

純粹理性のアンチノミーとポストモダン

野口 勝三

ジャック・デリダの脱構築

ジャック・デリダの脱構築は、二〇世紀後半の認識論に新たな論理的枠組みを提供したものとしてよく知られている。決定不可能な境位を明るみに出すデリダの脱構築の独自性は、それが言語記号に焦点を当てたところにある。

あらゆるテキストは言語で表現される。そして言語は記録される以上、書かれる文字（書字）としての機能を備えている。その結果、書字（エクリチュール）としての言語記号は、異なるテキストで引用されることで、本来のテキストの意味を離れ異なる意味を帯びることになる。音声言語（パロール）は、発話者の言わんとすることへと遡ることで、少なくとも権利上はその意味を確定できるだろう。一方、書字において、発話者は必ずしも必要ではない。著者が不明なテキストは多く、かりに、著者の署名の付いたテキストであっても、その著者が真実の書き手かどうか明らかではない。真実の著者かもしれない、そうでないかもしれない。著者は誰なのかという問いへの答えは、決定不可能なまま残される。むしろ、著者が不明であることこそ、書字を音声言語と分ける最も重要な指標といえるだろう。われわれの目の前にあるのは、そうした著者が「不在」なテキストだ。決定不可能性は書字の引用可能性という、書字に孕まれた傾向により与えられる。引用可能性は、テキストの意味の一義的な決定を不可能にするからだ。

「What's the difference?」という疑問文は、違いが何なのかを明らかにしたいという質問としても、「どんな違いがあるというのだ！」「違いなど何もないではないか！」という意味をあらわす文でもありうる。字義どおりに解釈すれば前者の意味となり、そこにメタ・メッセージを読み取れば後者の意味となる。そしてこの二つのどちらが正しいのかの決定は原理的に不可能である。すべての書字は、記号である以上避け得ないこうした難問を内包する。脱構築的読解とは、あらゆるテキストに宿るこうしたダブルバインドを明るみに出す試みと整理できる。

二〇世紀後半デリダの脱構築思想は、特にアメリカの人文社会科学系の分野を席卷し、一種の流行現象となる。その影響力は言説の領域だけではなく、建築や絵画、音楽といった芸術分野まで波及し、脱構築を冠したイェール学派の脱構築字批評を生み出すなど、その影響はとどまることを知らなかった。かれらは、あらゆる記号が対象が、脱構築可能であることから、そこに権力批判の可能性を直観したのである。脱構築批評は、特定の権力と権威を対象として取り上げ、そこに決定不可能性を持ち込む。権威と真理は、非・真理を排除することで、同一性として確立するが、脱構築はこの権威と真理のダブルバインドを明らかにし、それが純粹ではあり得ないことを告発する。真理は、実際にはそれが排除しようとした非・真理に浸食され、この二つは分離できない。記号の引用可能性はそのことをあらわにする。脱構築は階層的な二項対立（真理・非真理）図式を決定不可能なものに追い込むことで、真理のシステムとしての形而上学を内側から自壊させ、無効にする。その結果、あらゆる権威・権力は相対化され、不可能なもの打ち立てようとしたものとして・批判にさらされるので

ある。

脱構築の論理は見かけ上の複雑さと裏腹に、その核心は非常にシンプルで、あらゆる同一性の矛盾を示し、その虚構性を主張するといふものだ。脱構築において批判対象の内容は問題ではない。それは、対象のいかに関わらず、「真理／非・真理」という二項対立図式を当てはめて批判できる論理形式といつてよい。どんな対象も絶対的な同一性として確定しえず、つねにズレをはらんでいる。それを指摘しうる形式であること、それが、脱構築思想が、爆発的に広がった理由だ。権威・権力批判の汎用性の高い、形式的枠組みを提供したといつてよいだろう。すぐに理解できるように、脱構築の汎用性の高さは、同時にその汎用性の高さゆえの問題を抱えている。身もふたもないが、脱構築はどのような権威・権力あり方も、それが真理だと信じているにすぎず、未だ見ないあり方が可能であると主張しているだけともいえるからだ。そこでは対象の質的差異や、それらが抱える状況の個別性、歴史的固有性は抹消される。脱構築はそうした本質的困難をはらんでいる。批評対象の固有性の欠如は、問題の困難さに近づけないという課題を引き起こす。たとえば、どれほど権力による実行力と暴力の区分の不可能性を指摘しても、権力行使の必要性がなくなるわけではない。状況、例えばホブブスのいう万人の万人に対する闘争状態が、それを要請する以上、権力による実行力は不可避である。また国家(という同一性)が幻想であることをいくら指摘しても——これはベネディクト・アンダーソンによるナショナリズム批判以来もはや常識的見解である——もちろん、国家は解体されない。対象の内容と無関係な批判形式は、その万能性ゆえ、現実への有効な働きかけを欠き、批判のための批判に終始するという結果を

もたらす。もちろん、脱構築へのこうした批判もすてによく知られている。

脱構築の実践的用法以上に一層深刻なのは、それが意味伝達としての言語システムにアポリアを引き起こすことだ。「What's the difference?」という疑問文は、違いについての解答を求めながら、同時に「違いなどない」と、それに答えることを拒否する。ここにあるのは、問いの探究そのものを、問い自身が拒絶するという逆説である。逆説はあらゆる言語に見出される。意味伝達の手段であるための言語が、同時にその不可能性を示しているのである。言葉とは何かという問いは、それを追い詰めると必ずその難問にぶち当たる。言語は実在の表象・代行のための道具であるという見方は、絶対的な単位としての実在など無く、むしろ言語によって分節されることで、実在とよばれるものが現実化するという事実によって反駁される。文法としてのラングの体系に意味の根拠を見出そうとする思考は、言語表現の個別的・一回的用法による意味伝達を説明できない。また言語表現の時間的変化も、ラングの共時的体系に基づく意味発生を否定する。ソシュールによる言語分析はそのことをよく示している。ソシュールは「シニフィアン／シニフィエ」、「ラング／パロール」、「共時態／通時態」といった概念により言語の構造分析を試みるが、その不可能性に直面し、最終的に言語体系の形式化を放棄する。意味伝達のシステムとしての言語が、伝達の根拠を示しえないというアポリアに直面したのだ。こうして、ソシュールにおいて、言語それ自体は、即自的根拠を持たないものとして非実体化される。

デリダの脱構築は、ソシュールによる言語体系の形式化の不可能性を、テキストに内包するダブルバインドをあらわにするとい

う形で、再演したものと考えてよい。両者は、言語体系が言語化できない非在の根拠により基礎づけられるのを見出した点で共通している。ソシュールは言語体系の極北に形式化不可能な限界点を見出す。また脱構築は、オブジェクトレヴェルとメタレヴェルとのあいだの決定不可能性を導き、意味発生の根拠を無効にする。両者はともに、言語体系をその中心にある空無化された穴によって支えられる構造として提示する。東は、デリダが示すこうした思考を「否定神学」とよび、それが、単に言語の構造化の不可能性を示すだけにとどまらず、二〇世紀の哲学的思考全体を規定してきたものとして示す^(二)。

否定神学と郵便的脱構築

東は、否定神学を「肯定的 \parallel 実証的な言語表現では決して捉えられない、裏返せば否定的な表現を介してのみ捉えることができる何らかの存在がある、少なくともその存在を想定することが世界認識に不可欠だとする、神秘的思考一般を広く指している」^(三)と定義し、それが「デリダ固有の問題ではなく、体系的思考を乗り越えようとする試みがきわめて陥りやすい誘惑」^(四)とする。これは非常に鋭い指摘だ。たとえば、ラカンは象徴界をシニフィアンの連鎖として基礎づけるが^(五)、象徴秩序で覆いつくせない地点に不可能なもの \parallel 現実界の体験を見出し、対象 a とよぶ。対象 a とは、象徴界に顕現した現実界を表す非・シニフィアンのシニフィアンである。対象 a はシニフィアンの連鎖としての象徴界の欠如を埋める穴であり、象徴秩序はこの欠如に支えられることではじめて存在できることになる。またラカンにおいて、主体はシニフィアンの運動そのものによってあらわされる何ものかであり、

認識する主体は非実体化される。いわばシニフィアンに運動を引き起こす力といってよいだろう。それゆえ主体はシニフィアンと諸運動として分割可能である一方、それはシニフィアンとして記述できない分割不可能な何ものかを基底として存在することになる。

レヴィナスは、近代哲学における主体と世界が一体化される思考を主体の形而上学とよび、その代表としてのヘーゲルとハイデガーを思想的に問い直す^(五)。ヘーゲルにおいて、主体は世界の中でさまざまな経験を積むが、最終的に世界を主体のうちにとまめ上げられる。ハイデガーは、現存在を世界経験の始発点となる場として位置づけ、現存在の了解によって世界を把握する。レヴィナスは、主体において世界を統一的に理解する、こうした思考を全体性の思考 \parallel 主体の形而上学として批判し、それに対して他者の形而上学を対置する。主体は世界を自己の理解のもとに支配しようとするが、他者は主体の了解を超え、無限の表現性をもって主体の前に現れる。レヴィナスは、主体による世界の統一的把握を挫折させるものとして他者を置き、それを主体に先行するものとして超越化する。カントは道德の根拠を主体の自律 \parallel 自由に見出したが、実際には、あらゆる道德行為は他者に向けられている。道德は主体の自由によって可能になるのではなく、むしろ他者こそが主体の自由を可能とするのだ、と。こうしてレヴィナスは、主体の形而上学に先行し、それを克服するものとして他者の形而上学を描きだす。レヴィナスでは、他者は主体による了解不可能な外部として規定される。つまり主体の統一性は、現存在における欠如とこれを埋め合わせ、縫合する他者という超越性により維持される。ラカンとレヴィナスの両者は、論理的形式におい

て、ともに否定神学的思考の内にある点で共通している。否定神学思考は、ラカン派精神分析、柄谷行人による形式化の諸問題、岩井克人の貨幣論など、ラカン、レヴィナスの他にも枚挙にいとまがない。

否定神学という観点からは、あらゆる対象に決定不可能性Ⅱ言語化不可能性Ⅱ了解不可能性を見出すデリダの思考も、そのうちにあるといえるだろう。ところが一方、東はデリダが形而上学と否定神学への二重の抵抗を組織していたとし、それを郵便的脱構築と名づける。東によれば、脱構築には二つの異なる相がある。

一方にシステムの中に自己言及的循環点を発見し、そこから決定不可能性を導くゲーデル的脱構築があり、他方には、ゲーデル的脱構築が帰結する否定神学化に抵抗するための郵便的脱構築がある(六)。郵便的脱構築において、決定不可能性はゲーデル的脱構築と異なり、その現れは複数的に捉えられる。

デリダの郵便的脱構築は、はたしてどのようなものか。固有名を巡る東の議論を参照し整理しよう。固有名は記述理論において、固有名に関する確定記述の束により与えられる。例えば、アリストテレスという固有名は、プラトンの弟子であり、アレキサンダー大王の家庭教師であるといった、アリストテレスが備えた諸性質の集合としてとらえられる。記述理論ではアリストテレスが、少なくとも権利上、実在として確定できることになる。一方クリプキは、こうした記述理論を『名指しと必然性』(一九八〇年)で批判する。クリプキの指摘は次のようなものだ。アリストテレスの性質は常に書き換え可能なものとして修正可能である。たとえば史実により、アリストテレスが本当はアレキサンダー大王の家庭教師でなかったという歴史的事実が判明するかもしれない。ま

たプラトンの弟子のアリストテレスとアレキサンダー大王の家庭教師は別人だったかもしれない。歴史の事実は、つねに訂正可能なものとしてある。アリストテレスの確定記述は、そのような形で経験知によりつねに拡張できる。ところが、仮に修正されたとしても、確定記述の修正以前と修正後で、アリストテレスという固有名が示すことに変化はない。記述理論では、アリストテレスという固有名は、アレキサンダー大王の家庭教師という確定記述を含んだ集合としても定義されうることになる。もちろん、この二つは互いに背反し、両立不可能な命題だ。不思議なことに「他でもありうる」にもかかわらず、アリストテレスという固有名は、いささかも揺るがない。これは固有名に、確定記述により定義できない、非在の剰余が宿っていることを示している。クリプキは、そこに固有名を巡る記述理論の欠陥を見出す。

ではクリプキはどうか。クリプキは固有名の剰余を次のように説明する。現在のわれわれが、アリストテレスという固有名をプラトンの弟子やアレキサンダー大王の家庭教師という事実と共に理解しているのは、古代ギリシャから現在までアリストテレスという固有名が伝達してきたからである。この伝達を歴史的に遡及すれば最終的に、最初の命名者に行きつくだろう。ある一人の人物をアリストテレスと呼ぶだれかに。クリプキはこの最初の命名行為に、固有名の剰余・力を求める。固有名が確定記述に還元できない以上、最初の命名者による名指しには、言語による記述を超えた剰余Ⅱ力が宿っている。そしてその伝達は、最初の命名行為によって固有名にとどまった力を痕跡として伝えることになる。クリプキはこのような推論により、命名行為を純粹に伝達する言

語共同体と最初の命名行為という仮説的な物語を導入する。

クリプキにおいて剰余は名指しという、言語外の現実を起こった出来事に根拠づけられる。ジジエクはクリプキが現実的実在に剰余の原因を置いたのを批判し、その根拠を現実界に求める。ラカン派精神分析では象徴界はそれ自体として完結しない。もしシニフィアンが別のシニフィアンと置き換え可能なら、その連鎖は最終的に何らかのシニフィアン \parallel 確定記述へと到達する。しかし象徴秩序は不完全であり、シニフィアンの連鎖は対象aという他のシニフィアンに接続できない特権的なシニフィアンに到達する。固有名に宿る剰余は確定記述に還元できないこの対象aによって確保される。ジジエクでは、剰余を生み出すのは現実それ自体において起こった何らかの事件ではなく、対象aという現実界の対応物である。ジジエクは、クリプキが固有名の力の根拠を、最初の命名行為という非現実的想定のうち求めたことを批判し、現実界という現実の外部に求めるわけである。ジジエクはクリプキのうちに否定神学的思考を見出し、それを批判したと考えてよいだろう。固有名の根拠を命名行為に宿る何らかの力という、一種の神秘的な力に見出すクリプキの思考は、まさに否定神学的といえるからだ。

しかしながら、ジジエクもクリプキと同型の思考から免れていないわけではない。すぐ理解できるように、剰余の根拠を対象aという現実の外部に求めるジジエクの論理では、被説明項が何であるのかは問われない。たとえば、ジジエクでは、スターリンがなぜ最高権力者として人びとに受け入れられたのかを説明するにあたり、その原因を、彼を取り巻く具体的な状況・要因ではなく、対象aに求めることになるだろう。個々の要因に還元できない何

らかのものこそが、スターリンを独裁者の地位に押し上げたのだ、と。ジジエクでは、固有名の剰余も、スターリンのカリスマ性も一切は対象aによって根拠づけられる。これは明らかに否定神学的思考である。対象aはシステム全体の欠如を表しているが、この欠如を通して否定的な形でシステム全体（ \parallel スターリンの独裁体制）が想定されるからである。

興味深いことに、東は、実体的思考のうちにあるクリプキの説明を、郵便的脱構築を示唆するものとして取り上げる。クリプキは固有名の剰余の説明にあたり、確定記述の訂正可能性を仮定した。その点で、クリプキもジジエクも確定記述全体の東というシステム全体を議論の出発点においているように見える。ちょうどソシュールが、言語の意味の根拠を言語体系全体の構造化により基礎づけようと試みたように。だが、剰余を説明するにあたりクリプキが持ち出した確定記述の訂正可能性という仮定は、名それ自体に内包するものではなく、名の伝達過程において想定されたものだ。アリストテレスという言葉を使う人物は必ずしも、アリストテレスがプラトンの弟子であることを知っているわけではない。語義の内容を知らなくとも名は伝達する。仮にプラトンの弟子でなかったという新たな事実が判明したとしても、それは名を使用する人から直接もたらされるわけではなく、コミュニケーションの成り立つ社会的空間に基づいて生じる。訂正可能性を規定するのは、個々人の主観ではなく、あくまでも社会というコミュニケーションの連鎖である。

このような観点から眺めると、クリプキが確定記述説を批判するために持ち出した訂正可能性という仮説は、剰余をシステム全体からではなく、個別的なコミュニケーションという伝達経路か

ら説明するために持ち出されていることが分かる。ジジエクは確定記述の束Ⅱ象徴秩序という全体構造から出発し、その不可能性を主張することで、彼の思考は、最終的に否定神学的形式に帰結する。一方クリプキは、確定記述の束というシステム全体ではなく、名の伝達というコミュニケーションの連鎖から出発し、その過程における訂正可能性から固有名の剰余を説明する。

東は、デリダの郵便的脱構築を、クリプキと同様に伝達経路という問題系を導入したものと捉える。ジジエクでは、象徴界に空いた非在の根拠が、象徴秩序全体を成り立たせている。そこでは固有名の剰余は、象徴秩序に空いた間隙（Ⅱ対象a）に由来する。クリプキⅡデリダはどうか。二人において剰余は、コミュニケーションの連鎖に由来し、個別的なコミュニケーションの訂正可能性から生じる。そして、伝達経路から作り出されたにもかかわらず、剰余は、あたかも最初から言語体系に宿っていたように現れる。

固有名を確定可能とみなす記述理論は、真理を確定可能とする形而上学の亜種であり、その不可能性を単一の決定不可能性に見出すジジエクは否定神学思考の内にある。一方デリダの郵便的思考は、両者を批判的に取り上げ、そこに複数決定不可能性を導入する。

「私」とその前に広がる「世界」という枠組みにおいて、世界は私によってまとめ上げられ全体として把握される。そして全体を始発点にする思考は、必然的にその不可能性に直面し、否定神学的問題構成を反復する。しかし私の眼前に広がる世界はあらかじめ単一なものとして存在するのではなく、その背景には複数のコミュニケーションの連鎖とその衝突がある。現前性Ⅱ世界は、

そうした異なる伝達経路を抹消することで、現れているにすぎない。クリプキⅡデリダはそのことを明るみにする。

デリダは、この複数の径路を、現前性を脱白させるものとして提示する。例えば、電話は目の前と耳の前という二つの異なる情報径路を分裂させる。私たちは電話で誰かと話しながら、同時に眼前に全く異なる世界を観察することができる。現前性は耳と目という異なる経路の間で引き裂かれ分割する。また例えば最近のLINEのようなメディアは、私と相手の発話の順番や理解の順番をずらし、現前的把握に亀裂を生じさせる。LINEにおいて相手のメッセージに対する応答は、しばしば相手からの更なるメッセージの後に発せられる。時間的に反転した互いのメッセージの集積は、相手のメッセージが自分のどのメッセージに対応しているのかについての理解を困難にする。そして、それはコミュニケーションが目指す方向性をも不透明化する。

こうしたメディアは現前の世界のコミュニケーションの困難さを象徴している。私たちの現前に現れる世界は、実際には、複数の径路を経由した多数の情報束である。その経路の接続は空間秩序にも時間的順序にも従わない。それらは衝突し、かく乱すること、現前性は非同化し、世界の本来の姿を浮き彫りにする。

現前的世界の手前には、異なる伝達経路と、速度の異なる情報がせめぎ合いながら存在している。現前的世界はそうした情報の来歴を抹消し、世界を一つに統一・仮構することで成立しているにすぎない。ゲーデル的脱構築において、決定不可能性は単数であった。それに対して、郵便的脱構築は、単数の決定不可能性を脱構築し、そこに複数性を導入するのである。

東は、二〇世紀思想の思考システムが形而上学と否定神学的思

考により規定されてきたことを明らかにし、デリダによる郵便的脱構築が、形而上学的システムと否定神学的システムという哲学の歴史を支配してきた二つのシステムを根底から問い直そうとする試みと位置付ける。思考システムという、認識の枠組み自体を捉え返す東の『存在論的、郵便的』は、説得力に満ちており、デリダの単なる解釈学であることを超えて、二一世紀の認識論において、新たな枠組みを探究する、きわめて画期的・野心的な試みである。デリダと東が開示した郵便概念は、ポストモダン思想における認識論の頂点に位置するものといつてよいだろう。デリダに対して否定的であるにせよ、肯定的であるにせよ、私たちは、もはや東が明らかにしたこの地点を避けて通るわけにないかないそれは認識論に新たな地平を拓いたものであることは確かだからだ。私たちは改めてデリダの郵便的脱構築の意味を確かめ直し、その射程とその限界を明らかにする必要がある。そのような地点に置かれているのである。

形而上学批判の系譜……ヒューム

デリダの脱構築がフッサールの現前の思考に向けられたものであるのはよく知られている。フッサールは認識の根源に生き生きとした明証性を見出したが、デリダはフッサールの思考を現前の形而上学と呼び、根源的明証性を脱構築により脱臼させる。さて、一切を超越論的主観に還元するフッサールの試みは、デカルト以来の〈主観／客観〉図式を克服するものとして設定されたものである。この図式は特にイギリス経験論により深められ、ヒュームにおいて、その頂点に達する。そして、カントは、ヒュームを踏まえ、イギリス経験論と大陸合理論を統合したと考えられている。

デリダにより開示された認識論の新しい枠組みは、こうした取り組みと無縁ではなく、深く関係している。したがって私たちはまづヒューム、カントによって拓かれた認識論の枠組みを系譜学的にたどることから始めなければならぬ^(七)。

カントの哲学は形而上学批判として知られている。ここでいう形而上学批判とは、簡単にいうと、私たちが明確に答えをだせない問いが、何であるのかを明らかにすることである。カントによれば、人間の認識対象は経験可能な領域と経験不可能な領域とに区分される。近代の認識論は主観がどのようにして客観に一致するのかという問題をめぐって展開してきたが、カントは人間の認識対象を共通了解が成立する領域と、それが成立しない領域を明らかにすることで、この問題に一つの解答を与えた。これはつまり、理性的な認識の可能な領域と不可能である領域のあいだに境界線を確定することを意味している。言いかえれば、理性的に認識できる領域とそうでない領域が成り立つ根拠を明らかにすることで、認識の限界を超えて設定された問題群をめぐる議論に終止符を打つこと、これがカントによる形而上学批判の主題である。

カントは形而上学を終わらせる。ただし、カントによる形而上学批判は、形而上学を終わらせると同時に、世界認識Ⅱ形而上学の新しい地平を拓くものでもある。形而上学の終焉とその不可避性を、その必然的連関として示すことで、カントの哲学は「世界認識Ⅰの根源的な問題を私たちに開示するのである。

ヒュームの形而上学批判は、一切の世界認識を虚構という結論に導いたとカントは考える。一方、カントは世界のすべてを虚構とは見なさない。世界認識には差異があり、ヒュームのように一切を虚構に還元すれば、自然科学の領域において、高度の客観性

が生じ、神や魂のように見解が分かれる領域が存在する理由がわからなくなる。つまり、認識の対象間で差異が生じる理由を把握できないと考えた。そこでカントは、認識領域の本質的区分を明確にする。ここで忘れてはならないのは、カントの形而上学批判が理性の本性を捉えるという観点でなされていることだ。ヒュームとカントの形而上学批判は理性批判において対照をなしている。理性の本性を捉えることで世界認識の限界と新たな領域を確定したと、これがカントの形而上学批判に、同じ形而上学批判として知られているヒュームのよるそれとは異なる、独自の位置を与えている理由である。したがって、カントの独自性を理解するためには、まず近代の認識論についてのヒュームの形而上学批判を明らかにしなければならぬ。続いてそれをヒュームによる理性批判との差異において把握しなければならないのである。

さてヒュームの形而上学批判の核心にあるのは因果性批判である。アリストテレスによる、プラトンのイデア説批判を通じた原因概念の再考に現れているように、哲学とは「第一の原因や原理を対象とする棟梁的な学である」^(八)。そこで、ヒュームは原因概念の再検討こそ、形而上学批判の出発点とならねばならないと考えたのである。因果性、すなわち原因―結果の秩序に対するヒュームの批判は次のようなものだ。わたしたちは、自然が原因―結果という秩序を備えていると考えており、事実についての推論は、すべて因果関係として把握されている。人間はある現象を、それを遡る別の現象から基礎づける。そのような推論に基づく関係を原因―結果関係として捉えるのである。通常わたしたちは、こうした原因―結果関係を、理性によってア priori に把握される自然の秩序と見なす。そして経験科学は、自然に先験的にそなわつ

たこの秩序を法則として取り出そうとする。

自然を対象にする経験科学の領域は、因果性を基盤として成り立っており、その根本には、自然に対する私たちの信憑がある。例えば、炎という原因は、熱いという結果をもたらす。これは自然が備えた秩序である、と。だが、ヒュームによれば炎という現象をいくら観察しても、熱いという結果は見出されない。ヒュームは、この二つを結びつけるのは、現象に対する理性的洞察ではなく、あくまでも経験であるという。この二つが必然的に結びついていると確信させるのは、炎に近づくとき熱いというわたしたちの経験の積み重ねである。炎と熱いという二つの現象が、「接近」して経験され、また原因の方がつねに結果に先立って生じ(継起)、この二つの印象が恒常的に連結しているという私たちの経験が^(九)、因果関係というものを想定させる。必然性とは原因から結果の観念へ、あるいは結果から原因の観念へと、経験された二つの印象を結びつける思考の規定にはかならない^(一〇)。経験に基づく習慣によって決定されたこの関係が、私たちにおいて因果性として把握され、それが客観的実在の備えた性質として信じられるのである^(一一)。

ヒュームは因果性を客観的実在性としてではなく、習慣による主観的信念と見なすが、因果性を単なる偶然的なものとなししているわけではない。ヒュームによれば偶然性とは、原因が正確に認識できていない状態のことをいう。世界のあらゆる事柄には原因がある。だがわたしたちはそれらをすべて認識できるわけではない。そうした私たちの無知が偶然性という概念を呼び寄せる^(一二)。偶然性とは原因が存在しないことから生じる概念ではなく、複数の原因の間で対立が見られるために、一義的な結果が見出せ

ないことから想定されるものである^(二三)。このように、ヒュームが因果性と呼ぶものは、あくまでも経験の中で見られる恒常的關係を意味している。

ヒュームの因果性批判は、一見認識の根拠を無化した懐疑論に見えなくもない。経験の中で慣習により認識が成り立っているというヒュームの主張は、一切の認識にとつて、確かなものはないという主張に等しいからだ。実際カントはそのように受け取っている。だがヒュームの因果性批判に単なる懐疑論とはいえない。ヒュームの次のテキストはそれをよく示している。

いかなる原因がわれわれに物体の存在を信じさせようとするのか、と問うのはかまわないが、しかし、物体があるのかないのか、と問うのは無益なことである。^(二四)

ここで重要なのは、「存在を信じさせようとするのか」という部分である。客観を前提とせず、一切を主観において起こる出来事と考へ、それを記述すること。経験論の立場に立つヒュームはそれを徹底する。すると因果性は、自然 \parallel 客観の秩序としてではなく、主観に起こる出来事、すなわち主観における確信として記述されなければならない。ここに経験論者としてのヒュームの真骨頂がある。ヒュームが主観のうちから取り出した因果性の根拠は、「印象」と「接近」、「継起」、「恒常的連結」といった概念系列である。ヒュームは、因果性の根拠を世界のうちを求める思考から、主観のうちに探究する思考へと、問いの方向を転換するのである。この態度変更は、明らかにフッサール現象学における、確信成立の条件の探究という課題の先駆けをなしている。フッサールは

一切を超越論的主観へと還元し、(主観/客観)一致の構図で考えられてきた認識問題を、主観における確信成立の条件の違いとして世界を階層化する。すなわち、主観はいかにして客観に一致するのかという問いではなく、さまざまな認識対象は、主観のうちのどんな条件により、クラス分けされるのかという問いを立てる。われわれの認識対象には、「事物」「心」「社会」「イデア的存在(数学)」などのさまざまな存在がある。現象学は対象のそれぞれの違いを、対象それ自体の性質としてではなく、主観における確信成立の条件の違いとして記述する。フッサールにおいて、世界はあくまでも主観における確信として記述されなければならない。なぜなら対象(\parallel 客観)を前提とする思考は、対象認識の正しさの根拠は何かという問いへと呼び戻されることになるからだ。それは結局、主観/客観の一致という認識問題を反復することに終始する。フッサールは認識問題を、主観における確信条件として解くしかないと考えた。ヒュームも同様に、私たちはなぜ対象に因果性が備わっていると確信するのかと問い、その条件として、印象の「近接」、「恒常的連結」、「継起」を見出す。これらの概念は、ヒュームによる因果性の確信成立の条件である。ヒュームのフッサールとの類似性は次のテキストにも表れている。

印象が直接に対象から生じるのか、心の創造的な力によって生み出されるのか、それともわれわれを創りたもうたものに起因するのか、確実に解決するのはつねに不可能なこと。

われわれの知覚が真なのか偽なのか、つまり、知覚が正し

く自然を表現しているのか、それとも感覚機能の錯覚なのか、ということについては、知覚の整合性から推論を導き出されるであろう。

山や家や木はいつも同じ状態で現れる。とはいえこれは完全ではなく、物体はしばしばその位置と性格を変え、知覚が中断した後でそれと見分けられぬようになることもある。……物体はこのように変化しても整合性を保っていること、変化する前と後の状態は互いに規則的に依存しあっていることが認められる。このことが一種の因果性による推論のもとをなして、物体の持続的な存在という所信を生むのである。

フッサールのテキストと見誤りかねないほど、二者はよく似ている。ここでヒュームは、フッサールと同様に知覚による印象を認識の根拠とする。知覚の動かしがたさ、その所与性を対象の独立性と自立性をわれわれに確信させる理由と主張する。また我々は物体の一部しか直接には認識できないにもかかわらず、われわれは全体をまとめ上げ把握していること、そして対象の知覚像が調和的に進行することで、われわれは物体の持続性を確信しているという。フッサールはのちに、これを射映と現相として定式化する。意識における対象へ向かうベクトルであるノエシスの契機が、ヒュームに欠けているとはいえ、その考察は鋭くフッサールと重なり合う（時間的順序からみれば、ヒュームの経験論からフッサールは自身の現象学を着想している）。

ヒュームはこのように認識の根拠としての感覚的印象を取り上

げ、そこから形而上学批判を行う。ヒュームは述べる。原因の探究において「推理を無限に続けるのはわれわれには不可能である。ところが、推理を停止させようのは、記憶の印象もしくは感覚機能による印象だけである。というのは、こうした印象についてはそれ以上疑ったり、詮索したりする余地はもはやないからである。」

（五）ヒュームの形而上学批判の核心は、原因概念の推理を無限に探究することで、真なるものを探究し続ける形而上学の反復を禁止することにある。これはのちに見るように、自由と神の概念への批判に結実する。ヒュームはいう。われわれは日常生活において、徹底的に懐疑することはしない。例えば、何らかの約束について思い出そうとするとき、私たちは記憶を探り、約束した場面の印象や感覚に突き当たれば、それ以上約束した事実を疑うことはない。懐疑はあくまでも、約束を確かめるという「目的のために」行うのであり、その目的こそが問いの始発点である。そして、それについての回答が得られれば、探究はそこで終わる、と。しかしながら形而上学は、懐疑を自律的に展開する。その結果、答えのない問いを無限に考え続けることになる。ヒュームは形而上学によるこの反復的な問いは、膨大な知見を積み上げてきたが、それらが新たな地平を拓くことはなかったと考える。むしろ意味のない問いを探究し続けてきたと見なす。そして生活の領域という経験の世界を哲学の探究すべき新たな領域として提出するのである。

このようなヒュームのモチーフは、心的秩序や人間の関係世界における因果性の位置づけをみるとよく理解できる。ヒュームは因果性を自然の秩序だけではなく、心的秩序、および人間の関係世界についても適用する（六）。ヒュームによれば、自然の現象だ

けではなく、人間の行為にも原因と結果のあいだには恒常的な結びつきが見られる。わたしたちは自然の出来事に関して、因果性に従って推理を働かせ、起こりうる現象を予測し、また結果を引き起こした原因を捉えようとするが、同様に人間の行為についても、何らかの根拠に基づいて推測しようとする。他者がなぜそのような行為をしたのか、なぜそのような出来事が起こったのか、わたしたちはその理由を、他者の動機や傾向性、気質、性格に基づいて日々予測しながら生活をしている。私たちの関係世界は、そのように他者との相互関係の網目によって成り立っている。共通の目標を目指して他者と協力し合い、互いに支え合いながら生きる世界、それが私たちの社会である。そこでは互いの意志を疎通しあいながら行動をとるに、また相手の行動から次の行動を予測しながら互いに暮している。私と他者の行為や意図について、その因果性を推測できなければ、コミュニケーションが困難になり、互いに協力し合うことが不可能になる。もしあらゆる行動が偶発的なものなら、行動に対して推測することができない。その点で、相手の行為についての理由を知ることが、社会生活を営む上で不可欠である。因果性とは人間が社会生活を行なう必要上、要請される概念なのである。

現象を観察する際、何らかの対象から、通常それと恒常的に連結している別の対象の観念を想起できなければ、わたしたちの認識は、非常に狭い記憶や感覚の範囲にとどまらざるをえない。その場合、私たちにとって確かなものは、その都度与えられた瞬間、瞬間の記憶や感覚、印象だけということになる。だが、もし私たちの認識が、このように限定されたものだとなれば、わたしたちは、生活上必要な事柄を実践出来なくなってしまう。欲すること、

やるべきことなど、生活の上での種々の目的は、そのための手段を必要とする。そして、目的に則した手段を適合させるためには、推理によってそれらを結びつけなければならぬ。習慣によって、結びつく事柄を想起することで、初めて他者の行動や未来は予測可能なものとなり、人々との間に関係を築くことが出来るようになるのである。

このようにヒュームは因果関係を自然的・物質的現象だけでなく、心的秩序や社会的関係にもあてはめる。ヒュームは、人々の動機や性格、資質と行為の間の結びつきは、自然的関係や物質的運動と同じように恒常的な連結を持つという。そして、その結合はわたしたちと同じ効果を与える。悟性に同様に働きかけ、一方の存在からもう一方の存在を推論せしめる、と。ヒュームによれば、わたしたちは自然や心的秩序に因果関係を想定することで、社会生活を送っているが、その根本には他者と共に生きるためという生の目的が潜在している。ヒュームは現象一般を因果関係に支配されたものと見なし、物質的現象と心的秩序を因果関係として統一的に把握する。そして因果性の根源に人間の生の営みを見出すのである。

ヒュームによる自由の形而上学批判

カントは第三アンチノミーにおいて自由と必然のアポリアという問題を取り上げる。自然の一切は自由という原因性を持つのか、それとも一切の現象は法則に支配された必然的なものか。カントはこのアンチノミーに独自の地位を与える。ヒュームとカントはこの点に関して大きく分岐する。

私たちは通常、意志を能動的な働きとみなしている。つまり、

意志とは自らの力で引き起こした心の状態であり、単なる機械的働きではない独自の主体的な状態を意志と呼んでいる。たとえば、私たちは歩くとき、自らの意志によって足を動かさなければならぬ、その場合、足を動かすという動因となるものが意志といえる。だが、一見何の問題もなさそうなこの考えには、大きな難問が孕まれている。それは以下のようなものだ。足を動かすという意志を生み出すためには、その動因となるさらなる動因となるものが必要となる。この動因が、機械的な働きでないなら、それは意志が動因となつて生み出された心の状態でなければならぬ。では動因となつたこの新しい意志は、どのようにして生じたのか。それも、より基底となる意志が、動因となつたものと考えざるを得ない。こうして原因となる意志は、無限に遡行し続ける。

自由概念についても同じことがいえる。複数の選択肢の中からどれを選ぶかという問題や、自分自身による決定、自発的な行為などは、自由概念に関わるものとして考えられている。自由概念は意志と同様に、主体的な状態として想定されており、二つは不可分に結びついている。わたしたちは意志という作用の中心に自由を見ているのである。だが、意志と自由を不可避的に結びついたものと考へた途端、自由は意志の無限遡行と同じ難問に直面する。意志は意志する自由をもち、意志を意志することになる。後者の意志には、先行するさらなる意志の自由が存在し、こうして意志と自由の連鎖は、無限に続くことになる。行為の始めには始発的な基点がなければならぬが、足を動かすために、意識を無限に遡らなければならぬため、行為を始めるのが不可能になるのである。

近代哲学は、意志と自由におけるこの難問を主要な課題の一つ

として抱え込むことになる。例えば、ロックは「人間知性論」(二七)において、自由を意志から切り離し、自由を行為者、すなわち人間に属するものと見なす。ロックによれば意志の働き自体は自由を意味しない。意志は心の働きに関連し、自由は行為に関連する。意志はある行為を遂行するか、控えるかを選択する力であり、自由とは、意志による選択と決定に基づき、実際にある行為をした、控える力のことである。仮にある行為を行なうことを選択、決定したとしても、実際に行為が行なわれなければ、そこには自由は存在しない。選択する力自体は自由ではなく、自由はその力を持つもの、つまり人間に所属する。その結果、意志と自由は人間に内在する異なる二つの力ということになる。ロックでは意志は行為をするのか、控えるのかのどちらかを選択せざるをえず、その意味で自由はありえない。いずれかの選択肢を選ぶことは不可避、必然的であり、意志における自由は存在しないという。このようにロックは選択と決断を意志の働きであると見なすと同時に、その自由を否認する。意志と自由を切り離すことで、「意志の自由」が背負う難問を解消するのである。

確かに、ロックのように意志と自由を切り離せば、「意志の自由」が生み出す意志の自由の無限遡行という難問を避けることが出来る。だが、私たちは、思考の対象となるものの存在の可能性や性質、様相を、いつでも疑うことが出来る。何らかの対象を思考する際、私たちは実際に、それらを検討するなかで、否定や肯定を始めたさまざまな意識をいだく。また疑いは、心の内側にとどまることなく、それに基づいて異議申し立てをしたり、否定・肯定するなど、さまざまな行為に移すことができる。私たちは何らかの行為を決定するとき、他の選択肢があるにもかかわらず、

特定の選択肢を心の内側で選び、ある行為を決定したという意識を持つ。こうした意識を私自身が持つ時、私たちは自由意志において、ある事柄を決定したと考えている。行動に移したときの自由を考えているわけではなく、私たちは、主体的にさまざまな選択肢を検討し、下した判断を「自由意志」に基づく選択と見なす。その意味で「意志の自由」は「現実的」な存在なのである。

意志の自由の無限遡行というアポリアを克服しながら、自由の存在を認めることは可能なのだろうか。その課題に臨んだのがヒュームである。ヒュームにおいて、意志と自由の二つは結びつけられながらも、意志の自由の無限遡行は回避される。以下ヒュームの議論を辿ってみよう。ヒュームは意志の選択と決意に基づいた行為を、意志に従った行為とみなし、このような行為を「自発的」な行為とする。自由とは、例えば、静止したままであることを選択したならば、そうすることができて、動くことを選択すれば、そうすることができるといふことを意味するにすぎない。「自発性」とは、そうした外的に強制されずに自分の意志に基づいた心の状態である。ヒュームはこのような外的な強制がない、意志の自発性を自由と見なす^(二八)。ヒュームは心身に何らかの作用を及ぼす意志の自発性が、すべての人間に属すと普遍的に承認されていることを認める。その結果、自由は意志に属することになる。だが、この自発性^(二九)自由は、絶対的自発性という意味での自由ではない^(三〇)。わたしたちは自分自身の自発的な意志が心身に働きかけ、何らかの動きを生じることを経験的に知っている。ヒュームが認める自発性は、このような経験的で心理的なものである。私たちの意志は何にも基づかず、偶発的に生じているわけではない。何らかの関心に従って目標を設定し、意志は、そうした目標

を実現しようとしている。ヒュームは、意志の自由を私たちの価値関心に相関する経験的概念として位置づけるのである。

ヒュームによれば、何もないところからいきなり意志が生じることはありえない。ヒュームは、意志の自発性を心身の動きの動因となる始発点となるような力とはみなさず、そのような力の存在を否認する。というのも、意志の働きは条件付けられており、先行するその人自身の性格や動機といった何らかの原因によって決定されているからだ^(三〇)。人間の行為は何らかの動機に基づいて行なわれており、実際の行動^(三一)結果との間には動機を介した必然的な結び付きが見られるという。ヒュームさらへのべる。なぜ何ものにも依存しない行為があるという誤解が生じるのか。ヒュームはその理由を三つあげる。

第一に私たちが何らかの現象について考察するとき、それが他の現象により引き起こされた^(三二)と推理するが、このように推理を働かせる場合、人は何らかの必然性によって推理が決定されているとは思わない。私たちは自由な意志によって判断を下していると考えている。ヒュームはここには誤解があるとする。ある現象を先行の対象から推理する際、私たちは一方の現象から他方の現象を想い浮かべる。このとき、私たちは何の事柄によっても拘束されていないと感じ取る^(三三)。推理におけるこのような無拘束が私たちに自由の存在を錯覚させる。このような事情により私たちは自分自身を自由とみなす。そのようにヒュームはいふ。

第二に何らかの行為が実現すると、それが目的や手段の影響で達成されたことを認めたとしても、何の強制もなく自分自身の力で達成された^(三四)と考える。このとき、私たちは自由な意志によってそれを遂行した^(三五)と思ひ込む。何にも依存することなく、絶対的に

自発的な意志によって行つた、と。ヒュームは、この場合強制がないことと、必然性がないことが混合されているという。何らかの他に依存するという必然性の概念と、外からの働きかけにより、その人の意志と関わりなく、ある事柄を無理やりさせるという、強制とは異なる意味である。だが必然と強制と取り違えることで、あらゆる行為は何らかの原因があつて必然的に生じているにもかかわらず、絶対的な自由が存在すると思ひ込むのである^(三三)。

第三に意志の働きは先行する何らかの原因による必然性に基づいているが、私たちは自らの意志がこうした必然性の支配にあることに抗おうとし、どのような事柄にも意志を行使できることを示そうとする。このとき私たちは私たちの意志は、いかなる対象にも従っていないと感じる。自身の自然な傾向性に逆らつて、あらゆる対象に意志を差し向けることも出来るからだ。だがヒュームによれば、実際に起こっているのは、先立つ何らかの現象からの自由、つまり必然性からの自由ではない。むしろこのとき、私たちは自分自身が自由であることを示そうとする動機に基づいて行動しようとしているという。自由たろうとする私たちの欲求に従つて、あらゆる対象に選択する意志を行使しようとしている、と^(三四)。このように、私たちの意志は必然性に従っている。それに気づかないために、自分自身が絶対的始発点としての自由な意志を持つていると考えるのである。

あらゆる意志は性格や動機のような先行する何らかの原因に従っている。ヒュームはこうした状態を、意志は必然性の支配下にあるとよぶ。先に述べたように、ヒュームは因果性を客観が備えた秩序ではなく、習慣に基づく主観的な秩序・信念とする。そして、こうした因果性批判により意志の自由が孕むアポリアを克服

する。意志の自由のアポリアは次のようなものだった。私たちが何らかの意志を持つとき、そのような意志は何から生じたのか。もちろんそれは私の意志から生じた。ではこの新たな意志は何から生じたのか。意志は先行する意志から生じ、先行する意志もまたそれに先立つ意志から生じる。こうして意志は何から発したのという問いは、意志を意志するという無限遡行のアポリアを、すなわち意志の自由のアポリアを生み出す。

ヒュームは意志の自由のアポリアが、意志の始発点となる絶対的自由を探索しようとするものだということを見抜いていた。ヒュームによれば、絶対的自由とは因果関係の系列の最終的な到達点を意味する。それは意志を規定する先行する意志を、無限に遡ることで到達しようとする概念だ。だが、ヒュームは絶対的自由を認めない。それはあくまでも因果関係に基づいて想定されているにすぎないからだ。ヒュームは因果性を慣習によって見出した、生活の必要上想定された概念とする。ヒュームによれば絶対的自由を見出そうとする努力は、意志を条件付ける先行する意志、つまり意志の間に客観的因果性が存在するという誤解の上で生じたものだ。

ヒュームは自由を経験的的心理的なものとして位置づける。自由ということの意味できるのは、意志の決定に従つて行為し、あるいは行為しない力のみであり、われわれが静止したままであることを選択するならば、そうでき、また動くことを選択するならば、そうできるということである^(三五) 私たちは何かを始めることも、始めないこともできる。わたしたちはそれが可能であることを経験的に知っている。自由とは私たちが経験するこのような心的状態それ自体を意味する。私たちは、何らかの目的を達成しようと

いう動機に基づき意志を行使している。ヒュームは、自由を生目的性と結びつくものとして規定するのである。

ヒュームは自然的秩序と心的秩序を因果性批判の観点から統一的に把握し、因果性の虚構性に基づいて自由概念を絶対的自由と切り離す。そして自由を経験的な事実として承認する。

こうした批判は神の存在にも同様に向けられる。ヒュームは神の概念の発生について次のようにいう。

デカルト学派の人は、物質の本質は完全に知られているということを原則として確立しているので、物質にはいかなる効力も与えられていないこと、物質がそれだけで運動を伝達したり、運動に帰せられる結果を何か生じたりするのは不可能であることを導き出しているのである。物質の本性は延長にあり、延長は運動を含まず、ただ動かされうるということだけだから、運動を生じる勢力は延長にはありえない、と結論するわけである……この結論はデカルト学派を次の結論に導く。物質はそれ自体は全く活動せず、運動を生じたり、持続させたり、伝達したり出来る力を奪い取られている。しかし、こうした結果は感覺機能に明らかに示されているのだから、そしてこれらの結果を生じる力がどこかになければならないのだから、そこで、力は「神」に、すなわち、その本性としてすべてにわたってすぐれ、完全である神的存在にあるのでなければならぬ、ということである……したがって、神こそが宇宙の第一動者であり、単に初めの物質を創造し、最初のはずみを与えたというだけではなく、また、全能の力を働かせ続けて物質の存

在を支え、物質に備わる運動、形態、諸性質のすべてをたえず与えている、というわけである……しかし、観念は全て印象、つまり先行するある知覚に起因するのだから、力や効力の何らかの観念を持ちうるためには、この力が働いていることが知覚されるようないくつかの事例が提出されるのでなければならぬ。ところが、こうした事例はけっして物体においては発見され得ないので、デカルト学派の人々は生得観念の原理によって議論を進め、最高の精霊、すなわち神にすがって、神を宇宙の唯一の活動的な存在として、また物質に見られるあらゆる変化の直接の原因として考えるのである……しかし、生得観念の原理が偽りであるのは認められているので、作用力の観念を証明するのに、神を想定してもなんの代わりの役にも立たないのである。

ヒュームによれば神は創造主として、物質の起源に存在するものとされてきた。しかし、もし起源に神の力が働いているとするならば、それはその力の働きが知覚されなければならないはずである。因果性はあくまでも先行する知覚の印象の恒常的連結によって作り出されるからである。しかし、物質からはそのような力は知覚されない。にもかかわらず、人間は究極的な原因としての神の存在を主張する。因果性の自律的な展開が、絶対的始発点としての自由を想定したように神という概念を生み出すのである。以上がヒュームによる形而上学批判である。ヒュームは自然の因果性の探求を形而上学として斥けるだけではなく、自由の形而上学を批判する。意志の始発点としての自由とは、形而上学的な虚構である。自由は理性によってアプリアリに把握される客観的

概念ではなく、人々の経験的事実にすぎない。神もまた形而上学的虚構にすぎない。ヒュームは絶対的自由や神といった存在を誤謬概念として、形而上学を批判するのだ。

カントのコペルニクス転回とアンチノミー

一方、カントにとって「批判」とは、単に形而上学を批判するものではなく、それをふさわしい形で再興することを意味していた。ここにヒュームとカントの違いが存在する。通常カントによるヒューム批判は、認識におけるコペルニクスの転回において捉えられている。ここでは、ヒュームの懐疑論的認識は、カントの認識におけるコペルニクスの転回によって克服されたものとされる。ヒュームは因果性を主観における信念として、あらゆる認識は習慣に基づく信念にすぎないと見なした。その結果、近代哲学は一つのアポリアを抱える。それが科学的認識の正当性は何によって保証されるのかという問いである。ヒュームによれば、因果性とは経験に基づいて得られる慣習によりたまたま成立している信念である。科学的認識もまた、たまたま成り立っているにすぎず、普遍的な根拠は存在しない。これがヒュームによる懐疑論的認識である。

あらゆる認識は主観においてなされる。私たちが客観的とよぶ認識は、あくまでも主観の内成り立っている。わたしたちは主観の外部に出て客観的実在性を確かめることができない。ヒュームは認識におけるこの原則を徹底する。ヒュームにおいて客観性の根拠は主観が経験した慣習に還元される。そしてそれは、一切の認識は経験的・慣習的なものにすぎないという懐疑論に帰結する。これに対してカントは客観性の根拠を独自の形で確保する。

それが感性・悟性・統覚という主観が先験的に備えた認識の枠組みである。人間の主観の働きには共通性がある。この共通性の範囲内において認識対象は一致する。客観性は客観的実在性の側ではなく、主観の側にある。主観における認識の仕組みが客観的である。これが認識問題に対するカントの解答である。

順番に説明していこう。感性とは触覚、聴覚、味覚、視覚、嗅覚といったいわゆる五感のことである。カントによれば感性は空間的・時間的秩序をあらかじめ備えている。人間は感性により、外界の状況・対象を空間的・時間的な秩序を備えたものとして把握する。だが、感性は空間的・時間的な形式を備えているとはいえず、多様な直観の受けとるだけであり、対象を構成することはいきない。それに対して悟性は、感性の情報をもとに対象にまとめ上げる働きである。悟性は四×三十二のカテゴリからなる。量・性質・関係・様相という四つのカテゴリがそれぞれ三つのカテゴリを持つ。量のカテゴリには、単一性、数多性、総体性があり、性質のカテゴリには実在性、否定性、制限性がある。関係のカテゴリは自存性と付属性、原因性と依存性、相互性から成り立ち、様相のカテゴリは可能と不可能、現実的存在と非存在、必然性と偶然性からなる。対象はこうした悟性のカテゴリを主観が備えていることで、はじめて正確に認識される。悟性のカテゴリは感性を通して得られた多様な表象を総合すること対象が何であるのかを把握するのである。構想力は感性と悟性を通して得られた対象を「私」の経験として統一的に把握する力である。わたしたちは世界の多様なあり方を単に受容しているわけではない。カントは認識において、わたしたちが認識している対象は、すべて「私」が経験していることとして捉えられている。

るといふ。わたしたちは対象を鏡のように写し取って認識しているわけではなく、暗黙のうちでさまざまな事柄を対象化してつかんでいる。対象に付きまとうそうした自己意識をカントは統覚とよぶのである。カントはこのような認識の仕組みを人間が先験的に備えているとする。事物存在の認識はなぜ高度の客観性を持つて成り立つのか。カントによれば、認識の仕組みは人間間で共通しているために、その枠組みの範囲内において、人々の認識の対象は一致するのである。認識の客観性を対象の側ではなく、主観の側に見出す。これがカントの認識おけるコペルニクスの転回とよばれるものである。ヒュームは、人間の認識が主観の枠組みから外部に出られないということを徹底し、その結果客観認識の虚構性を主張する。それ対して、カントは人間の認識が主観の枠組みから出られないというヒュームの立場を受け継ぎながら、認識の客観性の根拠を先験的にそなえた感性、悟性の仕組みに置くことで、ヒュームの懐疑論を克服する。これが通常カントのヒュームに対する優位性と見なされているポイントである。

しかしながら、この評価には問題が潜んでいる。というのも、この解釈では、ヒュームに対するカントの優位性は、客観認識の根拠としての感性の形式と悟性のカテゴリーに見出されるが、その普遍性が示されていないからである。カントでは主観は先験的に十二種類の悟性のカテゴリーを備えていることで、客観認識が普遍的に成立するという。しかしながら、カントは認識がなぜこのカテゴリーに基づいて先験的に行なわれるのかについて明らかにしていない。例えば、ヒュームは対象区分のカテゴリーとして、カントと異なり先験的なものではないが、類似、同一性、空間、時間、量、度合い、反対という関係区分と様相および実態をあげ

る。このように認識対象を分節する区分けの仕方は論者によりさまざまな違いがみられる。提示するカテゴリーによって、さまざまな対象が包括的に把握されればよいからである。対象を区分するカテゴリーは、カントでは十二種類になるが、なぜ他のカテゴリーではなく、このカテゴリーが先験的なのか。十二種類のカテゴリーが他のカテゴリーに先行するの理由がカントでは明確ではない。そのために対象区分のカテゴリーについてのさまざまな考え方が多数に分岐するのである。

カントは客観性を対象の側ではなく、主観の側に求めることで、認識の客観性を保証しようとした。それは一切の認識対象が主観において成り立つというヒュームの観点を受け継ぎながら、同時に客観認識の普遍性を確保しようとするものであった。カントがこの発想により認識問題のアポリアを克服する可能性を開こうとしたのは疑いようがない。だが、カントは認識の仕組みをアプリアりなものとして、証明抜きに提示する。そのためカントにおける認識の仕組みは、物語にとどまってしまう。一方、ヒュームは主観における確信の条件として、因果性概念を編み上げ直し、一切の認識の根拠を知覚とその印象に見出した。フッサールはのちにヒュームを受け継ぎ、認識の構造として、ノエシス―ノエマ、内在―超越、射映―現相といった一連の概念を編み上げる。カントが、認識の仕組みを物語として示したのに対し、ヒュームは、確信成立の条件として記述する。これが、一般の評価と異なり、カントのコペルニクスの転回がヒュームを超えてはいないと考える理由である。

カントによる形而上学批判

ではカントのヒュームに対する優位性は、どこに求められるのか。わたしの考えでは、それは認識の根拠の基礎付けではなく、むしろ形而上学批判を通じた形而上学の創出において見出すことが出来るのである。カントの形而上学批判は、『純粹理性批判』における四つのアンチノミーとして知られている。カントによれば世界に関する認識問題は究極的には四つのアンチノミー（二律背反）に帰着する。それは以下のようなものだ。

第一アンチノミー（二五）

定立 世界は時間において始まりをもち、だから空間からみても限界によって囲まれている。

反定立 世界はいかなる始まりもたず、また空間におけるいかなる限界もたず、むしろ、時間に関しても、空間に関しても、無限である。

第二アンチノミー（二六）

定立 世界における合成された実体は、それぞれ、単純な諸部分から成り立つており、だからどこにおいても現存するのは、単純なもの、さもなくば単純なものから合成されているもの以外の何ものでもない

反定立 世界におけるいかなる合成された物も単純な諸部分から成り立つておらず、だからどこにおいても世界において現存するのはなんら単純なものではない。

第三アンチノミー（二七）

定立

自然の諸法則に従う原因性は、世界の諸現象がそこからことごとく導出されうる唯一の原因性ではない。さらに自由による原因性がそれらの諸現象を説明するために想定される必要がある。

反定立

いかなる自由もなく、世界におけるすべてのものもつばら自然の諸法則に従って生起する。

第四アンチノミー（二八）

定立

世界には、世界の部分としてか、さもなくば世界の原因として、端的に（「必然的な」）存在者であるところのあるものが属している。

反定立

いかなる端的に必然的な存在者も、世界の内にも外にも、世界の原因としてどこにも現存してはいない。

以上の四つのアンチノミーは簡単に言えば、次のように言い換えることが出来る。第一のアンチノミー「世界は時間の始まりをもち、空間に限界を有するのか、それとも時間の始まりはなく、空間の限界を持たないのか」、第二のアンチノミー「物資の最小単位は存在するのか、それともしないのか」、第三アンチノミー「自由は存在するのか、それとも、一切の現象は自然法則によつてのみ生じているのか（決定論）」、第四アンチノミー「世界の一切を根拠づける絶対的必然的なもの、すなわち神が存在するのか、それとも神は存在しないのか」。

カントはこのように、世界の認識に関わる究極の問いを四つのアンチノミーとして整理し、この四つのアンチノミーが定立と反定立のどちらが正しいのかについての解答が不可能な問いである

ことを示す。第一のアンチノミーの定立は次のように自説の正しさを主張する。時間についてみよう。もし世界の始発点がないとすれば、これまでに無限の時間が過ぎていくことになる。だが無限の時間が過ぎ去ることはありえない。無限の時間が過ぎ去ったならば、現在という地点に到達することはないからだ。したがって、世界は時間的な始発点を持つ。一方、反定立は次のような論理で自説の正しさを証明する。世界に限界がないとすると、世界の全体は無限の量を持つことになる。ところで世界の全体は、部分を次々に付け加えることで得られる。だが部分を無限に付け加える作業はいつまでたっても完結することがなく、全体を構成することがない。したがって、無限の量を持つ世界の全体ということとはありえない。同じ論理が空間についても成り立つ。

第三アンチノミーの定立と反定立についても同様のことがいえる。もし一切の原因性が自然法則に従うとすれば、この命題が自己矛盾に陥ってしまう。というのも、現象を規定する何らかの法則を取り出した場合、理性はその法則がなぜ生じたのかという問いを立てることになる。この問いには、法則を可能にする別の法則を見出すことで答えようとするが、さらに問いは続いていく。その結果、原因を遡行するプロセスは何にも規定されない始発点を見出すまで完結しない。定立はこのような論理で、絶対的な始発点としての自由の存在を主張する。一方反定立は次のようにいう。仮に自由が存在するならば、これはそれを引き起こす原因を持たない、突然生じた状態があることを意味する。つまり無から自由が生じたということになるだろう。だが仮にそのような自由があるとすれば、法則に基づかない何らかの状態の存在を認めなければならぬことになる。それは結果として、自然法則を追放

することになり、現象に関する経験の一貫性を説明できなくなる。反定立はこう主張して、自由の存在を否定する。第四アンチノミーの神の存在についても同じことがいえる。

世界認識に関する四つのアンチノミーは、定立と反定立のいずれの側も自らの立場の正しさを主張する。だが、定立と反定立は等価なものであるため、どちらの側が正しいのかを決定出来ない。カントは、世界認識が帰結する、世界の起源と限界に関する問いと、物質の最小単位に関する問い、自由の存在に関する問い、そして神の存在に関する問いは答えが出ない、決定不可能な問いであることを明らかにする。しかしながら、カントの独自性は、四つの問いが解答不可能であることを示した点にはなく、アンチノミーが生じる理由を明らかにすることで、これらの問いを終わらせたところに求められる。

カントは、四つのアンチノミーにおける定立と反定立が生じた理由を二つの観点から明らかにする。一つは動機、もう一つは理性の本性である。動機からはじめよう。カントは定立の主張を独断論であるとし、そこに実践的関心を見出す。世界は出発点と限界を持ち、物質には最小単位があり、自由と神が存在するという主張は、常識的な人々が抱く自然な信憑である。こうした人々は世界にきちんとした秩序と人間の意志の自由を認める。また世界に善悪の秩序が確立されることを求める。世界は起源と限界を持つて完結しており、人びとは自らの意志によって世界を切り開き、善をなす人は救われ、悪をなす人は罰を受ける。そのように世界は、善悪を司る神によって秩序づけられている。独断論は、世界に信頼と調和を求める人々に対して、精神的な安定を提供する。こうした人は、世界に対して全体性と完結性を求めるため、原因

を無限に探求し続けるより、調和と完結性を与える独断論を選ぶのである(二九)。

それに対して、反定立の側は、経験論・懐疑論と見なせるだろう。反定立は、定立のような実践的関心をもたず、思弁的関心を重要視する。経験論や懐疑論は、具体的に確実なことしか信じない。この立場は推論が孕む独善的性格をよく理解している。そのため、確定不可能な事柄を独断的に断定する理性の越権行為を批判的に取り上げようとするのである(三〇)。だが、一方経験論は、理性の独断的性格を批判するだけにとどまらずに、しばしば反定立を正しいものとみなす。そのために、経験論・懐疑論の側も独断的性格を帯びてしまう(三一)。独断論の独善的性格を適切にたしなめるのではなく、懐疑それ自体が、目的となってしまうのである。さて哲学的には経験論は独断論に優位に立つ。確定されていないことは、客観的に正しいとはいえないからだ。だが、経験論が、独断論より人気がでることはない。一般の人々は、思弁的関心よりも実践的関心を重視するため、懐疑論的抽象的思考は、生活世界を生きる人にとって役立たず、むしろ、かれらの実践的関心に水を差すのである。(三二)。

もう一つの理由は理性の本性にかかわる。理性は、現象を遡うとする本性と、全体性を思い描くまで推論を続けるという本性を持つ。この二つの本性が、定立と反定立のアンチノミーを生み出す。理性は、推論を重ねることで、何らかの全体性に到達しようとする。そうした全体性に到達するまで推論をやめることがない。この本性が定立を作りだす。世界の限界と時間の始発点、現象の始発点となる自由、および究極原因である神といった概念は、推論により想定された根源概念であり、定立は全体性を思い描こ

うとする理性の本性が作り上げた主張なのだ。一方、現象を遡うとする理性の本性は、原因をつねに遡行し続けようとする。この本性は、空間の限界や時間の開始点、始発点としての絶対的自由、絶対的原因としての神を認めない。定立による限界をさらに遡り、それに先立つものを求め続けるからである。

カントは定立と反定立が決定不可能に陥る理由を、それぞれが立脚する根拠を明らかにすることで答える。ヒュームは経験論的懐疑論に基づき、世界全体についての完全な認識が不可能であることを示したが、カントは、ヒュームの解決を客観的な認識の可能性を示すものと考え、それを懐疑論として受け取った。ヒュームによる絶対的自由や神の不可能性は、カントの第三・第四アンチノミーの反定立とほぼ重なり合っており、その点からも、カントがヒュームを懐疑論に位置づけたのが伺える。だがそれは、ヒュームの経験論が、あらゆる認識の正しさを否認する懐疑論の立場に立つことを意味しない。ヒュームが、因果性の根拠を「印象」、「恒常的連結」、「継起」といった確信成立の根拠として示している点、また絶対的自由の存在を確信する理由を明らかにし、自由を経験的な事実として認めていることからそれは明らかだ。自由を経験的な事実として認めていることからそれは明らかだ。ヒュームによる懐疑論は、独断論の越権を適切に批判し、それにより思弁理性の行き過ぎた推論を抑制するように働きかける。残念ながら、こうしたヒュームの立場は、正当に受け取られることなく、その懐疑論的解決は、認識の不可能性という新たな独断論として理解されてきた。

カントによる自由の形而上学

カントのアンチノミーによる認識問題の解明は、ヒュームによ

るそれとは異なり、世界の起源と限界、最小単位、自由、絶対的原因性(神)が存在しないという主張ではない。そうした主張(反定立)もまた不可能であるというものである。つまり、世界の起源と限界、自由、絶対的原因性の探求が答えの出ない問いであることを明らかにし、こうした問いを探求するという課題に終止符を打つものなのである。カントによれば、理性の批判における第一歩は独断論から始まり、ヒュームのように理性に越権に対する懷疑論へと歩を進めるが、理性の働きの批判的検討まで至らなければならぬ。カントにおいて、哲学とは理性的に判断できることと、それが不可能なことを、それらの根拠に基づき明らかにすることを意味していた。つまり、カントの形而上学批判の核心は、世界認識に関する解答不可能な問いを明らかにし、それを通して探求すべき新たな形而上学を創出する点にあるのである。自由をめぐる第三アンチノミーと神をめぐる第四アンチノミーは、その中心に位置している。

カントは第三・第四アンチノミーを第一・第二アンチノミーと異なるものみなし、自由や神の存在を擁護する。第一・第二アンチノミーは、どちらも真であることを証明できないという結果をもたらしたが、第三・第四アンチノミーについては、自由が存在しないという主張もまた証明不可能であったとして、独自の形で自由と神の存在を承認するのである。カントは第一・第二アンチノミーを数学的アンチノミー、第三・第四アンチノミーを力学的アンチノミーと呼び、その本質が異なることを主張する。すなわち前者は、同じ単位が繰り返し結びついて生じるアンチノミーであり、後者は本質の異なるものの結びつきから生じるアンチノミーである。カントによれば、第三・第四アンチノミーは、自然原

因に関するものではない。

カントは人間が感性的存在である以上、自然の因果系列から自由ではなく、その限りで自然の法則に従っているという。そうした観点からは、人間が感性的存在である以上、自由が入る余地はないように見える。しかしながら、カントは、ここで人間を自然的秩序に一方的に従うものとしてではなく、みずからの意志により世界に介入し、価値的世界を作り上げる存在として捉えようとする。たとえば、人がある犯罪を起こしたとき、自然的原因の観点からは、生育環境、人間関係、生活状況などさまざまな要因を原因として示せるだろう。だが一方、われわれは、そうした自然原因以外に、その行為が彼の意志によるものとして、一定の責任を彼に帰そうとするに違いない。この事実は、わたしたちが世界を単なる自然の秩序としてではなく、人間的価値の秩序と見なし、ていることを示している。

人間の実践的観点からは、世界は自然の秩序とは全く異なる相をとっている。自然の秩序は、自然的法則の支配下にあるが、人間の意志を原因とする価値的秩序は、自然的原因にもとづく現象界の秩序では捉えられない。カントは自然的原因では捉えられない原因を可思的原因性とよび、自由をそのうちに位置づける⁽¹¹⁰⁾。カントは、世界をわれわれが経験する現象としての世界と物自体の世界に分けて説明する。もし世界の一切が自然的世界と全く同じものなら、あらゆる原因は自然原因性に置き換えることができるだろう。しかしながら、人間が自然的秩序をこえて価値的対象を考察の対象にするなら、わたしたちは可思的と見なさざるをえない、何らかの原因性を想定せざるをえなくなる。カントは物自体の概念により、人間が感性的形式と悟性のカテゴリーによって

捉えられる自然的世界と同時に、それ以外の世界に属していることを示す。人間の世界は、自然科学だけで記述することはできない。人は共同体の始祖について神話や死後の世界としての天国、地獄を思い描き、善の秩序としての道徳や倫理を作り上げ、美の秩序としての芸術を創造する。それは、社会科学や人文科学という領域が示しているように、自然的因果では把握できない人間の・価値的秩序の領域である。カントは、自由をそのような物自体の働きと見なす。

物自体において、自然的因果による原因の探究は無効である。

これは、私たちが、自由が何から生じたのか、その原因をもしや知りえないことを示している。自然的因果の観点からみれば、人間の行為の原因は、どこまでも遡行可能である。しかしながら、価値的な観点からは、原因の探究は、可想的な原因までしか遡ることができず、それが推論の限界点なのである。自由とは、人間の価値的行為におけるそのような可想の原因である。その意味で、可想の原因性としての自由は、それ以上遡行できない「絶対的」原因性である。「かくして自由と自然とは、いずれもその完璧な意味において、それぞれがその可想的性格ないしは可感的性格と比較されることに応じて、まったく同一の諸行為の場合に、同時に、またなんら矛盾なく見出されることになるだろう。」^(三四)

人間は自然的存在であると同時に、感性的衝動に逆らって意志行使することが出来る。こうした理性による自由の原因性を持つという点において、可想の原因性を自らのうちに孕んでいるのである。カントにおいて、自由は自然的概念ではなく、人間独自の秩序にかかわる原因概念として位置づけられる。カントは、人間を自然的秩序と価値秩序の二重の世界を生きる存在として捉え、

それぞれの本質区分を明らかにする。

カントは自由の原因性の概念により、哲学史において新しい地平を拓く。第三アンチノミーの解決によってカントが明らかにするのは、思弁理性による世界認識の動機と、それによって開示される真の課題、つまり真の形而上学である。

カントはいう。自由が自然の原因性とは異なる可想的原因性に基づくことが明らかになったとしても、自然の認識に対して何かの役に立つわけではない^(三五)。思弁的理性において、人間の意志の自由は、自然の他の諸現象と同じように一定不変の自然法則に従って説明しなければならぬからだ。そう考えると、自由を探求する課題は、自然の現象の理解のためには、全く必要ではないことになる^(三六)。それにもかかわらず、なぜ自由の存在は哲学において重要であったのか。その理由は、世界や自由の認識という課題の根本に実践的な関心が存在していたからだ^(三七)。カントはそのように主張する。人間は、自由な意志のもとで、さまざまな行為をなし、世界と関わろうとする。そこにおいて、人間は、感性的衝動にただ身を任せるのではなく、理性の声にしたがって、みずからの理想・理念を実現しようと試みる。このような意志の存在こそ、人が自由の存在証明に挑戦し続けた根本動機である。そのことをカントは明らかにする。カントが試みたように、実践的観点を導入すると、私たちは認識に関する様々な問題を統一的に把握することが可能となる。

例えば古代ギリシャ哲学は、万物の根源アルケーを巡って展開する。アルケーとして、タレスは水を取り出し、アナクシメネスは無限定なものとする。アナクサゴラスは空気とし、ヘラクレイトスは火とする。パルメニデスは原子を見出す。古代ギリシャの

自然哲学における万物の根源の探求は、単に自然の原因を探求することを意味せず、近代科学のように純粋な物質の秩序を把握しようとするものではなかった。古代ギリシヤにおいて世界は、人、自然、世界が一体化しており、人々は生命が全体を循環する世界像のうちに生きていた。例えばタレスの水とは近代的な科学によって把握される水ではない。それは生きた物質というべきものである。自然哲学者の万物の根源の探求は暗黙のうちに人間の生と結びついており、生に関する関心が自然哲学を支えていたのである。こうした事情は近代科学でもそれほど変わらない。例えば生物学における進化論は、暗黙のうちに人間はどこから来て、どこに向かうのかという問いを孕んでいる。生物の進化を研究することで、人間の生の秘密が明らかになると暗黙の内に想定されているのである。同じことが宇宙論にもあてはまる。宇宙の起源や宇宙の果ての探究という課題が、進化論と同様に、人間のあり方を問う視点を根本動機として生じている。このような動機は、自然科学一般の根本動機として拡張されうるだろう。

以上の事実は、第三アンチノミーだけではなく、第一・第二アンチノミーもまた、それ自体の問いとしてあるのではなく、みずから価値的な観点から問い直して生きる人間のありかたから生じているのを示している。人間は、自分自身の生の目的や生の意味といった「生のあり方」を問題にして生きている。そのことが、生の根源や世界の始発点や限界などの世界の謎という問いを生み出す。それはまた、宗教や科学、哲学という学的領域を作り上げる原因でもある。つまり、四つのアンチノミーの根底には、価値的世界を作り上げながら生きる人間のあり方が潜んでいる。こうして、一切の認識問題の根本に通底する価値世界の探究という課

題をカントは拓くのである。

さて実践的関心とは、私たちが、かくありうる、かくありたい、かくあるべきという世界を想定することに関わっている。カントでは自由は感性的衝動によって規定されるものではなく、理性によってアプリアリに規定されるものである。アプリアリに与えられる絶対的な命題、それが道徳法則である。道徳法則は「君の意志の準則が、つねに同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」^{三〇}として定式化される。つまり、カントは、自由を感性的衝動に逆らい、道徳法則に従って自らの意志を行使すること定義する。カントはすべての人間がこうした道徳法則に従って生き、そのことすべての人間が幸福になる世界を想定する。

カントの自由の定義と道徳哲学は問題を含んでおり、その内実の検討は別の機会に譲らなければならないが、ここで押さえておきたいのは、カントにおいて、自由は人間が思い描く理想状態と不可分に結びついている点である。カントは意志の自由を自然的因果性から自立したものとして捉える。それも理想理念を思い描く本性にかかわるものとして把握する。カントは自由を眞の形而上学を中心に位置づけることで、価値的存在としての人間存在を捉える視座を哲学の歴史にもたらししたのである。ヒュームは因果性の始発点としての自由を否認し、それを経験的な事実として承認する。ヒュームは、意志の自由が自然的因果性として捉えられないことを理解していたが、自由を単なる経験的事実と見なすだけで終わってしまった。ヒュームには、自然的・客観的秩序と心的秩序の本質的区分という問題意識は希薄である。

一方カントは、可然的原因概念として自由の原因性を提示し、心的秩序の独自性を、自由と神の概念を中核として基礎付ける。

またそれらの記述法が客観的因果性の記述法とは全く異なることを示し、その方法を示唆する。「自由は道德法則の存在根拠であり、道德法則は自由の認識根拠である」というカントの命題はそれを示している。カントにおいて、自由は道德法則にしたがうことを通して内的な了解により見出される概念であり、客観的な方法で記述されるものではない。カントにおいて自然的世界と価値的世界とは本質的に区分され、心的秩序及び人間の関係世界は、価値的世界と関わる独自の存在性格を持つものとして表現される。カントは、人間は自然的存在としては、因果性の支配下にある。だが同時に人間は自らが価値を作り上げることで世界を編み上げ直す存在という。ヒュームとカントの最も重要な差異は形而上学批判ではなく、むしろ価値的世界をめぐる真の形而上学において見出せる。ヒュームとカントが提示した認識を巡る枠組の射程は、近代哲学だけではなく、現代思想にも及んでいる。近代哲学と現代思想の核心的問題は二人の差異から照射することで、その全体像を把握できるのである。私たちはこの二人の枠組みから、改めて現代思想における形而上学批判、すなわちデリダの脱構築を照射してみる。

純粹理性のアンチノミーと郵便的脱構築

デリダの脱構築には、形而上学的全体に自己言及的地点を見出し、そこから決定不可能性を導くゲーデル的脱構築と、ゲーデル的脱構築により帰結する否定神学化を脱臼させるための郵便的脱構築の二種類があった。カントの第三アンチノミーに照らすと、形而上学と否定神学のそれぞれが形式的には、反定立と正定立に對応していることがわかる。反定立は一切が法則のうちであり、

自然に関するすべてのことは法則従うという。形而上学は、すべてのことを記述可能と見なすシステムである。形而上学において一切は決定されており、そこに隙間は存在しない。それは法則によりすべてが支配される反定立の世界と本質的に同じものである。正定立はそうした形而上学の世界に亀裂を生じさせる。正定立において世界は自己完結しない。世界は自由という裂け目を導入すること、初めて成立する。否定神学システムもまた形而上学的システムを自己言及に追い込み、自壊させ、否定的な形で全体システムを安定させる思考の様式であった。自由と否定神学における虚構点は同列と見なせないと考えるかもしれない。否定神学における決定不可能性は、システムに穿かれた穴にすぎないのだから。だがゲーデル的脱構築の用法が、本質的に自由を志向しているのは明らかだ。テクストに決定不可能性を見出すゲーデル的脱構築の実践は、テクストを固定的な読みから解放し、これを新しい読みへと開くために行われたものである。そこでの決定不可能性は、あくまでも別のあり方を示唆するために概念化されている。例えば国家の脱構築は、国家に依拠しない新しい生存の様式を見出すためのものだ。同様に権力の脱構築は、抑圧のない社会を探究するという動機によって支えられる。脱構築において、決定不可能性は、あくまでも固定的でない新たなあり方を示す概念なのである。その点でゲーデル的決定不可能性は、自由概念とみごとに重なり合っている。このように整理すると、形而上学システムと否定神学システムは、すでにカントの第三アンチノミーの枠のうちに見出せるのである。こう整理すると、ゲーデル的脱構築は、カントのアンチノミーを二〇世紀に再演したものだといえるだろう。

では郵便的脱構築はどうか。カントの第三アンチノミーは、あくまでも決定論と自由の両立不可能性を示すものであり、そこには郵便的脱構築の入る余地はないように見える。だが実はそうではない。郵便的脱構築は決定論と自由のターミノロジーに基づいて記述されており、その点では決定論と自由という枠組みの内に位置するものだと考えられるからだ。郵便的脱構築は、個別的なコミュニケーションに訂正可能性を導入する。それはシステムに確率的複数性を持ち込むものと言いかえることもできるだろう。これはデリダが、人間のあり方に「別のあり方が可能である、あるいはあった」という可能性を取り入れたことを示している。だが郵便的脱構築は同時に、可能な世界をどこかに実体として想定することはしない。つまり、事実としては、歴史は一つしかない。第三アンチノミーは、決定論と単数の可能性とに問題を区分けする。だが郵便的脱構築は、この二つのいずれでもない。もしくは両方でありうる。それはいわば、「わたしは別のあり方が可能であったかも知れず、これからも可能であるが、それでも現在のわたしは、現在のわたし以外の何ものではありえない」という主張と考えればよいだろう。こうでしかなかったというように、別の可能性を確率として付与すること。郵便的脱構築は、そのような形でわたしの可能性を確保しようとする。

東は、郵便的脱構築のこうした性格を、アウシュヴィッツをめぐるクリスティン・ポルタンスキーの作品を批判的に取り上げて説明する^(三九)。現代美術において高く評価されるポルタンスキーは、アウシュヴィッツで殺された子供の写真を展示し、古着などの残された遺品を大量に積み上げてホロコーストを印象付ける作品を作成している。そこでは立体作品の意味は説明されておらず、

鑑賞者は、アウシュヴィッツの悲劇を示唆しながら、了解不可能なままたずむことになる。アウシュヴィッツという言語化できない絶対的体験をめぐる感傷的で、それゆえ強固な共同性を作り上げる。ポルタンスキーは例え、ハンス少年という固有名が失われたという反復不可能な悲劇を伝える。そこではアウシュヴィッツという固有名は、絶対的なステイグマとして、人々を結びつける紐帯を果たす。東によれば、これは否定神学的共同体というべきものだ。言語化不可能な非在の体験の上で、一つの閉鎖的な共同体を作り上げることになるからである。その上で、東は、真に恐ろしいのは、固有名の反復不可能性ではなく、その偶然性だという。アウシュヴィッツ体験の記録は、殺された人と生き残った人を分ける理由が存在しないことを示している。生還者には、生き残れた特定の理由はない。亡くなった人も特定の理由により亡くなったわけではない。ある人はたまたま生き残り、またある人はたまたま生き残らなかっただけだ。選択のすべては偶然決定されているにすぎない。アウシュヴィッツにおいて、亡くなった人の固有名から反復不可能性は奪われている。恐るべきことは、固有名の必然性にはない。真の悲劇は、すべてが確率的偶然性によって決定されていることである。

東は郵便的脱構築により、人間を取り換え不可能な実存的固有性としてではなく、この私は、必然的に私であったのではなく、たまたまこの私でしかなかったという偶然性により把握する。こうした東の郵便的脱構築のリアリティは、現代人の抱える実存的不安に由来するものと考えられる。そこには、この私の固有性を強く主張できず、自身の選択を含め、すべてが取り換え可能なものにすぎないという感受性によって、自らの可能性を不透明な形

でしか見いだせない現代人の姿が垣間見える。郵便的脱構築は、そのような現代的自由の感受性を表現しているのである。

以上のように整理してみると、デリダによる形而上学と否定神学への抵抗の戦略がよく理解できる。それは自由か決定かという古くからある認識論の難問を現代的な意匠のもとに変奏したものと考えればよい。つまり古典的な決定論と非決定論に対して、デリダは確率論を導入することで、絶対的決定性でも絶対的非規定性でもない存在様式を提示する。この考え方により、自由をめぐる認識論を新たな図式として編み上げ直すのである。

さてデリダの試みは、その複雑で精緻な論理を駆使することで、一見決定論と自由をめぐるアポリアに新たな地平を拓いたように見えるが、実はそうではない。先に明らかにしたようにカントの第三アンチノミーの重要な帰結は、人間が自然的因果の世界と価値的世界という二重の世界を生きているということ、そして価値に関する概念は、自然科学的・因果関係的述語群では捉えられないということであった。デリダは、ゲーデル的脱構築や郵便的脱構築において、人間の新たな自由の可能性を探究する。だがデリダは、自由をあくまでも、論理的因果性によって記述しようと試みる。ゲーデル的脱構築における自己言及性による決定不可能性は、因果の系列の遡及が循環論を構成するという論理である。また郵便的脱構築では、自由を確率概念として記述する。ここでは単線的・循環的因果の系列の代わりに複数的因果性を導入される。両者は、因果性に基づいた記述という点で共通している。だがカントは、自由を客観的因果性によって記述できないことを示す。先に述べたように、カントにおいて自由は、内的な自己了解によって見出されたものだからだ。価値にかかわる心的秩序は、因果

性によって記述できない。カントの第三アンチノミーはそれを示している。のちにハイデガーは現存在分析において、カントにより見出された価値的秩序の記述法を、現象学的手法により定式化することになる。

価値的領域の記述法としての現象学

ハイデガーが、存在(ある)への問いを探求したことは、よく知られている。存在問題とは以下のような問いだ。私たちはさまざまなものを「ある」という言葉で表現する。「事物が在る」や「空が青く在る」、「心が在る」のように、「ある」には一見してその本質の異なるさまざまな存在者がみられる。ハイデガーは哲学がこれまでそもそも「存在」とは何かという問いが不問にされてきたとして、取り上げる。ハイデガーは存在問題を始めるにあたり、あらゆる存在者を統一的に把握するものとして、あらゆる存在者が現れる場を設定する。もちろんこれは人間存在のことだ。あらゆる存在者は人間存在において、現れるからである。ハイデガーは人間存在を、存在者の現れる場という意味で、現存在と名付け、現存在は、存在者としては、さまざまな存在者の一つとして、思考対象である。一方、それは同時に、さまざまな存在者を対象として把握する場＝思考形式でもある。ハイデガーは、このような現存在者の独自の存在性格に着目する。思考対象は現存在によって把握される以上、その認識形式が思考対象を規定するからだ。それゆえ世界の限界は、現存在の思考様式を問うことにより果たされることになる。これはカントが、人間の認識の枠組みを考察の対象とすることで、認識の限界を明らかにしたのと同様の試みといつてよいだろう。カントでは、客観認識の限界は、感性と悟

性的カテゴリーに求められる。ハイデガーでは存在者の存在は、現存在の実存論的構造の考察により達成される。

ハイデガーは現存在の実存論的構造を記述する方法を以下のよう述べる。「存在問題を了解する際の哲学的な第一歩は……『いかなる物語も語らない』ことにある。すなわち、存在者を存在者として規定するのに、その存在者に由来をたどって他の存在者につれもどすことはしない、ということだ……存在者を発見するかたとは本質からしてことなっている」^(四〇)。ハイデガーは現存在のあり方を記述する方法は、事物を記述する方法と異なり、それ自体として記述しなければならぬと主張し、その方法として現象学をあげる。現象学は対象を分析するにあたり、意識の水面にかぶ意味の地平を自己了解的に記述し、それを他者の了解とすり合わせることで普遍的了解を試みる。対象を何らかの外的な枠組みⅡ物語によって記述するのを避けることで、誰にとつても妥当する共通の水準において把握するのである。フッサールはこの方法を本質観取と呼んでいる。これはカントの自由の考察を経由したわれわれには、非常に分かりやすい考え方だ。先に私たちは、自由が客観的な方法により記述できないことを明らかにした。客観的な方法に従えば、人間の意志によって引き起こされた出来事は、さまざまな原因によって説明できる。同様に、人間のあり方を、社会や歴史といった、それを条件づける外的存在によって説明できるだろう。マルクス主義の社会を実現する歴史的主体としても、ファシズムに対抗する社会的存在としても説明可能である。しかしながら、この方法では、あらかじめ定まった特定の認識の枠組みにより人間を意味づけることになる。この枠組みは多くの場合、何らかの理論によって与えられることになるだろう。

もし人間と世界の関係の説明する単一の理論が普遍的であれば、人間のあり方はその理論により説明できるかもしれない。だが、実際には、単一な理論ではなく、相反する多数の理論が存在しており、さまざまな理論は自己の枠組みから人間存在を意味づけるよう試みる。そしてそれは、イデオロギー対立の反復を引き起こすことに帰結する。つまりこの方法では、人間の实存的構造(自身)のあり方を問題にしなから生きる人間(あり方)は明らかにできないのである。人間は確かに社会的存在であり、何らかの社会的条件を所与のものとして生きている。しかしながら、人間は社会的価値をコピーのように受け取るだけの存在ではない。人は外側から与えられた価値を、自らのあり方を問い直すなかで捉え返し、新しく位置づけ直す。この捉え返しは、必ずしも意識的なものではないが、人は、みずからの可能性との関係において自らの価値を編み上げ直す。そのような人間のあり方は外的に与えられた枠組みによっては捉えられない。それは内的な了解構造として記述しなければならないのである。

ハイデガーは実存的・価値的存在としての人間を、気遣い(關心)を中核にして捉える。ハイデガーによれば、私の目の前に広がる世界は、気遣いにより、さまざまな意味を帯びている。人は被投的状态において、さまざまな気分の色づけられ、対象世界を意味として受け取る。世界は、これらの対象が互いに関連し合いながら、意味の網目をなしている。ハイデガーはこの意味の連関の根本に私たちの存在可能を見出す。人間は自身にはどうにもならない何らかの状況を所与のものとして受け取りながら、その中でみずからの可能性を探求している。現存在は、気遣いにおいて、自らの存在可能が発する「くのために」に基づき、事物を意味の

連関として作り上げる。たとえば、まな板は料理の材料を切る「ために」に存在し、これは、食事を作る「ため」の台所と意味の連関をなす。そしてこれらの事物の連関を遡ると、その根本には家族と生を営む「ため」とか、生を楽しむ「ため」という人間の存在可能性が潜んでいる。重要なのは、こうした現存在のあり方が自己了解によって見出されることだ。人間が被投的状况を出発点にせざるを得ないこと、そのうちから自身の存在可能性を探求しようとする事、そして自らの存在可能性から現在のあり方を了解していること。これらはすべて、外的な特定の理論により演繹的に見出されたものではなく、内在的に自己了解により取り出され、人間一般にとって普遍的に成り立つ、非常に優れた現存在分析である。郵便的脱構築は、時間的可能性としての人間存在を、数学的な確率的複数性としてのみ把握するのに対して、ハイデガーは現存在を、かくあつた(過去)とかくある(現在)、そして、かくありうる(未来)という内的な意味の連関として記述する。東はこうした価値的存在としての人間存在の独自性を理解していない。それは彼の現存在分析の理解にも現れている。東はハイデガーの現存在分析により、「人間は思考対象として『問いかけられる being』。限界＝基礎は、その問いかけを通して『問われる being』。ハの二重構造の導入により彼の哲学ははじめて、メタレヴェルをメタレヴェルのまま、すなわち対象化する(存在者性を付与することなしに考察することが可能となった^(四))という。これは一見、東によるハイデガー理解が、現存在の認識形式が認識対象を限界づけており、その二つの本質が異なる、というもののように見える。ところが、東は、このようなハイデガーによる現存在の二重性を図式的に「クラインの壺」により表現する。「ハ

イデガーが思考対象とその条件との関係をクライン壺的な歪みのなかで捉えた^(四)と考えるのである。ここで現存在と世界との関係は、三次元的構造として構造化できない、四次元的構造として記述される。東は現存在の二重構造を本質の異なる二重構造としてではなく、ユークリッド空間に埋め込めない複雑な構造としてしかとらえていない。こうした批判に対し、東は現存在をクライン壺という比喩的図式で表しているだけだという反論もあるかもしれない。しかしながら、東には価値的存在としての人間存在を捉えるためには、自己了解という独自の方法が必要であるという意識がみられない。それはハイデガーの良心の捉え方にもうかがわれる。

ハイデガーの良心は人間に本来性を促す内的な声を意味する。良心は現存在が何らかの負債を背負っていること、そして他者に責任を負っていることを示唆するような内的な呼び声である。東はこの良心の呼び声を、現存在に空いた穴とそれを縫合する呼び声の循環構造として記述する。良心の声は、現存在の外側から何らかの命令として到来するものではなく、現存在の内側のどこから訪れる。東はこの声をあくまでも現存在という構造を安定させる構造的仕組みとみなす。もちろん東は、このようなハイデガーの問題構成を否定神学システムとして把握する。しかしながら、ハイデガーの良心の呼び声は、内的な了解によってつかまれる実存構造であり、客観的構造として記述できるものではない。その声は、わたしの内側から、わたしを超えた、由来の明らかではないどこかから私に訪れ、本来的な実存の可能性をほのめかすものだ。良心の声は、人間が三つの根本的な非性・欠如に付きまといられていることを示唆する。第一に、人間がある状況に放り出され

ているところから出発しなければならず、その理由を私たちは辿れないということ（被投性における非性）、第二に、私たちは何らかの選択をする際、さまざまな選択肢のうちからたった一つしか選べないということ（企投性における非性）、第三に、私たちが通常日常のうちに埋没した頽落のうちで生きていること（頽落における非性）。良心の呼び声はそうした実存のあり方に、本来的な固有の可能性を開示する意味的概念であり、構造的な概念ではないのである。東は、ハイデガーにおける現存在と良心の声との関係を、否定神学的システムを示すものとして批判的に取り上げる。図式的には、それは欠如によって全体構造をささえるシステムであるからだ。しかしながら、このような客観的構造に基づいた意味的概念への批判は、無効であるといわなければならない。それはたとえば、詩的言語を論理的に批判するようなものだ。もちろん詩的表現の優劣は、論理的には判断できない。詩的表現への評価は、あくまでも、その表現性自体の検討により果たさねばならない。同様に、良心の声への批判は、ハイデガーの良心概念が、外側から与えられた特定の枠組みによってではなく、内的な了解によるものかどうかの検討によらねばならないのである。

脱構築は、人間を規定するものを遡り、そこに決定不可能な領域を見出す。ゲーデル的脱構築と郵便的脱構築は、決定不可能性の捉え方において分岐する。ゲーデル的脱構築は、決定不可能性を単数と見なし、郵便的脱構築は、そこに複数性を導入する。しかしながら、この主張は、なぜ認識不可能な領域が、単数や複数あると決定できるのかという問いを呼び起こすことになるだろう。郵便的脱構築は、認識可能な限界線を超えて、決定不可能という認識不可能な領域に踏み込む。そしてそこに複数性を探し出す。

認識不可能性を複数と見なしたのは誰か。もちろん、デリダ東である。二人は、自由という生における絶対的規定性を遡行し、その手前に複数の確率的可能性を置くことで、自由概念を編み上げ直す。これは二人が、意識としての生に、外部から新しい自由概念を持ち込んでいることを示している。

一方、ハイデガーは、現存在の実存的構造、つまり生の領域に関することは、「その存在者に由来をたどって他の存在者につれもどすことはしない」という。ハイデガーの観点からは、生の基底を確率的複数性により説明する「デリダ東のやり方は、まさに「由来をたどって他の存在者につれもどすこと」であり、存在者を記述する方法により、現存在を分析していることを意味している。存在者の一つとしての現存在は、さまざまな形で記述される。与えられた条件を宿命として引き受ける人間としても、いまここではない絶対的な外部に自由を見出す人間としても、また他者を絶対的に受け入れる倫理的人間としても表現できるだろう。こうした人間像は、論者の数だけ現れるといつてよい。重要なのは、存在者として記述された人間像は、必然的に多数に分かれ、絶対的に正しい唯一の人間像に収束しないということである。

先にわたしは、郵便的脱構築が論理的には、「わたしは別のあり方が可能であったかも知れず、これからも可能であるが、それでも現在のわたしは、現在のわたし以外の何ものではありえない」というものであると述べたが、この記述にリアリティを与えるのは、現代人の感受性であり、この論理自体ではない。それは例えば、自分自身の固有性が希薄となり、一切が取り替え可能であるという感受性であり、また、そこから派生する、ポルトンスキーの作品への批判に見られるような「たまたま私が」という状態に

あるにすぎない」、あるいは「なぜあの人でなく私が」という状態なのだ」という罪障感である。そしてそれは、実存的固有性の喪失を意味するのではなく、新たな実存様式を表している。人間の生の様式についての客観的・論理的説明は、それに内実を与える意味的表現によってはじめて現実性を帯びる。デリダ・東の郵便的脱構築によって導入された確率的偶然性は、不安のうちにある現代人の感受によって優位性を保っている。しかしそれは、現代的自由を比喩的に表したものにすぎず、その本質を表現したものとはいえないのである。

わたしは以前、自由概念の本質観取を行ったが^(四三)、ここで簡単に述べておこう。通常「自由」は、拘束のない状態と見なされている。確かに、わたしたちは、自らの意志に反して強制的に強いられる状態を自由と呼ぶことはない。しかしながら、この考え方は、自由概念の広がりや覆うことはできない。たとえばわたしたちは、テストが終わり、試験勉強に拘束された時間から解放されたとき自由を感じるだろう。この例によれば、自由は拘束のない状態として定義できるように見える。だが一方、対人関係に苦しみ引きこもらざるを人間は、その状態に自由を感じるだろうか。そうした人は、誰か(何か)に強制的に拘束されているわけではない。だが彼らは、拘束がないにもかかわらず、みずからを自由な状態ととらえることはない。これは人間にとつての「自由」が、私たちの「欲する(したい)」や「可能性(ありたい・できる)」、「不安」と結びついていることを示している。試験が終わった時に自由を感じるの、それが自身の可能性が広がるからと考えればよいだろう。「したい」ことや「ありたい」さまが、拘束からの解放によって開示されることで、わたしたちはそこに自由を感じ

ているのだ。この可能性は必ずしも、具体的な対象と結びつかなくともよい。欲することを特定のものとして思い描けなくとも、さまざまなことを「したい」、「ありたい」、「できる」と感受されていけば十分なのである。とはいえ、可能性が現実的・具体像と結びつかない状態が長く続くと、自由の感受は、次第に減衰していくことになる。実体のない可能性を内的に維持し続けることが難しいからだ。これは自由の感受に、欲望の「享受・悦楽(悦び・喜び)」が必要であること、つまり、可能性や欲望の対象を現実の中で実現することが、重要であることを表している。またこの感受は、不安により阻害される。たとえ、やりたいことがあったとしても、それを行う上で、大きな不安を抱えていれば、自由を感受することはできない。不安が大きければ大きいほど、そこに可能性を見出すのは難しくなるからだ。

さて、自由の維持が現実的「可能性」結びついていることは、自由が現実化し、持続するためには、具体的条件が必要であることを示している。わたしたちは、何らかの可能性を現実化する際の重要な条件として、「マネー」「能力」「他者の承認」をあげることができ。たとえば、ゲームのような遊びに自由を感じる場合でも、ゲームを手に入れるためのマネーや貸してくれる友人、それができる能力を持つていなければならぬ。仕事において自由を享受するためには、それを遂行する能力を必要としている。美も能力の一種といえるだろう。以上の三つは人間の可能性を大きく広げてくれる条件だ。この三つの中で最も基本となるのは、「他者の承認」である。マネーや能力による取引が可能となるためには、そこに市場が必要である。市場の存在は、取引を承認する他者の存在を示している。例えばマネーにより、国立大学の入試に

合格することはない。そこにはお金を取引の材料とする他者がいないからである。合格は、テストで合格点をとる能力によって達成される。これは能力による合格という基準が、他者により承認されていることを証している。可能性の現実化は、他者の承認を条件としている。これは可能性を拡大するためには、他者からの承認を広げていかなければならないことを指し示す。つまり、自由の展開は、多くの人による普遍的な承認を目指すことを表しているのだ。さらにいえば、可能性において、簡単に実現できるものに対して、私たちは、自由を強く感じることはない。わたしたちは、困難を克服し、そこに到達できたという充足感を持つてる対象ほど自由を感じるのである。ただし、簡単に実現できた場合でも、そのことで他者の承認が得られ、不安を持たずに、喜びを覚えれば、私たちは自由を感じるだろう。これも可能性の基底に、他者の承認が、潜在していることを示している。

以上の考察をふまえると、拘束性の有無と自由の関係は、見通しがよくなる。拘束性は、一般的には自由を阻害する。しかしながら、わたしたちが、そのような状況を「したい」ことのための必要なこととして受け止め、そこでの実践に可能性（できる）と喜びを感じるならば、たとえ、拘束的環境にあっても、自由を感じながら生きることができるといえる。いやむしろ、そのような状況に置かれていることを必然として肯定的に受け止める場合もあるに違いない。拘束は、わたしたちを強制的に「したくない」状態に追い込むため、自由と拘束を相反するものとして捉えるのである。またこの例は、自由と必然の関係が、通常のイメージと異なり、背反しないことを示している。自由は選択できる状態において生じ、必然はそれが不可能な状態である。私たちは、自由と必然を

そうした対立関係にあるものとして捉えている。確かに自然の現象において、例えば木から木の葉が落ちるような現象——たとえそれがどれほど複雑な動きだったとしても——を自由の現れとはとらえず、法則に従った必然的現象とみなすだろう。しかしながら、例えば親の職業を継がなければならないなど、自由な選択ではなく、必然として受け取らざるをえない状況は、自由と背反するだろうか。なるほど、自らの意志に反して選択を強制的に強いられ、従わざるを得ない場合、そこに自由を体験するのは難しい。しかし、親と同じ職業に就くことを自らが望むとき、人は自由を覚えるに違いない。複数の選択肢の中から自由に選んだ道ではなく、拒否することもできない、必然として受け取らざるを得ないような選択においても、人は自由を見出すことができるはずだ。人はそこに自身の可能性を見て取ることで、たとえ拘束下でも自由を抱けるのである。

必然性は、現実的な選択肢がない状態だけではなく、たとえ複数の選択肢が可能であっても、自身の選択を不可避なものとみなす際にも訪れる。キリスト教の福音伝道において、伝道者は、ノンクリスチャンに対する布教活動を自らの使命（ミッション）と受け止めている。彼らは、自身の行為を自由な意志に基づくものと考えながら、同時に、そのことを必然的行動として自覚しているはずだ。人間の行為において、自身にとつての可能性の追求を「したい」・「できる」だけではなく、それを「すべき」こととして受け止めれば止めるほど、自由と必然は重なり合う。自由の本質は、必ずしも複数の選択肢から一つを選び取る時に生じる感情としては記述できない。多くの場合、人は特定の行動を複数の選択肢の間で悩みながら選び取っているわけではなく、自明なものとして

行動を起こしており、そうした行動においても、自由を感じとれる。

人は、完全に決定された行為に対して自由を感じることはなく、その事実は、自由と選択の結びつきを示唆している。しかしながら、実存的人間にとつての選択とは、複数の選択肢から単に一つを選び取るのではない。たとえ自身の選択が、複数の可能性から自覚的に選んだわけではないときや、あらかじめ決められた場合でも、自身の行為を自らの意志に基づいた行為として受け止めれば、そこに自由を感じる。実存における選択とは、そうした状態のことである。そしてこの選択を「したい」「できる」「すべき」の積集合として感受するとき、自由と必然は、限りなく近づき、一体なものとして受けとられる。カントの自由概念は、そのような状態を示唆している。

カントにおいて、自由とは、欲望の傾向性に逆らつても万人にとつての正しいこと（道徳法則）に、意志を差し向けることである。カントは、人間は理性の能力により、なにごとでも善であり悪であるのかを判断できるといふ。そして、この判断に基づき、わたしたちは自らの意志を道徳法則に差し向け、行為を決定することができる。そこに人間の自由が存在する、と。もし、わたしたち意志が、つねに万人にとつて正しいことに向かうとすれば、そこに自由はないだろう。なぜなら意志と道徳法則は、一義的に結び、一切の行為が、決定されていることになるからである。善への選択が、人間に託されていること、そして、それを選び取る可能性が、人間の意志に内在していること、自由は、それらにより根拠づけられる。人間は、なにごとでも万人にとつて善であり、悪であるのかの判断を下すことができ、そうしようと思えば実践できる。

そのような道徳法則への可能性によって自由は確保される。

しかしながら、一方で、人間が欲望の傾向性の支配下にあることは疑えない。わたしたちは、日常において、道徳法則に従いながらあらゆる行動を取っているわけではなく、欲することや快適さを重視しながら生活を営んでいる。そのために、道徳法則に基づく行為は、人間にとつて「義務」とならざるをえず、道徳法則は、人に対して「すべき」という命令として働きかける。カントにおいて「したい」（欲求）は、主観的な意志規定の根拠であるため、「すべき」（責務）という、万人にとつての意志規定の根拠にはなりえない。つまり、カントにおいて、「したい」と「すべき」は、本質的に両立し得ないものとならざるをえず、自由は強制においてのみ存在することになる。とはいえ、カントの自由論は、先に述べた自由と必然の並立という問題を暗示している。

先にわたしたちは、人間の行為において、それを自らの使命（すべし）とみなすのと相関して、自由と必然は、一体のものに近づくのを確認した。わたしたちにとつて、「すべき」対象は、個々人にとつて、倫理的な性格を帯びて現われるが、典型的には道徳的行為において成立する。普遍的な道徳は、すべての人にとつての当為（すべきこと）として存在しているからだ。カントは、人間の意志を規定する普遍的・必然的根拠（法則）と意志の自由の一体的な結びつきを示したが、これは、自由と必然の極限的な関係を、自由と道徳法則の関係において提示したものと考えてよい。意志を差し向ける対象の存在が、普遍的で動かしがたいものであればあるほど、意志は確信を強め、自由と必然は一致するのである。

自由と必然のこのような考察は、現在の自由が、偶然性・確率性という概念によって感受されていることに対して、一つの示唆

を与える。自身の選択に対する確信を強めれば強めるほど、私たちはその選択を必然と見なすのであった。逆にいうと、そうした確信を持っていない場合、自身のあり方や選択を偶然なものを見なすだろう。ヒュームのいうように、偶然性とは、原因が存在しないことから生じる概念ではなく、複数の原因の間で対立が見られるために、一義的な結果が見出せないことから想定されるものであるからだ。現代社会を覆う不安は、社会や自身の先行きを不透明にし、自身の選択の確かな根拠を探し当てるのを困難にする。そして、それは、自身のあり方の根拠を、不確かなものへと拡散させるだろう。郵便的脱構築が示す偶然性・確率的複数性という感受性は、このような状況によってもたらされる。偶然性は、あくまでも、可能性の不安の結果、生じているのである。

以上わたしたちは、現象学的に自由の本質を簡単に素描してみた。現代的自由が意味するものは、この観点から検討しなければならぬ。その作業をまたの機会に行うことになるだろう。

おわりに

ハイデガーは人間のあり方の根幹に「*く*のために」という原因性を見出す。これは先に見たヒュームの考察と重なり合うといつてよいだろう。ヒュームは、人間が生活の「*ために*」により、因果性（原因―結果概念）を作り出したという。ハイデガーもまた現存在の存在可能から導出する「*く*のために」によって人間・世界のあり方が規定されるという。カントの自由の原因性の概念も両者と非常に似ている。カントにおいて、理性の声に従う自由な意志を根拠・原因として、理想の「*ための*」価値的世界を作り上げようとするからだ。

価値的存在としての人間の根源（原因）を、生に「*とつて*」の意味や生の「*ための*」意味のうちに見出す三人の観点は、ソクラテスの考えとも一致している。ソクラテスは、死刑の宣告を受けた後、弟子たちに原因についての自身の考えを述べる。私が今座つて皆と話している原因として、足の伸縮や骨や肉体から説明できる。また話している原因も音声や聴覚などさまざまな原因を持ち出すことができるだろう。しかし真の原因は、そのような客観的因果性によって把握できない。「本当の原因とは次のことである。アテナイの人たちが、僕に有罪をくだすことをより善いと思つたこと、それ故に僕もまたここに座つているのをより善いと思つたこと。そして、かれらがどんな刑罰を命ずるにせよ留まつてそれを受けるのがより正しいと思つたこと、このことなのである。」^{〔四四〕}ソクラテスは、死刑を迎えるために牢獄に座つている真の原因として、「善い」〈正しい〉をあげる。この二つは、まさにソクラテス自身の内的な自己了解により取り出されている。そして、「善い」〈正しい〉ありかたの「*ために*」ソクラテスは死を受け入れる。

この原因性は、ソクラテスにとり、もはやそれ以上遡れない、また遡る意味のない「真の原因」なのである。ソクラテス、ヒューム、カント、ハイデガーに共通するのは、人間の生における「*く*のために」という目的性こそが、もつとも基底の原因であるという考察である。アリストテレスは原因概念として、「始動因」「質料因」「形相因」「目的因」の四つをあげるが、竹田はこの四つの原因概念が同じ概念水準にはなく、「目的因」こそが、一切の原因概念に先立つものであるという^{〔四五〕}〔四六〕。四つの原因概念についていえば、本論考で明らかにしたように、目的因を根本原因として他の三つの原因が生じることになると考え

ればよいだろう。四つの原因概念の関係は、以下のようなものだ。より善い生活を営む「ため」や善き生を送る「ため」という目的因から、机は、作業や食事をとるものという「形相因」を持つことになる。またこの目的因は、適切・快適な材料としての木を「質料因」として見出し、それを作り上げる製作者という始動因を生み出すのである。「すのために」という目的性は、善き生の可能性という概念と関わっており、そのために、人にとつての価値あるものとは何か、つまり人間の生の目的は何かという問いと深く結びついている。ソクラテス、ヒューム、カント、ハイデガーは、価値世界の探求こそが認識問題の根幹にあるという問題意識において深く共振しているのである。

さて、脱構築は形而上学批判から出発して、否定神学を経由し、最終的に郵便的脱構築へと至った。そこで展開されたのは、人間の自由とは何かという問いであった。そしてデリダ¹東は、価値的概念としての自由の本質を見抜けず、あくまでも形式論理の枠組みによる説明に終始した。それについては、これまで述べてきた。

もう一つ指摘しておきたいのは、脱構築において、システム全体を前提に立てる思考から始まる、否定神学を経由して、個別的なコミュニケーションに到達した軌跡が、全体システムの基層に先行するものとしての経験論を明るみに出したことだ。これは社会科学の領域における理論研究に大きな問題を投げかけているように思える。たとえば、ジェンダー論は、家長制的性別二元制として社会を規定するところから出発し、性別区分の脱構築をはかり、性別の外部に人間の本来性を求める否定神学的思考に至った。デリダの全体思考から否定神学への行程は、メタ知において

こうした問題を先取りしたものと考えられるのである。プラグマティズムの隆盛や社会学理論における社会構築主義の登場も、否定神学から経験論へというデリダ的な観点から説明できるだろう。しかしながら、自由概念をめぐる脱構築のアポリアは、こうした理論においても内包している。これは、現代の社会科学的知がカントとヒュームの提示した枠組みのうちで展開していることを示唆している。

わたしたちは、デリダ²東が価値的存在と客観的存在の本質的な差異を認識していないことを明らかにし、それが、現存在と世界の関係についてのクライン壺モデルによる説明に現れているのを確認した。これは、デリダ³東が主観と客観の関係が、非対称の関係であることを理解せず、二つを対称的・互換的關係として捉えているのを示している。東において、認識主体は認識対象と主体に穿たれた穴において循環的に結びついている。これは主観と客観が、互いに入れ子的循環構造をなしていることを表している。〈主観／客観〉図式において、客観は主観により認識され、主観は客観により構成される。東によるクライン壺は、それを図式的に描いたものといつてよい。しかしながら、主観と客観は同じ概念水準にある同格の関係とはいえない。

〈主観／客観〉図式では、主観はどのようにして客観と一致するのかを説明しようとする。主観は、どうすれば客観⁴正しい認識に到達するのかを問うのである。一方、現象学は、客観を前提とせずに、一切を主観⁵意識の水面に起こった出来事として捉え、対象の確信成立の条件を捉えようとする。ノエシス⁶ノエマ、射映⁷現相、内在⁸超越は、フッサールが見出した事物存在の確信成立の条件である。意識の水面に与えられた感覚素材をもとに、

事物対象を構成する、こうしたフツサールの試みの意図は、それほどわかりやすいものではない。現象学は、いわば、いったん主観のうちで分解した素材から、事物存在を超越として組み立て直す作業を行うわけだが、その作業の意味が不明瞭だからである。分解されたものを再び組み立てる作業にどのような意味があるのか、と。通常、事物存在の有無について、記憶があいまいな時を除いて、わたしたちの認識は、ほとんど対立しない。事物存在の高度な客観性は、私たちに認識の同一性をもたらす。そのために、事物存在（客観存在）の認識においては、現象学的方法による認識は必要とされず、客観存在を前提にしても問題は生じない。つまり、〈主観／客観〉図式に基づく認識で差し支えないのである。

しかしながら、価値をめぐる事柄を対象としたとたん、〈主観／客観〉図式に基づく認識は、難問に直面する。価値的对象においては、私たちの認識・評価が分裂するのが、常態だからである。価値的对象において、特定の価値評価を前提にした思考は、必然的にイデオロギー対立を引き起こす。〈主観／客観〉思考は、価値的对象を何が正しいのかというかたちで捉えるため、互いの正しさをめぐる争いに帰結する。一方、現象学は、価値的对象についての信念が、なぜ生じたのかを内省により明らかにしようとする。いかなる原因がわたしたちに信じさせたのか、というかたちで、問いの方向を変えるのだ。もし、自分の考えが「正しい」のではなく、一つの信念だとすれば、それについて争うことに意味はない。わたしたちがやるべきことは、互いの信念の由来を明らかにし、それをすり合わせることににより、対立克服の可能性を探ることになるだろう。一切を超越論的主観に還元する現象学は、価値的对象において、その主題が明確になるのである。

このような価値的評価についての考察は、主観と客観の非対称的關係をあらわにする。もし主観と客観が、対象的關係にあるのなら、主観は客観をそのまま反映するだろう。しかしながら、価値的对象についてのわたしたちの省察は、主観が特定の価値評価をそのまま引き受けず、同じ対象に対して、さまざまな人が異なる価値評価を下していることを指摘する。この事実が、何らかの価値評価を共有した人々（の意識の水面）により、特定の価値的对象（客観）が生み出されていることを示している。現象学は、わたしたちが客観と呼ぶものが、主観が、互いの考えを持ち寄り、共有させたものであることを明らかにするのである。

形而上学は、独断論的に特定の世界像（客観）をア priori に立て、否定神学は、その不可能性を主張する。郵便的脱構築は、そうした全体構造に先行する、個別的コミュニケーション（経験論）を明るみに出す。これはわたしたちの立場からは、客観の前提に、主観同士のコミュニケーションがあることを示している。個別的なコミュニケーションにより価値評価が共有されることで、特定の価値的对象・領域が作り上げられ、それが多くの人と共有されることで、世界像・客観存在となる。客観的对象は、何らかの価値評価に基づいて成立する。価値評価の基準・条件の違いにより、客観存在は、クラス分けされることになるだろう。現象学は、そのことを明らかにする。

一方、郵便的脱構築は、全体構造の前提に個別的コミュニケーションを見出すが、それを確率的複数性Ⅱ誤配として説明する。現象学が、領域を価値評価・条件との連関によって記述するのに対して、郵便的脱構築は、一切をコミュニケーションの連鎖へと還元する。そこにおいて、事物認識と価値認識の間に違いはなく、

総てが、偶然の接続として示される。認識の限界を超えた決定不可能性を思考する郵便的脱構築において、あらゆる認識や価値的对象は、たまたま成立していることになる。そこでは、すべての認識の存在論的基盤は、明らかにされることはなく、一切は偶然の出来事として記述される。郵便的脱構築はそのように主張すること、全ての存在領域を平準化するのだ。しかしながら、世界には、存在論的基盤の異なるさまざまな領域がある。前期ハイデガーは、その問題に取り組んでいる。ハイデガーによれば、事物存在の「存在(本質)」は「道具」であり、現存在の「存在(本質)」は「気遣い」である。前期ハイデガーは、存在問題を統一的に問う場として現存在を設定し、その「存在」が気遣いであることを明らかにする。これは一切に先立つ「存在」が気遣いであること、そして、それが認識問題の出発点となることを示している(四七)。

だが、後期において、ハイデガーは、彼自身が立てた原則を貫徹せずに、現存在を可能にするものとして、それに先立つ「存在」を、言語化できない概念として提示し、それが意味するものを解明しなかった。後期ハイデガーは、認識問題を「主観／客観」図式に差し戻すのである(四八)。

世界とは、心的領域、社会領域、イデア的領域のような、存在論的に異なるさまざまな領域の複合体である。現象学は、これらの領域の存在論的基盤を明らかにすることで、認識論の取り組むべき新たな領域を開示する。これはまた社会科学的理論の妥当性を検証することを可能にする。ポストモダンの認識論は、こうした課題に接近できない。なぜか。わたしはその理由をこの論考で明らかにしてきたので、もう繰り返さない。現象学は、二十一世紀の哲学の方向性を指し示している。わたしたちは、前期ハイデ

ガーにならない、存在問題からはじめなければならぬ。その準備は十分に整っていると思う。

- (一) 東浩紀『存在論的、郵便的』新潮社、一九九八年。
- (二) 東浩紀『存在論的、郵便的』新潮社、一九九八年、九四―九五頁。
- (三) 東浩紀『存在論的、郵便的』新潮社、一九九八年、九五頁。
- (四) ジャック・ラカン『精神分析における言葉と言語活動の機能と領野』(新宮一成訳) 弘文堂、二〇一五年。
- (五) エマニュエル・レヴィナス『全体性と無限』(熊野純彦)、岩波文庫、岩波書店、二〇〇五年。
- (六) 東浩紀『存在論的、郵便的』新潮社、一九九八年、一九六頁。
- (七) ヒュームとカントについては以前、野口勝三「自由の形而上学」『京都精華大学紀要』第四五号、京都精華大学研究出版委員会、二〇一四年、一一二―一二七頁で論じた。本論考におけるヒュームとカントについての記述は、それに加筆訂正したものである。
- (八) アリストテレス『形而上学』(出隆訳)、岩波文庫、一九五九年、八頁。
- (九) デイヴィッド・ヒューム『人間知性研究』(斎藤繁雄・一ノ瀬正樹訳)、叢書・ウニベルシタス、法政大学出版局、二〇〇四年(原著一七五九年)、四三頁。
- (一〇) 同上『人間知性研究』二四頁。
- (一一) 同上『人間知性研究』七三頁。
- (一二) 同上『人間知性研究』五一頁。
- (一三) 同上『人間知性研究』七七頁。
- (一四) デイヴィッド・ヒューム『人性論』『ロック・ヒューム』

- (土岐邦夫訳) 世界の名著、中央公論社、一九六八年、四六一頁。
- (二五) 同上『人性論』四三三頁。
- (二六) ヒューム『人性論』第三卷、一九七頁。
- (二七) ジョン・ロック『人間知性論』『ロック・ヒューム』(大槻春彦訳) 世界の名著、中央公論社、一九六八年(原著一六八九年)。
- (二八) デイヴィッド・ヒューム『人性論』(大槻春彦訳) 第三卷、岩波文庫、岩波書店、一九五一年(原著一七三九年)、一九四〇頁。
- (二九) 同上『人性論』第三卷、一九五頁。
- (三〇) 同上『人性論』第三卷、一九三頁。
- (三一) 同上『人性論』第三卷、一九四頁。
- (三二) 同上『人性論』第三卷、同頁。
- (三三) 同上『人性論』第三卷、一六一頁。
- (三四) ヒューム『人間知性研究』八四頁。
- (三五) イマヌエル・カント『純粹理性批判』(原佑訳) 中巻、平凡社ライブラリー、平凡社、二〇〇五年(原著一七八一／八七年)、二二五頁。
- (二六) 同上『純粹理性批判』中巻、二二六頁。
- (二七) 同上『純粹理性批判』中巻、二二九頁。
- (二八) 同上『純粹理性批判』中巻、二四九頁。
- (二九) 同上『純粹理性批判』中巻、二六五頁。
- (三〇) 同上『純粹理性批判』中巻、二六九頁。
- (三一) 同上『純粹理性批判』中巻、二七〇頁。
- (三二) 同上『純粹理性批判』中巻、二七二頁。
- (三三) 同上『純粹理性批判』中巻、三四五頁。
- (三四) 同上『純粹理性批判』中巻、三四八頁。
- (三五) イマヌエル・カント『純粹理性批判』(原佑訳) 下巻、平

- 凡社ライブラリー、平凡社、二〇〇五年(原著一七八一／八七年)、一一六頁。
- (三六) 同上『純粹理性批判』下巻、一一七頁。
- (三七) 同上『純粹理性批判』下巻、一一八頁。
- (三八) イマヌエル・カント『実践理性批判——倫理の形而上学の基礎づけ』(熊野純彦訳) 作品社、二〇一三年(原著一七八八年)、六四頁。
- (三九) 東『存在論的、郵便的』五八—六一頁。
- (四〇) マルティン・ハイデガー『存在と時間』(熊野純彦訳)(一)、岩波文庫、二〇一三年(原著一九二七)、八九頁。
- (四一) 東『存在論的、郵便的』二二三頁。
- (四二) 東『存在論的、郵便的』二三五頁。
- (四三) 野口勝三『考える』ということ『ことばをめぐる四つのエッセイ』京都精華大学共通教育センター、二〇〇八年、五三—一〇〇頁。
- (四四) プラトン『パイドン』(岩田靖夫訳)、岩波文庫、一九九八年、一二七頁。
- (四五) 竹田青嗣『プラトン入門』ちくま新書、一九九九年、一六九—百七〇頁。
- (四六) 竹田の指摘は、わたしたちの考察をはるかに先取りしたものだ。正確に言えば、本論考は、竹田の一連の仕事の影響のもとで書かれている。その影響は多岐にわたるため、具体的な論点をあげて説明するのは難しい。ここでは最も核心的な影響点の一つとして、アリストテレスの原因概念に対する批判をあげておく。
- (四七) 竹田青嗣はハイデガーの気遣い概念を「欲望相関性」と読み替えている。
- (四八) ハイデガー自身は、後期における存在問題探求を(主観／客観)図式の基づく問題構成と考えていない。しかしながら、

超越論的主観性に先立つものとして「存在」を立てる後期ハイデ
ガーの思考は、〈主観／客観〉図式の観点からは、客観存在を前提
とした思考の変種といえるだろう。