

# カントとフィヒテの自己定立論

内田 浩明

知的財産学部 知的財産学科

(2009年9月30日受理)

Self-Positing on Kant and Fichte

by

Hiroaki UCHIDA

Department of Intellectual Property, Faculty of Intellectual Property

(Manuscript received September 30, 2009)

## カントとフィヒテの自己定立論

内田 浩明

知的財産学部 知的財産学科

(2009年9月30日受理)

Self-Positing on Kant and Fichte

by

Hiroaki UCHIDA

Department of Intellectual Property, Faculty of Intellectual Property

(Manuscript received September 30, 2009)

### Abstract

*Opus postumum* is, as generally known, the manuscripts which Kant wrote in his last years. In the drafts written in 1800, he repeatedly referred to “self-positing”. Taking this period into consideration, it seems that Kant was more or less conscious of Fichte. This paper attempts to compare Kant’s theory of self-positing with that of Fichte by analyzing the concepts: “intellectual intuition”, “for itself”, “infinite regress of subject” and others. What is clarified thereby are the following: Kant’s self-positing based on his “dualism of sensibility and understanding” consists of two different sides, viz. the “logical” and “metaphysical” acts of subject; the latter activity being very important in the sense of making the intelligible I to the sensible. One of the reasons Kant developed such a theory, as above mentioned, is that he intended to oppose Fichte’s merely formal I without content. Yet Fichte’s strong point is making clear an ontological status of the self-positing I.

キーワード； カント, フィヒテ, 『オプス・ポストゥムム』, 『遺稿』, 自己定立論

Keyword； Kant, Fichte, Opus postumum, the theory of self-positing

## はじめに

『オプス・ポストゥムム』（以下、『遺稿』と記す）は、カントが晩年に書き残した一連の草稿である。1796年頃から1803年にかけて執筆された『遺稿』<sup>1)</sup>は、その内容から「物理学」や「自然科学」に定位した1800年頃までの草稿群と「形而上学」や「認識論」をテーマとした1800年以降の草稿群に分けられるが、『遺稿』にはいわゆる「批判期」には見られない独特の表現、あるいは批判期の考え方をより鮮明にした思想が見出される。いわゆる「エーテル演繹（Ätherdeduktion）」<sup>2)</sup>や「現象の現象（Erscheinung der Erscheinung）」<sup>3)</sup>などがその例であるが、「自己定立」もそうした思想の一つである。

後述するように、『純粹理性批判』（以下、『第一批判』と記す）においても自己の定立作用に関する若干の記述は見られるものの、カントが「自己自身を定立する（sich selbst setzen）」と繰り返し述べるようになるのは1800年に書かれたとされる『遺稿』の第7束（VII. Konvolut）、およびそれに続いて1803年まで書かれたと考証される第1束（I. Konvolut）においてである。この時期を勘案すれば、フィヒテや同時代の思想家から何らかの影響があったと推察される<sup>4)</sup>。実際、『遺稿』には様々な哲学者・思想家——カントとほぼ同時代に限っても、ベック、エーネジデムス（つまりは、シュルツェ）、そしてシェリング、更にはリヒテンベルク等——の名が見られる。しかしながら、フィヒテの名は『遺稿』全体を通じて一度も登場しない<sup>5)</sup>。

また、「批判の学徒」（AA XI 277）として哲学を始めたフィヒテが、1797年に『知識学への第二序論』（以下、『第二序論』と略記）において「カントは哲学すべての基礎を何処にも扱っていない」（vgl. SW I 472）とカントの批判哲学を論難したことに対して、カントは1799年に「フィヒテの知識学に関する声明」を公にし、如上のフィヒテの考えに反論すると共に「知識学」を「単なる論理学」と斬って捨てている（vgl. AA XII 370f.）。カントがこのよう

にフィヒテ哲学に理解を示さなかったことを考慮に入ると、フィヒテの根本概念とも言える「自己定立」をカントが『遺稿』において繰り返し述べること自体が極めてアンビバレントなものに映ずるであろう。

最晩年のカントとフィヒテとの思想的関係をアディクセスやフェルスターも論じているが、両者とも必ずしもフィヒテのテキストに即す仕方では考察を行っていない<sup>6)</sup>。そこで、本稿では『遺稿』におけるカントの自己定立論とカントが『遺稿』を執筆していた時期のフィヒテのイェーナ期「知識学」における自己定立論、この両者の比較考察をテキストに即す形で行いたい。叙述の順序としては、まず第一節においてカントの自己定立論の性格を、カント哲学に内在的な観点から浮き彫りにする。次に、第二節では『全知識学の基礎』（以下、『基礎』と略記）を手がかりにフィヒテの自己定立論の特長を鮮明にし、カントとフィヒテの自己定立論の決定的とも言える差異を明らかにする。そして最後に、第三節で両者の間で理解が異なる「知的直観」の概念等に依拠しつつ、感性与悟性の二元論に基づくカントの自我論と主客合一のフィヒテの自我論との違いについて究明する。

### 1. カントの自己定立論<sup>7)</sup> ——二重の自我の堅持

自己定立は、一般に「自我が自己自身を定立する」という事態を指すが、『遺稿』におけるカントの自己定立論では、自我ないしは意識が「自己自身を客体にする（sich selbst zum Objekt machen）」、あるいは「自己自身を客体として構成する（konstituieren）」という自己客体化の側面が強調される<sup>8)</sup>。そのカントの自己定立論は、「論理的活動（der logische Akt）」と「形而上学的活動（der metaphysische Akt）」と言われる二つの側面からなる。

まず前者の「論理的活動」から論究を始めたい。『遺稿』における「論理的活動」とは、自我が自己自身

を「同一性の規則」によって思惟するはたらきを意味する。例えば、「(同一性の規則に従った)主観としての私自身の意識」(AA XXII 418)という叙述がある。「同一性の規則」とは同一律を指し、主観や自己意識が問題となっているここでは、自己同一性を意味する。

それゆえ、次のような叙述がある。「私自身の意識は単に論理的であって、いかなる客体へも導かない。それは同一性の規則に従った主観〔=主語〕の単なる規定である」(AA XXII 82)。ここでカントは「いかなる客体へも導かない」と述べているが、それは、この場合の同一性が単に論理的意味における「私は私である」ことを意味するにすぎないからである。あるいは、特に自己客体化という点に関しては、次のような叙述もある。「表象能力の第一の活動は、私の自己についての意識であるが、これは爾余一切の表象の根底に存している単に論理的な活動であって、この活動によって主観は自己自身を客体化する」(AA XXII 77)。この引用でも「単に論理的」とあるように、あくまで思惟レベルにおける自我のはたらきが問題とされているわけであるが、この引用で特に着目したいのは、「論理的活動」によって主観が「自己自身を客体化する」とされていることである。というのも客観的な規定という意味においては空虚なものにとどまるにせよ、自己の同一性が主観のはたらきによって成立することになるからである。このように論理的活動とは、さしあたり自己同一性を可能にする意識のはたらきである。

ところで、そもそも「定立」という概念は極めて広い意味を持ち、概念史的にも「規定する」「肯定する」「前提する」など特に論理学との関連において用いられるが<sup>9)</sup>、カントの場合、述語とは本質的に異なる「(現)存在」との関係においてとりわけ重要な意味を帯びてくる。例えば、前批判期の著作『神の現存在の唯一可能な証明根拠』では「措定または定立 (Position oder Setzung) という概念」は「存在一般の概念と同一である」(AA II 73)とされ、このことからカントが存在と定立を密接な連

関のうちに捉えていたことが分かる。そもそも述語なしの「Aがある」とコプラとしての「Aである」とは意味が全く異なっている。このため、「現存在は事物の絶対的措定 (die absolute Position eines Dinges) であり、そのことによってまたすべての述語から区別される」(AA II 73)と言われ、述語による規定は「相対的措定」とされる。こうした定立—(現)存在—述語の関係は『第一批判』においても変わらない。「存在は明らかに事象的 (real) な述語ではない。すなわち、或る事物の概念に付け加えることができる何か或るものの概念ではない。存在とは単に或る事物の措定である」(A 598 / B 626)。これに対して「論理的使用においては存在〔=ある〕は、もっぱら判断のコプラである」(ibid.)。このように、存在は述語を伴ったコプラと異なり、勝義における定立とは存在に関わり、その意味での定立作用とは、言わば、存在を立て現前せしめるはたらきを意味する。

それゆえ、『遺稿』でも自我に関して次のような叙述がある。「『私は存在する』は、単に私自身に関する意識の論理的活動、すなわち私自身を思惟する活動であって、私自身を直観する活動ではない」(AA XXII 111)。あるいは、まさに「定立」という論点から、次のようにも言われる。「『私は存在する』は、客観のあらゆる表象に先行する論理的活動であり、私が自己自身をそれによって定立する言葉 (Verbum) である」(AA XXII 85)。これらの引用から明らかなように、論理的活動は、単に自己自身を思惟の対象として客観化するだけではなく、同時に「私は存在する」という自我の存在に関わるわけであるが<sup>10)</sup>、カントが自我の存在を主観の活動や「定立作用」に関係させていることは重要である。というのも「私が存在する」ということが私の活動と考えられる限り、私が存在するという事態も究極的には主観の活動によって可能となると考えられるからである。

ちなみに、こうした「思惟と私の(現)存在」に関する考えは『第一批判』でも既に見られる。例え

ば、「超越論的演繹論」(第二版)には次のような叙述がある。「『私は思惟する』は、私の現存在(Dasein)を規定する活動〔=作用〕(Aktus)を言い表している。それゆえ、このこと〔=私は思惟する〕によって私の現存在は既に与えられている。しかしながら、どのようにして私がこの現存在を規定するのか、すなわち、どのようにして現存在に属する多様を私のなかに定立するべきかという仕方は、このことによっては未だ与えられてはいない」(B 157 Anm.)。この引用から「私は思惟する」という主観のはたらきのうちには既にその「現存在」が含まれていること、しかしそれが思惟作用だけでは依然として未規定であることが看取しえる。したがって、この箇所は事実上、『遺稿』の「論理的活動」を表していると考えられる。こうした思想が『遺稿』において「論理的活動」と明確に術語化されるようになったのであろう。いずれにしろ『遺稿』の「論理的活動」とは自己同一性と(未規定な)私の現存在を可能にするようなはたらきである。

以上のような主観ないしは意識の「論理的活動」に対して、「形而上学的活動」は次のようなものとされる。「意識の総合的な第一の活動は、主観が自己自身を直観の対象にする活動であるが、同一性の規則に従った論理的(分析的)〔なもの〕ではなく、形而上学的(総合的)である」(AA XXII 85)。このように「形而上学的活動」は自己を「思惟の対象」とするのではなく、「直観の対象」とするはたらきであるが、こと「定立」という点に関しては次のような叙述がある。「私は私自身を意識する(統覚)。私は思惟する、すなわち、私は私自身にとって悟性の対象である。しかし、私は私にとって感官と経験的直観(覚知)の対象でもある。思惟可能な自我(思惟されうるもの(cogitabile))は、感覚されうるもの(Spühhbare(dabile))として自己自身を定立する」(AA XXII 119)。あるいは、カントの場合、直観のア・プリアリな形式は「空間と時間」であるがゆえに、次のようにも述べられている。「自己意識の主観を規定し、客観を統一するために合成する形式的

原理(空間と時間)に従って私は私自身を直観の対象として定立するが、しかしまさにそのことによって私は、私自身を私との関係において或る現実存在しているもの(etwas Existirendes)、従って現象(感官の直観の対象)として定立するのである」(AA XXII 32)。

このように、「形而上学的活動」とは「直観の対象」として「空間・時間」において自己を定立するはたらきであるが、「論理的活動」との関係に関して、カントは、『遺稿』で次のように説明している。「『私は現実存在しつつ存在する』は、覚知を含んでいる。すなわち、それは単に主観的判断であるだけでなく、私自身を空間と時間における直観の客体にする。—論理的意識は実在的なもの〔=実在的意識〕へと行き、統覚から覚知へと歩みを進める(von der Apperception zur Apprehension schreiten)」(AA XXII 96)。この引用の特に後半部分において論理的な意識から覚知としての実在的な意識への歩みが述べられており、言わば、「統覚から覚知への道」が描き出されている。更には「あの活動〔=論理的活動〕は実在的な活動によって補われる(ergänzen)」(AA XXII 98)とも言われている。引用末尾の「補われる」という表現が如実に物語っているように、カントの場合、自己定立が十全な意味を持つのは、「形而上学的活動」によってである。それゆえ、「単に論理的」とされた活動との関連から捉え直せば、次のように言えるであろう。没空間的・没時間的という意味で『第一批判』において「最も貧困(ärmst)」(B408)と形容されている超越論的な主観は「形而上学的活動」によって自己自身を感性化し、現象界に、文字通り、身を置く(sich setzen)のである。

以上が「論理的活動」並びに「形而上学的活動」そのものに関する説明であるが、以下では第二節の議論に繋げるために、別の観点から『遺稿』でカントが開陳した自己定立論の特徴を浮き彫りにしてみたい。その特徴としてまず挙げられるのは、カントが思惟する主観としての私(統覚)と直観の対象としての私という批判期以来の「二重の自我」という

思想を堅持しつつ、自己定立論を展開している点である。

例えば、自己定立と密接な連関がある「自己触発」に関して次のような叙述が『遺稿』にはある。「自己自身の意識（統覚）は、それが触発される限り、現象における対象の表象であるが、自己自身を触発する主観である限り、それは同時に客観それ自体=Xとみなされねばならない」（AA XXII 78）。カントの場合、自己自身を触発する統覚的自我は、X（＝未知なるもの）として未規定に留まり、経験的自己のみが認識可能である。それゆえ、自己定立に関しても次のように述べられている。「私が私を定立することによって、自我は二重に、すなわち二通りの意味で考えられる。すなわち、第一には物自体(Ding an sich (ens per se))として、第二には直観の対象として考えられる」（vgl. AA XXII 413）。このように、カントの自己定立論においては、自我は常に「二重」であり、しかもそれが「思惟と直観」という観点から分けられている<sup>11)</sup>。

ちなみに、上の引用に「客観それ自体」や「物自体」とあることから推察されるように、自我が二重であることは、現象と物自体が「二つの物」ではなく、「二重の観点」であることに基づくわけであるが、これは『第一批判』以来のカントの根本的な視座である(vgl. B XIX Anm.)。それゆえ、カントは『遺稿』においても物自体が現象とは異なった「二つの物」や「客観」ではなく、「二つの観点」であることを繰り返し強調している(vgl. AA XXII 42, 43, 45)。一例のみを挙げれば、「物自体は、〔現象とは〕別の客観ではなく、同一の客観に対する表象の別の関係(Beziehung (respectus))である」（AA XXII 26）。フィヒテが「理性の完全な歪曲(Verdrehung)、全く不合理な概念」(SW I 472)とみなし、「独断論」の拠り所と考えた物自体を、カントは最後まで捨て去ることはなかった。この点もフィヒテとの大きな違いであろう。

『遺稿』におけるカントの自己定立論の第二の特徴は、上述の「二重の自我」に関連し、「存在」や「現

存在」が問題になっているとしても、カントの自己定立論が認識論的色彩を多分に帯びていることである。このことは、例えば、主観の活動が「自己認識」に関連づけながら、述べられていることから分かる。『私は思惟する』(統覚 apperceptio)の論理的活動は、判断(iudicium)であるが、まだいかなる命題(propositio)でも、それによって客観が与えられる認識能力(facultas cognoscendi)の活動でもない。〔…中略…〕それは形式からすれば無内容な論理的活動である。私は思惟しつつ存在するが、私は私自身を未だ認識せず(cogitans sum, me ipsum nondum cognosco),〔…中略…〕私、すなわち主観は自己自身を同一性の規則に従って客観にする」（AA XXII 95）。この引用箇所は、勿論、論理的活動について述べたものであるが、それをカントは自己認識という観点から捉え、論理的活動によっては自己認識には至らないことを強調している。既に引用した『第一批判』のB 157 Anm.の箇所からも明らかのように、「私は思惟する」には、たしかに私自身の存在が含まれている。しかし、認識が悟性と感性の共働によってもたらされると考えるカントにあっては、自己直観がもたらされない場合には、自我の在り方が規定されることはない。

ところで、「自己自身を客体にする」という表現は『第一批判』には見られないものの、これまで見てきたように「二重の自我」を含め『遺稿』の自己定立論は、基本的には批判期以来の考えを更に鮮明にしたものである。ではなぜカントは『遺稿』において自己定立について語ったのだろうか。冒頭で述べたように『遺稿』にはフィヒテの名は登場せず、その理由をカントは明かしていないが、これはカントのフィヒテ理解に関係しているよう思われる。例えば、1798年4月5日付のティーフトルク宛書簡においてカントは、フィヒテの学説を「一種の幻影(eine Art von Gespenst)」,「常に自己自身だけを見る」ようなものであり、フィヒテが知識学で問題としているのは「単なる自己意識、しかも素材抜き思考形式によるだけの自己意識」、要するに「自

己意識について反省」しようとしてもその反省の対象がない自己意識であると批判している (vgl. AA XII 241). こうしたカントの言葉をもとに考えれば、そもそもカントがフィヒテと違って、自己定立を「論理的活動」と「形而上学的活動」という二段階のものと考え、しかも前者を「いかなる客体へも導かない」単なる論理的な活動とし、感性的直観の多様と結びついた経験的自己を定立する作用である後者に力点を置いた自己定立論を展開したのは、フィヒテに抗して自身の立場を明確にするためであったとも言えよう<sup>12)</sup>.

ともあれ、ここまでで行ってきた論究の主要点を念のために要約すれば、カントの自己定立論は、「自己同一性」と「私はある〔存在する〕』という契機から構成される「論理的活動」と自己自身を「感性的化」し「直観の対象」として定立する「形而上学的活動」の二つ側面からなる。そして、勝義におけるカントの自己定立論は、後者の「形而上学的活動」である。また、二つの活動に分けられることから分かるように、カントの自己定立論は「二重の自我」を背景に展開されたものであり、しかも認識論を軸にしている。

## 2. フィヒテの自己定立論 —— はたらきと存在との合一

上で考察したカントの自己定立論に対して、フィヒテの自己定立論にはどのような特長があるのだろうか。両者の最大の違いは、カントでは明確にはなっていない「対自 (für sich)」という契機<sup>13)</sup>と共に「事行」に定位した自己定立論を展開し、そのことによって定立する自我の存在論的身分を明確にした点であると思われる。以下では、『基礎』の叙述を中心に「事行」に関して論究するが、周知の通り、フィヒテは、いわゆる三つの「根本命題 (Grundsatz)」を導出する際、「論理学」の命題を足がかりにしている。このうち、自我の端的で絶対的な定立を表現した「第一根本命題」に関する叙述では、「自己同

一性」と「自我の存在」についての考察がなされている。それゆえ、以下では当該箇所を詳しく見ることにするが、その際、前節で見たようにカントも自己定立論において自己同一性と自我の存在について述べていること、および本稿の冒頭で見たようにカントがフィヒテの知識学を論理学と斬って捨てていることにも留意したい。

フィヒテは『基礎』において、根本命題の導出にあたって万人が疑いもなく真であると認める「論理学」の命題を援用するが<sup>14)</sup>、第一根本命題に関しては「同一律 ( $A = A$ )」を採り上げる。もっとも、万人が認めると言っても、フィヒテは同一律の妥当性に関して「Aがあるとするならば (wenn), そうすると (so) Aはある」という制約をつける (vgl. SW I 93, SW I 69). というのも、 $A = A$ が論理的・形式的にそれ自体真であるとしても、Aが存在するかどうかは、依然として不定だからである。そこで、フィヒテはwenn-soの「必然的連関をさしあたりX〔強調は引用者〕」と呼び、これを究明するわけであるが (vgl. SW I 93), その答えを「自我」(「自我はある」)のうちに見いだした。というのも、まずXはAに関する判断であるから、Xは判断する「自我のうち、そして自我によって定立」されるからである (vgl. ibid.). ところで、Xは $A = A$ から出発しており、「主語」のAと「述語」のAの「両者」に関係し、AはXによって必然的に結ばれている。それゆえ、Xが「自我のうちに自我によって」定立されているとすれば、 $A = A$ は「自我は自我である」という形式になるであろう。また、Xはwenn-soの必然的連関であるがゆえに、Aが自我であるならば、当然「自我はある」もこれに含まれることになる。こうしてフィヒテは「自我はある」へと行き着くわけであるが (vgl. SW I 94), ここで留意すべきは、この「自我はある」はあくまで「経験的意識の事実」のレベルにおける「自我はある」を意味しており、これに関連し肝心の「自我の自己自身による定立」、すなわち「自己定立」が未だ述べられていない点である<sup>15)</sup>。「事行」としての「自我はある」になるた

めには、「純粹活動性」の領域へと移行しなければならない。

その端緒としてフィヒテは、再び判断を採り上げる。それは判断が「人間精神のはたらき」だからである。ところで、一切の判断の根底には既に見た wenn-soの連関が存しており、しかもそれは「自我はある」であった。それゆえ、こうした「端的に定立されたもの」〔としての「自我はある」〕は、人間精神の「はたらきの根拠」である。したがって、それは経験のうちにはありえないという意味で「特殊的・経験的な諸制約を度外視した」ところの「純粹」な「活動性そのもの」という性格を持つことになる (vgl. SW I 96)。こうしてフィヒテは次のように述べるに至る。「自我の自己自身による定立は、自我の純粹な活動性である。自我は自己自身を定立し、そして自我は、自己自身によるこの単なる定立作用ゆえに、存在する。また逆に、自我は存在するが、自我はその単なる存在ゆえに、自らの存在を定立するのである。自我は行為するものであると同時に行為の所産である。すなわち、活動するものであり、かつ活動性によって産み出されるものである。行為と事実は唯一同一である。したがって、『私は存在する (ich bin)』は、事行の表現である」(SW I 96)。ここに単なる意識の事実としての「私はある」ではなく、「事行」の表現としての「私はある」が述べられているわけであるが、それはとりもなおさず、自我の純粹活動としての「自己定立作用」を介することによって可能となる。言い換えれば、フィヒテにあっては自我の「存在」(事)と自我による「自己定立」(行)が不二一体のものとなっている。つまり、自我は常に自己定立というはたらきを通じて存在するが、その存在は定立作用と同一である。

ところで、フィヒテはこうした「唯一可能な事行の表現」(SW I 97)を述べたのち、「である (Ist)」が「自我が定立作用から定立されたものの反省へと移行することを表す」(SW I 97 Anm.)と言いつつ、「自己同一性」と関連させながら「自我の存在」と「自己定立」について言及しているが、そこでは「絶

対主観」と共に「対自」という新たな契機が加えられることになる。「絶対主観」とは「自己自身を存在するものとして定立する」という点にのみその存在(本質)」(SW I 97)がある自我である。それが絶対的と言われる所以は、決して経験のうちには現れず、無制約的で根源的であることも含意されているであろうが<sup>16)</sup>、「自己の存在」と「定立作用」がまさに同義で合一しているからである。言い換えれば、『自己自身を定立する』ことと『ある』ことは、自我について用いられる場合には、全く等しい」(SW I 98)。しかも、ここで問題となっている自我は「反省」という(自己)意識のレベルから捉え直されたものである。それゆえ、フィヒテはこうした絶対主観としての自我の在り方を次のように述べている。「それ〔=絶対主観〕が自己を定立するやいなやそれはあり、〔逆に〕またそれがあるやいなやそれは自己を定立する。したがって自我は自我に対して端的に、そして必然的にある。自己自身に対してあるものでないものは、自我ではない」(SW I 97)。ここに意識としての自我の対自的性格がその「定立作用」と「存在」という形で明確に表現されているわけであるが、その際に留意すべきは、予め自我が存在するものとして前提されているわけではない点である。「私が自己意識に達する前には、私は何であったか」という問いに対してフィヒテは「私は全く存在しなかった」(vgl. SW I 97)と明言している。つまり、自我は自我自身のはたらきによってはじめて、そして同時に存在することになる。フィヒテの場合、言わば、発生的な (genetisch) 観点から自我が捉えられているが、これはまさに意識を対自性から捉えているためである。

ちなみに、こうした自我の動的性格は「自己内還帰」からも証示することができる。例えば、『第二序論』においてフィヒテは『基礎』と同様の問いを提起しつつ、「この活動によってはじめて、この活動によってのみ、すなわち、はたらきそのものにはたらきかけることによって (durch ein Handeln auf ein Handeln selbst)」、「自我は自己自身に対し

て根源的に生じる (werden)」(vgl. SW I 459) と述べている。あるいは『新たな方法による知識学』(以下、『新方法』と記す)においても「私が私自身を定立することが私自身へと還帰する活動によってのみ可能である場合、ただこのことによってのみ自我の概念が生まれる (entstehen)」(GA IV/2, 24)とも言われている。

以上のように、『基礎』の「事行」に関する叙述を瞥見しただけでも、フィヒテの自己定立論が、「はたらきと存在との合一」という形で展開されており、しかも「対自」という契機によって、定立する自我の存在論的な位置づけも極めて明瞭になっている。カントの場合には、こうした論点は見られない。むしろ既に見たように、カントの自己定立論では二重の自我のうち(思惟する)主観としての自我は、未知で認識不可能なものに留まっていた。

これは、カントが「感性と悟性の二元論」に基づき直観を「感性的直観」に限定していることと密接に関係する。これに対して、フィヒテはカントと全く違った意味で「知的直観」を認め、これによって主客合一の自我論を展開している。そこで次節では、二重の自我と合一の自我という観点からカントとフィヒテの自我論の違いを、フィヒテに重点を置きつつ、更に鮮明にし、本稿を終えたい。

### 3. 二重の自我と合一の自我

前節では「事行」に定位したフィヒテの自己定立論を「はたらきと存在との合一」という観点から考察したが、そもそも事行は「自我の活動性」とそれによって「産み出されるもの」の端的な同一性であり、意識の自己関係でもあった。したがって、当然のことながら、事行には「はたらきと存在の合一」という側面だけではなく、同時に「産み出す自我」と「産み出される自我」の端的な同一性・合一性という側面を併せ持っている。

こうした意識の直接的で合一的な在り方を、フィヒテは、『知識学の新叙述の試み』(以下、『新叙述』

と略記)において「主観-客観 (Subject-Object)」(SW I 529)と術語化する。というのも、フィヒテによれば、「自己意識は直接的であって、自己意識においては主観的なものと客観的なものとが不可分に合一されており、絶対的に一である」(SW I 528)からである。しかもフィヒテの言うところに従えば、両者が「合一されている点から出発しない哲学はすべて必然的に浅薄で不完全である」(SW I 528)。このようにフィヒテは自己意識の絶対的な合一を説き、それを知識学の立脚点にするわけであるが、そもそもこのような主客合一の自我・意識が成立しうるのは直観を基礎に据えるからである。

その場合の直観とは勿論、知的直観であり、しかもカントのそれとは全く異なる。フィヒテに従えば、「知識学が語る知的直観は、決して存在に関わるのではなく、むしろ行為に関係し、カントでは決して語られなかったものである」(SW I 472)。あるいは、「知的直観とは、私が行為をすることと私がどのような行為をするのかについての直接的な意識である」(SW I 463)。このように、フィヒテの知的直観とは、自らの行為や自己活動性に関する直観・直接的意識であって、カントが「根源的直観 (intuitus originarius)」(B 72)と呼んだ多様を自発的に産出する「神的悟性」(B 145)の直観とは意を異にする。

その意味においては、フィヒテの知的直観は有限者にも可能であろう。それゆえ、フィヒテは、おそらくカントの ich denke を念頭に置きながら、「私の表象となるべきすべてのものは、私に関係づけられなければならないが、意識(自我)は知的直観からのみ生じる」(SW I 464)と、その根源性と正当性を力説する。カントにあっては、周知の通り「『私は思惟する』が私のすべての表象に伴うことができなければならない」(B 131)とされるが、フィヒテはこの「私は思惟する」を、言わば、「私は直観する」とし、しかもそれによって自我が「生じる」と考えるのである。

それでは、こうしたフィヒテの直接的で合一的な自我とカントの自我論との間には具体的にどのよう

な違いが生じるのだろうか。最大の違いは、カントが（思惟する）主観が常に「循環（Zirkel）」に巻き込まれざるをえないと考えるのに対して、フィヒテはそうした循環を含め意識の「無限背進」という困難を回避できると考えていることである<sup>17)</sup>。

カントは『第一批判』の「パラロギスムス」において「自己認識」に関連させつつ、思惟する主観の「循環」についておよそ次のよう述べている。我々が思考の超越論的主観（＝思惟する私）に関して何らかのことを判断するためには、私という表象を「常に既に利用しなくてはならない」がゆえに、我々は「不断の循環のなかを回る（sich in einem beständigen Zirkel herumdrehen）」ことになる（vgl. A 346 / B 404）。つまり、カントの統覚論によれば、我々は「私は思惟する」という「表象一般の形式」（vgl. ibid）に則って認識を行うわけであるが、自己認識も認識である限り、「私は思惟する」という形式に則らなくてはならない。ところが、私が私を思惟し認識するということになれば「私」という表象は常に「私は思惟する」という命題のうちに既に含まれていることになる。したがって「私は思惟する」における「私」はいつまでたっても規定されず、これを認識することは原理的に不可能となり「思考の超越論的主観＝X〔未知なるもの〕」（vgl. ibid.）に留まる。カントが『遺稿』においてもXについて述べていることは第一節でも見た通りであるが、この引用で注目すべきは、カントが前記の循環を「超越論的主観から切り離すことのできない不都合（Unbequemlichkeit）」（vgl. ibid）と考えていることである。言い換えれば、この循環は、カントにあっては主観に常につきまとざるをえないものとしてあくまで消極的に考えられている。

これに対して、フィヒテは『新叙述』や『新方法』でおよそ次のように述べている。我々が自分自身を意識する場合に、往々にして「我々は無限にすべての意識に対して新たな意識」を想定し、主観であったものを再び新たに客観にしがちであるが、こうした仕方では「意識」というものは、「全く説明

されえない」（vgl. SW I 526, vgl. GA IV/2, 30）。フィヒテがこのように言うのは、「意識する主観という私自身をも私が意識しているという制約のもとでのみ、どの客観も意識されるようになる〔傍点は筆者〕」からである（SW I 526f.）。そもそも自己意識の本質はまさに意識する主観と意識される客観としての自己の一致にあるわけだが、その一致自体を確かめるためには「我々の意識について意識する」（GA IV/2, 30）ことになり、そのために、当初主観であった意識は、新たな客観へと、言わば、滑り落ちてしまうことになり、こうした事態が無限に続くことになる。

『新方法』ではこうした議論を行いつつ、フィヒテは「ひとは意識を心性の状態もしくは客観として想定する」がゆえに「主観は決して見出されない」としたうえで、「こうした詭弁（SOPHISTEREI）」がまさに「カントの体系の根底にさえ存している」とも述べている（vgl. GA IV/2, 30）。要するに、フィヒテは根源的には客観と一つであるはずの主観を別々に切り離し、しかもそうした分離によって、主観が新たな客観とされてしまう点でカントを批判するのである。逆に言えば、カントとは全く違った知的直観に定位しつつ、「主観的なものと客観的なものが全く分けられず、むしろ絶対的に一であり、同一であるところの意識が存在する」（SW I 527）ことを証示することでフィヒテは意識の無限背進を「除去する（heben）」（GA IV/2, 30）ことができる考えるわけである。

フィヒテの言うように、意識において無限背進という事態が起こるのは、意識する自己と意識される自己の同一性それ自体を保証するためには新たな意識が必要とされ、両者が「絶対的に一」すなわち端的に同一ではないからである。たしかにカントの考えでも「超越論的統覚」と「経験的統覚」は、あくまで「二重の自我」であって「二つの自我」ではない。しかも「超越論的統覚」は「自己意識」であり、総合的統一という自発的はたらきによって、その都度変移する経験的統覚や内的状態としての内的感官

(A 107) を、文字通り、統一的な知覚にもたらしつつ自らの「数的同一性」を保持し (vgl. *ibid.*), 「汎通的な自己同一性」をも実現する点 (vgl. B 132, A 116) にその本質がある自己意識である<sup>18)</sup>。その意味においては、カントにあっても二様の意識はむしろ「同一」である。しかし「規定する自己の意識」としての純粋な統覚に対して「規定されうる自己の意識」(vgl. B 407, A 402) が感性的・経験的であるという意味においては両者の間には天地懸隔の差があり、何よりカントにあっては超越論的統覚は未知なる「X」に留まり続けた。フィヒテがカントの議論に満足しなかったのは、まさに知を根拠づけるはずの私 (自我) が未知とされ未規定なものに留まるとした点であると思われる。それゆえにこそ、フィヒテは「意識を心性の状態もしくは客観として想定する」という危険性がカントの体系にすら潜んでいると敢えて述べると共に、意識の端的な合一性・同一性を示すために、カントとは違った意味で知的直観を復活させ、「主観-客観」という独特の術語で以てこれを示そうとしたのであろう。

ところで、これまで見てきた限りでは、知的直観に基づくフィヒテの直接的・合一的な自我としての「主観-客観」は、主観としての自我と客観としての自己の合一性であるが、こうした合一性からフィヒテは更に感性界と叡智界を合一する地点にも至りうると考えている。フィヒテは『第二序論』において「知的直観はすべての哲学にとって唯一確固の立脚点である」(SW I 466) としたうえで、次のように述べている。「自己活動的な自我のこうした知的直観によってのみ可能となるはたらきの概念は、我々に対して存在している二つの世界、すなわち感性界と叡智界とを合一する唯一の概念である」(SW I 467)。このように、フィヒテは、カントでは理論理性と実践理性に対して別々に存在する世界を合一できるとするわけであるが、それはまさにフィヒテが、カントが「道德法則の意識」である「理性の事実」(vgl. AA V 31) と呼んだ直接的な意識を知的直観として捉えたからにはほかならない。

本稿の冒頭でも若干触れたように、この点についてフィヒテは、カントを批判しつつ、次のように述べている。「カントは哲学すべての基礎を何処にも扱っておらず、むしろ『純粋理性批判』においては理論哲学のみを扱い、そこでは定言命法は現れてこなかったし、『実践理性批判』においては実践哲学のみを扱い、そこでは単に内容のみを扱っただけで意識の在り方への問いは起こりえなかった。〔原文改段〕 この意識は疑いもなく、直接的意識ではあるが、感性的意識ではない。それゆえ、この意識こそ私が知的直観と呼ぶものである」(SW I 472)。つまり、フィヒテは、カントがいわゆる「理性の統一」(AA IV 391) を完遂し得なかったと考え、これを自己活動性の直接的意識である知的直観によって解決できると考えているわけである。

よく知られているように、カントが「理性の統一」の問題に意識的に取り組んだのは『判断力批判』であるが、その「序文」にあるように、『判断力批判』におけるカントの目論見は、「自然概念の領域から自由概念の領域への移行」を後者が前者に及ぼす影響 (Einfluß) という形で証示することであった (vgl. AA V 175f)。カントはその根拠を「反省的判断力」のうちに求めたわけであるが、周知の通り、ラインホルトがこうしたカントの考えを批判し<sup>19)</sup>、この点ではフィヒテもラインホルトに賛同したがゆえに、前段落の引用にあるような見解を述べることになる。

しかし、カントは『遺稿』で理論哲学と実践哲学、ないしは理論理性と実践理性の統一の問題に「超越論的哲学の最高の立場 (der Transscendentalphilosophie höchster Standpunkt)」(AA XXI 32, vgl. AA XXI 34, 53) という観点から再び取り組むことになる。この構想では「神・世界・人間」の三つが理念とされ、「神と世界」は「世界における人間」という「原理」によって「一つの体系において結合」されることになる (vgl. AA XXI 34)。

本稿では、カントとフィヒテの自己定立論というテーマのもとに考察を進めてきた。「超越論的哲学

の最高の立場」に関連する最晩年のカントの試みは、「新たな超越論的観念論」とも言われ<sup>20)</sup>、自己定立論とも関係するが<sup>21)</sup>、それが「理念論」として展開されているという意味では本稿の考察の範囲を超える。このため、上述のフィヒテの「感性界と叡智界」の合一とカントの「超越論的哲学の最高の立場」の関係について、ここでは詳らかにすることはできない。ラインホルトやフィヒテをはじめとする当時の思想家がカントの『遺稿』を目にすることができなかったことを勘案すれば、「理性の統一」を試みた「超越論的哲学の最高の立場」がどのような意義を持つのかについて、ラインホルトとフィヒテ、更には『遺稿』でカントが直接、その名を挙げているシェリング等との関連を視野に入れたうえで稿を改めて論じなければならない。

#### 【注記】

カントの著作からの引用は、略号AAを記した後、アカデミー版カント全集 (Kant's gesammelte Schriften) の巻号をローマ数字で、頁をアラビア数字で記した。ただし『純粹理性批判』については、慣例に従い第一版をA、第二版をBとした。

フィヒテの著作に関してはFichtes Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1971をテキストとして使用し、略号SWの後に、巻号をローマ数字で、頁をアラビア数字で示した。ただし『新たな方法による知識学』は、当該の著作集に未収録のため、アカデミー版フィヒテ全集 (Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften) を用い、慣例に従い略号GAの後に、系列、巻号、頁の順で引用を示した。

#### 【注】

1) 『遺稿』の執筆時期や成立事情等に関しては、E. Adickes, Kants Opus postumum: Kant Studien Ergänzungshefte Nr. 50, Berlin 1920, S. 1-35, アカデミー版カント全集第22巻の751-773および巻末のDas Nachlaßwerk in chronologischer

Anordnungを参照。また、国内では加藤泰史氏の『『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、岩波書店、2006年)が最も詳しく、最新の研究状況も踏まえられており、参考になる。併せて参照されたい。

2) 「エーテル演繹」は、1799年の5月～8月頃に書かれたとされる『遺稿』の第五束の後半部分を中心に行われた試みであり、当該箇所でもカントはそれまで「仮説的質料」と見なしていた「エーテル」(カントは「熱素 (Wärmestoff)」と呼ぶことも多い)を「定言的に与えられた」ものとし、その存在を証明し、エーテルを「経験の可能性の条件」として演繹する試みのことである。もっともこの試みはすぐに断念される。カントのエーテル論は、『遺稿』との関連で論じられることが多く、最近の研究では次の文献の該当箇所が参考になる。

J. Edwards, Substance, Force, and the Possibility of Knowledge: On Kant's Philosophy of Material Nature, Berkeley / Los Angeles 2000, p. 112-144, p. 152-158.

D. Emundts, Kants Übergangskonzeption im Opus postumum: Zur Rolle des Nachlaßwerkes für die Grundlegung der empirischen Physik, Berlin / New York 2004, S. 156-201.

H. Eidam, Dasein und Bestimmung: Kants Grund-Problem: Kant Studien. Ergänzungshefte Bd. 138, Berlin / New York 2004, S. 353-379.

3) 「現象の現象」は、エーテル演繹を断念した1799年8月にカントが執筆したと考証される第十束で集中的に見られる表現であるが (vgl. AA XXII 329, 332, 336 usw.)、カントはErscheinung der ErscheinungenやErscheinung von der Erscheinungなどの言い回しもしている (vgl. AA XXII 321, 326, 327, 328 usw.)。

4) この点に関して論者は『遺稿』に見られるカントの表現に着目しつつ「物自体」や「空間と時間」を中心に考察を行った。拙論「カント『オプス・

ポストゥムム』における同時代の思想家からの影響」, 大阪工業大学紀要 (人文社会篇), 第53巻第2号, 2009年, 11-24頁を参照されたい。

- 5) ベックについては, 第7束とほぼ同時期に書かれた第10束で「根源的表象作用」との関連において (vgl. AA XXII 355), シェリングに関しては, 第7束の次に書かれた第1束で「超越論的観念論」との関連において (vgl. AA XXI 87, AA XXI 97), それぞれ名前が挙げられている。エーネジデムスは様々な文脈において登場するが, 「エーネジデムス それを通じて主観が自己自身を客体化するところの感官の客体の観念性の原理」(AA XXII 73) といった具合に自己定立 (自己客体化) との関係においても言及される (vgl. AA XXII 99, AA XXII 107, AA XXI 67)。また, リヒテンベルクへの言及も様々な文脈において間々見受けられる (vgl. z.B. AA XXII 55, AA XXI 31, 41, 43, 87)。これに対して, 管見ではフィヒテの名は『遺稿』全体において一度も登場しない。
- 6) Adickes, a. a. O., S. 664.  
Cf. E. Förster, Kant's Final Synthesis: An Essay on the Opus postumum, Cambridge 2000, pp. 75.
- 7) カントの自己定立論そのものに関する更に詳しい論者の見解については, 拙著『カントの自我論 —理論理性と実践理性の連関』, 京都大学学術出版会, 2005年, 第五章を参照されたい。なお, 本稿第一節の議論が内容的に一部重なることを断っておく。
- 8) この点については, 岩田淳二, 『カントの外的触発論 —外的触発論の類型学的・体系的研究』, 晃洋書房, 2000年, 351頁を参照。またアディッケスによれば, darstellenやaufsetzenなどとも同義とされ, machenに関してはanschaffenやschaffen (fingere) 等と言ひ換えられているとされる (Adickes, a. a. O., S. 657f.)。
- 9) Vgl. J. Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch

der Philosophie, Bd. 9, Basel / Schwabe 1976, S. 698.

Vgl. W. Class, und A. K. Soller, Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Fichte-Studien-Supplementa Bd. 19, Amsterdam / New York 2004, S. 70.

- 10) ちなみに, チェも指摘するように, 『第一批判』と比べると『遺稿』では「私は思惟する」より「私は存在する」という表現がむしろ多く用いられている (vgl. So-In Choi, Selbstbewußtsein und Selbstanschauung: Eine Reflexion über Einheit und Entzweiung des Subjekts in Kants Opus Postumum: Kant Studien Ergänzungshefte Bd. 130, Berlin / New York 1996, S. 27)。
- 11) 例えば, 『形而上学の進歩に関する懸賞論文』においてカントは「内的感性的直観の自我と思惟する主観という自我」に関して, 両者は決して「二つの主体 (zwei Subjekte)」ではなく, あくまで「私自身の意識における二重の自我 (das doppelte Ich)」であることを強調している (vgl. AA XX 268)。
- 12) こうした見解を採るのは, 『純粹理性批判への注解』で有名なスミスである。彼は, カントが『遺稿』で開陳した思想は, ベックやフィヒテに抗して, カント自身の超越論的観念論の原理が彼らの説をも許容することを示すためのものであったという主旨の解釈をしている (cf. N.K. Smith, A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason", London 1923, pp. 631)。
- 13) もとより自我に対して存在するのは自己自身だけではない。自我に対して非我が反立し, 反定立される。ここにフィヒテの自我論は「対自」の契機だけではなく, 非我との「対立」の契機を含み, それゆえにこそ「第三根本命題」において「可分的自我」と「可分的非我」の叙述が行われる。しかし, フィヒテによれば, 非我はそれ自身では実在性を持たず (vgl. SW I 135), 自我の「うちに」定立され, しかも「一切の反

立作用は自我の同一性を前提にしている」とされる (vgl. SW I 106). フィヒテの自己定立に主眼を置いた本稿では自我と非我の関係を論究できなかった。これについては稿を改めて論じたい。

- 14) もっとも当該箇所<sup>14)</sup>のフィヒテの論述には周知の「循環」がある。すなわち、『知識学の概念について』で述べられているように、そもそも「知識学」は自らが端的に確実な原理であることによって他の学を含め一切の人間知を基礎づけるがゆえに「学一般の学」(SW I 43) とされるが、『基礎』ではその「知識学」が「論理学の規則」を周知の確実なものとして前提し、そこから出発しているという循環である。ただし、フィヒテはそれを「不可避」と考えており、これは「必然」という意味であろう。

この点に関して山内廣隆氏は、「避けられない循環」とは「決して否定的な意味ではなく、人間の必然と解すべきであろう」(『ヘーゲル哲学体系への胎動 フィヒテからヘーゲルへ』, ナカニシヤ出版, 2003年, 73頁) と述べ、「むしろフィヒテにあっては「循環」が自我の運動の原理として哲学の要石となっている」(同書, 72頁) との指摘を行っている。

本文で触れたように万人が認めるとしても論理学の命題は、叙述が進むにつれ自我(の定立作用や存在)によって制約される。その意味で「論理学」の命題はあくまで真理へ至る端緒・方途として援用されるにすぎない。知識学における循環が、言わば、深化を伴うというものであることを勘案すれば、この循環は悪しき意味における循環ではなく、むしろ積極的とも言いうるであろう。

- 15) このため、『基礎』第一章は内容的に第5節までで一旦区切って読まれることが多い。

Vgl. M. Heidegger, Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, Bd. 28, Frankfurt

a. M. 1997, S. 56.

Vgl. H. Ryue, Die Differenz zwischen >Ich bin< und >Ich bin Ich<, in: Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und der transzendente Standpunkt, Fichte-Studien Bd. 10, Amsterdam / Atlanta 1997, S. 143.

また、我が国では隈元忠敬氏がこうした読解の必要性を説いている(『フィヒテ『全知識学の基礎』の研究』, 溪水社, 1991年, 89頁)。前記ドイツ語文献の出版年に鑑みれば、氏の炯眼であろう。

- 16) シュスラーによれば、「自我は絶対的である」ということには「あらゆる経験に制約されずに定立されている」、「それ自身根源的である」「自己自身に対してのみある」という三つが含意されているとされる (vgl. I. Schüssler, Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre, Frankfurt a. M. 1972, S. 13).
- 17) 論者が「パラロギスムス」における「循環」をフィヒテの「無限背進」の議論に関連づける着想に至ったのは、GA IV/2, 30の欄外注でパラロギスムスへの言及があることによる。カントの循環をデュージングのように無限背進と関連させない解釈もあるが (vgl. K. Düsing, Subjektivität und Freiheit: Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 117f.), 例えば、ヘンリッヒの弟子であり、おそらく彼に倣ってカントの自己意識論を「反省モデル」と見なすグロイは、当該箇所に関して「循環の困難、もしくは背進の困難の名で知られている」と述べている (vgl. K. Gloy, Bewußtseinstheorien: Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, Freiburg 2004 (3. Aufl.), S. 186f.).
- 18) カントの経験的統覚と純粹統覚の同一性と総合

的統一との関係について詳細に論究しているものとしては、湯浅正彦氏の『存在と自我』（勁草書房、2003年）がある。とりわけ第五章と第七章の議論は示唆に富む。併せて参照されたい。

- 19) 周知のように、ラインホルトは、カントが唯一の能力から哲学体系を導出しなかった点をさまざまな著作で批判しているが、例えば、カントの『判断力批判』より後に書かれた『哲学知の基礎について』（1791）の冒頭では次のように述べている。「これまでのすべての哲学——カントの哲学でさえも、それが学と見なされる場合には例外ではない——に欠けているのは、ほかでもない一つの基礎 (Fundament) である」(vgl. K. L. Reinhold, Über das Fundament des philosophischen Wissens, Hamburg 1978 (PhB Bd. 299), S. 3.).
- 20) H. Knittermeyer, Von der klassischen zur kritischen Transzendentalphilosophie, in: Kant-Studien Bd. 45, Köln 1953, S. 124.
- 21) Vgl. B. Tuschling, Die Idee des transzendentalen Idealismus im späten Opus postumum, in: Übergang : Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants, herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a. M. 1991, S. 113.

付記 本稿は平成21年度科学研究費補助金による成果の一部である。