

フィヒテの自己定立論とカントの自己意識論

尾崎 賛美

Fichte's Self-Positing and Kant's Self-Consciousness

Sambi OZAKI

Abstract

This paper aims to examine Fichte's doctrine of self-positing (*Selbstsetzung*) that is presented by Johan G. Fichte (1762-1814) during his time in Jena with reference to Immanuel Kant's (1724-1804) theory of self-consciousness (*Selbstbewußtsein*). It also discusses their differences and similarities regarding an argument of "the I (das Ich)". During his era of Jena, although Fichte developed his system from Kant's influence, it turned out to be quite novel one. This point recalls D. Henrich (1966, "Fichtes ursprüngliche Einsicht") who has shed light on the difference between Fichte and Kant around the argument of "the I". However, his comparative examination, widely known as "the reflection theory of self-consciousness", centered too much on Fichte's "Original Insight" and did not focus on the consistency between Fichte and Kant. The ultimate goal of this paper, therefore, is to demonstrate that Fichte's theory of self-positing has a significant similarity with Kant's theory of self-consciousness despite their disagreements.

The paper first analyzes Fichte's theory of self-positing by referring to his iconic terms: "F/Act (*Tathandlung*)" and "intellectual intuition (*intellektuelle Anschauung*)" in order to compare with Kant's theory of self-consciousness. This is followed by a close examination of Kant's theory with the critical perspective of the previous research conducted by Henrich. Finally, in the train of these considerations, I will demonstrate that, insofar as the problem of "the I", there indeed are couple of disagreements between Fichte and Kant especially from the perspective of their "letter (*Buchstabe*)", still there is much more significant agreement in the very "spirit (*Geist*)" of argument on "the I".

はじめに

本稿はヨハン・ゴットリーブ・フィヒテ（1762-1814）における自己定立 *Selbstsetzung* 論についての考察である⁽¹⁾。また本稿では、以下で示す事情から、イマヌエル・カント（1724-1804）の自己意識 *Selbstbewußtsein* 論と比較しつつ、フィヒテの自己定立論の検討を掘り下げる。今回取り上げるイェナ期（1792-99年）のフィ

(1) フィヒテの著作からの引用や参照は、バイエルン科学アカデミー版全集 (*J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Friedrich Frommann Verl., 1964-2012) に依拠し、引用に際しては「略記号 (GA) 系列数/ 巻数, 頁数」の順に表記する。カントに関しては、アカデミー版カント全集 (Kant, Immanuel (1900ff.), *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften) 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』からの引用については、慣例に従い「第一版」(1781) を A、「第二版」(1787) を B と表記する。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。また特に断りがない限り、引用文における [] による挿入と [] による中略とは引用者による。なお、先行研究からの引用の際には著者名と頁数を示すが、同一著者による著作が複数ある場合は年数も併記する。

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一方で⁽²⁾、カントの思想に対してはある種の緊張関係にあったと言える。また、フィヒテが「自我 das Ich」概念を当時期の思想の根本としたのに対し、カントは自我そのものを主題としたわけではない⁽³⁾。しかし、「自我」という問題の論じ方に着目するとき、両者の思想には極めて重要な点で通底することが看取される。

フィヒテはかねてより自らの思想体系（知識学 Wissenschaftslehre）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）。もともと字句 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。しかし、字句に固執することが体系を形骸化し、その精神 Geist を奪うと考えたフィヒテは（vgl. GA. I/ 2, 252）、自らの思想がカントの体系の精神を引き継ぐ点に重きを置いた（vgl. GA. I/ 2, 415, GA. I/ 4, 231 Anm.）。

他方カントは、自ら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.）で明示される。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曲解されることを懸念している。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、自身の思想は字句通りに解釈されるべきであると強調し、さらに自らの教義がフィヒテの思想とは無関係であることを宣言した。

もちろんフィヒテも自らをカントのたんなる追随者とみなしていない。彼は知識学がカントを説明するものでもなければ、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）。この点は繰り返し言及されており、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すらしておらず、自分なりの仕方では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）。

では、フィヒテ、カントの両者は、いかなる点において一致し、いかなる点において一致しないのか。こうした問いを念頭に置きつつ、本稿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、その上で両思想家の「自我」論を比較検討する。やや結論めいたことを言えば、（少なくとも「自我」という問題を巡る議論に限定すれば）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

フィヒテの自己定立論として有名なのは、『全知識学の基礎』（以下、『基礎』と略記）における、「第一根本命題」であろう。この命題では、自我（絶対我 das absolute Ich）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、「いっさいの人間の知的かつ無条件的な、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 ist A/ A = A）を出発点とする。フィヒテはこの命題を、決して証明の求められることのない端的かつ確実なものともみならず（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の自己定立へと、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らないが、その理由は次の二点にあると思われる。

(2) Neuhauser (pp. 7f.) 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とのことである。

(3) たとえば Forgione はカントの主著『純粹理性批判』において、自己意識や心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こそ取り上げられるものの、こういった問題がそれだけで論じられることはない、と指摘する（Forgione, p. 21）。また Allison も「カントは自我論 theory of the self と呼ばれるようなものを決して打ち立てることはなかった」と評している（Allison, p. 11）。

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⁽⁴⁾。

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）形式のみが問題となっており、「そもそも A が存在するかどうか」という内容については問われない（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。しかしそれでも、「 $A = A$ 」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において存在しなければならない⁽⁵⁾。

ここでフィヒテの「定立」概念について補足しておく、フィヒテにおいて何かが存在するという事は、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。しかし、この際の「定立する *setzen*」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過ぎない⁽⁶⁾。したがって、「 A は A である」という判断が可能となるには、当の判断を遂行する同一的な自我の存在が要請されなければならない、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 」が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おり、フィヒテはこれを「経験的意識の事実 *Tatsache des empirischen Bewußtseins*」（*ebd.*）と呼ぶ。ただし、「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は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「自我の純粹能動性 *reine Tätigkeit*」から導き出す（GA. I/ 2, 258f.）。この「純粹能動性」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改めて以下のように定式化される。

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）

(4) 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）。

(5) 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。この点に関しては、「自我の内において何か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、ないし実際に存在していることを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）。

(6) 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」のであり、文字通り「意識主観が何らかの仕方ですら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）。

これは、フィヒテの中心的な思想のひとつである「事行 Tathandlung」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」そのものでない点は留意されなければならない。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 Handlung と事実 Tat 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 (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は、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.)

ここでの要点を改めて示すと次の通りである。① 〈自我は自身を定立する限りにおいてのみ、自らに対して存在する〉。② 〈(対自化された) 自己 Selbst は、自らによって定立される限りにおいてのみ、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うえで、『知識学への第二序論』(1797、以下、『第二序論』と略記)において主題化される「知的直観 *intellectuelle Anschauung*」の議論が役に立つ⁽⁷⁾。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、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)。「知的直観」について検討するに先立ち、まずはこの概念が導出されるに至る道筋を概略的に示す。

「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

(7) 加えて以下では、『第一序論』、『第二序論』を伴う『知識学の新叙述の試み』が構想された時期にフィヒテが行った知識学の講義に参加していた学生による講義録、いわゆる『新しい方法による知識学』(1796-99)も参照する (以下、『新方法』と略記)。なお『新方法』からの引用に際し本稿では、「ハレ手稿」(GA. IV/ 2)と「クラウゼ手稿」(GA. IV/ 3)との両手稿から適宜引用する。

きを遂行するのにかつ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、それは決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*⁽⁸⁾ 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ほか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.)

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」にほかならない、ということである (vgl. GA. I/4, 214)。これに対し、次のような問いが惹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、すでに存在しているのではないだろうか。つまり、自我に関する上の説明は、「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「決してそうではない」と応じる (ebd.)。ここでは、「この〔自己内還帰的な〕働きによってはじめて、〔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決して先行しないが——、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、いわば実体的霊魂として想定されることもない (GA. IV/3, 345, vgl. GA. IV/2, 29)。たとえば、『知識学の原理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 *Substrat*」を表象させてしまうため使用したくないと述べる (vgl. GA. I/3, 313 Anm.)。別の箇所でも次のように言われる。

私 *ich*⁽⁹⁾ 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

(8) 「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、敢えてこのように訳出した。

(9) 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。

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。それは、我々の経験的認識の対象のいっさいが、感官において受容される「感性的直観の対象」とされるからである。したがって、自らの(悟性の)自発性によって対象の直観を産出するような能力を我々がそなえることは容認されない(B306ff., vgl. B157 Anm., B68, usw.)。もちろんフィヒテもこの点は心得ていた(vgl. GA. I/4, 224)。フィヒテはカントにおける知的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、したがって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、行為にかかわる」(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非常に繊細な作業である。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が導出される。それゆえ、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促す(vgl. GA. I/4, 224)。

(2)-2 「知的直観」の検討

さて、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⁽¹⁰⁾。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、決してそれのみでは、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)。この点を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⁽¹¹⁾。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

⁽¹⁰⁾ 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)。

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）、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 *Entwerfen des Zweckbegriffes*）なしには（将来の行為）、自らが為していること、為そうとしていることについて知り得ない（*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導入しているにすぎず、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 *besonder* 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て改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。自我の存在を捉えることができるのは、まさに本人がそれを為し、現にいまそれを為していることを直観する（直接的に意識する）からである。

第2節 フィヒテの自己定立論とカントとの自己意識論との比較

(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の検討に先立ち、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、自我は自らに対して存在する。自我は、自らの行為と行為の産物との相即不離なかたちで関係として存在するのである。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。

先述の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、という前提から生じる（*vgl.* GA. IV/ 2, 30）。しかしこの意識の向かう客観こそ、この意識を遂行する主観としての私であった。とするならば、この私自身を捉えようとする試みは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の試みは「無限に進みゆき」、決して意識は究明されないとする（*vgl.* GA. IV/ 3, 346）。フィヒテの見立てでは、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」

しかし、カントに対するこうした批判ははたして妥当なのだろうか。以下では、フィヒテの自己定立論とカントの自己意識論とを突き合わせる上で重要となる、この点に限定して検討する⁽¹²⁾。それはカントにおける自己意識と自我との内実をいかに解釈するかに直結する。

カントにおける自己意識を論じるにあたり重要な概念となるのが、純粹で根源的な「統覚 *Apperzeption*」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、経験的認識を構成する「自発性の作用 *Actus der Spontaneität*」である（*vgl.* B132）。この自発性の作用は判断における

(11) 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.）。

(12) カントの自己意識論については、「統覚」概念との連関からすでに別の機会に論じているため、今回は立ち入った検討は行わない（尾崎（2017）を参照のこと）。

思惟の形式であるところの「私は考える Ich denke」として表象される (ebd.)。ただし、この「私は考える」における「私」は「実在的主観 reales Subjekt」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〕 logisches Subjekt」にすぎない (vgl. A350)。なお、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)。そこで本稿では「自我」を「私は考える」における「私」に相当する概念として解釈する。それゆえこの「自我」も、個別具体的な主観を指示するものではない。カントにおける「自我」とは、「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」(A382)、「内容のまったく空虚な表象にほかならない」(A346/B404)。

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言える。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、我々はいっ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意識の形式において用いられなければならないからである。我々が自らの捉えようとしたものと捉えたと思ったときにはすでに、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。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)と言表する⁽¹³⁾。またカントは、合理的心理学のように、自我を実体的靈魂として想定しない以上 (vgl. B407ff.)、上述のごときフィヒテの批判は少なくともカントには当たらない。

では、カントにおける自己意識は、そして自我はいかなる内実をもつのか。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」とされる (vgl. B429)。そしてこの「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 etwas reales」(B419)でもあると言う。一見するとここには矛盾があるように思われる。しかしここで統覚の働き、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と筋が通る。

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であろう。この局面において、かの「私は考える」は、「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.)。この働きにおいて生じる「私は存在する」という意識、これがカントにおける自己意識である。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

(13) Henrichによれば、こうした「不都合さ」は上述したような仕方では自己意識の主観を捉え得ると想定していた立場 (Henrichの言葉を借用すれば「自我の反省理論」)に起因するものであり、カントを含め、自我に関するこのような理論を採用した立場のはらむ難点を浮き彫りにしたところが「フィヒテの根源的な洞察 ursprüngliche Einsicht」である。Henrichによれば、この「反省理論」における難点は、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ない点において、第二に、自己意識を通じて得られた当の客観がまさにこの意識を遂行する主観自身と同一であることを前提としなければならない点において、「反省理論は二度の論点先取のうちに終わる」(Henrich, S. 195)。件の引用箇所 (A346/B404) を Henrich も挙げていることから (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高い (もっともフィヒテ自身は明示していないが)。仮にそうであるならば、少なくともフィヒテとしてカントがこうした問題を十分に承知していたことは分かっていたはずである。しかし、フィヒテからしてみれば、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、すでにカントも反省理論という枠組にはまっていたことの証左であり、カントをも批判の射程に入れるに足る十分な理由だったのかもしれない。

言えよう。この存在意識は、『プロレゴメナ』でカントが自我の内実として言及していた「現存在の感情 Gefühl eines Daseins」(Ak. IV. 334Anm.)に相当する。

ここで留意されるべき点が二つある。まず、自我が「現存在の感情」ないし「存在意識」として捉えられ得るのは、統覚の活動という観点から自我を解釈する限りである。なぜなら、自我が現に働く活動性である限りにおいて、この活動を通じて存在意識も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自我そのものではない。非明示的にはあれ意識の内実として〈意識されている〉以上、当のそれは〈意識する側〉ではなく〈意識される側〉に想定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)区別された二つの側面である。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との自己意識論

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く。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、あるいはその活動の存在という観点から捉えようとする点において両者は共通する⁽¹⁴⁾。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、自我それのみから生じるわけではない。先述の通り、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通じて存在意識は生じる。

これと連関して第二に、たしかに両思想家において自我は、その活動を通じて与えられる存在という観点からしか捉えられ得ない構造をもつが、この構造そのもののあり方には大きな差異が存する。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「自我に対して」存在するということを意味するからである。したがって、自我が存在するということが、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際に生じる非明示的な存在意識である。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、存在意識もまた前反省的に与えられる(vgl. B157 Anm.)。

では最後に最も重要な問いを検討しよう。すなわち、こうした(カント的な意味で)自らの存在を意識するということが、フィヒテが自己定立(事行、知的直観)ということによって示したことに相当するのか。より端的に示せば、結局のところカントの自己意識論とフィヒテの自己定立論と、たしかに構造上の相違点はあるとしても、その結果においては同一の事態を意味しているのか。筆者の当面の見解としては、両議論は一面において重なり、一面において重ならない。

まず重ならない点について。論点を明確にするため、上でフィヒテの「事行」、「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,

(14) 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, 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, 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「ある種の概念上の派生形」(Bykova, p. 163)として結論付けるのは早急であろう。

256)。それゆえ我々は、決して「事行」ということで表現されている事態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、それそのものは決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)。つまり、知的直観を通じて捉えられた当の行為は、その時点で行為として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。そしてすでに見たように、『第二序論』において我々が内的行為へと促されたのは、まさしく自我の概念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。それは、この「自我」概念が獲得されることによって始めて、自我が自らに対して存在するという事態である。ただし、ここで捉えられるのは、活動としての知的直観そのものではなく、この活動の結果、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。

次いで重なる点について。フィヒテに則す限り我々は、事行ないし知的直観という、動的な事象そのものを捉えることはできない。我々の経験的な意識において与えられるのは、つねにその結果 (ich bin) である。だが、ここ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得る点を示し、この点において自我は、存在意識であり、現存在の感情として捉えられることを明らかにした。しかし、先述の通り、このようにして捉えられた自我はすでに自我ではなく、自己である。この意味では、カントにおいてもやはり自我は決してそれそのものとしては捉えられ得ない働きである。

おわりに

以上、本稿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⁽¹⁵⁾。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、動的な事象という観点から論じた結果であり、つぶさに見れば両者が認識していた問題の困難さは極めて近似する。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存在の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。本稿で示したような動的な事象として自我を論じるという姿勢は、自我という極めて捉えがたい事象を扱うに際し、カント、フィヒテともに持ち合わせていた鋭敏な精神なのかもしれない⁽¹⁶⁾。

【参考文献】

- ・ 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.), New York Press, pp. 11-29.
- ・ Breazeale, Daniel (1992), *Fichte: Foundation of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796/99)*, Daniel Breazeale (trans. and ed.), Cornell University Press.
- ・ — (2016), "The Wissenschaftslehre of 1796-99 (nova methodo)", *The Cambridge Companion to Fichte*, David James and Günter Zöller (eds.), pp. 93-138.
- ・ Bykova, Marina (2019), "Kant's 'I Think' and Fichte's principle of self-positing", *Anuario Filosófico*, vol. 52 (1), Emiliano Acosta (ed.), Universidad de Navarra, pp. 145-165.
- ・ Henrich, Dieter (1966), „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, *Subjektivität und Metaphysik: Festschrift für Wolfgang Cramer*, Dieter

(15) 紙幅の都合上、本稿では自我の問題を巡る議論において、フィヒテとカントとの対立点や相違点について十分に論じることができなかった。この点は今後の検討課題としたい。

(16) この点に関し、たとえば Bykova は、フィヒテとカントとの間に存する相違を、議論の内容ではなく、強調するポイントとアプローチの仕方に見る (cf. Bykova, p. 160)。

Henrich et all. (hrsg.), Vittorio Klostermann Verlag, S. 188-232.

- ・ Forgione, Luca (2019), *Kant and the Problem of Self-Knowledge*, Routledge.
- ・ Neuhauser, Frederick (1990), *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge University Press.
- ・ Schäfer, Rainer (2006), *Johann Gottlieb Fichtes ›Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794‹*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- ・ 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——」、『WASEDA RILAS JOURNAL』、No. 5、早稲田大学総合人文科学研究センター、97-107 頁。
- ・ 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』、廣松渉ほか編、弘文堂、223-292 頁。