

「われわれ」の有限性：『純粹理性批判』 「感性論」に定位して

川谷，茂樹
九州大学大学院：博士課程：哲学

<https://doi.org/10.15017/1430860>

出版情報：哲学論文集. 35, pp.39-55, 1999-09-25. The Kyushu-daigaku Tetsugakukai
バージョン：
権利関係：

「われわれ」の有限性

——『純粹理性批判』『感性論』に定位して——

川谷茂樹

はじめに

本稿は、カント批判哲学を人間の有限性の哲学とみなすことへのささやかな異和感をその出発点とする。カント解釈には相互に対立しうる諸相が存在するが、この枠組みは、大方の解釈者がほぼ一致して採用していると思われる。しかし、たとえカント自身が支持するであろうとしても、この枠組み自体が更めて問われうるのではないだろうか。その理由の一つは、或いはこれが前提し、或いはこれから帰結する、「人間」概念の様々な仕方での哲学的（例えば、存在論的、認識論的、解釈学的）な特権化及び固定化という弊害にある。これが弊害と言われるのは、ほぼ必然的に本来の人間と非本来の人間の差別化を招来すると考えられるからである。

以下の本論は、『純粹理性批判』（以下『批判』と略記）の主に「感性論」に定位しつつ、次のような順序で進める。第一

節ではまず、従来論じられることの少なかつた、人間とは異なる有限的存在者という思想の源に遡ることによって、批判哲学が人間中心主義的ではありえないことを示す。⁽¹⁾ 続いて第二節で、「感性論」で提示された有限性の担い手が必ずしも人間ではなく、敢えていうならば、「われわれ」であることを論じ、批判哲学が人間主義的ですからありえないことを示す。第三節では、「われわれ」に対する他者性の在処を『批判』に見出し、それが二つの位相に区別されうるという見解を提示する。そして第四節では、本稿の解釈を、カント哲学のその後の展開の一コマと対置させることによって、その射程を見定めることとしたい。

一 有限性一般と人間の有限性

まず前期ハイデッガーから始めよう。『カントと形而上学の問題』(1929)におけるハイデッガーのカント解釈は、『批判』における有限性とは、即ち人間性であるという一つの洞察によって貫かれている。

「形而上学の基礎づけに対する源処は、人間の(menschlich)純粹理性であり、しかもこの基礎づけの問題の核心にとつてはまさに理性の人間性(Menschlichkeit)ということ、換言すれば、その有限性(Endlichkeit)ということこそ本質的なものとなる。それゆえに、根源領野の性格づけは人間の認識の有限性の本質を明らかにすることに集中されなければならない。⁽²⁾」

ハイデッガーにおいては、カント批判哲学は人間性(＝有限性)の本質開示であり、「われわれ」も人間以外の何者でもない。これを銘記して、暫くは「われわれ」＝人間という図式に沿って議論を進めることにしよう。

それでは、ハイデッガーは、「われわれ(＝人間)」の有限性の最も顕著な徴表を、『批判』の何処に見出すのだろうか。まずハイデッガーによれば、「およそ『純粹理性批判』を理解するためには、認識するとは第一次的に直観することである(Erkennen ist primär Anschauen)といふことがいわば頭に叩き込まれなくてはならない」(Heidegger, S. 21)。従って、思惟ではなく

寧ろ「直観が認識の本来の本質を成し、直観と思惟との間の関係のあらゆる相互性にも拘らず、本来の重点は直観にある」(ibid., S. 23)。そして「認識をこのように解釈することによってのみ…認識の有限性ということの理解もまた可能なのである」(ibid.)。

ところで、直観とは、「感性論」における最も端的な定義によれば、ただ「認識がそれによって対象と直接に関係するもの」(A19/B33)という意味内容しかもたず、有限性の徴表はそれだけでは与えられない。だが、カントには無限な直観(知的・産出的直観)という思想があり、ハイデッガーはこれを重要視する。

「あらゆる直観がそれ自体として受容的ではなく、むしろただ有限な直観のみがそうなのである。直観の有限性という性格は従って受容性(Rezeptivität)に存する。」(Heidegger, S. 24f.)

そして、ハイデッガーによれば、無限な直観が関わるのは「物自体」であり、有限な直観が関わるのは「現象」である。

「存在者が〈物自体〉として、また〈現象〉として二重に性格づけられることは、存在者が無限な認識と有限な認識とに、二様の仕方で関係しようということに対応する。」(ibid., S. 30)

「現象と物自体という、批判にとつて基礎的なこの両概念は、一般に人間の本質の有限性の問題性の明確な基礎づけにおいてのみ理解され、また一層進んだ問題とされうる。」(ibid., S. 32f.)

このように、ハイデッガーによれば、有限性は、知的直観と対比される、直観の受容性という契機に存する。だがこれだけでは、人間の有限性の徴表にはならない。というのは、カントには、人間以外の有限的思惟存在者という思想が存在するからである。ここで、有限性一般と人間の有限性の区別という問題が発生する。これに関して、ハイデッガーは次のように述べる。

「有限な理性的存在者一般とその特殊な現実化即ち人間との間のこの区別の問題が、第二版の超越論的演繹において前面に押し出されていることは誤認さるべくもない。いや、カントが第二版においてその著作の第一頁に施した最初の〈修正〉

が、既にこのことを判明にする。有限な認識、しかも有限な直観を性格づけるにあたって、(少なくともわれわれ人間にとっては)という言葉が挿入される。このことは、あらゆる有限な直観は受容的であるが、しかし受容は、必ずしもわれわれ人間におけるように感覚器官によって媒介されていなければならないわけではない、ということを示すものでなくてはならない。」(ibid. S. 163)

因みに、右で言及されたカントの〈修正〉を含む行文は以下のとおりである。

「これ〔直観〕はしかし、対象がわれわれに与えられる限りで成立する。このことはしかし更に、少なくともわれわれ人間にとっては、対象が何らかの仕方で心性を触発するということよってのみ可能である。」(A19/B33)

ハイデッガーは、カントの〈修正〉に受容性と感性との区別を読み取った上で、人間的直観とは異なる有限の直観の徴表として、いわば非感性的受容性といったものを考えている。無論、「感性の本質」(Heidegger, S. 25)を「直観の有限性」(ibid.)即ちその受容性にあると考えるハイデッガーにおいて、そのような契機は許容されえない。故に、第二版に特に顕著な、人間的直観とは異なる有限の直観という、カントによる想定自体、人間の有限性の本質を寧ろ隠蔽するものと評釈される。⁽⁴⁾

しかし、有限な理性的存在者一般と人間との区別徴表は、ハイデッガーがみなすとおり、その受容性が感性的か否かという点に求められるべきなのだろうか。そもそも『批判』は感性的ではない受容性という契機を許容するであろうか。問題とされるべきは、ハイデッガーの結論そのものではなく寧ろ、彼の解釈が暗黙裡に前提している、人間的と感性的との同一視であろう。⁽⁵⁾なぜなら、かの区別の問題に関するカントの言及が示唆しているのは、受容的と感性的の差異ではなく、感性的と人間的の差異だからである。カントのテキストに散見される「われわれの感性的直観」という表現が、既にこのことを暗示している。例えば、次のようなカントの言葉を見よう。

「空間時間的直観方法を人間の感性にのみ限る必要はない。おそらくあらゆる有限の思惟存在者はこの点において必然的に人間と一致せねばならないだろう。」(B72)

ここで対比されているのは、人間の感性と人間とは異なる有限の思惟存在者のそれである。感性的直観という点では両者は一致しており、それがいずれも空間時間的であるかどうかということが話題になっている。⁽⁶⁾ また、B39には、「空間時間とは異なつた他の感性的直観を基礎とするであろうところの悟性」という、より直截な表現もある。

既に明らかとなつており、カントにおいては、感性的(simlich)は必ずしも人間的(menschlich)ではなく、有限性一般とは区別される人間の有限性の徴表は、即ち「われわれの直観を制限し、われわれにとつては普遍妥当的であるところの条件」(A27/B43)とは、直観形式としての空間時間である。

次に問われるべきは、「空間時間とは異なつた他の感性的直観」という想定の根拠であろう。一見したところ、この想定は、概念操作によつて導出された消極的なものに過ぎず、それ以上の意義を見出せそうもない。またカントの明確な主張は、われわれは、他の感性的直観については、その本質や存在非存在すらも知りえないという点に尽きているとも考えられる。しかしこの主張が意味を持つのは、他の感性的直観という想定が可能である場合のみである。カントにこの想定を可能にさせた契機は何か。

それは、感性的(simlich)と、空間時間的(in Raum und Zeit)という二つの規定の差異である。この差異は、カントの叙述(特に第一版)においては極めて見えにくいのだが、『批判』の枠組みを形成している重要な差異である。

A42/B59ではこう言われる。「われわれの知るところは、対象を知覚するわれわれ特有の仕方にすぎない。そしてこの仕方は各々の人間が持つているにちがいないものであるとはいへ、しかし必ずしも各々の存在者に必然的なものではない」。

「対象を知覚するわれわれ特有の仕方」即ち空間時間的直観方法は、感性的直観という規定から論理必然的には導出されない。このことは、アリソンも指摘するところ、⁽⁷⁾ 「感性論」の礎を形成する洞察である。「われわれ(＝人間)」と空間時間的直観方法との結びつきは、遡及不可能なものであり、これ以上説明されうる事柄ではない。「…なぜ空間時間がわれわれの可能的直観の唯一の形式であるかということの理由を示すことはできない…」(B145f)。従つて、「われわれの直観を制限

し、われわれにとつては普遍妥当であるところのその同じ条件〔直観形式としての空間時間〕によって、他の思维的存在者の直観も制約されているかどうかをわれわれは全く判断できない。」(A27/B43)。

もし感性的という規定のみから空間時間的という規定が論理的に導出するのであれば、人間ではない他の有限的(感性的)存在者であっても空間時間的直観方法を有することになろう。しかしその場合にこそ、そのような存在者の想定は空虚で無意味だ。人間と彼らとの間には何ら根本的な差異を見出せないのであるから。従つて、カントが繰り返し他の感性的直観について言及しているという事実は、寧ろ感性的と空間時間的との間のこの差異を裏付けていると言えよう。他の感性的直観という想定は、『批判』の枠組みを形成している、この差異の思想と不可分である限りで、確固とした理論的根拠を有する。第二版「演繹論」では次のように言われる。

「空間時間は、対象がいかにしてわれわれに与えられるかという可能性の条件であるから、感官の対象従つて単なる経験の対象以外には適用されえない。この限界の外では、感性の形式〔空間時間〕は何物をも表象しない。…純粹悟性概念はこの制限はなく、直観がいやしくも感性的であつて知的ではないかぎり、それがわれわれの直観に類似しているかどうかに関わりなく、直観一般の対象と関係する。しかし、われわれの感性的直観の範囲外に概念を拡張することは、われわれにとつて何の役にも立たない。…ただわれわれの感性的經驗的直観のみが概念に意味と価値を与えるのである。」(B198; 強調カント)

ここで明確にされたのは、直観を感性的と規定しただけでは、それが「われわれの直観に類似しているかどうか」即ち空間時間的であるかどうかを決定したことにはならないということである。結局、直観が感性的であるということは、いわば有限性一般の徴表にすぎず、「われわれ(『人間』)の有限性を徴づけるためには、それに加えて、空間時間的という規定が要求される。

従つて、有限性(受容性)即ち人間性であるというハイデッガーの等置は、少なくとも正確ではない。では、これを修正

して、〈空間時間的な感性的直観を有することが「われわれ（＝人間）」の有限性（人間性）である〉とすることはできるだろうか。このことの検討が、次節の課題である。

更めて確認されておかれるべきは、「われわれ（＝人間）」と感性的直観形式としての空間時間との結びつきは、決して論理的なものではなく、或るア priori な事実性を伴っているということである。「われわれ」はいわばなぜかたまたま、空間時間という直観形式によって認識（経験）をするのであり、そのこと自体の根拠はもはやそれ以上問われえないのである。再度「演繹論」から引用しよう。「…なぜ空間時間がわれわれの可能的直観の唯一の形式であるかということの理由を示すことはできな…。」(B145f)

二 空間時間的直観と人間性、及び「われわれ」

前節の暫定的結論は、空間時間的な感性的直観を有することが即ち、「われわれ（＝人間）」の有限性（人間性）であるというものであった。これに従うと、『批判』「感性論」において、人間概念は、空間時間的感性的直観を有する存在者という、哲学的に洗練された、新たな本質規定を受け取ることになるとも考えられる。またカントの表現も、こうした読みを支持するかにみえる。例として、既に見た、第二版において挿入された「少なくともわれわれ人間にとつては」(B33)という表現や、空間の超越論的観念性について述べられた箇所での「人間の立場」(A26/B42)という有名な表現が挙げられよう。

にもかかわらず、カントが人間性を空間時間的感性として規定したと結論づけるのは拙速であろう。なぜなら、前節でも引用した B25 では、はっきりと次のように言われているからである。

「空間時間的直観方法を人間の感性にのみ限る必要はない。」

「感性論」における人間概念は、例えば「空間時間的感性的直観を有する存在者」としてその本質が規定されるという類

の、哲学的の一義性を担いうるものではない。この概念のかなり自由度の高い使用が示しているのは、それが経験的な（日常的及び科学的）多義性を包蔵しており、哲学的に洗練されてはいないという事実である。この事実はさらに、カントが「感性論」で、人間の本質（人間性）に関する新しい哲学的規定を提出しているわけではないということを証示している。

空間時間的感性という規定を担いうるのは、厳密には人間ではないとすれば誰なのであるうか。それはもはや、しばしば「人間」と並列される「われわれ」以外にはないと考えられる。だが、ストローソンは、カントによる「われわれ」という語の使用について、次のような疑問を呈する。

「例えばカントは、倦むことなく、へわれわれのゝ感性だとかへわれわれのゝ悟性だとかについて語り、これこれはへわれわれのうちに存在する、へわれわれ自身がこれこれの根拠であるなどと述べ、こうした人称代名詞および所有形容詞の用法——この用法はカントならびに彼の読者及びそれ以外の人間を包含しているように思われる——を確信している。このようなカントの用語法が、彼の理説の奇妙さを減じる効力をもつと言えば、それは一見意外なことに思われるかもしれない。というのも諸理説それ自身が、かかる語のこうした用法が日常的な用法からひどくかけ離れているに違いないことを示しているからである。」

ストローソンは、カントによる「われわれ」の用語法が、日常言語に照らせば不可解なものであることの根本的な理由を、カントの超越論的観念論そのものの不可解さに求める。そしてその不可解さは、「われわれ」人間」という日常的観点に基づいて吟味され、結果的には排除されるべきだとされる。ストローソンにおいても、「われわれ」人間」という等置は、ハイデッガーとは全く別の理由で堅持されており、カントはそこからの逸脱を犯していると評釈される。

「われわれは、カントが超越論的観念論の諸理説を伝えるために、へわれわれに、へわれわれは、へわれわれの」といった表現を極めて手軽にしかも堂々と使用するとき、彼の読者たるわれわれ人間の立場から、そうした表現によってはっきりと理解できることは何かを問わなければならないのである。」

だが、ストローソンに対しては、われわれ人間の立場とは何か、更には、そのような立場を前提しうるとする、ストローソンの立場とは何かという問いを発することができる。なぜなら、「感性論」はその種の無批判的な前提とは無縁だからである。そもそも、なぜ、無造作に「われわれ」と人間とを等置しうるのであろうか。寧ろそれは、軽々しく等置されてはならないのではないだろうか。

カントが「われわれの感性的直観」と言うとき、「われわれの」という言葉には、空間時間的という含意がある。この含意こそが、「われわれ」という言葉の意味内容の中心に据えられなければならない。一方で人間という概念は、少なくとも「感性論」では、一貫して、経験的なものであった。従って、「われわれ」と人間が等置されるのは、「経験的事実として」という保留条件が付された場合のみである。確かに経験的事実としては、「われわれ」は人間以外者ではないが、「われわれ」は権利上人間であるわけでは決していない。このことを暗示しているのは、前節でも引用した次の箇所である。「われわれの知るところは、対象を知覚するわれわれ特有の仕方すぎない。そしてこの仕方は各々の人間が持っているにちがいない(mnB)ものであるとはいえ、しかし必ずしも各々の存在者に必然的なものではない。」(A42/B59)

この“müssen”という助動詞は、何らかの(論理的或いは因果的)必然性の表現ではなく、カントによる経験的な帰納を示唆している。空間時間的直観を有する存在者としての「われわれ」と人間とは、経験的な事実問題において外延を同じくするであろう。しかしこのことは、両者の不一致という反事実的想定を抹消する理由とはならない。従って「われわれ」という言葉は、人間という、多義的且つハイリスク(ローリターン?)な概念との等置からではなく、あくまでも「われわれ」の直観、そしてそれを可能にする条件(空間時間)から理解されなければならない。

「感性論」における有限性の担い手は、しばしば考えられるように、必ずしも人間ではなく、敢えて言えば、「われわれ」という言葉で辛うじて表現しうるものである。その限りで、「われわれ」の有限性即ち「われわれ」性とは、空間時間をその感性的直観の形式として有するという点に存する。¹¹⁾

このことが導く帰結は次のようなものである。何らかの仕方を経験的に人間と見なされうる存在者であっても、空間時間とは異なる直観形式を持つのであれば、その存在者は「われわれ」の一員ではありえない。逆に、経験的に人間とはみなされえずとも、直観形式として空間時間を持つ存在者は、「われわれ」の一員である。もちろんこのようなことは経験的事実としてはありえそうもない。しかし、それは原理的にも（権利上）ありえないという根拠はない。

以上のことは、また別の側面、即ち「われわれ」とカテゴリーとの関係という側面からも再確認されうる。前節で見たとおり、感性的直観と空間時間との結びつきは、論理的に必然的なものではなく、「われわれ」においてはなぜかたまたまそうであるという類のものであった。別言すると、「われわれ」は感性的に直観する存在者であるということだけから、「われわれ」の直観は空間時間という形式によって与えられるということを導出できないのである。空間時間という「概念」の究明が必要とされた所以はこれである。¹² 直観と空間時間との結びつきの、このアプリアリな事実性こそが、「われわれ」と空間時間との結びつきを排他的且つ根源的なものとして措定する。

これに対して、「われわれ」とカテゴリーの結びつきはどうなっているのか。「われわれ」性に、空間時間以外にカテゴリーも（即ち「分析論」の理論的成果も）含められるべきかどうか。先に引用した第二版「演繹論」の或る箇所(B148)によれば、カテゴリーは、「直観がいやしくも感性的であつて知的ではないかぎり、それがわれわれの直観に類似しているかどうかに関わりなく、直観一般の対象と関係する」。

カントによれば認識（経験）には直観と概念が必要である。概念による認識は思惟と呼ばれ(A69/B94)、純粹悟性概念はカテゴリーと呼ばれる(A80/B105)。従つて思惟とカテゴリーとの結びつきは、直観と空間時間との事実的（総合的）結びつきとはその性質を異にする定義上のものであり、他の可能性を排除する。一般に思惟する存在者は、必ずカテゴリーを用いて思惟するのである。「われわれ」とは異なる感性的直観を有する有限的思惟存在者も、「われわれ」と同様カテゴリーを用いて思惟するのである。¹³

ゆえにカテゴリーは、有限的思惟存在者一般の徴表ではあつても、「われわれ」と「われわれ」とは異なる有限的思惟存在者の差異徴表ではありえない。「われわれ」とカテゴリーとの結びつきは、「われわれ」と空間時間との結びつきとは異なり、排他的ではない。つまりカテゴリーは、「われわれ」とは異なる有限的思惟存在者とも定義上結びつくのである。これが上記引用箇所を示していることである。

結局、「われわれ」性の決定的徴表は直観形式としての空間時間に存するのであり、その限りで、「われわれ」≡人間という等置も、「われわれ」≡あらゆる有限的思惟存在者という等置も成立しないのである。

三 「われわれ」に対する二つの他者性

それでは、この「われわれ」に同一化されえない他者として対峙しうるものの存在は、『批判』において何処に見出されるのであろうか。本節では、その手掛かりを、『批判』の鍵概念である「超越論的」という言葉の解釈に求めたい。例えば、空間の超越論的観念性については、次のように言われている。

「空間は、理性が物をそれ自身において考える場合には、換言すればわれわれの感性の性質を考慮せずに考える場合の物に関しては、観念性を有する。」(A28/B43f.)

「あらゆる経験を可能にする条件を除去して、空間を物自体そのものの根底に存する或るものとするならば、空間は無である。」(A28/B44)

これまでの考察を踏まえると、以下のように言えよう。空間は、「われわれ」の直観形式を度外視するならば、即ち、「われわれ」性を度外視するならば（このことが「超越論的」と言われる）、無である。「われわれ」と「超越論的」がここでは両義的な関わりを持っている。即ち、「超越論的」の意味内容に「われわれ」が抜きがたく含まれているが、にもかかわらず、

まさにその「われわれ」を度外視するということが同時に言われているのである。

「われわれ」が空間時間を自らの感性的直観の形式として持つ存在者であるということは、単なる経験的な事実でも単なるアプリアオリでもなく、経験そのものを可能にする、いわば根源的な事実である。下線部分に注目するならば、それを「経験的」と対比される「超越論的事実」と呼ぶこともできるだろう。しかしこの「超越論的」は右の「超越論的」とは異なる。右の「超越論的」は、この「超越論的事実」の度外視において成立する位相なのである。仮に、「経験的」と対比され、経験を可能にするとされる位相を「超越論的1」、それを度外視する位相を「超越論的2」と呼ぶとすると、この二つの位相はどのような関係にあるのだろうか。

まず注目されるべきは、「超越論的1」の位相における或る種のアプリアリな事実性である。「われわれ」はそもそもものはじめから、所与性を免れないのである。ゆえにカント批判哲学における「われわれ」の有限性の問題性は、まずこの「超越論的1」の位相における事実性において、精確に見極められなければならない。「われわれ」の有限性それ自体は、決して単なる経験的な一事実に解消されえず、寧ろ経験を根源的に可能にするという類のものであるが、にもかかわらずそれは、或る種の事実性の契機を拭い去れず、なんら絶対化されえない。従って、「批判」における、「われわれ」とは異なる有限的思想存在者、換言すれば、空間時間的ではない感性的直観を有する存在者の問題は、「超越論的1事実」の位相における差異性、即ち、「われわれ」に対する、根源的であるにもかかわらず、事実的な他者性の問題として、その十全な理論的意義を有する。

それでは「超越論的2」と仮に名付けられた位相は、どのように特徴づけられうるであろうか。第一の引用箇所では、「物をわれわれの感性的性質を考慮せずに考える」が、「物をそれ自身において考える」の言い換えとして採用されている。「超越論的2」の位相、即ち、「われわれ」を度外視する位相とは、物自体の位相なのであろうか。だとすると、物自体をここどう解釈するべきか。「感性論」におけるカントの次の表現に注目しよう。

「∴感性の形式は空間であるが、その真の相関者(Korrelatum)すなわち物自体そのもの…」(A30/B45)

物自体はここでは、感性の真の相関者とされている。その形式として空間を持つ感性とは、「われわれ」の所与性そのものである。ゆえに、物自体は「われわれ」の所与性の相関者である。従ってそれは物自体と言われてはいるが、「われわれ」とは何の関わりもなく存在している独立自存な何かではなく、何らかの仕方、やはり「われわれ」に関わっている。またこの物自体は単一性という性格を持たない。なぜなら、「われわれ」とは異なる有限の思惟存在者にも当然その感性の相関者としての物自体が考えられなければならないが、その物自体と「われわれ」の相関者である物自体とは、「われわれ」と「われわれ」とは異なる有限の思惟存在者の差異の分だけ異なっているのである。従って、現象と物自体の区別は、有限の思惟存在者各々において、即ち複数的に成立する。物自体は、あくまでも「われわれ」の側から、その「われわれ」の相関者としてのみ理解されねばならない。

ここで、先に見た「われわれ」と「超越論的2」の位相との関わりにおける両義性の内実が判明になる。「超越論的2」即ち物自体の位相は、「われわれ」という存在者の根源的(超越論的1)事実性を一方では度外視するが、しかしまた度外視するというまさにその仕方、それに対する相関者として或る「関係」を有しているのである。しかしこの「関係」は積極的に論証されはしない。なぜなら、この「超越論的2」即ち物自体の位相は、根源的な所与性としての「われわれ」にとつて、権利上の他者性の位相にほかならず、「われわれ」による同一化を完全に拒むものだからである。「われわれ」は「われわれ」を度外視する立場には原理上立つことができない。しかしかといってそれはまた、全くの無関係でもない。この「関係」は「いつさいの中間項を排除する非媒介性が、非連続性ととともに、一種の無媒介な連続性をつくりだし、二つの要素を相互に連結し⁽¹⁶⁾もする」といった、いわば「関係なき関係」である。「われわれ」と「われわれ」の相関者とのこの関係を、「相関関係」(Korrelation)と呼ぶことにしよう。

四 結びに代えて—カントの撤退とわれわれの解釈の対置

前節までの考察は、ほぼ「感性論」にのみ依拠してなされた。つまり、根源的所与性としての「われわれ」と、その事実上の他者性としての、「われわれ」とは異なる有限的思惟存在者、及び権利上の他者性として「われわれ」と相関関係にある物自体という洞察は、「感性論」においてすでにその原初形態を見出しうる。しかし、それは後にカント自身の手によって、即ち、カントによるカントの人間中心主義的解釈によって歪められてしまう。そしてこの帰結を許してしまった理論的根拠もまた、「感性論」にすでに存在したのである。

その帰結を確認するために、『実践理性批判』(1788)の叙述を見よう。ここでは「人間」は「理性の事実」としての「道徳法則」に服する存在者として、つまり自由な存在者として、「存在者自体」即ち「ヌーメノン」である。⁽¹⁷⁾しかも道徳性の「この原理は、単に人間だけにではなく、理性と意志を有するあらゆる有限的存在者に—否、最高叡知としての無限的存在者にも及ぶのである」⁽¹⁸⁾。

こうして「われわれ」人間は、有限でありつつも、無限な存在者とも同じ原理を共有している特権的な存在者とされる。このような観点からは、「われわれ」の有限性は、理念としての無限性へと至る必然的な道程として寧ろ絶対化されてしまう。また「感性論」では「われわれ」に対する権利上の他者性であった物自体が、ここでは理性の事実である道徳法則に服する存在者としての「われわれ」人間と癒着・一体化している。もはや本来的意味の「われわれ」も、相関関係も、権利上の他者性もない。ここにカントの「独断的形而上学」¹⁹人間中心主義への撤退を指摘するのはたやすいが、それではこの撤退を許した理論的な根拠は何であろうか。

答えは再び「感性論」にある。つまり、自体的な物自体とそれを知的に直観する無限な存在者という思想である(vgl. B72)。

「感性論」の「われわれ」に定位する限り、それとの相関関係における物自体は、決して独立自存かつ無限な一者ではありえなかった。しかし、知的直観を持つ無限な存在者という思想が、物自体の自体性・単一性・無限性を密かに裏付けその他者性を剝奪し「われわれ」との同一化を保証することによって、結果的に「われわれ」と「われわれ」とは異なる有限的存在者との差異をも、事実上無化してしまうのである。なぜならその差異は現象におけるものにすぎず、物自体においては存在しないのだから。¹⁰⁾

一般に無限な存在者という観念には、自らの有限性を自覚させると同時に、その観念を持つことができるという、まさにその有限性そのものを特権化するというアンビヴァレントな作用がある。しかし「感性論」において、即ち「われわれ」の有限性の開示において、知的直観の思想は必然的であろうか。「われわれ」の有限性は、無限性との対比なしに了解不可能であろうか。

註

『純粹理性批判』からの引用は、その第一版(1781)をA、第二版(1787)をBとして、その頁数を本文中に記す。なお、引用文中の強調及び「」内の補足は、特に断りのないかぎりすべて筆者によるものである。

- (1) 本稿では、人間中心主義という言葉で、人間が(絶対者≦神以外の)他の存在者の(絶対者≦神に対して)中心に位置するといふ立場を指し、人間主義という言葉で、人間の(本質)乃至(本来性)を規定しようとする立場を指す。
- (2) M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt am Main, 1973), S. 21.
なお、この著作からの引用は今後、例えば(Heidegger, S.)として著者名と頁数のみを本文中に記す。
- (3) 実は、ハイデッガーはこの書でカントのこの(修正)に別の箇所でも言及しているので、以下に示す。

- 「このこと(第二版でカントが語句を挿入したこと)はただ、第一版においても初めから有限な認識が主題となっていることをいっそう明瞭にするものにすぎない。」(Heidegger, S. 25)
- 見られるように、本文で引用した箇所(S. 163)とは、カントの〈修正〉に対する評価が明らかに異なっている。S. 25では、第二版の〈修正〉が第一版の洞察をより明確にするものと評価されているが、S. 163では、同じ箇所が第二版からの後退の徴であると言われるに至る。一見些末とも思える〈修正〉への評価が、同じ著作の中でこれほど動揺しなければならなかった理由は何であろうか。
- (4) Vgl. Heidegger § 31, S. 155-167.
周知の通り、ハイデッガーはこの書で、第二版「演繹論」を第一版からの後退とみなしている。
 - (5) B33におけるカントの〈修正〉の解釈については、他日を期すこととしたい。註(3)参照。
 - (6) 但し、カントのこの推測、即ち、他の有限的思惟存在者も空間時間的直観方法を有するという推測に同意するかどうかは、また別の問題である。はっきり言えるのは、カントの立場からすれば、この種の問題は決定不可能だということである。
 - (7) Cf. H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism* (New Haven and London, 1983), p. 83.
因みに、アリソンはこの点に関して、「外感」「内感」という語そのものが既に「空間」「時間」を含意しているわけではないということを重視している。「われわれ」としては、外的(内的)現象は、空間的(時間的)なのであり、「われわれ」とは異なる直観形式の持ち主にとっては、そうではない。
 - (8) P. F. Strawson, *The Bounds of Sense* (London and New York, 1975), p. 235.
 - (9) 当然のことではあるが、ストローソンとハイデッガーでは同じ「人間」という言葉で考えられている内実、従って解釈の前提としての「人間」の形而上学が異なるのである。
 - (10) Strawson, op. cit., p. 247.
 - (11) この解釈は、カント自身の意図とは必ずしも一致しないだろう。「われわれ」の有限性はカントのテキストにおいては、有限性一般と人間の有限性との間で常に動揺している。
 - (12) 本稿では「感性論」の空間論及び時間論に立ち入ることはできないが、それに一定の示唆を与えうると考える。「われわれは空

間時間をその直観形式とする存在者である」という命題の意味を、いわばその外延という観点から見定めようとしたのが本稿であるとすれば、当然、その内包という観点からそれを考察するという仕事が後続するであろう。

(13) 神的悟性即ち知的無限的直観を持つ存在者は思惟しない。vgl. Heidegger, S. 23f., S. 28.

(14) 経験的認識のみならずアプリアリオリな認識(総合判断)をも可能にする位相としての「超越論的」。vgl. z. B. B25.

(15) これに対しては、有限的思想存在者における物自体の同一性は、何よりもまずカテゴリーの同一性によって確保されているという反論が、直ちに予想される。だがこの反論は、「われわれ」とはあらゆる有限的存在者を指すという見解に依拠しており、本稿の提示する「われわれ」の解釈とは相容れない。多義的な「われわれ」という言葉を、何処に重心をおいて解釈するかが問題なのである。

(16) 村岡晋一「ヘルマン・コーエン(一八四二—一九一八年)あるカント主義者のユダヤ主義」(『現代思想』第三二巻第四号、一九四頁)。

(17) Vgl. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (Hamburg, 1990), S. 6, Anm.

(18) *ibid.* S. 37.

(19) 知的直観の思想なしで「物自体」の無限性・単一性を保証しうる可能性を、思想存在者におけるカテゴリーの同一性に求めるという方向もまた不可能だと考えられる。なぜなら、思想存在者すなわち有限な存在者の同一性が無限な「物自体」の単一性を保証しうるとは背理であるだろうから。

(本学大学院博士課程・哲学)