒテの理論がカントの理論の「ある種の、思想的な派生形 a kind of conceptual descendent」（Bykova, 2019: p. 163）として結論づけるのは早急であろう。

からのみ論じられ得るものであるが、自我のこの動的な構造そのもののあり方には明らかな差異が存する。フィヒテの場合、自我が存在するためには、必然的に対自的な構造をとらなければならなかった。逆に言えば、対自的な構造においてのみ自我は存在する。なぜなら、フィヒテにおいて何かが存在するということは、自我の定立に依存しており、それゆえ、何かが存在するということは、「自我に対して」存在するという意味だからである。したがって、自我が存在するということも、自我自身によって定立され、「自我自身に対して」存在するという明示的な反省構造をとらなければならない。他方、カントにおける自己意識は、先述の通り、諸表象を総合的に統一するに際し、非明示的に生じる存在意識である。それゆえ、その意識の向かう先が外界の諸事物であるのか、自己自身であるかに関わらず、統覚が働くところでは、存在意識もまた生じる (vgl. B157 Anm.)。私見では、この点が「自我」概念を論じるその仕方において、カントとフィヒテとで大きく異なる点である¹⁸¹。

では最後に、本章においてもっとも重要な問いを検討しよう。すなわち、こうした（カントの文脈での）自らの存在を意識するということは、フィヒテが自己定立という概念を通じて論じた事柄と重なるのか。より端的に示せば、結局のところ、カントの「自己意識」とフィヒテの「自己定立」とには、たしかに構造上の相違を認めるにしても、その結果においては同一の事態が帰結されるのか。筆者の当面の見解としては、この点に限定して言えば、カントとフィヒテとの議論は一面において重なり¹⁸²、一面において重ならない。

¹⁸¹ ただし、次の点については付言しておく。すなわち、カントにおいても、意識作用としての「自我」が、（存在意識というかたちで）自己として、明示的に対象化される場合には、〈自己自身について考える／意識する〉という反省構造をとらざるを得ない。この点は、第2章（第1節（2））で論じた通りである。

¹⁸² ここで本章が「重なる」と解釈する部分を Crone は逆に、カントとフィヒテとの「重ならない」部分として解釈する。Crone はカントの「超越論的統覚」とフィヒテの「知的直観」を対比させる。まず、「超越論的統覚」にかんする考察から Crone は、「表象作用を遂行するものがもつ事実的な現存在 faktisches Dasein」（Crone, 2009: S. 70）を認めるが、そこから個別具体的に存在する主観についての表象は得られないという点（ここは筆者も賛同する）に基づき、カントにおける「自我」概念の内実を、「たんなる論理的な意識」（ebd.）として解釈するにとどめている（この点は賛同しない）。他方、「知的直観」概念について Crone は、自己定立的な自我のそなえる「超越論的な原理」という機能的側面から、カントの「超越論的統覚」と通底する点を認めるが、そこからさらに、「知的直観」は（「超越論的統覚」とは異なり）「一人称的な観点」から記述され得る側面をもそなえると強調する（Crone, 2009: S. 73）。なお、こうした「一人称的な観点」ということで Crone は、主観が思考を働かせる中で、自らを当の思考を行う者 Urheber として意識する事態を念頭に置く (vgl. Crone, 2009: S. 77)。このような事態を Crone は、「自己意識の現象的な内実 phänomenaler Gehalt」として説明し、さらにこれを「前－命題的、ないし前－反省的な自己意識 vor-propositionales oder vor-reflexives Selbstbewusstsein」と称する（Crone, 2009: S. 76）。Crone は、こうした前反省的な自己意識

まず重ならない点について示そう。論点を明確にするため、本章第1節で、「事行」および、「知的直観」の両概念を取り上げた際には深入りしなかったが、重要なのはこれらの概念が指示する内実そのものは経験的意識としては現れないという点である。先に第一根本法則が示す自我の自己定立を論じた際、これが「事行」をあくまでも表現するにすぎないと注意しておいた。その理由は、こうした自我のあり方そのものは、われわれの経験的な意識において現れるのではなく、「むしろいっさいの意識の根底に存し、これのみが意識を可能とする」からである (GA. I/ 2, 256)。それゆえ我々は、けっして「事行」ということで表現される内実を経験的に意識することはできず、我々が捉え得るのは事行の結果として与えられる「経験的意識の事実」としての「自我は存在する」にすぎない。

また、すでに見た通り、「知的直観」によっても現実的な意識はいまだ生じないとされていた。知的直観は自らへと還帰する内的行為である。しかし、行為は行為として、それそのものはけっして静止的には捉えられ得ない。他方で、「行為はそれが直観されることによって固定される。こうしたものは直観との対比において概念と呼ばれる」 (GA. IV/ 3, 348)。この点については、本稿第6章で、「知的直観」という術語のもつ多義性について触れた際、自我の動的な本性を表す「知的直観」と、この直観を動的に捉える哲学者の哲学的営為としての「知的直観」とを区別したことを思い起こせば整理がつく。つまり、〈哲学的営為〉としての知的直観を通じて捉えられた、〈自我の本性としての〉知的直観は、その時点ですでに、その動的性格を消失しており、フィヒテはこの静止した状態を「概念」という術語で特徴づける。換言すれば、動的なあり方を本性とする「自我」は、哲学的な営為において捉え

の現象的内実、(物自体と現象とに二分化された) カントの体系の内には位置づけられ得ないと解釈しているようである (vgl. Crone, 2009: S. 76)。しかし、筆者としては、本章がカントにおける自己意識の内実として示した「私は存在する」という存在意識こそ、まさしく Crone が主張する前反省的な自己意識に相当するものであると解釈する。この存在意識は物自体でも現象でもない、(Melnick の表現を援用すれば)「カントにおいて思惟する主観のそなえる〈第三の位置づけ third status〉」(Melnick, p. vii) を示すものである。私見では、この存在意識こそ、フィヒテが論じるところの、自我の自己定立の働きによって与えられる、経験的意識の事実としての「自我は存在する」と重なる部分である。よって、Crone が解釈する、カントとフィヒテとの相違点こそ、筆者はむしろ、両者に通底する論点であると解釈する。逆に、本論において示した通り、フィヒテにおける知的直観そのものは、けっして現実的な意識ではなく、経験的意識において与えられるのは、あくまでも知的直観を通じて捉えられた結果としての「自我は存在する」である。たしかに、この存在するという意識は、反省される自己を前提とするような構造をもたないという意味においては、Crone がいうように「前反省的」であるかもしれない。しかし、だからと言って、知的直観が「一人称的な観点」から記述され得るような「現象的な内実」をすでにそれだけでそなえているのか、という点においては慎重に検討しなければならない。少なくとも現段階において筆者は、こうした Crone の解釈に賛成しない。

られた時点で、〈思考された対象〉、すなわち「自我」という概念として捉えられているのである。『第二序論』において、我々が内的行為の遂行へと促されたのは、まさしく「自我」という概念の内実を捉えるためであった。自我がいかにして自らに対して存在するのか。このような問いのもと、我々は内的行為を遂行するよう促され、その結果として「自我」概念の内実が与えられた。ただし、ここで捉えられるのは、活動としての自我そのものではなく、すでに捉えられた活動、すなわち「経験的意識の事実」としての「自我は存在する」である。

このように、フィヒテの文脈に則して「自我」を捉えようとする営みは（もちろん、活動としての自我そのものを捉えることはできないのだが）、きわめて特殊で人為的な文脈、あるいは、哲学的な営みの中で遂行される。それに対し、カントの文脈においては、自我は経験的意識一般が成立する局面において機能する働きとして登場する。たしかに、カントにおいても、働きそのものとして「自我」を捉えることはできないが、それでも我々の経験的意識が成立する過程において、自我の内実は、「私は存在する」という、非明示的に生じる存在意識として感受される。したがって、「存在」という観点から、その内実が捉えられる概念として「自我」（精確には、捉えられた「自我」＝「自己」）が想定される点において、カントとフィヒテの間には通じる部分が認められるが、その文脈が大きく異なる点はやはり看過されてはならない。

以上の議論を踏まえ、今度は両者の重なる点について示そう。フィヒテに則すかぎり我々は、「事行」ないし「知的直観」という活動に依拠し、当の「自我」概念の本性を示す〈動的な事象〉そのものを捉えることはできない。我々の意識の内において捉えられるのは、つねにこうした試みの結果であるところ（ich bin）である。だが、このような「自我」の〈捉えられなさ〉に、カントの自己意識論と重なる点がある。上ではカントにおける自我が、「統覚」の働きという観点から理解される点を示し、統覚としての活動性を通じて、存在意識、あるいは現存在の感情が非明示的に生じることを明らかにした。無論、こうした非明示的に生じる存在意識を明示的に反省することもできる。しかし、このようにして捉えられた段階で、捉えられた当のものは、すでに自我ではなく、自己である。その意味では、カントにおいてもやはり、自我はけっしてそれそのものとしては捉えられ得ない働きである。

このような、いわば蜃気楼のような〈捉えがたさ〉こそ、筆者は、「自我」というものの本性であると解釈する。こうした解釈の立場は、第一に、実体的靈魂といった、我々の知を超越する概念を独断的に前提し、「自我」を論じることではない。かと言って、第二に、「自我」というものに対する懐疑論を採るわけでもない。「自我」という概念は、我々を取り囲む諸事物のような意味での実在性をもつことはないが、それでも〈ある種の実在性〉を指示する。たしかに、我々が蜃気楼を捉えることができないように、「自我」そのものを捉えることはできない。蜃気楼の場合、それに気づくや否や、我々は当初見積もっていた実在性への確信を棄却する。しかし、「自我」の場合、この〈捉えられなさ〉の中になお、認めざるを得ない〈実在性〉がある。その〈実在性〉は、〈捉えられなさ〉という経験すらをも可能にする、

根源的な意識の働きにおいて生じる。「自我」概念の指示する〈実在性〉は、「自我」を捉えることができないという事態そのものを捉える仕方である（あるいは、こうした事態を捉える側で）、依然として残るのである。このような「自我」概念の内奥は、〈力動的な構造〉という観点に定位するからこそ照らされる。それは、いくつかの重要な側面における相違にもかかわらず、それでもなお、カントとフィヒテとに通底する「自我」の力動的な本性である。

小括

以上、本章はフィヒテにおける自己定立論と、カントにおける自己意識論とをそれぞれ概観し、最後に両議論の比較を行った。たとえば「知的直観」概念にみられたように、フィヒテとカントとの間には字句の上で大きな隔たりがある。また、〈対自的で明示的な自己定立〉と、〈前反省的かつ非明示的な自己意識〉という構造においても明確な差異が確認された。しかし、カントとフィヒテとのあいだの最大の相違点は、次の点にある。「知的直観」という哲学的な営為を通じて、「自我」の内実を捉えることそのものが、フィヒテにおいてはひとつの主題として位置づけられるのに対し、カントにおいて「自我」の内実を捉えようとする事それ自体は主題的に論じられないことである。すなわち、「自我」をめぐる両者の議論の相違は、「自我」概念を論じるに際し彼らが採る立場の相違に由来する。

フィヒテにおいて「自我」は、（とりわけ第6章で検討したように）知識学の出発点であると同時に終着点として位置づけられる、きわめて中心的な概念である。しかし、この「自我」という概念は、術語としての重要性をもつだけではない。むしろ、こうした「自我」概念の内実を捉えようとする営みそのものが、知識学に従事し、知識学という思想について、その「字句」においてのみならず、「精神」からも理解しようとする者には求められる。（少なくともイエナ期の）知識学に定位し、考察を試みる者は、「自我」の問題に対して正面から向き合わなければならない、知識学について探求することと、「自我」の問題に取り組むこととは密接に関連している。その一方で、カントにおける「自我」概念について考究しようと試みる者は、次の点を心得ておかなければならない。すなわち、カントにおいて「自我」概念は、たしかに重要な役割を担わされているが、それでもこの概念そのものが中心的なテーマとして据えられているわけではない、という点である。むしろ、「自我」という概念を用いてカントが論じようとする個々の文脈の中で、この概念に担わされている役割を紡ぎ合わせることを通じて、その内実の輪郭が浮かび上がってくる。

それでも筆者としては、上述の「自己意識」と「自己定立」との構造上の差異は、「自我」の問題をめぐるカントとフィヒテとの〈遠さ〉を示すにとどまらなないと解釈する。むしろ、こうした相違は、両思想家が自我を、静止的には捉えられ得ることのない、動的現象という観点から論じた結果であり、つぶさに見れば、「自我」概念をめぐる両者が認識していた問題点はきわめて近似する。我々は「自我」をどのようにして捉えるのか。両思想家から得られる答えは、我々は決して「自我」そのものを捉えることはできないこと、我々に与えら

れるのはあくまでも、「自我」という働きの結果として — 厳密に言えば、「自我」という働きが実働するところで非明示的に生じる内実として（カント）、あるいは、自らを明示的に定立することの産物として（フィヒテ） — 生じる〈存在意識〉にすぎないことである。しかしそれは、「自我」を論じる試みの挫折を意味するのではなく、むしろ「自我」のそなえる本質を顕示する。本章で検討した、また、本研究全体の主軸として据えてきた、〈動的な事態として自我を論じるという姿勢〉は、「自我」というきわめて捉えがたい事象を扱うに際し、カントとフィヒテとが、ともにもち合わせていた鋭敏な精神の〈近さ〉なのかもしれない。

終章

「自我」とは何か。このような問いのもと、本研究は「自我」という概念の内実について、カントとフィヒテとに依拠しつつ考察を行ってきた。それに際しては次のことを、すなわち、「純粋な主観性は経験的な主観性に対し、いかなる関係にあるのか」という問題意識を念頭に置き、議論を展開した。それは、序章で示したように、経験的な意識一般の説明原理として機能する「超越論的自我(超越論的自己意識)」の立場と、「経験的自我(経験的自己意識)」一般の立場という、一見相容れないふたつの議論領域間を往来する営みである。本研究を通じて筆者が一貫して取り組んだのは、このふたつの両領域において論じられる事柄が、いかなる構造的連関を有しているのかであり、こうした観点から「自我」概念の内実を究明することである。そのために本研究が試みてきたのが、意識の働きという力動的な構造において「自我」を解釈する、〈力動的な自我論解釈〉であった。個々の議論の細部にまで立ち入ることはしないが、本研究の全体的な主題に則して、今一度総括しておこう。

第一部では、カントに定位した自我論研究を行った。その出発点として、第1章では『純粋理性批判』における「自己意識」概念を考察した。まず確認したのは、「自我」とは「内容のまったく空虚な表象」にすぎないことである。しかし、〈内容において空虚である〉ことと、〈それそのものが空虚である〉こととは異なる。この点を本研究は、「統覚」が実働する局面に切り込み、次のように論じた。「自我」は「自己意識」の働きとして実働するとき、たしかに「実在する何か」であり、この働きの中で「私は存在する」という意識が生じる。この存在意識こそ、カントの「自己意識」概念において、意識される内実である。それは、明示的に自己自身を反省する構造において対象化されるものではなく、「私は考える」という「自己意識」の総合的統一作用が実働する中で、非明示的かつ前反省的に生じる、「存在感情」である。もちろん、「自我」を意識作用として解釈する以上、〈何かを意識する〉この働きでもって、当の働きそのものを捉えることは不可能である。つまり、「自我」そのものを捉えることはできず、「自我」を捉えたと思ったそのときには、「自我」はすでに〈自らによって捉えられた側〉から〈自らを捉える側〉へとすり替わっている。したがって、非明示的に生じる「存在感情」は、厳密に言えば、「自我」ではなく「自己」と解釈されなければならない。

第2章では、「自己意識」の問題から(理論的・経験的)「自己認識」の問題へと議論を展開した。それは、非明示的に生じる「存在意識」が、明示的に反省される局面である。ここで争点となったのは、内的感官において現象する自己を認識するという事態をいかに解釈するか、であった。この問題が困難を極めるのは、カントにおいて「自我」が空虚な表象にすぎない以上、「自己」といえども、それを現象として認識され得るような対象として想定することはできない点である。そこで筆者は、「自己触発」、ならびに「自己直観」という、「自己認識」の事態において重要となる一連の諸契機の役割を検討しつつ、非明示的に生じ

る「存在意識」が明示的に捉えられる（「自己自身を意識する」）事態から、このようにして捉えられた「存在意識」が、「私はしかじかのように存在する」という経験的な自己意識へと形成されるに至る構造を明らかにした。畢竟、自己認識において認識される「自己」とは、静止的に存在し、捉えられる対象ではなく、自らの存在を規定する意識作用の働き（「自我」）の実働に応じ、つねに動的なあり方においてのみ対象化される「存在意識」である。こうした点を踏まえ、筆者がこれまで「自我」の内実として論じてきた自己意識の働きは、たんにその働きの中で非明示的に「存在意識」を産出する活動であるのみならず、この「存在意識」を規定する働きであることも明らかにされた。

ここから「自我」の内実は、〈自らの存在を規定する働き〉という観点からも考察されることになる。第3章では、こうした論点を足がかりに、カントの実践的文脈において論じられる「自己認識（自己規定）」の事態を主題化した。この事態を考察するにあたっては、理論的自己認識の事態を検討した際と一貫して、〈自らの「存在意識」の規定〉という枠組みを採用した。一連の議論の途上では、そもそも「実践的な認識」がいかなる事態であるのかを検討し、その上で、カントに則した実践的自己認識の内実について、次のような解釈を提示した。すなわち、実践的認識を通じて表象された、現存在すべき対象との連関において、〈こうした対象の実現に向かい行為する主体として、自らの存在のあり方を規定し、また、このような自己を表象すること〉である。これは、すでに現前する経験的な諸対象との連関で、自らの存在のあり方を規定する、理論的自己認識と対照的な事態である。こうした議論に基づき、筆者はさらに次のことを示唆した。理論的自己認識においても、実践的自己認識においても、〈自らの存在意識の規定〉という構造から解釈されるのであれば、こうした「存在意識」を産出する意識作用（「自我」）もまた、いずれの自己規定に際しても機能しているはずである、ということである。この意味において、理論的自己認識と実践的自己認識とは、「自己」という、もっともか細く、希薄な「存在意識」の内に包摂され、成立する。しかし、（理論、実践のいずれにおいても）ただでさえ手がかりの少ない、カントの自己認識論に則し、このふたつの自己規定の事態が、いかなるかたちで連関しているのかという点にまで踏み込んで主張することは難しい。そこで、理論的自己認識と実践的自己認識との連関構造にかんするひとつの解釈を与えるべく、フィヒテに定位した自我論研究へと移行した。

第二部の、フィヒテに定位した自我論研究において本研究がまず取り組んだのは、知識学という思想の原理として位置づけられる「絶対我」ではなく、それから峻別される場所の、「現実的な意識における自我」であった。第4章では主に次のことを論じた。すなわち、「現実的な意識における自我」は、「非我」との相互規定的な連関をそれぞれのかたちで構成要件とする、理論的な自己規定と実践的な自己規定との、これまた相互規定的な連関構造を形成しながら成立することである。第2章から第3章にかけて検討してきた問題と絡めて換言すれば、理論的な自己認識と実践的な自己認識とは、それぞれ独立に成立しているのではなく、むしろ、密接に連関し合っているということである。この連関は、一方を踏まえ

て他方が規定されるという仕方で絶え間なく続く。こうした事態を筆者は、理論的自己規定と実践的自己規定とが織り成す〈動的な円環構造〉として解釈した。もちろん、このような円環構造において成立する、「現実的な意識における自我」は、本研究の術語の使用に厳密に則すならば、「現実的な意識」として対象化された「自己」である。自らをこのような意識として定立する「自我」そのものは、やはり捉えられていない。では、このようにして自らを定立する「自我」(絶対我)とは何か。第4章の最後に筆者は、「絶対我」はいかなる規定も被らないという点で〈何ものでもない〉が、それでもこの概念は空虚ではないことを示唆した。

こうした議論との連関で、第5章では、「障害」概念の検討を主題化し、「絶対我」との連関から次のように考察した。理論的自己規定と実践的自己規定とは、我々の「現実的な意識における自我」を構成する、ふたつの側面である。それに対し、「障害」概念は、「絶対我」とともに、理論的文脈と実践的文脈とで成立する、これらの自己規定的事態が可能となるために、二度(あるいは、ふたつの観点において)想定されなければならない概念である。したがって、「絶対我」という概念は、「障害」概念とともに、経験的な意識一般を説明する超越論的な概念であり、こうした〈説明上不可欠な概念である〉という点において、空虚ではない。では、フィヒテの文脈において、「自我」概念の指示する〈ある種の实在性〉を捉える試みは不可能なのか。この点にかんして、次ぐ第6章で筆者はあえて、「絶対我」という概念を考察することから看取される、〈ある種の实在性〉について踏み込んで検討した。

第6章の前半ではまず、これまで主だって検討されてこなかった実践的な文脈にも目を配りつつ、「絶対我」が――一方では、理論的自己規定の説明原理として、他方では、実践的自己規定を根拠づける理念として――、知識学が円環構造をそなえた体系として特徴づけられる上で、重要な粹割をもつことを明示した。このような「原理」として考えられるかぎり、「絶対我」は〈フィクション〉として解釈される。後半では、こうした解釈と、知識学そのものは、けっしてフィクショナルな思想体系ではないとする立場とが、いかにして整合的に両立し得るのかを主題的に検討した。それに際しては、「知的直観」という概念に着目し、この特殊な哲学的営為を通じて論じられる〈实在性〉を切り出した上で、この〈实在性〉がそなえる意義について吟味した。一連の考察を経て、次のような結論に至った。「知的直観」の遂行を通じて捉えられる〈实在性〉は、たしかに、経験的な意識の内で捉えられる諸対象のごとき規定性を帯びるものではない。しかしそれは、一面においては、こうした諸対象のもつ实在性を根拠づけ、あるいは所与のものとして成立する経験的意識一般を説明するために、他面においては、自らの意識を規定し制限する、所与の既定性から自らを切り離し、これを克服し得るものとして自らを規定し得るために、確信されなければならない活動性の实在である。それは、あえて踏み込んで言えば、理論的自己規定と実践的自己規定とを可能にする实在性である。すなわち、「絶対我」概念の指示する内実は、理論的自己規定と実践的自己規定とを相互规定的に連関させ、このような仕方で、ふたつの自己規定的事

態が形成する円環構造を、まさに力動的に円環たらしめる働きにおいて実在性をもち、あるいはこのように働く限りにおいて実在的である。それはまた、知識学を「字句」の上からではなく、「精神」において理解し、遂行するために、知識学に従事する者に対し要求される自由の実在でもある。

第三部では、今しがた言及した「精神」と、これに対置される「字句」との連関を視座に、カントの自我論とフィヒテの自我論とを突き合せて考察した。第7章では、カントの「自己定立」概念の検討を主題化したが、これに際しては、「字句」におけるフィヒテとの表面上の〈近さ〉ではなく、むしろ批判期のカント自身の自我論との接続性や一貫性を強調した。それに対し、第8章では、「知的直観」といった「字句」におけるカントとの〈遠さ〉にもかかわらず、フィヒテの自己定立論とカントの自己意識論とに通ずる「精神」の〈近さ〉を指摘した。

「自我」とは何か。カントとフィヒテとから得られる答えは何だろうか。当面、筆者は次のように解釈する。すなわち、「自我とはしかじかのものである」と答えるとき、あるいはこのように答えようとして意識を規定するとき、我々はすでに「自我」を捉えそこなっている。むしろ、「自我」とは、このようにして規定される意識そのものを与え、また同時に、当の意識をそのようにして規定する働きだからである。それでは「自我」の内実を捉えたことにはならない、と批判することも可能であろう。しかし、このような答えは、「自我」を哲学することの不可能性を証示するものではない。たしかに、「自我」という概念において指示される内実は、きわめて捉えがたい。それでも、カント、フィヒテとともに「自我」の内実を考察するとき、我々はこの概念が指示する〈ある種の実在性〉を見出す。それは、彼らのテキストを字面の上で理解するのではなく、そのテキストで論じられるところを自らの意識において再構成し、自らが自我論を遂行する者として哲学を行うとき、たしかに見出される実在性である。

参考文献

欧文著作・論文

- Adickes, Erich (1920), *Kants Opus postumum*, Berlin: Reuther & Reichard Verlag.
- Allison, Henry (1995), "Spontaneity and Autonomy in Kant's Conception of the Self", *The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, Karl Ameriks and Dieter Sturma (eds.), Albany: State University of New York Press, pp. 11-29.
- Allison, Henry (2004), *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense: Revised and Enlarged Edition*, New Haven: Yale University Press.
- Allison, Henry (2015), *Kant's Transcendental Deduction: An Analytical-Historical Commentary*, Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Ameriks, Karl (2000), *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason* (pbk. first published in 1982), Oxford: Clarendon Press/ Oxford University Press.
- Gomes, Anli and Stephenson, Andrew (eds.) (2017), *Kant and the Philosophy of Mind: Perception, Reason, and the Self*, Oxford: Oxford University Press.
- Baumanns, Peter (1972), *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag.
- Becker, Wolfgang (1984), *Selbstbewußtsein und Erfahrung: Zu Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion*, Freiburg: Karl Alber Verlag.
- Beiser, Frederick (2016), "Fichte and the French Revolution", *The Cambridge Companion to FICHTE*, David James and Günter Zöller (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 38-64.
- Bernecker, Sven (2006), „Kant zur moralischen Selbsterkenntnis“, *Kant-Studien*, Bd. 97, heft 2, Gerhard Funke et. al. (hrsg.), Berlin/ New York: Walter de Gruyter, S. 163-183.
- Blomme, Henny (2022), „J. B. Merians Auffassung der Apperzeption. Eine Quelle für Kant?“, *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception: New Interpretation*, Kantstudien-Ergänzungsheft, Bd. 218, Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel (eds.), Berlin/ Boston: Walter de Gruyter, S. 193-218.
- Bondeli, Martin (2018), *Kant über Selbstaffektion*, Basel: Colmena Verlag.
- Breazeale, Daniel (1982), "Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold's "Elementary Philosophy"", *The Review of Metaphysics*, vol. 35 (4), Philosophy Education Society, pp. 785-821.

- Breazeale, Daniel (1988), *Fichte: Early Philosophical Writings*, Daniel Breazeale (trans. and ed.), Ithaca: Cornell University Press.
- Breazeale, Daniel (1995), "Check or Checkmate?: On the Finitude of the Fichtean Self", *The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, Karl Ameriks and Dieter Sturma (eds.), Albany: State University of New York Press, pp. 87-114.
- Breazeale, Daniel (1998), *Fichte: Foundation of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796/99)* (pbk. first published in 1992), Daniel Breazeale (trans. and ed.), Ithaca/ London: Cornell University Press.
- Breazeale, Daniel (2002), "Fichte's Philosophical Fictions", *New Essays on Fichte's Later Jena Wissenschaftslehre*, Daniel Breazeale and Tom Rockmore (eds.), Evanston: Northwestern University Press, pp. 175-208.
- Breazeale, Daniel (2013), *Thinking Through the Wissenschaftslehre: Themes from Fichte's Early Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Breazeale, Daniel (2016), "The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (*nova methodo*)", *The Cambridge Companion to FICHTE*, David James and Günter Zöller (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 93-138.
- Brook, Andrew (2004), "Kant, Cognitive Science and Contemporary Neo-Kantianism", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 11 (10-11), Exeter: Imprint Academic, pp. 1-25.
- Bykova, Marina (2009), "Fichte's Doctrine of the Self-Positing Subject", *Fichte-Studien*, Bd. 32, Günter Zöller et al. (hrsg.), Amsterdam: Rodopi B. V., S. 129-139.
- Bykova, Marina (2019), "Kant's 'I Think' and Fichte's principle of self-positing", *Anuario Filosófico*, vol. 52 (1), Emiliano Acosta (ed.), Pamplona: Universidad de Navarra, pp. 145-165.
- Bykova, Marina (2020), "Fichte's Life and Rise to Philosophical Prominence", *The Bloomsbury Handbook of Fichte*, Marina Bykova (ed.), London/ New York: Bloomsbury, pp. 21-41.
- Calhoun, Zachary (2019), "Kant on Positing: Being as Self-Determination", *The Review of Metaphysics*, vol. 73 (1), Philosophy Education Society, pp. 77-108.
- Cassam, Quassim (1999), *Self and World* (pbk. first published in 1997), New York: Oxford University Press.
- Choi, So-In (1996), *Selbstbewusstsein und Selbstanschauung*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Crone, Katja (2005), *Fichtes Theorie konkreter Subjektivität: Untersuchungen zur*

- »*Wissenschaftslehre nova methodo*«, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht Verlag.
- Crone, Katja (2007), „Vorbegriffliches Selbstbewusstsein bei Kant?“, *Kant in der Gegenwart*, Jürgen Stolzenberg (hrsg.), Berlin: Walter de Gruyter, S. 149-165.
 - Crone, Katja (2009), „Transzendental Apperzeption und konkretes Selbstbewusstsein“, *Fichte-Studien*, Bd. 33, Christoph Asmuth (hrsg.), Amsterdam/ New York: Editions Rodopi B. V., S. 65-79.
 - Crowe, Benjamin (2008), „Fichte’s Fictions Revisited“, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 51 (3), pp. 268-287, DOI: 10.1080/00201740802120731.
 - Dürr, Suzanne (2018), *Das »Princip der Subjektivität überhaupt«: Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins (1794-1799)*, Leiden: Wilhelm Fink Verlag.
 - Dyck, Corey (2006), „Empirical Consciousness Explained: Self-Affection, (Self-)Consciousness and Perception in the B Deduction“, *Kantian Review*, vol. 11, Cambridge: Cambridge University Press.
 - Eidam, Heinz (1997), „Fichtes Anstoß. Anmerkung zu einem Begriff der *Wissenschaftslehre* von 1794“, *Fichte-Studien*, Bd. 10, Klaus Hammacher, Richard Schottky und Wolfgang H. Schrader (hrsg.), Amsterdam: Radopi, S. 191-208.
 - Euler, Werner (2022), „Apperzeption bei Leibniz und Kant“, *Kant’s Transcendental Deduction and the Theory of Apperception: New Interpretation*, Kantstudien-Ergänzungsheft, Bd. 218, Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel (eds.), Berlin/ Boston: Walter de Gruyter, S. 59-91.
 - Forgione, Luca (2019), *Kant and the Problem of Self-Knowledge*, New York: Routledge.
 - Förster, Eckart (1989), „Kant’s Selbstsetzungslehre“, *Kant’s Transcendental Deductions*, Eckart Förster (ed.), Stanford/ California: Stanford University Press, pp. 217-238.
 - Förster, Eckart (1990), „Fichte, Beck and Schelling in Kant’s Opus Postumum“, *Kant and his Influence*, George M. Ross and Tony McWalter (eds.), London/ New York: Thoemmes Antiquarian Books Ltd., pp. 146-168.
 - Förster, Eckart (ed.) (1995), *Opus postumum (First paperback edition)*, Eckart Förster and Michael Rosen (trans.), Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
 - Förster, Eckart (2000), *Kant’s Final Synthesis: An Essay on the Opus postumum*, Cambridge: Harvard University Press.
 - Förster, Eckart (2018: 3., verbesserte Auflage), *Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
 - Frank, Manfred (1991), *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis: Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart: Reclam Verlag.

- Frank, Manfred (2007), „Kant über Selbstbewusstsein“, *Auswege aus dem deutschen Idealisms*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 183-193.
- Frank, Manfred (2012), *Ansichten der Subjektivität*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Gottlieb, Gabriel (2019), “Fichte’s Relational I: *Anstoß* and *Aufforderung*”, *The Palgrave Fichte Handbook*, Steven Hoeltzel (ed.), Cham: Palgrave Macmillan, pp. 213-235.
- Hanewald, Christian (2000), „Absolutes Sein und Existenzgewißheit des Ich“, *Fichte-Studien*, Bd. 20, Helmut Grindt (hrsg.), Amsterdam/ New York: Rodopi B. V., S. 13-25.
- Heidemann, Ingeborg (1958), *Spontaneität und Zeitlichkeit: Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*, Köln: Kölner Universitäts Verlag.
- Heimsoeth, Heinz (1971: zweite, durchgesene Auflage), „Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie“, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I: Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, Kantstudien-Ergänzungshefte, Bd. 71, Ingeborg Heidemann (hrsg.), Bonn: Bouvier Verlag, S. 227-257. Originale Auflage: Heimsoeth, Heinz (1924), *Immanuel Kant: Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages*, Albertus-Universität Königsberg (hrsg.), Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, S. 41-80. (ハイムゼート (1981)、「カント哲学における人格性の意識と物自体」、『カントと形而上学』、小倉志祥監訳、東京：以文社、11-79 頁。)
- Henrich, Dieter (1966), „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, *Subjektivität und Metaphysik: Festschrift für Wolfgang Cramer*, Dieter Henrich et al. (hrsg.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, S. 188-232.
- Henrich, Dieter (1970), „Selbstbewusstsein: Kritische Einleitung in eine Theorie“, *Hermeneutik und Dialektik: Aufsätze I*, Rüdiger Bubner, Konrad Cramer und Reiner Wiehl (hrsg.), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), S. 257-284.
- Hiltcher Reinhold (1993), „Stellt Fichtes Theorie vom »Ich« in der WL von 1794/95 eine Produktionstheorie des »Ich« dar?“, *Fichte-Studien*, Bd. 5, Klaus Hammacher et al. (hrsg.), Amsterdam/ Atlanta: Editions Rodopi B. V., S. 107-116.
- Hoeltzel, Steven (2020), “Check and Summons (*Anstoß* and *Aufforderung*)”, *The Bloomsbury Handbook of Fichte*, Marina Bykova (ed.), London/ New York: Bloomsbury, pp. 353-361.
- Hölderlin, Friedrich (1965), *Hölderlin Sämtliche Werke*, 6 Bd., Stuttgart: W. Kohlhammer, J.G. Gottasche Buchhandlung Nachfolger.
- Horstmann, Rolf-Peter (2007), „Kant und Carl über Apperzeption“, *Kant in der*

- Gegenwart*, Jürgen Stolzenberg (hrsg.), Berlin: Walter de Gruyter, S. 131-147.
- Janke, Wolfgang (1970), *Fichte: Sein und Reflexion - Grundlage der kritischen Vernunft*, Berlin: Walter de Gruyter.
 - Kinlaw, Jeffery (2019), "Knowledge and Action: Self-Positing, I-Hood, and the Centrality of the Striving Doctrine", *The Palgrave Fichte Handbook*, Steven Hoeltzel (ed.), Cham: Palgrave Macmillan, pp. 163-187.
 - Kitcher, Patricia (2014), *Kant's Thinker* (pbk. first published in 2011), New York: Oxford University Press.
 - Klemme, Heiner (1996), *Kants Philosophie des Subjekts: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
 - Klemme, Heiner (2012), „Spontaneität und Selbsterkenntnis: Kant über die ursprüngliche Einheit von Natur und Freiheit im Aktus des ›Ich denke‹ (1785-1787)“, *Sind wir Bürger zweier Welten?: Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus*, Kant-Forschungen, Bd. 20, Mario Brandhorst, Andree Hahmann und Bernd Ludwig (hrsg.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 195-222.
 - Klemme, Heiner (2015), "Kant on Moral Self-Determination and Self-Knowledge in 1787", *Kant and the Metaphors of Reason*, Patricia Kauark-Leite et al. (eds.), Hildesheim: Georg Olms Verlag, S. 205-226.
 - Klemme, Heiner (2017), „„Eigenschaftliches Selbst“ (I. Kant) oder „ursprüngliches Selbstsein“ (D. Henrich)? Über einige Merkmale von Kants Begriff des Selbstbewusstseins“, *Immanuel Kant: Die Einheit des Bewusstseins*, Kantstudien-Ergänzungshefte, Bd. 197, Motta Giuseppe und Thiel Udo (hrsg.), Berlin/ Boston: Walter de Gruyter, S. 258-276.
 - Klotz, Christian (2016), "Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-95 *Wissenschaftslehre*", *The Cambridge Companion to FICHTE*, David James and Günter Zöller (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp.65-92.
 - Kraus, Katharina (2020), *Kant on Self-Knowledge and Self-Formation: The Nature of Inner Experience*, New York: Cambridge University Press.
 - Kraus, Katharina (2022), „Wie erfahren wir uns selbst sinnlich? Ein Lösungsvorschlag zu Kants Paradox der Selbstaffektion“, *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception: New Interpretation*, Kantstudien-Ergänzungsheft, Bd. 218, Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel (eds.), Berlin/ Boston: Walter de

Gruyter, S. 613-640.

- Kuhne, Frank (2007), *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte: Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kumar, Appar (2022), "Gefühl in Kant's Gefühl eines Daseins: Clue from Tetens and Feder", *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception: New Interpretation*, Kantstudien-Ergänzungsheft, Bd. 218, Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel (eds.), Berlin/ Boston: Walter de Gruyter, S. 219-250.
- Lee, Seung-Kee (2012), "Self-Determination and Categories of Freedom in Kant's Moral Philosophy", *Kant-Studien*, Bd.103, heft 3, Manfred Baum et. al. (hrsgs.), Berlin/ Boston: Walter de Gruyter, S. 337-350.
- Longuenesse, Béatrice (2019), *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again* (pbk. first published in 2017), New York: Oxford University Press.
- Makkreel, Rudolf (2014), "Self-cognition and self-assessment", *Kant's Lectures on Anthropology*, Alix Cohen (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 18-37.
- Marshall, Colin (2013), "Kant's One Self and the Appearance/ Thing-in-itself Distinction", *Kant-Studien*, Bd. 104, heft 4, Manfred Baum et al. (hrsg.), Berlin/ Boston: Walter de Gruyter, S.421-441.
- Martin, Wayne (2016), "From Kant to Fichte", *The Cambridge Companion to FICHTE*, David James and Günter Zöller (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp.7-37.
- Mathieu, Vittorio (1989), *Kants Opus postumum*, Gerd Held (hrsg.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Melnick, Arthur (2010), *Kant's Theory of the Self* (pbk. first published in 2009), New York/ London: Routledge.
- Motta, Giuseppe and Thiel, Udo (2022), "Introduction", *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception: New Interpretation*, Kantstudien-Ergänzungsheft, Bd. 218, Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel (eds.), Berlin/ Boston: Walter de Gruyter, S. 1-55.
- Nakano, Hirotaka (2011) „Selbstaffektion in der transzendentalen Deduktion“, *Kant-Studien*, Bd. 102, heft 2, Manfred Baum et. al. (hrsg.), Berlin/ Boston: Walter de Gruyter. S. 213-231.
- Neuhauser, Frederick (1990), *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Prata Gaspar, Francisco (2020), „Spontaneität und Ich bei Fichte (und Kant)“, *Sutudia*

Kantiana, vol. 18 (3), S. 233-256.

- Pothast, Ulrich (1971), *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Renz, Ursula (2022), „Selbsterkenntnis: Eine kantische Strategie“, *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception: New Interpretation*, Kantstudien-Ergänzungsheft, Bd. 218, Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel (eds.), Berlin/ Boston: Walter de Gruyter, S. 571-595.
- Rockmore, Tom (2010), „On Fichte and Phenomenology“, *Fichte and the Phenomenological Tradition*, Violetta L. Waibel, Daniel Breazeal and Tom Rockmore (eds.), Berlin/ New York: Walter de Gruyter, pp. 11-24.
- Rosefeldt, Tobias (1998), „Wer oder was ist „das stehende und bleibende Ich“?“, *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Georg Mohr und Marcus Willaschek (hrsg.), Berlin: Akademie Verlag, S. 436-442.
- Royce, Josiah (1892), *The Spirit of Modern Philosophy: An Essay in the Form of Lectures*, Boston: Mifflin and Company.
- Royce, Josiah (2009), *Lectures on Modern Idealism* (pbk. first published in 1919), South Carolina: Biblio Bazaar.
- Russell, Bertrand (2004), *History of western philosophy* (pbk. first published in 1946), New York: Routledge.
- Schäfer, Rainer (2006), *Johann Gottlieb Fichtes ›Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794‹*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schmitz, Friederike (2013), „On Kant's Conception of Inner Sense: Self-Affection by the Understanding“, *European Journal of Philosophy*, vol. 23 (4), Oxford: Blackwell Publishers, pp.1044-1063.
- Schrader H. Wolfgang (1972), *Empirisches und absolutes Ich: Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes*, Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag.
- Schrader, 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.), Stuttgart: Frommann-Holzboog, S. 331-344.
- Sellars, Wifrid (1974), „... This I or He or It (The Thing) which Thinks...“, *Essay in Philosophy and its History*, Wifrid Sellars (ed.), Dordrecht: Springer Netherlands, pp. 62-90.
- Serck-Hanssen, Camilla (2009), „Kant on Consciousness“, *Psychology and Philosophy*:

- Inquiries into the Soul from Late Scholasticism to Contemporary Thought*, Sara Heinämaa and Martina Reuter (eds.), Dordrecht: Springer Science+Business Media B.V., pp. 139-157.
- Sitorus, Fitzgerald Kennedy (2018), *Das transzendente Selbstbewusstsein bei Kant: Zu Kants Begriff des Selbstbewusstseins im Lichte der Kritik der Heidelberger Schule*, Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
 - Soboleva, Maja (2022), "Knowledge, Self-Knowledge and Self-Identity: Transcendental and Empirical Arguments", *Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception: New Interpretation*, Kantstudien-Ergänzungsheft, Bd. 218, Giuseppe Motta, Dennis Schulting and Udo Thiel (eds.), Berlin/ Boston: Walter de Gruyter, S. 597-611.
 - Soller, Alois (1997), „Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der GWL: Eine kritische Erörterung“, *Fichte-Studien*, Bd. 10, Klaus Hammacher et al. (hrsg.), Amsterdam/ Atlanta: Editions Rodopi B. V., S. 175-189.
 - Sturma, Dieter (1985), *Kant über Selbstbewußtsein: Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtseins*, Hildesheim/ Zürich/ New York: Georg Olms Verlag.
 - Tugendhat, Ernst (1979), *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main (*Self-Consciousness and Self-Determination*, Paul Stern (trans.), Cambridge, London: The MIT Press, 1986).
 - Valaris, Markos (2008), "Inner Sense, Self-Affection, & Temporal Consciousness in Kant's Critique of Pure Reason", *Philosophers' Imprint*, vol. 8 (4), <http://hdl.handle.net/2027/spo.3521354.0008.004>, pp. 1-18 (accessed: 2022-08-02) , pp. 1-18.
 - Washburn, Michael (1976), "Did Kant Have a Theory of Self-Knowledge?", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 58, Berlin: Walter de Gruyter, S. 40-56.
 - Willaschek, Marcus et al. (hrsg.) (2015), *Kant-Lexikon*, Bde. 1-3, Berlin: Walter de Gruyter.
 - 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.), Evanston: Northwestern University Press, pp. 28-46.
 - Zhixue, Liang (1991), „Interpersonalität beim jungen Fichte“, *Fichte-Studien*, Bd. 3, Klaus Hammacher, et al. (hrsg.), Amsterdam/ Atlanta: Editions Rodopi B. V., S. 219-

- ・ Zobrist, Marc (2011), *Subjekt und Subjektivität in Kants theoretischer Philosophie*, Kantstudien-Erganzungshefte, Bd. 163, Berlin: Walter de Gruyter.
- ・ Zöller, Günter (1989), “Making Sense Out of Inner Sense: The Kantian Doctrine as Illuminated by the Leningrad *Reflexion*”, *International Philosophical Quarterly*, vol. 29 (3), New York: Fordham University, pp. 263-270.
- ・ Zöller, Günter (2002a), *Fichte’s Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will* (pbk. first published in 1998), Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- ・ Zöller, Günter (2002b), “The Individuality of the I in Fichte’s Second Jena *Wissenschaftslehre*, 1796-1799”, *New Essays on Fichte’s Later Jena Wissenschaftslehre*, Daniel Breazeal and Tom Rockmore (eds.), Evanston: Northwestern University Press, pp. 120-139.
- ・ Zöller, Günter (2013), *Fichte lesen*, Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag.
- ・ Zöller, Günter (2016), “Fichte’s Later Presentations of the *Wissenschaftslehre*”, *The Cambridge Companion to FICHTE*, David James and Günter Zöller (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 139-167.

邦語著作・論文

- ・ 内田浩明 (2005)、『カントの自我論：理論理性と実践理性の連関』、京都：京都大学学術出版会。
- ・ 大峯顯 (1976)、『フィヒテ研究』、東京：創文社。
- ・ 岡田勝明 (1990)、『フィヒテ討究』、東京：創文社。
- ・ エルンスト・マッハ (1971)、『感覚の分析』、須藤吾之助ほか訳、東京：法政大学出版局。
- ・ 尾崎賛美 (2017)、「カントにおける自己意識の問題 — 統覚の作用からの考察 — 」、『WASEDARILAS JOURNAL』（総合人文科学研究センター研究誌）No. 5、東京：早稲田大学総合人文科学研究センター、97-107 頁。
- ・ 尾崎賛美 (2021a)、「フィヒテの自己定立論とカントの自己意識論」、『WASEDARILAS JOURNAL』（総合人文科学研究センター研究誌）No. 9、東京：早稲田大学総合人文科学研究センター、21-31 頁。
- ・ 尾崎賛美 (2021b)、「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、日本フィヒテ協会、京都：晃洋書房、80-93 頁。
- ・ 尾崎賛美、「カントにおける自己認識論 — 自己意識論との連関から — 」、『日本カント研究』 第 23 号、日本カント協会、1-13 頁。

- ・加藤泰史（2006）、「『オプス・ポストゥムム』と批判哲学の間」、『カント全集』別巻所収、坂部恵（他）編、東京：岩波書店、359-406 頁。
- ・城戸淳（2014）、『理性の深淵：カント超越論的弁証論の研究』、東京：知泉書館。
- ・黒積俊夫（1992）、『カント批判哲学の研究 ― 統覚中心的解釈からの転換 ― 』、愛知：名古屋大学出版会。
- ・鈴木文孝（2019）、『カントに学ぶ自我の哲学：カントの批判哲学と自我論および関連論考』、東京：以文社。
- ・瀬戸一夫（2001）、『無根拠への挑戦：フィヒテの自我哲学』、東京：勁草書房。
- ・隈元忠敬（1986）、『フィヒテ『全知識学の基礎』の研究』、広島：溪水社。
- ・高田純（2017）、『現代に生きるフィヒテ：フィヒテ実践哲学研究』、滋賀：行路社。
- ・田端信廣（2015）、『ラインホルト哲学研究序説』、奈良：萌書房。
- ・田端信廣（2019）、『書評誌に見る批判哲学 ― 初期ドイツ観念論の展相 ― 『一般学芸新聞』『哲学欄』の一九年』、京都：晃洋書房。
- ・戸田山和久（2007）、「カントを自然化する」、『日本カント研究 8：カントと心の哲学』、日本カント協会編、東京：理想社、49-69 頁。
- ・中川明才（2004）、『フィヒテ知識学の根本構造』、京都：晃洋書房。
- ・長澤邦彦（2014）、「『全知識学の基礎』1794／95 年」、『フィヒテ知識学の全容』、長澤邦彦、入江幸男編著、京都：晃洋書房、35-55 頁。
- ・中野裕考（2021）、『カントの自己触発論 行為からはじまる知覚』、東京：東京大学出版会。
- ・藤澤賢一郎（1990）、「フィヒテ自我論の射程」、『講座ドイツ観念論 第三巻 ― 自我概念の新展開』、廣松渉（他）編、東京：弘文堂、223-292 頁。
- ・マンフレッド・キューン（2017）、『カント伝』、菅沢龍文（他）訳、横浜：春風社。
- ・美濃部仁（1991）、「自己限定の哲学 ― フィヒテの『新しい方法による知識学』について ― 」、『宗教哲学研究』第 8 巻、宗教哲学会、京都：昭和堂、95-107 頁。
- ・山口祐弘（2021）、『フィヒテ哲学の行路』、東京：知泉書館。
- ・湯浅正彦（2009）、『超越論的自我論の系譜 ― カント・フィヒテから心の哲学・ヘンリッヒへ ― 』、京都：晃洋書房。