

超越論的観念論における他者

—理性の亀裂—

宇佐美 公 生*

(1995年6月30日受理)

序——他者不在のカント哲学

当時、I. カントほど世界の万象に関心を寄せた哲学者も少なかったのではないだろうか。その彼が大学で長年にわたって開講した講義に「自然地理学」と「人間学」の二つがある。ケーニヒスベルクの街を生涯離れることのなかったにもかかわらず、カントはこれらの講義において、世界の果ての自然、風土、民族の生活、多様な人間の性格について実に該博な知識を提供し、しかもそれらを「機知と創意に充ちた話ぶり」で語り、他の講義に比べても圧倒的な人気を博したといわれる (Vgl. Bio.118f.)。とりわけ人間の経験的性格についての観察・分析は（その当否はともかくとして）きわめて詳細なものであり、彼の国家や民族、人間に対する関心が並々ならぬものであったことは、それらの講義録からもうかがい知ることができる。

ところがこれほど人間というものに、そして多様な異文化に関心を寄せた彼の哲学（形而上学）を称して人は、そこには「他者論がない」と言う。

1. 他者論への予兆——理性の不安

たしかにカントの哲学には、国家や民族、一般的な能力を備えた人間や普遍的理性を持った人格 (person) などは登場してくるが、しかし身体や感情をもった具体的個人が登場してくることはないといってよい。また、普遍的な規範の形式は語るが、規範に従うべき個人の生の実際や規範の外なる存在者の実存について語ることもない。人類一般はいても、眼前の顔を持った具体的な個人の実存は考慮の中には入っていないかのようなのである。カントが人間に注ぐ目は、一般的で記述的な類型を分類する目である。私と他者の非対称性、他人の心の理解可能性といった他我認識の問題についても、ほんの幾つかの場面で、間接的にふれられることはあっても、主題的に取り上げられることはない。

また、「Ich denke」という言葉に託してカントの語る超越論的統覚にさえ、デカルトがそれを語ることで（はからずも）他者論の問題系を呼び寄せることになったコギトの独我性の面影はない。たしかにそれは観念論の系譜への帰属を示すメルクマールとなる概念ではある。しかしむしろそこでの「考える我」あるいは「自己意識」は、メルロ＝ポンティなども語るように、「私の我れであると同様に他者の我れでもあり、・・・もはや<我れ>——これは私自身であ

* 岩手大学教育学部

っても他者であってもよい——にたいして世界を可能にする一般的諸条件とり出してきさえすればよく、『誰が省察するのか』という問いに決して出会わないですむから」,「カント哲学にあっては他者認識の問題が全く提起されないことになる」(Php.75)。

そもそもカントは(たとえばニュートン力学の様な)客観的对象理解を可能にする認識の普遍的構造(形式)の解明に終始したのであり,もっと言えば認識論的懐疑論や相対主義に抗して,どうして科学の知識は客観的に成り立つのかということ,その条件としての対象認識のありべき構造(形式や原則)にまでさかのぼって考えようとしたわけであるから,自他のパースペクティブや印象の相違を越えた客観性の地平に,はじめから照準を定めているということはたしかにできよう。世界認識のアルキメデスの点を,神の視点に代えてわれわれの(一般的)主観の側に求めようとしていることからすれば,対象となるものはあらかじめ理解を見込まれた存在でしかない。いわば,カントの哲学は,理性と感性という二つの能力への信頼において,統一的世界像を見いだそうとする試みであり,そのことは認識のみならず実践規則や美的判断力についてすら(理念をも含めて)人間における普遍的な構造を追求した姿勢に端的にあらわれている。メルロ=ポンティに言わせれば,このように「省察する主観が自分の省察している対象を・・・剩すところなく捉えることができ,われわれの存在はわれわれの知に還元されてしまうことができる,と信ずるところに」(ibid.76),カントの「反省哲学の誤謬」(ibid.)があるのであって,その様な誤謬のもとでは,はじめからそうした「普遍的な構成的意識」(ibid.)をはみ出る「他者」を配慮する視点に欠けるのは当然と言うべきかもしれない。

それどころかむしろ,「他者論」という問題意識自体が,カントを代表とする近代合理主義の一元的世界理解,世界のすべてを理性の光のもとに見ようとする理性(ratio)の全体主義といったものへの批判として登場してきたわけである。その意味からすれば,「他者論」によって批判の俎上にのせられなくてはならないのは,まづもってカント的な合理主義の思想である,ということになる。

ところでカント自身の研究の姿勢として,他者の視点を顧慮することをはじめから意に介さぬ頑なな理性主義者(スコラの全体主義者)であったかということ,決してそうではないと思われる。むしろカントは他者の考えに自らの意見を照らすことを,自らの学問的格率として課していた。たとえば批判期に先立つ時期に,後の弁証論的に連なる主題(魂の実在性)を扱った『形而上学の夢によって解明されたる視霊者の夢』というユニークな書があるが,そこにおいて彼は,靈魂の実在に対する様々な(既存の)視点からの意味付けを渡り歩きながら,自らの揺れる視点と無知の告白を次のように他人の判断に照らそうと語っている。「私の根拠を反駁するような人の判断は,私がそれを最初は自愛の秤り皿に対して,その後からその中で私の理由と称するものに対して釣り合わせ,そしてその判断の中にいっそう大なる実質を見いだした後においては,私の判断である。以前には私は一般的人間悟性を単に私の悟性の立場から考察した。今や私は自分を自分のではない外的な理性の位置において,自分の判断をその最もひそかなる動機もろとも,他人の視点から考察する」(Tr.349)。あるいはまた『人間学』でエゴイズムに対し複数主義(der Pluralism)を次のように対置するのも,悟性や実践的関心の越権(Anmaßung)を抑止し,他者の視点を自らのうちに持つことの必要性を示唆するためである。すなわち「エゴイズムに対立させられ得るのは複数主義だけである。それはつまり,全世界を自分の中に包み持っているものとして自分を見なしたり振る舞ったりするのではなく,自分を一人の単なる世界公民として考え,また振る舞うような考え方のことである」(An.130,下線は

引用者), と。

もとよりこれだけでは単にエゴイズム(ないし独我論)に対して一般的な(自己も他者もない)ブルーアリズム,あるいはせいぜい自己の判断を他者(一般)の同意に委ねることが語られているだけであって,本当の他者の問題ではないと言うこともできるかもしれない。ここで語られている他者は所詮自分と同型的で本質的には連続的な他者であり,根本的に異質な存在ではない。またそこで求められている事柄も他人との協調や妥協の世界でしかない,と。しかし,これに続く次のような発言の中には,たしかに他者の問題への目配りが含まれているのではないだろうか。「形而上学的な概念から見て,このこと(エゴイズム=独我論と複数主義)の区別に関していえば,それは全くここで論ずべき学問の分野以外のところにあるものだからである。すなわちもしも,私は思考する存在者としての私の現存在のほかに,なお私と共同の關係にたつ他の存在者の全体(世間と呼ばれる)の現存在を認める理由を持つかどうか,というような問題があるとすれば,その問題は人間学的なものではなくて,もっぱら形而上学的なものである」(ibid.130)。

ところがこうした発言にもかかわらず,カントが別の意味で形而上学的他者論を批判期にまとめて展開している形跡は(大方の人が認めるように)ない。いや,たしかに一時期ある種の他者問題に迷い込みかけたことがある。だが,結局は普遍的理性のもとにすべてが回収され,他者論への志向は隠蔽されてしまったようである。

この点についてはたとえば,坂部恵氏が,先ほどの『視霊者の夢』という特異な書物を取りあげて,非常に鮮烈に描き出している。この本は基本的には,当時有名だった視霊者スエデンボルクにカント自身が関心を抱き,また当時の周囲の人々の懇請もあって書かれた本であるが,その中でカントは,靈魂の實在に関する様々な形而上学的論証が結局は証明になっておらず,視霊者の夢を吟味すること自体が結局は形而上学の夢として無に帰する,としながらも,他方で靈の物語全体に対しては一切の真理を拒否することをあえてせず,「幾ばくかの信をおかざるを得ない」(Tr.351)と,自らの内心のゆらぎを告白している。しかも彼はこの書自体を「理解せず,信ぜず,嘲笑する」(Vgl. ibid.348)ことで読者は満足するだろう,と自嘲的に位置づけている。坂部氏は,靈魂の實在をめぐる揺れるカント自身の視点,そこで直面する理性的自己の分裂の危機,この分裂を揺れる自己への「嘲笑」によって回避しようとする宙ぶり状態になったカントの姿,といったものを丹念に描き出しながら,この書全体の中に,カント自身が,もっといえば近代的理性が引き受けなければならなかった「他者論」(内なる他者)の可能性を「理性の不安」という形で読み解いている(坂部.75-135参照)。「カントは一方で心靈現象などというものがまともに相手にするには足りないまやかしあるいは妄想であるとおもいながら,他方で,ゆえ知らずそれに惹かれもするという自らの不条理なあり方をありのままに残りなくさらけ出している」(同上146)。理性(ratio)が世界を覆う原理として登場してきたときに,同時にその理性の背後をおそう自己喪失・分裂の不安,内なる他者の影といったものが,『視霊者の夢』の叙述の仕方そのものの裡に「示されて」いるというわけである。

しかし坂部氏によれば,この不安ですら,批判期のカントにおいては,理性の自己批判によって乗り越えられ,隠蔽されることになってしまった。「近世的意識の底までおりて,そこにはらまれた問題性を根底から問う,というよりは近世の『人間』がみずからを問題とする問いそのものと化し,その究極の真実が,おそらくは,自らの不在あるいは少なくとも一つの虚構にほかならないという,古典的『人間』とその理性の根底にあるパラドックスを……うつろ

な自己嘲笑のもはや答えのない叫びのうちにあかしするという、真に『ラディカル』な意識のあり方は、以後のカントの思考の表面から姿を消す」(同上 152)。・・・そして「学校の文体といわば妥協し、伝統的形而上学の粹取りに何らかの程度復帰して、自己の思考の社会化にのり出すと同時に、必然的に捨て去られることになる。・・・自分がそのうちへと引き裂かれていた矛盾の両極は、叡智界と現象界という、秩序をつけられた二つの世界へと両極分解して客観化され、矛盾のはらむ緊張という毒はうすめられ、・・・アンチノミーという思考の技術の中に石化し、解消してしまう」(同上 153)。「カントは、批判哲学の体系の中に自らの思想を見事に定着し、社会化したが、反面、自らの思考の最も深い部分を何ほどか圧殺し、石化し、おそらくは『超越論的主体』や自律的な実践の主体という一つの仮構をそれに置きかえ、統一的主体と多元的分散の思考を両極に分解してしまうという代償を支払った上でそのことに成功したのであった」(同上 154)。結局、早く来すぎた「不幸な意識」を他者論として自覚的に展開する試みは、フィヒテやヘーゲルを待つことになる²⁾。

だがそのように括ってしまってよいのだろうか。内なる他者をめぐる考察、あるいは他の存在者の存在を認める理由を追求する形而上学的考察は、たしかに批判期のカントの中で明示的に展開されはしなかった。けれどもそれは、カントの新たな批判によって、完全に理性の外に葬り去られ、超越論的哲学という新たな構築物の蔭に鎮められてしまったということだけをただちには意味しないように思われる。

むしろ、他者の問題は、新たな形でカントの哲学の構想がある場合には促進し、ある場合には翻弄したのではないだろうか。また、見方を変えれば現代の他者論ともつながる裂け目を自らの体系の内に胚胎しながらも、かえって他者論というものが扱われるべき一つの方向性を暗示してくれているのではないだろうか。これが本稿の問題意識である。

2. 他者論の問題領域

今日、他者論といっても、実に様々な素材が「他者論」として取り上げられ語られている。ここでは二つの典型的な議論をカント哲学に関わる範囲で挙げ、整理しておくことにする。

i) 他我認識の問題

この問題自体は、他人の心の問題(Problems of other mind)とも言われ、いわゆる主観主義(通俗的デカルト主義)を土台にして生じてきた問題とされる。つまり主観主義によれば、自分の心の直接的内容については誤りなく認知することができるが、他人の心について直接にそれを知ることはできないことになる。ところがわれわれは他人に自分と同じ心を帰属させ、他人の振る舞いに対し心的な述語を付与し、また他人の心の状態について語っている。原理的に知り得ないはずのものについてわれわれが語っている他者理解の言語の意味はどこにあるのか。これが他我認識の問題である。この問題は同時に、知るということの意味や自他の心のあり方をどのように捉えるかという問題でもある。そして最終的にはこの問題自体を、哲学者の特殊な世界観(主客図式、物心二元論、意識内在主義)が生み出した(疑似)問題として批判し、日常の自己および他者理解によりふさわしい新たな図式(世界観や解釈)を呈示することが、この問題をめぐる議論の大方の方向である。

ii) 理性(意味、規範)の他者という問題

カントの思想にも見られるように、西洋のロゴス中心主義ないし合理主義では、他人は自分

と同型的で同質なものと考えられてきた。理性の名の下に囲い込まれる存在は、それ自体程度の差はあっても基本的に理解可能な理性的存在として前提されており、そこに本当の意味での他者が捉えられる余地はない。他者とは、自分にとって理解不可能なもの、不在のもの、不合理なもの、狂気、異文化、異性などであり、その意味で他者論は、むしろこれまで合理性の限界外に排除されてきたものとしての他者をどのように捉えるかということにかかっている。ところがそのようにして他者を捉えるということは、理解できないもの（現れないもの）の理解可能性（現れ方）を求めるという背理を含んだ営為ともなる。しかもこの問い自体は、そうした営為がはたして可能かという問い、ひいては相対主義の問題や解釈学の問題などと連動して問われることになる³⁾。

この二つの問題との関わりを中心にカント哲学における他者の問題を考えていくことにしたいが、その前にあらかじめ他者論へのアプローチの仕方に関して若干のコメントをつけ加えておきたい。

対象のすべてが私の理解の範囲内にあり、すべてが知悉され汲み尽くされたところに他者はいない。しかもそれは同時に「私」という特殊な存在者を雲散霧消させることにもなる。「われわれは全面的な意識となることもできないのであり、自分を超越論的意識に還元してしまうこともできないのである。もしもわれわれが全面的に意識だったなら、われわれは自分のまえに、世界、われわれの歴史、その個別性において知覚された諸対象を、透明な諸関係の体系としてもつはずであろう」(Php.76)。しかも他者だけが透明化し、消え去ってしまった世界で、私だけが内なる意識の繭を紡ぐことは無意味であるばかりか、不可能であろう。独我論的世界には、他者との理解の途絶に悩み苦しむ私すら存在しない。いわばすべての現象（外的対象はもちろん、自他の別を問わず、痛みや甘さ、悲しみといった内的現象までも）が「世界の相貌」として立ち現れてくる（現象主義）ことになろう。逆にまた、仮に私の理解を完全に越えた存在者がいるとしても、私がそうした存在の可能性すら思い至ることがないとすれば、それはもはや他者ですらないということになろう。

そもそも他者の行為が理解でき、またそれが認識されうる限りで、それはもはや他者とは言えず、広い意味で私の理解の内部に存在する。またそれが私の考える実践的規範を了解できるものである限りで、私から接近可能な理由ないし意味の世界に住む者でもある。他者が私の意味付けの形ないし（一部分でも）意味内容を受け入れるからこそ、あるいはまたそこに出会いの次元が確保されるからこそ、他者は他「者」であり得る（同一性）。しかも反面で他者が、私とは別の規範なり対象認識の意味なりを持つと考えられるからこそ、私との違いが浮き彫りにされる（差違性）。してみれば、私にとって何らかの仕方で「接近」ないし「出会い」が可能でありながら、共に同じ意味や規範を「生きる」ことのない「他者」というパラドキシカルな存在を、とりあえずは他者の一つの典型として考えざるを得ないように思われる⁴⁾。もちろんさらにすすめて、こうした曖昧な同質性を越え、私にとってあらゆる認識を絶した存在論的な他者こそが本来の他者であるといえるかも知れない。ところがその(essentiaに関する)認識は端的に一つの背理なのであってみれば、そこでの認識論的アプローチの道はもはや閉ざされている。ただしそのことは、他者論を対象への認識以外のアプローチの仕方の問題として、言い換えれば実践の問題として展開する道を閉ざすものではない。

3. 超越論的観念論における他人の心

さて、「我思う」という超越論的統覚を対象の可能性の根拠にして考える限り、カントは一種の独我論者である。しかしそれはこの〈私〉のみが、世界の限界であり、他はすべて私の世界の住人であり存在者であるといった意味での独我論であるということではない。むしろメルロ＝ポンティも語っていたように、カントの語る統覚はあくまでも、「われわれ」という一般的なくコギトとして世界の認識の限界に据えられていたといえる。その意味で、カントの語る経験世界は、「われわれ」一般にあてはまる世界である。

そのカントが、浩瀚な『人間学』において人間を観察する視点は、彼が言うところの「経験的心理学」(empirische Psychologie) に支えられている。それは基本的に内省・内観の心理学であり、「経験的心理学は内的感官の自然学である」(A.381)とされている。一見したところここでは、他人の心の認識にまつわるアポリアは、ほとんど自覚化されていないようにすら思われる。つまり人は「自分に現象するとおりに自分を内的経験によって認識し」(An.142)、「内的経験をもとにして人間についての知識」ないし彼の経験的性格についての知識を得、「それによって大部分は他人をも判定する」(An.143)という構図が何の躊躇いもなく呈示されている。しかも大方の他人の行為は、経験的性格との因果関係で(その意味では一つの自然法則のもとで)捉えられ、行為の意味もそうした経験的性格のもとに照らされ理解されることになる(Vgl.B.567/A.539, B.574/A.544, B.577/A.549)。この場合、経験的な意味での「心」は、たしかに内官の対象であり本人にとってのみ明らかなものだが(この点だけをとればカントは非常に単純な自己理解を前提にしている様に見える)、しかし通常はむしろ、身体と結合して捉えられるべきものである、とされている。つまり「心(die Seele)は単に思惟する実体(denkende Substanz)であるのではなく、身体と結びついて統一をなしている限りで(mit dem Körper verbunden eine Einheit ausmacht)、心なのである」(VM.131)。そして「心としての〈私〉は身体により決定され、これと相互作用を行う(im Commercio)」(ibid.)、とされる。この相互性とは、「心が身体と一つの統一を形作るような結合であり、そこでは身体の変化は同時に心の変化であり、かつ心の変化は同時に身体の変化」(ibid.189)、となって現れる。「だからわれわれは心性によって身体を、また身体によって心性を理解することができ」(ibid.192)、「心のあらゆる特性は、身体の様子や外観においてすでに読みとられている」(ibid.)とさえ語られる。従って、直接に他人の内官を覗くことはできないにしても、状況と外面にあらわれた動作、表情、発言などから他人の行為、ひいては心を経験的に知ることが不可能ではないことになる。もちろん他人のことを理解したつもりになっけていても、確実に分かっているとは限らないし、また自分の考えを表明したと思っても、それが適切な表現になっているかも分からない。「概念を持ち思考しているかのように語ったり聞いたりできる人々でも、だからといって、必ずしも自分自身や他人のことを理解しているとは限らない」(An.192f.)。両者の思惑の違いは、仮に言葉の上で一致していたとしても、結局「各人が自分の概念に従って行為している場合に、偶然的な仕方でのみ(nur zufälligweise) 明らかになる」(ibid.193)にすぎない。

以上のような見解には、現代の他我論を先取りするいくつかの重要な指摘が含まれていると思われる。しかし基本的にそれは自己の内面を基準にし、言語や行動を媒介にした類推、ないし一般化による他者理解と言ってよいであろう。ただし自他の不確定な内面理解を調整するに

は、両者の行為における(偶然的)一致をまつ以外にはなく、その意味では内的経験は外的経験と結びついて「ただ一つの経験を構成する」(B.XLI)ということになる。もちろん内官のうちには、外的経験と結びつかないものもあり、それは錯覚や幻覚と呼ばれる。しかしここで注意しなくてはならないのは、内的経験とは単なる(訂正不可能な所与としての)感覚ではない、ということである(Vgl.An.161)。そして自分は現象するとおりに「捉えられ」、「ある」のだとされるからといって、カントは単なる現象主義を語っているわけでもない。私の内官に与えられる表象や感覚が「自分の正しい内的経験となるため」には(外的に表明可能な)「悟性概念が必要である」とされ、「それは他人を認識するより難しいかもしれない」(An.142f)とされているところからも分かるように、自己理解そのものが客観化可能でなくてはならないからである。つまり本人にとってすら曖昧で不明瞭であるような体験の「私秘性」などというものは、批判期のカントによればもはや「内的経験」ですらないということになる。(ちなみに、「感覚は欺かない」というのは、感覚の正統性を言い表しているのではなく、「感覚は判断ではない」ということを語っているにすぎない(Vgl.An.146)。)内観に基づく経験的心理学の客観性は、このように究極的に外化可能で表明可能な経験と行為の一致によって裏打ちされている。ここには、物心二元論を全面的に拡張して、他者の行為や心の理解を懐疑の淵に投げ込もうという志向性も、また他人の心を完全に捉えずにはおかないという傲慢な欲求もない。他者に関する誤解の可能性をも含めて、日常近い他者理解の構造が一応は再現されている、ということが出来る⁵⁾。

ちなみに『形而上学講義』では、動物もまた心を備えた存在として捉えられている(Vgl.VM.216ff.)。ただし動物の場合は、感性的刺激に反応する存在であって、悟性=反省能力を持たない存在である限り、われわれと同様の「心」を持つ存在ではないとされている。またそこでは、身体を持たない靈魂についてもその相互交渉の可能性も検討されている。もし心の究極の姿として自己および他者の<魂>なるものを直接に捉えることができるならば、それこそ自我認識の問題はありえないことになるが、しかし自分の「魂」なるもの、「実体としての自分の心」などというものも、その存在を証明することすらできないのであり(Vgl.VM.221f.)、周知のごとくこれは「純粹理性批判」全体、なかんずく「パラロギスムス論」によっても否定されている。それどころかそもそも、「動物の心と高次の霊という概念は、われわれの概念の遊戯(ein Spiel unserer Begriffe)にすぎないのである」(ibid.)。かくして動物や靈魂からは截然と区別されて、感性的刺激を受け入れつつ内省的判断能力を備えた身体的存在として人間は位置づけられ、その振る舞いは、「経験的心理学」という科学の対象として(その正誤を別にすれば)心的述語を用いて捉えられることになる。こうした心理学的理解に亀裂が生じ、他者理解や自己理解に原理的障壁が立ちはだかることになるのは、カントの場合には別のレベル、つまり評価ないし道徳的観点が入ってきてからのことであると思われる。この点については節を改めて考察することにして、ここでは以上のような経験的心理学の可能性と関わって残された本質的な問題点を、カントの認識論全体の構造から指摘しておきたい。

一般に、他我認識の問題を論ずる場合に、最終的な議論の到達点は、われわれの多様なコミュニケーションの現実(の把握)にある。どのような理論を構成すればわれわれの他者理解の実情を最も余すことなく再現できるか、という点が他我認識の中心課題である。そのために、主観主義に代わるものとしてこれまで「身体論」や「構造論」、「言語論」など様々なヴァリエーションが呈示されてきたことは周知のごとくである。それに比して以上のようなカントの他者理解の構図はたしかにかなりナイーブであると言わざるを得ない。もとよりそのことは他我

認識の原理的問題が克服されているということの意味するものではない。かえってそれは、重要な点が曖昧にされたために見かけ上得られた単純さであって、事実、その曖昧さを鮮明にしようとしたとき、カントの認識論全体が、はからずも他者論（他我論）が問題視する認識論の構造と同じ構造、すなわち「内の確実性と外の不確実性」という構造をめぐって、度重なる練り直しを行わざるを得なくなっている。われわれは簡単にそのあたりの事情にふれておこう。

カントは経験的心理学レベルでは素朴に他人の心や行為の（意味）理解可能性を認めており、その意味では、他人の行為や心も現象の一環をなすはずである。しかし内的経験を支えるのが「直観形式としての時間」であり、例えば私を観察する他者が「私をそこにおいでいる時間は、私自身の感性において見いだされる時間ではなく、観察者の感性において見いだされる時間である」（A.363）とするならば、観察者の他者経験そのものはあくまで彼にとっての経験であり、それを越えた私自身の世界が、観察者の経験の外に残されることになる⁶⁾。同じことは私が他者を捉える場合にも言える。しかもカントは、外的世界（自然界）の出来事（現象）と同様に他人の心を扱いつつながら、この現象そのものをことごとく「内的表象」としたことで（Vgl.A.370）、表象を越える世界を考慮せざるを得なくなっている。つまり、本来は現象における内官の対象と外官の対象の直感の仕方を区別するはずの「時・空の形式」そのものが、「われわれに内在するアプリアな表象」（A.373）、として内側に属するという考えへと引きずられてしまうことにより（久保.109 参照）、経験的観念論の懐疑から苦心して救い出そうとした経験的実在=現象の地平は観念論の構図の内へと半ばなし崩し的に飲み込まれてしまっている。久保元彦氏は、この自己理解が爾後カントの哲学をして「超越論的観念論（der transzendente Idealismus）」として維持させることになった、と考える。物自体と表象の間が因果関係で結ばれているかどうか、という既存の認識論の発想を「第四パラロギスム論」でいかに否定し、両者の超越的關係を強調しようとも、最終的に観念論の名の下で表象と物自体の組み合わせを残すとすれば、超越論的観念論自体が、内と外という経験的観念論=超越論的実在論と共通の発想を持つことは否定できない事実である。つまり時空によって区別された内と外の経験がそれ自体として、内（観念）に属するという発想を残す限り、表象と対になった外なる物自体が呼び込まれざるを得ないことになる。そしてこの発想に従う限り、対象把握は現象を越えた把握不可能なもの影を背負い込まざるを得なくなってしまう。かくして蓋然的観念論の根を絶つことが出来ないことになる。そして他我認識の問題そのものが、内（内的意識）と外（外的対象）の図式に従い蓋然的観念論によって作り出されたアポリアであるとするならば、当然カントもまた潜在的には同じ主観主義ないし意識内在主義のアポリアに捉えられる可能性をはらんでいるということになる。

事実カント自身はこの内と外、あるいは内的経験ということをめぐる自らの議論を焼き直さざるを得ない状況に追い込まれている。『純粹理性批判』第一版の「第四パラロギスム論」から第二版の「観念論論駁」への書き直しはそうした事情を物語るものである。つまり、第一版で前提されていた内的経験の直接的明証性（外的経験はそこから間接的に推論・想像される）は、蓋然的観念論を批判する第二版の「観念論論駁」では影をひそめ、内的経験ですら空間的制約のもとにある外的経験（これには自己の身体動作の経験も含まれる）を前提にして初めて意味を持つ、と語られることになる（Vgl.B.275f.）。しかもこの書き換えでは不十分と考えたカントは、さらに第二版の序文でもう一度、通常の外的経験を内なる表象の一つと見なし、表象に（想像の上で）対応した外なる不変の物自体を留保しようとする考えを払拭するために、

内的経験は「私が存在していること (Dasein) の経験的意識と同じことであり、私が居るということは、私の現実存在 (Existanz) と結びつけられる私の外にあるものとの関係においてのみ確かめられる」(B.XL) と語って外なるものの空想性をはぎ取ろうとする。しかも「外官が・・・リアリティを持つのは、ひとえに外官が内的経験を可能にする条件として、内的経験そのものと分かちがたく結びついているからである」(ibid.) と語ることによって、内的経験と外的経験の相互的結合を強調している。いわば「外官の実在性は内官の実在性と必然的に結合し」、外界の物があることは私自身の現存在の規定とともに「たった一つの経験を構成するのである」(B.XLI), と。久保氏によれば、この経験の唯一性の確認は、現象の形式を重視する思想と相まって、超越論的觀念論の廃棄につながりうるはずであった(久保, 112, 151 以下参照)。ところが現実には、その発想は貫徹されることなく、「現象を物自体の側から開始する自由」としての超越論的自由を要請することによって綻びを見せる。この解釈に従う限り、超越論的自由の思想はカント哲学の積極的な成果というよりは、物自体と現象の二元論を温存する未成熟な(超越論的觀念論という)思想の残滓であったということになる(同上, 173 参照)。ひるがえって、カントが超越論的觀念論という一種の二元論的発想を払拭し得ていたならば、私秘的内面とそこに取り込まれる世界の影、世界そのものの独立した実在性、そして無限に隔絶した他者の内面といった、一連の他我認識にまつわる問題構図を見直す可能性も開けていたのかもしれない⁷⁾。ともあれこの觀念論的構図そのものは完全に捨て去られることなく、現象と物自体、あるいは叡智界と感性界という二元論的構図は、実践の世界において全面的に復権されることになった。

4. 実践哲学における他者 —— 目的自体としての他者

幸か不幸か、カントは内と外、感性界と叡智界の区別を残した。その結果、理念としてはあれ、因果性の貫徹する現象界を越えて、道徳法則が妥当する世界が確保され、物自体として的人格が語られ、実践理性の要請が許され、理念として信仰されることになる。カントは視靈者の夢において説明に窮し、自らを嘲笑するよりなかつた世界を、一つの理念として復活させた。

しかしここでも、カントは真の意味で他者を語っていない、とされる。たしかに彼は、目前の個人の道徳的とはいえない(義務に反する)行為(たとえば、命と引き替えに迫られた偽証)に対し「なすべきが故になしあとう」と語って、個別の事情を顧慮し、義務適用の例外を認めようとはしない。他者の苦悩、幸福の多寡、その場の特殊個人的事情を斟酌することなく、ひたすらリゴリスティックに(形式的に)道徳的である(定言命法に従う)べきことを語るカントに対し、“彼の議論には個別の幸福や尊厳に配慮する人間的視線はないし、本当の意味で他者を見る視線もない”と言われる。彼の語る人間は、誰でもあり誰でもないような目的として的人格であり、時に手段ともなったり、時に保護されたりしなくてはならないような、生身の人間ではない、と(滝浦, 115-120 参照)。

ここでカントの倫理学が、個別の内容をまったく捨象した純粋に形式的な倫理学であるのかどうかを吟味している余裕はない。ただ、彼の視線は現実の人間関係を越えて、ある極限的状況までも見据えていたことだけを強調しておこう。それは「道徳法則(の表象)に従って行為する」(GMS. 412)際に、他人についてはもちろんのこと、本人にすら当の行為の意味への確信を持ちえない、という点に関わるものである(Vgl. *ibid.* 408-9, Rel.19)。道徳法則への従属を求

めるものの背後には、＜自分の内面は自明であるが、他人の内面は分からない＞といった素朴な考え方を超えた究極の懐疑、あるいは形式・形相を求めるものにとって必然的な懐疑が、突きつけられてくる。すなわち他人の行為はもちろんのこと自分の行為でさえ「その行為の道徳性(功罪)はわれわれには隠されている。その責任を経験的性格について論じうるにすぎない。この経験的性格のどこまでが自由にに基づく純粋な働きであり、どこまでが単なる自然に、つまり単なる気質に基づく責任のない過失・・・に帰せられるべきかは、何人も窮め尽くすことができず、従ってまた十分な正当性をもって判定することもできない」し(B.579/A.551)、また行為が道徳的規範に従っていることを実例をもって証明することもできない、と。こうした懐疑のもとでは、「私も、どんな人間も自分の義務を完全に非利己的に実行したことを確実に意識し得るようにはなれない」(Ge.284)のである。

ところでカントによれば、人間は、「他の自然物と同じように経験的性格を持たねばならず、その性格をわれわれは、人間がその活動によって表出する力や能力を通して知る」(B.574/A.546)ことができる。現象における「人間の行動はすべてこの経験的性格と、それと共に働く他の原因とから、自然の秩序に従って規定される」(B.577-8/A.549-50)。そして人間の行為に関してその起動原因を自然学的に捉えようとするのが既に見た「人間学」である。この場合の規則(心理学的規則)は、自分の行為はもちろん他人の行為のうちにも経験的に見て取ることのできる記述的規則である。われわれはここで発見された規則性をもとに他人の行為を予測する。記述的規則である限り、われわれはそうした規則に従い「そこねる」ことや「選ぶ」ことができない。それは自然法則に従い「そこねる」ことや「選ぶ」ことができないのと同じである。しかし「規範」の場合には通常、それに従うことが「選ばれ」、「選び損なわれ」、さらにまた「従うべし」と命ずることができるはずである。カントはこの規範の規定を念頭に置きながら、人間と動物の行動の違いを、「規則の表象に従って行為する」、という点に求める。しかしこの「表象」自体が単に「私的で内的」なものだとすると、ウィットゲンシュタインが語る、規則に「単に＜私的＞に従うことはできない」(Ph.202)という(クリプキの指摘した)問題に捕らえられてしまう。規則に従っていることの証拠をもっぱら私的な信念の内にしか求めることができないとするならば、どんな実例を持ち出して説明しても、常にそこには別の規則(クリプキの言う＜クワス＞や＜タベア＞に相当する適法性の規則、あるいは憐れの勧告)に従っている可能性を指摘する懐疑の声を抑えることができないことになる(cf.WS.9, 19)。先に示したように、道徳的規則に従っていることを、他者のみならず自分の行為についてすら証示することはできない、とカントが語るとき、彼はそうした懐疑の可能性に直面していたと思われる。

だがそうした懐疑に対して、“道徳的規則に従っているか、それとも別の規則に従っているか、ということは所詮個人の内面と決意の問題であり、しかもその規則は、「汝・・・なすべし」という実践を命ずるものでしかないのだから、決断し従ったつむりの結果が他人にとってどう解釈できようが、行為者本人にとって関係はない”と開き直ることで済むだろうか。こうした「私的に規則に従う」というイメージこそむしろ、私的言語論において批判される「意味の水源地モデル」(野矢.166以下参照)に通底するものであり、また人知れず現実の力関係の「意味」を覆そうとする奴隷道徳のルサンチマンを背後で支える理論ともなりうるものではないだろうか。仮にそうだとするとカントの倫理は、リゴリスティックであるばかりでなく、道徳的行為の意味の源泉を、私秘的な(確信犯的)自己確信に仰ぐ心情倫理に吸収されることになりかねない。

さて、カント倫理学が所詮は上述のように、(行為に際して採用された)格率を普遍化できるかどうかを自問し、行為の意味を行為者の(理性的)自己確信に基づかせる孤独で内的な自己反省の倫理にとどまる限り、ハーバーマスなどが批判するようにモノローグ的な性格を免れ得ないことになる(Vgl.MK.75-8)。しかも道徳法則に従ったことを自分自身ですら確信できないのであるから、理性的道徳主体は、不安と背中合わせになり、自己確信が希薄化して行く状況に常に晒されることになる。

内面に固執し自らを確信するものにとっても、また自らの内面に確信を持てず不安に怯えるものにとっても、解決の道は、まさにハーバーマスが主張するような(実践的討議の場に評定を委ねる)「討議倫理(Diskurs Ethik)」や、S・クリプキがウィットゲンシュタインのパラドックスの解決として呈示した、共同体における承認=行為における「生活形式の一致」に求める以外ないのではないだろうか。『人間学』で「行為における一致」を語るカントは(行為の意味理解という限定はあるものの)一応この方向性を示唆していた。そしてハーバーマスの討議倫理は、カントの啓蒙思想を踏襲しながらも倫理学の超越論的性格を放棄し、アポステリオリで経験的な一種の人間科学に倫理学を収斂させようとしている点で、まさにこの懐疑問題の解消へと向かっているということができよう(Vgl. *ibid.* 108)。

ところがこの行為の一致を経験のレベルで見ると、カントが言う道徳法則と仮言命法の規則のいずれに従ったかを実質的に区別する手だてはないはずである。クリプキの語る他の規則とは違って、例えば定言命法と怜悯の勧告との場合には、共同体に於ける行為の不一致などというものは永遠に顕在化しないかもしれないのである。そうであるにもかかわらず、カントはあえて道徳法則に従うことの独自の意義を他の規範(怜悯の勧告など幸福主義的規則や、さらには確信犯的規則など)との対比で積極的に語り出そうとする。

こうした対比を促す理由の一つとしては、内なる他者としての感性からの実践的理性の独立が、道徳的世界そのものを可能にし、道徳的行為を有意味なものたらしめるためにどうしても必要であったということがある。道徳世界において、理性は「内なる他者としての感性」との確執に生きなくてはならない。しかもそれは単に眼前にある克服すべき相手としてではなく、決して自覚化されることなく自らの背後に影のように寄り添う他者としてである。感性的欲求が制御すべきものとして眼前に捉えられている限りもはや完全な他者とは言えない。内・外の他者、すなわち内なる感性的欲求や外なる行為者を、(経験的に)把握・計算・予測可能な対象と見なす限り、そこに築かれる倫理学は多かれ少なかれ、自分の内部の感性的欲求のコントロールや他の欲求を持った存在とのネゴシエーションを生きる実質的倫理学(あるいは人間学もこの中にはいる)の要素を持ったものとなる。事実、自然主義的倫理学ではこうした人間本性の把握に多くが費やされている。われわれは、人間の性向に関わる規則性を想定し、相手の行為を推論し、その出方を伺おうとする心理学的なアプローチを駆使しながら、一旦は行為の意味と目的を探り当てることが出来るかも知れない。しかしその行く手には、際限ない闇が待ちかまえている。

他者が理解不可能でありながらも闇の中で出会わざるを得ない必然性があるときに、出会いの次元そのものを定めるものこそ、言い換えれば、「他」者を他「者」として承認する「場」を提供するものこそが、道徳法則ということになるのではないか。自らの内や背後に不安を抱え、あるいは理解を越えたところに他者を見、しかもまた他者の理解・掌握を断念したところから、あらためて他者への新たな接触を求めるとき、我々はそこに出会いの次元を「構成する」倫理

学を求めざるを得ない。他者の行動の規則性を読み、その意味を把握し尽くそうとする心理学的観点からは、他者との絶対的隔絶を生きるカントの義務倫理は生まれ得ない。かつて理性は、すべてを自らの理解の内に包み込もうとし、カントはその傲慢さに制限を設けた。その理性をカントは道徳の領域で解放する。しかしそれはあくまでも実践的当為としてである。ここには目的とされるべき妥協点も、あるいは支配すべき他者の経験的理解もない。すべてを把握しようとする理性の傲慢さをカントは、ぎりぎりのところで押さえ込み、道徳と信仰の世界に解放した。むろんそこでの信仰に何らかの到達点が約束されているわけではない⁸⁾。

繰り返しになるが、たしかに当の道徳的規則が現実化された行為の内で経験的に検証されることはない。道徳的行為の内には奴隷道徳も利己性の原則も読み込むことができるからである。つかの間、語りの中で示された規範の意義は、具体的行為のうちでその独自の高みを失い、幾多の解釈の波の中に飲み込まれてしまう可能性を孕む。しかし道徳法則に従うことと他の規則に従うことに経験的違いがないということは、区別を語ること自体が無意味な試みだということにはならない。道徳的規範を語り出すことの意義は、先に述べた点に加えて、慣習と化し経験的性格に組み込まれてしまった幸福主義的規則への盲目的従属から身をひき剝がし、反省し、自己意識の内に「他なる規範」の視点を確保することで、行為の内に読み込まれる意味ないし規範の「他者性」というものを顕在化させるという点にある。しかも、義務は、自然に、言い換えれば盲目的に従われる規則ではない。仮に道徳性が自らの境位と化し、例えば約束遵守の義務が淀みなく（本当に）「あたかも普遍的自然法則」（GMS.421）に従うようにして従われることになったとしたら、道徳は規範としての意義を失うことになる。理性が自己の限界に忠実でありつつ自由であろうとする限り、道徳は常に「規範」の位置にとどまらざるを得ない。皮肉な話であるがカントの語る道徳は、他の規範との競合の可能性を孕み、行為を通してはその妥当を検証できないというところにこそ、その特質と意義がある、と言うべきなのかもしれない。分裂の可能性を内に抱え、他の規則との緊張関係の中でその位置を与えられることになる、と。

超越論的観念論が成り立ち、物自体と現象という区別が意味を持つ限りにおいて、道徳法則のもとでの他者に対する態度は、同時にほや理解することの不可能な物自体への態度でもある。このような視点からすると、かの「人間及びいやすくも理性的存在者たるものは、目的自体として存在する。つまり様々な意志が任意に使用できる単なる手段としてのみ存在するのではなく、自分ならびに自分以外の他の理性的存在者に向けられた一切の行為において、常に同時に目的とみなされねばならない」（GMS.429）という語り方も、人格の絶対的価値という側面とは別に、絶対的に理解を超え、隔絶した他者性の承認として捉え直すこともできよう。目前に生きる個人を、その個別の事情を越えて、捉えがたいもの、理解しがたいもの、及びがたいもの、その意味では一種の物自体とみなすことで初めて、他者が、もう一つの正当性の根源として出会われることになる。カントは、個別の事例において何が相手の意図であり、相手としての幸福であるのかを考慮する以前の出会いを可能にする場を（道徳的世界の創出と同時に）求めていたということもできよう。眼前の他者の行為の理由や意味が、私にとって理解可能で透明な存在であるとき、そこには他者に対する驚きや恐れはない。それはなじみの、その意味では規範の他者性も理由の他者性もない、また視点の閃きすら発しない私の世界の中の物件と化してしまう。

カントはむしろ、出会われる他者の中に（自己の中にも）底知れぬ深淵を見ていた。経験的

心理学に集約される浩瀚な知識にもかかわらず、誰一人として人は自他の全てを捉えることはできない。いくら内観を研ぎ澄まし内省の目を凝らしても、自らの経験的性格の根元を極めることはできない。こうした人間にあって、他者どころか自らすら欺きうるもの同士の出会いを可能にするのは、なけなしの理性への信頼（信仰）のもとでひたすら道徳的規則を信じて振る舞うこと以外にはない。カントはそのように考えていたと思われる。

非社会的社交性(die ungesellige Geselligkeit)を地でいったカントその人は、たしかに他人と争うこともないかわり、他人と真の交わりを求めることもなかったかもしれない。だが、一体どこまで分かり合えれば真の交わりに達したと言うべきなのだろう。底なしの深淵の闇を抱えた自己が、理解し尽くすことのできない他者に出会うとき、交わりの深度は相対的なものと化してしまわないだろうか。そのときわれわれがとりうる態度は(自己欺瞞の不安を抱えつつも)理性の事実への「信仰」を手がかりに誠実に振る舞おうとする態度ではないか。そしてそれをそが決して理解が及ぶことのない「目的としての他者」に対する態度である、と言えよう。

あとがき

カントは認識論的他者問題を回避し、隠蔽したところから大きく旋回し、実践の領域で他者とのぎりぎりの出会いの場面向かおうとする。そこにおける姿勢は、もはや現象として理解すべき他者に対する姿勢ではなく、理念としての他者、言い換えれば永遠に理解の手を免れた目的に対する姿勢である。

『永遠平和論』でカントが世界統一国家を批判し、「それぞれ独立して隣り合う多くの国家が分離している」(ZF.367) ような一種の潜在的戦争・競合状態を望ましいとし、国家連合(自由な国家の連合制度)を標榜したことは、いわば国家相互の他者性の承認であり、以上で見えてきた実践的意味での他者論と決して無関係ではないと思われる。

引用文献・略号

『純粹理性批判』からの引用は、慣例に従い第一版・第二版をそれぞれ A/B によって示した。他のカントからの引用は基本的にアカデミー版に従い、略号は次の通りとした。

An ……Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt, Akademie Text-ausgabe, Bd. 7

VM ……Vorlesungen über die Metaphysik, (Orig.Ausg.1821) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988

Ge ……Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Akademie Text-ausgabe, Bd.8

GMS ……Grundlage zur Metapsyk der Sitten, Akademie Text-ausgabe, Bd.4

MS ……Metaphysik der Sitten, Akademie Text-ausgabe, Bd.6

ZF ……Zum ewigen Frieden, Akademie Text-ausgabe, Bd.8

Rel ……Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Akademie Text-ausgabe, Bd.6

カントの著作・講義録以外からの引用は、以下の略号を用いた。

- Bio ……Immanuel Kant, sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen, Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und E.A. Ch. Wasinski, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993
- MK ……J.Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, stw, 1992 (三島憲一他訳『道徳意識とコミュニケーション行為』岩波書店)
- WP ……S.Kripke, Wittgenstein's Paradox and Private Language, Harvard U.P., 1980 (黒崎宏訳『ウィットゲンシュタインのパラドックス』産業図書)
- Php ……M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Gallimard, 1945 (竹内芳郎, 木田元訳『知覚の現象学1・2』みすず書房)
- PU ……L.Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, stw. 1977 (藤本隆志訳『哲学探求』, ウィットゲンシュタイン全集, 第8巻, 大修館)
- 坂部 ……坂部恵『理性の不安』勁草書房, 1976
- 滝浦 ……滝浦静雄『<自分>と<他人>を分かつということ』NHKブックス, 1990
- 野矢 ……野矢茂樹『心と他者』勁草書房, 1995

参考文献

- K.Ameriks; Kant's Theory of Mind, Oxford, 1982
- 坂部恵『「ふれる」ことの哲学』岩波書店, 1983
- 永井均『<魂>に対する態度』勁草書房, 1992
- 中島義道「私の時間・他者の時間」(牧野英二他編『カント—現代思想としての批判哲学』情況出版, 1994, 所収)
- 森村進『権利と人格』創文社, 1989

注

1) 中島義道「カントにはなぜ<他者論>がないか」(池上哲司, 他編『自己と他者』昭和堂, 1994, 所収) 170-2頁

滝浦静雄『「自分」と「他人」をどうみるか』NHKブックス, 1990, 102-120頁。

M.Merleau-Ponty. Php.pp.75-76, 150-151, 347-351 (邦訳『知覚の現象学1』みすず書房, 118-120, 218-220頁, 『同2』227-9頁)。

2) ただしヘーゲルの場合にはむしろカントにおいて分裂してしまった自己と他者の間を弁証法という運動によって動的に修復しようとするわけであるから, 絶対精神によってすべての他なるものの排除=精神の全体主義が目指されていたということもできる。

3) ここに上げた二つの他に, もう一つ特徴的な議論がある。それはデカルト哲学がもっていた独我論の方向性を徹底し, 今ここにこの私としてあるあり方(独我性)の奇跡に着目することによって, <わたし>をこの世界の開けの原点としてとらえるものである。この独我論によれば, 世界の限界に立つ<わたし>にとって隣人はおらず, 他人はすべてこうした<私>の世界の住人というこ

とになる。しかしそうした他人は本来の意味での〈他者〉ではない。本来の〈他者〉は、隣人のいない〈私〉にとっての隣人として、別の世界の開けの原点という位置を与えられることになる(永井、209頁参照)。この問題は、i)の他我論にまつわる認識論の問題と、ii)のわれわれの外なる存在に対する態度の如何という問題を、新たな視座から総合的に捉える試みとして解釈することもできよう。

4) こうした視点から見ると、カントが語る現象界は、少なくとも形式(形相)のレベルでは、まさにわれわれ理性的にして感性的な存在者にとって透明な、他者のいない世界である。ただしそれは、誤解も理解の一つであり、錯覚も知覚の一部であるといえる限り、つまり個別の認識内容の真偽を顧慮しない限りにおいてである。

またカントの叡智界(道徳的世界)も、道徳法則が理性の事実としてすべての理性的存在者に妥当する限りで、形相的レベルでは他者のいない世界が目指されているということができよう。しかしカントは、実質(質料)を考慮に入れても、この世界の理由(規範)の共有状況(透明性)はある意味で失われ得ないものと考えている。というのも、カントは例えば約束遵守、あるいは契約という制度そのものを、一般的に妥当するものとして認めてしまっているからである。約束遵守の規範や私有財産の制度が存在しない世界も十分に想定できるにもかかわらず、カントはそれらの制度(規範の共有)を前提に、格率の吟味を行おうとする。しかも「なぜ私が約束を守るべきかということについては・・・何人も自ずから知っているが、その定言命法について改めて、なぜかを証明することは絶対に不可能である」(MS. 273)と語っている。カントは規範の根拠を求め、もはや語り得ない事実の次元を見定めている。いわば「根拠付けの限りを尽くした後では確固たる岩盤に達しているのであり、私の鋤は反り返っている」(PU. § 217)。それはこれ以上の説明を求められても、ウィットゲンシュタイン流に「まさに私はそう行為している」としか言いようがない次元、あるいはせいぜい、われわれ人類がたまたまこうした制度を培い、その中で生きてきた、と歴史的因果的に説明するしかない次元である。ちなみに、この制度については、たとえばヒュームが功利論的視点から生成的説明を施しているが、それは、ホブスやロック、ルソーの契約論にも見られる事後的で物語的な説明の一種である。

5) このことから分かるように、カントは眼前の他者が基本的に自分と同質・同型の人間であることを信ずる近代の合理主義的人間観に染まっており、根本的に異質な存在としての他者を想定する意識は強くない。仮にあるとしてもせいぜいそれは狭い意味で合理的で正常な西洋の人間からみて、異質な病人や遅れた未開人、より理性的異星人に対する目であって、別の完結した意味の世界や別の合理的世界を生きる存在者を見る目ではない。だが、たしかに通常他者理解ではそこまで厳密な理解は要求されない。たとえば他人の行為を評価するときに、どこまでが環境によるいかんともしがたい決定で、どこまでが本人の自由な選択によるものかを判断することはできない。そこで実際の裁判における判決では、平均的人間の選択能力なるものが、基準に据えられることになる。森村進『権利と人格』224-5頁参照。

6) この場合他人は私の内官をうかがうことはできない。「彼(外的観察者)は私の意識においてあらゆる時間のあらゆる表象に伴う私、しかも完全な同一性をもって伴う私からは、私自身の客観的恒常性を推論しないであろう。なぜなら、その場合、観察者が私をそこに置く時間は、私自身の感性において出会う時間ではなく、他の感性において出会う時間だからである」(A362f.)。

ここから推論されることは、それぞれが別個の時間を生きながら、互いに交わりあうことのない独我論的心の世界の並存状態であるが、この部分ではそれ以上立ち入った考察はない。

7) たしかに、他者の知覚(我々にとって根本的に異質な知覚)ということを考えてすれば、超越論的観念論こそ、積極的にではないが、我々とは異なった認識の仕方を備え、表象の外なる実在を捉える可能性を留保する数少ない考え方である、とみなす考え方も残される。この点については、村田純一「他者の実在—実在論擁護の試み」(藤田晋吾・丹治信春編『言語・科学・人間』朝倉書店、1990所収)を参照。

8) こうした完結しない自己に理性が耐えられなくなったとき、理性は自らの要請によって円環を閉じようとする。カントにはたしかにそうした側面もあることは認めざるを得ない。