

カントの形而上学の語り

——人間理性の自然に沿う世界建築術(二)——

望 月 俊 孝

二 世界反転光学の言語論的展開

人間理性の超越論的言語批判 古代ギリシア語の思索の源流で動詞 *krivēin* が示唆するように、〈批評・批判 *Kritik*, *critique*, *critica*〉とは事柄を区別し、選り分け、引き離すこと、物事のよしあしを見分け、評価し、判断することである。そして「判断 *Urteilen*」とは、言語を〈差異の体系〉と喝破した現代の洞察をふまえて言えば、かかる言語活動の本質を端的に示す理性思考の基本形である。判断は、ある事象を他から区別し適切に述語づける、われわれの言語の根源的な分節活動 (*Urteilen*) の表出である。しかしそれはたんに分離切断の技術ではない。言語分節は世界の諸事物を区切りつつ繋ぎ合わせる。判断は事柄の区切りと繋がり^{ランガー}の道筋を見定め、事象を表現する述語を選別し、主語に繋いで「文」ないし「命題」(*sentence*, *Satz*, *propositio*) をかたちづくる。そして「理性 *Logos*, *ratio*」の「推論 *ratiocinatio*, *Vernunftschluß*」は、「三段論法 *Syllogismus*」に端的にみられるように、複数の文の組み合わせで成り立っている。

カントの形而上学の語り

伝統的な弁論術レトリカにおける批判の建築術的な含意に思いをはせて、純粹理性批判が自然と道德の二部門からなるひとつの哲学体系を構想したとき、その思索は、かかる言語活動の区切りと繋ぎの律動に深く呼吸を合わせていたはずである。自然の形而上学と、道德の形而上学の二部門体制の哲学設計構想は、人間理性の言語使用への徹底的な自己反省の表明である。しかもこの世に生きる人間理性の公的自己批判の現場には、「あること」と「あるべきこと」が致命的に分裂しはじめた、神なき時代の言語意識の危機クライシスの根本経験があったにちがいない。ゆえに批判哲学は理論（思弁）理性と実践理性の使用権限を、あれほどまでに厳密に区別したのである。

ちなみにこの二部門の弁別は、自然認識の直説法平叙文と、道德実践の命令法の命令文との、文法上の文の叙法モードゥスの区別に対応する。そもそも悟性・理性・判断力という三批判書の分節は、神ならざる人間の理性の言語的・論弁的な自然本性に起因しているのであり、概念論・判断論・推理論という第一批判の超越論的論理学の組み立てにしても、われわれの言語的思考の基本構造を反映したものである。さらにいえば理性批判が、純粹悟性概念の超越論的演繹の着手にさきだつ「形而上学的な演繹」で、伝統的な論理学の判断論を微調整して、批判哲学的な判断表を新たに確保したうえで、そこから懸案のカテゴリー表を導出してみせたのも、その法廷弁論の根底に人間理性の論理学的・言語論的な自己反省の方針があったからにちがいない。批判の論述は有限で論弁的な人間理性の言語的な自然本性への根本洞察にもとづき、体系的かつ歴史的に建築されているのである¹。

批判とは「判断することであり、とくにここでは人間理性の思惟の真偽や言語使用の正否を「判定 Beurteilen」することである。第一批判は、推論をふくむ理性の「認識判断」の成り立ちを〈論理学的 logisch〉に自省し、客観的に妥当な言語使用の原則を確定するための、この世の人間の語りの最上級の審判である。ゆえにまた純粹理性の批判を「ひとつの法廷 ein Gerichtshof」に喩えた第一版「序言」の隠喩は、けっして軽視されてはならない。じつに意味深長なあの比喩は、人間理性の言語的本性への徹底的に批判的な自省のうちで、みずからおのずと生まれてきたのにちがいない。そしてこの世界市民的な法廷弁論に陪席する読者公衆は、理性批判のテキストが終始一貫して反省的な人間理性の言語使用であることを、けっして看過してはならないのである³。

理性批判は反省的で自己関係的な言語批判であり、それ自身が高度に自覚的で批判的な言語行為である。その法廷弁論では、「物自体」の認識不可能性の断案も、その語義を消極的な「限界概念」に転換して、「現象」概念との光学的な区別のもとに語りはじめたことも、その論述の全体構成をふくむすべてが、自己批判的な人間理性の高次の言語実践である。カントの理性批判はそうにして、西洋古来の哲学的基礎術語群の全面的な組み換えを断行する。それは経験的観念論に陥ってきた超越論的實在論の、伝統的な形而上学の教義から決然として身をひるがえし、この世の生の「経験的地盤」に敢然と降り立って、〈経験的實在論にして超越論的観念論〉の世界反転光学の視座を確保しようとする、われわれ人間の形而上学的な思考法の根本変革の呼びかけである。

叡知的な物自体は、神的な知性が直観して内なるアイデアを觀照しつつ創造した、超感性的な独立自存の真実なのだ、という超越論的實在論の形而上学的信念は、古代ギリシア以来、とくにキリスト教の唯一絶対神の信仰に支えられて教条的・独断的に語られてきた。しかしわれわれの直観はたんに受容的・感性的なのであって、人間悟性はつねにすでに言語活動的で論弁的であり、それ自身は直観的でありえず、ゆえにあの「物自体」なるものを認識することはできない。むしろわれわれが認識できるのは可能的経験の対象、すなわち感官の対象たる現象である。この批判的審判が人間理性の有限性の自覚に基づくことは言うまでもなく、しかも理性批判が神的悟性との鋭い対比のもと、人間悟性の論弁性を再三再四強調するとき、それは神学的な信仰教義を根本にすえた伝統形而上学の語り口との、永久の訣別の意向を告げると同時に、この意味で神なき時代の哲学の、徹底的に言語論的で自律的・自己立法的な認識批判の道への、新たな出立の決意を暗示する。

その点をふまえたうえで、いまここでとくに確認しておきたいのは、物自体の認識不可能性の断案が、「物 *res*, Ding」を「物」として、「あるもの *ens*, das Seiende」を「あるもの」として (*to ōn hōn*)、諸カテゴリーの弁別を超えて「一般的 *kathōlou*, in genere, überhaupt, on the whole」に考察する、「超越論的 *transcendental*」な見地からくだされている点である。すなわち理性批判の弁論において、超越論的哲学は〈存在論的にして認識論的〉なのである。この意味で超越論的な「物一般」の考察のもとではじめて、「物自体」と「現象」の批判光学的な区別の語りが可能

となる。ここで「物自体」は、超越論的實在論が語っていた彼岸の観知的真實在ではもはやない。むしろそれは、われわれの認識能力の有限性を思い知らせる「限界概念」である。すなわち「物」は一般的に「それ自体そのものの局面相ではけっして認識できず、ただひたすらわれわれへの「現象」としてのみ認識できるのだという、超越論的で批判的な自覚がここにもたらされるのである。

この世に「現にあるすべてのもの」は、われわれが経験的に認識しうるかぎりで「物自体」でなく、「現象」である。そしてこの経験的實在界にある「現象としての物」が、一般的に総体として「表象 *Vorstellung, representatio*」と見なされるのであり、そのなかでも「意識をともしなう表象」が「知覚 *perceptio*」(A320=B376)と呼ばれる。しかもわれわれ人間の「ひとつの意識一般」(B143)のうちなる「諸表象」は、ありきたりの言葉では言い表しがたいものもふくめて、すべてがなんらかのしかたでつねにすでに記号表記されている。そしてたとえば「得も言われぬ」とか「絵にも描けない」という言葉を駆使してまで、不可避免的に言語分節されることになる。

ところでここに成り立つ経験的認識判断のうちで、あらゆる表象に随伴しつつ「規定的 *bestimmend*」にはたらく「われ思う *Ich denke*」のアプリオリな総合的統一の言語機能は、つねに一般に「知覚 *perceptio*, *Wahrnehmung*」にむけて方向づけられなければならない。ゆえにこの純粹自己意識は、超越論的な「統覚 *ad-perceptio*=*apperceptio*, *Apperzeption*」とも呼ばれている。そしてこの超越論的反省の見地からすれば、この世で認識されるありとあらゆる現象物は、すべてが表象として知覚されうるかぎりで、つねにすでにわれわれの意識一般の言語活動の諸形式のうちに収納され「知られてある *bewußt-sein*」のである。

理性批判はそうにして、人間理性の経験的な言語使用の権限を、観知的な物自体ならざる感性的な現象の世界のうちに画定した。ただしこの制限は理性使用の全般にわたるものではなく、あくまでも理論的認識の場面での理性使用にかんする第一法廷の裁定である。この点を見過ごしてはならない。「わたしは何を知ることができるのか」。わたしが「人間」として知りうるのは、経験的實在界に現象するかぎりの物だけである。可能的経験を超越した観知的な物自体については、わたしは何も知らないし、けっして知りえない。しかしこのことをわたしたちはい

ま、理性批判の法廷に陪席することを知りえたのである。

イデア的眞實在の絶対眞理の直覺にあこがれて、すべてを真か偽かで一義的に裁断したがる二値論理の思考にとつて、物自体にかんするカントの不可知論は、まことに割り切れぬ曖昧性を残した敗北主義にしか映らないのだらう。この哲學者の淡々とした晩成の達觀に、若いフイヒテ、シェリング、ヘーゲルのイデア主義の思弁が苛立つたのも、神との融和合一の道を死守再生しようとする時代思潮からすれば、無理からぬことだった。しかし批判哲學の革命的断案は、理性主義^{ラッセンナリスム}の哲學伝統が囚われてきた叡知的超越存在への未練を、知的直觀の教説もろともきらいさっぱりと断念して、超越論的實在論の独断教義^{ドクティナリヤ}を切つて捨てた、世界市民的な公共性の場所に成り立つている。理性批判とは、あの旧式の形而上學的思弁の不当な越權を裁断する司法正義の刃なのである。

理論、思弁、そして実践。理性使用の三分法の批判哲學的な建築術の意義を、ここでぜひとも嘯みしめたい。そしてカント批判哲學に言う「理性使用」なるものが、この世に生きて言葉でものを考え討議する人間の、すぐれて言語行為的な営為であることに思いを致したい。理論的な認識判断の形成だけが、人間理性の言語使用なのではない。われわれの「知」の權限のおよぶ範圍を思い知り、みずからの分際をわきまえたうえで、たんに思弁的なイカロスの飛翔をいたずらに冒すことなく、むしろ実践的な「信」の「場所」を経験の大地のうえに確保する。この論述の基本線に沿つて批判テクストがくりかえし強調しているように、われわれは現象として認識しうる「まさに同一の対象を、物自体としても、たとえ認識はできないにせよ、すくなくとも思考することはできるはず」(BXXXV)である。しかもここで「実践的 *praktisch*」とはたんに「技術的 *technisch*」でも「実用的 *pragmatisch*」でもなく、本来的には「道德的 *moraisch, sittlich*」である。この道德的な実践——定言的にあるべきもの、なすべきこと——への普遍的な意圖と関心にもとづき、超感性的な無制約者の諸理念^{イデア}を「思考する」こと、そしてこの理念を世界市民的見地から「公的」に語りつづけること。そういう言語行為の批判的で啓蒙的な意義を、この世の讀者公衆に語りかける哲學の法廷弁論の理性使用それ自身が、かかる「公的な理性使用」の無制限の自由の權利要求ともあいまって、すぐれて道德的＝政治的な言語実践なのである。

理性批判は、理論的・思弁的・実践的な言語使用の権限 (quid juris) を順次画定する司法手続きをつうじて、最終的には可能的経験の限界を超えて思考しうる道徳的・政治的な諸理念を、われわれの新たな世界市民的討議の場で「規定的」使命的 *bestimmend* に語らうべく、理性使用の正しい道筋を「反省的 *reflektierend*」に探り当てようとしている。だからアーレントのカント講義のように、ことさらに第三批判だけをとりあげて、その「複数主義」のモチーフを言挙げせずとも、理性批判の法廷弁論そのものが第一批判から一貫して、対話的かつ複数主義的であり、つねに世界市民的な見地に立って政治哲学的なものである。批判のテキストはそれ自体が、人間理性の自己批判的な公的使用を良心的に実践する道徳的政治文書である。この哲学弁論は、この世の読者公衆を目の前にして、人間理性の自然本性がつねに同時に言語的で政治的だといふ根本洞察のもと、幾重にもわたる「思考法の革命」を展開する。

しかも理性批判は総体として「構成的 *konstitutiv*」と「統制的 *regulativ*」の建築術的な比喻を密かに巧妙に駆使することで、立法権と行政権を分立する共和制革命への言語哲学的な参画を呼びかけている。批判のテキストが通奏するこの政治哲学的な低音部に耳を澄ませば、一連の「思考法の革命」を、たんにドイツ・プロイセン社会の政治的経済的な後進性ゆえの内面性や観念性の表白なのだと、安易に揶揄したりすることは厳に慎むべきだろう。そういう浅薄な社会思想的な物言いには、哲学的にものを考え語ることへの軽率な蔑視がある。そしてまた理性批判の自己思考に秘めた革命的世界建築術の企図への迂闊な看過がある。それになにより精神と物質、上部構造と下部構造、理論と実践という、まさに言語的・観念的な二項対立図式への無批判の囚われがある。

世界反転光学の言語哲学的意義 それにしても十九世紀以降の哲学史は、なにゆえに観念論と唯物論を対置しなければならぬのか。すくなくとも十八世紀末の理性批判は、デカルト的な二元論に乗った唯心論と唯物論の対立を乗り越えるべく、その根底にある超越論的實在論（超越論的二元論）のドグマを打ちこわして、超越論的観念論の視座を新たに打ち出した。そして精神と物質の言語的で観念的な区別を、経験的實在論的な二元論のレベルに落とし込んでいる。ところがこの画期的な司法裁定を、以後の哲学史は完全に無視したまま、ドイツ観念論とマルク

ス主義の対立に目を奪われてゆく。そして観念論と唯物論の粗雑な対置法は、ジェイムズや西田のような唯心論的観念論（そのじつバークリに連なる新手の超越論的實在論）の形而上学的思弁を喚び起こしてしまふ。⁵

くわえて超越論的實在論の「基礎づけ主義」のドグマは、いわゆる「言語論的転回」をへたはずの現代哲学にも暗く長い影を落としている。その言語分析的な思弁のうちでは、語や句や文の「意味 meaning」と「指示 reference, designation」、そして心の「志向性 intentionality」をめぐる、言葉と物、概念図式と實在的感覚与件、科学理論と自然そのものとの「対応 correspondence」が話題になっている。そればかりか自然言語や、形式的に整序された（対象言語 object language）や理想的人工言語と、實在世界との「対応」までもが——カント理性批判の文脈では経験的なレベルの事柄であるにもかかわらず——無批判的に擬似超越論的なレベルで問題になっている。そしてそれに起因して言語外在的な対象世界の實在論（ラッセル、『論考』のヴィトゲンシュタイン、セラーズ、ローゼンバーク）か、言語内在的でプラグマティックな記述主義（クワイン、デイヴィッドソン、ローティ）かが激しく議論されている。

ところでここに興味深いのは、当初は「外在主義の見地 the externalist perspective」に立って「形而上学的實在論 metaphysical realism」を唱えていたパトナムが、一九七〇年代の半ばに「内在的實在論 internal realism」へ（転向）し、さらに新世紀からはいっそうプラグマティックに、「自然な實在論 natural realism」に向けて自説を展開している点である。⁷ その転向当初の語り口は「少なくともその精神において」、理性批判の道筋に沿うものである。ゆえにこれをちょうど二百年前の、カントの批判的転回と比較対照してもおもしろい。⁸ じじつパトナムはみずから「言語の内部」、「使用者たちの概念図式の内部」に定位し、「（神の眼からの観点） a God's Eye point of view」¹¹に立つ外在主義の實在論のドグマと戦っており、「物自体 things-in-themselves」ならぬ「われわれにとつての物 things-for-us」¹²の實在性を語るべく努めている。そのかぎりでかれの思弁の方向性は、たしかにカントの理性批判の筋とおおむね一致する。

ただしそのカントの「読み解き方」は、「正しい解釈への第一次近似にすぎない」¹³。もとよりテキストの唯一「正

しい解釈」がこの世にあるはずもない。しかしバトナムは、よりにもよって超越論的言語批判の係争案件の重要局面で、理性批判の肝腎要の言葉を聞き逃している。すなわち形而上学的な超越論的實在論者は、否応もなく経験的観念論に陥るのだが、これにたいして「超越論的観念論者は一個の経験的實在論者である」。この形而上学批判の画期の場所にバトナム自身も立ち会っていないながら、ここに始まる転回の思索の本質動向に乗りきれていない。へ経験的實在論にして超越論的観念論、ゆえにまた超越論的観念論にして経験的實在論。この壮大な世界反転光学の妙味をかれは堪能できぬまま、遙か前方のカントの背中に、たどたどしくも歩み寄ろうとするばかりである。

バトナムの前進が手探り状態にとどまるのは、近代の経験論や現代の分析哲学の討議共同体で、自然科学の描像を偏重した物理主義的・唯物論的な「外在的實在論」が、ひとびとの思索を縛りつけているからだろう。その歴年の妄執を明るみにもたらし、これをなんとかして打ち破るべく、かれは数々のSF的な思考実験を繰り出してくる。「意図」も知性もたない「蟻」が「ウインストン・チャーチルの漫画」らしきものを描いてみたり、「双子地球」の「河や湖」が「E.O.ではない液体」で満たされていたりと、「指示の魔術説」を打ちくずす論理を、バトナムは手を変え品を変え探っている。その努力には敬服するばかりだが、「水槽の中の脳」の仮構のおぞましさにも増して痛々しいのは、脳の内部と外部との空間的区分に、「心」の内と外とを安易に重ねて力説する比喩の危うさである。バトナムのねらいは明らかに、外在主義の形而上学をささえる「指示の魔術説」を、古来の「指示の類似説」¹⁸もろともに根絶させる点にある。それならばしかし、かれはもっと徹底的全面的にカントの「超越論的」な観念論の真意を探りとるべきだったのだ。¹⁹そして外在的實在論から内在的實在論へなどという空間移動の比喩でお茶を濁したりせずに、批判的で形式的な観念論の視座をもっときっぱりと前面に押し出してゆくべきだったのである。

理性批判の形式的で超越論的な観念論の見地では、「自然」とは「諸現象の総体」であり、この世に「現にあるすべてのもの」は現象であり表象である。しかもこれらすべての表象はつねに知覚へむかう「超越論的統覚」のもと、われわれ人間の「意識一般」のうちにある。そして感性から独立して彼岸や背後に実在するとされてきた叡智的な「物自体」は、ここではたんに理性的に思考しうるだけの可想体（という表象）になりはてている。そもそも批判哲

学の革命モチーフにじっと耳を澄まし、「物自体」の教義を「限界概念」に切り下げて、伝統形而上学の越権を裁断した第一批判の判決を注意深く聴きとるならば、「意識」や「言語」を「自然の鏡」としてイメージしてきた旧来型の思考枠組みそのものが、ここではきれいさっぱり一掃されていることにも容易に気づかれるはずである。²⁰

この世のあらゆるものは現象であり、すべてが表象としてつねにすでに超越論的統覚の根源的総合的統一の、言語的な区切りと繋ぎのはたらきの場所にある。そういうわれわれ人間の超越論的な言語活動一般に、そもそも外部はありえない。そしてこの一階上のメタ言語論的な考察局面では、〈言語的・意識的なもの〉の超越か内在か、外在主義か内在主義かという論争自体が、たんなる虚妄におわるのである。人間的な認識能力たる理性は、どうあがいても可能的経験の限界を超えて外に出られない。そうである以上は、思弁的な言語分析の討議共同体のうちでも、言語・表象・心の〈超越的〉な「指示」ないし「志向性」が、〈有意味 bedeutungsvoll〉に問われる余地は原理的に皆無である。

そもそも、可想的なヌーメノンや物自体は「無Nichts」(A290=B347)にほかならぬ。理性批判の法廷陳述は、特殊形而上学批判の弁証論へ歩み出す寸前、分析論の付録「反省概念の多義性」の末尾に「無の概念」の分類表を置く。しかもその筆頭項目には「理性の存在者 *ens rationis*」という術語がすえてある。法廷の陪審員たるわれわれは、このことごの思想的意義を深刻に受けとめるべきである。この「対象なき空虚な概念」(A292=B348)はもちろん自己矛盾をはらむわけではない。ゆえにそれは「否定的な無 *nihil negativum*」のように「不可能なもの *das Unmögliche*」(A291=B348)というわけではなく、そういう「物でない *Unding*」とは違って、すくなくとも思念可能な「思考物 *Gedankending*」である。しかしこれはやはり「たんに虚構 *Erächtung*」(A292=B348)であり、その意味でまぎれもなく「無」だと厳しく判示されている。

にもかかわらずひとが思弁的に詭弁を弄し、これを「現にあるもの」だと言い張るときに「仮象」が生じる。これがとりわけ「現にあるべきもの」だと道徳的実践的に熱望される場合、人間理性にとって自然本性的に不可避的な「超越論的仮象」が生じてくる。だからわれわれは警戒を怠らずに、この手の「思考物」の語り方には十分配慮

してゆかねばならぬ。「現にあるもの」と「現にあるべきもの」。この言語表記の微妙な差異は、この世の（形而上学的「メタ自然学的」な哲学弁論を「確かな」ものにするにあたって重い意味をもつ。第一法廷はまさにこの点を考慮して、超越論的論理学を「真理」の分析論と「仮象」の弁証論とに区分けした。そして理性批判の形而上学体系の建築術は、この事柄の正しい論理^{ロゴス}の声に聴従して、自然と道徳、理論と実践の二部門体制を新たに選択したのである。

かかる批判的な言語哲学の道へ踏み出したときの、人間理性の覚悟のほどは、かなりのものだったにちがいない。それがどれだけの気概に満ちた出立だったかは、「虚構」の「無」たる「思考物」の概念に、不死の魂や唯一絶対の創造神といったヨーロッパ世界の信仰箇条を代入してみれば、おおよその見当はつくはずである。²²そしていまや神なき世界を生きる現代的身心の眼でみても、この革命的断案に直面した当時の篤信家たちに不安が萌したであろうことは、容易に想像できるところである。ただし、ここでみずから批判的であろうと決意した人間理性自身には、もはやひとかけらの不安もなかったはずである。数々の独断的先入見に囚われた学界や教団や世評を尻目に、早くから視靈者や形而上学の夢と訣別して、ほかならぬこの世の経験の地盤のうえで自己思考の道を歩みだした批判哲学は、もっと澄明なニヒリズムの、確かで安定した旋律をじつに晴れやかに奏でている。

そしてこの批判的革命的な主旋律を重厚篤実なものに仕上げたのが、あの世界反転光学の語りの妙技にほかならない。「超越論的観念論者は、一個の経験的實在論者である」。批判的な超越論的観念論は、世界の見方を転じればそのままただちに経験的實在論である。そしてこれまでは彼岸の真実の陰でたんなる表象だとか、さらに理不尽にも仮象にまでおとしめられた現象の総体が、ここにはじめてわれわれ人間の唯一の實在世界となったのである。²³「経験的實在論にして超越論的観念論、超越論的観念論にして経験的實在論」。この反転光学の始動と継続に、神の誠実のドグマは不要なのであり、批判哲学の語りと記述のすべては、人間理性の言語批判的な思索内部で完結する。そして西洋哲学史上の一大画期をなす批判光学のメタ言語論的な瞬時反転の妙技を、読者世界の「仲間 Gesellschaft」が十全に体得しえたならば、パトナムも「形而上学的」な「外在主義」の「指示」の類似説や因果説などといった

過去の亡霊と闘う必要はなくなるにちがいない。

《経験的實在論にして超越論的觀念論》。この批判光学の視座では、自然の物質的なものも精神的なものも、この世のすべての現象が物であり表象である。ここでは「現にあるもの」が一般的に物にして言葉であり、言葉にして物である。そしてこの現象物にして表象にして言葉なるものの向こう側には、理論的にも思弁的にも有意味なものはない。だからまたパトナムの内在的實在論にしても、プラグマティックな記述主義にしても、ことさらに「反表象主義」や「反實在論」を旗印に掲げる必要はない。むしろわれわれが感性的に受容し、知性的に概念把握することで経験の実証的につかまれた種々の現象物は、そうしてわれわれに見られているかぎりで、すべてが表象なのである。だから超越論的言語批判の觀念論の見地では、きっぱりと表象一元論を貫くべきである。しかもここではもはや《物自体―表象―意識》だとか《物質―感覚与件―精神》などといった、旧来型の三項構造は意味をなさない。²⁴だからパトナムやローティやクワインらはもつといさぎよく、表象主義（あるいは記号主義）をすすんで打ち出すべきだったのである。

かくして理性批判は《経験的な物心二元論にして超越論的な觀念一元論》の世界反転光学の不断反復のもと、徹底的なメタ言語批判<sup>ラディカル
ロゴス</sup>を敢行する。たしかにこの批判的反省の極みでは、通例の言葉でつかみきれぬもの、通常一般の人間理性では割り切れぬものがつねに片付かぬままに残されるだろうことを、われわれは痛切に思い知るにちがいない。人間理性の言語批判はこれを十分に覚悟したうえで、みずからの思索の道に臨まなければならぬ。ただししかし人間の言葉が届かぬ物たちの《沈黙》の場所は、あらゆる経験の可能性の彼方、超感性的で超自然的な物自体の超越論的實在世界へ大仰に飛び出さずとも、じつはもつと身近なところにある。すなわちわれわれ人間の住まう経験的實在的生活世界のただなかにこそ、個々の自然言語や論理学的人工言語の分節法が行き届かない、新たな物の出現の現場があるはずである。そしてわれわれがこの世でより善く美しく、願わくば幸福に語らいつづけてゆくためには、その意味での言葉の境界^{きょうがい}の果て、この世のうちなる人間の言語のはつれの場所を思索的・詩作的に凝視しつづけることのほうが、よほど批判哲学的にも実存論的にも肝要なのである。

純粹概念の客觀的妥当性 理性批判とは人間理性の有限性の自覚であり、その論弁的な言語分節能力の限界の画定であり、われわれの言葉が届かぬ直下じきげの場所への感受性アイステシスの喚起である。だからこそ第一批判の法廷弁論は感性論（しかも空間論）から始まっている。そして感性と理性の諸限界を見つめ、両者の對話的協働の方途を探りだす。理性批判は（経験的實在論にして超越論的觀念論）の反転光学のもと、経験の大地の険しい道を踏みしめて、徹底的に言語批判的な思索を敢行する。そしてわれわれの言語活動が届きうる（外延的）な最大射程を画定すべく、まずは経験的理論認識の可能性のアプリオリな条件となる根源語群の「客觀的妥当性 objective Gültigkeit」を問います。

感性的直觀の形式たる空間時間と、純粹悟性の思惟の形式たるカテゴリー。これらの純粹概念は、われわれの経験世界がまさに世界コズモスとして開示され、この場所にそれぞれの物が物として立ち現われてくる可能性の、アプリオリな言語活動的根本原理である。ゆえにその客觀的妥当性は、あくまでも感官の対象たる現象にかぎって權利認定できるものであり、この限定的な権限を近代の公共圏で正当化するのが、第一批判前半部（感性論と分析論）の主題である。そしてその超越論的論証は、旧來型の超越論的實在論が独断專制的に僭称した睿智の真實在たる物自体への、純粹悟性概念の客觀的妥当性を却下して進行する。しかも理性批判は、近代科学的な物理主義の唯物論だけでなく、狂信的な信仰箇条に根ざす唯心論とも闘っている。あえてこの両面作戦に打って出ること、世情と学界を惑わしてきたデカルト主義の超越論的二元論に、哲学法廷からの即時退場を厳命するのである。

われわれの外なる物体界の存在を懷疑し否定する、経験的質料的な觀念論のスキャンダルからは、きっぱりと縁を切ろう。理性批判の法廷弁論は、すべての人間理性に自己啓蒙を呼びかけている。そして人間理性が唯物論と唯心論の形而上学的陥穽から脱却し、通常一般の人間の生の成り立つ経験の地盤に生還したときにはじめて、（経験的實在論にして超越論的觀念論）の世界反転の批判光学はその妙技を発揮する。すなわち超越論的實在論の形而上学的な物自体界から、経験的實在論の自然学的な現象世界へと人間理性が無事の帰還をはたしたのちに、いよいよ本格的に（物にして言葉、言葉にして物）の反転光学は反復運動を開始する。しかもこの反転反復は、あの世とこの

世、叡智界と可感界、物自体界と現象界のあいだの往還ではありえない。批判光学の不断反転の思索の視座は徹頭徹尾、経験的な現象物の世界に定位する。そしてつねにこの同じ場所に居ながらにして、世界全体の見え方だけが「物にして言葉、言葉にして物」として一挙に瞬時に反転する。

この反転光学の妙味が感得され、その革命的含意が腑に落ちてきたならば、すべては一目瞭然となるのだが、ここでは精神と物体の実体的区別とか、それに基づく主観と客観の対立図式などは大前提になっていない。カントは、この手の独断的な実在論の二項対立を基礎づけたのではない。それとはまったく反対に、理性批判はかかるデカルト主義の思考枠組みを根本から打ち崩す。そして主観と客観が未分の、ひとつの可能的経験の開けのうちで、物一般、「現にあるもの」一般をつねにすでに分節し連接している言語活動の、根源語群の客観的妥当性を問いなおす。しかもその純粹諸概念の客観的妥当性は、それらが経験の可能性のアプリオリな条件であるかぎりで公的に承認されるのである。すなわち「超越論的演繹」の口頭弁論の基本方針に言われるように、「アプリオリな諸概念たるカテゴリーの客観的妥当性は、これによってのみ経験が（思惟の形式にかんして）可能であるという点に基づいている」（A93=B126）。そして「経験の可能性の客観的根拠を交付する諸概念は、まさにそれゆえに必然的なのである」（A94=B126）。

知的直観の能力をもたぬわれわれの場合、純粹概念の客観的妥当性は、感官の外に真実在すると言われてきた物自体には及ぶことなく、感官の対象たるこの世の現象物へと制限されねばならない。このことを啓蒙近代の読者公衆のまえで公的に宣言することが、理性批判の弁論の第一の眼目であった。そのうえでいま新たに批判法廷は、経験的現象世界の出来事一般を〈主観―客観〉の対立構図で有意味に語るための、理性の言語行為の権限の正当化にのりだしてゆく。ゆえにもう一度くりかえせば、ここでは実在的な主客対立がまずあって、そのあいだをどうつなぐのかが問題ではない。むしろ心と物自体、精神と物体をはじめから実体化して対立させる旧来型の超越論的二元論の思考枠組みをきれいさっぱり払拭したうえで、われわれ人間が現に生きるこの感性的な現象界において、「主観」と「客観」の対置法や、「主観的」と「客観的」の区別立てを有意味に語りあうための論理学的な条件が、超越

論的觀念論的な言語批判の法廷で、根本的に問われているのである。

そしてこの世に語らうわれわれの〈経験的認識の客観性〉の根本条件を探索する重要課題のために順次くりだされるのが、やはりあの空間、時間、カテゴリーというアприオリで形式的な根源語群である。さきにはあえて消極的に現象一般に制限して承認された純粹諸概念の客観的妥当性は、この第二の新たな権限論証の局面では、われわれの全認識の客観性のアприオリな条件の正当化に寄与する積極的な意義をはらんでくる。この重大案件に立ち入るにあたり、ここで再度確認しておきたいのだが、この法廷弁論では「実体―属性」や「原因―結果」の概念図式は、論述後半部になつてはじめて発言権を付与されるのであり、けつして議論の最初から超越論的實在論的に前提されているのではない。

そもそもこの世の物一般は、現象であり表象である。超越論的觀念論の世界観想法を会得した批判哲学は超越論的論理学の論述において、みづから整備しなおした判断表の各項目と順次でいねいに対話してゆく。そして経験的現象界で認識の対象物をつねにすでに「實在的」な「実体」として立ちあがらせている、われわれ人間の言語活動一般を反省する。すなわちここで「実体」とは、意識の彼方や言語外にはじめから自存する超越論的實在ではなく、「實在性」や「現実性」などとともに人間理性の根源語ではあれ、それ自身は可能的な経験の範囲内でしか本来の意味をなさない言葉なのである。

ゆえにこの世に「現にある」物一般は、たとえば「思惟する物 *res cogitans*」であるか「延長する物 *res extensa*」として、あるいはまた窓をもたぬ「モナド」的な個体や「神即自然」的な全体として、最初から実体的に自存しているのではない。むしろわれわれが言語的に住まう現象界では、感性的直観の純粹形式たる空間時間のうちに受容され整序されつつある諸表象の「多様襲襲 *das Mannigfaltige*」が、純粹思惟形式たる諸カテゴリーの結合機能により、量・質・関係・様相の順に重層的に構造化されてゆく言語活動のうちで、なんらかの物がはじめて「実体」として立ちあがってくる。しかもひとり「実体」概念の手腕により「客観 *Objekt, Gegenstand*」が「客観」として、われわれの「主観」に〈たいして立つ *gegen-stehen*〉のでもない。むしろ「実体―属性」の概念対をふくむアプリオ

りな根源語群が体系的「建築術的に協働しながら、総体として整合的な客観的認識の「憲法体制 Konstitution, Verfassung」の確立に寄与しているのである。

そしてわれわれの「客観的」な経験的自然認識の根底で、つねにすでに「わたしの全表象に随行」しながら純粹諸概念の分節と連接の機能を統括すべくはたらくのが、それ自身も「われ思う Ich denke」と言語表記される「統覚の根源的―総合的統一」(B131)にはかならない。ゆえに理性批判は革命的に宣言する。われわれの「純粹」で「根源的な統覚」(B132)の「質的」(B114, 131)と「必然的」(B142)と「超越論的な統一」の「自発性のはたらき」(B132)によって、われわれの経験的認識一般には、「対象への諸表象の関連づけ、すなわちその客観的妥当性」(B137)がもたらされる。そして「いかなる直観も、わたしにとつての客観となるためには」、「意識の総合的統一」という「全認識の客観性の条件 die objektive Bedingungのもとに服していなければならぬ」(B138)のだと。再度確認すれば、ここに言われる「客観的妥当性」は、もはやたんにアприオリな純粹概念のそれではない。むしろわれわれの経験的な「認識」が、たんなる意識や思いや感じなどにとどまらぬ、れっきとした「認識」と呼ばれるための根本条件として、「所与の諸表象の、ひとつの客観への、規定された関連づけ」(B137)に焦点が当てられている。すなわち経験的な対象認識一般の成立根拠を問う超越論的論理学は、百年後の現象学にいう「志向性」や、言語哲学の「指示」の教説をさきどりして、諸現象・諸表象一般の「客観的妥当性」を論題にすえている。

これを『プロレゴメナ』の語法で言いかえれば、われわれの「経験的な判断」を、たんに「主観的にのみ妥当」な「知覚判断」から、「客観的に妥当」な「経験判断」へ高めるためのアприオリな根本条件が問われている。そしてこのアприオリな条件が、「悟性のうちで根源的に生み出された特殊な諸概念」(IV 208)たるカテゴリーの「規定的 bestimmtend」な判断機能に見いだされたのである。ここに諸表象および経験的認識判断一般の客観性が、アприオリな純粹概念の客観的妥当性のうえに基礎づけられた。理性批判の法廷弁論は、後者の妥当権限を物自体から現象に厳しく制限することで、一気呵成に反転攻勢し、経験的認識一般の客観性の基礎づけに着手して、現象的な自然世界をめぐる客観的な経験的認識の批判的建築術の道に踏みだしてゆく。批判哲学の法廷弁論の、この捨て身

の戦略の妙味を、ぜひとも見逃さないようにしたい。

超越論的対象と経験的対象 この論証の超絶技巧は、独断的形而上学の超越論的實在論から、〈経験的實在論にして超越論的觀念論〉の反転光学の視座への、批判的な「フュンクショナル回心」によって可能になったのである。しかもこの革命的な着想は、第一批判の第一回口頭弁論のときから、すでに積極的に打ち出されていた。

われわれのあらゆる表象は、じつさいのところ悟性によって、なんらかの客観へと関連づけられている。そして現象は表象以外のなものでもないのだから、悟性はこれらの表象を、感性的直観の対象としての、ひとつの或るものに関連づけている。ところでこの或るものは、そのかぎりではたんに超越論的な客観にすぎない。これはもちろん、ひとつの或るもの $\parallel x$ を意味しているが、これについてわれわれはまったくにも知らないし、それどころかそもそも（われわれの悟性の現下の装備のせい）なにも知りえない。むしろこの或るものは、ただ統覚の統一の相関項として、感性的直観における多様の統一のために役立ちうるだけであり、悟性はこの統一によって、あ得多様をひとつの対象の概念のうちへ統合するのである。（A330-1）

ここにいわれる「超越論的な客観」は、その徹底的な不可知性のためか、しばしば粗雑にも「物自体」と混同されてきた。しかも超越論的實在論にいう「積極的な意味」での「物自体」、すなわち背後世界の睿智的な真實在たる「物自体」だと理解されてきた。理性批判はしかし、この意味での「物自体」は思弁的に思惟しうるだけの「無」にすぎぬと言い切つて、これをたんに「消極的」な「限界概念」にまで切り下げた。ところがこの革命的断案の意義も無視されがちなためか、あの誤読は、カントの超越論的認識批判全体をふたたび旧式の独断的形而上学の土俵上に引きもどしつづけている。

これにたいして理性批判の本来的視座は、〈経験的實在論にして超越論的觀念論〉の反転光学にある。そして「超越論的客観」はあくまでも「感性的直観の対象として」、彼岸の真實在たる「物自体」への未練を断ち切った超越論的觀念論の見地から、われわれの経験的な自然認識の客観性の条件を問うべく、認識批判の操作概念として新たに導入されている。²⁷ しかもこの法廷弁論は「物自体」や「実体」だけでなく、そもそも近代哲学の思索を縛りつけて

きた「客観」概念も、じつはたんなる「思想」であり、すぐれて学校哲学的な術語にすぎないのだということ²⁸を、世界公衆の面前で暴露する。そしてカントの批判光学は、この同じ場所で瞬時に一挙に反転する。〈経験的實在論にして超越論的觀念論〉から、〈超越論的觀念論にして経験的實在論〉へ。この世界反転光学の絶妙の呼吸法に裏打ちされて、理性批判は、純粹概念や諸表象の「客観的妥当性」を随所でじつに軽々と「客観的實在性 objektive Realität」と言い換える。しかし、この点をいぶかしく感じたり、そこに詐術の臭いをかぎとったりするのは、むしろ陪審員席にいるわれわれのほうが、超越論的實在論の旧態依然たる慣例語法から、なかなか抜け切れずにいるからにすぎない。

おそらくはそういう事態を懸念して、また自身の思索の苦い経験もふまえてのことだろう、カントはこの手の根深い超越論的仮象にたいしても、用意周到に予防線をはっている。ここにあの決定的な数行を引いておこう。

超越論的觀念論者は一個の経験的實在論者であり、現象と見なされた物質に現實性を認めている。しかもこの現實性は推論されるものであってはならず、むしろ直接的に知覚されるのである。これにたいして超越論的實在論はかならずや窮地におちいり、経験的觀念論に場所を明けわたすことを余儀なくされる。そうなるのも超越論的實在論が、外的感官の対象を外的感官そのものから隔絶された或るものと見なし、たんなる現象を、われわれの外にある自立的存在者と見なすからである。(A371)

テクストは、感性的直観の直接性と概念的思考の間接性の対比を思索の要石にすえる。そして現象界の「経験の諸対象」と「直接的に」出会われている感官の直観が、純粹理性の思弁的独断的な形而上学的飛翔の「蝶のつばさ」を矯めて、われわれを経験的實在性の大地に批判的につなぎとめる。理性批判は「内観 introspection」による「心的存在 mental entities」への「特権的接近 privileged access」というデカルト主義の教説に真っ向から反論し、そもそも感性的直観の直接性については、外的感官と内的感官のあいだにいかなる権利上の差別もないことを強調する。つまり外感も内感もひとしく「直接的に」経験の対象とふれあっている。たしかにその対象たる外的物理現象と内的心理現象には、「知覚」の「質」にかんして「内包量」たる「實在性」^{レアリテイト}の「度合い」に微妙な差異があるとし

ても、それらが「現にある dasein」という基本線では特段の違いがないのである。ゆえに右の第一版誤謬推理のテクストも、「物質の現実性 Wirklichkeit」は「直接的に知覚される」のだと言明している。そして第二版の觀念論論駁はこの洞察を前面に押し出して、「われ思う」の内的自己直観のドグマを破砕すべく、デカルト的物心二元論に皮肉まじりの異議申し立てを展開した。²⁹ しかしその真意も長い研究史のなかで、十分に受けとめられてきたとはいえない。

この一連の無理解の大元には、人間理性の概念思考そのものの自然本性的な間接性と、そこに根深い二項対立図式がある。だからあの超越論的実在論も、「外的感官の対象を外的感官そのものから隔絶された或るものと見なし、たんなる現象を、われわれの外にある自立的存在者と見なす」という、純粹理性の独善的な愚行を好んできたのだろう。理性批判の言語分析はこれに異議を唱えるべく、「われわれの外 außer uns」という基礎的な表現の「避けがたい両義性」(A373)に注意喚起する。そしてその「超越論的な意味」と「経験的」用法を、つねに批判的に見わけることの必要性を訴える (vgl. A370-6, 385-8, I/336-7)。じつは超越論的実在論の欺瞞的な主張は、たいていの場合その混同に由来する。理性偏重・感性蔑視のデカルト的二元論は、感官の内外区分にもとづく「経験的」な外部、すなわち「空間」に広がる物質的現象世界を、意識一般の外部に「超越論的」に実在する(と言われる)叡知的な物自体の世界へと、無自覚無批判にすりかえる。そしてこの錯視により、「外的感官そのものから隔絶された或るもの」のたんなる思念を、「われわれの外にある自立的存在者」として独断的形而上学的に仮構し実体化してきたのである。³⁰

ところでこれと構造的に同じ錯誤を、言語哲学の物理主義的な「形而上学的実在論」が、そしてそれを「外在主義」と論難するパトナムの「内在主義」も、迂闊に犯している。自覚的に言語を分析する優れた頭脳たちが、どうしてこの誤りに気づかないのかは不思議だが、カントの理性批判はすでに二百年以上も前にデカルト的合理主義の概念枠組みから訣別して、経験の地盤のうえに定位した新たなメタ自然学的な形而上学を建築すべく、感性的直観の直接性を力説していた。ゆえにまた理性批判は感性論の叙述を論理学に先行させて、序論冒頭でも「疑いもな

く経験こそが、われわれの悟性が産出する第一の産物」(AI)なのだが高らかに謳いあげた。じつに巧みなこの論述構成により、経験的實在界の可能的な諸対象は、すべてが最初から「超越論的－哲学」の思索圏内に取り込まれている。そしてこの弁論方針は、超越論的観念論の見地とも整合的で無理がない。

しかもこの超越論的言語批判の見地からは、ほかならぬ経験的實在論の文脈で、個々の認識の「指示」や「志向性」のアプリオリな条件を積極的に探究できるはずである。ゆえにここでは、経験的自然科学の物理主義的「外在主義」の「指示」の語にも、さして目くじらを立てる必要はない。じじつデカルト的な超越論的二元論の概念枠組みから完全に脱却したあかつきには、「物質」と「精神」、「空間」と「時間」、「われわれの内と外」といった区別はなくとも人間の言語活動内の出来事として、しかもとりわけ経験的實在論レベルの二元論的な弁別の語りとして、批判哲学的に明確に自覚されてくる。しかもこの意味での内外区分は、たんに空間的な内外区分（とりわけわたしの身体表面の内と外の弁別）には決定的に先だっているものの、それ自体は外的感官と内的感官の差異に対応した感性的で経験的な實在性にかかわる言語分節的区別なのであり、その内外表象のすべてのふるまいは、まさに超越論的観念論の見地での記述範囲内におさまるのである。

〈経験的實在論にして超越論的観念論〉。すなわち〈経験的物心二元論にして超越論的現象一元論〉。理性批判の世界反転光学は、われわれの目の前にある経験的諸対象を物理的なものも心理的なものも、すべて一挙に物自体ではなく現象であり表象なのだと道破する。それらはみな、つねにすでにわれわれに認識され判断されて語られているのだから、これはいかにも当然の理である。「われわれの悟性」は、感官に直に与えられてある多様襲撃で「生硬な」諸表象を、純粹諸概念により「加工 bearbeiten」(AI)し、客観的な経験判断に仕立てあげている。その言語活動的な技能をこの法廷弁論は、超越論的観念論の見地から論理学的に分析する。「われわれのあらゆる表象は、じつさいのところ悟性によって、なんらかの客観に関連づけられている」。そしてこの「客観」は最初から「われわれの外」に自存するのではなく、アプリオリな認識形式によって諸表象の統一³¹点として「主観」に対して立つように作りあげられた超越論的な概念^{ことば}である。つまり感官の直接的所与である諸現象が、「経験の客観として」

(A93=B126) 存立可能となり、「わたしにとっての客観となる」ように仕向けている張本人は、「ひとつの対象一般についての諸概念」たる「カテゴリー」(B128, vgl. A111) を駆使して、つねにすでに言語分節的に経験的認識判断を形成している、われわれ人間の論弁的な悟性なのである。

かくして理性批判のテキストは、認識の根源語たる純粹諸概念そのものの革命的な意味転換を多重的に敢行している。空間時間とカテゴリーは、人間の経験的理論認識をかたちづくるアプリアリな形式であり、これは彼岸の観智的で形而上的な物自体ではなく、感性的な自然世界の諸現象にのみ客観的に妥当する。この批判的制限は、しかし同時に、これら純粹概念にもとづく諸表象の論理的な結合と、ここに成り立つ経験的認識判断そのものの、客観的妥当性を公的に権利保証する。そしてこれによりデカルト・バークリ系の懷疑主義を乗り越えて、ひろく経験世界に「あるもの」の客観的な認識が可能になる。人間理性の認識対象となりうるのは物自体でなく現象だという批判哲学の画期的な審判は、哲学史の教科書的な語りのもとではなぜか陳腐に響いてしまう。しかしカントの思索の根底では、以上のような形而上学批判のドラマがじつに鮮やかに進行していたのである。³²

注

カントのテキストからの引用は『純粹理性批判』第一版をA、第二版をBと略記し、それ以外はアカデミー版の巻号をローマ数字で記して、該当頁数を本文括弧内に記す。なお訳文の傍点は、それと断らないかぎりは原著者によるものであり、「—」は説明のため拙稿筆者が補ったものである。その訳出にあたっては『カント全集』(岩波書店、一九九九—二〇〇六年)をはじめ既刊の諸邦訳を参照し、多くの示唆をうけている。

1 理性批判の弁論は、われわれの新たな時代の形而上学の生成の道筋を示すものであり、その革命の歴史性を深く自覚したところに成り立っている。第一批判の判断表が、カントの大学での長年の論理学講義や、一七六二年の論文『三段論法の四つの格の誤った煩瑣性』等の論述の形式論理学批判の積み重ねのなかで形成された歴史をもつことは言うまでもない。そもそも理性批判の哲学

自身が「純粹理性の歴史」(1852=1880)のもとに生起した画期の出来事であり、テキストはこの点の確認を最終弁論掉尾にすえている。かかる理性批判の歴史性についてくわしくは、拙稿「カントにおける哲学と歴史」、『文藝と思想』第六十五号、二〇〇一年、を参照されたい。

2 そのテキストを心理主義的に読む傾向は根強く、現代の「言語論的転回」を話題にするローティなども、この筋のカント解釈の伝統に吞みこまれかけている。しかし理性批判の超越論的な論理学は分析論も弁証論も、(心的 mental なもの)と(物理的 physical なもの)の経験的実在論的な区別を超えた、最広義の(自然 Natur, natura, physis)における「物一般」にして表象一般の考察の次元で、純粹理性思考の根源語群をめぐる言語批判を徹底遂行している。

3 自然の真理認識や自由な善意志のアプリオリな規定根拠の解明として、理性批判は両立法の「基礎づけ」である。しかしそれは(究極的な基礎づけ)でなく、人間的な理論と実践の根本原則をめぐる「権利問題」の弁証である。法廷の比喩はテキストのもうひとつの重要な側面を示唆しており、これは第三批判の「反省的 reflektierend」な判断力の全面展開によって表だつてくる。その「規定」と「反省的」の批判哲学的区分が、ローティ『哲学と自然の鏡』第七章に言う「認識論」と「解釈学」の区別に(類比的にせよ)重なることに気づいていたら、かれのカント解釈はもうすこしちがったものになりえただろう。「われわれになしうることは、対立者に対して解釈学的事であることだけである」(ローティ、四二四頁)。かれのカント解釈はしかし、ガダマーのそれと同様にあまりにも教科書的に(通常の)であり、非解釈学的ですらある。

4 この点については拙稿「言語への超越論的な反省——カント理性批判の深層」、『文藝と思想』第七十四号、二〇一〇年、を参照されたい。

5 この点については拙稿「超越論的観念論と純粹経験説の立場——カント・漱石・西田(三)」、『文藝と思想』第七十五号、二〇一一年、を参照されたい。

6 パトナム、一九九四年、七八頁。

7 パトナム、二〇〇五年、一四頁。

8 パトナム、一九九四年、序言Ⅲ頁。

9 パトナムは言う。「カントはこれこそが自分のやっていることだとはけつして言っていないのだが、真理の『内在主義的』もしくは『内在的実在論の』見解と私が呼んでいるものを彼が初めて提案している、というふうにカントを読むのがベストだ、と私は言いたい」(パトナム、一九九四年、九三頁)。
10 パトナム、一九九四年、八二頁。

カントの形而上学の語り

- 11 パトナム、一九九四年、七八頁。
- 12 パトナム、一九九四年、九七、九八頁。
- 13 パトナム、一九九四年、九四頁。
- 14 パトナム、一九九四年、一二頁。
- 15 パトナム、一九九四年、三五頁。
- 16 パトナム、一九九四年、三、二三四、三〇、七一頁。
- 17 パトナム、一九九四年、七一、一七二、七八一頁。心的性質を脳内過程と同一視する仮説にたいして、パトナムは批判的であり、それに対抗して心的性質とコンピュータとの機能的な同型性に着目する（同、一二〇頁以降）。しかし、その類比をしばしば規定的・構成的に語っているために、パトナムの議論は読む者に微妙な違和感を残してしまう。
- 18 パトナム、一九九四年、八九―九四、一一頁。
- 19 「私の手続きは、カントが『超越論的』研究と呼んだものと密接な関係をもつ。なぜなら、繰り返しになるが、私の手続きは指示の前提条件 *the preconditions* についての研究であり、それゆえ、思考の前提条件についての研究だからである——それは、（カントが望んだように）経験的な仮定からまったく独立しているわけではないけれども、われわれの心そのものの本性 *the nature of our minds themselves* に内蔵された前提条件の研究である。／……指示の魔術説は間違っている。それも、物理的 *physical* な表現について間違っているだけではなく、心的な表現 *mental representations* 「表象」についても間違っている」（パトナム、一九九四年、二三―四頁）。パトナムも正しく指摘するように、カントの超越論的観念論は、空間的に外在する物質世界の観念性＝表象性のみならず、デカルトのコギトの実体化や、バークリ流の唯心論的實在論に対抗して、「内感の対象は超越論的に實在的（可想的）ではないこと、それは『超越論的に観念的』（われわれにとつての―物）であること、さらにそれの知られ方の直接性は、いわゆる『外的な』対象以上でも以下でもない、ということ」（同、九七頁）を強調する。この批判的観念論の超越論的＝一般的な破壊力をパトナムが見とどけているからこそ、まことに残念なのだが、右のテキストは肝腎の「心」（ないしカントでは「意識」）をめぐる経験的記述と超越論的記述との差異を、かなり曖昧なままに放置して、「心そのものの本性」なるものを語ってしまった。
- 20 にもかかわらず、心を自然の鏡とするメタファーをカントになすりつけたローティの詐術は罪深い。「われわれは『心的過程 *mental processes*』の理解に基づいた『知識論』という概念を十七世紀に、わけでもロックに負っている。また、諸々の『過程』がそこで生起する独立の実体としての『心』“*the mind*” as a separate entity という概念を、われわれはやはり同じ時代に、とりわけデカルトに負っている。さらに、ほかの文化諸領域が行なう資格請求 *the claim* を支持したり却下したりする純粹理性の法廷としての哲学

という概念を、われわれは十八世紀に、とりわけカントに負っているが、しかしこのカント的概念は、心的過程についてのロック的概念と心的実体 mental substance についてのデカルトの概念に対する一般的同意を前提にしていた」(ローティ、序論22頁)。デカルトへのカントの抗弁の意義にうすうす勘付きながらも(同、三〇〇―二頁、参照)、ローティが「表象の一般理論」たる「知識論」(同、序論22頁)の形成史を右のように総括し、カントを超越論的な実在論者に仕立て上げるとき(同、三九七―八頁、四〇八―九頁、四一四頁等参照)、かれは一番肝腎なことを見逃している。

カント哲学は、たんに「知識の資格請求を『基礎づける』基礎的学問分野」としての「純粹理性の法廷 a tribunal of pure reason」(同、序論22頁)ではなく、むしろ第一義的には「純粹理性そのものの批判」の法廷なのであり、超越論的実在論に言う形而上学的な心的「実体」なるものの却下であり、ゆえにまた「心」の内なる「表象」と外なる「物」というデカルト主義的な内外分離の枠組みそのものの全面的無効宣告である。だから理性批判こそが、ローティの信奉する「ワイトゲンシュタイン、ハイデガー、デューイ」(同、序論23頁、四二八頁)による「反デカルト主義的・反カント主義的革命」(同、序論25頁)の、(体系的 systematic)かつ啓発的(heuristic)な始元である。ローティの浩瀚の書は、「デカルト―ロック―カントの伝統」なるものに縛られた「分析哲学」(同、序論27頁)の自己批判としては興味深い。しかし肝腎の哲学革命を完遂するには、その自文化中心的な近代哲学史観の自己批判こそが求められるのである。

すくなくとも批判的世界反転光学の機微を感受する触覚を欠き、理性批判の革命的含意に(心の目)を閉ざしたローティの叙述は、哲学的な思索一般の歴史性と言語的理論的自然本性への自覚の点で致命的に片手落ちである。ゆえにかれは安易にこう述べる。「今日の」「露骨に認識論的」な「不純な」言語哲学の源泉は、カントが抱いていた哲学像―すなわち、知識論という形で、永遠にして非歴史的な枠組を科学的探究に与えるという描像―を温存しようとするところにある」(同、二九六頁、さらに三〇四―五頁、三一―二頁も参照)のだと。これにたいしてわれわれが新たにめざすべき考察課題は、表象する心を物理自然の鏡とするデカルト主義的な知識論の批判にとどまらず、さらには「自然」^(ビュッス)を理性の反省的思索の鑑とする、言語論的な批判哲学の道の解釈学的な探究である。

「クレタ人のうちの一人、預言者自身が次のように言いました。『クレタ人はいいつもうそつき、悪い獣、怠惰な大食漢だ。』この言葉は当たっています」(『新約聖書』『テトスへの手紙』第一章第十二―三節)。「いまここでわたしが言うことは嘘である」。かかる嘘つきのパラドクスを回避すべく、言語の《階層性 hierarchy》を強調する一連の議論がある。たとえばタルスキは、「真理規約T」のもとに「真理定義」を形式的に定式化すべき言語を「メタ言語 metalinguage」と呼び、この「真理定義」が適用される「対象言語」から区別した。拙稿本文に言う「一階上のメタ言語論的な考察の局面」はしかし、そのような「メタ言語」なるものをこ

とさらに想定し、特別な論理記号で表記したりはせず、もつと單純に批判的世界光学に身をまかせて、言葉と物、de dicto et de re、觀念と實在を概念的に切り分ける経験的實在論の見地から、人間的言語一般の批判的考察を可能にする超越論的觀念論の境地へと、視座を一気に反転させたところにおのずと成り立つものである。ゆえにまたそれは、この〈自己關係的〉な理性批判の反省の深まりに呼応して、「超越論的な言語批判」とも呼称しうる思索の営みを名ざしており、とくに真理論にかきることなく、もつと広い射程で言語一般の批判に取り組むものでなければならぬ。

ニーチェの読書経験は、その種の觸覚を欠いたとみられるが、かれが「この人を見よ」でこう述べたとき、かれはそれと知らずに理性批判の足跡を追いかけていたのである。「表紙に見える偶像」とは、はなはだ簡單、これまで真理と呼ばれていたもののことだ。偶像の黄昏——わかりやすく言えば、古い真理はもうおしまいだ……」（ニーチェ全集15、一五六頁）。

「仮象の論理學」(A293=B349)たる超越論的弁證論の序論の冒頭、現象と仮象は截然と区別される。「現象と仮象はけっして同一視されてはならない。というのも真理が仮象かは、直觀されるかぎりでの対象のうちにではなく、思惟されるかぎりでの対象についての判断のうちにあるからである。ゆえに、感官は誤まらないのだと、たしかに正當に言えるのだが、それは感官がいつも正しく判断するからでなく、感官がなにも判断しないからである。だから真理も誤謬も、そしてまた誤謬への誘惑たる仮象にしても、ただ判断のうちにのみ見いだされうる。すなわち、対象とわれわれの悟性との關係のうちにのみ見いだされうるのである。悟性の諸法則と汎通的に合致している認識のうちに誤謬はない。諸感官の表象のうちに（感官の表象はいかなる判断もふくまないのだから）誤謬はない。……しかるに悟性の諸法則との一致のうちに、あらゆる真理の形式的なものは存するのである」(A293.4=B349.50)。

百年後のニーチェも自分ではそれと気づかず、しかもいささか生硬な二項対立に乗せて、まったく同趣旨のことを述べた。「感官が虚言するのは、エレア学派が信じているような仕方においてもなければ、ヘラクレイトスが信じているような仕方においても、——感官は総じて虚言はしない。私たちがその証言から、つちあげるもの、これがはじめて虚言を置き入れる、たとえば統一という虚言を、事物性、実体、持続という虚言を……」理性「こそ、私たちが感官の証言を臆物にする原因なのである。感官が、生成、消滅、変移を示すかぎり、それは虚言してはいない。……しかし、存在とは一つの空虚な虚構にはかならない」とことで、ヘラクレイトスの主張は永遠に正しいであろう。「仮象の『世界が唯一の世界である、『真の世界』は虚言し加えられたものにすぎない……」(ニーチェ全集14、三九一四〇頁)。

最後の一文は、理性批判の言葉に置き換えればこうなるだろう。感官に現象する事物の世界が「唯一の世界」であり、理性の純粹諸概念がその経験的實在性を確言するのである。そして超越論的實在論の語る「真の世界」は道德的な信弁的な知と錯視す

ることで「虚言し加えられたものにすぎない」のだ、と。これはニーチェの「第一、命題。『この』世界を仮象として特徴づけている諸根拠は、むしろこの世界の实在性を基礎づける、——別の種類の实在性は絶対に立証されることはできない」(同、四四頁)という飛躍きみ詩的修辭を、法廷弁論風に論理的に洗練させたものにほかならない。理性批判の哲学の道はここに本格的に始動する。そしてここが、ニーチェの語る「一つの誤謬の歴史」の到達点なのである。「6 真の世界を私たちは除去してしまつた。いかなる世界が残つたのか? おそらくは仮象の世界か? ……だが、そうではない! 真の世界とともに私たちは仮象の世界をも除去してしまつたのである!」(『真昼。影の最も短い瞬間。最も長いあいだの誤謬の終焉。人類の頂点。ツァラトゥストラの始まり、INCIPIT ZARATHUSTRA』)(同、四七頁)。かくしてツァラトゥストラは、著者の見立てとはまったく反対に、カント理性批判の無自覚の後継なのである。あるいはもつと正確に言えば、前批判期の苦い思索の反復だったのである。

ところがパトナムは、自身の「内在的实在論」が、「知る側とその『外部』にあるすべての対象との間には、両者を媒介する境界面が必要である」という基本前提を保持していた点を問題視したうえで(パトナム、二〇〇五年、二七頁)、「知覚の哲学こそが、どのようにしてわれわれはそもそも『外部』にある事物を指示できるのかをわからなくしている」のだと自己反省して、「直接实在論(自然な实在論)」と呼ぶほうがよいのだが(を復活させる必要がある)と弁ずるにいたるのである。かくしてパトナムは心身および内外の形而上学的な区別にふりまわされたあげくに、「普通人の自然な实在論」(同、三五頁)に戻ってゆく。そしてパトナム自身はそれと自覚してはいないが、このときに彼は初めて、カントの「経験的实在論」の自然な直接性の見地に、かなり近づきえたのである。

第二版の「純粹悟性諸概念の超越論的演繹」も、こう始まつている。「諸表象の多様は直観のうちで与えられることができるのだが、直観はたんに感性的であり、感受性にほかならない。そしてこの直観の形式は、われわれの表象能力のうちにアプリオリにありうるのだが、それは主観が触発される様式以外のなものでもない」(B136)。この感官の受容性からの出發を、理性批判の全論述の基本原則として認知するならば、「触発」という術語も基本的には受動態で表現されるべきであり、「物自体が感官を触発する」などという奇妙な思弁には、入り込まないように努めるべきだろう。そしてどうしても能動態で言表したいのなら、感性的直観もしくは現象としての対象が「与えられている *gegeben*」という基本の事態に呼応して、非人称の仮主語表現の「*es* がある *es gibt*」を用いるだけにとどめるべきだろう。そしてできればこの「それ *es*」に神を代入したりすることなく、ただおのずからの天然自然の声に耳を傾けたいものである。

超越論の対象との関連では、第一版の演繹論中の以下の一節も参照しておきたい。「しかし明らかに、われわれが関わっているのはわれわれの諸表象の多様のみであり、それら表象に対応 *Korrespondieren* するあの X (対象) は、それがわれわれのすべての表

象からは区別された或るものとされる以上は、われわれにとつては無 *nichts* なのだ、ということである。そしてこの対象が必然的なものにする統一は、諸表象の多様の総合における意識の形式的統一以外にはありえない、ということである」(A105)。おなじ第一版の「フェノメナとヌーメナ」章の数頁先では、明確にこう言われている。「わたしが現象一般を関係づける客観は、超越論の対象であり、つまり或るもの一般についての完全に無規定な思想である。これをヌーメノンと呼ぶことはできない。というのも、わたしはこれについて、これがそれ自体で何であるかを知らないからである。そして、これについてわたしがもっている概念といえは、たんに感性的直観一般の対象という概念以外に何もなく、ゆえにこの対象は、あらゆる現象にとつて一様なのである」(A253, vgl. auch A104-5, 108-9)。さらに第二版の演繹論では簡潔に、「客観とはしかし、その概念のうちへと、ある所与の直観の多様が、統合されてゆくものなのだ」(B137)と断言されている。

あるいはむしろ、デカルト的二元論の思考枠組みに縛られて、近代の哲学的な討議の場所に登場してきた「客観」概念こそが、古くから哲学の思索を支配してきた「実体」や「物自体」にもまして、その術語的な根本性格が気づかれてしかるべきである。理性批判のテキストは、古くはラテン語の動詞 *obicere* および *objicere* に由来して、「告訴、告発」を含意しつつ、投射的に「前に投げ置かれたもの *objectum*」を意味していたものが、いつしか認識主観に「対して自立するもの」という意味を獲得して、ドイツの哲学界でも「対立象 *Gegenstand*」という訳語があらわれるようになった経緯をふまえて、考察を展開している。この点からいえば、「超越論的客観」を「統覚の統一の相関項」にすぎぬものだとした洞察は、「客観 *Objekt*」の原義の取り戻しをねらったものだと解しうるのである。

この点については拙稿「経験的實在論にして超越論的観念論——漱石とカントの反転光学」、カント協会編『カント研究12 カントと日本の哲学』、理想社、二〇一一年、で考察した。

カントは端的にこう述べる。「われわれが、内的諸現象と外的諸現象を、経験におけるたんなる諸表象として、相互に結びつけて保持しているかぎり、われわれはなにも不条理なもの *Widersinniges* を見いださないし、この二種類の感官 *Sinne* の連帯を疎遠にするようなものは何もないのである」(A386)。と。デカルト的物心二元論に慣れ親しんだ頭脳にとつては唾然とするような、じつに決然たる断案だが、この超越論的観念論の見地からみるかぎり、いわゆる身心問題なるものも、じつは超越論的實在論の形而上学的思弁が「みずから作り出した全困難」(A387)のひとつ、つまり近代西洋哲学のこしらえた擬似問題にすぎないのである。かくして、第一版の誤謬推理論は論点を総括して言う。「それゆえ、われわれの思考する存在者の自然本性や、この存在者と物体界との結合の自然本性をめぐる、すべての論争は、ひとがなにも知らないものについて、理性の誤謬推理により、欠陥を埋め合わせようとすることから帰結したものにすぎない。ここでひととは、自分の思想を事物にして、それを実体化しているのであり、ここからは、

これを肯定的に主張するにせよ否定的に主張するにせよ、空想的な学問が生じてくるのである」(A365)。

31 さきに引いた「フェノメナとヌーメナ」章の条りに対応する、第一版演繹論の重要箇所でも、「対象一般」の概念の間接性に対比しながら、直観および現象の直接性について、こう言われている。「いまやわれわれは、われわれの対象一般の概念をも、いっそう正しく規定することができるだろう。あらゆる表象は、表象として、その対象をもつ。そしてそれ自身はふたたび、他の表象の対象でありうる。現象は、われわれに直接的に与えられる唯一の対象であり、そのうちで直接にみずから対象へ関連づけるものが、直観と呼ばれる。ところでしかし、これらの現象は物自体そのものではなく、それ自身は表象にすぎず、これはふたたびその対象をもつのだが、ゆえにこの対象は、もはやわれわれには直観されえないのであり、したがってこれは非経験的な、つまり超越論的な対象 x とでも名づけられたらよろうものである」(A108-9)。

32 くりかえして言えば、それはこの哲学者個人の研究史における思考法の革命であるとともに、世界概念に沿う哲学の歴史のなかでの画期の出来事である。ゆえにここで権利主張されるアブリオリな認識も、けっして永遠の相のもとにあるのではなく、むしろ人間理性の根源からのそのつど新たな生起として、いまここで西洋近代の自然科学革命の論調と呼吸を合わせつつ公的に語られてある。その根源語群の世界建築術がかかえた歴史的かつ言語地理的な制約については、あらためて批判的に考察しなければならない。

引用文献

- ニーチェ、フリードリッヒ『ニーチェ全集14 偶像の黄昏 反キリスト者』、原佑訳、筑摩書房、一九九四年
ニーチェ、フリードリッヒ『ニーチェ全集15 この人を見よ 自伝集』、川原栄峰訳、筑摩書房、一九九四年
パトナム、ヒラリー『理性・真理・歴史 内在的実在論の展開』、野本和幸他訳、法政大学出版局、一九九四年
パトナム、ヒラリー『心・身体・世界 三つ燃りの綱／自然な実在論』、野本和幸監訳、法政大学出版局、二〇〇五年
ローティ、リチャード『哲学と自然の鏡』、野家啓一監訳、産業図書、一九九三年
Patnam, Hilary, *Reason, Truth and History*, New York 1981
Patnam, Hilary, *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, New York 1999
Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New York 1979