



Title	超越論的哲学の可能性 : カント哲学の位置づけ
Author(s)	里見, 軍之
Citation	メタフュシカ. 1997, 28, p. 117-133
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66603
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

超越論的哲学の可能性

—— カント哲学の位置づけ ——

里見軍之

「超越論的哲学」はカント以降よく知られるところとなったものであるが、あからさまにそう名乗るのではないにしても、潜在的には近代哲学を汎通的に彩るものであったと言えよう。

今世紀中葉から通りのよくなった「転回」という言葉で言えば、それは自我論的転回と認識論的転回とを特徴とするものであり、こうした「転回」を通じて得られる確実で特権的な知を基盤にして、認識の客観的、普遍的基礎づけを果たそうとするものであった。端的に言えばそれは所謂「基礎づけ主義」の代表であり、しかも近代において「第一哲学」は形而上学ではなく認識を基礎づけることであつたから、言わば「超越論的転回」による「基礎づけ主義」は近代哲学の王道であつた。実際のところ認識を単なる断片的な断言やドグマにとどめるのではなく、認識には理性的、合理的根拠があると考え、それを基礎づけようとするのは哲学の当然の要求であるようにみえる。カントに限らずいかなる哲学も、それがおよそ「学」と称する限り、

当然のこととしてこうした王道を歩まなければならないようにみえる。

ところが現代では大いに風向きが変わつて、「基礎づけ主義」というのは非難の言葉として用いられているのであり、かの要求は身の程を知らぬものと貶されたりしている。だが超越論的哲学は無邪気に特権的な知を主張しているのではなく、自我論的転回を企てたデカルトも認識論的転回を果たしたロックも従前の知に対しては十二分に懐疑的、批判的であつた。周知のよう^①にカントに至つては、「デイヴィッド・ヒュームの警告こそ」が「^②独断の微睡み」から覚醒させてくれたと告白しているし、その上彼が『^③第一批判』を上梓した当時、彼の中に「プロイセンのヒューム」を見出した人もいた程であつたことを思えば、彼が基礎づけ主義の権化とみなされている今日の事態は皮肉というほかない。

確かにその種の哲学は認識の究極的基礎づけを果たしたと自

認する割りには、相変わらず次々と変種を生み出しており、それ等の間には家族的類似性しかないのではないかと思わせるほどである。諸種の超越論的哲学同士の甲論乙駁の状態そのものが、結局はそれ等が基礎づけを果たし得ないことを自証しているようにもみえる。そこで本稿は第一に、カント哲学の遺産がその後の程度まで継承されたか、あるいは彼の試作品がその後のようにリフォームされていったかという問題を、カントの超越論的観念論⁽³⁾、フッサールの超越論的現象学、アーペルの超越論的遂行論という流れの中で捉え、このことによって逆にカント哲学の意義、位置を逆照射したい。次に、この論議を踏まえた上で、現代の文化相対主義、多元主義のトレンドの中にあってもなお、伝統の超越論的哲学が基礎づけ主義としてサヴァイヴァル可能か否か、という点を第二に問題としたい。

神学起源の「超越論的」という術語はいかにも古色蒼然としているばかりでなく、またいかにも業界符丁風のものでもあり、このジャーゴンが用いられるだけでも既に鮮度が大幅に落ち、流通性が欠けているようにも見えるが、しかし自己言及的に、語る自己について語るという場面においては避けられない用語であるように思われる。なるほどそれは特権的な知を確保してはいるが、しかしそれはおよそ知について語るというその次元において不可避な形式を述べるものであってそれ以上のものではない。この点を明らかにすることが事の正否を決める鍵

となるであろう。

一 カントの超越論的観念論

普遍妥当的認識を基礎づけるために、対象そのものではなく実体としてのエゴとそれに生得的な理性的思考に立ち戻ってそのための基盤を固めようとしたデカルトも、事実問題としてではあったが認識批判を始め、知の起源と範囲と確実性とを感覚的経験に置いたロックも、従来⁽⁴⁾の知への懐疑を媒介にして、改めて人間の意識の中にその根拠を求め、それを基礎づけようとしたのであり、その限りで既に準超越論的な位置にいえざるであろう。しかし両者の認識批判の不十分さから、「一切はまたもや古びた虫食いの独断論に陥り、そこから、ひとが折角学を侮蔑から救い出そうとしたその侮蔑に陥ってしまった⁽⁴⁾」ので、両者に劣らず懐疑主義的であったカントは「準」のとれた本格的な「超越論的」哲学によって、即ち自己とその意識の超越論的な機能、構造を徹底的に吟味することによって知を基礎づけ直そうと企てた。

さてカントの「超越論的」という概念を以下の、①その概念は何を目的として導入されたのか、即ちその課題、②その課題を解く仕方、③課題を立て且つ解く主体、④「超越」との関係、という四側面に分けて検討してみたい。

①「私は、対象に関わるのではなくて、一般に対象についての我々の認識仕方に関わるすべての認識を、この認識仕方がアプリアリに可能である限りにおいて、超越論的と名づける」という有名な定義がある。対象認識そのものではなく、対象についての「我々の認識仕方」を主題にするということは、主観性（自己及びその意識）のあり方、アプリアリな機能を当の主観性自身が吟味するということである。我々が超越的なものを目の前に見出すにせよ（直接的にか背景知としてか、あるいは夢や見間違いととしてか）、それを単に頭の中で考えるだけに過ぎないにせよ（空想上、あるいは物自体として）、そもそも超越的なものが我々にとって成立したり、しなかりするそのアプリアリな条件を明らかにするのが「超越論的批判」なのである。換言すれば、我々が自己反省を通じて、自らの対象認識の妥当性、限界を踏査することが超越論的な認識である。従って、超越論的哲学はそのジャーゴン風の見かけとは違って、哲「学」として、自己批判という当然の作業を行おうとするに過ぎない。フッサールに言わせれば、「経験し、認識する主観性、現実に具体的に働いている主観性を全く問題外にして、『客観性』について語る素朴さ」を克服しなければならないのである。

ところがヘーゲルは「批判的哲学」を一種の畳の上の水練だと論難した。「しかし認識することを調べるのは認識しながらでなければ不可能である。この認識の道具の場合には道具を調べ

るということはそれを認識することに他ならない。だが人が認識する前に認識しようとするのは、思い切って水に入る前に泳ぐのを学ぼうとするあのスコラ学の賢い企てと同様に馬鹿げたことである」と言うのである。つまり認識の各段階と各対象に夫々違った形式が対応するのであって、認識の特定の形式が予め定まっているのではないとみなしているからであろう。例えば、自然と精神には夫々異なったカテゴリーが対応し、自然においても力学的なもの、有機的なものには同様に夫々別のカテゴリーが対応する。勿論ヘーゲルのように概念の体系的な自己展開を考えているのではないが、カントもいちおう数学的カテゴリーと力学的カテゴリーは分けているし、有機的なものにはこれ等とは違って反省的判断力による合目的性というカテゴリー（カントの言い方では理念）を対応させていて、おそろおそろではあるが「水に入って」はいる。だが今問題なのはカテゴリーの演繹の当否や優劣というようなことではなくて、カテゴリーがどのようなものであれ（あるいは仮にカテゴリーというようなものを持ち出すことがなくても）、とにかく認識を基礎づけようとする問題設定そのものが超越論的な発想に基づくということである。水に入るに当たっては当然ある程度の子備知識は必要であり、そうでなければ溺れるのは必定である。超越論的批判はこの段階のことである。その上で、実際に水に入ってから平泳ぎの足の掻き方、背泳ぎの手の巻き込み方を習得していくわ

けであり、ヘーゲルの言うカテゴリー論はこの段階に属する。

このように、個々の対象認識やこれに対応する個々の認識の方法を問うのではなく、あくまで「我々の認識仕方」一般を問うのが超越論的哲学の課題なのである。「この認識仕方がアプリアリに可能である限りにおいて」というのも、「対象」ではなくあくまで「認識仕方」のアプリアリな要件とその機能を確かめるといふ意味においてである。超越論的哲学における特権的知は何らかの公理のようなものではなく、「知」を問う「知」、即ちフィヒテ的な表現で言えば、「知の知」なのである。従って、超越論的哲学とは「知」の一般的根拠を問うものであり、この問いは、仮に普遍妥当な対象認識が成立しない、もつとシヴィアに規定して、アプリアリな対象認識が成立しないと考えるにせよ、この否定の根拠を問うことも含意しているとみなすことができる。そこでは、そうした知を抜きにしてはそもそも知というものがおよそ考えられないような知、それを否定する議論もそのような知を前提して初めて成立するような知、即ちそれ以上は「背後遡行不可能な」知が主題にされている。件のカントの定義を字義通りに解釈すれば、このように見ることができるとし、また適当な変更を施せば、その後の超越論的哲学にも通じるものである。

②勿論カントがかの定義で、アプリアリな対象認識ではない知までも主題化していると強弁することはできない。カント自

身は事実問題としてアプリアリな総合判断という普遍妥当な対象認識の成立を確信しており、この前提の下で初めて、そのアプリアリな成立根拠を問うという権利問題を立てているといふことは言うまでもない。ここに以下のような特殊カント的解決が生まれることになる。

「経験一般の可能性の制約は同時に経験の対象の可能性の制約である」、⁽⁷⁾即ち「経験の対象」は「経験」に依存するという認識の仕組みが「思考法の革命」、所謂コペルニクスの転回と言われる。そして、エンピリシユな材料から作られた概念に依存すれば、アポステリオリな対象認識（知覚判断）が、アプリアリな概念（カテゴリー）の正当な適用をなせば、アプリアリな対象認識（経験判断）が成立する。⁽⁸⁾従って、カントの認識論の第一の前提はアプリアリな対象認識（アプリアリな総合判断）があるということ、及び第二の前提は第一の前提の根拠としてカテゴリーというアプリアリな概念があるということである。ところで、第一の前提に関して、数学基礎論において形式主義が優勢だとは言え、まだ論理主義、直観主義という対抗理論が残している数学的对象についてはさて置くとして、少なくとも物理学的对象についてアプリアリな総合判断の可能性を主張することは今日では難しいであろう。そして、第一の前提が疑問に付されるとすれば、第二の前提について論じることが意味がな

いことになる。

そこで、「アプリアオリな総合判断」の根拠を問うのではなくて、これをを緩めて、客観的、普遍妥当的認識の基礎づけを問うという課題にスライドさせるなら、ストローソン以来、現代哲学の大きな論争点の一つとなった「超越論的論証」の問題が出てくる。これはカントの超越論的演繹に当たるものであり、この概念を守るドイツ系（ブープナー、ヘンリッヒ等）の哲学とこれを崩そうとする英米系（ローティ、デイヴィドソン等）の哲学とがぶつかり合っているようである。勿論超越論的哲学は認識の基礎づけを狙うものだから、前者に組するということは言うまでもない。前者は、概念図式は認識の不可避の構成要素であり、これに反対する者もあるいは強情な懷疑論者もこの規範に則って初めて反論ができるような背後遡行不可能なものと考えている。例えば、「私は言葉が喋れない」と喋る人がいれば、彼は自己矛盾に陥っているわけであるが、この場合、喋る限り、言葉を使っているのだ、と指摘するのが超越論的論証の一つのやり方である。それは自分だけの例外を許さないものである。こうしてみると、カントの問題設定は形を変えて現代の問題として再登場していると言えるわけである。

③カントにとつて超越論的演繹の急所は越論的統覚にある。「統覚の総合的統一の原則は一切の悟性使用の最高原則である」¹⁰。なるほどこのコギトは「最高原則」だとは言え、「実体」（デカルト）でもなく「知覚の束」（ヒューム）でもなく、論理

的な意味しかもたない空虚な中心としての役割しかないが、しかしそれでも、数的に「一」なるエゴとして、意識であれ言語であれそれ等「一切を包括する」¹¹ものである。もし「一」なる「統覚がないとすれば、一切は分散し、消え去ってしまう。

「超越論的統覚なるものなどない」と言うとしても、そう語るのには超越論的統覚を措いて他にない。その言明はやはり「自己」言及的、「自己」関係的なものである。但し、急所は一つとは限らない、即ち超越論的統覚を取り出すだけでは不足かもしれない。演繹の成功のためには「意識一般」の仮定で済ますのではなく、相互主観性やコミュニケーション等の相互行為を導入しなければならぬであろう。しかしやはりそれ等も各自の「一」なる超越論的統覚がなければ成立しない。相互主観性や相互行為が複数の無窓の「一」の単なる足算、引算からなるのではなく、また「一」なるものの存立や成立自体も逆に前者を前提にし、構成要素としているにしても、そうである。その意味で超越論的統覚は背後遡行不可能なものとして定立されなければならない。

統覚の働きをもつと実践的、行為的なものとみなせばフィヒテの「自我」になり、さらに「自然」と相補的なものという制限つきでシェリングの「自我」にもなる。またカントの「自我」ほどステイックでなく、フィヒテの「自我」ほど生産性が高くないのがフッサールの「超越論的自我」である。

④カントには「超越論的」のもう一つの定義がある。「その直観がアプリアリには全く与えられていない物一般に関わる総合的命題は超越論的である」⁽¹²⁾。ここは中世の伝統をひいた問題、即ち一切のカテゴリヤや類概念を超越した「一者」「善」「あるもの」「真なるもの」等のスコラ学の立てた概念をカント流儀で処理しようとする場面である。つまり、「超越論的論理学」という出し物のうち、認識の基礎づけを行う第一幕（分析論）で用いた道具立てがそのまま第二幕（弁証論）の物自体の段で生かせるか否かが問われる。カントにとっては現象界においてのみ有効な道具を叡知界への推論にそのまま適用することは勿論できない。批判（二分離）の欠如したそのような適用は有限と無限とをすり替えてしまう誤謬推理である。しかし物自体は認識はできないが、考えることはできるし、また分散している諸経験全体としてまとめようとする場合には、それを考えるの避けることはできない。このように、（材料としての直観は与えられていないが）カテゴリヤを用いて考える作業もやはり超越論的なものなのである。従って、現象界と叡知界とは認識の対象としては厳しく分離されなければならないのであるが、超越論的な問題設定の次元では通底しているのである。

なお、カントは叡知界を多くの場合、理念（限界概念あるいは努力目標）として提示しているのだが、他面では、現象の原因として一種の実体的なものとして立てているところもある。

この後者の方向をとって進むのが、「実体は主体である」にまで至るドイツ観念論の系譜であり、前者の立場に止まるのが超越論的現象学である。

二 フッサールの超越論的現象学

フッサールは「厳密な学としての哲学」を唱えたわけであるが、一部ではこうした発想の古さを冷笑する向きもある（ローティ等）。確かに彼は認識の「究極的基礎づけ」という言葉を生涯にわたって愛用しているので、「基礎づけ主義」の権化としてそのオプティミズムに辟易する人がいても不思議ではない。しかし彼は元々はイギリス経験論の研究から出発し、その後もデカルトやヒュームの懐疑に深く心を動かされていたのであり、無傷の理性を闇雲に信じていたわけではない。新カント派、特にナトルプの影響もあって、『論理学研究』出版後の中期の超越論的現象学を形成する以前から「理性の批判」や「コペルニクスの転回」の必要性を洩らしており、次第にカント研究に深入りしていく⁽¹³⁾。そして一九〇八年以降「超越論的」という術語を頻用するようになる。そこで以下においてカントの場合の「超越論的」（上述の①～④）がどのように継承され、デイフォルメされていったのかを見ていくことにする。

①対象認識そのものではなく、対象についての「我々の認識

仕方」を主題化するのが超越論的哲学であるという、超越論的哲学の一般的特徴については、フッサールは全面的にこの問題設定をカントに負っている。むしろ、カントと同じ問題意識をもっているからこそ「超越論的」という術語がフッサールにとつてどうしても必要であった、と言った方がよいであろう。彼がカントの生誕後二百年に当たってフライブルクにおいて「カントのコペルニクスの転換と、こうしたコペルニクスの転換一般の意味」(その後手直しされて「カントと超越論的哲学の理念」という草稿になった)と題する講演を行ったが、そこではカントの術語を継承した、とはつきり述べている⁽¹⁴⁾。彼にとつても、認識する者が自己反省し、自己批判(カントの「超越論的批判」)することが「厳密な学」へのまず第一歩なのである。別稿では「『超越論的哲学』という言葉はカント以来よく使われるようになったし、また諸概念がカントのタイプのものに定位している普遍的哲学に対する名称としてもよく使われるようになった。私自身は『超越論的』という言葉をもっと広い意味で、デカルトによって近代哲学全体において意味あるものとなり、そこにおいて自己自身に還帰し、真正で純粋な課題の形態と体系的な成果を得ようとする——我々が詳細に上述した——原的な動機に對して用いる」と述べられている⁽¹⁵⁾。この文章では「動機」などという漠たる言葉が用いられているが、要するに、近代哲学の核心である問題意識が表現されているわけである。つまり、

「我々の認識仕方」に関して、自己反省を通じて、背後遡行不可能なものを見出し、これによって認識を基礎づけ、厳密な学を打立てようというのである。ところが自己批判を通じてフッサールが獲得した見解はカントのそれとは相当異なるものであった。つまり特殊フッサールの解決が図られるのである。

②相違は「直観」の重みについての両者の見積り方にある。ハイデガーによって広められた、「事象そのものへ」という現象学のトレッドマークがあるように、元来は経験論の系譜をひくフッサールは事象そのものの中にイデア的なもの(本質)を発見していこうとしているのであり、当時新カント派において極端のものにまで推し進められたような悟性中心の論理主義ではない。そこで、直観とか受容性というような曖昧なフアクターをミニマムに見積もろうとする新カント派においてよりは、感性論の比重は遥かに高いものである。即ち、材料として受容した純粋なセンスデータを自発的な悟性が自らの形式の下に押さえこむのではなく、対象的なものはそれ自身始めから多少とも「意味」をもつものとして現われるのである。従って、直観と概念、感性と悟性、受動性と能動性、受容性と自発性は相対的である、即ち、前者は後者の背景、地平として、後者の働きを促し、規制すると共に、後者はまた自ら前者の性格を帯びるものへと退き、沈殿していく。フッサールの影響を受けたゲシュタルト心理学の用語で言えば、能動性と受動性とは「図」と「地」

に対応する。図は地との関係によって初めて定まり(例えばミュラーリアーの錯視図)、また条件によっては図と地は交替する(例えばルビンの壺)。

「発生的現象学」は隠されている志向性、意味の含蓄、意味の生成と交替を発掘していくことを課題とする。そこで、意味の発生のある具体的で現実的な日常の世界(フッサール独特の術語では「生活世界」¹⁶)を解きあかすことが現象学の大きな課題の一つとして浮かび上がってくる。フッサールは「カントが言い表わしていない『前提』…自明的に妥当している生活周囲世界」¹⁷を見るのをカントが心理学的問題に訴えることだとみなして、避けているので、「ミティシュな概念形成に陥った」¹⁸と言う。もつとも逆にカントから見れば、フッサールは直観に頼ることの危うさをよく知らないのではないか、従ってまた「厳密な学」など到底不可能ではないか、ということになるであろう。とにかくフッサールは、予め主観に固定的に備わっているカテゴリーを梃子とした「ア priori な総合判断」によってではなく、生活世界に潜んでいる事象の本質を直観によって切り取っていくのが認識だと考えるのである。

③フッサールの「超越論的自我」はカントの「一切を包括する」超越論的統覚に当たる。ただ、超越論的統覚は数的に「一」なるものという論理の意味しかもたないが、フッサールはその統覚の「一切を包括する」という性格あるいは機能を重く見て、

潜在的且つ顕在的な「無際限の、生の連関」¹⁹を背負っている内実のある超越論的自我を対象にし、追究していく。ある意味では超越論的自我は「一切」である。彼はよく知られているパリ講演の最後を、「汝自身を知れ、というデルフォイの神託の言葉は新たな意味を獲得しました。「中略」アウグスティヌスも言うております、外に行こうとするな、汝自身の内に帰れ、真理は人の心の中にある、と」²⁰という言葉で飾っている。これは考えようによっては、どうしようもなく秘教的な、独我論的な、唯脳論的な言明である。確かにカントが「純粹理性の誤謬推理について」で示したように、「自己」だからと言って、「自己」の内実が隈無く分かるわけではない。しかし、経験的であれ超越論的であれ、「自己は存在しない」という言明も明らかに語用論的矛盾なのであって、問題外である。つまりカントの超越論的統覚についてと同様、超越論的自我についても、それが存在するという知と、それが顕在的、潜在的な各種の知を有しているという知は特権的性格をもっている。

だがこうした特権性にも重大な制限がある。自我は閉鎖的なモナドとして自足しているわけではなく、ヘーゲルが示したように「自己意識」は他の「自己意識」との関係のうちにある(この点は、単なる数的に「一」というカントの「自己意識」とは大きな違いがある)。幼児が「私」という言葉を使えるようになる場面を考えてみれば分かるように、「私」という代名詞の正しい

使用は、自己の存在の絶対確實性を理解するといった意味での自己意識の段階への飛躍を示すものではなく、むしろ、自己の相対性の発見、すなわち、社会的コミュニケーションにおいて果たす役割の交換性を発見する⁽²¹⁾。このような見地に基づいてではないが、フッサールも超越論的自我に制限をつけ、「相互主観性」を問題にする。「一切を包括する」超越論的自我は、無際限に分散してしまう経験的自我の根底にアノニムに働いており、絶えず散逸する自己を取り纏めて「自己」に収斂させるものであるが、同時にこの「自己」は常に開放的であり、外に曝されている。とりわけ「他者」に曝されつつ「他者」を取り込んでいく。この「他者」も他者自身にとっては特権性を有しており、そこで私の「超越論的自我」と「超越論的我々」は等根源的である。客観性の確定、「厳密な学」の形成は相互主観的な運動として初めて可能になる。それは「繰り返し」、「誰にとつても」という仕方の確認の作業を経なければならぬ。論理実証主義も相互主観的やり方を取ったわけで、これは二十世紀では当然の方向であった。

④周知のように現象学は志向的分析を専ら行う。対象的なもの、事態は「ノエマの意味」を通じて指示される。意味を通じて事象の本質を明らかにしていく作業は、「図」と「地」が交替していく歴史的、相互主観的過程を必要としており、完結する見込みはまったくない。従って、事象「そのもの」と言えばいっ

けん物「自体」と変わらないようにみえるが、しかし実体的に措定して推論のテーマにすることができるとは異なるものではなく、あくまで限界概念であり続ける、即ちそれは「カント的意味での理念⁽²²⁾」である。しかし正確に言えば、カントの「理念」とは根本的に異なっている。なぜなら、カントの理念はカテゴリーを無制約者に適用したものであって、一切の経験的なものを超越しているからである。それは「悟性概念」に統一と目標を与えるだけの統整的な概念である。これに対してフッサールの「理念」はあくまで現象の「本質」の性格であって、カントで言えば「超越論的对象X」の性格に該当する。換言すれば、それは「超越論的对象X」にまで格下げされているのであり、「超越論的分析論」の圏域に止まるものである。従って「カントの意味での理念」というのも現象の認識に「統一と目標を与える」ような限界概念という意味で、一種の比喩的表現である。今では「理念」という語はフッサールの使用されるのが普通であろう。

以上のように、カントの超越論的観念論の現象学的変換は、アプリオリな対象認識が成立するための、我々の内なるアプリオリな諸要件を抽出するという方式から、生活世界の中で匿名で働いている機能を掴み出すという方式への改変であり、また、客観性の根拠を意識一般ではなく、相互主観性に置く仕方への改変にあった。

三 アーペルの超越論的遂行論

批判的合理主義やプラグマティズムの可謬主義に対決して現代最も精力的に基礎づけ主義を主張し続けているのがアーペルである。彼がカントに度々言及しているのは、カントが超越論的哲学の創始者であつてみれば当然のことであるが、これに対しフッサールの方はあまり評価しているようには思えない。しかし、折々「生活世界」や「相互主観性」という術語をポジティブな意味で用いるところを見れば、フッサールの遺産をそれなりに受け取っていることは間違いない。その上でアーペルはパースやモリスの記号論と、更には後期ヴィトゲンシュタイン以降の言語行為論との洗礼を受け、以下のように意識哲学としての超越論的觀念論から言語哲学としての超越論的遂行論（語用論）への転轍を企てる。

①「超越論的反省」は「認識の可能性と妥当性との諸制約に向かう反省」⁽²³⁾である、と言われているから、超越論的哲学の基本的な問題意識、即ち、対象認識そのものではなく、「対象についての我々の認識仕方」を、これがアプリアリに可能である限りで主題化する、という問題設定をアーペルもそのまま引き継いでいるわけである。

このようにアーペルはパースが批判哲学と同じ方向をとつて

いると見て、今日「アメリカ哲学のカント」と呼ばれているパースによる「超越論的哲学の言語分析的ないし記号論的な変換」⁽²⁴⁾を評価して、彼の中に準超越論的哲学を見出す。それと言うのも、パースが記号論の見地から、三つの記号タイプ、三つの基礎的カテゴリー、三つの基礎的推論様式を押さえることによつてではあるが、超越論的哲学の問い、即ち経験の可能性、妥当性を基礎づけようとしたからである。もつとも、カントの超越論的論理学に換えて、遂行論的な「探求の論理学」を立てているので、見方によっては超越論的哲学と呼ぶには似つかわしくないとさえ言えないこともないが、しかし元々のパースの狙いが「純粹性批判」の記号論的再構成にあつたことから見て、更に、パース自身が「カントのコペルニクスの転回を要求している」⁽²⁵⁾ことからも、やはり超越論的哲学と言つて十分価するであろう。アーペルがパースの中に見出すもう一つのキーワードは「研究者の無限界な共同体（コミュニニティ）」という概念である。即ち、認識が個人的な思い込みや幻想によるものであつてはならないとすれば、相互主観的な討議、批判、調整が必要となるからである。尚ここで「無限界」と言われているのは、共同体には時間的にも空間的にも明確な限界はないからである。とにかく既にこの点に超越論的課題の特殊アーペル的な解決が見えている。

②アーペルは超越論的統覚や超越論的自我を最高点あるいは最終点するような方法的独我論を捨てて、認識の可能性と妥当

性の根拠を相互主観的なレヴェルに置き、しかも自然言語による公共的な言語ゲームに拠り所を見出す。つまり、認識が私秘的な個人の意識の中での独り善がりなものではなく、公共の言論の場に曝すことによって市場での流通価値を獲得しなければならぬとすれば、そして言論の場が公平且つ正当で、しかも各自が責任を負わねければならぬような所であるならば、理想的な言語ゲームが可能な「理想的コミュニケーション共同体」が倫理的に要請されることになる。そして、このような共同体において遵守されるべき規範を伴う言語ゲームが「超越論的言語ゲーム」である。それは、それなくしては根拠のある、公正な言論の交換は期待できないような（例えば、腕力だけでカタをつけるのではない場合）、特権的な言語ゲームであり、メンバーの倫理的参加を当然のこととして要求するような言語ゲームである。しかもこの哲学的言語ゲームは数ある言語ゲームの一つに過ぎないようなものではなく、倫理的言語ゲームが行われる場合の必然的な前提、即ち背後遡行不可能なものである。

世界には多様な生活形式を反映する多様な言語ゲームがあるのだが、ワイトゲンシュタイン的に見て、それ等の諸言語ゲームに共通の言語ゲームの「本質」というようなものはなく、単にそれ等の間に「家族的類似性」しかないとすれば、言語ゲームについて語るメタ言語ゲームも特権的なものではなく、単に一つ相対的な言語ゲームでしかないことになる。認識を言語

ゲーム一元論で説明する、当の言語ゲームも、自分だけを例外扱いしない限り、その有効性は相対的なものでしかない。「言語分析的なメタ倫理学の諸難点は、「日常言語哲学」一般の方法論的諸難点は、私の見るところでは、すでに後期ワイトゲンシュタインに根拠がある。つまり彼は自分が「記述した」「言語ゲーム」ないし「生活形式」に対する自分自身のコミュニケーション的で反省的な関係を反省しなかったのである。それゆえ、言語ゲームないし生活形式は、彼にとって実際的には、あらゆる意味な言述・行動の準超越論的な地平であると同時に世界内部的に存在している裸の事実、——形而上学的言語ゲームを除外して——批判的に疑問視できない事実であった²⁶。「言語ゲーム」論自体の正当性を保証するためにも、相対的な種々の言語ゲームを見渡し、言語ゲーム一般について反省する特別の言語ゲーム即ち哲学的言語ゲームがなければならぬのである。

そのような超越論的言語ゲームにおける規範は、例えば、「論証共同体において、すべてのメンバーは等しい権利をもった討議のパートナーとして承認し合っている」等のことであるが、端的に言えばハーバマスが普遍的語用論において示した要件を持ち出す方が分かりやすい。原則として、対話者は互いに自らの言説の妥当性を要求して言葉を取り交わすのであるが、その妥当要求はコミュニケーション的行為における不可避の倫理的

規範ないし普遍的意志規定である、即ち、命題が事態を正しく押さえられていること(真理性要求)、対話者の関係がフェアのものであること(正当性要求)、話し手が嘘をつかないこと(誠実性要求)、発話された命題が文法的に正しいこと(理解可能性要求)。仮に、絶対的真理というようなものはなく、真理という概念を用いるにしても、それはいつでも可謬的であり、相対的である、と主張するとしても、この主張自体はやはり真理性要求等を伴っているはずだからである。

③認識が客観性をもつためにはコミュニケーション的相互行為を必要とするが、それが可能なのも対話する認識主体を前提にしていることである。独立した諸主体があるからこそ、本来あるべき相互行為について語り得るのである。差し当たりせよエゴ「だけ」が最も根源的だとは言えないにしても、「語る」時にはやはりそれは中心的な意味をもっている。「コギト・エルゴ・スム」は三段論法や直観によつては明証性が保証され得なくても、少なくとも「私は存在しない」と発言することの語用論的矛盾だけは明らかであり(アーペル、ヒンティカ)、カントと共にそれを「最高原理」と呼んでも差し支えない。しかし、元来が公共性をもつ「言語」ないし「言語ゲーム」が超越論的アプリオリとみなされる限り、カントにとっては自明であり、フッサールにはその問題性に悩まされながらも十分納得いく答は見出されなかった「相互主観性」もまた当然のことながら等根源

的である。ただ、アーペルにとっては超越論的言語ゲームの諸制約こそが背後遡行不可能な「最高点」として特権性を有しているのではあるが。

④さて、アーペルの考えている超越論的言語ゲームには二重の性格がある。第一は、いかなる言語ゲームにも通じ、いかなる言語ゲームもそれなしには自己矛盾に陥るような理論的な面での基本的性格である。個々の言語ゲームは相対的であるにしても、そのことを反省するメタ言語ゲームも同じく相対的であつては、「相対的である」と語る言語ゲームも相対的であるということになり、自己の主張の妥当性を固執することはできなくなつてしまふからである。

ところで超越論的言語ゲームはもう一つの実践的、倫理的側面を有している。完全にフェアな言語ゲームが実現するような理想的コミュニケーション共同体はまさに「理想的」であつて現実的ではなく、カント的な(正確にはフッサールの)意味で「理念」あるいは統整的原理である。それは限界概念であり、努力目標である。だがそれは無から有を生み出すような根拠のないものではない。元々潜在的には現実の言語ゲームの中にも密かに含意されているものであつて、その含意を明示化したのがフェアなコミュニケーションのための諸制約なのである。丁度ロックの自然法のようなものであろう。現実のコミュニケーションは多かれ少なかれ歪められたコミュニケーション

であるが、しかし例えば、詐欺師も、一般に人は騙さないものだという通念があるから、つまり多くの人は詐欺師ではない(他人を信用している)から、他人を陥れることができるわけであり、従って、世間においてもある程度倫理的規範が汎通しているのである。理想的コミュニケーション共同体には無限に接近可能であるが、無限に到達不可能である。それは「理念」であり、物自体のように認識不可能なものではなく、ただ到達不可能なだけである。

四 超越論的哲学の可能性

さてカントが始めた超越論的哲学は現代でも有効であろうか。そして更に、その基礎づけ主義は今でもまだサヴァイヴァル可能であろうか。

「私は、対象に関わるのではなく、一般に対象についての我々の認識仕方に関わるすべての認識を、この認識仕方がア prioriに可能である限りにおいて、超越論的と名づける」というカントの定義は、しかるべき変更を施せば、いかなる超越論的哲学にも共通する問題設定を表現している。だが見出された解答は一様ではなかった。カントとフッサールの認識論的転回に重心のある超越論的哲学に対し、アーベルの超越論的遂行論は言語論的転回を通過しているという点で大きく異なり、フッサール

ルとアーベルは相互主観的還元を経ているという意味でカントを超えており、カントとアーベルは超越論的論理学を重視するという観点からみれば、超越論的感性論ないし本質直観論にこだわるフッサールの現象学とはかなり異なる見解をとっている。しかしながら、彼等は皆、普遍妥当的認識の可能性と妥当性の根拠を問い、そのためのア prioriな諸制約を探り、最終的には「背後遡行不可能なもの」を見付け出そうとする。ところで、古代の存在論に代わって、近代には認識の基礎づけを企てる超越論的哲学が第一哲学になったが、現在の多元主義の潮流の中では細々と続いているのみである。

冒頭で述べた通り、認識を基礎づけようとするのは哲学の必然的な要求であり、しかも靈感や神示によるのではなく、自己反省、自己批判を通じてそれを果たそうとするのもまた当然の学問的態度である。「生」の果なきにあれほどこだわり、「厳密な学」を唱えるフッサールと論戦を交えたデイルタイも、精神科学を基礎づけようとする限りで、不承不承自らを「超越論的哲学者」だと言わざるを得なかったほどである。一見とても超越論的とは思えない前期ヴィトゲンシュタインが、唐突に「超越論的」という術語を持ち出して読者を驚かせたが、考えてみれば、世界を写し取るア prioriな制約(論理学)を探求しているのだから、カントと並んで、基礎づけ主義の権化と言えるわけである。また『ブリタニカ草稿』をめぐる軋轢をみれば分

かるように（第一草稿、第二草稿はフッサールの文章程は生硬ではない文体や用語から見て、フッサールの意向を汲み取ってハイデッガーが書いたようだが、最終稿はハイデッガーが降りてフッサールの単独執筆となった）、フッサールの意識中心主義に反発を感じていたハイデッガーも、現存在の存在の中に超越者そのものである存在への糸口を見出そうとする限りで、超越論的認識という考えを持ち出さざるを得なかった。

ローティは、確実性や正当化を保証しようとするカント的精神に立ち返ろうとする現象学等の超越論的哲学を反動的な試みで、文化的災難であり、五十年近くを無駄な回り道に費やさせられた、と罵詈雑言を投げかけている。確かに超越論的哲学は「基礎づけ」という鮮やかな旗印を掲げる割りには、絶えず移動していくし、戦果に乏しいところがあり、その領土は痩せ細る一方であった。民主主義の時代に王道を整備しよう等とはアナクロニズムも甚だしいのであろうか。反基礎づけ主義的で可謬論的色合の濃いポスト構造主義、批判的合理主義、プラグマティズム、解釈学等々、夫々地方分権で自由に振る舞えばよいのであろうか。ある言明や言明の体系を基礎づけることができなくても、それ等が合意の下で通用している間は、その信念だけで十分であり、何ら困ることはないのであろうか。変わったら変わった時のことである、でよいのだろうか。変わったら変わった時のことである、でよいのだろうか。

しかし反基礎づけ主義というものがあるとすれば、それも「主

義」である限り、当然基礎づけ必要である。基礎づけなどできないという主張も、その主張そのものを正当化し基礎づける義務があるはずである。アーベルがアルバートやローティに反論する仕方は大体のところ、彼等だけが「証明の責務」を免責されるという特別待遇を受ける資格があるはずはない、というものである。少なくとも彼等も「妥当要求」はもっているであろうし、またあえて付け加えるなら、ガダマーの言うところの、事象そのものの「真理要求」を聴き止める必要もあるであろう。

そればかりではなく、超越論的哲学の論じるところは、およそ何かを主張する場合の不可避の「背後遡行不可能な」前提条件、懷疑論でさえ従わなければならないような前提条件を露呈せしめることにある。そのような前提は天の声ではないから、そこから一切を導き出すことができるような内容豊かなものではなく、かなり薄味の形式的なものであるだろう。要するに、その前提は、自ずからそこから真理を積み重ねていくことができるような便利な、あるいは魔術的な力もっていない。常に暫定的なものでしかないにせよ、もし何らかの真理という商品があるとすれば、しかもこれは必ずコミュニケーションというマーケットでオープンに取引しなければならないとすれば、規制緩和がいかに望ましいとは言え、「取引」という概念を壊さない程度の最低限の規制、市場ルールは必要であるが、超越論的哲学の言うところはまさにこの前提なのである。勿論この規制

を知り且つ守ったからといって、商売が首尾よくいくとは限らない。それはプラトン主義ではないのだから、積極的に売買の巧みいく方法を示すことができるようなコツは少しも知らない。節約に努めて規制を少なくすればする程、超越論的哲学の発するオーラは輝きを失い、有り難みも最低限近くになってしまふ。もつとも、アーペルの「理想的コミュニケーション共同体」の倫理的綱領はやや多くのことを言い過ぎているかもしれない。その綱領は確かに「清く、正しく、美しく」はあるが、「人はなぜ清く、正しく、美しくなければならぬか」という問いに答えるものではないからである。カントにおいてと同様に「理性の事実」が仮定されているだけだからである。但しこれは今の我々の問題ではない。

序でながら、可謬論と基礎づけ主義は必ずしも矛盾するものではない、と筆者は思う。基礎づけ主義としての超越論的哲学は、可謬論であれプラトン主義であれ、あるいは他の何であれ、それ等の根底にある前提を明らかにしようとするものだからである。別の面から言えば、基礎づけ主義を取るからといって、具体的に真理を作り出したり見付けだしたりする際の方法を知っているわけではないのだからである。例えばカント主義において、カテゴリーも憶え、その運用形態である「原則論」もマスターしたとしても、それによって科学的認識の技能が少しでも増すのではないからである。技能は現実の場面において訓

練し、身につけるより他はなく、従って、彼の認識はいつでも可謬的であるを免れないのである。このことは実践哲学の場面で、カントが批判した功利主義との関係についても言える。カントは自らの義務論対功利主義の形で対決姿勢を示しているが、実は両者の根底に「なぜ人は道徳的でなければならぬか」という議論を秘めていたはずであり、彼はこの間にあつさり「理性の事実」で答えてしまったところから、直ちに「理性の事実」＝義務論に置き換えてしまったようである。本当は功利主義であつても、それが「主義」である限り、ある種の義務を負うはずであり、逆に義務論をとつても、功利的に行為することそのことが「意志の確率が常に普遍的立法の原理である」という規範に則っていると理解するならば、何ら差し支えないとも言えるであらう。問題は両者の基底ある「理性の事実」論であらう。古くはJ・S・ミルがカントを功利主義的に解釈しようとしたことで知られているが、⁽²⁸⁾現在ではヘアーも同じようなことを考えているようである。ヘアーは倫理の直観的レヴェル、批判的レヴェルを区別しているが、更にその上に（又はその下に）メタエシカルなレヴェルを置いている。彼はこの最後のレヴェルで、日常言語の「良い」「悪い」等の分析から倫理学の成立を考えるようであるが、カントで言えば「理性の事実」論に当たるであらう。

以上、本稿はカント以降の目につく超越論的哲学を材料にし

ながら、基礎づけ主義の帰趨を考えてみた。それは、それに反対する議論すら従わなければならないような「背後遡行不可能性」に目をつけ、認識の（場合によっては実践の）基礎を明らかにせんとするものであった。その外延はあくまで大きく、従ってそれに反比例してその内包はあくまで小さいものであった。本稿は更に、カントの「批判的解決」をモデルにして、基礎づけ主義と可謬論の折り合いをつけようとしたが、その試みはまだ十分でないため、足して二で割る式の単なる折衷案としか見られない恐れがあることは十分承知している。

注

- (1) I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten können*, Kants Gesammelte Schriften, Bd. VI, Vorrede.
- (2) E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, B. Cassirer, 1923, S. 415. (『カントの生涯と学説』門脇卓爾他訳註、みすず書房、一九八六、三九四頁。)
- (3) 本稿では *Opus Postumum* (Kants Gesammelte Schriften, Bd. XXI) にあける「超越論的哲学は観念論である。即ち主観が自己自身を構成するからである」(S. 85) とその定義に基づいて「超越論的観念論」という術語を用いる。Vgl. S. 15.
- (4) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AX.
- (5) I. Kant, *ibid.*, B25.
- (6) G. W. F. Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, §10.
- (7) I. Kant, *ibid.*, A158, B197.

- (8) Vgl. *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. VI, S. 99. カテコリーが知覚の成立に始めから関わっているのか、それともそれは直観とは対立するものなのか、という議論があるが、今回はこの是非を問わない。
- (9) 『超越論哲学と分析哲学』竹市明弘編、産業図書、一九九二、参照。
- (10) I. Kant, *ibid.*, B136.
- (11) I. Kant, *ibid.*, A123.
- (12) I. Kant, *ibid.*, A720, B748.
- (13) 拙稿「現象学とその周辺——フッサールが対話した諸思想」(『哲学の諸問題』高橋昭二編、晃洋書房、一九八四)の「4 カントと新カント派への接近」参照。
- (14) E. Husserl, *Husserliana*, Bd. VII, S. 230.
- (15) E. Husserl, *Husserliana*, Bd. VI, S. 100f.
- (16) Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Ergänzungen, 5. Aufl. Mohr, 1986, S. 323.
- (17) E. Husserl, *ibid.*, 105.
- (18) E. Husserl, *ibid.*, 117.
- (19) E. Husserl, *Husserliana*, Bd. VIII, S. 153.
- (20) E. Husserl, *Husserliana*, Bd. I, S. 39, 183.
- (21) E. Heinenstein, *Von der Hintergebarkeit der Sprache*, Suhrkamp, 1980, S. 34f. (『認知と言語』村田純一他訳、産業図書、一九八四、二八頁)。
- (22) E. Husserl, *Husserliana*, Bd. III, S. 170.
- (23) K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, Suhrkamp, 1993, S. 312.
- (24) K. O. Apel, *ibid.*, 163. (『哲学の変換』磯江景孜他訳、二玄社、一九九六、六十七頁)。
- (25) K. O. Apel, *ibid.*, 167f. (上掲書、七十一頁)。
- (26) K. O. Apel, *ibid.*, 384. (上掲書、二五〇頁)。

(27) K. O. Apel, *ibid.*, 175. (上掲書 八二―八三頁)。

(28) R. M. Hare, Could Kant Have been A Utilitarian? *Utilitas*,
vol. 5, No. 1, 1993. pp. 1-16.

(ととみぐんし 大阪大学文学部教授)

付記

本稿は日本カント協会第二十一回大会(一九九六年十一月三十日、愛知学院大学)のシンポジウム(「カント哲学の位置づけ」)において報告した草稿に、当日の議論を取り入れた上で加筆したものである。当日意見を下さった方々のお名前は記していないが、お礼申し上げます。