

思弁と自我

——『全知識学の基礎』第一部第一章に即して

湯浅 正彦

フィヒテは「知識学への第二序論」(一七九七年)において、「哲学者」としてのわれわれが、非哲学的な「生」に埋没した「自我」の自己活動を観察し説明するという知識学のプログラムを設定する。その上で、「哲学者」が「純粹に思弁的な立場」から主張する理説としての「超越論的觀念論」と、そうした「自我の哲学」としての「實在論」の関係について、こう述べている。

「哲学者は、哲学者の名においてのみ、〈自我に対して存在するすべてのものは、自我によって存在する〉と語る。だが自我そのものは、自我の哲学において、〈私が存在し生きているのと同様に本当に、なにか或るものが私の外に存在するが、それは私によって現に存在するのではない〉と語る。〔そして〕いかにして自我がこのように主張することになるのかを、哲学者は彼の哲学の原則にもとづいて説明するのである」(GA I/4, S. 210Anm.)¹。

ところで、「觀念論とは思弁でしかない」とフィヒテは喝破しているのではあるが、上記の「實在論」が「実際に行為する段になると、われわれすべての心に、最も断固たる觀念論者の心にさえ、否応なく浮かんでくる」と認めてもいる(ebenda)。——そうであるとすれば、ひとはどのようにしてこうした「生」の「實在論」から身をもぎ離して「自己を思弁の自由な飛翔へと高める」(GA I/4, S. 238)ことができるのかを釈明する義務が、フィヒテの囑に倣って知識学に従事する者にはあると思われる。

そうした釈明を、フィヒテ知識学の初発である『全知識学の基礎』(一七九四年)(以下『基礎』と略称)の第一部第一章の叙述から少しく探り出すことが、本稿の目論見である²。それは勿論、自己自身「自我」=「私」であるはずの「哲学者」が、いかにしてまさに哲学するに到りうるのかを、垣間見ることにもなりえよう。

(1)さて、『基礎』第一部は「全知識学の諸原則」(S. 255)と名づけられ、『基礎』第二部と第三部において展開される議論の基礎となる三つの原則を叙述している。それを示しておくなら、次のよ

¹ フィヒテのテキストは、*J. G. Fichte – Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Laut, E. Fuchs und H. Gliwitzky, Friedrich Frommann Verlag, 1962-2012 に拠る。この、いわゆるアカデミー版全集をGAと略称し、系列(ローマ数字)/巻数(アラビア数字)に頁数を添えて、引用や参照箇所の指示を行なう。——本稿における訳文はすべて筆者が作成した。その際、原文の強調は原則として解除したが、行論の必要上、下線で示した場合もある。本稿の文脈における文意の明確化ならびに強調のためには、訳文に〈 〉を付した。……は、原文の省略した箇所を示す。また〔 〕内の補足は引用者による。

² 『全知識学の基礎 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*』の原文は、GA I/2, S. 251-451に見出される。ただし、以下『基礎』からの引用や参照箇所の指示に関しては、原文の頁数(場合により行数も)だけを記す。——なお、明らかなことだが、こうした「生」の「實在論」についてのフィヒテの見解は、カントが「超越論的觀念論」と相即するとした「經驗的實在論」に関する一つの解釈であると言えるだろう(vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A369f.)。

うである。

「第一原則」：「自我は、根源的に端的に自己自身の存在を定立する」(S. 261)。

「第二原則」：「自我に対して端的に非我が反立される」(S. 266)。

「第三原則」：「自我は自我のうちにおいて、可分的な自我に対して、可分的な非我を反立する」(S. 272)。

これらの原則は、それぞれ『基礎』第一部の第一章・第二章・第三章におけるきわめて錯綜した議論の展開をつうじて導出されている。その内実を周到かつ徹底的な積義的議論によって解明する作業はすでに別稿で果たしたので³、ここでは、その成果の概略だけを述べておく。——すなわち、第一章では、存在論・認識論・論理学(の根拠づけ)の統合的な展開という知識学の根本的な企図が提示され、「第一原則」の導出が根本的な論理法則である同一律を手がかりにして遂行される。そのうちで、「自我」とは、根源的な自己定立の活動として、われわれの各自としての経験的自我と諸物の領域たる「世界」を、〈自己同一者〉の体系として構成し、かくて「すべてを自我のうちへと定立する」(S. 279)ような原理であることが明らかとなる。これは超越論的観念論の立場を意味するが、その際、こうした原理として機能するかぎりにおける「自我」は、「すべて」を包括した、並ぶものなき・比類なきものとして「絶対的」なもの、すなわち「絶対我das absolute Ich」——その根本的な機構が「事行Thathandlung」——にほかならない。ただし、こうした絶対我は、われわれ経験的自我と不可分に連関していることの証示こそが、そこでの要諦なのである。

第二章では、矛盾律を手がかりとした「第二原則」の導出において、われわれが「主観」・「主体」として認識や行為において交渉する「客観」・「客体」(=「対象」としての諸々の「物」(=「存在者」)が「非我」として、すなわち経験的自我とは独立にそれ自体として存在する仕方において、いかにして成立するかが明らかにされる。

第三章では、「第二原則」と不可分に連関する「第三原則」によって⁴、絶対我の含む無限の「実在性」が分割され制限されることによって、無限に多様な述語づけが可能な——すなわち、それによって無限に規定認識することが可能な——諸物と、それへと関連するわれわれ経験的自我——これも個物である——の在り方が成立することが解明される。それは同時にまた、物の真理認識が無限に可能な領域としての世界が、われわれ人間に開けていることの根拠づけでもある。そしてそれは、そうした認識の真理性を保証する論理的原理としての根拠律の根拠づけと相即する。

以上の三原則において表現されているのは、実は、絶対我の無限の活動・働きが自己規定によって分化し展開する過程としての「人間精神の体系」なのである。

およそ以上のような見通しにもとづき、そこでの「思弁」の在り様を幾らか探るのに必要な範囲において、『基礎』第一部第一章の叙述に立ち入ってみよう。

³ 拙論「自我と世界——フィヒテ『全知識学の基礎』第一部読解覚書』『立正大学文学部研究紀要』第39号、2023年、1-57頁を参照されたい。——なお筆者は、この論文の内容をまとめ直しつつ敷衍したものを、「フィヒテの超越論的自我論について——『全知識学の基礎』第一部からの証言」という題で、2023年3月26日に、カント研究会例会にて発表した。その原稿は、同じ題で、『立正大学大学院文学研究科紀要』第40号、2024年、31-55頁に掲載されている。——以上二つの拙稿を踏まえて、その内容の一部を「思弁」という観点からまとめ直したものが、本稿である。

⁴ ただし筆者は、「活動Yによって端的に、自我も非我も〈可分的に〉定立される」(S. 270)という命題こそが「第三原則」の核心——言わば〈狭義の第三原則〉——であり、それと「第二原則」を統合的に表現するのが、いわゆる「第三原則」であるという解釈を取る(拙論「自我と世界」第Ⅲ節、とくに30頁を参照)。

(2)『基礎』第一部第一章の冒頭ではこう言われる。

「われわれは、すべての人間的知の〈絶対的に第一の、端的に無条件的な原則〉を探究しなければならない。……その原則が表現すべきであるのは〈事行〉であるが、それは、われわれの意識の経験的な諸規定のもとで現われることはなく、かつまた現われえないもので、むしろすべての意識の根底に存して、ただそれだけがその意識を可能にするようなものである」(S. 255)。

これによれば、知識学の主題となるのは「すべての人間的知」であり、換言すれば「われわれの意識」、それも「すべての意識」であろう。しかし同時に察知されるように、「経験的な諸規定」における「われわれ」「人間」の「意識」や「知」をそのものとして問題にするのではなく、その「根底に存して」おりそれを「可能にするような」唯一の働かないしは活動としての「事行」をこそ問題にするのである。

しかし、こうした「事行」は、やはり「経験的な諸規定」における「知」・「意識」・「自我」と離れて存在するのではなく、経験的に知り(=認識し)・意識する「われわれ」のそれぞれ、その意味での「私」、すなわち経験的自我と不可分であって、それを可能にしつつその根底に隠れ潜むような働きであると見なければなるまい。

ここには、目下の第一章の末尾での用語法(S. 263)を援用すれば、「経験的意識」と「純粹意識」との区別、ならびに両者の不可分の連関が示唆されている。畢竟するに、「事行」としての「自我」は、「経験的意識の事実」ではありえず、とはいえそれを可能にするような根源的な働き・活動として「純粹意識」の次元に属する、あるいはむしろ、それと不可分一体のものであると思われる。

だが、肝心なのは、どのような手続きによって「われわれ」は「経験的意識」——これは、われわれ人間が哲学すると否とにかかわらず、認識して生きる際の日常普通の意識の在り方であろう——を超えて、隠れたる「純粹意識」を主題化しうるか、であろう。

その手続きとしての「反省」と「捨象[=抽象]」についてフィヒテはこう述べている。

「〈経験的意識の或る事実〉が提示される。そしてそこから、経験的な規定が次々と分離されて、遂には〈それそのものは端的に、思考によって取り除く *wegdenken* ことができず、そこからは、それ以上はなにも分離されることができないようなもの〉が〈純粹に〉後に残るのである」(S. 256)。

フィヒテによれば、「この捨象する反省によって、あの〈事行〉が、〈すべての意識の必然的な基礎 *Grundlage*〉として必然的に思考 *denken* されねばならないことが、認識されるのである」(S. 255)。

かくして、「捨象する反省」の遂行により「必然的に思考する」という仕方で「事行」を「認識すること」——これは無論、哲学的認識である——こそは、目下の課題であるが、では出発点である「経験的意識の或る事実」とは具体的にはどのようなものであり、「捨象する反省」をどのように行なえばよいというのか。

そのためにフィヒテは、論理学の根本法則たる同一律「AはAである」(もしくは「 $A=A$ 」)を取り上げる。その際、同一律の必然的な妥当性さえ究極的には「第一原則」——絶対我の活動——によって根拠づけられるべきことを確認し、とはいえ、当面はその妥当性を認めて手がかりとするという措置を取る(S. 255f.)。

ここで見逃してならないのは、同一律がたんなる論理法則としてではなく、同時に認識論的・存在論的な射程において捉えられていることである。すなわち、「第一原則」の導出がもとづくべき「経験的意識の事実」は、同一律によってその必然的な真理性が保証されるような命題が表現する事実の総体に求められるであろう。それゆえ、われわれの身辺に見出されるあらゆる物、たと

えば壁、机、などについて、「壁は壁である」、「机は机である」、などの無数の命題、それが表現する経験的認識のすべてを、同一律は総括していることになる。——さらに踏み込むなら、同一律は、それが適用される経験の対象すべての存在の仕方を、〈自己同一者〉として構成する機能をもっていると思われる。そうした経験の対象としての諸物すべてとは「世界」にほかならず、しかもそれは、われわれ人間の知もしくは認識の対象となりうる物どもの領域にほかなるまい。よって、知識学の考察においては、論理学・認識論・存在論という哲学的な諸理論が統合的に扱われていることになろう⁵。

フィヒテはこうした同一律について、さらにこう述べている。

「誰かがその命題の証明を要求したりしても、ひとはそうした証明にまったく係わり合いにならず、〈あの命題は、端的に、すなわち、それ以上の根拠がまったくなしで、確実である〉と主張するであろう。そしてひとはそのことを、疑いもなく〈一般の賛同〉を得て行なうことによって、自己に〈或るものを端的に定立する能力〉を帰属させるのである」(S. 256)。

ここで「一般の賛同」という句が示しているように、われわれが認識しうる物どもが同一律に従った自己同一者であることは、間主観的な根本的合意事項であり、しかもその合意に参加すること——同一律、さらにはそれを体現した諸命題(同一命題)が「端的に、すなわち、それ以上の根拠がまったくなしで、確実であると主張する」こと、あるいは「完全に確実で、確定していると承認する」(ebenda)こと——こそは、知識学に従事すると否とにかかわらず、われわれの各自、すなわち「私」という経験的自我を——しかもたんに理論的なレベルにおいてだけではなく実践的なレベルにおいても——構成していると思われる。

さらに、ここで言われる「或るものを端的に定立する能力」を、フィヒテは後に「理性」であると明言している(vgl. S. 373f.)。「理性」を自他に帰属させつつ、理性的存在者として相互に承認しあうことこそは、上記の間主観的な根本合意の内実であろう。——思うに、ここにはすでに「思弁」とは何であり、それを遂行するとはどのようなことかへの示唆が潜んでいるのだが、それを顕示するためにも、いま暫くフィヒテの叙述を追わねばならない。

(3)さて、問題なのは、「A」で一般的に代表される物が「存在する^あ」ということは何を理解すべきかである。それは自己同一者であることを必然的な条件とするだろうが、それに尽きるものではない。たとえば「壁」のような現実存在だけでなく、「ペガサス」のような架空の存在も自己同一者でありうるとすれば、両者の区別をどのようにして行なうのであろうか。——興味深いことにフィヒテは、この重要な問題を差当り棚上げするかたちで論述を進める⁶。

すなわち、「AはAである」を「もしAがあるとすれば、それならAはある」という必然的な「関連」——「X」と呼称される——を表現するものとして読み替え、これは「Aが存在する」こととは別の

⁵ 同一律のもちうる諸義のうち、以上で問題にされているのは「『A』に対応する個物が自己自身と同一である」という側面であるが、その他の諸義——とはいえ、それらは本稿での議論に影響しない——については、『岩波哲学・思想事典』岩波書店、1998年、1153頁の「同一律」(清水哲郎執筆)を参照。——なお、それぞれの物の同一性の実質的な基準は、勿論経験的な探究や認識の展開のうちで形成され変化していくであろう。だが形式的法則としての同一律の妥当性は恒常不変である。

⁶ 本稿では取り上げることのできないこの問題を、筆者は「フィヒテの超越論的自我論について」第Ⅲ節(7)において論じた。

ことであると認める(S. 256f.)。そのうえで、第一のAを定立し、それについて第二のAを述語づけ判断するわれわれの各自、すなわち「私」=「自我」へと眼差しを向けて、こう論じる。

「Xは、少なくとも自我のうちに、自我によって定立されている。——というのは、自我とは、上記の命題において判断しており、しかも〈法則としてのX〉に従って判断している当のものだからだ。だからこのXは、自我に与えられている、しかも、Xは端的に、それ以上のあらゆる根拠なしで提示されているのだから、自我に自我そのものによって与えられているのでなければならない」(S. 257)。

かくして「法則としてのX」——「形式」としての同一律(ebenda)——は、「自我のうちに」、「自我によって」定立されている。その際、判断主体としての「自我」は、論理法則「X」を自己に与えているのであり、この〈自己立法〉によって「自我」は、「X」の妥当性を担いつつそれに従うと言えよう。この活動において「自我」はたんなる物に対して卓越していることが察知されるであろう⁷。絶対我としての活動への指示がここにはある。——そしてこの法則的連関「X」のうちに包摂されているかぎりにおいて、「AはAである」における「Aは、Xと同様に、〈自我のうちに、かつ自我によって〉定立されている」ことになる(S. 257)。

しかしながら、これでは、「A」の「自我のうちに」での、言うならば意識されているかぎりでの「存在」しか問題にできないのではないかという疑問が残るであろう(ちなみに、それによって、前述した、現実の物と架空の物の区別の問題は先鋭化するであろう)。

ともあれ、以上においては、同一律を自己立法してその妥当性を担いつつそれに従う「自我」の活動こそが、自己同一性であるかぎりでの存在を構成し、自己同一者としての諸物の存在する領域を「定立する」ことが見届けられている。そうした領域を「世界」と呼ぶならば、世界は、われわれ「自我によって」・「自我のうちに」・「自我に対して」(この点はすぐ後に見る)あることになるだろう。——これを、フィヒテの「超越論的観念論」のテーゼの定式(の一つ)と見なすならば、その原理として「自我」は解明されつつあるのである。

それをフィヒテは次のように推進する。

「かくしてAは、Xを介して〈自我によって〉定立されるのである。Aは〈判断する自我に対して〉、端的に、かつもっぱらそれが〈自我のうちに〉総じて定立されていることのおかげで、存在している。これは、次のことを意味する。すなわち、自我……のうちには、〈絶えず自己に同等であり sich gleich、絶えず一にしてまさに同じ Ein und eben dasselbe ものであるような或るもの〉が存在しているということだ⁸。そして端的に定立されたXは、こう表現することもできる。すなわち、「自我=自我」、「自我は自我である Ich bin Ich」と」(ebenda)。

この最後の一文は、同一律が「自我」にも適用されるというトリヴィアルなことを述べているのでは(少なくとも、それだけでは)なからう。「定立する」さらには「判断する」「自我」と、それ「に対して」「存在する」「A」という論点から、自己同一者としての「自我」という論点への移行が示す

⁷ 論理法則が、正しい思考の則るべき規則として規範(当為)的な性格をもつことを勘案するなら、ここには、規範性の核心である道徳法則の自己立法が、哲学的自我論にとってもつ重要性が示唆されているであろう。実際フィヒテは「第二序論」においては、そう論じている(vgl. GA IV/4, S. 218ff.)。

⁸ この箇所から察知されるように、フィヒテの用語法においては、「自己に同等である sich gleich」とは、「一にしてまさに同じ Ein und eben dasselbe もの」であることである。「一」と訳されるべき „unum“ではなく、「同じ」ないし「同等」と訳されるべき „idem“を語源とする „Identität“を「同一性」と訳する所以である。

ように、後者の「自我」はたしかに「A」、つまり物並みの仕方でも——つまり自己同一者として——存在するもの(その限りでの経験的自我)である。だが、前者の「自我」の方は、その物並みの「自我」——すなわち自己——の存在を、同一律に従って構成することとしての「定立する」活動の主体であることになろう。そして両方の「自我」は、厳然と区別されながらも不可分にして一体であることが窺えるであろう。——ここにはすでに「事行」への指示がある。

フィヒテは、以上のような叙述の展開をつうじて、われわれ経験的自我の精神の眼差しを、自己がそれとして作動している「事行」としての「絶対我」へと向け換えようとしていることが察知されるであろう。それによって、われわれの自己には、たんなる物としての存在を超えて、物——物であるかぎりでの自己も含む——を自己同一者として定立する活動が含まれることが自覚されるのである。——そこでこう言われる。

上述の「自我は自我である」という「この命題においては、自我は……端的に、〈自己自身と同等[同一]であるという述語〉を伴って定立されている。かくて自我は〔現に〕定立されて存在する *es ist also gesetzt*。そして、当該の命題は〈自我は存在する *Ich bin*〉と表現することもできるのだ」(S. 258)。

無論ここで、「自我は……端的に……定立されて存在する」という事態を成立させる「定立する」働きも、当の「自我」そのものに求められねばならないのである。

かくして「自我は自我である」における「自我」は、一方では、「AはAである」においてと同様、自己同一者としての、そのかぎりにおいては「A」——壁、机、などの物——と同様の仕方でも存在するものではある。しかし、他方では「自我」には、定立されているかぎりでの存在だけでなく、「定立する」という働き——同一律を自己立法しつつそれに従って自己同一者を「定立する」活動——も属していることになろう。

かくして、「経験的意識の事実」において与えられる自己同一者としての物どもの属する世界を超え出た活動としての「定立」——さらには「自己」「定立」——を「自我」に認めることができよう。——それは同時に、そうした「自己」「定立」の活動としての「自我」——すなわち絶対我——に属する「経験的」ならざる「純粋な意識」の次元を認めることでもなければならぬだろう⁹。

(4)そこで、以上において潜在的にはすでに出現している「事行」という「自我」の機構が、次のように明示されることになる。

「自我の自己自身による定立〔自我が自己自身を定立すること〕*das Setzen des Ich durch sich selbst*とは、自我の〈純粋な活動〉なのである。——自我は自己自身を定立する、かつまた、そのたんなる自己自身による定立のおかげで、自我は存在する。逆に、自我は存在する、かつまた、そのたんなる存在のおかげで、自己の存在を定立する」。——ここですでに「第一原則」の内実が語られているのだが、ともあれフィヒテはこう続ける。——「そうした自我とは、同時に、〈働くもの〉でありかつ〈働きの産物〉である。〈活動するもの〉でありかつ〈活動によって生み出されたもの〉である。働き〔行ない〕*Handlung*と、所行〔行なった事〕*That*とが、一にしてまさに同じなので

⁹ ここで、「世界」を超越した「定立」の活動そのものは「世界」のうちには属さず、よって同一律が適用されるもの——自己同一者——ではありえないことにならざるをえないだろう。ここには、論理的な思考にとって必要不可欠なはずの同一律が適用されえない事柄について有意味に語る事が果たしてできるかどうかという、深遠な問いが潜んでいることに注意すべきであろう。以下の註12も参照されたい。

ある。だから「^{わたし}自我は存在する」とは……唯一可能なる事行の表現なのである」(S. 259. Z. 3-10)。

以上から明らかなように、「自我」は不可分の二重性という構造をもって存立している。あるいはむしろ、「思弁」の遂行という観点からは、こう言うべきであろう。すなわち、「われわれ」の各自としての「私」=「^{わたし}自我」は、上述来の哲学的な反省の遂行によって、一なる自己の二重性を自覚したはずだ、と。

すなわち、「^{わたし}自我」は、一方では「経験的意識」において「事実」として開ける自己同一者(物)の世界に属しつつ、他の物どもと並んで——勿論「事実」として——存在している(つまり、そこで認識し行為する経験的自我である)が、しかし他方では、そうした世界を超え出つつ同一律の自己立法によって成立させる(「産物」として「生み出す」)根源的な働き、つまり「自己自身による定立」の「純粋な活動」でもあって、同時にまた、このことを知る(自覚する)「純粋意識」でもあることになる¹⁰。

勿論、この二重性が不可分に連関している全体こそが「事行」としての「自我」なのである。そして、こうした「事行」における「純粋な活動」の側面に強調を置いて「自我」を捉えた場合には、それは「世界」の根源として、他に並ぶものがない、他のなにものによっても条件づけられる(制約される)ことのないものとして、「絶対我」と称される(S. 271に初出)。——ただし、その純粋な活動の眼目は、世界を、そのうちでわれわれ経験的自我が自己同一者として存在する物どもを認識したり、それらとかかわって行為する領域を「生み出す」ことにあり、絶対我が、とりわけわれわれ経験的自我と内的で不可分の連関にあることが忘れられてはならないのである。

以上においては、われわれ経験的自我が、哲学的な(自己)反省をつうじて、自己を「事行」として自覚するという哲学的認識が遂行されていると言えよう。とはいえ、それは、世界を事行へと超え出るといふ飛躍であり、その前提として、世界と事行の純粋な働きとの間の断絶・裂け目(hiatus)が認められざるをえないであろう。この飛躍を含んで成り立つ「思弁」の遂行こそが知識学の核心なのである。

(5)さて、以上が「自己を思弁の自由な飛翔へと高める」手続きの概要であるとして、これを、われわれはどのようにして具体的に実行すればよいのであろうか。「世界」とは自己同一者の体系であり、それを、他でもない自己自身が同一律を自己自身に立法することによって構成していると言われるが、それを、どのようにすればこの「私」が納得しつつ引き受けることができるのであろうか。——この問いかけに『基礎』のテキストは黙して語らぬ以上、及ばずながら筆者として答えることを試みよう。そのために、二つの事例を挙げる。

第一に、われわれの各自、すなわち「私」は、朝に家を出て、いろいろあってから夕方に家へ帰るであろう。——この平々凡々たる経験の事実を見直すならば、「同一の」家を出た「同一の」「私」が、「同一の」「私」として「同一の」家へ帰るのであって、この「同一の」という諸条件が欠落すれば

¹⁰ 思うに、「純粋意識」とは、われわれ経験的意識の主観・主体(経験的自我)と、その客観・客体としての諸物とが自己同一者として共属しつつ交渉することを可能にしている次元として理解できよう——それは「第三原則」の定式では「自我のうちにおいて」という句によって表現されていると解しえよう——。また、それは、一方では、われわれと諸物の世界とが存在することの根拠でありつつ、他方では、「経験的意識のうちと与えられている純粋意識」(S. 263)という句が示すように、われわれが絶対我の自己定立の根源的な活動を哲学的に認識することを可能にする根拠でもあることになる。

それが到底成り立ちえないことは、十分に納得がいくであろう。では、それらの「同一性」条件とは何かといえば、理性的存在者としてのミニマルな要件の一つであることも絮説の必要はあるまい(先述した間主観的な根本合意の具体化である)。

第二に、「私」は、たとえば図書館で借りた本を、期限内に返却するべきであろう。——この際は、「同一の」本を借りた「同一の」「私」が、なにがしかの時間が経過した未来の時点で「同一の」「私」として「同一の」本を返却するのであり、ここには、一般に約束を履行するということが、自己同一性の諸条件、わけても「私」の自己同一性を抜きには成立しえないことが明らかであろう。これまた、「理性」性の根本要件の一つであろう。

このように見れば、日常普通に接する経験的事実にして、自己同一者の体系を基盤としないものはないと言ってよかろう。「道は近きにあり」とは至言であろう。われわれの「生」には、「思弁」への手掛かりが溢れている¹¹。——しかしながら、そこから「思弁」を現に遂行しつつ、それに止住するのは、いかにも困難であろう。それは、或る意味では異様な、日常普通の思考を超え出ていくような「反省」の途であり、「生」を覆う自明性を破って、その根底にある諸条件を露呈させ把持し、同時に、自己の深奥へと精神の眼差しを転じ向け続ける難行であることは明らかであろう。先に見たように、「私が存在し生きているのと同様に本当に、なにか或るものが私の外に存在するが、それは私によって現に存在するのではない」という「生」の「実在論」は、「実際に行為する段になると、われわれすべての心に、最も断固たる観念論者の心にさえ、否応なく浮かんでくる」のである。果たして「思弁」に志す「私」はそれによく抗し「思弁」を実現しうるであろうか。——だが、これは、知識学に従事するわれわれ各自が、絶えず自問し実行によって自答するよう努めるべき事柄であろう。ともあれ、知識学の「思弁」によっては、その果てしなき反復が、したがってそれを「生き、行ない、営む」ことが要求されることも察知されるであろう。

(6)とはいえ、以上に見届けたのは、言うならば「思弁」を可能にする根本的な条件であって、それを満たす「思弁」の遂行によって開示された「事行」という「自我」の機構は、無論、超越論的哲学のさらなる探究のための主題となる根本事象にはかならない。それは目下の『基礎』第一部第一章においては、自己意識論というかたちを取っている。すなわち、フィヒテはその行論のうちで、「私が自己意識Selbstbewußtseynに達する前には、私はいったい何であったか、という問い」を取り上げて、こう答えている。

「私はまったく存在しなかった。なぜなら、私はまったく自我ではなかったから。自我は、自己を意識しているかぎりにおいてのみ存在する」(S. 260)。

しかし肝心なのは、「私」すなわち「自我」の諸相の区別と連関を正確に見通すことである。筆者

¹¹ かつて木村敏は、その著『異常の構造』講談社現代新書、1973年における精神分裂病(統合失調症)論の展開において、フィヒテの「第一原則」に関する議論を「常識的日常生活の『世界公式』」の解明として読解した(同書第7章、とくに120頁以下)。それによれば、「常識的日常生活の世界が世界として成立しているのは、自分が自分自身であるという、私自身の自己同一性にもとづいている」が、分裂症一般において必ず見出されるのは「一言でいえば自己同一性についての自明性の喪失である」という(同書、121-122頁、強調は解除した)。ここでは、「理性」が、その他者たる「異常」の側から照明されていると見ることができようが、同時に「正常」性、すなわち「理性」性の或る種の脆弱性が指摘されていると言えよう。だが、フィヒテによる自我の「絶対性」の主張との関連の追究は、他日の課題としたい。

の見解では、続く論述の読解においては、謂う所の「自己意識」における「自己」=「自我」として次の三つが区別されねばならないであろう。

①「絶対的な主観absolutes Subjekt」としての自我

②「主観としての自我」

③「反省の客観としての自我」

①は「定立する自我」、換言すれば、「事行」としての「絶対我」であり、この場合の「自己意識」は「自己自身を定立する」働きに具わる〈根源的な自己知〉であって、上記の問いにおける「自己意識」としては、これが主として念頭に置かれねばならない。

それに対して、②は「定立された自我」で、反省の活動の主体であり、その活動によって一定の仕方で存在すると見出された「客観」としての自我が③である。こうした「客観としての自我」における「自己」意識は、経験的自己意識(むしろ自己認識としての自己表象)であると見なくてはならない。こうした経験的自我に関して、フィヒテは次のように論じている。

「自我は自己自身を表象し、そのかぎり自己自身を表象の形式のうちに取り入れて、いまやはじめ〈或るもの、客観〉なのである。意識はこの形式のうちで基体Substrat——現実の意識がなくとも存在するものであるような基体——を獲得して、なおそのうえ物体的〔身体を具える〕と考えられることになる」(S. 260)。

こうした身体を具えた自我ならば、現実経験的に意識されなくとも(たとえば熟睡中でも)存在するもの、その意味での「基体」と「考えられる」であろうが、それは「絶対的な主観」としての自我の定立の活動、それが具える「自己意識」を離れて存在しうるものではないのである。

しかしながら、ここで、「第一原則」における諸契機とその連関の含む問題性に気づかれるべきであろう。そこで語られる①「自己自身の存在」とは、自己同一者として存在することであり、「純粹意識」、ひいては、それにもとづく経験的自我の存在としての経験的意識であると言えよう。②「自我は根源的に端的に……定立する」という活動とは、同一律を自己立法しつつそれに従うことで、経験的自我を含む自己同一者としての物どもの世界を定立する純粋な活動にほかなるまい。よって、①と②の両契機の統一としての「自我」は、「事行」の全体を表現したものであろう。前述したように、「絶対我」とは、この「事行」全体を、②の契機に重点を置いてみた場合の「自我」のことであって、とはいえやはり、①の経験的自我としての——さらには知識学に従事する——われわれ各自との根源的な連関のうちにあることを見逃してはならぬのであった。——しかしながら、こうした二重性をもつ「自我」がそれでも統一＝一性(一なるもの)であるとして、この一性は、どこから「自我」に到来するのであるか。究極の「絶対性」を「自我」に認めるとするならば、やはり「自我」の「根源的」な活動からであると言わねばなるまい。すると、後者の活動の一性を定立する一層「根源的」な活動が、さらに「自我」のうちに求められ、……かくては無限に背進するのではあるまいか。

あるいはまた、「第一原則」の定式を勘考するに、そこには三つの契機が見出される。第一に「定立する」活動——言うならば〈主観的なもの〉——、第二に、その所産としての「存在」——言うならば〈客観的なもの〉——、とはいえ肝心なこととして、第三に、「定立する」のは他でもない「自我」であり、しかも「自己自身の」存在を、であるという〈根源的な自己知〉である。この三契機は、いかにして互いが互いを要求するかのように不可分に一体化することができるのであろうか、それを可能にする根拠とは何であるか。

思うに、こうした問題に対応するための方途は、その真に根源的な根拠へと向けて、「思弁の自由な飛翔」を試みることでしかありえないであろう。その方向性を筆者なりに素描することをもって、本稿の結びとしたい。

「第一原則」が述べているのは、上記の考察に従えば、「知」における〈主観的なもの〉と〈客観的なもの〉との統一である。この「知」の統一＝一性とは何を意味するのであろうか。——およそ〈主観的なもの〉が〈主観的なもの〉であるのは、〈客観的なもの〉と区別され対立することによってでしかありえまい。〈主観的なもの〉と〈客観的なもの〉とが真に〈一〉であるとすれば、そこには最早〈主観的なもの〉は存在せず、同様に〈客観的なもの〉も存在しないであろう。そこには、あらゆる区別や対立を絶った〈一〉としての「絶対的なもの」があるのみであろう。よって問題の「知」は、この〈一〉に可能なかぎり類似する——似て非なる、とはいえ、非なるも似た——もの、言うならばその「映像」(「像」)として、また「現象」として成立していると見ることができよう。その、〈一〉への可能なかぎりでの類似——つまり一性——と表裏する類似の欠如が、〈主観的なもの〉と〈客観的なもの〉という区別・対立の存立を可能にすると言えるであろう。

よって、かの〈根源的な自己知〉としての「自己意識」、さらに「自我」は、〈一〉に他ならない「絶対的なもの」の「映像」・「現象」として成立するのであり、究極の原理としては、こうした「絶対的なもの」こそが樹てられるべきである、という見通しが開ける。

このような見通しが、フィヒテが『基礎』以後に展開していった知識学の所説と果たして、またどこまで重なるかを「思弁」的に探究することこそは、すでに久しく筆者の負わされてきた重い課題であり、そしてまた今後も可能なかぎり、そうあり続けることであろう¹²³。

¹² 管見の及ぶかぎりでは、勝義における「絶対的なもの」とは「概念的把握不可能な一者」であって、その「映像」・「現象」としてこそ、一性を具えた自我も成立するというのが、その後のフィヒテの見解の有力候補であると思われる。拙著『絶対知の境位』第三部第二章、とくに232頁、ならびに同部第三章、とくに248頁を参照されたい。——なお、先の註9で指摘した事態からして、そうした思弁的言語の論理性は、常識や他の諸学におけるそれとは異質のものとならざるをえないだろう。

¹³ D. ヘンリッヒは、最晩年にそのフィヒテ研究を、さらにそれに基づき、独自の自己意識論を基盤とした「主観性の哲学」を、完成させるべく努力した。その成果として参照されるべきは、次の著書と論文であろう。
Dieter Henrich, *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*, Frankfurt am Main 2019
Dieter Henrich, „Die rätselhafte Selbstbeziehung. Bilanz klassischer Theorien der Subjektivität“, in: Manfred Frank, Jan Kuneš (hrsg.), *Selbstbewusstsein Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, Springer-Verlag 2022, S. 491-524.

前者の著作においてヘンリッヒは、旧著 *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, 1966を注解しつつ、フィヒテ自身の自己意識論の成果と限界を、その歴史的展開と問題背景から徹底的に論じている。それを踏まえて後者の論文においては、ドイツ古典哲学における自己意識論／主観性の哲学を、カント・フィヒテ・ヘーゲルそれぞれの哲学的思考に即して、その成果と限界において、いわば総括的に論じている。——そうした成果を継承しつつその限界を乗り越える主観性の哲学を、現代的な哲学思想の状況において樹立すること、これがヘンリッヒ哲学の根本の目論見であったと言えよう。

こうしたヘンリッヒ哲学の遺産に対応することは、巨大過ぎて筆者の手には余る課題であるが、その準備のために、本稿の内容とも関連する、ヘンリッヒの二つの論点に触れておきたい。

第一に、フィヒテ知識学は、自己意識の内的機構についての根源的洞察の探究を、哲学の根本テーマとして捉えた点において真に画期的であるが、自己意識を体系構成の原理として機能させることに腐心したあまり、その洞察を十分に解釈しえずに終わった、というのがヘンリッヒの基本的な観点である。そこから、たとえば『基礎』の知識学においては、明証的な自己意識の個別性は、哲学的体系を展開するための方

法論的かつ存在論的な原理としての普遍的な役割とは、容易に一致させられえないと指摘している (Henrich, „Die rätselvolle Selbstbeziehung. Bilanz klassischer Theorien der Subjektivität“, S. 509ff.)。——しかしながら、筆者には、われわれ個別の経験的自我が、普遍的な自己立法の働きである絶対我として遂行的に自覚することにこそ、フィヒテの思弁の要諦があると思われてならない。

関連して第二に、フィヒテが、後期知識学において「絶対者」を体系の原理として定立したことの意義を、ヘンリッヒはこう指摘している。

そうした「体系によっては、それぞれの個別的な自己意識の構成は、同時に〈個別の人間が自己関係的な理性の地位へと移行すること〉の基礎として理解されたのであって、その理性の地位によって、それぞれの人間は、自己のその都度の個性を超えて、もはや複数化されることのまったくない理性統一へと高められるというのだった。このような思想を介してのみフィヒテは、彼の体系考案の内部で、自己意識のうちに『永遠に一なるもの』の顕現を認識し……うるところへと導かれることができた」(Henrich, op.cit., S. 510f.)。

この指摘の妥当性を否定するつもりはないが、筆者としては、原理としての絶対我の機構における統一＝一性の根拠づけの問題こそが、〈一〉としての「絶対者」を原理として定立することによって決定的であったと思われてならない。

ともあれ、今後とも折あらば、ヘンリッヒ哲学との対決をなお試みたいと思う。