

関心と哲学

——カントの二律背反の解決をめぐる——

白 水 士 郎

序——二つの世界観——

ある人が一人の哲学者、一つの哲学体系にあえて支持を与え、それと対立するような体系に否定的な評価を下すのは、いかなる哲学的な根拠によってなのであろうか。例えば、デカルトとロック、プラトンとアリストテレス、实在論と唯名論、唯物論と観念論という対立において特に片方を選ぶというような時に。あるいはそもそも哲学史において直線的な進歩は見出せず、むしろ基本的な見解の相違が、その時代時代に固有な表現を取った対立として、反復されているにすぎないように見えるのは何故であろうか。

もし哲学と呼ばれる思惟の営みが、対象領域の全体性を指向し、局限された問題を扱っている場合でも、なおそうした論考をある全体における意味づけにおいて進めるべき類いのものであるとするならば、ある人の哲学とはその人固有の、全体としての世界に対する根本的な定位、「世界観 (Weltanschauung)」といったものに規定されているはずであろう。従って哲学的立場の相違は、各人の世界観の相違に帰着し、結局どのような世界観をもっているかという、その人の人格に求められることになる。誰もが暗黙の内に了解しているこの事情にはっきり言及したのはフィヒテである。「人がどういう哲学を選ぶかは、その人がどういう人間であるかによっている。というのは、哲学体系というものはわれわれの好むままに捨てたり取ったりすることのできる家具ではなく、それを持っている人間の心によって生命を与えられているものであるからである。」⁽¹⁾ しかしこのように結論づけてしまうことは、哲学を単に各人の気質や趣味に基づく高尚なお喋りに貶めてしまわないだろうか。

哲学の研究者が秘かに前提としている各人の気質を問題として、ほとんど暴

力的に哲学史に断罪を下すのはウィリアム・ジェイムズである。「哲学の歴史はその大部分が人間の気質 (temper) の衝突ともいべきものの歴史である。」⁽²⁾ しかし哲学に携わる者は、当然ながら学の権威のためにもこうした事実から目をそむけようとする。「専門的哲学者というものは、どのような気質をもったものであっても、哲学するに当たっては、自己の気質という事をつとめておし隠そうとする。気質が論拠になるなどということは伝統的に承認されていない。そこで専門的哲学者はその結論の拠って来たる理由としてただ没人格的な論拠のみを主張する。」⁽³⁾ こうした態度をジェイムズは不誠実と断じざるをえない。彼自身はここから進んで哲学的立場の基本的対立を、「合理論者」と「経験論者」、あるいは「軟い心の人 (The Tender-minded)」と「硬い心の人 (The Tough-minded)」という二種類の気質の人々の対立に還元して、それぞれの特性を列挙して行く。前者は、主知主義的・観念論的で、何らかの神や絶対者と自由意志を認め、一元論的である。一方、今日支配的である後者の経験論者は、唯物論的であつ非宗教的・宿命論的であり、また全体よりも部分を重んじる点で多元論的である。両者はこのように、世界に対する根本的に相異なる態度からそれぞれの哲学体系を構築し、あるいはそのような体系に支持を与えながら、お互いに相手の体系を非難しあうことになる、と主張される。

ジェイムズ自身ある程度認めている通り、客観的であり、純粹であつ繊細な学であるべき哲学をこのように気質と関係づけることは、それ自体不謹慎で粗雑な振舞とも取られうる。しかし、哲学史上和解し難い対立が反復され続けているという事実を直視するならば、論争に加わっている哲学者自身的前提を何らかの形で問い直す作業が、確かに哲学そのものに課せられていると言わねばならない。この点で、ジェイムズ以前にはカントとフィヒテが、共に哲学する者の「関心」に言及することでジェイムズの非難する不誠実さを免れているように見える。すでに引用したフィヒテについて言えば、哲学において観念論と独断論という二つの体系の対立を認め、それぞれが「相手を直接には反駁しえない」⁽⁴⁾ ものと冷静に判断した上で、両者の相違の究極的な根拠を「関心の相違」⁽⁵⁾ と把握する。一方カントは、経験論と独断論という二種の世界観の対立がいかにして生じるかをより詳細に論じた後、それぞれに支持を与える「理性

の関心」の考察を鍵として対立に調停をもたらそうとする。「純粹理性の二律背反（アンチノミー）」として表示されたこの基本的な世界観の対立は、正にジェームズが経験的に抽象した「哲学における今日のディレンマ」⁶⁾を先取りしながら、問題をより系統的に論じ尽していると言える。

以下では、この二律背反の提示と解決の道筋を検証して行くことにより、カント固有の哲学的構想を見通すことが目指される。そこであくまで主題となるのは、「超越論哲学」の名の下に哲学がいかにして自らの前提である「関心」へと反省的に関わり、それを哲学的言説の中へ取り込みうるか、という一点である。従ってそこには、哲学の根拠として各個の気質や趣味を暴露し、それら哲学以外の要因に哲学を還元し去る、という野蛮な意図は一切介入する余地はない。ジェームズが二種の世界観の単なる提示に止まらず、その両者の要求を共に満たしうる哲学として「プラグマティズム」という一貫した理論を提唱したように、カントもまた「理性批判」という固有の作業を介した上で、理性の二律背反という事態を解消するような一つの形而上学的体系を構想するに至ったのである。事はあくまで、そうした「哲学」そのものの性質に関わることになる。

1 理性の二律背反の生起

カントがある書簡で告白している通り⁷⁾、純粹理性の陥る二律背反という事態こそ彼を『純粹理性批判』という作業に向かわせた当の問題であった。二律背反という問題の重要性は何よりも、理性が最終的に関わらざるを得ない全体としての世界に関係する観念、即ち「宇宙論的理念」をめぐる相対立する主張が、論理的には等しい価値をもって成立してしまう点である。その対立は、著作の前半「分析論」で導き出されたカテゴリーに対応して四組の対命題として示される。要言すればそれは、①世界は時間的・空間的な制限を持つ／持たない、②世界を構成する究極的な単子、原子が実在する／実在しない、③自由な因果性というものがある／自由というものはなく、一切は自然法則に従う、④世界の原因たる必然的存在者（＝神）が実在する／実在しない、以上である。対命題それぞれにおいて肯定文の側は「定立（Thesis）」、否定文の側は「反定

立 (Antithesis)」と呼ばれるが、カントは反定立の側の主張が総じて拠って立つ原理を「経験論 (Empirismus)」、これに対して定立の側の原理を「独断論 (Dogmatismus)」と呼んで、そこに二つの基本的な立場の対立を見出すのである (A466=B494)。

理性はいずれにせよこうした形而上学の問題に関わらざるをえない。カントの術語でその事情を説明すれば、我々の眼前にある現象は、一定の認識上の制約 (条件) を受けた「被制約者 (ein Bedingtes)」として見出されるのだが、我々の理性は非制約者たる現象を正にそれたらしめている制約の、その系列を遡り、最終的に「無制約者 (das Unbedingte)」に至るまでの制約の全系列を想定せざるをえない。理性にそのような遡行が課せられているという命題は、「被制約者」という概念自体から生じる「分析的命題」である (A498=B526)。

理性が形而上学に関わる必然性が、こうして「論理的要請」(同上)として説明された訳だが、しかしそこで相対立することになった命題について、論理上の解決をもたらすことはできない。なぜなら、どの命題についても、それに対立する命題が誤っているが故に自らが正しいという証明 (「間接的証明 (der apagogische Beweis)」) が成立してしまうからである。

理性はこうして自らが生み出した問に自ら答を与えることができないというディレンマに陥る。第一版序文の冒頭で、カントが「理性が斥けることもできず答えることもできない」という人間理性の「特殊な運命」(A VII) に言及する時、念頭に置いていたのが二律背反の問題であるのは疑いのないところだが、ここで重要なのはカントが目指す学としての形而上学の可能性ばかりでなく、哲学を現に遂行しつつある理性能力自体に対しても深刻な懐疑が生じてしまう点である。

通常のカント解釈にとっては、事態はより単純である。無制約者の理念をもって、我々は客観的認識がそこにおいて成立する基盤である可能的経験を離れてしまっている、従って対命題は正しい選言的命題 (一方が誤っておれば、必然的に他方が正しいという命題) ではなく、いずれの命題も客観的には誤りである、と。カント自らが「批判的解決」と呼ぶところのこうした解決は、しかし決して真の問題の解決ではない。たとえ世界全体についての認識としては虚偽

と断じられようとも、制約の全体性が理性に課せられているという事態には何の変わりもない。「経験論」や「独断論」のいずれかの立場に立つことは、今後も理性にとって自然なことであり続けるだろう (A703=B731.f.)。従って「理性の安全のために争いから身を引く」(A464=B492) ことは許されないのである。理性の自己矛盾を解消するためには、ここにより積極的な解決が導入されねばならない。

2 思弁的関心の導入と理性の再定義

二律背反を提示した後、その解釈に向けられるべき最初の節（「理性のこの矛盾における理性の関心について」(A462=B490)）でカントが理性の関心という概念を導入するのは次の理由からである。全体としての世界に関する主張が客観的妥当性を拒まれながらも、なお我々の理性にとって避け難い想定であるとすれば、次に問題とされるべきなのはもはや「真理の論理的基準」ではなく、対命題のどちらかにあえて支持を与えようとする我々の主観の側の関心の吟味・種別化という作業でなければならない (A468=B493)。そして、理論と実践という二つの学的領域に対応して思弁的関心と実践的関心、更に通俗性〔通俗的関心〕という三種の理性の関心が挙げられ、経験論、独断論のそれぞれの主張に支持を与える関心が考察されて行くことになる。これはあくまで「暫定的判定」(同上) にすぎないが、世界についての主張が論じられるべき場所が客観的な領域から主観的な領域へとここで決定的に置き移された点が重要である。つまり、二律背反の諸命題は、その論理上の矛盾ゆえに客観に適用される原則とは認められえないが、理性の関心の各様態に応じた主観的原則、「格率 (Maxime)」^⑧ と見なされれば、命題の対立はもはや矛盾ではなくなる。つまり、そこでは「単に様々な相の理性の関心があり、それが考え方の分離を引き起すにすぎない」(A666=B694)。更にそこで格率として各命題を実践、理論の各領域で適宜活用することが可能になるのである。

差し当り、第一批判では純粹に思弁上の問題を課題としており、思弁的関心に応じた解決が主として展開されることになる。思弁的関心とは、認識をできる限り拡張することにある。そうした関心に主導されている理性が採用するの

はもっぱら経験論の側の主張である。なぜなら究極的な世界の構成要素や第一原因がない、という想定に立って自然の探求を進めて行けば、我々は理念的には自然認識をどこまでも拡張して行くことができるだろうからである。しかし思弁の関心が独断論的な主張の側に全く顧慮を与えない訳ではない。自然認識において統一的な自然観というものを想定しつつ探求を継続することは、確かに有益な結果を生み出すからである。そこで例えば、自然法則的秩序を見出して行く場合、神が自然の根拠である「かのように (als ob)」想定することは、積極的に容認されるのである (A672=B700)。いずれにせよ、世界についての究極的な説明原理と思われたものは、あくまで主観（ここでは悟性）に対して認識拡張を指示する規則にすぎないことが明らかにされる。思弁的関心に基づいて採用されたこのような格率をカントは「統整的原理」と呼び、実際に客観についての認識を形作る「構成的原理」から区別する。原理のこの種別は今や極めて重要となる。なぜなら「単なる統整的原則が構成的と見なされると、客観的原理として矛盾することになる」(A666=B694)、すなわち再び二律背反の問題が生じてしまうからである。

こうして、関心、格率、統整的原理といった概念装置によって、理性の自己矛盾という事態は理性自らによって解決が与えられたように見える。しかし以上の解決は果たして妥当なものとして受け入れてよいのだろうか。とりわけ理性と呼ばれる能力に関して、二律背反という自己矛盾を生じさせた理性と、それを解決にもたらした理性が同じ理性だとするならば、カントはその間に何らかの定義の変更ないしは拡張を持ち込んでいるのではないだろうか。

カントの解決の要点は、当初は純粹に思弁的な主張と思われた命題を、認識を拡張するための、広義の実践的な指令へと読み換えることにあった。つまり、二律背反の各命題は決して「対象が何で (was) あるか」を教えるのではなく「いかにして (wie) 経験的背進 [=対象認識の系列の遡行] を行うべきか」(A510=B538) を指示するところの、カントの倫理学の術語で言えば「熟練 (Geschicklichkeit) の命法」へと解釈し直されるのである。そのためにカントは、思弁理性に単なる論理的推論の能力ばかりでなく、関心という実践的契機をも帰属せしめたのである。「思弁的」関心も、それが認識を最高原理に至る

まで追究するという特定の目的を提示して悟性使用を促進するという点で、正に実践的な原理である。「(関心とは、) その下でのみ心的能力の行使が促進される一つの原理である」(K2.PhB.138, V119)「あらゆる関心は結局実践的である」(K2.PhB.140, V121)。理性にこの関心が帰属させられる時、もはやそれは形式論理学で言う「間接的に推理する能力」に止まらず、理性自らが含んでいる原理の下に諸認識を包摂しようとする能力を認めているのである。カントは、前者を理性の「論理的使用」、後者を「実在的使用」と名づけるのだが(A299=B355)、極めて一般的な定義として理性を「諸原理の能力」(A299=B356)と規定する際には、とりわけ後者に重点が置かれているのは明らかである。

カントは時に「人間理性」という表現を否定的な文脈ではなく、つまり神的・天使的な知性との対比において根本的な制限を持ちしばしば過誤に陥る理性という意味ではなく、むしろ積極的に、純粋な理性が生み出す問題を自ら解決する能力という文脈で用いている⁹⁾。カントは結局、理性が働く領域をあくまで人間的な実践の領域に引き戻すことで、形而上学の問題の固有の解決を果したと言えるであろう。道徳・宗教という、いわゆる狭義の実践的関心に主導された学的領域において、一層その点は表立ってくる。

3 実践的関心の優位と理性の統一

二律背反において、理性の思弁的関心が支持を与えるのは主に反定立の側の立場(経験論)であったが、実践上の関心に従う時理性が支持するのは明確に定立の側の立場(独断論)である。なぜなら定立の側の主張は「道徳と宗教の礎石」(A466=B494)であるところの神や自由意志の存在を肯定するからである。それらの命題は結局、実践理性の立場から積極的に是認されることになるのだが、そこで再び二律背反の矛盾を回避するための理論上の手だてが必要となる。実践的関心に従う理性が活動する余地を確保するための鍵となるのは、自由をめぐって対立する第三の二律背反の解決である。

もし自然の法則性が支配する理論の領域から独立して、道徳と宗教を主とする実践の領域が固有の諸原理をもって存立すべきならば、何よりもまず自由な

因果性に基づいて新たな結果を生み出すところの意志というものが積極的に認められねばならない。ところで、理論（思弁）の圏内における第三の二律背反の解決は「自由な因果性というものがある」という主張と「世界のあらゆる事象は自然因果性にのみ従う」という主張の対立には真の矛盾はない、というものであった。現象／物自体というカント特有の対概念の導入の必然性は、この解決の場面にこそまず見出されるべきなのだが、つまり人間の行為も含めた「現象」の総体としての自然については後者の命題が妥当するのに対して、人間が現象界に属すると同時にその理性をもって叡知界（物自体界、可想界）にも属する者と考えられうる限りにおいて前者の命題も容認される、つまり対命題は「共に真でありうる」（A532=B560）とされるのである。しかし、以上の説明で自由の存在そのものが証明された訳ではない。ここで認められた自由とは、人間の行為の叡知的性格を説明するための統整的原理として用いられる自由、「超越論的自由」にすぎず、実践上の真の自由である「実践的自由」の現実性そのものではない。その証明のためには、我々が自らを実践理性の命ずる道徳法則に従う実践者そのものの立場、「行為的主観」（A539=B567）の立場へと置き換えねばならない。単なる観察者から自由なる行為者へのこの立場変換が可能であることは、現象界には見出されない秩序である「定言命法」が現に我々の意識に与えられているという「純粹理性の現事実（Faktum）」から証明される¹⁰⁰。こうして自由意志をそれとして成立させる定言命法が実践の領域の固有性を保証する最高原理として確定された上で、更に神と魂の不死性という形而上学上の最高の想定に対しても、「純粹実践理性の要請」という形で実践上の実在性が認定され、もって「独断論」と呼ばれた道徳的・宗教的世界観が最終的に実践理性の立場から確保されるのである。

二種の世界観の対立は、以上見た通り思弁理性と実践理性という理性の二つの「立場（Standpunkt）」の相違として説明されたと言える。こうした発想自体は、例えば科学者と宗教家の世界観の違い、といった形で我々の常識にも受け入れ易い。哲学の相違を人格の違いに帰したフィヒテも、基本的に同様の解決をもたらしたと言えるだろう。しかしここから更に、カントに考察を展開させることになる決定的な把握は、相対立する立場と関心が一つの人格、「一つ

で同一の理性 (einunddieselbe Vernunft)」(K2.PhB.139,V121) に帰せられねばならない、という点である。確かに世界把握に関する二律背反の導出自体が、相対立する人々の見解の相違としてではなく、純粹理性が一般に生じさせる誤謬として原理的になされたのであった。従って、それぞれの関心に従って相異なった立場をとる思弁(理論)理性と実践理性は、なお同一の理性として統一的な世界に対する態度を持たねばならない。一つの心的能力には結局一つの関心が帰せられねばならないのである。もしそうでなく、ある能力が随意に異なった関心に従って異種な原理を選びうるなら、それはもはや一つの能力とは呼ばれえず、更にその上位にそうした選択を必然的なものとして規定する能力を想定せねばならないだろう。

以上の把握から思弁理性と実践理性の統一という課題が、『実践理性批判』において本質的なものとなる¹¹⁾。そこで鍵となるのが再び関心の概念である。すでに見た通り、理性はその思弁の使用においても単に論理的な能力ではなく、認識拡張という特定の目的を推進するすでに実践的な能力であった。そこにおける関心、即ち「ア・プリアリな最高原理に至るまでの対象の認識」(K2.PhB.138,V120) を目的とする思弁的関心が、道徳・宗教に関する狭義の実践的関心、即ち「究極的かつ完全な目的〔=徳と幸福の合致たる最高善〕に関して意志を規定すること」(同上) への関心に劣ることは明らかである。実践理性の関心のこの優位において、それも神と魂の不死という理性一般にとって最高の理念に関する実践的関心の優位において、理性の統一という課題が果されることになる。但しその場合の統一とは、実践と理論という相互に独立した学の原理の端的な合一を意味するのではなく、あくまで両者の秩序の上での統一、即ち「体系的統一」を指している。

極めて粗略な要約になったが、ともかくカントが、こうして理性の統一という課題を解決したことの意味は、二つの立場の分裂をより合理的な世界観へと統合することにある。その解決はカントの定義する「理性」の境位に立つ限りで一応整合的である。しかしカントに外在的な立場から、次のような問がなお生じる余地があるだろう。つまり、理論と実践という二つの学的領域は現象/物自体という対象の二元化によって相互に独立なものとして確定されたにも関わ

らず、なおそこに体系的統一という秩序をもたらさねばならない必然性はどこに見出されるのか。確かに実践理性と理論理性を単に並列させておくことは、二つの学の境界に混乱をもたらすと考えられうるかもしれないが（K2.PhB. 140, V121）、しかしそこに体系性への執着というカント固有の前提が秘かに混入しているのではないか。

ここで明瞭となってくるのは、結局「一つで同一の理性」という想定によってこそ統一的な世界観が選び取られた、という点である。この選択自体もまた一つの関心に基づいている。哲学を体系として成立させるこの根源的な関心を、カント自身「建築術的関心」と名づけている。

4 建築術的関心と哲学

「人間理性はその本性から言って建築術的（architektonisch）である。つまり、人間理性はあらゆる認識を一つの可能的な体系に属するものとして見なす。」（A474=B502）理性は最高の能力として自己固有の原理以外の原理に従うことはなく、かつ下位の能力に属するあらゆる認識を可能的には自らの原理の下に包摂しうるし、またそうせねばならない。理性の前ではあらゆる事柄は無関係な断片ではありえず、一つの「体系」の中の配置において見られねばならないのである。「理性の支配の下では、我々の認識一般は断片的なもの（Rhapsodie 狂詩曲）であってはならず、一つの体系を成さねばならない。」（A832=B860）ところで「体系」とは何か。「私は一つの体系ということで、一つの理念の下にある多様な諸認識の統一を意味する。」（同上）理念とは結局、目的（Zweck）のことである。この目的が、一つの理性に対応し唯一の実践上の究極目的へと収斂されるとき、あらゆる認識は一つの体系において正しく秩序づけられることになる。つまり「すべての諸部分がそれに関係するところの目的の統一」（同上）において学の「全体（das Ganze）」が、それも量的な全体ではなく体系的連関という質をもった全体が初めて構想されうるのである。カントにとって哲学とは、そのような「体系の技術」であるところの「建築術（Architektonik）」（同上）に他ならない。

結局二律背反に表現された対等な二つの世界観の間で、カントに合理的な世界観を選択させたものは、理性の実践的関心であると共にその「建築術的関心」(A475=B503)でもあったのである。つまり上で見た意味で建築術的な理性は、「端的な〔全認識の〕建物の基礎」(A474=B502)になりうるようなものを求めざるをえないが、それは即ち定立の側が主張する無制約的な第一者のことに他ならない。一方、反定立の側の経験論的な諸命題は、そのような絶対的基礎を認めないことによって「諸認識の建築物の完成を全く不可能にしてしまう」(同上)が故に、理性の建築術的関心はこちらに支持を与えないのである。

こうして道徳的・宗教的世界観の優位の根拠が、カント的な意味での「哲学」そのものの建築術的な性格として露わにされたが、ではそこから更に遡って、哲学を遂行する理性の、建築術的関心自体をも哲学的に基礎づけることができるのだろうか。

カントにとって、理性に具わる固有の関心の現実性は理性そのものの存立と同時的な「現事実」であり、それを遡った哲学的説明はもはや不可能である。その点の事情を、カントは建築術的関心に即してではなく道徳法則への関心を基礎づけようとする際に、極めて率直な表現をもって叙述している。つまり、なぜ純粹理性が他の一切の動機なくしてそれ自身で実践的たりえ、そして我々の内に理性の命法たる道徳法則への関心を喚び起しうるかを我々は説明しえず、それ以上の説明を求めようとすれば、「その時私〔カント〕は哲学的説明根拠を離れ、しかも他の何の説明根拠も持たない。」(GMS.PhB.89,IV462)我々は道徳法則に従わねばならない無条件的な必然性を理解しえないのだが、ただ「その理解しえないこと(Unbegreiflichkeit)は確かに理解する(begreifen)。これが諸原理をもって人間理性の限界にまで突き進むところの哲学について、正当に要求されうるすべてなのである。」(GMS.PhB.91,IV463)

我々はいずれにせよ、最終的にはそれ以上還元不可能なある根拠から出発せねばならない以上、カントのこの結論を何らかの失敗と見なすべきではない。むしろ「理解不可能性を理解する」という極限的な表現を取らざるをえなかった思惟の自己反省の深化をそこに見出し、これを積極的に評価すべきであろう。

我々は結局、最終的な理論の基礎づけや術語の定義という局面に立ち至る時、循環的な表現に訴えるよりほか術はないのである。しかし、かといってカントの解決とその根本的前提を更に問に付することが我々に禁じられている訳ではない。理性が生み出した二律背反という基本的な世界についての見解の対立に、実践的な理性が自ら解決を与えるというのは確かに巧みな議論ではあるが、それはあくまで一つの解決にすぎない。神と不死の「要請」といういささか不自然な、しかしカントにとっては不可避であった議論の導入に顕著に表れているように、一つの理性が示す最高原理の下で完結した体系を構築するという哲学の使命は、それ自身極めて疑わしい。我々はなお二律背反の問題に止まりながら、哲学、理性、関心についての問を深めて行かねばならないだろう。

結び—— カント的解決を超えて ——

カントは、純粹理性が陥る仮象を論じた「超越論的弁証論」全体の結びにおいて、自らの論述を「人間理性の文書保管所 (Archiv)」（A704=B732）になぞらえたが、確かにカントの緻密な考察の多くは今日の我々の理性にとっても古びることなく貴重な資料たり続けている。二律背反だけに話を限っても、現代の最先端の物理学がいかなる統一的な宇宙像を提示しえているかは措くとして、我々一般の理性は宇宙の極小と極大のレベルにおけるパラドックスから未だ脱け出していないのである。「弁証的仮象は判断に関して人を欺くだけでなく、判断について人が持つところの関心に関して魅惑的でかつ常に自然的であり、これから将来にかけてもそうあり続けるだろう」（同上）というカントの洞察は的確であったと言わねばならない。

ではカントの描く思弁理性を我々も共有しながら、それが陥る自己矛盾に関してカントと異なる解決を求めるとすれば、いかなる道がなお我々に残されているだろうか。例えばカントに先立って同様の二律背反を見出したパスカルは、そこに理性の限界を認めて理性ではなく生そのものの飛躍によって宗教的な秩序へと至ろうとする¹⁰。また冒頭に触れたジェイムズは、閉じた体系を作るほかに合理的立場からよりも、むしろ多元論的で現実に対して柔軟な経験論

の立場から出発して、最終的に仮説としての神の想定を受け入れるところにまで進む。この二者の解決とカントの解決の間の類似と差異を吟味して行くことは、それだけで多く有益な示唆を我々に与えてくれるだろう。

しかし今少しカントの解決に留まり、その内部において新たな解決のための手がかりを求めるならば、彼の認識理論と同様実践哲学でも堅持される主観—客観図式にそれが求められるかもしれない。この場合、主観とは実践的な理性であり、客観とは理性が固有の関心に従って設定する目的、である。カントにとって実践とは結局、「純粋な」理性から投影された目的との距離において規定されるものに他ならない。理性の関心もまた、理性—目的の表象関係に全く規定されることになる。「我々がある対象の現実存在の表象に結びつけるところの満足が、関心と呼ばれる。」(K3.PhB.40, V204)しかし、目的がこうして不変な理性によって「前に一立てること (Vorstellung 表象)」の対象である限り、その両者を必然性をもって結びつける関係自体は哲学するものの視野に入っていないであろう。当然関心もまた、固定した種別化においてしか論じられえないであろう。カントが、理論と実践というやがて確立されるべき学的領域の数に見合うだけしか理性関心を種別化しなかったことは、何の偶然でもない。

上の考察は当然ながら、理性をも規定する「気分 (Stimmung)」に論及したハイデガーのことを念頭に置いている¹³⁾。いずれにせよ、「気分」や「気遣い」、あるいは「精神」や「生」といった新たな術語を用いるかどうかは別として、理性の二律背反という事態が、哲学する者の関心についての反省の深化を指示し続けている点だけは間違いない。ただしその際、理性にとっての公案とも言うべきこの問題に、唯一で確定した答えが与えられるかどうかについては、我々はどこからも保証を受け取ってはいない。

〈註〉

カントの著作の引用に関しては、できる限り引用頁を本文中の括弧内に記した。その際、『実践理性批判』(第二批判)はK2.、『判断力批判』(第三批判)はK3.、『道徳形而上学の基礎づけ』はGMS.、という略称を用い、続いて引

用頁を、『純粹理性批判』（第一批判）に関しては慣例に従い第一版〔A版〕と第二版〔B版〕の頁を併記、その他の著作に関してはマイナー社の哲学文庫版（PhB.）とアカデミー版（巻数はローマ数字、頁はアラビア数字）の両者の頁付を併記した。

- (1) フィヒテ『知識学への第一序論』（岩崎武雄訳、中央公論社）八五頁。
- (2) ジェイムズ（James, W.）『プラグマティズム』（榊田啓三郎訳、岩波文庫）十一頁。
- (3) 同上、十二頁。
- (4) フィヒテ前掲書八一頁。
- (5) 同上、八四頁。
- (6) ジェイムズ前掲書、「第一講」の表題。
- (7) 1798年9月21日、ガルヴェアて書簡。
- (8) 「客観の性質から得られたのではなく、客観のある種の認識に関する理性の関心から得られているようなすべての主観的原則について、これを格率と呼ぶ。」（A666=B694）
- (9) 例えば次のような表現を参照のこと。「ところで私は、超越論哲学はすべての思弁的認識のうちで次のような特質、即ち純粹理性に与えられた対象に関わる問題でこの同一の人間理性によって解決されえないものはない、と主張する。」（A477=B505）
- (10) 『実践理性批判』の「純粹実践理性の原則の演繹について」の節を参照。
- (11) 「私は純粹実践理性の批判に次のことを要求する。即ちその批判が完全なものたるべきならば、実践理性と思弁理性は結局一つで同一の理性でしかありえず、ただ使用において異なるだけなのだから、共通の原理における実践理性と思弁理性との統一ということもまた、同時に示さなければならぬのである。」（GMS. PhB. 8, IV391）
- (12) 三木清『パスカルにおける人間の研究』（岩波文庫）第五章三を参照。
- (13) Heidegger, M. "Was ist das — die Philosophie?" 1956.

（しろうず しろう 博士後期課程一回生）