

## 公的理性をめぐる

石川 求

---

金日成が1994年7月に死去したときの北朝鮮の様子を、当時ベルリンに滞在していた私は夜のテレビでも見た。老若男女が揃いも揃って全身を投げ出し阿鼻叫喚する、あの光景である。私も異様だと感じたし、ドイツのテレビ局がそう写していた。しかし、そこでキャスターが何気なく発した一言によって、私の意識の内部は音もなくぐるりと回転した。それは、「[このような哀悼法が]われわれヨーロッパ人には理解できない」という余りに平凡なコメントである。私はそこまでその放送を、自身も「われわれ」の潜在的一員として何の疑念も抱かずに見ていた。何を今さらと笑われるかもしれないが、私はまさにその時、彼の言う「われわれ」に私は属していないことに気がついたのである。実際これが、「われわれ」という指示語には(どれほど対象の領域を拡大していても)必ず限界があることを知りえた瞬間だった。「われわれ」には、ここから漏れる部外者すなわち他者が必然的に存在する。遅ればせながら私が他者という概念に拘束され始めたのは、自分自身がなるほどヨーロッパの他者である(あるいは、すでにしてそうであった)という単純な事実、こうして気づかされたことがきっかけとなった。もちろんこれは、本来の帰属先によく目覚めた、などというよくある話ではまったくない。私が意識するようになったことはむしろ、「われわれ」さらには私の在処を、他者の存在ぬきに自己確認できると説くことの虚妄であった――

## 1 理性の公的使用／私的使用——この断絶

1784年にカントは、通常は「啓蒙とは何か」という標題で名高い、あの小論文を公表した。今にして振り返ると、その後半で「理性の公的使用 (der öffentliche Gebrauch der Vernunft)」を駆け足で論じていたときに彼がおそらく見通していたことも、「われわれ」の限界とその外部世界というアクチュアルな問題ではなかったかと思われる。

いわゆる公職についている者が、負託されている任務——「公共体 (das gemeine Wesen) の利害に通じる用務」[VIII. 37<sup>15-16</sup>]——を遂行する場合の理性使用について、カントはそれを私的なものにすぎないと断じた。共同体を構成する人々の「集まりがどれほど多くても、つねに家族的 (häuslich) であるにすぎないから」[38<sup>23-24</sup>] だと言う。それでは、共同体の成員が本当の意味で公的に理性を使用するというのはどのような時なのか。それは、共同体内部において果たすべき義務それ自体の正否を、つまり理性の私的使用そのものの妥当性を問題にする場合である。日々、職務に励むべき役人も、ここにおいては学者へと一変する。学者は、たんなる市民に対してではなく、「本来の公衆 (Publicum) すなわち世界」[ibid. 26-27] に向けて発言するのでなければならない。もちろん彼は国家すらも越える。そして、まさしく世界市民 (Weltbürger, cosmopolitanus) たる彼らにこそ、すべての事柄を議論しうる無制限の自由が与えられるべきなのだ——要約すると、カントのメッセージとはこのようなものであった。

一般に言う“公”に奉仕する理性が、なぜ公的ではなく私的なのか。また他方、「自己自身の理性を使用すること」[38<sup>28</sup>] が、どうして私的ではなく公的なのか<sup>1)</sup>。カントはいま私たちが抱くこの素朴で切実な疑問には明答しなかった。というより、そもそも彼はここに逆説を見ていない。まず重要なのはこの不思議である。

理性の私的使用と公的使用とを分かつものとは何か。それは、共同体に生きる人間の内的成熟だろうか。市民としての成長が私人を公人にするのだろうか。そうではない。カントはこの両者を発展段階や到達すべき目標として解釈する気などないからである<sup>2)</sup>。むしろ両者は、互いに排他的と言えるまでに分断の相で捉えられている。役人が同時に「学者」でありう

る可能性を検討する以前に、両者はちょうど二重人格がそうなされるように連続性を剥ぎ取られ、間に溝を穿たれる。理性の私的使用と公的使用との間に保たれるべき懸隔。前者から後者への移行が仮に可能だとしても、そこには依って立つ足下の激変が、見える世界の転変が伴っていないなければならない。ということはつまり、こちら側あるいは内部から、着地点を当て込んで跳躍を試みることもできないということである。なぜなら、変えられるべきは「内部」という思想空間それ自体なのだから。では、こうした変化を惹き起こす要因とはいったい何か。カント自身はそれを「公衆」や「世界」という表現で名指しているのだが、これらがすなわち（私たちの言葉では）「他者」にほかならない。このような他者がはじめて理性を公的にすると同時に、私的理性が抱えていた盲点を否応なく白日の下にさらす。

他者とは要するに、「われわれ」の外部に存在するもの（者、物）のことである。カントによれば、「われわれ」という共同体が命じる行為は、たとえ集団に向けられたものであっても私事であり、公共性をもたない。理性が私的に使用される空間に他者はいない<sup>3)</sup>。そこは、たんなるほかの「私」の集まりがまさに共同主観性を形成することにおいて、外部には閉じられている。この「われわれ」の中に真の公衆は不在である。「われわれ」はどこまでいっても私的であり、他者を不可視とするこの共同体に公的空間は開かれない。

共同体によって命じられた行為それ自体の是非を問題にする人が、今ここで「われわれ」の中に現れたとする。彼（女）に義務の葛藤は生じないのか。当然そう問うひとがいるだろう。ところが、カントはいとも簡単に言うのける。もし学者として公的に行為しても、「彼〔女〕は市民としての〔私的〕義務に反して行為したことにはならない」[37<sub>36-37</sub>]というように。およそ義務の衝突はここでもカントの眼中にはない。彼は、義務どうしの対立がその人に起こるためには何より必要となろう私的共同体からの誘引力には目もくれずに、もっぱら私的理性と公的理性との鮮やかな差異それ自体に関心を向けていると思えるからである。これらの理性の違いだけははっきりしていよう。理性の公的使用に踏み切ったその人物に起こったこととは、言ってみれば、見えなかった誰かの姿がとつぜん見え

る、あるいは、聞こえなかった誰かの声がいま忽然と聞こえてくるという鮮烈な驚きである。例えばこの私が真の公衆と出会うというのは、「われわれ」の他者——しかも、私をば「われわれ」の一人と見て（あるいは諦めて）いた他者——とこうして対面することにほかならない。この他者は今や、この私も、彼（女）と同じ（「われわれ」の他者）であることを知る。カントの言う真の公共そして公的世界とは、このような（複数の）他者と他者とが「われわれ」の外部で形づくる世界である。むしろ他者と私とは同列に置かれるのではなく、そこにも自他の区別は厳然と成り立っている。しかし、公的世界には少なくとも、“私でしかありえぬ私”という基準が幅を利かせる余地はない。他者に応じる自己もまた一人の他者であること。これが、公的に開かれた空間における最低限の掟となろう。

## 2 責任と他者

カントと聞くと、口をそろえて自律の思想の権化であるかのように言われる。たしかに『道徳の形而上学の基礎づけ』（1785）や『実践理性批判』（1788）に見られる、自己立法の確立への執念、言い換えれば他律に傾く倫理への反駁は壮絶この上ない。あの『純粹理性批判』（1781）に特徴的であった、自体的なものに関する消極的な発言から彼は文字通りもんどりうって、自由意志の主体性ないしは自体性を熱く肯定的に語ることへとなだれ込んでいる。そして先の大著とは打って変わったこの熱情に、いまだ揺籃期のドイツ観念論は狂喜した。

しかしながら、私たちは翻って今こう問うたとしよう。詮ずるところ、人 (Person) と物 (Sache) との違いとは何か。『道徳の形而上学』（1797）のカントは簡潔に答えた [VI. 223<sub>24f.</sub>]. 物は責任を負えない (keiner Zurechnung fähig) が、しかし人は責任を負える。この違いなのだ、と。そしていま注目したいのは、まさにその時のカントの一文に、以下のような括弧が何気なく挿入されている事実である。

人 (Person) は、彼が (独りで<sup>4)</sup>、あるいは少なくとも同時に他者たちとともに (entweder allein oder wenigstens zugleich mit anderen)) 自分自身に与

える諸法則以外の何ものにも従わない…….

[ibid. 29-31]

括弧がなければ何とすることもない文章だろう。道徳法則の自律性をここでも反芻しているにすぎない。だがそうならずわざわざ括弧が挿入され、そこでなぜこのように「あるいは少なくとも」という表現が選ばれて、(例えば)“そして同時に”とは書かれなかったのだろうか。あの「君がその格率によって同時に、当の格率が普遍的法則となることを意志しうるような、そういう格率にしたがってのみ行為せよ」[IV. 421.7-8]という有名な定言命法の定式にも示されている、自己を普遍化する論法——すなわち〈自己そして他者〉さらには〈自己から他者へ〉という視点の(順当な?)運び——をカントが選ばず、ここでは自己立法を語るのにも、自己がおのれ自身でという字義通りの説明と、自己が他者に対してすでにもっている関係への視点とを対置し、そればかりか前者より後者の方をむしろ優先して、“少なくとも自”ではなく「少なくとも…他」と語っているのはどうしてか。彼をこう導いた原因の一つはほかでもない。「人は責任を負う」という現主題の孕む錘が、行論の重心移動を促したのである。

責任は優れた意味における自他の関係概念である。それは、責任を担う自己の他に、自己に責任を担わせる、すなわち自己に対して責任を追及してくる他者の存在を必ずや前提する。それだけではなく、責任における自他の関係は互いに交換できない非対称性をももっている。追及されえぬ責任を自覚するというのは無意味である。他者による責任の追及(の可能性)を文字通りア・プリオリに先立てることなく、自己が責任を承認することはできない。この意味で、責任が前提するのは他者の先在である。

### 3 良心における他者

上と同じ『道徳の形而上学』において、カントが同型の意想をもっと鮮明に展開した箇所がある。良心(Gewissen)を論じた、第2部 § 13。ここではまず良心の特質がこう説明されていた。

良心の営みとは人間が自分自身と関係する営為であるが、でもこの人間

は彼の理性によって、他の人格の指令 (Geheiß einer anderen Person) で活動するよう強いられていることに気づく<sup>9)</sup>……。 [438<sub>26-28</sub>, vgl. 430<sub>28-29</sub>]

良心という典型的な自己関係の直中にある自他関係。しかし、これはむしろ〈他→自〉関係とでも標記すべき、自己の受動性を含意している。第一に考えるべきは、以下の通りカントがこの関係をあえて人格の二重性と関連づけていることの真意である。

良心において自らを訴えかつ裁く人間は自分自身を二重の人格 (die zweifache Persönlichkeit) において考えなければならない。この二つの自己 (dieses doppelte Selbst) は……、理性がよもや自己矛盾に陥らないためには説明が必要である。——原告でありかつ被告でもある私は、一個同一の人間 (数的に同じもの) である。しかし、自由の概念に基づく道徳的立法の主体としての……人間 (英知人 (homo noumenon)) は、理性をもった感性人 (Sinnenmensch) とは別の (種的に異なった) 人間……と見なされるべきである。……前者が原告であり、これに対峙して被告の法的補佐人 (その弁護人) が認められている。 [439<sub>22-35</sub>]

理性の自己矛盾をまたもや彼お得意の区別で回避しただけ、と見て過ぎてしまうなら、あまりにも皮相な理解であろう。たしかに私の英知人が私の現象人 (homo phaenomenon) (=感性人) を訴える。しかし重要なのは、カントがここでも、良心におけるこの関係を暗に「訴えられる」という受動相において捉えていることである。すなわち、訴える英知人の方を (数的には) 同じ自己における「他者」とみなし、自己が他者を告発するのではなく、ただ他者によって自己が告発される片務の構図を良心に見ていることである。これに対し、自己の本来の姿をひたすら能動者としてしか考えないかぎりでは、たとえ自己をどう区別しようとも、そのうちの本来のすなわち主体的自己を客体 (=客観) 化すると矛盾が生じる。むしろカントは、英知人/現象人の区別に本来の/非本来のという差別を重ねてなどいない。むしろ逆であって、彼は、自己の良心の中に先在する他者に注目し、「自己とは異なる〔その〕他者を自己の行為の裁判官と考える」

[438<sub>34-35</sub>] こと、すなわち他者＝裁く能動者／自己＝裁かれる受動者と見なすことによって、要するに、自己の能動性という“永遠真理”にあえてここでは随わないことによって、自己が被告として実践的に客体化されても矛盾は生じないと言いたいのである。

つまり、良心による自己告発は自己反省なのではない。自己反省とは、どこまでも自身の能動性を疑わない当の自己による仕業だからである。もとよりドイツ観念論は、この自己反省に限界を見た。反省によって生じる主体的自己と客体的自己との二分は、この二項関係に留まっているかぎり、同じものが異なるという矛盾からどうしても逃れることはできない。事態を打開するために彼らが踏み込んだ“新機軸”とは何か。それは第三のものに訴えることである。例えば、分裂した自己の背後あるいは根底にあるという「絶対的自我」に高次の統合を委ねることである。しかしながら、この絶対的自我または精神という第三項による矛盾の解決とはつまり、主体的自己の能動性という前提を捨てるどころか、過去のいかなる哲学にも増してそれを原理化し全能化する熱意と一つである。良心を語るカントは、自我ないし主体を極大化するこの猛き発想からはもちろんのこと、(ドイツ観念論のカント評価とは異なり) 自己反省という(意識哲学の) 常套手段からも離れたところにいた。

#### 4 スミスとカント——傍観者と他者

ひとは反問するだろう。でも良心が「人間における内なる法廷の意識」[VI. 438<sub>10-11</sub>]であるなら、そこには原告と被告のほかに、裁判官というまさに第三の位格(Person)が存在するはずではないか。カントにおいても、「内なる裁判官」[430<sub>28</sub>, vgl. 401<sub>19-20</sub>]というこの第三者に文字通り訴えることこそ良心の生成根拠なのではないか……。しかし、再度の引用になるが、「良心において自らを訴えかつ裁く人間は自分自身を二重の人格において考えなければならない」と説いて譲らない彼は、この二重性を超えた存在を別個に設定しようとはしなかった。その法廷は当初、原告(＝英知人)と被告(＝感性人)という二者の対峙関係でのみ注目され、そして両者による「審理が終わった後に」[439<sub>36</sub>]、裁判官が今や新たな英知人の資

格で被告の「所業の道徳的帰結」[ibid.37]を裁くことになる。カントの良心の法廷を実際に構成するのはどこまでも二つの位格だけなのであって、裁きの場に公平な中立者をこそ求めたがる私たちの一般常識からすれば、視座のこの限定はたしかに奇妙と言うしかない<sup>6)</sup>。どうしてだろう。なぜ、ここまでして二者関係が守られる必要があるのか。

従来、カントの良心と、『道徳感情論』(1759)におけるアダム・スミスの「公平な傍観者 (impartial spectator)」としての良心 (conscience) との類似性については繰り返し論じられてきた。それだけでなく、たとえ論者がさらに二人の相違を問題にする場合でも、カントのその裁判官をスミスのそれと同じく第三者的なものと解釈している点では、私の知るかぎり全員の意見が一致している。しかしながら、両者の差異は、用語や(部分的)論点の酷似など些末化するほどに、もっとずっと本質的なものである。

スミスの言う良心は「内なる裁判官 (judge within)」[第III部・第3章・第1節<sup>7)</sup>]ではあっても、これは利害の対立する二者のいずれの側にも与せず、「両者にいかなる特別の関係ももたない……第三者 (a third person) の立場と眼によって二者を観るのでなければならない」[III.3.3]。だがこれに対し、カント的良心の裁判官は、人間がこれによって「観られる (beobachtet)」[438<sub>14</sub>]だけではなく、「脅かされる (bedroht)」[ebd.] 存在である。それは「恐るべき声 (furchtbare Stimme)」[ibid. 20, vgl. 401<sub>20</sub>]として直に迫り来るといって「特別の関係」を被告との間にもっている。一方スミスの裁判官は、二者の利害対立を適切に解決するために私たちがあくまでこちら側から「相談する (consult)」[III.3.1]相手にすぎず、カントのそのような、否応なく向こう側から関与してくる直接性をもたないし、またもってもならない。たしかにスミスも「恐怖に戦く良心の呵責 (pangs of an affrighted conscience)」を語ることはあるけれども、それがただちに「デーモン (daemons)」<sup>8)</sup>や「復讐の怨霊 (avenging furies)」と同一視されていることから解るように、この場面は裁判官の公平性を語る文脈とは明白に異なっている [III.2.9]。ところがカントの良心=裁判官は、「人間に影のごとく付きまとい」[438<sub>17</sub>]、また「その声が聞こえてくるのを人間は避けることができない」[438<sub>22-23</sub>]という意味において、まさに *dämonisch* と言うべきである。少なくともデーモンは傍観する第三者ではない。カント

にとって良心は（そして責任や義務なども）、言わば緊迫度のきわめて高い概念である。それは、私たちが当事者以外の誰かに「相談」をもちかけていられる、時の猶予を許さない<sup>9)</sup>。

良心を語るカントがどこまでも二者関係にこだわったのは、これを超えた第三者が（自己に対面する）他者ではないからである。第三者は、この他者のように自己を告発し裁く直接性をもたないからである。カントにあって良心の裁判官は、“大所高所”から原告と被告との間の対立を調停する傍観者としてではなく、端的に被告を裁く当事者として呼び出されている。スミスやさらにはドイツ観念論とは異なり、カントが注目しているのは、裁判による対立の解決・解消ではなくて、告発行為および判決行為における対立・拮抗の現場そのものである。繰り返せば、良心におけるこの対立は自己における〈他→自〉関係として、（一般には主体的と見なされるべき）自己の受動性を含意する。そしてこの関係こそ、（自己反省も形づくる）自己における〈自→他〉関係とは成り立ちをはっきりと異にする。この〈自→他〉関係においては、「他」の否定は同時に「自」の肯定となる。そもそも「他」が、「自」という“先立つもの”の否定だったからである。これに対し、〈他→自〉関係では、「他」の否定は「自」の肯定とはならない。なぜなら、「他」とはそのつど「自」の思惑を凌駕する何か、すなわち「自」への同化に抗う何かとして、「自」に先立ってア・プリオリに与えられているからである。「自」はいくら「他」を否定しようと努力しても、「他」を乗り越えて再び「自」それ自身に立ち戻ることはできない。言うなれば、「他」は「自」の背後へと自在に回ってくるのに、「自」はけっして「他」の裏をかけない。「良心は人間がそれから逃げだそうとしても、影のごとく付きまとう」[438<sup>17-18</sup>]というのは、自己が永遠に他者を回避できないという、このもどかしさの表現である。影はたんに自己の副産物にすぎぬ、と言われるだろうか。けれどもそれは違う。あくまで自己が光に照らされる客体であるがゆえに、影も生まれる。だから自己は光にたいするのと同様、実は影にたいしても受動的な存在でしかない。自己は主体であろうとするより先に光と影に曝されており、これらによって主体性あるいは本体性をすでに奪われている。この意味で影は自己に先在する（先在する影）。それゆえ、人間は自身の影から逃れることが客観的

にできない。

カントはこのような〈他→自〉関係という独特の自己関係を、同一者における英知人／現象人の対立によって語ろうとした。第三の視点を設けないこの対立を、いわゆる「悟性的」区別と解するのにもまた誤りである。ドイツ観念論とくにヘーゲルは、単純な同一性論理に縛られた二項対立を悟性的と表現して批判したが、この矛先はカントには向けられえない。上述したように、カントは自らを中立者の次元へ上げることを拒否しているからである。そうした高みから見ると、悟性的対立は例えば「内／外」の反省概念のようにむしろ相互依存的で互換的なものでしかない。外ならぬものが内、また内ならぬものが外。なるほど「自／他」もそれ自身、反省概念として考えることはできる。こうした悟性的対立という名の没思考性を解消するには、どちらか一方を“絶対的なもの”に吸収して実在化し、他方の存在をそれとの関係でのみ認める策にしくはなかろう。しかしながら、批判を含めたこのような問題解決のパラダイムにカントはそもそも乗らなかった。私たちが注意すべきなのはまさにこのことである。

英知人と現象人とが一人物において内的に連絡し合一することの理論づけをあえて拒否してまで [vgl. 439<sup>32-33</sup>], カントが英知人／現象人の対立を解消しないのはなぜか。悟性的対立に身動きがとれなかったためではもちろんなく、もし解消すれば、他者の能動性／自己の受動性という、良心や責任そのものを可能にする〈他→自〉の交換不能な関係自体が自動的に破壊されるからである。でもこの関係は、だからといって他者の絶対的優位／自己の絶対的従属を主張したいわけではない。当の関係はまた、自己の受動性を自ら意識する——そのことに「気づく」——自己の存在を、現象人とは区別される英知人の資格で確保してもいるのである。カント自身が当時、強調したかったのはこちらの方である。良心において原告が被告を告発するというのは、実は原告が被告の中にいる英知人に直接訴えて、被告のこの英知人が被告の現象人を自ら裁くように告発するという構造になっている。これは責任にも一般化できる（というより、発想としてはこちらの方が先であろう）。私の責任を他者が問えるのは、私の中の英知人がその訴えを受けとめ、自ら自身を告発する可能性が残されているからである。責任を問われるもの自身が、その他者の資格で自己を直に問い質す

こと。これが良心の成立母胎である。しかし、ここに自他を超えた第三者の介入を許してしまえば、他者との外的関係がそのまま自己との内的関係に刻印され生かされる唯一の可能性、すなわち責任倫理が自己倫理としても語られる希有な可能性はたちまちに消滅するだろう。あくまでも他者と自己とが対立の当事者であり、しかも自己があゝの“人格分裂”の当事者であるからこそ、対他者関係が自己内関係に——しかし前者が後者に還元はされず、二つの関係はあくまでも両立しつつ——翻訳される。自他の分裂と同じ構造を人 (Person) が自分自身にも抱え (さらにこれを自覚し) ているというこのことに、カントは、人どうしの現実の対立がいずれ解決されるために、まずいま最低限必要となる条件を看取っていた。他者が、現象人ではないもう一方の私に訴えかけてくるその直接的権利を、少なくとも私の分裂そのものが保証するという回折した受認の構図。最初の希望が萌す場は、ここ以外にあらうか。

## 5 個は公——他者の先在

英知人は私の中の他者——「私の見えない自己」[V. 162<sub>8</sub>]——として存在する。小論は先に、「われわれ」という共同性の外部にいる他者に対面することが、カントにおいては公的理性の空間を初めて開くと述べた。今や現象人を告発する英知人こそ、実は私自身の中にも公的空間がすでに生まれていることを証明する。私がつねに自己の他者であり、自己の外に立てる公衆であるがゆえに、私は(この私の中の他者に以前から期待していた)現実の他者と出会える。カントにとって真の公共性はこうして実現される。私的理性を「われわれ」の共同性の内部に定位させた彼は、公的理性を(共同性の外に)独立する個(=人格)に帰属させる。公が個によって開かれる(?)。だがこのことは矛盾ではない。理性の公的使用の「定義」をここでより詳しく振り返っておこう。

……或る人が学者として読者界という全公衆を前に理性を使用することを、わたしは彼自身の理性の公的使用と理解する。 [VIII. 37<sub>11-13</sub>]

著作によって本来の公衆，すなわち世界に向けて語る学者としては，……つまり彼の理性の公的使用においては，〔彼は〕彼自身の理性を使い彼自身の人格において語る無制限の自由を享受する。 [38<sub>26</sub>-29]

「公衆を前に」した自己自身。この自己は独我的ないしは唯我的な私とは根本的に異なる。公衆という他者に「向かう」のでないかぎり、私は個ではない。というより、個になることはない。私は「われわれ」の中にただ埋没しているだけだからである。自己はこうした私の側から出で立って自身を独立させることはできない。この意味で個と私とは共約不可能であり、私から個へと通ずる道は、たとえ私を否定するという回廊であっても遮断されている。自己は他者の潜在的な要請を受けてようやく個になる。個は理論的な概念でも、まして存在論的な概念でもなく、優れて実践的な関係概念である<sup>10)</sup>。自己は個である以前に、実践的に客体化されることで初めて個的主体すなわち人格となる。公的世界が「開かれている」と言われうるのは、このような〈他→自〉関係がもたらす人格の客観性さらには複数性がそこにはっきりと成り立っているからである。公的世界に“超越論的主観”あるいは大文字の“自我”の発言権はない。どのような意味でも特権的な主は存在せず、そこでは全員が客であるから独り独り<sup>あるじ</sup>主と認められうる。自己自身の理性を使用する個人的人格が（私ならぬ）公の主体でありうる、という逆説がカントにとって逆理ではないのはこのためであろう。

私的世界を言わば内側から公的世界へと転換させるような方途の可能性を、カントは微塵も信じなかった。理性が普遍的であるには、私をそして「われわれ」を通過している必要はない。なぜなら、がんらい公的であることが理性の文字通りの公理だからである。公的世界は、私が内在的に構成する二次領域のようなものではなく、先在する他者との関係で私が個を——また私たちが集団的個を——引き受けるべきかぎりにおいて、好むと好まざるとにかかわりなく、すでに引きずり出されている外的空間である。この意味において、私的理性とは、公的理性からあえて内部へと退避した局限形態にすぎない。

私は常々、無際限な外部によって制限されるかぎりでは内部は初めて可能となる、という思考法が批判哲学の底を貫く一つの範型ではないかと考え

ている<sup>11)</sup>。外部は全体として与えられない以上、論理的にはあたかも内部が先立っているかのように、外部は〈内部ではないもの〉という不定の否定(=無限判断)を通じてでしか語れない。しかし実のところその外部は、小論が先に述べた意味で「先在する影」である。良心としての他者が、告発される自己にとって「先在する影」であったように、その都度おのれを凌駕する外部へと開かれなにかぎり、内部はけっして限定すなわち肯定されることはできない。「端的に内なるもの (das schlechthin Innerliche) は……ただの妄想である」(A277/B333=322<sub>9-10</sub>)<sup>12)</sup>。どのような内部も(先在する)外部の媒介に曝されている——しかしその逆は言えない<sup>13)</sup>——以上、絶対に私的な空間も存在しない。(身体的生はともかく)人が自己の生を唯ひとり内側から生きるというのも「妄想」であろう。個人はすでにして公的であり、公ではない私とは私個人ではなく、実態は「われわれ」にほかならない。私だけの世界とは、極言すれば二重三重に事後の細工である。公的世界は私的世界の否定態つまり“影”であるかに見えて、しかし後者の限定ないし局所化に先立ち、それを可能にしている。他者に私は必ず遅れる。まず初めに (primordial) あるのは自己ではない。

カントの「自律」の思想が、他者や外部とは無縁の温床で独自に育成されたとしても理解するなら、彼の哲学の核心を見落とすことになる<sup>14)</sup>と私は思う。言及が少ないのは問題意識の欠如を意味するのではなく、むしろ他者の存在こそ、不可欠という意味で自明の前提だったからである。繰り返せば、カントが語った自己関係とは、他者関係をそのままに自己へと折り返したものである。彼は、主題と考えた(自律の)自己関係を実は先在する他者関係の向こうに、言わば後者の窓を通して見ている。自明であるその窓自体に触れられることが、ただ稀であったというだけである。いや他者そのものが、自己をはじめてその向こうに見越せる窓であると言ってもよい。これによって外から縁どられないかぎり、自己はけっして何かであることはない。

## 注

\*カントの著作からの引用はアカデミー版 (*Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. der

Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften) の巻数およびページ数をそれぞれローマ数字とアラビア数字で、行数を小アラビア数字で本文中に挙げる。ただし『純粹理性批判』だけは慣例によるページ数と R. Schmidt 編の哲学文庫 (旧) 版 (Philosophische Bibliothek, 37a) における該当ページ数・行数の二つを併記する。なお、引用文の強調はすべて引用者により、また [ ] も引用者による補足である。

- 1) この後者の問いについては最終節で検討したい。
- 2) 加藤典洋は、私利私欲から出発して“真の”公共性の次元を内側から打ち開こうとする彼自身の構想を、カントの当該の所説にも無理に読み取ろうとしている (『日本の無思想』, 平凡社新書 1999 年, 237-249 頁)。しかし、小論の末尾でも確認するように、「カントのメッセージ」はむしろそうした「構想」自体の無効を宣言したものである。理性の私的使用と公的使用との間にある断絶は、前者を「中途半端に行使された場合の公共性」(同書 242 頁) といったような仕方で、どのみち後者と連続的に理解することを許さない。加藤は実際、カントにおいて公的使用が何より私的使用そのものの妥当性を問い質すという、公的使用の真にクリティカルな課題には一言も触れていないが、ここでカントが言いたいのは、批判のこの公的審級は理性の私的使用とは異次元だということである。後にみる通り、内から外へと抜ける道なるものをカントは自ら遮断する。
- 3) アーレントにならって言えば、私的 (private ≒ 欠如的) 空間においては他者が奪われている (deprived) (志水速雄訳『人間の条件』, ちくま学芸文庫 1994 年, 60, 87-88 頁)。なお以下も参照。斎藤純一「公共性の複数の次元」, 『現代思想』 1999 年 5 月号, 222-223 頁。
- 4) 「独りで (allein)」とあえて個である点が強調されているが、この理由についても最終節で述べる。
- 5) 『実践理性批判』でたった一度だけ登場する「良心」(V. 98<sup>14</sup>) は裁判官ではなく、「人間の内にいる原告」(ibid.<sup>20</sup>) と見なされている。
- 6) この「[自ら] 気づく (< sich sehen)」ことの意義は後述する。
- 7) テキストは Adam Smith: *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by D. D. Raphael & A. L. Macfie (Oxford 1976) を使用した。なお米林富男訳『道徳情操論』(日光書院, 昭和 23 年) も参照した。
- 8) 米林訳では「悪魔」(同書 258 頁)。
- 9) なるほどスミスも、良心における「裁く者＝傍観者」と「裁かれる者＝行為者」との人格区分について述べており、これぞカントとの類似点 (あるいは先駆) の筆頭と目されているのだが、しかし見逃せないのは、まさにその最中でも、「私が [裁く者としての] 傍観者の意見に、私自身をその人の立場へと置き入れることによって参与しようと努力する (endeavour to enter into)」などと書かれていることである [III.1.6]。あくまでもスミスの裁きは、「私」の能動的努力を介在させないと発動しない。
- 10) 『純粹理性批判』で個体 (Individuum) について語られることが異常に少ないの

にはいくつかのわけがある。二つ挙げれば、一つは形而上学的理由であり、当時の理性主義が個を只ひたすら概念的規定からしか捉えず——その所産が例の汎通的規定 (omnimoda determinatio) の原則であった——、すでに個体という術語が概念的観点ぬきには使えなかったためである。しかし批判哲学において、認識対象としての個的存在は感性的直観の対象ではあっても、概念の対象ではない。概念の対象としての「個体」は、悟性が到達できぬ理念でしかない。そしてもう一つの理由が、ここで述べたように、個であることは実践哲学において初めて生命を与えられる人間の特性だからである。

- 11) 例えば拙稿「否定的思考の或る系譜——カントからアドルノへ」、『東北哲学会年報』第12号1996年、とくに51頁以下。
- 12) 「……私のもっているのは端的に内的なものではなく、ただ比較的に内的なものであって、この比較的に内的なもの自身は外的な諸関係から成り立っている」[A277/B333=322<sup>6-9</sup>]。ここで直接、念頭に置かれているのは物質 (Materie) という現象的実体のことであるが (vgl. auch IV. 543<sup>31-32</sup>)、内と外をめぐるカントの発想そのものは普遍的である。
- 13) この洞察によって、カント自身は「内／外」(=反省概念) のたんなる形式的対立すなわち没思考性を (もちろんドイツ観念論とは違った仕方で) 脱したのである。
- 14) 見落とすかぎりカントは所詮、“不徹底なフィヒテ”、“未熟なヘーゲル”……とかでしかないだろう。他者の問題をめぐるカントとドイツ観念論との差異については、上記のほかにも論じたことがある。「素朴な理性の諸相——アドルノの『純粹理性批判』」、『思索』第31号1998年、所収。