

カントにおける「判断」論と学の基礎づけ（上）

桐原隆弘

目次

1. 問題の所在——理性使用・言語使用の分析に基づく学の基礎づけ
2. 普遍妥当かつ必然的な判断の根拠
3. アプリオリな総合判断
4. 経験判断と知覚判断
5. 判断の論理的機能からカテゴリーへ
6. 純粹悟性概念の演繹と超越論的統覚
7. 「判断力の超越論的教説」（以上、今号）
8. 「誤謬推論」から「自由」論へ（以下、次号）
9. 認識能力・理念の経験的／超越論的使用、構成的／統制的原则、規定的／反省的判断力
10. 思念、知、信
11. 反省的判断力と自然目的
12. 構想力を軸とした感性・直観と悟性・概念の相関と認識構造
13. 結びに代えて——判断類型から学の基礎づけへ、さらに社会理論の構築へ

1. 問題の所在——理性使用・言語使用の分析に基づく学の基礎づけ

「フランクフルト学派」と合理性批判

アメリカ亡命中のマックス・ホルクハイマーと Th.W.アドルノが口述筆記の形で著した『啓蒙の弁証法』（1944年タイプ印刷による仮綴本発表/1947年正式出版）は、「啓蒙は神話へと後退した」という有名なテーゼを中心とする文明批判、理性批判の書である。このテーゼの意味するところは、一つには、合理的思考を貫徹することを通じ、自然の驚異や迷信から人間を解放することを旨とした啓蒙が、抽象概念によって構築された科学を通じて人間および自然の支配を組織化・体系化し、それがやがて大衆操作や全体主義、そして制度的・技術的手段を駆使したユダヤ人迫害をもたらしたということにある。このことが同書の序言では次のように簡潔に記されている。

啓蒙は神話へと後退した。しかしこのことの原因は、殊更に後退を目にかけている国民主義的・異教的その他の現代の神話ではなく、真理を前にして怖気づいている啓蒙そのもの（die in Furcht vor der Wahrheit erstarrende Aufklärung selbst）にある。[...] 啓蒙が市民社会における現実の運動全体を、諸個人や諸制度において実現された理念の下で表現しているのと同様に、真理もまた理性的意識（das vernünftige Bewußtsein）のことを意味するだけでなく、その意識が現実において取る形態をも意味する。現代文明において「事実（Tatsache）」というものは、それを知覚する際にすでに、科学、商業、政治における支配的慣行（die herrschenden Usancen）、例えば芸術、文学、哲学において満たすべきであるとされる言語と思考の明晰さという概念（der Begriff von Klarheit in Sprache und Denken）によって常套句として準備されている。現代文明の申し子が抱く、この事実から逸脱することへの恐怖は、社会的逸脱（gesellschaftliche Abweichung）への恐怖と同一である。言語と思考の明晰さという概念が、事実および支配的思考形態に否定的〔批判的〕に取り組む思考（das an den Tatsachen wie den herrschenden Denkformen negativ ansetzende Denken）を、冗長で理解できない（dunkle Umständlichkeit）として、あるいはせいぜい馴染みにくいとして、タブー化することによって、この概念は精神をますます深い闇へと閉じ込めることとなる。[...] 誤った明晰さは神話の別の表現に過ぎない（Die falsche Klarheit ist nur ein anderer Ausdruck für den Mytos）。¹⁾

「言語と思考の明晰さという概念」が、神話的思考法に代わって支配的思考法となり、それに抵抗する批判的思考をことごとく排除する「誤った明晰さ」をもつに至り、啓蒙はそれ自体神話となる。具体的にここで「誤った明晰さ」をもつとされたのは、1960年代にアドルノが「実証主義論争」にお

いて論敵として対決を挑んだ論理実証主義に代表される科学哲学であり、またそれと親近性をもつ科学主義的な思考一般である。そしてここで「神話(Mythos)」と言われているのは、異論を排する独断的な支配的思考全般のことであると考えてよいだろう。アドルノはこのいわば「現代の神話」批判を、芸術における非概念的・非同一的な表現を近代理性の同一化思考に対置するという仕方で展開している。

アドルノを代表とする批判的社会理論（フランクフルト学派）第一世代のこうした文明批判、近代理性批判は、ユルゲン・ハーバーマスらによって1960年代以降、批判的に継承される。とりわけ彼の著『コミュニケーション的行為の理論』（1981年）は、「コミュニケーション的合理性(kommunikative Rationalität)」の概念を軸として、「生活世界の植民地化」と表現された道具的合理性一元論の克服を目指す点において、批判的社会理論第一世代の問題意識を受け継ぎつつも、それが代案なき批判という隘路に自らを追い込み、とりわけアドルノのように社会批判を芸術批評へと狭隘化する点を批判的に乗り越えようとする。そのためにハーバーマスは、科学技術、法・道徳、芸術といった価値領域の分化を前提としつつも、討議を通じての合意形成という、これらの価値諸領域に通底する言語行為に着目し、これを現代の言語哲学（フレーゲ、ヴィトゲンシュタイン、オースティン、サール等）を援用しつつ理論化し、さらに非ドイツ語圏の社会理論（G・H・ミードのシンボリック相互行為論、エミール・デュルケムの社会分業論、タルコット・パーソンズの社会システム論）にも依拠しつつ、第一世代の批判的思考を現代社会の諸課題を解決する糸口として再活性化しようと試みている²⁾。

ここで注目したいのは、批判的社会理論第一世代（とりわけアドルノ）による実証主義（「誤った明晰さ」）批判が、コミュニケーション的行為の理論においてどのように継承され、あるいは変質したか、である。アドルノは現代芸術に、批判的思考を展開する有力なメディアを見いだしていたが、それは一つには、科学と異なり、芸術においては、抽象概念による思考によって、衝動や感情、さらには趣味や嗜好といった人間的自然を含めた自然の多様性を損ねることなく、これに表現を与えることが可能であ

ると、彼が考えたからであった。その際彼は、合理性一般を放棄したのではない。彼は「美的合理性(ästhetische Rationalität)」の概念を用いているが、それによってアドルノは何よりもまず、概念的普遍性を、社会的支配を通じての自然支配を推し進めて行くための「誤った明晰さ」に終わらせることなく、自然の多様性や個人の自由かつ批判的な思考（「非同一性(Nichtidentität)」）の自己実現を助けるよう、理性使用の方向を転換することを目指していた³⁾。こうした見通しは、アドルノ自身がどれだけ自覚的であったかはともかく、『判断力批判』（1790年）におけるカントの情感的判断力の批判、とりわけその（感性としての）構想力と悟性との自由な遊戯における調和という構想に近い。

一方、ハーバーマスはといえば、合理性のタイプを認知的・道具的合理性、道徳的・実践的合理性、審美的・実践的合理性、さらに（これらに通底するものとして）コミュニケーション的合理性に分類しながらも、その合理性そのものの内的構造には立ち入ることがない。むしろ彼は、科学技術、道徳・法、芸術といった価値領域の区分に合わせる形で、合理性概念をそれぞれから抽出し、なおかつ討議を通じての合意形成という言語行為の側面からこれらを横断する言語理論・社会理論を構築しようとしていると言えよう。だがこれでは、既存の価値領域ないし知的営みを合理性のタイプともどもただ「分類」し「並列」する点に重点がおかれることになるかもしれない。コミュニケーション的行為がいずれの価値領域にも通底し、いずれに対しても批判的機能を有するとは言っても、そもそも諸価値領域の相違は何に由来するのかというもう一つの課題は解決されないままとなるであろう。この課題に取り組むためには、理性使用または言語使用の内在的分析が必要となる。そこでこの課題は端的に言えば、理性使用または言語使用の分析に基づく知の営みの、あるいは学の、「基礎づけ」である。

ファイヒンガーの「擬設」の哲学

近代における知の営み全体の進む方向を展望しつつ、カントは諸学の「基礎づけ(Grundlegung)」を理性概念または理性使用の綿密な検討を通じて行おうとした。彼は取り立てて現在展開されているような言語哲学的研究を行ってはおらず、彼の方法論

はあくまでも「理性批判 (Kritik der Vernunft)」であった⁴⁾。これに対し、理性批判を現代の言語分析へつなげる役割を果たしていると同時に、理性批判および言語分析の観点から学的基础づけを行おうとしているのが、ハンス・ファイヒンガー (Hans Vaihinger, 1852-1933) の『“かのように”の哲学 (Philosophie des Als-Ob)』 (初版 1911 年)⁵⁾である。

ファイヒンガーは同書において、仮説 (Hypothese) と擬設 (Fiktion) の相違を明確にしている。仮説とはのちに現実に対応する真理として確認されることを想定しつつ提案される命題である⁶⁾。これに対し、擬設は確認される可能性のない、それどころか自己矛盾を含んでおり、したがって「理論的 (theoretisch)」には明白に「誤り」であるにもかかわらず、「実践的 (praktisch)」には有用であり、正当化する命題である。その例としてファイヒンガーは、数学から、「円とは正“無限”角形である」を、そして倫理学および法学から、「人間の行為は自由である」を挙げている。いずれも命題自身は矛盾を含みかつ確認不可能であるにもかかわらず、前者は円周 (率) および円の面積を測定するために、後者は行為の帰責可能性を確定するために、それぞれ有用であり、そのかぎりでは正当化されうるといふ。したがってこれらは正確には、「円はあたかも正“無限”角形であるかのように扱ふことが可能である」「人間の行為はあたかも自由であるかのように扱われなければならない」と表現される。この「あたかも…かのように (Als-Ob)」こそが、擬設の言語表現である。

ファイヒンガーは「擬設的判断 (fiktives Urteil)」をカントが提唱した「様態 (Modalität)」に従う判断の区分 (「蓋然的判断 (problematisches Urteil)」、「実然的判断 (assertorisches Urteil)」、「必自然的判断 (apodiktisches Urteil)」) にくわえて新たな別種の判断類型として提唱している。カントの判断区分は現実性・真理性的の度合を含意している (「思念 (Meinen)」、「信 (Glauben)」、「知 (Wissen)」も同様に現実性・真理性的を基準とした区別である)。これに対し、「擬設的判断」は現実性・真理性的をもたないにもかかわらず、有用性を、そしてそれゆえにまた正当性をもちうる判断である。上に挙げた例はその代表であるが、それ以外にも、数学お

よび実践哲学は擬設的判断を数多く有しており、両分野は擬設的判断をその基幹部分に有しているとする言えるかもしれない⁷⁾。ファイヒンガーは数学における重要な擬設の他の事例として、さきほどの「無限多角形としての円」にくわえて「(無限小の観念を通じて) 曲線を直線の法則のもとで計算可能とする」微積分を挙げている⁸⁾。また法学からは、商品受け取り後一定期間内に告発 (Anzeige) が行なわれなければ、欠陥商品といえども購買者によって正式に受諾されたものと見なされるという趣旨の、ドイツ商法典第 377 条 (2 項、3 項) の記述を挙げている⁹⁾。

カント自身、法的関係のうち所有、契約、家族を、カテゴリーとりわけ「関係」のカテゴリー (「実体」「因果性」「相互性」) に関連づけながら体系的に考察し、かつ、法的関係全般 (「自然状態 (Naturzustand)」に対する「公民的状态 (bürgerlicher Zustand)」) を「統合された意志 (der vereinigte Wille)」という紛れもない擬設によって根拠づけようとしている。『人倫の形而上学・法論』において詳述されているように、カントによれば所有権は「先占 (occupatio)」に時間的起源を有するものの、超越論的観点からは、共同体成員のこの「統合された意志」の裏づけを得ていなければならない。そのかぎりでは、ジョン・ロックが所有権の起源と見なした労働とは、「実体としての土地に付属する属性」を変更するものにすぎず、属性の変化が実体そのものの変化を意味するのではないのと同様に、労働はそれだけでは所有権を生じさせるものではない。これらはいずれも擬設レベルの議論であるが、所有権の正当性を論じるうえで有用ではありうる。同様の擬設は、一定期間の「善意」の占有をもって市民社会の同意により所有権が成立したと見なす時効取得の観念、あるいは契約においては申出側と受入側双方の同一の意志が「同時」に成立することが前提とされているとする見解においても用いられている (契約成立時の握手などの儀礼行為は、当事者双方の意志の「同時性」を表示しようとする工夫なのだといふ)。

カント自身のこうした実際の使用を背景とするファイヒンガーの「擬設」論は、とりわけ数学と実践哲学の基幹部分をなす諸命題の言語哲学的含意を明確にしようとしている。彼自身が述べているとお

り¹⁰⁾、J. S. ミルの帰納的推論に関する論理学の主たる関心は、自然科学の基礎づけにあった。これに対しファイヒンガーは、数学と実践哲学の論理学を構想したと言えよう。

とはいえ、ファイヒンガーの「擬設」論にも難点がないわけではない。とりわけ、「理論的」現実性・真理性をもたない擬設が「実践的」正当性を有する、と彼が述べる際、「実践的 (praktisch)」の含意は必ずしも明白ではない。それはカントが用いた意味での「実践的」とは重要な点で異なる。カントは自由に実在根拠 (ratio essendi) を有するとされる、アプリアリに妥当する道徳法則をわれわれは「理性の事実 (Faktum der Vernunft)」として認識すると述べたが、これは単なる実用的 (pragmatisch) な擬設にすぎないのだろうか。カントにとって「実践的妥当性 [実在性] (praktische Gültigkeit [Realität])」は、単なる主観的な妥当性または「知」たりえない単なる「思念」「信」にすぎないのではないのももちろんのことであるが、これを有用な擬設と見なすにとどまるのであれば、カント自身の意図を平板化する恐れがあるように思われる。

この点を検討するためには、まずカント自身のテクストに立ち返る必要がある。そこで本稿では、特にフランクフルト学派の合理性批判、およびファイヒンガーの「擬設」論における、現代言語哲学にも通じる「判断」分析を念頭におきながら、基本的にはカント自身の理性批判の見地に立ちつつ、そこから知的営み全般または「学」の「基礎づけ」をいかに行うことができるかを、検討することを試みたい。

カント「判断」論と学の基礎づけ構想の概要

カントは理性批判の要となる部分において「判断 (Urtheil)」形式の分析を行っている¹¹⁾。分析的／総合的、アプリアリ／アポステリオリといった基本形式の分析、判断の論理的機能 (量、質、関係、様相) のカテゴリーへの拡張、そして経験判断と知覚判断、規定的判断と反省的判断 (構成的原理と統制的原理) それぞれの区別といった重要なものだけを挙げても、カント哲学において「判断」論がいかに体系的重要性をもっていたかをうかがい知ることができる。実際カント哲学の全体を「判断」論という

観点から概観すると、彼が判断の形式分析を通じて、認識の「対象」と認識「主体」の関係性を明らかにしようと試みていることが分かる。

判断の形式分析は、学問的認識または学問諸領域の基礎づけへと展開される。カントはまず、普遍妥当かつ必然的な判断 (経験判断 Erfahrungsurtheil) を科学的認識の要をなすものと見なしこれを基礎づけようとする。科学的認識は経験・観察に由来するが、その普遍妥当性および必然性は、直観形式 (空間・時間)、カテゴリー、そして原則の、経験に依存しない、むしろ経験そのものを可能にする性質に由来するとされる。これに対し単なる知覚判断 (Wahrnehmungsurtheil) は主観的であり、普遍的・必然的経験たりえない。

このような科学的認識の基礎づけにとどまらず、カントは普遍妥当かつ必然的な対象認識の主体の条件たる「自己意識 (Selbstbewußtsein)」の分析にも取り組む。この点で重要であるのは、『純粹理性批判』におけるカテゴリーの演繹の章であり、特に第2版 (1787年) の演繹においては、悟性による統覚の総合が客体認識の前提条件であるという論点が明確に打ち出されており、悟性の働きとしての統覚または自己意識 (「われ思う (Ich denke)」) の意義が強調されている。これに対し、第1版 (1781年) 演繹では構想力の総合と統覚の総合とが相補的にとらえられていたため、第2版で大きく趣旨が変更されていることがうかがえる。また第2版では、感性の受容性と悟性 (理性) の能動性の相違が強調され、そのことによって (知的直観とも神的悟性とも異なる) 「人間の」認識能力の固有性が明示される。それと同時に、第2版演繹のさらなる特徴として、直観の形式、カテゴリーが、科学的認識のある種の「制度」として定式化されていることにも注目したい¹²⁾。またカントは、第2版演繹において「自己客体化」としての自己認識という論点を強調する一方で、超越論的弁証論においては、心の観念の実体化を批判し、さらに、「原則」論における必然的認識の厳密な規定を前提として、意志の自由を、それが必然性と抵触することなく、かつ行為の帰責に関する「判断」の要件となるものとして擁護する。

別の重要な論点として、カントは、特に「構成的原理 (konstitutives Princip)」と「統制的原理 (regulatives Princip)」、「規定的判断 (bestimmen-

des Urtheil)」と「反省的判断 (reflectierendes Urtheil)」の相違という観点から判断形式の分析を行うことによって、情動的判断 (ästhetisches Urtheil) および目的論的判断 (teleologisches Urtheil) を導きだす¹³⁾。まず、ちょうど客観的妥当性をもつ経験判断が主観的妥当性のみをもつ知覚判断から区別されるのと同様に、前者すなわち情動的判断は、対象から喚起された主観的感情状態としての感覚判断 (Sinnesurtheil) から区別される。経験判断と情動的判断の相違は、前者が主観的な知覚内容を捨象し、その表象を普遍的概念によって包摂することによって成り立つとすれば、後者は感覚判断 (快・不快) それ自体は捨象せず、なおかつその表象の「擬設」的普遍妥当性 (「あたかも私の美の判断に万人が同意しうるかのように」) を要求するという点にある。一方、目的論的判断はそれ自体としては科学の認識対象を「構成する」要素とはならず、単に主体の認識能力を「統制する」にすぎないが、そのようなものとして科学研究を補佐し促進することは可能である。さらに目的論的判断は、「自然の目的」を「人間の素質の (個体ではなく類における) 発展」として理解することによって、経験判断とは異なる意味での「構成的」判断、すなわち道徳的判断に対し「客観的」根拠を与える。

このように、カントによる「判断」論およびそれを通じての学の基礎づけ構想は、全体として「擬設」を要所要所に取り入れることによって成り立っている。ここで問題となるのは、この「擬設」が単にファイヒンガーが述べるような意味で単に「有用性」をもちうるというだけにとどまらず、それがカントにおいては一定の「事実性」または「妥当性」をもつと考えられているということである。この基礎づけ構想全体の意義は、学問論の範囲にとどまらない。むしろそれは普遍妥当かつ必然的な「客観的」判断および任意かつ個別的な「主観的」判断との絡み合いを研究対象とし、科学、道徳・法、芸術、宗教それぞれの価値領域の本質要素を「判断」論から照射することによって、社会的現実の構造分析にも視座を与えている。その意味でカントの判断論のなかに「社会理論」¹⁴⁾ に対して貢献しうる諸要素を見いだすことも可能であると思われる。

2. 普遍妥当かつ必然的な判断の根拠

カントは『純粹理性批判』第1版の序論において次のように、「まったくアприオリに経験から独立して成立しなければならない判断 (Urtheile [...], die gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung entstanden sein müssen)」が、それを形成する「根源的概念 (ursprüngliche Begriffe)」とともに、主張 (Behauptung) に対し普遍性と必然性とを与える述べている。

[...] われわれの経験には、アприオリな起源をもたねばならず、感官の表象に関連性を与えることに役立つにすぎないような認識が混在する。というのは、経験から感官に属するものの一切を取り除いたとしても、一定の根源的概念、およびその概念から形成された、まったくアприオリに経験から独立して成立しなければならない判断が残っているからだ。それら [根源的概念およびそれによるアприオリな判断] によって、感官にあらわれる対象について、経験が教える以上のことを述べることができ [...], さらに主張が、単に経験的な認識を与えることのできない真の普遍性と厳密な必然性とを含むことができるようになる。(A2)

「根源的概念」とそれによる「アприオリな判断」によって「真の普遍性と厳密な必然性とを含む」ことになる主張は、「単に経験的な認識 (die bloß empirische Erkenntnis)」から区別される。ここで言う「根源的概念」とは直観の形式 (空間・時間) および純粹悟性概念 (カテゴリー) のことであり、「アприオリな判断」とは厳密には、因果律 (「生起するものはすべて原因をもつ」) に代表される「アприオリな総合判断」である。要するにここでは、カテゴリーとアприオリな総合判断が、認識 (Erkenntnis) を普遍妥当かつ必然的なものと述べられている。

ここでカントが用いる「経験 (Erfahrung)」の概念は、さしあたり「感官の表象」「感官にあらわれる対象」からなる「認識 (Erkenntnis)」を意味すると考えることができる。「認識」とはここでは「判断」または「主張」であり、「経験」はまずは、もっぱら感官 (Sinn) に依拠する経験的な (em-

pirisch) 判断または主張である。だが、感官の表象、対象を除去したとしても経験は無に帰するのではない。そこにはまだ、根源的概念すなわち空間・時間およびカテゴリーが、さらには普遍妥当のかつ必然的な判断または主張が残っているからだ。もっぱら感官の表象に依拠する認識は普遍妥当性および必然性をもたない。一方、直観の形式、カテゴリー、およびアприオリな総合判断を介して成り立つ認識は、「経験が教える以上のこと (mehr [...] als bloße Erfahrung lehren würde)」を教える、すなわちもっぱら感官に依拠する認識、偶然的な認識を超えて、普遍妥当性と必然性とを獲得する。

こうして認識は、単に経験的ではなく、アприオリなものとなることによって、経験を超越する可能性をもつ。例えば数学は、経験から独立して認識を与える知的営みの代表例である。なぜなら数学の対象は直観に与えられているが、直観自体がアприオリに与えられているからである (A4)。

ところがカントは、先の引用箇所でも、このようなアприオリな認識は「感官の表象に関連性を与えることに役立つにすぎない (nur dazu dienen, um unsern Vorstellungen der Sinne Zusammenhang zu verschaffen)」とも述べている。これは要するに、直観の形式、カテゴリー、アприオリな総合判断はいずれも、まとまりを欠いている感官の対象を整理し、首尾一貫した認識たらしめるために用いられるにすぎない、という意味である。認識の成立に当たって主導的な役割を担うのはまずは感官であり、直観の形式、カテゴリー、そしてアприオリな総合判断は、感官の表象を認識へと引き上げるために補助的な役割をはたすにすぎない。実際カントは認識をほとんどもっぱら「経験的認識 (empirische Erkenntnis)」としてとらえ、これを「経験 (Erfahrung)」と同一視している¹⁵⁾。そのうえでカントは、プラトンのように感性界を悟性にとっての障壁と見なし、そこからイデア界すなわち悟性の世界へと飛び立とうとすることを、空气中を飛ぶ際、空気抵抗を受けているから飛べるのだということを忘れ、真空中を飛んでいると誤解する軽率な鳩に喩えている (A5)。

このように見てくると、数学を除いた場合、経験または感官の対象に依拠しない認識には、独立した認識の領域が与えられていないかのようなのである。し

かしカント自身の意図は、認識における経験的な要素と、アприオリな要素とを峻別し、そのうえで両者の関連性を明らかにすることにあった。その際カントは、直観の形式、カテゴリー、アприオリな総合判断に「経験そのものを可能にする」前提条件を見いだそうとしている。これら経験の外部にありながら経験的認識の前提となり、その基盤となるものを、カントは「超越論的 (transscendental)」なものと称し¹⁶⁾、単に経験を超越していること (「超越論的 (transscendent)」なもの) から区別した。さらにカントによれば、超越論的なものを経験的認識の地盤を離れて用いた途端に、認識は実在性を失い単に観念的なものにとどまる。このことをカントは「超越論的観念論 (transscendentaler Idealismus)」と称し、これを経験的認識に内在化させることで認識の実在性を確保することを「経験的実在論 (empirischer Realismus)」と称した¹⁷⁾。

こうしたことを背景に、カントは可能な経験の領域を立ち去り、経験において対応する対象が与えられない概念によって、認識の範囲を経験の限界を超えて拡張することはできないと述べている (A3)。その一方で彼は、感性界を超え、経験が導きの糸を与えないところでは、われわれの理性の吟味がなされることも述べている (Ebd.)。この「われわれの理性の吟味 (Nachforschungen unserer Vernunft)」こそが、「理性批判 (Kritik der Vernunft)」という仕事に他ならない。そしてこれはカントによれば、経験的認識を得、これを拡張するための地盤、すなわちアприオリな学としての形而上学の準備作業である¹⁸⁾。

3. アприオリな総合判断

分析判断と総合判断との区別、およびアприオリな判断とアポストエリオリな判断との区別に基づき、3種類の判断が考えられる。第1版序論 (Einleitung) はこれらの判断を次のように規定する。

1) (アприオリな) 分析判断¹⁹⁾ : 述語 B が主語 A に含まれる、同一律による主語述語結合。解明判断 (Erläuterungs-Urteil) であり、主語概念に述語が何もつけ加えず、部分概念に分解するのみである。例として、「物体は延長されている [延長を

持つ」が挙げられる。物体は、延長、不可入性、形態、等をもつが、延長は物体を構成する部分概念の一つであるにすぎず、したがってこの判断は認識を拡張せず、すでに手許にある概念を分解して明確にするにすぎない (A6f.)。

2) アポステリオリな総合判断：BがAの外にある。総合判断であるかぎりにおいて、拡張判断 (Erweiterungsurtheil) であり、主語概念に含まれない述語をつけ加える。例は、「物体は重い [重さをもつ]」。主語概念に含まれない述語概念を主語概念に属させるために、悟性が立脚するXが必要となる。このXとは、「経験的判断または経験判断 (empirische oder Erfahrungsurtheile)」においては、AとBがともに属して部分をなす「対象の経験」である。「物体一般の概念には、重さという述語は含まれていないが、それにもかかわらず、この概念は十分な経験の一部を指し示し、この一部に同一の経験の他の部分 [重さ] を、物体の概念に属するものとしてつけ加えることができる。」経験から延長、不可入性、形態などを含む「物体」の概念は引きだされるが、この経験にはいつも「重さ」が伴う。つまり、A「物体」とB「重さ」を、X「経験」が結びつける (A8)。

3) アプリオリな総合判断：主語の外に出て、これを述語と結びつける際、総合を可能とする根拠を経験以外のものに求める判断である。例は、「生起するものはすべて原因をもつ」(因果律)。「生起するもの (was geschieht)」の概念は、時間的に先行する現存在を分析的に含むが、そこに「原因 (Ursache)」の概念は含まれない。生起するものの外にあり、なおかつそれに属すると見なされる原因を結びつけるXは「経験ではあり得ない。なぜなら、上述の原則 [「生起するものはすべて原因をもつ」] は、経験が与える以上の普遍性によるだけでなく、必然性という表現によって、つまりまったくアプリオリに単なる概念から、第二の [原因という] 表象を第一の [生起するものという] 表象につけ加えるからだ」(A9)。

一方、第2版序論は、『プロレゴメナ』(1783年)における考察に基づき(次節参照)、判断の上述のような区分にとどまらず、以下のように、純粹認識と経験的認識の区別を明確にしたうえで、アプリオリな総合判断を実例とともにより詳細に説明してい

る。

全ての認識は経験から始まる。経験とは、感覚的印象の素材を対象認識へと加工することである。時間軸で見れば、経験に先立つ認識は何ら存在しない。その意味で、すべての認識は「経験とともに (mit der Erfahrung)」生まれる。だがこのことはすべての認識が「経験から (aus der Erfahrung)」生まれることを意味しない。経験認識 (Erfahrungserkenntnis) は、①印象を通じて受け取ったものと、②われわれ自身の認識能力 (感覚的印象によって触発されたかぎりでの) の両方から成り立っている (B1)。

経験・感覚印象から独立した認識はアプリオリな認識 (Erkenntnisse a priori) であり、これはアポステリオリな認識すなわち経験的認識 (empirische Erkenntnisse) から区別される。「家の土台を掘り崩すならば、家は崩落することは“アプリオリ”に知られる」と言われるけれども、このことが知られるためにはそもそも、「物体が重さをもち、それが支えを失えば、それが崩落する」ということを、経験によって知る必要がある。したがってこの命題は正確にはアポステリオリな認識である (B2)。

アプリオリな認識とは本来、個々の経験からではなく、すべての経験から独立している認識のことを言うのであり、これは、経験的なものを一切まじえない認識、純粹な (rein) 認識である (B3)。

純粹な認識 (ein reines Erkenntnis) と経験的認識 (empirische Erkenntnisse) は次のように区別される。経験によって何かがあれこれの状態であることは知られるが、他の状態ではありえないということは知ることができない。そこで、①必然的な認識はアプリオリな認識であり、それ自身必然的な命題からのみ導出される命題、端的にアプリオリな命題である。これに対し、②経験は判断に対し、真の厳密な普遍性を与えず、比較的普遍性 (comparative Allgemeinheit) を帰納 (Induction) によって与えるにすぎない。この場合、「これまで知覚した範囲内では、あれこれの規則に例外はない」と言うべきである。一方、例外を容認しない厳密な普遍性をもつ判断は、経験から導出されたのではなく、端的にアプリオリに妥当する。厳密な普遍性が特定の判断に属するならば、この普遍性はアプリオリな認識能力を裏づける。必然性と普遍性はアプリ

オリな認識の確実な表徴であり、分かちがたく結びついている (B3f.)。

このように述べたうえでカントは、数学、自然科学、形而上学におけるアприオリな総合判断を例示する。

1) 数学的判断はすべて「総合的」である。人は、数学における推論が矛盾律を手がかりに進められるため、数学の原則もまた矛盾律によって知られると考える。だが実際には、総合命題が前提されて、そこから初めて矛盾律に従って推論されるのである (B15)。数学的命題は、経験からは導きだすことのできない「必然性」を備えている。例えば、7と5という二つの数字の和をいくら「分析」しても、そこから矛盾律によって「 $7+5=12$ 」を導くことはできない。2数の和の概念を超えて、指や点などを用いて数え上げ、「[アприオリな]直観」の助けを借りない限り、12という数字を導くことはできない (B14ff.)。

同様に、「2点間に引いた直線は最短距離である」などの幾何学の命題は総合的である。「直線」の概念は「距離」すなわち「量」の概念を含まず、「質」の概念を含むだけであるからだ。ここでも、直線の概念を直観に移しかえて、距離の概念を総合的に導きださなければならない。むしろ、 $a=a$ (全体はそれ自身に等しい)、 $(a+b)>a$ (全体は部分より大きい) といった幾何学の原則は分析的である。しかしこれらの概念に従う命題も、幾何学においては直観において表示されるからこそ妥当するのである (B16f.)。

2) 自然科学 (Naturwissenschaft; 物理学 Physica) はアприオリな総合命題を、自然科学の純粋な部分において原理として含む。例えば「物質世界のすべての変化において、物質の量は保存される」「すべての運動の伝達において、作用と反作用は等しい」といった命題は、必然性すなわちアприオリな起源を含むだけでなく、これらは総合的な命題でもある。物質の概念には空間を満たしているということの他には含まれず、これを分析したところで、恒常性 (Beharrlichkeit) などの概念を導きだすことはできないからだ。だからこれらの命題を導きだすためには、物質という概念の外に出て、その概念には含まれない概念を、直観を介してつけ加えることになる (B17f.)。

3) 形而上学にはアприオリな総合命題、すなわち概念自体に述語が含まれない、しかも経験からは帰結しない命題が含まれる。その例は「世界は第一原因をもつ」である (B18)。

ここでわれわれは、カントの以上の説明において次の点に注目したい。①総合判断において、主語 A と述語 B を結びつける媒介項として、概念の外部の直観が想定されていること。②総合判断が (自然科学の経験的部分を構成する) 経験的判断および (自然科学の基礎部分を形成する) アприオリな判断に分けられること。③その場合の直観が、経験的判断においては感官の表象として、アприオリな判断においては直観の形式 (空間・時間) として、それぞれ想定されていること。

4. 経験判断と知覚判断

カントは『プロレゴメナ』(1783年)の18、19、20節において、「経験判断 (Erfahrungsurtheil)」と「知覚判断 (Wahrnehmungsurtheil)」との区別について詳述している。ここでは、『純粋理性批判』においては必ずしも明確ではない「経験的判断 (empirisches Urtheil)」と「経験判断 (Erfahrungsurtheil)」との区別も明示されている。まずはそれぞれの節の内容を概観しよう。

18節) すべての経験判断は経験的 (empirisch) である、つまりその根拠を直接的な感覚知覚に有する。だがその逆は必ずしも成り立たない、つまりすべての経験的判断が経験判断であるわけではない。そうではなく、感性的直観において与えられたものに加えてさらに、純粋悟性にその根拠を有し、あらゆる知覚を包摂し、感覚を経験に変える概念がなければならない。

経験的判断 (empirisches Urtheil) は、客観的妥当性を有する限りににおいて「経験判断 (Erfahrungsurtheil)」であり、主観的にのみ妥当する場合、単なる「知覚判断 (Wahrnehmungsurtheil)」である。知覚判断は、客観的妥当性の根拠となる純粋悟性概念を必要とせず、思考する主体において知覚内容が論理的に結びついてさえいれば (論理的首尾一貫性が保たれていさえすれば) よい。これに対し経験判断は、感性的直観の表象に加えて、悟性において根源的に生み出された概念を必要とする。この概

念〔カテゴリー〕が経験判断を客観的に妥当な判断とする。したがって、カントの定義によれば、感官において与えられた感性的直観に根ざす「経験的判断」は、主観的な「知覚判断」と客観的な「経験判断」とを含んでいる。言い換えるなら、経験的判断という人間の認識の主要内容に、一方では主観的妥当性のみをもちうる知覚判断が、他方ではアприオリな概念による総合を通じて客観的妥当性をもちうる経験判断が、部分要素として含まれることになる。

経験判断の客観的妥当性とは、必然的普遍妥当性である。経験判断においては、ある対象と一つの判断が合致するとすれば、その対象に関するすべての判断が互いに合致するものでなければならない。その場合、ある主体への知覚内容の関係だけではなく、対象〔そのもの〕の統一された状態が表現されており、その状態に関して万人の判断が一致しているのである。ここでカントは、経験判断において、①対象と判断の合致、②その対象に関する複数の主体による複数の判断の合致、③対象そのものの統一性、を想定している。真理の合意説——②のみを真理の条件として想定する立場——を彼は明確に否定している。

19節)「客観的妥当性」と言っても、「(万人にとっての)必然的普遍妥当性」と言っても同じことである。物自体に関しては知ることはできないが、その物に関するある判断が共通に妥当し、必然的であるならば、それを客観的に妥当すると言うのである。この判断によって、客体(Objekt)を(それ自身として、ありのままにはないにせよ)所与の知覚の普遍妥当的で必然的な結びつきによって認識するのである。それゆえ、経験判断が客観的に妥当するというのは、客体の直接的な認識(それは不可能である)によってではなく、経験的判断(die empirischen Urtheile)の普遍妥当性の条件(カテゴリー)による。

部屋が暖かい、砂糖が甘い、ニガヨモギが不快である、等々の判断は主観的には妥当するとしても、そのように判断する主体自身も、他の人びともつねにそう判断しなければならないというわけではない。この判断は、認識主体においてある時点での二つの感覚が結びつけられているだけのことであり、客体に関して妥当するものではない。「知覚判断

とはこの例に見られるように主観的妥当性をもつにすぎない判断である。これに対し「経験判断」においては、同一の主体がいつでも、また万人が同様に判断する(客観的に妥当する)のでなければならない。例えば空気は弾性がある、と言う場合、この判断はさしあたり知覚判断であるが、これが必然性と普遍的妥当性を備え、いつでも、誰でも同様の判断を下しているとすれば、それは経験判断となる。

20節) 経験は感官と悟性とからなる。直観が意識される際に知覚(perceptio)がなされるが、それは感官に属する。これに判断が加わるが、判断は悟性に属する。この判断は、①知覚内容を比較し、現在の認識主観の状態の意識において結びつける場合(主観的妥当性しかもたず、対象との関わりをもたない知覚判断)、および、②主観的・偶然的条件を捨棄した意識一般において結びつける場合(直観「に関する(in Ansehung)」判断一般の形式を規定する純粹悟性概念〔例えば因果性〕の下に所与の直観を包摂することによって、経験的判断に普遍妥当性を与える経験判断)に分かれる。経験論において想定されているように、知覚内容を比較し、意識において判断を通じてそれを結びつけるだけでは、判断の普遍妥当性および必然性は保証されない。

「空気は弾性がある」という判断が知覚判断から経験判断へといわば昇格するためには、まず「空気」の概念が原因の概念に属し、それが延長において結果として「弾性」という性質を引き起こすことが、必然的に導かれなければならない。

客観的に妥当すると見なされる総合判断は、直観から取ってこられた概念に純粹悟性概念が加わり、前者が後者に包摂されなければ成立しない。「直線は2点間の最短距離である」という原則もまた、直線という直観的概念がまず量(直観的概念ではなく、純粹悟性概念)に包摂され、量「に関して」規定されることを前提としている。そこで所与の〔アприオリな〕直観において「最短」という結論が導かれるのである。

別の例を挙げると、「太陽が石を照らすならば、それは温められる」と述べるならそれは知覚判断であり、習慣に基づく主観的妥当性をもつに過ぎない。これに対し、「太陽が石を温める」と言えば、それは太陽が原因となってその結果として石に熱を与えるということであり、必然的でなおかつ普遍妥

当的な総合判断である。

さて、カントが規定する意味での「経験判断」は科学的認識の主要部分を形成する。科学的認識は一方において特殊・個別的な経験・観察に基く「経験的判断」であるが、他方において普遍妥当性、必然性をそなえていること（再現性を有すること）が要求される。経験・観察の結果、普遍妥当性・必然性を備えていないと見なされる認識は、科学的認識ではない。これに対し、主観的妥当性を有するにすぎない「知覚判断」は、科学的認識への契機とはなりうるが、そのままでは科学的認識を構成しない。一方、同じく主観的・個別的な判断としてカントは『判断力批判』において「感覚判断 (Sinnesurtheil)」を挙げている。これは単なる主観的な快適さ (das Angenehme) の判断であり、主観的妥当性をもつにすぎない点で「知覚判断」と共通する（おそらくカントは、対象に関する判断に対して「知覚判断」を、対象から喚起される主体の感情状態に関する判断に対して「感覚判断」を、それぞれ用いている）。感覚判断に対置されるのが、個別的でありながらある種の普遍性、すなわち「論理的普遍性 (logische Allgemeinheit)」と区別される意味での「情感的普遍性 (ästhetische Allgemeinheit)」を要求する「趣味判断 (Geschmacksurtheil)」であるが、これは感覚判断と同様に対象に喚起された主体の感情状態であるという点において、対象認識としての経験判断とは区別される²⁰⁾。

5. 判断の論理的機能からカテゴリーへ

『純粋理性批判』のうち、「超越論的論理学」に含まれる第9節は、「判断における悟性の論理的機能」と題され、判断の内容を捨象してその悟性形式にのみ着目することにより、以下のような思考機能の表が得られるとしている。

- 1) 判断の量：普遍、特殊、個別
- 2) 判断の質：肯定、否定、限定
- 3) 判断の関係：定言、仮言、選言
- 4) 判断の様相：蓋然、実然、必当然

この表（判断表）は第10節において「純粋悟性概念またはカテゴリー」へと展開される。その際、以下のように認識形成の際の「総合 (Synthesis)」の機能、そしてそれを担う「構想力 (Einbildungs-

kraft)」の存在が強調される。

一般論理学は認識内容を捨象し、他所から表象が与えられ、それを概念に変えることを期待している。この作業は分析的に (analytisch) 進められる。これに対し、超越論的論理学においては、感性の多様なものは超越論的感性論によってアприオリに与えられており、それが純粋悟性概念の素材となる。空間と時間はアприオリな純粋直観の多様なものを含むが、心の受容性 (Receptivität unseres Gemüths) の条件に属する。この条件の下においてのみ、心は対象の表象を受け取ることができる。思考の能動性 (Spontaneität unseres Denkens) が、この多様なものを概念によって結びつけ、認識を形成することを要求する。この所作こそが総合 (Synthesis) である。

「総合」とは、多様な表象を互いに付加し合っただけで多様性を一つの認識において把握する所作である。総合は、多様なものが経験的 (empirisch) ではなく、空間・時間においてアприオリに与えられている場合には「純粋」である。多様なものの総合によって初めて、その多様なものが経験的に与えられているかまたはアприオリに与えられているかを問わず、認識が生み出される。その認識は初め粗野で混乱しており、したがって分析を必要とするが、総合こそが認識諸要素を集約し、それを一定の「内容」へと統合する。したがって、認識の第一の起源について判断する際には、まずは総合に目を向けなければならない。

総合とは、はっきりとは判別しがたい、しかし欠かすことのできない心の機能である構想力の働きである。構想力の存在を意識することは稀であるが、これがなかったならばそもそも認識は成り立ちえない。この総合を概念のもとにおき、認識に意味を与えることが、悟性に属する機能である。

純粋な総合こそが、純粋悟性概念を与える。この総合は、アприオリな総合的統一の基盤の上に成り立つ総合である。「数え上げ」は（特に大きい数の場合において）概念による総合である。10進法に見られるような、単位という共通の基盤の上でそれは行われるからである。この概念のもとで多様なものの総合が必然的となる。

さまざまな表象を分析的に概念のもとにもたらすことは、一般論理学の仕事である。これに対し、超

越論的論理学は表象ではなく、表象の純粋な総合を概念のもとにもたらすことを仕事とする。あらゆる対象認識のためにアプリアリに与えられなければならない第一のものは、純粋直観の多様なものである。第二に、純粋直観の多様なものを構想力によって総合することが必要となる。だがこれだけではいまだ認識ではなく、第三に、純粋な総合に統一性を与える、悟性に基づく概念が必要となる。これが対象認識をようやく可能とする。

さまざまな表象に、一つの判断において統一を与え、またさまざまな表象の総合に一つの直観において統一を与える機能を、純粋悟性概念と呼ぶ。悟性は、概念において分析的統一によって判断の論理的形式をもたらすが、この同じ所作を通じて、直観一般における多様なものの総合的統一によって、悟性の表象に超越論的内容をもたらす。そのために悟性の表象は純粋悟性概念と呼ばれ、客体にアプリアリに関与する。カントはこのように、客体に対する概念のアプリアリな関与こそが、所与の概念の分析にとどまる一般論理学から超越論的論理学を区別するという点を強調している。概念が客体へいかに関与しうるかということは、次節で見ると、「超越論的演繹」の課題とされる。

このように述べたのちにカントは以下のカテゴリー表を提示する。

- 1) 量：一、多、全
- 2) 質：実在、否定、制限
- 3) 関係：属性と実体、因果性と依存性（原因と結果）、相互性（所作と受動の相互作用）
- 4) 様相：可能と不可能、現存在と非存在、必然性と偶然性

これらは総合の純粋概念であり、これらによってのみ、悟性は直観の客体を思考しうる。この分類は判断能力（Vermögen zu urtheilen）すなわち思考能力（Vermögen zu denken）から体系的に生み出される。

6. 純粋悟性概念の演繹と超越論的統覚

カントは「それぞれの仕方で対象にまったくアプリアリに関わる二種類の概念」として、空間・時間概念（感性の形式）、およびカテゴリー（悟性概念）を挙げている。これらは経験的演繹（em-

pirische Deduction）（概念が対象に関する経験および経験の反省を通じて獲得される様式を示すこと）の対象とはなりえず、いずれもその表象のために何かを経験から借りてくることなくして対象に関わるため、「必然的にその演繹は超越論的となる」という。ここで超越論的演繹（transscendentale Deduction）とは、「概念がアプリアリに対象に関わりうる様式を説明すること」である。そもそも「演繹」とは正当なもの（was Rechtsens ist, quid juris）すなわち権限（Befugnis）、権利要求（Rechtsanspruch）を、事実（die Tatsache, quid facti）から区別しつつ証明することであるが、このうち特に概念の「所持 [占有]（Besitz）」の「正当性（Rechtmäßigkeit）」に関わるのが超越論的演繹であり、「事実（Factum）」に関わるのが経験的演繹であるとされる（A85f./B117f.）。

経験論者とりわけジョン・ロックはこれら認識能力ないしは普遍概念の起源を経験（Erfahrung）または感覚印象（Eindrücke der Sinne）に求めたが、カントによれば経験または感覚印象は普遍概念を生み出す機会原因（Gelegenheitsursachen）となるにすぎない。つまり経験論は経験から派生するものとして普遍概念を導き出そうとしており、事実問題（quaestio facti）に関する心理学的導出、純粋認識の所持（占有）の説明ではあるが、そもそも演繹ではない（A86f./B118f.）。

さて、カテゴリーの演繹の最大の眼目は、対象の総合的認識が客観的に妥当する可能性の証明である。カントによれば、空間・時間概念の対象の総合的認識は、経験から独立して可能となる。感性の純粋形式を介してのみ、対象は現れうる、つまり経験的直観の客体となりうるため、空間・時間は、現象としての対象の可能性のアプリアリな条件を含む純粋直観であり、そこにおける総合は客観的妥当性（objective Gültigkeit）をもつ（A89/B121f.）。これに対し、カテゴリーは直観における対象を与える条件を示さないにもかかわらず、悟性の機能に必ずしも関連づけられないまま対象を指し示すため、悟性は対象の条件を自身のうちに含むことになる。そこで生じる難問は、「いかにして思考の主観的条件が客観的妥当性を有するか、すなわち、あらゆる対象認識の可能性の条件を与えることになるか（wie [...] subjective Bedingungen des Denkens sollten

objective Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß der Gegenstände abgeben)」である (A89f./B122.)。

例えば「原因」の概念(あるもの A に別のもの B を規則に従って、アプリオリにかつ必然的に定立するという特殊な様式の総合)について言えば、経験がその概念の客観的妥当性を証明するためには十分でない以上、それがなぜ現象に含まれなければならないかは明白ではない。一方、現象そのものは悟性の機能がなくてもすでに直観において与えられている。しかも、感性的直観の対象は心にアプリオリに備わる感性の形式条件に即しているため、その対象は容易に「われわれにとって [共通] の対象 (Gegenstände für uns)」となりうる。感性的直観の対象は、それ自身、思考の総合的統一 (synthetische Einheit des Denkens) のために悟性が必要とする条件にも合致している必要があるにもかかわらず、現象の系列は総合の規則 (eine Regel der Synthesis) すなわち原因と結果の概念に即したものとならず、したがって原因と結果の概念は空虚で無意味であるかもしれない。それでもなお現象は対象を与えるであろう。直観はそれ自身としては、思考機能 [および思考の統一] を必ずしも必要とするものではないからだ (A90f./B122f.)。

そこでカテゴリーの演繹は、ここに例示した因果性に代表される概念によって、現象の統一・総合に客観的妥当性を付与することにある。これは「思考の総合的統一 (synthetische Einheit des Denkens)」という、経験そのものには含まれない思考作用の根拠を問うものであり、したがってまた、カテゴリーを用いた現象に関する「判断」の客観的妥当性の根拠を探求することにほかならない。特に原因の概念に関し、それが「悟性に十分アプリオリに根拠を有する (völlig a priori im Verstande [...] gegründet sein)」のかそれとも「単なる空想 (ein bloßes Hirngespinnst)」として斥けられるのか (A91/B123f.) という岐路を意識しながら、カントは次のように述べている。

原因の概念は、あるもの A から別のもの B が必然的に、かつ端的に普遍的な規則に従って帰結する (notwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel folge) ということを要求する。[個々の] 現象

は、何ごとかを習慣的に (gewöhnlichermaßen) 生じさせるある規則が可能となる事例を示しはするが、結果が必然的であることを証明しはしない。原因と結果の総合には、経験的 (empirisch) には表現しえない威厳 (Dignität) が備わるのである。すなわち、結果が単に原因に付加されるだけではなく、原因によって定立され、そこから帰結するという意味での威厳 [厳密な法則性] である。規則の厳密な普遍性 (die strenge Allgemeinheit der Regel) は経験的規則 (empirische Regeln) の特徴ではない。経験的規則は帰納 (Induction) によって比較的な普遍性 (comparative Allgemeinheit) すなわち広範な使用可能性 (ausgebreitete Brauchbarkeit) を得ることができるにすぎない。さてそこで、純粋悟性概念が単なる経験的な産物であると考えれば、[因果性を初めとする] 当該概念の使用はまるで異なったものとなるであろう [厳密な必然性・普遍性を備えたものとはならないであろう] (A91f./B124)。

因果性の「威厳」とは、原因による結果の「定立 (Setzen)」の厳格性にある。同一の原因はつねに同一の結果を引き起こす。このことに「威厳」がそなわると述べる際、カントは自然因果性を法律の厳格性 (同一のケースに同一の条文を適用する) をモデルとしてとらえている。そこで含意されているのは、「客観的妥当性」をもつ、すなわちそれに基づいて万人が必然的に同一の判断を下しうる自然法則である。

さて今見たようにカントは、原因の概念、因果性に代表される普遍概念、カテゴリーが、単なる空想であるのか、それとも悟性にしっかりと根を下ろしているものであるのか、という岐路に自らをおいて、後者を擁護する仕事を進める。これがカテゴリーの演繹であり、その主眼は因果性を主観的習慣に見いだすヒュームの経験論・懐疑論を克服することにある。その際カントは、因果性認識の可能性・必然性を経験の地盤で明らかにしようとしているのであり、これを独断的に主張する意図をもってない。とはいえ、単なる主観的習慣ではない普遍概念の「演繹」は、一定の意図をもつ。この意図が同時に演繹の方法と内容とを規定することになる。その意図とは、(繰り返しになるが) カテゴリーを用いた判断の客観的妥当性の確立、である。そしてこの

意図から導かれる演繹の方法および内容を規定する概念は「超越論的統覚 (transscendentale Apperception)」である。この超越論的統覚は、経験的認識が特殊・個別的な経験知覚に根ざすにもかかわらず、同時に普遍妥当性を有することが可能となるための必要条件としての「擬設」であろう。この擬設は普遍的自己意識を含意し、この擬設に基づいてカテゴリーは演繹される、つまりその正当性を証明されるのである。

カテゴリーの演繹は第2版において全面的に書き改められているが、第1版と第2版それぞれの演繹の特徴(共通する論旨および相違点)を、おおよそ以下のようにまとめておきたい。

- 1) 超越論的統覚によって「知覚の多様なものにおける意識の、一貫した普遍的・必然的な統一 (durchgängige und allgemeine, mithin nothwendige Einheit des Bewußtseins in dem Mannigfaltigen der Wahrnehmungen)」(A112)が可能になることが証明されている。
- 2) カテゴリーとりわけ因果性のそれが経験的起源をもつのではないことが証明されている。「原因の概念は必然性の特徴を帯びるが、この必然性は経験が与えるものではない。経験が教えるのは、ある現象に通常・習慣の上では (gewöhnlicher Maßen)、他のものが後続するということであって、それが必然的に後続しなければならない (nothwendig darauf folgen müssen)、ということではないし、いわんや、ある現象を条件として後続するものがその帰結としてアプリオリかつ普遍的に、推論されうる (auf die Folge könne geschlossen werden) ということでもない。」(A112)
- 3) 自然の認識(経験)は超越論的統覚のはたらきに依存していることが指摘されている。これは自然認識(経験)が経験的直観と概念との総合・統一として、自然と統覚との相互連関の構造を明らかにすることによって成り立つことを意味している。「自然が統覚の主観的根拠に従い、それどころか自然の合法性に関してこの主観的根拠に依存しているはずであるということは、ばかげたことのように見える。しかし、自然とは現象の総体 (ein Inbegriff von Erscheinungen) に他ならず、物自体ではな

く、心の表象の集積 (eine Menge von Vorstellungen des Gemüths) でしかない。このことに鑑みるなら、自然をわれわれの認識の根本能力 (Radicalvermögen)、すなわち超越論的統覚において、統一されているものとして見ることは驚くべきことではない。この統一によってのみ、自然はあらゆる可能な経験の客体となりうるのである。[…統覚の主観的根拠からではなく、] 自然の対象そのものから普遍的な自然の統一という総合命題を導出しなければならないとすれば、それは経験的にしか行えないであろう。そこからは単なる偶然的統一 (bloß zufällige Einheit) しか導出しえず、自然と称する場合に念頭におかれている必然的連関 (der nothwendige Zusammenhang) には達しえないであろう。」(A114)

- 4) 経験の対象の認識 (Erkenntniß der Gegenstände der Erfahrung) の三つの源泉として感官 (Sinn)、構想力 (Einbildungskraft)、統覚 (Apperception) の機能が挙げられている。この論点は第1版の方が第2版よりも明快である。とりわけすでに総合 (Synthesis) を行っているが感性の領域にとどまる構想力の機能を「知性的なものとする (intellectuell zu machen)」のが統覚であるとする観点が、明確に打ち出されている (A124)。また三つの源泉(認識能力)それぞれに「覚知の総合 (Synthesis der Apprehension)」、「再現の総合 (Synthesis der Reproduction)」、「認知の総合 (Synthesis der Recognition)」を割り当てているのも構造を見通しやすくする (A98-A110)。

「われわれは、人間の心の根本能力 (Grundvermögen) である純粹構想力 (eine reine Einbildungskraft) を、あらゆる認識の根底にアプリオリにそなわるものとしてもつ。これによってわれわれは一方における直観の多様なものを、他方における純粹統覚の必然的統一の条件と結びつける。感性と悟性のこの両極は、構想力の超越論的機能 (transscendentale Function der Einbildungskraft) によって必然的に関連づけられる。前者だけでは、現象を与えることはできるが、経験的認識の対象すな

わち経験を与えることはないからだ。現実の経験は、現象の覚知 (Apprehension)、現象の連合 (再現) (Association (Reproduction))、現象の認知 (Recognition) からなるが、これは最後の、経験の単なる経験的要素のうち最高のもの [認知] において概念を含み、その概念が、経験の形式的統一、および経験的認識の客観的妥当性 (真理) を可能にする。多様なものの認知のこの根拠は、それが経験一般の単なる形式に[・]関与する限りにおいて、カテゴリーである。カテゴリーにおいてこそ、構想力およびその (認知、再現、連合、覚知における) 総合の経験的使用における形式的統一が根ざしているのであり、それが下降していった現象にまで至る。なぜなら現象は、上述の認識の諸要素によって初めて、われわれの意識に属することができるからだ。」(A124f.)

- 5) この点に関連し、第1版では悟性以前の構想力の総合と悟性 (統覚) の総合とが相補的関係においてとらえられている。構想力の自律的なはたらきに力点がおかれていることに留意したい。

「われわれに与えられている第一のものは現象 (Erscheinung) であり、それは意識 (Bewußtsein) と結びつけられた際に知覚 (Wahrnehmung) と呼ばれる。(可能な意識への関係を欠いたならば、現象はわれわれにとって認識対象とはなりえず、われわれにとって無である。なぜなら、現象それ自体はなんら客観的実在性 (objective Realität) をもたず、ただ認識においてのみ実在するためである。) いかなる現象も多様なものを含んでいるため、つまりさまざまな知覚が心においてそれ自体としては個々ばらばらに (an sich zerstreuet und einzeln) 見いだされるため、知覚が感官そのものにおいては見いだすことのできない結びつきが必要となる。そこで、われわれの中にあるこの多様なものの総合という活動的能力 (ein thätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen) こそが、構想力 (Einbildungskraft) と呼ばれるものである。構想力が直接に知覚において行使される所作 (deren [der Einbildungskraft] unmittelbar an

den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung) こそが、覚知 (Apprehension) である。構想力は直観の多様なものを一つの「像」のもとにおくべきものである (Die Einbildungskraft soll [...] das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen)。したがって構想力は、印象 (Eindrücke) をその活動へとあらかじめ取り込まなければならない。つまり、「覚知する (apprehendiren)」のでなければならない。」(A119f.)

「表象からはそれが区別なく再現されたならば、表象の特定の連関は生じず、無規則な表象の集塊が生じるだけであり、したがっていかなる認識も生じないであろう。とすれば、表象の再現 (Reproduction derselben [der Vorstellungen]) は、構想力においてある表象を他のものでない特定の表象と結びつける規則をもつのでなければならない。規則に従う再現のこの主観的・経験的根拠を、表象の連合 (Association der Vorstellungen) という。」(A121)

このように構想力による「表象の連合」が「主観的・経験的根拠」をもつとされていることから、われわれはこれが、先に検討した『プロレゴメナ』における主観的妥当性のみをもつ「知覚判断」と密接に関連し合うと推定することができよう。

「われわれが知覚を結合する能力をもっていたとしても、それが結合しうるものなのかどうかはそれ自身としては無規定で偶然である。それが結合しえない場合、あまたの知覚が、そしておそらく、自身の心において多くの経験的意識 (viel empirisches Bewußtsein) を見いださせるであろう感性の全体が可能となるであろう。ただしこの場合、経験的意識はばらばらで、自分自身の意識 (ein Bewußtsein meiner selbst) に属することはない。というのは、あらゆる知覚を根源的統覚 (ursprüngliche Apperception) という一つの意識に数えられることによってのみ、あらゆる知覚に際して、それを自分が意識していると (daß ich mir ihrer bewußt sei) 言うことができるからである。それゆえ、客観的な、つまり構想力のあら

ゆる経験的法則に先立ってアプリアリに洞察しうる根拠というものが存在し、それに基づいて、あらゆる現象に貫徹される法則の可能性、さらには必然性が成り立っているものでなければならない。その法則は、それ自身連合しうる、そして再現において汎通的な結合の普遍的規則に服しているような種類の感官の与件として、あらゆる現象を首尾一貫して見ることになる。現象のあらゆる連合のこの客観的根拠は、現象の類似性 (*Affinität*) である。この根拠は、自己に属すべきあらゆる認識に関しての、統覚の統一の原則においてのみ見いだすことができる。あらゆる現象が心に取り入れられまたは覚知される際には、それはこの原則に従って、統覚の統一 (*Einheit der Apperception*) へととりまとめられるのでなければならない。このことは、現象の結合が「主観的にだけでなく」客観的にも必然的 (*auch objectiv nothwendig*) である総合的統一 (*synthetische Einheit*) を欠いているならば不可能であろう。」(A121f.)

悟性の統覚以前に、そして構想力の連合以前にさえ、経験的意識の統一性の「客観的」根拠は存在するとされ、それが「現象の類似性」に求められている²¹⁾。この点、経験的意識の統一性の根拠を悟性の統覚、あるいは自己意識の統一性に求め、認識における自己意識の先導性を認めている第2版とは顕著に異なる。

なお、第1版演繹においては感性、構想力、悟性の連続性が強調されているのに対し、第2版演繹においてはそれらの相違が強調されている。例えば次のように、第1版では直観から概念への連続的移行が想定されている。

「経験的意識の一つの意識 (*ein Bewußtsein*) (根源的統覚) における客観的統一は、可能なあらゆる知覚の必要条件である。そして、(近接したまたは隔離された) あらゆる現象が類似していることは、アプリアリに規則に基づいている構想力の総合の、必然的な帰結である。／アプリアリな総合の能力としての構想力は、産出的構想力 (*productive Einbildungskraft*) である。それは現象の多様なものに関して、現象の総合における必然的統一のみを意図しているかぎりにおいて、構想力の超越論的機能 (*die*

transscendentale Function der Einbildungskraft) と呼ばれる。構想力のこの超越論的機能によってのみ、現象の「類似性」、類似性による「連合」、および連合を通じ、法則に従う「再現」、したがってまた経験そのものが可能となる。なぜならこれらのものなくしては対象の概念が経験に取り入れられることはないであろうからだ。／純粹統覚の恒常的な自我 (*das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception)*)こそが、われわれのあらゆる表象に、その表象を意識することが可能であるかぎりにおいて、相関するもの (*das Correlatum aller unserer Vorstellungen*) を形成する。そしてあらゆる意識は、すべてを包括する純粹統覚 (*eine allbefassende reine Apperception*) に属する。それは、表象としてのあらゆる感性的直観が内的な純粹直観、すなわち「時間」に属するのと同様である。この統覚は、純粹構想力の機能を知性的にするために (*um ihre [der reinen Einbildungskraft] Function intellectuell zu machen*)、純粹構想力に付加される。というのは、それ自身として見れば構想力の総合は、多様なものを、それが直観において現れるままに (*wie es [das Mannigfaltige] in der Anschauung erscheint*)、例えば三角形の形状のように、総合するだけであるため、アプリアリに行使されたとしても、つねに感性的であるからだ。だが、多様なものの統覚の統一に対する関係を通じて、悟性に属する概念が、しかも構想力を介してのみ、感性的直観への関連において、生じうることになる。」(A123f.)

文脈上、この箇所は「カテゴリーを介した悟性の現象との必然的連関 (*der nothwendige Zusammenhang des Verstandes mit den Erscheinungen vermittelt der Kategorien*)」を「下方からすなわち経験的なものから上方へ (*von unten auf, nämlich dem Empirischen*)」(A120) 考察する、いわば発生論的な試みに位置づけられるため、ここで述べられていることがそのまま感性と悟性、直観と概念の関係に関するカントの主要見解として妥当するかどうかを決定することはできない。しかし、ここでカントが自己意識を表象に「相関するもの (*das*

Correlatum)」としてとらえ、認識成立に際して決定的に先導的な役割をはたすものとしてはとらえていないことは重要である。むしろカントはここでは、構想力の総合能力に少なくとも悟性の統覚に対し相補的な役割を認めているのである。

- 6) これに対し、第2版演繹においては感性と悟性の機能の相違がより明確に規定されている。すなわち感性は多様な表象を直観として与え、対象によって触発 (affizieren) される受容性 (Empfänglichkeit) を特徴とするのに対し、悟性は表象 (直観または概念) を結合する自己活動 (Selbstthätigkeit) すなわち能動性 (Spontaneität) を特徴とする (B129f.)。その際、この能動性すなわち統覚の総合が客体認識の前提条件であると考えられており、悟性の働きとしての統覚または自己意識 (「われ思う (Ich denke)」 B131) が強調されている。この点、悟性以前の構想力の総合と統覚の総合とを相補的にとらえていた第1版とは趣旨が異なる。

「われわれが何ものかを客体において結合されていると表象しうるのは、あらかじめそれを自身のうちで結合している場合においてのみである。そしてあらゆる表象のうちで、結合 (Verbindung) だけは客体によっては与えられず、主観自身によって果たされる。結合は主観の自己活動の作用 (ein Actus seiner [des Subjects] Selbstthätigkeit) であるからだ。この所作 (Handlung) は根源的に一つのものであり、[個々の] あらゆる結合に対して等しく妥当するのでなければならない。」 (B130)

- 7) この統覚・自己意識の構想力に対する優位は、さらに普遍的な自己意識として展開される。対象認識の客観的妥当性を保証するのは、個別性・特殊性を超えて成り立つ個々の自己意識の共通性・共同性である。

「[...] 直観の多様なものはすべて、この多様なものが見いだされる主観における「われ思う (das: Ich denke)」に対して必然的関係をもつ。この「われ思う」という表象は能動性の作用 (ein Actus der Spontaneität) であり、感性 (Sinnlichkeit) に属するのではない。これは (経験的統覚 (empirische Apperception)

ではなく) 純粹統覚 (reine Apperception) であり、根源的統覚 (ursprüngliche Apperception) である。この表象は自己意識 (Selbstbewußtsein) であり、自己意識は「われ思う」という、他のあらゆる表象にともない、あらゆる意識において同一のもの (in allem Bewußtsein ein und dasselbe) である表象を生み出すため、他のいかなる表象からも導出することはできないからである。「われ思う」の表象の統一は、自己意識の超越論的統一 (die transcendente Einheit des Selbstbewußtseins) であり、この統一からアプリアリな認識の可能性を示す。というのは、一定の直観において与えられる多様な表象は、それがすべて自己意識に属することがないならば、私の表象 (meine Vorstellungen) とはならないであろうからだ。つまり、(そのようなものとして意識されるか否かにかかわらず) 多様な表象は私の表象として、それが普遍的自己意識 (ein allgemeines Selbstbewußtsein) に共属 (zusammenstehen) しようための唯一の条件に必然的に即していなければならない。そうでなければこの表象は私に首尾一貫して (durchgängig) 属していることにはならないであろう。この根源的結合 (ursprüngliche Verbindung) から多くのものが結果として導きだされるのである。」 (B131-B133)

この「普遍的自己意識」は表象の統一の根拠となるものだが、それはさしあたり、個別的な認識主観の首尾一貫性として理解することができる。それは時間の推移において不変の、意識の核心部分である。しかし、そのようないわば「通時的」首尾一貫性 (自己同一性) を保つものとして自己意識は、同時に、他の (他人の) 自己意識との共通性を形成する。これは客観的妥当性を有する共通認識の基盤となるものである。したがって自己意識はこのようないわば「共時的」同一性をもち、複数の認識主観の間主観的共通性の根拠となる。

- 8) 表象が統覚・自己意識に首尾一貫して属し統一されているのではないとするならば、それは自己意識そのものが確立していないことを意味する。その場合、表象と同様に自我 (アイデン

ティティ)は拡散している。

「直観において与えられた多様なものの統覚の、この首尾一貫した同一性は、表象の総合を含み、この総合の意識を通じてのみ可能となる。というのは、さまざまな表象にとまなう経験的意識は、それ自身としては散乱し、主観の同一性との関連をもたない (an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjects) からだ。意識をとまなういかなる表象にも「私」が随伴すること (daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite) によってはいまだこの関連は生じない。それが生じるのは、私がある表象に別の表象を付加し、表象の総合を意識すること (daß ich eine [Vorstellung] zu der andern hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewußt bin) によってである。つまり、所与の諸表象の多様なものを私が一つの意識において結合しうることによってのみ、私がこれらの諸表象における意識の同一性をみずから表象すること (daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle) が可能となる。つまり、統覚の分析的統一 (die analytische Einheit der Apperception) は、なんらかの総合的統一 (eine synthetische [Einheit der Apperception]) を前提とした場合においてのみ可能となる。」(B133)

「[...] 表象の多様なものを一つの意識においてとらえることができるということを通じて初めて、表象をすべて私の表象 (meine Vorstellungen) と呼ぶことができる。そうでなければ私は、私が意識する表象の数と等しいだけの異なる多様な自己をもつということになる (sonst würde ich ein so vielfärbiges, verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin)。それゆえ直観の多様なものの、ア priori に与えられる総合的統一が、私の特定の思考にア priori に先行する統覚の統一 (Identität der Apperception selbst, die a priori allem meinem bestimmten Denken vorhergeht) の根拠である。だが結合は対象にあるのではなく、またそれは対象から知覚を通じて受け取ら

れて初めて悟性に取り込まれるのではなく、ただ悟性のみが実行するもの (allein eine Verrichtung des Verstandes) である。悟性はア priori に結合し、所与の表象の多様なものを統覚の統一のもとへもたらす能力にほかならない。このことは人間の認識全般における最高原則である。」(B134f.)

ここで(最後の引用箇所下線部分)明白に、総合における悟性の先導性が示されている。総合の根拠を自然に、そして悟性以前の構想力に求める第1版の構想は影を潜めている。

9) 感性および悟性が「人間の」認識能力として明確に規定されている。すなわち前者は「直観」の能力であり、後者は「認識」の能力である。対象を直接認識しうる感性(知的直観)および対象を直接直観しうる悟性(神的悟性)は、「人間の」認識能力ではない。

「感性との関連におけるあらゆる直観の可能性の最上原則は、超越論的感性論に従えば、「直観のあらゆる多様なものは空間と時間の形式条件のもとにある」である。一方、悟性との関係における直観の最上原則は、「直観のあらゆる多様なものは統覚の根源的・総合的統一 (ursprünglich=synthetische Einheit der Apperception) のもとにある」である。第一の原則[感性との関連におけるあらゆる直観の可能性の最上原則]のもとには直観のあらゆる多様な表象が、それがわれわれに与えられている (uns gegeben werden) かぎりにおいて服しているのに対して、第二の原則[悟性との関係における直観の最上原則]のもとには意識において結びつけられている (in einem Bewußtsein [...] verbunden werden) かぎりにおいて服している。なぜならこのことなくしては、与えられた表象が統覚の作用、「われ思う」を含んでいないために、表象が自己意識において統合されず、したがって何も考えることも認識することもできない (nichts [kann] dadurch gedacht oder erkannt werden) からである。」(B136)

「自己意識によって同時に直観の多様なものを与えることができるような悟性 (derjenige Verstand, durch dessen Selbstbewußtsein zugleich das Mannigfaltige der Anschauung

gegeben würde) というもの [神的悟性] が存在するならば、その悟性は表象によって同時に表象の客体をも実在させうる。そのような悟性は多様なものを意識統一へと総合するという特殊な作用を必要としないであろう。そうした総合を必要とするのは、単に思考するのみであり、直観するのではない人間の悟性 (der menschliche Verstand, der bloß denkt, nicht anschaut) である。人間の悟性にとっては、総合作用は不可避的に第一原則であり、自らを直観する (selbst anschauen) とか、あるいは空間・時間以外の感性的直観を基礎においているような別種の悟性 (ein anderer möglicher Verstand) の可能性に関して、わずかな概念すらつくることはできない。」(B138f.)

「[...] 直観に対する多様なものは悟性の総合に先立ち、それからは独立して与えられているのでなければならない。というのは、みずから直観する悟性 (ein Verstand [...], der selbst anschauete) (例えば所与の対象を表象するのではなく、自身の表象を通じて同時に対象もまた与えられ、または生み出されるような神的悟性 (ein göttlicher [Verstand], der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben oder hervorbracht würden)) というものを考えるならば、そのような認識に関してカテゴリーは意味をもたないであろうからだ。カテゴリーとは、思考能力としての悟性にとっての規則であるにすぎない。思考とは、[悟性と] 異なる仕方で感性において与えられた多様なものの総合に、統覚の統合を与える所作である。つまり悟性は、それ自身としては何も認識することはなく、認識のための素材、すなわち客体を通じて悟性に与えられなければならない直観を、結びつけ、整序するにすぎない (der [Verstand erkennt] also für sich gar nichts, sondern [verbindet und ordnet] nur den Stoff zum Erkenntniß, die Anschauung, die ihm durchs Object gegeben werden muß)。カテゴリーを介してのみ、しかもこの様式と数のカテゴリーを通じてのみ、統覚の統一をアプリアリに生じ

させるといふ、われわれの悟性のこの固有性に関して、なぜわれわれが判断のこの機能を持ち、他の機能をもたないか、そしてなぜ時間と空間はわれわれの可能な直観の唯一の形式であるのかという問題と同様、これ [この演繹] 以上に遡って根拠を与えるものはない。」(B145f.)

ここでは、「人間の」感性と悟性、すなわち 直観の受容性と概念・判断の能動性との区別が明確に打ち出されているとともに、直観の形式およびカテゴリーの、すなわち「人間の」認識能力の固有形態の根拠が解明されている。これは認識能力の (存在者全体の秩序における人間の地位を念頭においた) 「超越論的・人間学的」基礎づけであると言ってよいであろう。

- 10) 認識のある種の「制度化」が念頭におかれている。そもそも時間はそれ自身時計の技術進歩によって、生活を律する社会制度となったものである²²⁾。時間観念が統一されることと、認識・経験が統一されること (これをカントは、7) で検討したように、「普遍的自己意識」と称する) は同一の事態の別の側面である。

「統覚の超越論的統一によって、直観において与えられた多様なものはすべて、客体に関する一つの概念において統合される。この統一は 意識の客観的統一 (objective [Einheit des Bewußtseins]) と呼ばれ、意識の主観的統一 (subjective Einheit des Bewußtseins)、すなわち 内感の規定性からは区別されなければならない。内感によって、直観の多様なものはこの主観的統一のために経験的に与えられる。多様なものを同時のものとして、または継起的なものとして、経験的に意識しうるか否かは、状況または経験的条件による。したがって、表象の連合を通じての意識の経験的統一は、それ自身現象に関与し、まったく偶然的である。これに対し、時間における直観の純粹形式 (die reine Form der Anschauung in der Zeit) は、所与の多様なものを含む直観一般として、意識の根源的統一 (die ursprüngliche Einheit des Bewußtseins) のもとにある。それはもっぱら、直観の多様なものの一者 (das Eine)、すなわち「われ思う (Ich denke)」に対する必然

的關係によって、つまり經驗的綜合のアプリオリな基盤をなす悟性の純粹綜合を通じてである。統覚の超越論的統一のみが客觀的に妥当し (objectiv gültig)、統覚の經驗的統一は、所与の条件下で具体的に、超越論的統一からのみ導きだされるが、それは主觀的妥当性 (subjective Gültigkeit) をもつにとどまる。ある人はある語の表象をある事物と結びつけ、別の人はその表象を別の事物と結びつける (Einer verbindet die Vorstellung eines gewissen Worts mit einer Sache, der andere mit einer anderen Sache) のであるならば、意識の統一は、經驗的であるものにおいて、与えられているものに関して、必然的かつ普遍的に妥当する (nothwendig und allgemein geltend) ものとはならないのである。」(B139f.)

このように超越論的統覚による意識の「統一」は、単に個別的主觀の通時的統一だけではなく、他の主觀との間の共時的 (または間主觀的) 統一 (または一致) を意味するということが明確に示されている²³⁾。アドルノはこのことを「個人的意識と社会的意識との関係が、偶然的で特殊なものとは合法的・必然的で規則に従う普遍的なものとの関係に対応している」と解釈した (S. 218f.)。アドルノによれば、カントは認識の必然性をもっぱら因果性すなわち事物の外面的な合法的関係に限定して理解した (S. 204, S. 210ff.)。これは本質への洞察の断念、および認識概念の主觀化と自然支配とが同時に進行する事態を反映しているという (S. 204)。必然性の認識は普遍妥当でなければならないが、それはカントにとって同意 (Consensus) すなわち經驗的個人間の認識の「偶然的」一致であってはならず、個人の経験そのものを可能にする超越論的主觀性の帰結でなければならない (S. 217ff.)。カントが第2版の演繹および誤謬推論の章において超越論的主觀 [性] を特に強調したのはこの点に理由があるという (S. 220)。

カントは神の存在論的証明は反省概念を実体化したものであってなんら実在性を証明したことにはならないと断定したが、この論拠は超越論的主觀の問題にも適用できるはずである

(S. 221)。カント自身、「心 (Seele)」の実体化をまさに誤謬推論としていたが、それにもかかわらず、身体を有しそれぞれ固有の感覚と思考を有する個々人の相違を捨象した抽象物である超越論的・普遍的主觀 [性] の立場に踏みとどまる。これはアドルノによれば反省と概念構築 (Begriffsbildung) の産物の実体化にはかならず、カント自身の批判的方法に抵触する (S. 223)。

アドルノはここで「社会的意識」を引き合いに出し、これを「超越論的主觀」の「本質」の一端として暴露しようと試みる (もっともアドルノは認識論の社会学的解明だけでは十分ではないと考えていたようであるが²⁴⁾)。この点に限って言えば、自己意識の首尾一貫性、および思考と認識の必然性・普遍妥当性の前提となる超越論的主觀は、知の営みのための社会的・制度的強制を含んでいることになる。

カントにおける認識の必然性および普遍妥当性の理論が、このように社会的・制度的強制の要素をとまなうことは疑うことができないであろう。少なくとも彼は「必然的」かつ「普遍的」な客體認識において、「個々人」による「任意」の同意に余地を与えてはいない。ここにはアドルノが指摘するように (S. 203f.)、自然科学が (自然の多様なものおよびその「本質」への) 洞察を断念することによってこそ、あらかじめ主觀の設定した目的に適用可能な認識を確実に得ることができるという、自然科学の基本的特徴が反映されていると言える。だがこれは実際には、必然性を合法的因果性として、そして合法的因果性を必然性として説明するという意味においてだけではなく (S. 213)、首尾一貫し万人が一致する思考——画一的思考! ——を目指す閉ざされた主觀が、自己自身のみにとどまり、自己を超えた客體および他の主体との間の多様な関わりを絶っているという意味においても (S. 207)、同語反復的である。

とはいえ、この同語反復性、自己閉鎖性はカント的学問理念の一側面にすぎないであろう。少なくとも自然認識に関して彼は機械論的自然觀の推進者であるだけでなく、同時に、統制的理念としての自然目的論の支持者でもあっ

た。実際彼は、有機体の自己組織能力・自己産出能力の存在を、人間的悟性の枠を超えた客観的目的的存在を予想させる事実であるとしている²⁵⁾。またカントの美的判断力批判は、まさに趣味判断への「自由」な同意を主題としており、この自由、任意性が対象認識および道徳的意志規定の必然性・普遍妥当性を補完しているのである。

- 11) 「判断」論が第2版では付加される。判断の論理形式およびカテゴリーはそれ自身、客観的妥当性を有する認識のための「制度」である。

「各々の判断 (Urtheil) における所与の認識の関連を厳密に調べ、悟性に属するその関係を、再現的構想力 (reproductive Einbildungskraft) の法則に従う関係 (それは主観的妥当性しかもたない) から区別するならば、判断とは所与の認識に統覚の客観的統一を与える仕方にほかならないことがわかる。[...] 判断そのものは「物体は重さをもつ (die Körper sind schwer)」のように経験的・偶然的であるが、表象の関係は、表象の根源的統覚への関連、すなわち必然的統一を示唆している。これらの表象は経験的直観において必然的に共属している (notwendig zu einander gehören) というわけではなく、直観の総合における統覚の必然的統一によって (vermöge der nothwendigen Einheit der Apperception in der Synthesis der Anschauungen) 共属しているのである。つまり、統覚の超越論的統一から導きだされる、認識を生じさせるあらゆる表象の客観的規定の原理に従っている。このことを通じて初めて、[表象の] 関係から判断、すなわち客観的に妥当する [表象の] 関係 (ein Verhältniß, das objectiv gültig ist)」が成立し、同一の表象の、単なる主観的妥当性しかもたない、例えば連合の法則に従う関係 (das Verhältniss eben derselben Vorstellungen, worin bloß subjective Gültigkeit wäre, z. B. nach Gesetzen der Association) から十分に区別される。後者 [表象の主観的關係] からは、「物体を手にもつならば、ずしと押される感じがする (wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere)」と言いうる

のみであって、「物体そのものが重さをもつ (er, der Körper, ist schwer)」とは言えない。後者のように言う場合、二つの表象 [「物体」の表象と「重さ」の表象] は客体において、[判断の] 主観の状態の相違に関わりなく結合されており、また単に知覚においてではなく [悟性において] 共属している (beisammen sein)。(B141f.)

- 12) カテゴリーの経験的使用が明記されている。ここには単に矛盾のない仕方で「考える (denken)」可能性から、客観的妥当性をともなって客体を「認識する (erkennen)」必然性への移行が明示されている。またここには人間の認識能力の「実用的・人間学的」基礎づけが見られる。

「対象について考える [思いを巡らせる]」こと (sich einen Gegenstand denken) と対象を認識すること (einen Gegenstand erkennen) は同じではない。認識には二つの要素があり、第一に対象を考える概念 (カテゴリー)、第二に対象を与える直観である。実際、対応する直観が概念に与えられないならば、概念は形式に即した思考 (ein Gedanke der Form nach) ではあるかもしれないが、対象、すなわち思考が適用されるはずのものが欠けているため、この概念によってはいかなる物の認識 (Erkenntniß von irgend einem Dinge) も不可能である。(感性論において示されたように) われわれに可能な直観はすべて感性的であるため、純粹悟性概念を通じての対象の思考はそもそもわれわれにおいては、当該概念が感官の対象に関連づけられて初めて認識となりうる。感性的直観は純粹直観 (空間・時間)、または空間・時間において直接的に現実的なものとして、感官を通じて表象されるものの経験的直観である。純粹直観の規定を通じて、われわれは対象のアプリオリな認識 (Erkenntnisse a priori von Gegenständen) を (数学において) 手に入れる。だがそれは対象の形式に従う、現象としての認識であって、この形式において直観されなければならない物 [自体] があるかどうかはここではまだ明らかにされない。したがって、数学的概念はそれ自身として見れば認識ではなく、それはただ、純粹な感性的直観の形式に

従って表示 (darstellen) される事物が存在するということを前提するかぎりにおいてのみ認識たりうる。事物が空間と時間において与えられるのは、その事物が知覚 (Wahrnehmungen) (感覚をともなう表象 (mit Empfindung begleitete Vorstellungen)) であるかぎりにおいて、つまり経験的表象 (empirische Vorstellung) を通じてである。したがって純粋悟性概念は、(数学におけるように) アプリオリな直観に適用される場合においても、アプリオリな直観が、そしてそれを介して悟性概念が、経験的直観に適用されうるかぎりにおいて、認識を与える。したがって、カテゴリーは直観を介したとしても、カテゴリーを経験的直観に適用する可能性なくしては、物の認識を与えることはない。つまり、カテゴリーは経験的認識の可能性に役立つのみである (sie [die Kategorien] dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntnis)。経験的認識こそが経験 (Erfahrung) と呼ばれるものである。したがって、カテゴリーは可能な経験の対象としての事物の認識以外の使用はなされない。 (B146-B148)

「経験的認識 (empirische Erkenntnis)」は実証科学の認識と重なると考えてよいだろう。「認識」の要件としての「実効性」「実際性」「有用性」を、ここから読み取ることもできよう²⁶⁾。

- 13) 自己客体化としての自己認識という論点が明確に打ち出されている。

「さてここで、内感の形式を説明した際に誰にでも浮かんだに違いない逆説を明確にしておこう。すなわち、内感はいかにして、自分自身にそう見えるような仕方 (wie wir uns erscheinen) (われわれ自身がそうあるような仕方 (wie wir an uns selbst sind) ではなく) われわれ自身を意識において表示する (darstellen) のであるか、という逆説である。[これが逆説であるのは、] われわれは自分自身を、内的に触発される (innerlich affiziert werden) 仕方ではしか表象しないのであるから、これはわれわれが自分自身に対して受動的にふるまっていることになる以上 (indem wir uns

gegen uns selbst als leidend verhalten müßten)、矛盾であるように見えるからだ。このことから人は心理学体系において、内感を (それからわれわれが注意深く区別した) 統覚と混同しがちなのである。」(B152f.)

「悟性は、構想力の超越論的総合 (transscendentale Synthesis der Einbildungskraft) という名において、受動的な主観 (das passive Subject) に対して、自身がその能力に他ならないところの同一の「感性を度外視した総合という」所作を行使する。したがって、「このことを通じて内感が触発される (daß der innere Sinn dadurch affiziert werde)」と述べることは至当である。統覚とその総合的統一は内感とはまったく異なるものであり、前者 [統覚とその総合的統一] はむしろあらゆる結合の源泉 (der Quell aller Verbindung) として、カテゴリーの名のもとであらゆる感性的直観に先立って、直観の多様なもの一般 (das Mannigfaltige der Anschauungen überhaupt) へと、すなわち客体一般 (Objecte überhaupt) へと関与する。これに対し、内感単なる直観の形式であり、直観における多様なものの結合を欠いており、したがっていまだ特定の「これこれしかじかのものとしての」直観 (bestimmte Anschauung) を含まない。特定のものとしての直観は、構想力の超越論的所作 (transscendentale Handlung der Einbildungskraft) を通じて意識が多様なものを規定すること (このようにして悟性は内感に対して総合的作用を及ぼす) によってのみ可能となる。」(B153f.)

「「われ思う」の「われ」(das Ich, der ich denke) (自我) は、いかにして直観対象としての「自我」(das Ich, das sich selbst anschaut) から区別されるであろうか。[...] そして、私は、自我すなわち思考する知性的主体として、他の現象と同様に、悟性を前にしてではなく、私にそう見えるような仕方、直観において自我が与えられているかぎりにおいて、自己自身を思考された客体として認識することがいかにして可能であるだろうか (wie ich also sagen könne: Ich, als Intelligenz und denkend Subject, erkenne mich selbst als

gedachtes Object, so fern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, nur gleich andern Phänomenen nicht, wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine)。この問いは、そもそも自己自身がみずからの直観および内的知覚の対象となりうるのかにかんして可能か (wie ich mir selbst überhaupt ein Object und zwar der Anschauung und innerer Wahrnehmungen sein könne)、という問いに等しく、またこの問いと同様の困難さを抱えている。実際にこのこと [自己客体化] は起こっているのであるが、このことの必然性は以下のようにして明らかになる。そもそも空間は外感の直観形式にすぎないのに対し、時間は外的直観の対象ではなく、われわれは外的事物の変化 [例えば物体の運動] の表象から、線のイメージを用いて持続、時点、およびそれらの統一を内的知覚として受け取り、そうすることで初めて時間を表象する。[...] われわれは客体を、[外感を通じて] 外的に触発される (äußerlich afficirt werden) かぎりにおいてのみ認識するが、それと同様に、われわれは内感を通じて、内的に自己自身によって触発される (innerlich von uns selbst afficirt werden) かぎりにおいてのみ、自己自身 [の意識変化] を直観するのである。したがって、内的直観に関して言えば、われわれは自己の主体を、それ自身がいかにあるかに従ってではなく、現象としてのみ、認識するのである (wir [erkennen...] unser eigenes Subject nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist)。(B155f.)

ここにおいてようやく、カント独自の自己意識論、すなわち「現象」(認識の客体) および直観形式 (内感) としての自己意識と、「物自体」としての、総合の自己活動としての自己意識とを区別する思想が明確に打ち出される。なお、後者についてカントは『人倫の形而上学の基礎づけ』(1785年)においても別途論じている。

7. 「判断力の超越論的教説」

「原則の分析 (Die Analytik der Grundsätze)」は「概念の分析 (Die Analytik der Begriffe)」に続く「超越論的分析論 (Die transscendentale Analytik)」の第2章であり、第1章での純粹悟性概念 (カテゴリー) の提示およびその演繹をへて、実際に経験判断がなされる際のアプリオリな諸要素を示している。「超越論的分析論」は「超越論的論理学 (Die transscendentale Logik)」の第1部であり、第2部の「超越論的弁証論 (Die transscendentale Dialektik)」と双璧をなす。

ところでカントが述べているように、上級認識能力は悟性、判断力、理性であり、「一般論理学 (die allgemeine Logik)」は分析論において概念、判断、推論を扱う (A130/B169)。「超越論的論理学」は「認識内容を捨象し、論弁的 (diskursiv) 認識の思考形式のみを扱う」(A131/B170) 一般論理学とは異なり、「アプリオリな純粹認識という特定内容に [適用範囲が] 限定されている」ため、分析論 (「真理の論理学 (Logik der Wahrheit)」) において「概念、判断、推論」という分類には従わず、理性の超越論的使用に対して「仮象の論理学 (Logik des Scheins)」を「超越論的弁証論」として必要とする。悟性は「概念の分析」において、また理性は「超越論的弁証論」においてそれぞれ扱われるが、このことに対応して、判断力が「原則の分析」において主題的に扱われることになる。実際カントは、「原則の分析は判断力のカノンであり、これは判断力を教示して、規則のアプリオリな条件を含む悟性概念を現象に適用させる。[...] この仕事の名称は「判断力の教説 (Doctrin der Urtheilskraft)」がふさわしい」(A132/B171) と述べている。

さて、カントによれば、悟性が「規則の能力」であるとするれば、判断力は規則のもとに「包摂する (subsumiren)」能力、つまり何か所与の規則のもとにあるか否かを判定する能力である (Ebd.)。悟性と判断力の上級認識能力としての相違点の一つはその習得条件の相違にある。

[...] 悟性は規則を通じて教え備えさせることが可能であるのに対し、判断力は特殊な才能である。それは教え

られることはなく、ただ実践されるのみであり、生まれつきの才覚 (Mutterwitz) によるものだとされる。実際、学校で規則を植えつけるように身につけさせることはできるが、規則を正しく使用する能力は学習者自身に属するものであって、そのような天分が欠けている場合、いかなる規則も誤用から安全ではない。医師、法律家、国状学者 (Staatskundiger) [初期の統計学者] は、十分に病理学的、法学的、政治的規則を記憶しているために、それぞれの分野のすぐれた教師となりうるが、それにもかかわらず、規則の適用においてつまづくことがある。その理由は、天与の判断力が欠けているために普遍を抽象的にしかとらえられず、個別ケースが普遍的規則に包摂されるか否かを判定することができないか、または事例と実務とを通じてこうした判断に習熟していないためである。事例の効用は判断力を研ぎ澄ませることにある。(A133f./B172f.)

判断力は天分 (Naturgabe) であるかまたは経験によって初めて獲得されるものであるかのいずれかであるというわけである。とすれば、判断力に関してアプリアリな「原則」を打ち立てることは不可能であるように見える。カントはこのような疑問に対し、そもそもまず、哲学は純粹悟性使用の領域を拡張する「教説 (Doctrin)」ではなく、純粹悟性概念の使用に際しての判断力の誤りを防ぐ「批判 (Kritik)」であるとする (この場合、哲学の効用は消極的なものにすぎない) (A135/B174)。そのうえで、超越論哲学の固有性は、それが悟性の純粹概念において与えられる規則 (または規則のための普遍的条件) のほかに、規則が適用されるべきケースをアプリアリに提起する点にあるとする (A135f./B174f.)。こうした観点から、判断力の超越論的教説 (Doctrin) が (判断力の「批判」こそが哲学の任務であるとされる以上、「教説」という名称は疑問なしとしないのではあるが)、純粹悟性概念の使用を可能にする感性的条件、すなわち純粹悟性の図式論、およびこの条件下で純粹悟性概念からアプリアリに導かれ、あらゆる認識の根底にある総合判断、すなわち純粹悟性の原則論から構成される (A136/B175)。

ここでは「純粹悟性の図式論」および「純粹悟性の原則論」の詳細に立ち入ることはできない。概略だけ述べておくと、「図式」はカテゴリーを経験的

に使用するためにこれを感性的に把握しようとするものとしてあり (「図式とは元來、カテゴリーと合致する対象の現象または感性的概念にすぎない」 A146/B186)、可能な対象に関する時間規定として、時間系列 (Zeitreihe)、時間内容 (Zeitinhalt)、時間秩序 (Zeitordnung)、時間総体 (Zeitbegriff) が挙げられる (A145/B184)。

一方、「原則論」においては先の「規則が適用されるべきケースをアプリアリに提起する」ことが試みられる。「純粹悟性の原則」には、まず「分析判断の最上原則」として矛盾律が (A150f./B189f.)、また「総合判断の最上原則」として、「いかなる対象も、可能な経験において直観の多様なものを総合的に統一するための必要条件 [としてのアプリアリな総合認識] のもとにあること」 (A158/B197) が挙げられている。図式論と同様に、ここでもカテゴリーに即して原則が以下のように列挙される。

- 1) 直観の公理: 「すべての直観は外延量である。」
- 2) 知覚の予料: 「あらゆる現象において、実在的なもの、感覚の対象となるものは内包量すなわち度合をもつ。」
- 3) 経験の類推: 「経験は知覚の必然的結びつきの表象によってのみ可能である。」 (第一類推 = 「実体」の恒存性の原則: 「現象のあらゆる変化において実体は恒存する。自然における実体の量は増えもしないし減りもしない」、第二類推 = 因果律による時間継起の原則: 「あらゆる変化は原因と結果の結びつきの法則に従って生じる」、第三類推 = 相互作用または共同性の法則に従う同時存在の原則: 「あらゆる実体は、それが空間において同時に知覚される限り、一貫した [全面的な] 相互作用においてある」)
- 4) 経験的思考一般の公準: 「①経験の (直観および概念に従う) 形式的条件と合致するものは〈可能的〉である。②経験の (感覚における) 実質的条件と合致するものは〈現実的〉である。③現実的なものとの連関が経験の普遍的条件 [可能性] に従って規定されるようなものは〈必然的〉である (必然的に実在する)。」

ここで「経験の類推」のうち、特に「因果律 (Gesetz der Causalität)」を扱う第二類推は、カント哲学を経験論とりわけヒューム哲学から分かつ重要な分岐点の一つであるとともに、科学哲学の文脈

において批判的とされてきた論点でもある。

カントは第二類推の証明に続く箇所において、因果律成立の必要条件として、つねに表象の多様なものが順次後続する現象の総合において、第一に、[現象の] 系列を反転させてはならず、生起するものはそれに先行するものの後に続いて生じるのでなければならないこと（不動の前後関係）。第二に、先行する状態がいったん措定されたならば、この特定の出来事が不可避かつ必然的に（*unausbleiblich und nothwendig*）後続するということ（不可避性）を挙げている（A198/B243f.）。これら①不動の前後関係、②不可避性はいずれも、ヒュームの因果関係の想定とほぼ合致する。なぜならヒュームもまた、因果性観念（*the idea of cause and effect*）の構成要素を、①近接性（*contiguity*）、②継起（*succession*）、③必然的結びつき（*necessary connection*）に見いだしているからだ²⁷⁾。

両者の主要な相違点は以下の点にある。まずヒュームは、因果性観念の起源をもっぱら経験（*experience*）に、すなわち（炎に熱が伴うというような）出来事間の恒常的な連結（*constant conjunction*）を実際に体験し（感受し *perceive by the senses* かつ記憶し *remember*）、それに基づき一方（原因 *cause*）から他方（結果 *effect*）を推測する（*infer*）こと（p.87）に見いだそうとしている。この「推測」こそが原因と結果の観念を必然的に結びつけるのであって、逆に必然的な因果結合が前提となって初めて推論が可能となるのではない（p.88）。その際、蓋然的推論（*probable reasonings*）には感覚と記憶の印象（*impression*）と観念（*ideas*）がともに含まれており、見られまた記憶されたある事物から、それと結びつくと思われる、しかしいまだ見られても記憶されてもいない別の特定の事物が後続することを推測するのである（p.89）。

おそらくカントは、因果性の心理学的・発生論的説明としては、このヒュームの議論に同意するのではなかろうか。一方、カントが問題にしているのは、次のように、原則が「[[必然的な因果性認識という] 経験の可能性根拠」である、という点である。

あらゆる経験的認識には構想力を通じての多様なものの総合（それはつねに継起的である）が属している。[…]

だが構想力において帰結は（先行しなければならないものと後続しなければならないもの）秩序に従って規定されているのではなく、順次続いていく表象の列は任意に前後に置き換えることができる。これに対し、（所与の現象の多様なもの）覚知の総合においては、秩序が客体において規定され、また正確に言えば、そこには客体を規定する継起的総合の秩序があり、この秩序に即して何かは必然的に先行し、これが措定されたならば他のものが必然的に後続することになる。したがって何かは現実が生じている際に私の知覚が出来事の認識を含むとするならば、私の知覚は経験的判断〔*empirisches Urtheil*；先に見たように、『プロレゴメナ』では「経験的判断」(*empirisches Urtheil*)に含まれかつ「知覚判断」(*Wahrnehmungsurtheil*)に對置される「経験判断」(*Erfahrungsurtheil*)〕でなければならない。この[私の]判断において[それを聞いた]人は、帰結が決定され[たものとして命題が表明され]ていると、すなわち帰結は他の現象を時間に即して前提していると、考えることになる。この他の現象に帰結が必然的に、または規則に従って生じると考えられるのである。反対に、私が先行するものを措定しても出来事がそれに続いて必然的に起こることがない[という形で判断が提示されている]ならば、私は出来事を私の構想力の単なる主観的な遊戯であると見なしていることとなる。そして、そのもとで私がお客体的なものを表象している[と見なす]とするならば、私はこの出来事を単なる夢想であると見なさなければならないであろう。それゆえ、[判断において提示される]（可能な知覚としての）現象の関係に従って、後続するもの（生起するもの）は何らかの先行するものを通じて、その現存在に即して必然的に、また時間において規則に従って規定されている〔「客体」認識として提示されている〕のであり、したがってこの原因の結果に対する関係は、知覚の列、その知覚の経験的真理、および経験[そのもの]の観点からの、われわれの経験的判断の客観的妥当性の条件である。したがって、現象の帰結における因果関係の原則は、経験のあらゆる対象に先立って（継起 *Succession* の条件の下で）妥当する。なぜなら、この原則そのものがそのような[必然的な因果性認識という] 経験の可能性根拠であるからだ。（A201f./B246f.）

この（筆者による補足を伴う）引用文において注目したいのはまず、カントが因果性認識の構造を

「判断」(Urtheil) という点から再構成している点である。因果性に関する判断は何よりも、他人に向けられている。判断の様態——可能性、現実性、必然性——は他人に向けて提示される判断の有する客観的成分である。ある出来事に別の出来事が後続するという「判断」は、他人が同様の事態を再現した際、同様の結果となることを予想しかつこのことを要求している。その意味において、「経験判断(Erfahrungsurtheil)」は、単なる「主観的な私の構想力の遊戯(ein subjectives Spiel meiner Einbildungen)」とは異なるのであり、ましてやこの遊戯を客観的真理と思い誤る(あるいは偽る)「単なる夢想(ein bloßer Traum)」とは似て非なるものである。

カントはここで、とりわけ科学的認識に関して存在・認識・実践の確固とした基盤を築こうとしている。ヒュームの経験内在的な立論では、因果性認識を単なる主観的な信念、さらには夢から質的に峻別することが困難となろう。これに対しカントは知的懐疑主義を退けつつ、われわれが生活し思考し行動する、実在性、現実性の日常的基盤を確立することを目ざしているのである。

なお、この引用箇所からも明らかであるように、カントは必然的因果関係が成立し、あらゆる出来事には必然的原因が「存在する」と考えている。だがハンス・ライヘンバッハによれば因果性の原理というものはそもそも個別的な因果性の認識にとって無用の長物にすぎない²⁸⁾。この問題提起をどう受け止めるべきだろうか。おそらく、ヒュームの場合と同様、ライヘンバッハに対しても、カントは科学研究の実際の現場において、必ずしも因果性の一般原理などというものは必要とはされないということを認めるのではないだろうか。カントが目指しているのはむしろ、科学的営為をそれ以外の営みから明確に区別する表徴を見いだし、そうすることで科学的営為を含めた知的営み全体の構造を明らかにすることだったのでないか。とりわけ、主観的な構想力の遊戯や夢想から区別される、客観的な、再現可能な「経験判断」に、科学的認識の基礎を見い出す論点は、現在もなお有効ではないだろうか。

注

1) Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dia-

lektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, in; Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 5, Frankfurt am Main 1987, S. 19f.

- 2) Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Bd. 2, Frankfurt am Main 1981/1995. ユルゲン・ハーバーマス、河上倫逸・M.フーブリヒト他訳『コミュニケーション的行為の理論(上)(中)(下)』未来社1986-1987年。
- 3) 実証主義的思考における「誤った明晰さ」へのアドルノの批判は、彼の「新音楽(neue Musik)」論における、シェーンベルクやベルクの自由無調主義の擁護に基づいた、新古典主義(ストラヴィンスキー、ヒンデミット等)に対する徹底した批判に通じるものがある。なおアドルノ音楽論に関し、私は以下の拙論で検討したことがある。「音楽の聴取タイプと社会認識の原理——アドルノ『新音楽の哲学』についての一考察」『社会思想史研究第25号』2001年。
- 4) カントにおける言語哲学的要素を取り出そうとした比較的最近の研究に以下のものがある。Manfred Riedel, *Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt am Main 1989.
- 5) Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Leibzig 1911.
- 6) 天王星、海王星の軌道の誤差を説明するために、パーシヴァル・ローウェル(Percival Lowell, 1855-1916)が最晩年に提案した「惑星X」の可想的軌道が、この意味での仮説の一例であろう。「惑星X」は1930年になって発見され、冥王星と名づけられた。
- 7) ファイヒンガーは数学と法学の「原理的類似性(prinzipielle Verwandtschaft)」を指摘している。Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, S. 47.
- 8) A.a.O., S. 608.
- 9) A.a.O., S. 48f.
- 10) 「ミルは数学に特殊な方法にはほとんどまったく目を向けていないし、また道徳科学の方法についてはわずかに扱っているにとどまる。」A.a.O., S. 15.
- 11) カントの著作からの引用文(翻訳はすべて桐原による)はアカデミー版カント全集による。このうち『純粹理性批判』からの引用は第1版(1781年; A)または第2版(1787年; B)の引用頁数を表記する。他の著作からの引用はアカデミー版の巻数(ローマ数字)と頁数を表記する。引用文中の傍点箇所は原文の強調箇所(原文を併記する場合はイタリック体)、傍線箇所は筆者(桐原)による強調。

- 12) 第1版および第2版の演繹の相違は先行研究が指摘しているところであるが、本稿ではその詳細には立ち入らない。一つの解釈として、第1版では構想力の総合のはたらきが悟性から独立した形でとらえられているのに対し、第2版では前者が後者に依存しているとされる。この解釈が不適当である点は以下の研究で示されている通りである。Matthias Wunsch, *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, Berlin/New York 2007, S. 15f. なお同書は構想力を基軸に据えて「客観的な経験的認識 (objektive empirische Erkenntnis)」を演繹する(それ自身としては失敗していると同書が見なしている) 試みにおいて第1版と第2版は共通しており、第2版での書き換えは第1版で不明確であった「表現 (Darstellung)」の改善を主眼としたにすぎないとするカント自身の弁明を擁護している。だが演繹の全編にわたる書き換えは単なる表現の改善と見るにはあまりにも大規模であると言わざるをえない。構想力の演繹に占める体系的意義は保持されており、したがって第2版で構想力の認識能力としての独立性が否定されたと見るのは誤りであろうが、少なくとも、同版において総合に当たっての悟性の役割が強調されていること、そしてそのことに対応して「自己意識」の同一性が果たす役割が強調されていることは、演繹に関してみれば、内容上・体系上の変更であるとするのが適切ではないだろうか。
- 13) 私は以下の拙論において、実在の「目的 (Zweck)」と判断主体にとっての「合目的性 (Zweckmäßigkeit)」の相違から、情感的判断力と目的論的判断力を体系的にとらえる試みを行った。「目的論と技術的合理性——F・G・ユンガー『技術の完成』におけるカント解釈を手がかりとして」『下関市立大学論集』第57巻第3号、2014年。
- 14) カント哲学と社会理論ないし社会学理論との関連は、フランクフルト学派が初めて扱ったテーマではもちろんない。すでに社会学の黎明期にゲオルク・ジンメル (Georg Simmel, 1858-1918) やエミール・デュルケム (Émile Durkheim, 1858-1917) は自身の社会理論の方向を定める際にそれぞれ異なる仕方でもカント哲学への批判的アプローチを試みているし、マックス・ヴェーバー (Max Weber, 1864-1920) は新カント派の価値哲学の影響下で社会科学方法論を探索している。さらに知識社会学の祖であるマックス・シェーラー (Max Scheler, 1874-1928) の主著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』(1913/1916) はカント倫理学批判を主題としている。シェーラーの創始したもう一つの学問分野である「哲学的人間学」を受けつぎこれを発展させたヘルムート・プレスナー (Helmuth Plessner, 1892-1985) およびアルノルト・ゲーレン (Arnold Gehlen, 1904-1976) は、いずれもカント哲学に造詣の深い哲学者であると同時に社会学者でもあった。なお、シェーラーの哲学的人間学とカント哲学およびマックス・ホルクハイマーの関係については以下の拙論を参照。「〈戦後世代人間学〉とマックス・シェーラー——カントの人間像の復権」『社会思想史研究 第29号』2005年。
- 15) 「[カテゴリーを経験的直観に適用することによって成立する] 経験的認識のことを経験と呼ぶ。」B147, B165f., 「経験とは経験的認識、すなわち知覚を通じて対象を規定する認識である。」B218.
- 16) 「対象に取り組むのではなく、対象一般についてのアプリアリな概念に取り組む認識は、超越論的認識である。そのような概念の体系を超越論的哲学と言う。」A11f.
- 17) カント自身の立場としての「超越論的観念論／経験的實在論」、およびこれに対立する立場としての「超越論的實在論／経験的観念論」に関する体系的叙述は、第1版における第四の「誤謬推論」の批判において見られる。「超越論的観念論と経験的観念論とを区別しなければならない。すべての現象に関する超越論的観念論は、現象が単なる表象であるにすぎず、物自体ではないということを教える。そしてそれに従って、時間と空間は直観の感性的形式にすぎず、それ自身として与えられた規定、または物それ自体としての客体の条件ではない。超越論的観念論には超越論的實在論が対立する。これは、時間と空間が何かそれ自身として(感性とは独立に)与えられたものと見る。つまり超越論的實在論者は外的現象を物それ自体であると考え、それがわれわれおよびわれわれの感性からは独立に実在し、したがってまた純粹悟性概念に即してもわれわれの外にあると考える。この超越論的實在論者はのちに経験的観念論者となる。彼は、感官の対象に関して、それが「外的」である以上、それ自身において感官なしで実在すると誤って前提したのちに、経験的観念論者としては、われわれの感官のすべての表象を、それが現実的であると考えためには不十分であると考えるのである。／これに対し、超越論的観念論者は経験的實在論者、二元論者でありうる。つまり彼は、物質の實在を認める一方で、単なる自己意識から出ていくことはなく、私の中の表象の確実性すなわち「われ思う、ゆえにわれ在り」以上のものを想定することはない。というのは、彼はこの物質とその内的可能性を現象としてのみ妥当し、われわれの感性から切り離れたならば無であると考えため、物質とは彼においては表象の様式(直観)にすぎず、この表象は外的表象であり、しかもそれ自身において外的な対象というものに関与するのでは

なく、この表象は知覚を、すべてが外的に関与し合う空間に関連づけるものであるため、この空間そのものはわれわれの中の空間であるからである。／超越論的観念論の立場をとれば、物質の現存在を、思考する存在者としての自己自身の現存在と同様に、自己意識の証拠に基づいて想定し、証明されていると考えるというわれわれの教説からすべての疑念は晴れる。というのは、私は私の表象を自覚しており、それゆえこの表象は実在し、そしてこの表象をもつ私自身も実在するからだ。さてそこで、外的対象（物体）は単なる現象であって、私の表象の一式にはかならない。その表象の対象は表象によってのみ何ものである、表象から切り離されたならば無である。したがって、私自身と同様に外的事物も実在し、いずれも私の自己意識の直接的証拠に基づいている。唯一異なるのは、思考する主体としての私自身の表象が内感に関連をもつに對し、延長された存在者を表す表象は外感に関連をもつということである。私は外的対象の現実性を意図するならば、私の内感の対象（私の思考）の現実性に関する場合と同じく、[その現実性を]推論する必要はない。というのは、いずれも表象に他ならず、その直接的知覚（意識）は同時に、[物自体の、ではなく]表象の現実性の十分な証拠であるからだ。／したがって「超越論的観念論者」は「経験的実在論者」であり、現象としての物質に現実性を認める。この「経験的表象・現象の」現実性は推論されるものではなく、直接に知覚される。これに對し、超越論的実在論は必然的に困難に陥り、経験的観念論に余地を明けざるをえなくなる。なぜなら超越論的実在論は外感の対象を何か感官そのものからは区別されたものと見なし、単なる現象をわれわれの外の独立した存在者であると見なすからである。これらの物についてのわれわれの表象を最大限意識したとしても、「表象が実在するならば、その表象に對する対象もまた存在する」ということは確実ではない。これに對し、われわれの「超越論的観念論の」体系においては、この外的事物、すなわち物質は、その形態および変化において、単なる現象すなわちわれわれの中の表象にほかならず、その「物自体の、ではなく」現象の現実性をわれわれは間接的に意識するのである。」(A369-A372)

- 18) 「純粹理性の起源と限界を判定する学問は、純粹理性の体系のための予備学であり、それは純粹理性の教義 (Doktrin) ではなくて批判 (Kritik) である。」A12.
- 19) 分析判断はつねにアプリアリであって、概念を経験を通じて「分析」する「アポステリアリな分析判断」は存在しない。
- 20) Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, V, S.215 u.a.

- 21) 統覚による総合以前の、むしろ統覚による総合そのものを可能にする「現象の類似性」は、端的に言うなら自然現象そのものに備わる類別・分類可能性である。類別・分類そのものは悟性の行なう作業ではあるが、それがそもそも可能となるのは自然現象に前経験的秩序が備わるためであって、悟性はいわばその秩序を模倣するにすぎない。この種の発想は「超越論的実在論」と見なしうるものであり、『純粹理性批判』におけるカント自身の公式見解（超越論的観念論）とは異なるが、自然の前経験的秩序の発想そのものは、演繹の章に於いて言えば悟性を重視する第2版においていったん影をひそめたのち、『判断力批判』において、さらに最晩年の自然哲学構想 (Opus Postmuumとして知られる草稿集)において今一度取り上げられ、本格的に展開されることになる。この点に關しては Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom. Selected Essays*, New York 2005のうち、特に自然認識の体系性の前提条件としての「自然そのものの体系性」という「超越論的原理 (transcendental principle)」に關する指摘 (p. 65 他)を参照。
- 22) フリードリヒ・ゲオルク・ユンガー (Friedrich Georg Jünger, 1898-1977) は科学研究から工場生産に至るまで近代社会の広範な領域を支配する、制度としての精密に管理された時間に対し、明快な表現を与えている。「時計誕生の歴史、そして時計がその完成度を増してゆく歴史は、時間の流れを管理する測定法が絶えず精密化され、より正確なものになってきたことを教えてくれる。時間の測定機器と測定法におけるこのような精密化は、時とともにこの両者に益々大きな意味が与えられていることを物語っている。ホイヘンスとヘヴェリウスがほぼ同時期にガリレイの自由落下に関する研究に基づき振り子時計を発明したことを思い出してみよう。確かに発明のこのような集中は、そこで用いられている思考法がいかに決定的なものであるかを判りやすく示している。しかし、極めて短い時間、時間の小片までが正確に測定されることになり、技術的な中枢によって人間が正確な時間を与えられ、それをもって装備させられ、人間の生活や仕事が徐々に時計のような特徴を帯びていく時、そこに自ずと生じるのは、これらの現象が何を指しているのかという問いである。時間の測定はそれ自体が目的ではなく、時間の組織化、時間の合理化のために行われる。そしてこれを通じて時間の消費が益々厳しく測定されるようになるのである。」Friedrich Georg Jünger, *Die Perfektion der Technik*, Frankfurt am Main 1944/2010, S. 51.
- 23) Theodor W. Adorno, *Kants »Kritik der reinen Vernunft«* (1959), Frankfurt am Main 1995, S.

214. 以下、同書からの引用頁数は本文中に示す。
- 24) 『われわれ』とか『社会』といったような概念は、『純粹理性批判』の基準からすれば自然主義的概念であるという批判があるだろうが、これはまったく的を得た批判である。そして、社会の概念を構成的な認識論的概念として使用するわれわれの弁証法的試論に対して批判する人びとが、つねに持ち出す論拠は、これ「認識論的概念としての社会概念の使用」が不適切であるのは、本来哲学はあらゆる社会的なものに無条件に先行し、社会的なものはそもそも認識論によって根拠づけられるのであるから、哲学がその根拠づけなくして社会についても語るならば、哲学は哲学以前の懐疑に陥ることになるだろう、というものである。私の信ずるところでは、これは『純粹理性批判』にとってだけではなく、哲学一般にとって中心的な問題である […]。』A.a.O., S. 220. そもそも超越論的主観（または超越論的「主観性」）はただちに社会的意識、集団的主体であるわけではない。むしろそれは一義的には、客体認識に際して万人に「共通」しかつ「前経験的」に備わる条件としての、「多様なものの統一」という基本的な心的機能であるにすぎない。「カントが主張しているのは」むしろあらゆる表象「[私の]感性的・非感性的直観、および概念」はそれが客観化可能であるためには、[多様なものの]統一を確立する[あらゆる表象に伴う]随伴意識を必要とする、という前経験的(vorempirisch)テーゼである。カントが問題にしているのは[すべての]心的なものを[経験的]自我に帰するというのではなく、[客体認識はすべての表象に随伴する自己意識；Ich verbindeとしてのIch denkeを必要とするという意味での]コペルニクスの転回なのである。」Ottfried Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, München 2004, S. 139. 「Ich denkeという命題の断片はカントがデカルトのcogitoを翻訳したもののだが、これはその都度変化する内容を伴う表象の根底にあって同一のままとどまる条件であり、そのようなものとしてつねに可能な随伴表象である。」A.a.O., S. 141. ただしこの超越論的主観性によって基礎づけられる自然科学の必然的かつ普遍妥当な認識が、多様でありかつ悟性の領域を超えた意識経験を捨象していることから、一様な判断またはこの判断を可能にする能力の育成を強制する「社会的」意識が派生し、これが実体化される可能性がある。アドルノが指摘しているのはまさにこの点であると言えよう。
- 25) この点に関しては以下の拙論を参照。「目的論と技術的合理性——F・G・ユンガー『技術の完成』におけるカント解釈を手がかりとして」『下関市立大学論集』第57巻第3号、2014年。
- 26) なおカントは「純粹理性の二律背反」の章において、因果性の命題の「必要性」の根拠を悟性の把握しうる範囲でのみ自然現象を考察する自然科学を促進することに求めている。「われわれが諸現象間の因果性の命題(Satz der Causalität)を必要とする(bedürfen)のは、自然の出来事から自然条件、すなわち現象における原因を探し求め、提示するためである。このことに余地が与えられ、いかなる例外によっても弱められないならば、経験的使用においてあらゆる生起において自然のみを見、またそうする権限をもつ悟性は、要求しうるすべてのものをもち、そうして物理的説明は妨げられることなく歩みを進める。」(A544f./B572f.)
- 27) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press 1978, pp.73-78. 以下、同書からの引用箇所は本文中に示す。
- 28) 「彼[カント]の議論は、因果関係の問題に適用した場合には、次のようなことを意味するのだ。すなわち、われわれは原因という考えを、個別的な諸原因を見出すことによって発展させてくるのだが、因果性という一般原理の知識は、経験から論理的に導かれるのではない、ということである。この原理は、あらゆる個別的因果法則の論理的前提であり、従ってその原理は、個別的因果法則を見出そうとする限り、真なりと仮定しなければならないものである、とカントは立論する。／「論理的前提」という語は、ある論理的关系を意味する。すなわち、もし個別的な因果法則が真であれば、一般的因果法則も真である、ということの意味している。さてこの言明は、説明を必要とする。ある種の出来事に因果関係が成立するためには、他の種類の出来事にそれが成立しなければならぬ必要はない。もしある個別的因果法則が真であれば、この個別的な場合に原因が存在する、ということが断言し得るすべてなのである。このような局限された形でのみ、伴立関係(implication)が樹立されるのだ。従っていかなる個別的因果法則の論理的前提も、因果性の一般原理ではなくて、個々の個別的出来事にのみ妥当する因果法則なのである。／[...]もしわれわれが、ある個別的な原因を求めているなら、原因は存在すると仮定する必要はない。この問題は、何が原因であるかという問題と同様に、あらかじめ解決せずに放置することができるのである。原因は存在しない、ということを知っている場合にのみ、個別的な原因を探ることが不合理となる。しかし原因というものが存在するかしないか、ということについて何も知らないとしても、われわれは個別的な原因を探ることができるし、また同時に、原因が存在するかどうかという問題への解答を探ることができる。もし個別的な原因が見つければ、その個別的な場合に原因

が存在するということを、われわれは証明したことになるわけだ。／ [...] このように包括的な一般性を持つ原理は、個別的因果法則の論理的前提ではけっしてない。それが介入してくるのは、あらゆる出来事の因果法則が研究される時だけである。 [...] 次のように言明することができる。すなわち、あらゆる出来事について、その各々の因果法則が見出されれば、すべての出来事は原因を持つ

だ、と。しかしながら、これらすべての因果法則を探求するためには、すべての出来事は原因を持つ、と仮定する必要はないのである。すべての出来事は原因を持つや否やという問題は、未解決のまま放っておいて、探求がすべての場合にうまくいった時に初めて、それに答えることにすればいいのである。」ハンス・ライヘンバッハ（市井三郎訳）『科学哲学の形成』みすず書房 1954年、109-111頁。