

内なる他者と理性

木 阪 貴 行

序

本稿では、カント的理性に対する他者として考えることができる「スピノザ主義」に対するカントの反応を跡づけ、カント的自己意識の構造についても論じながら、具体的に次の点を明らかにする。

第一の点として、理性の普遍性を主張することは、特定の自称「理性」が特権を有することの承認を他に強要するものではない。むしろ逆に、理性の主体が自己解体に至ることこそは理性そのものの在り方に即したことからであり、この意味で理性の普遍性は脱自的性格を伴うものであること。

第二に、理性の主体は、理性の本性から論理的に自己解体せざるをえないのであるが、これはすなわち、そもそも理性そのものが、他者理解への道を開く可能性においてしか成立しえないものであるからである、ということ。

1 「スピノザ主義」とカント

1786年前後、カントは所謂「スピノザ論争」にある程度巻き込まれざるをえなかった。これに関連してカントが発表した小論、『思考において方向を定めるとはどういうことか』（以下、『方向』と略記）におけるカントの議論を確認してみよう。

カントが批判したのは、「スピノザ主義」が「思想でありながら自ら思惟する思想、そしてそれゆえにそれ自身だけで主体としても現存在する偶有性について語る」という点であった⁽¹⁾。この点についてカントはまず、①「これは人間悟性にはまったく見出されず、また人間悟性へもたらされる概念でもない」と断じている。続けて、②「概念に矛盾がない」というだけでは、その概念の対象の存在を主張することはできないということ、さらに今度は返す刀で、③逆に概念に矛盾がないものは、それが「理念」として「まったく純粹悟性概念のみから成立していて、そこからまさには感性のあるゆる制約が捨象されて」いるかぎり、不可能だと主張することもできないということを述べている。

つまりカントが「スピノザ主義」を批判する文脈は、たんにそれが「超感性的な対象」の認識を主張しているという点⁽²⁾のみならず、さらにそれが「理念」によって定義される対象の「不可能性」を主張する、という点⁽³⁾をも含んでいる。「スピノザ主義」にカントの矛先が特に向くのは、むしろこの後者の文脈である。

さて以上の論点について、まず「スピノザ主義」に対する①の批判は、人間的自己意識とはどのような構造のもとにあるかということについての、カントの基本的な考え方に依拠するものである。そこで、カント自身の自己意識論を見ておく必要がある。②は、「超感性的な対象」についてカントが採っていた、これも批判期の基本的な立場から出て来る論点である。③は批判期の立場が展開したものであり、特に『方向』における「真と見なす⁽³⁾」という理性の積極的な機能に関わっている。だが③について正確に把握するためには、カントにおいて理性と理性ならざるものがどのような構造のもとにあったかということ、①と②を見ることによって得られる結果に求めて考察する必要がある。それゆえこの番号の順に考察を進めることにする。

2 カントの自己意識の構造

批判期の自己意識論の核心を、第一批判、それも第二版の演繹論に求めることに異論の余地はない。そこで本稿の目的に必要な限りで、カント的自己意識の構造を第一批判演繹論、第二版の議論によって確認する。

自己のあり方をそれ自体において把握するような自己直観をカントが否定したことは周知のことである。しかしながら、活動的現在の自己そのものの直観ではなくて、統覚が「内官」の自我を「現象」として「認識する⁽⁴⁾」というのは、正確にはどのような事態のことを指しているのか、これは研究者の議論を呼んで来た問題である。本稿の目的に必要な限りででも、カント的自己意識の構造を明らかにしようとするれば、この問題を避けて通ることはできない。

第一批判第二版演繹論のカントはそもそも問題を次のように捉えていた。「私たちが私たち自身に現像するのは私たちが内的に触発されるようにである」とすれば、「私たちは私たち自身に対して受動的 (leidend) に振る舞わなければならない」ので、「矛盾しているように見える」という点が、ある種の「パラドックス」であるというのである。⁽⁵⁾ところで、この問題を解明する議論の中心となるのは「構造力の超越論的综合」と呼ばれる内官触発論であり、その最も重要なテキストの一つは以下のようなものである。

それゆえ悟性は、構想力の超越論的综合という名称のもとに、悟性がその能力であるところの受動的な主観に対して、次のような働きを行使するわけである。つまりその働きの行使については、当の行使を通して内官が触発されると正しく言えるような働きの行使である。⁽⁶⁾

このテキストにおいては、「受動的な主観」と「内官」は一見したところまったく同一のものであるようにも見える。だがそう理解したのでは、「悟性」が直接に「悟性とその能力である受動的な主観」ないし「内官」を触発することとなる。これでは、「私たちは私たち自身に対して受動的に振る舞わなければならない」ので「矛盾しているように見える」事態が最終的に解明されたとは言い難い。「受動的な主観」あるいは「内官」とは何のことを指し、「悟性」ないしは「統

(7) 覚」とどのような関係にあるのか。これが自己認識を巡る問題の核心である。

「受動的主観」と「内官」とを完全に同一視するならば、一種の「矛盾」を引き起こしてしまい、「パラドックス」は解消しがたい。ところでこの問題意識に立って、テキストが述べていることをもう一度確認してみると、以下のことが分かる。まず第一に、触発されるのは「内官」であること。第二に「悟性」は自らが「受動的な主観の能力」として「受動的な主観」に、「内官が触発されると正しく言える」ような「働きを行使する」こと。つまり少なくともテキストによる限り、「内官」の「能力」が「悟性」であると述べておらず、このことから当然ながら、「内官」の「能力」が「内官」を触発するということにも必ずしもならない。もしそうならば、それは自己触発という一種の「パラドックス」となろう。「悟性」が「内官」を触発するということは、そのままですなわち「悟性」が「受動的な主観」を触発することにはならない。「受動的な主観」と「内官」とを必ず同一視しなければならないという理由はないからである。

さらにカントは基本的に統覚の活動的現在における直接的な自己直観を認めない。すると「内官」において認識されるべきなのは、すでに対象となっているかぎりでの主観であるより他はない。つまり認識されるべきこの主観は活動的現在には属さず、すでに統覚にとっては自己の他なる対象と化し、次には「現象」として「認識」されるべき主観でしかありえない。その上で、「内官が触発される」のである。この「触発」という用語が、カント自身が強調するように外的対象に関する用法と軌を一にするものであるならば、空間的对象についてのこの用語に関する次のような四項の関係は、基本的なところでそのまま「内官」（その形式は時間）についても当てはまらなければならない。

〔物自体〕 — 〔触発〕 — 〔感性（形式は空間）〕 — 〔カテゴリー的規定による現象における対象〕

すると、以下のように考えるのがもっとも妥当である。つまり、内官触発において空間的对象の場合の「物自体」に当たるのは、客観の側にあるにもかかわらずむしろ自我でもあるような、次のような主観である。つまり、今はすでにないことがらを、それにもかかわらず如何ともしがたい所与として把持している、しかしそれ自身すでに現在の統覚の活動の外部にあり、この意味では統覚の自己とは他なるものである。さらに、すでに過ぎ去ったものであるこの主観が把持している過ぎ去った所与の空間的秩序も、ちょうど現在の所与である外的事物の秩序が恣意的には構成できないように、経験の秩序を構成する自己の活動からは独立に存在しており、それゆえこの意味でこの秩序も、自己にとってはすでに他者であるようなものである。だがこの他なる「受動的な主観」は、悟性ないし統覚の「働きの一であること（die Einheit der Handlung）」によって、総合のその都度、統覚の自己統一へと関係づけられる。その上でこの働きのもとに生じる内官触発が、過ぎ去って今はすでにない空間的秩序を把持する、自己の他なる「受動的な主観」を、統覚の側にある「内官」に現出させるのである（ただしこの現出は

あくまで「内官の形式」に従う)。

それゆえ、上の四項関係を内官触発について記せば以下になる。ただし、内外両方の触発において、当の触発に相即してその背後に統覚の根元的な自発性が存在する。⁽⁹⁾

〔受動的主観〕 — 〔触発〕 — 〔感性 (形式は時間)〕 — 〔カテゴリー的規定による内官における自我〕

さて、カントの「スピノザ主義」批判の特徴を浮き彫りにするのに必要な限りで、第二版演繹論の以上の文脈において注目される議論をもう一つ確認しておく。統覚の分析的統一はただ統覚の総合的統一を前提してのみ可能なのである。直観において与えられたこれらの諸表象が全部あわせて私に属するという思考 (Gedanke) は、それゆえ、私がそれらを一つの自己意識において結合する、あるいは少なくとも自己意識において結合しようということと同じことをいうのである。そしてこの思考がたとえまだ諸表象の総合の意識ではないとしても、それでもこの思考は総合の可能性を前提としているのである。つまり、私が表象の多様なものを一つの意識において把握し (begreifen) うることによってのみ、私はそれらの表象を私の表象と呼ぶのである。というのも、もしそうでなければ私は私が意識する諸表象と同じだけの多様にして異なった自我 (Selbst) を持つことになるだろう。⁽¹⁰⁾

ここでいう「結合」とは、「構想力の超越論的総合」の所産である。つまり「構想力の超越論的総合」がなければ、自己は他なる異なった自我に四散してしまうのであり、それでは同一性を保つ自己は消失してしまう。「意識する諸表象と同じだけの多様にして異なった自我 (Selbst)」とは、もしそれが成立するとすれば、統覚にとってはすでに対象となり、他者となった主観として成立するはずである。だが通常、私達の自己はそのような仕方でバラバラの「自我」として生起することはない。過ぎ去った「自我」も常にすでに自己の関係性の中にある。するとつまり、統覚が自己の根元的な関係性の中へと、自己の他なる「受動的な主観」とそれが把持している、今はもう存在しないことから、その都度もたらずことによってのみ、自己は自らと世界とを認識しているのだと言わなければならない。

こうして「受動的な主観」と「内官」とは、一方で、統覚 (悟性) による「働き」が関わっていく、未だ所与とはなっていない統覚の他者としての対象と、他方で、すでに根元的な自己関係性のもとにもたらされ、触発により統覚の側に所与が与えられる感性の場面との相違という仕方で、区別されなければならない。この区別を導入して初めて「パラドックス」は解消されることとなる。つまり、統覚のもとにある悟性が「働きを行使」することにより、すでに過ぎ去って活動的現在の他者となった「受動的な主観」に、「内官」が「触発される」のであり、完全に同一の自己が自らに対して「受動的」になるというような「矛盾」した関係、つまり、自己触発は存在しない。⁽¹¹⁾ 「受動的な主観」はすでに活動的現在には属

さない統覚の他者だからである。

重要なのは、先の第二の点、つまり「悟性」は自らが「その（＝受動的主観の）能力」として、「受動的主観」に、「内官が触発されると正しく言える」ような「働きを行使する」ということである。「働き」の「行使」と「内官」の「触発」は同じことではない。悟性は、まず、対象として「受動的主観」を「内官」の「触発」へ向かわせるべく「働き」を「行使」するのである。この行使において初めて、自我が時間における生起へと開かれ、しかる後に「触発」により、自己認識が生起する。前者は自己関係性そのものの創造であり、これは根元的な統覚のもとでの悟性の作用による。このことによって初めて開かれる関係性において、触発により現実に自我が生起するのである。それは統覚のもとにある悟性の総合による「経験」の生起であり、これをおいては「現象」も存在しない。

さて①について以上のように確認したカント的自己意識の基本的な構造を踏まえば、カントが「スピノザ主義」を批判していた②の論点が意味するところは明確となる。1節で部分的に引用した次のテキストを再度眺めてみよう。

『批判』は超感性的な諸対象の認識については独断論から完全に翼を切り落としたが、スピノザ主義はこの認識において非常に独断的であり、証明の厳密さを数学者とさえ争っているほどなのである。『批判』は純粹悟性概念の表が純粹思考のあらゆる実質を含まなければならないことを証明するが、スピノザ主義は思想でありながら自ら思惟する思想（Gedanken）、そしてそれゆえにそれ自身だけで主体としても現存在する偶有性について語る。これは人間悟性にはまったく見出されず、また人間悟性へもたらされる概念でもない。『批判』が示すのは、その概念に矛盾がないということでは、自ら思惟される存在者の可能性を主張するには、まだまだ十分ではないということである（もちろん必要に迫られているときに、この可能性を受け入れることは許されているが）。

焦点は「自ら思惟する思想、そしてそれゆえにそれ自身だけで主体としても現存在する偶有性」なるものが「人間悟性」にとってはまったく理解不能であるという点である。カントにおいては、自己はその都度、もはや他なるものとなっていて、バラバラに飛び散りかねない自我を統覚が一から総合することによってのみ、初めて成立する自己であるのに対して、スピノザにおける「思想」は、それ自身が「自ら思惟する」ことによってたんに「思想」を越えて、総合の機能なしに「それ自身だけで」自存する分析的な自己「主体」でもあるような、自己触発的存在者なのである。とはいえ、カントはそれは「人間悟性にはまったく見出されない」、つまり理解不可能であるということを指摘するのみであって、ことがらとしてまったく不可能であると主張したのではない。ただそのような「主体」は人間的なものではなく、それゆえ私達には理解不能であるということが主張されているにすぎない。⁽¹³⁾ だがそれにしても、「スピノザ主義」はそのようなことからの可能性を積極的独断的に主張する。カントはこの点を批判していることとな

る。

以上により②の点、つまり「スピノザ主義」の独断的積極的側面についてのカントによる批判は確認された。ところで「スピノザ主義」の独断性には、このように独断的積極的に実在の可能性を断定する側面とは別に、逆に独断的消極的に実在の不可能性を断定する側面がある。後者の論点に対するカントの批判、つまり1節で述べておいた③の点を考察しなければならない。

3 超越論的観念論と文化の他者

テキストを転じて、第二批判において人間的自由を否定するものとして「スピノザ主義」を批判するカントの議論を見てみよう。ここで問題の焦点となるのは、自己意識の構造ではなくて、時間と空間の認識論的にしてまた存在論的な位置づけである。

第二批判でも、「スピノザ主義」の「根本的な考え方のおかしさ」が指摘されている。それは「根元的存在者に内属する偶有性」としての「私達自身」という想定のおかしさである。これは前節の『方向』における「思想でありながら自ら思惟する思想、そしてそれゆえにそれ自身だけで主体としても現存在する偶有性」を想定することの「おかしさ」である。しかしながら、それにもかかわらず、カントは、時間と空間の超越論的観念性を認めない立場、つまりカント自身以外の通常の立場はすべて、結局は人間の自由を否定することとなり、それは畢竟「スピノザ主義」という形態を取るときにもっとも「説得的」になると論じているのである。

ここからスピノザ主義は、その根本的な考え方のおかしさにもかかわらず、創造説によって、実体として受け入れられてそれ自体時間において存在する存在者を最高の原因の諸結果とみなしながら、しかも同時に根元的存在者とその作用には属さず、それ自身で実体と見なす場合よりも、はるかに説得的に (bündig) 推論を展開するのである。

焦点は、時間と空間における因果的関係を首尾一貫して展開しているのは、他の立場ではなくて「スピノザ主義」であるということである。ここで他の立場の場合に避けることができなくなる問題を確認しておけば以下のようなになる。

まったく素直に（他の点では鋭い頭脳の持ち主であるメンデルスゾーンがそうしたように）、時間と空間を有限にして派生した存在者の現存在 (Existenz) に属する規定としては認めるが、無限の存在者の現存在に必然的に属する規定としてはこれを認めないというようなことを、どのようにして正当化しようとするのか。

これに対して、カントとともに「スピノザ主義」は、首尾一貫して以下の点を認める。

時間における存在 (Dasein) を有限の物自体に必然的に付加される規定だと見るときに、神はこの存在の原因であるけれども、神自身は時間（あるい

は空間)の原因ではありえない(というのも時間と空間は物の存在にとって必然的な制約としてアプリアリに前提されなければならないから)ので、結局はこれらの物自身の現存在⁽¹⁵⁾についての神の原因性は時間に関して規定されていなければならない。

その結果、結論としては以下ようになる。

それゆえ、時間と空間のかの観念性を認めなければ、ただスピノザ主義⁽¹⁶⁾のみが残る。

つまりカント以外の、時空の観念性を認めずにそれらを「物自体」そのものの存在の制約として考えるような立場はすべて、それをカントが基礎づけた自然科学的な因果了解のもとで一貫すれば、「スピノザ主義」となるはずなのである。

「スピノザ主義」は論理的には一貫している。だがこの立場の問題点として、前節から見てきたような自己触発的存在者という前提についての独断的積極的側面がまずあり、さらに、この考え方が人間的自由を否定するという点が加わる。それは「神の原因性が時間に関して規定される」ためにどうしても「諸作用(Handlungen)の運命論⁽¹⁸⁾」となるしかなく、また「神の無限性と独立性に対するあらゆる矛盾が生じざるをえない⁽¹⁹⁾」というのである。

以上のことを整理してみよう。整理の枠組みとして以下のものを考えることにする。

A): 論理的一貫性

B)-①: 物自体の制約としての時間と空間 B)-②: 時間と空間の観念性

C): 人間の自由

理性的であるためには、最低限まず論理的に矛盾がないことが当然のこととして必要であり、カントにとってはさらに、第一批判で示された諸原則に従う思考においてそのように論理的に一貫していなければならない。A)の要件はこの意味である。B)-①はカント以外の立場一般であり、B)-②はカントのみが主張する独特の立場である。そしてC)は、B)-②、つまり超越論的観念論において「スピノザ主義」の「諸作用の運命論」に対して確保されることがらであるが、むしろより広く、カントも含めてスピノザ論争に関与した論者達が守ろうとした、超越神と人間の自由を両立させるような自由概念である。この文脈では、これはある特定の文化的実質的な概念規定である。

すると、A)の観点から見て、B)-①とC)をともに認めるという立場はありえず、B)-①を捨ててB)-②を導入して、初めてC)は救われるということになる。それゆえ、超越論的観念論を認めない、つまりB)-②を認めない通常⁽¹⁷⁾の立場であるB)-①が、C)といわば野合するようならば、それよりははるかにC)を捨てる「スピノザ主義」の方がA)の観点から「説得的」である。それにもかかわらず通常⁽¹⁷⁾の諸立場が「スピノザ主義」から無理に距離を取るならば、それは最低限の理性的な整合性を欠くこととなる。

B)-①とC)をともに維持しようとする通常⁽¹⁷⁾の諸立場は、矛盾に陥っており、

すでに理性にとっては理解不能の他者と言うべきである。「スピノザ主義」の方が、A)を確保する限り、むしろ理性の側にある。だがそれは人間的主体と神的主体を同一視する。これはもはやカントが許容できるような「人間悟性」を越え、たとえA)の点を確保するとしても、カントがそこで生きている文化的価値基盤、つまり超越神の現存在と有限な人間の自由とが両立する思考の基盤を破壊してしまうことになる。この意味では今度は「スピノザ主義」は文化の他者である。つまり「スピノザ主義」は、C)の人間の自由を捨て去るならば、論理的に首尾一貫して理解可能であるという意味で、理性の側にあり、またまさに自由と超越神を捨て去るというこの点で、同時に文化的にはカントの他者なのである。

以上により、「スピノザ主義」の独断的消極的側面に対するカントの批判点(1節の③)を明らかにする準備が整った。一方で独断的積極的に自己触発的な主体を考え出す「スピノザ主義」は、今度は他方で、カントが理論的認識の外にたんなる可能性への信憑として確保しようとした、超越神の現存在と有限な人間の自由との両立を、独断的消極的に不可能なものとするという点である。再び『方向』でカントの言うところを聞いてみよう。

『批判』が示すのは、その概念に矛盾がないということでは、自ら思惟される存在者の可能性を主張するには、まだまだ十分ではないということである(もちろん必要に迫られているときには、(nötigenfalls)、この可能性を受け入れることは許されているが)。しかしながらスピノザ主義が言い立てるのは、以下のような存在者の不可能性なのである。すなわち、その存在者の理念がまったく純粹悟性概念のみから成立していて、そこからまさに感性のあらゆる制約が捨象されており、それゆえそこには決して矛盾は見出されえない、そのような存在者の不可能性である。それゆえスピノザ主義は、このあらゆる限界を超えて行く越権行為をやはり何によっても支えることはできない。まさにこのことのゆえに、スピノザ主義は狂信(Schwärmerei)に陥るのである。これに対しては、純粹な理性能力のかの限界規定以外には、あらゆる狂信を根絶する確実な手段は一つもない⁽²⁰⁾。

ここでは批判的消極性と、「スピノザ主義」の独断的消極性を区別しなければならない。カントの批判的消極性は、たんに矛盾がないということでは存在者の可能性を主張できないというのみであり、「必要に迫られているときには」「可能性を受け入れる」余地を残している。つまりカントでは不可能性の方についても可能性についてと同じく判断停止されているのに対して、「スピノザ主義」は、「純粹悟性概念」のみからなり、「決して矛盾は見出されえない」「理念」の「不可能性」を主張するのである。具体的には「自由」の理念を「スピノザ主義」の「狂信」は否定するので、それは「運命論」となるということである。

論理的には首尾一貫してこの意味では理性の側にある「スピノザ主義」とカントが最終的に袂を分かつのは、「スピノザ主義」がまず独断的積極的に人間的主体と神的主体とを同一視し、そのことにより今度は独断的消極的に、「スピ

ノザ論争」そのものの前提となっている文化的宗教的伝統と調和的な自由概念を解体してしまうからである。しかし「超越論的観念論」を採らない通常の思考の中でもっとも理性的で「説得的」なのが「スピノザ主義」なのである。つまり、通常の理性は伝統に調和的な自由概念を解体するような、実定文化の他者ともなりかねないのである。すると「超越論的観念論」は、時間と空間の超越論的観念性という理説を通して、辛くも理性と実定文化とを架橋したことにもなる。「スピノザ主義」の独断的消極性に対するカントの③の批判点は、「超越論的概念論」に支えられて、ここで逆に積極的なものとなっていく。

4 理性の権利

カントが守ろうとしたのは、理性の他者となりつつある上のような文化的価値基盤のみではない。カントが見過ごしておれなかったのは、むしろ「スピノザ論争」においてカントには露わとなって来たある「転倒」が、排他的抑圧的なものとなって、論理的批判的に機能すべき「理性」を圧殺する危険を含む点である。

それゆえ、神の現存在や来世のような、超感性的な諸対象にかかわることがらにおいて、理性に属するまず第一に発信する権利 (das ihr (= Vernunft) zustehende Rect *zurest* zu sprechen) が、理性に認められないようなならば、ありとあらゆる狂信や迷信、それどころか無神論にさえも大きく門が開かれることとなるのである。だがヤコービとメンデルスゾーンとの論争においては、それが理性の洞察 (*Vermunftinsicht*) と知 (思弁が強力なものであると思こまれての) の転倒なのか、あるいは理性信仰 (*Vermunftglaube*) さえの転倒であって、理性信仰に反して各自がお好みによって作り上げた別の信仰の上に置かれていることになっているのか、どちらかはよくは分からないにせよ、とにかくあらゆることが転倒の上に置かれているように見えるのである。ほとんど後者の場合だと推論してかまわないと思われるのは、スピノザ主義的な神の概念を唯一理性のあるゆる原則と一致するとしておいて、それにもかかわらず捨て去るべき概念と見なす場合である。なぜなら、私達が神と考えなければならない存在者の可能性を、思弁的理性それ自身はまったく洞察することができないということを認めることは理性信仰とまったくよく一致するとしても、ところが理性がそもそも対象の不可能性を洞察することができるのに、それにもかかわらず他の源泉からその対象の現実性を認識できるといったことは、どんな信仰とも、そもそも現存在を真と見なすこと (Fürwahrhalten eines Daseins) とも両立しえないのである。⁽²¹⁾

基本的に知的直観能力を理性と悟性に認めなかったカントは、「超感性的」なことらについて理性から実質的な知的源泉を取り去っている。「超感性的」なものは思考の側の論理的な機能に解体されてしまい、ありとあらゆる「実在性」は感性を通して与えられなければならない。「理性の洞察と知 (思弁が強力な

のであると思ひこまれての)の転倒」と呼ばれているのは、この点における転倒である。つまりすでに見たことから明らかなように、「スピノザ主義」は独断的に、積極的には可能性について、消極的には不可能性について、最終的な知的源泉が理性にあることを前提にしていたのである。だがカントにとって理性は、「超越的な諸対象」についてその「概念」に「矛盾がないかどうか十分吟味すること、そして次に、少なくとも経験の対象に対するその対象の⁽²²⁾関係だけでも純粹悟性概念のもとにおいてみること」ができるのみである。この論理的機能は実在性が何らかの仕方でも承認を求められたときに働くのであり、理性が知的源泉として論理的機能に先立って対象を定立するのではない。そうなることは「理性の洞察と知の転倒」である。

さらに、「理性信仰さえも転倒」とされているのは、理性の論理的機能によって吟味すると矛盾を含み不可能であると判定されるのに、それでも理性以外の知的源泉を理性よりも優先することである。「理性信仰」は特に理念の対象について積極的に主張されるが、「現存在を真と見なす」に当たっては最低限、第一批判で示された諸原則に従う思考において概念に矛盾がないことを前提とする。「現存在を真と見なす」という信憑のレベルで、理性がある信憑の対象の不可能を論理的に洞察しているのに、それにもかかわらず、理性以外のものに⁽²³⁾基づく確信の方を、理性の許容する信憑の範囲を逸脱して優先させることが、「理性信仰さえも転倒」であることとなる。

二種類の「転倒」の背景は明らかである。理性は通常の仕方では「スピノザ主義」的神概念のみしか矛盾なく理解できないようになっていながらもかかわらず、これは当時の文化的基盤と抵触し、また逆に言えば、文化的には自明であるはずのものが、通常の仕方では理性に矛盾するものとなっている。これが「転倒」の背景である。理性と文化との同一性を無理に確保しようとして、理性が独力で「スピノザ主義」的神概念に対抗する知的源泉たろうとすれば「理性の洞察と知の転倒」となり、理性の原則を投げ捨ててそれと矛盾する他のものを理性に優先させれば「理性信仰さえも転倒」となる。前者は直観を通して実在性が与えられることを必要とする⁽²³⁾理性の「転倒」である。後者は理性的思考そのものの基盤である「理性に属するまず第一にに発言する権利」を⁽²³⁾圧殺する。

5 解体と信憑

カントが「現象」と呼んだ機械論的に完結して行く世界には、およそ形而上学的思惟の対象となるものはほとんど何一つ見いだせない。それでもカントがそれを受容し、しかも形而上学的思惟を確保できるのは、その世界をあくまで「現象」と見なすからである。「現象」はそれ自体自存する「物自体」ではなく、統覚の総合とともに時間空間形式において生起する。このことを自覚する主体の立場において、「現象」の理解と受容は初めて可能となる。「現象」の本質を規定する「諸原則」は、「超越論的観念論」という、主観にかんする新たな形而上学を

認めない限り、理性による形而上学的思惟を解体するのである。

理性は自ら直接には対象についての知的源泉であることはなくなった。それでもカントは客観的認識を逸脱し、理性的には基礎付け不可能な様々な思想領域の中で、「転倒」に陥ることなく形而上学的主題へと「思考における方向を定め」ている。すると、これはたんなる解体のみにつきることでもない。確かに形而上学的存在は「思考における方向を定める」原理として、信憑のレベルで理性的に「真と見なす」ことによって確保されるのみである。だが理性的な信憑を持つこと、つまり「理性信仰」に、何が、如何に許されているかということを決定するのは理性自身である。このことによって、解体されたものが別の在り方のもとに理性的に再受容される道が開かれることになる。解体されて露わになるものの正体と、理性によるその再受容の有様を見てみよう。

「思考において方向を定める」原理は、やがて「理性信仰」となる。ところがカントはこの原理を、理性からも悟性からも導出することができないような、身体的にして実在的な感覚⁽²⁴⁾に定直し、これを「類比」によって「拡張」することによって導入している。この「類比」のもとに、カントは超越神の現存在という、文化的な自明性に属するものを「感受された理性の必要 (das gefühlte Bedürfnis der Vernunft)⁽²⁵⁾」から「真とみなす」のである。

このことのために私は一貫して、私自身の主体における区別の感情、つまり右手と左手との感情を必要とする。私はこれを感情と呼ぶが、それはこの二方向は直観において明白な相違を示さないからである。…中略…だから私は地理学的には、天空におけるあらゆる客観的な与件⁽²⁶⁾にもかかわらず、主観的な区別の根拠によって方向を定めているのである。

引用テキストからは二点確認することができる。まず第一に、この感覚には知性的な源泉はなく、むしろその基礎は実在空間における現実の身体をはずして考えることは困難であるということ。第二に、それは理性による基礎付けの不可能なものであり、むしろこの意味で自明なものであるということである。

カントはさしあたり「地理学的」なこの「感情」を、まず「数学的」空間の次元に、そしてさらに、「一般に思考における、つまり論理的」な次元に「類比によって」拡張する。「超感性的なものの空間」において理性が「経験のあらゆる限界」を越えて、「直観の客体」ではなくて「直観の場所」のみを「見出す」場合、理性は「理性自身の必要の感情」から、神の現存在について、理論的な場合にはこれを「理性的仮説」として「前提」し、実践的な場合にはこれを「要請」する。それが許されるのは、「与えられた現象を理性的なものから解明するためには、理性には自分が理解できるものを前提とする必要がある」からである。具体的には、「無制約」者が「根元的存在者として」自然の目的論的なあり方の根底にないとするならば「不合理に陥らざるをえない」のでその現存在を「前提」するという点と、徳と福の一致である最高善が「たんなる理想と考えられる」のを「防ぐため」に神の現存在を「要請」するという点である。⁽²⁷⁾

理性にとっては「必要」であるものが、すでに悟性と「その経験のあらゆる限界」を越えている。それゆえ、そのような領域に越えていく理性の営為にとって不可欠の、理論的認識における無制約な始元と、理性的実践における徳と福との一致の保証という二つの原理が、「直観の客体」がないにもかかわらず、理性によって前提される。しかし前提にすることが許されるのは、きわめて抽象的な理性の論理的原理、つまり理念であり、その信憑の主体としての理性もきわめて抽象的論理的である。だがこの抽象的な原理に従って、逆に今度は積極的に、「思考の自由」の本質について三つの点が確認される。これによって抽象的な理性的原理によって確保される信憑は、実は、理性的な「思考の自由」を圧殺する者に対する橋頭堡でもあることが明らかになる。以下の三点である。

第一に、「思考の自由には公民的強制に対立する」。第二に、「思考の自由には良心の強制に対立する」。第三に、「思考における自由は、理性は理性自らが与える法則以外のものに従わないということも意味する⁽²⁸⁾」。

これらにおいてカントが廃しているのは、「公民的強制」つまり政治的強制と、「良心の強制」つまり宗教的強制が、「理性自らが与える法則」に介入してくることであり、守っているのは理性のそれらからの独立と自律である。しかも、これはスピノザ論争の中心にいるヤコービとメンデルスゾーンに対するカントの警告という文脈で述べられている。つまり、問題はたんに理性が経験の領域をそもそも逸脱していくということのみではない。「直観の客観」がないそのような領域では、メンデルスゾーンが理性に不当な知的源泉を認めたり、またヤコービが理性以外のものに理性の論理的原則に反してまで知的源泉を認めたりするようなことが起こるが、それらは結局、政治的あるいは文化的な実定性が、理性原理へ闖入する道を開くことになるという点が問題の核心なのである。「思考の自由」の自律が「公民的強制」と「良心の強制」に対置されていることの意味は、それ以外にはない。「思考の自由」の自律に反するものについてカントは次のように述べている。

その反対のものは、理性を無法則的に使用するという格率（この格率によって、法則の制限のもとにある場合よりも、天才が妄想するように、広い範囲を見るための）である。その帰結は当然次のようになる。理性が自らに与えた法則に従うまいとするなら、理性は他者が与える掟の頸木のもとに屈しなければならない。⁽²⁹⁾

ところでカントが主張しているのは、政治的あるいは文化的な実質に理性原理がすべて取って代わることができるということでもない。理性は自ら真理を与えることはできない。「真理の究極的な試金石⁽³⁰⁾」であるのみである。理性は「必要の感情⁽³¹⁾」から神の現存在を前提するが、それはきわめて抽象的な論理的原理としてのことであり、文化的実質的な啓示宗教における神とも、ましてや政治的「公民的な強制」にかかわることとも基本的に無関係である。論理的原理としてそれは、矛盾律の遵守以外には、自然の目的論的秩序の根拠の存在と、徳福の一致た

る最高善を保証する存在を求めるのみである。カントが認めるのは論理的機能として理性がそれらあるいは「前提」し、あるいは「要請」することまでである。むしろ理性が経験的思考にのみ根ざすならば、神の現存在を認めることは結局「スピノザ主義」となるが、それはいずれにせよ論理的機能である理性の「無知」を逸脱することである。「無知」を越える逸脱はゆるされない。「才能」と「人間の感情」⁽³³⁾によって実定的なものが理性を指導し、理性が転倒するときに、「無知」は理性の抽象的批判的機能として、それらに抗して「まず第一に発言する」のである。

カント自身は「スピノザ主義」を排して、伝統的な意味での「神の現存在」を採った。だが、無制約者と最高善という理念は「理性の必要」から「道標」あるいは「磁石」⁽³⁴⁾とするにはあまりに抽象的であり、多義的である。「思考における方向」を定める「磁石」の役割を果たすのはカントにとって「超感性的なもの」であり、「スピノザ主義」的な実在性ではなかったが、スピノザ主義的な自己発露的存在者が廃棄されなければならない理由は、「人間悟性に属さない」ということのみであった。しかし理性はそもそも「悟性」の「経験」を越えているのである。するとカントが「スピノザ主義」を捨て「超感性的なもの」を採るのは、つまるところ自らがそのような文化的実定的な生を生きているからである。すなわち、論理的原理としての理性は、方向を定める空間を論理的に開くにしても、また、一般に「認識衝動によって必要の感情を引き起こす」⁽³⁵⁾としても、そこでどのような具体的方向性が生じるかを定める源泉、つまり空間における方向を決める源泉としては必ずしも一義的なものではない。現に、「スピノザ論争」の当事者達とスピノザ自身では別の方向性が生じていたはずである。つまり理性はそれ自体としては抽象的論理的原理であり、具体的な方向性はあくまで理性の投げ込まれている個人的文化的価値を背景に生じてくる。「感受された理性の必要」とはたんに「超感性的なもの」を「真と身なす」必要に尽きるのではない。それ以上に、抽象的にして批判的な理性と、文化的方向性の主体とが、相互に矛盾に陥らないために、一致することの必要でなければならない。

スピノザ的な神の概念もカント的な理念も、その対象については私達の「無知」の範囲に属する。だがカントが採るのは「スピノザ主義」ではない。つまり、自己にとって文化的に自明なものの方である。こうして、すでに見たような二つの特徴（身体性と理性的には基礎付け不可能な自明性）を持つ、カントが用いた方向感覚の「類比」を最終的に支えているのは、この類比をやや拡張して言えば、理性の文化的身体性とでもいうべき、自己にとって自明の「感情」なのである。

カントが目指したことは、文化的に自明なものについて、それを狂信することなく理性的に位置づけることであった。実定性にとって自明ではあっても、しかし理性的には基礎づけられないもの、つまり理性の他者を、理性が自らの原理によってその論理空間に位置づけることが問題なのである。つまりカント自身の文化的生を、もはやその解体者となった自らの理性によって理解することである。

これは理性による解体を経た上で、もはや理性の他者と化した自らの文化的生を、そこに投げ込まれている理性自身によって再受容することであり、具体的な世界に投げ込まれた身体性を有する理性の自己理解なのである。

結論

以上見てきたように、カント的理性の普遍性は抽象的な論理的機能としてのみ批判的に機能する。それはむしろカント自身の生を含めて、理性の主体を自己解体に導く。この意味で理性の本質はその批判的脱自的性格にある。ただしこの脱自的性格は、あくまで理性が投げ込まれている具体的な実定的世界との関係においてのみ露わとなる。この関係性の基盤となるものをカントの比喻をやや拡張して述べれば、批判的理性原理に一致する限りで「思考において方向を定める」理性主体の、文化的な身体性である。これは理性的に基礎付け不可能な理性の他者である。しかしながら、理性的に基礎付け不可能な身体性なしには、理性はきわめて抽象的な実質しか伴わない、たんなる論理的原理であるにすぎない。すなわち、そもそも理性そのものが、自らの原理によっては基礎づけられないもの、つまり理性の他者を、自らの論理的原理によってその思考空間に位置づけることの可能性においてしか、実は有意味に機能しえないのである。理性の主体である統覚が、そもそも分析的に閉じた自己触発的な存在者ではなかった。他者となり四散しかねない「自我」を、ようやく「総合」する機能として統覚は生起するのみである。

カントにおいて理性は、その主体を脱自的に解体へもたらすことを通して、当の主体の文化的身体性を自覚する可能性においてのみ、つまり理性的には基礎づけられない自明性という、理性がそのもとに投げ込まれている理性の他者へと、理解の道を開く可能性においてのみ、成立しえていることとなる。

註

『思考において方向を定めるとはどういうことか』からの引用箇所はアカデミー版カント全集Ⅷ巻の頁付けによる。第一批判は第二版の頁付け（慣用により 'B' を付記）、第二批判はカントの原版の頁付けによって示す。

- (1) VIII, 143-4. Anm.
- (2) VIII, 143
- (3) VIII, 144
- (4) B156, 159
- (5) B153
- (6) B153-4 強調はカント自身による。以下、傍点はすべてカント自身による強調。
- (7) 周知のように第一批判第二版でカントは「悟性」を「統覚」の論理的機能として定義している。vgl. B135
- (8) B156
- (9) 紙幅の都合で詳論はできないが、演繹論のテキスト解釈上よく問題となる B157の

「注意」の「例」は、触発のさらに背後にある統覚の根元的な自発性を導入して解釈することができる。

(10) B134

(11) 「自己触発」という用語をカント解釈に持ち込んで定着させたのは、中島義道である（『カントの時間構成の理論』（理想社 1987）。特にその第三章、あるいは、『カント辞典』（弘文堂 1997）の自己触発」の項を参照。）。本稿の立場は中島説と共通部分も多い。しかしこの語はカント自身のものではなく、本論で述べたように、カントの自我論の核心に「自己触発」という用語を置くことは基本的なところで誤っている。カントの議論は「自己触発」の正当化ではなくて、そういうものが存在しないことを示すことによって「パラドックス」を解消するものである。カントの自我論の核心は自己触発論ではなくて内官触発論である。

(12) VIII, 143Anm

(13) 2節で論じたように、カントにとって自己触発は自己が自己に対して「受動的に振る舞う」という「矛盾」した事態を引き起こす。能動的な自己がそのまま同時に受動的であるということは、カントにとって人間的な自己のあり方として受け入れられるものではない。

(14) 182

(15) 181

(16) ibid.

(17) 182

(18) 181

(19) 182

(20) VIII, 143Anm.

(21) VIII, 143-4

(22) VIII, 136

(23) ここで詳論する紙幅はないが、前者の転倒に陥っているのがメンデルスゾーン、後者がヤコビであるとカントは断じているのである。

(24) VIII, 136

(25) VIII, 139

(26) VIII, 134

(27) VIII, 134-9

(28) VIII, 144-5

(29) VIII, 145

(30) VIII, 146

(31) VIII, 139Anm.

(32) VIII, 136

(33) VIII, 144

(34) VIII, 142

(35) VIII, 139Anm.