

## 歴史と認識

松本俊吉

## 序

西洋哲学の歴史において一般に、以下の二様の思潮を区別することができる。一方は歴史性というものを重視し、その時々々の歴史的状况の下での人間認識の限界の自覚の下に、認識の内容よりもむしろ認識とその外部との動的連関を重視する思潮であり、他方は逆に歴史性を克服し、超時間的妥当性を有するステイックな認識の体系を、いわば「一挙に永遠に」(once and forever) 提出しようとする、或いはたとえそれが叶わなくとも、人間認識の営みが必ずそれに準拠すべきアルキメデスの点たる第一原理を提出しようとする思潮である。そしてこれら両思潮は、相對峙しつつ現代に至るまで、絶えず批判と応答とを繰り返してきた。我々は、この両者をそれぞれ「歴史主義的哲学」∨と「認識論主義的哲学」∨と呼ぶことにしたい。

本稿では、まず第一節でヘーゲルとカントとの対比の内にこの両思潮の対立関係の原型を見て取った後、第二節で現代知識論における「基礎づけ」∨論争の内にその現代的なヴァージョンを概観する。そして第三節で認識論主義哲学の立場に立って、それに対するローティの批判に答えた後、最後に結びにおいてこうした対立が避けられない所以について若干の考察を巡らす。

## 1 カント vs ヘーゲル

カントの批判哲学が、我々がここで「認識論主義的哲学」∨と呼ぶものの一つの典型的な範例を提供したということに対しては、恐らく異論はあるまい。カントにとつて理性とは一個の孤立した、自存する有機体の如きものであって、その内的原理がいったん発見されてしまえば、もはや理性に属する何ものも我々に隠されてあることはできない。従って、理性に由来する学である形而上学に

関しては、その完全かつ最終的な輪郭を描くことができ、それを「後代のための、これ以上決して増加されえない資本」として保存することができる。「何か為さるべきことが残っている限り、何ごとも為し終えられない」。(1)

それに対してヘーゲルにとつては、精神は静態的なもので、できあいのものではなく、動態的に自己展開することによって自らを形成していくものである故、その学的体系は歴史的に形成される総体という性格を帯びざるをえない。従つてヘーゲルにとつてカントの認識論は、「生命のない図式」を弄し唯一の不動な形式をけじめもつけずに現存するもののあるこれにあてがうところの「形式主義」であるとして批判の対象となる。

更にヘーゲルにとつては、将来現われうるであろう完全な学の体系の建設に先立つて、あらかじめ我々の認識能力を吟味しその限界を規定するというカントの「理性批判」の構想、いわば「予備学」(Propädeutik)としての認識論が、これまた批判の対象となる。すなわちヘーゲルによれば、カント的な批判哲学の主要な特質は、神とか物の本質等の対象の認識に着手するに先立つて、まずその「道具」となる我々の認識能力を吟味してかからねばならない、と考える点にある。しかし一般の道具であれば、それを実際に使用するに先立つてその性能を点

検しておくことも可能であろうが、こと認識能力に限つては、そうした予備的吟味は不可能である。何故ならば、その場合道具を吟味するとは道具を認識することに他ならず、何らかの形でそれを行使することなしにはそれを吟味することもできないからである。従つて、認識能力の行使に先立つてそれを吟味しようとする批判哲学の目論見は、あたかも水に飛び込むことをせずに泳ぎを習おうとするが如き本末転倒したやり方である。それ故ヘーゲルによれば、批判哲学の徒の目論見は、学を能くし得ない者共が学についての努力から解放されそしてこのついでに学についてまじめに努力しているかのような外観を装うための遁辞に他ならない、ということになる。(2)

もっともヘーゲルによるこの批判は、冒頭に述べた $\wedge$ 歴史主義的哲学 $\vee$ の側からの $\wedge$ 認識論主義哲学 $\vee$ に対する批判であるとは直ちにはみなせない。むしろそれは、存在論と認識論のどちらを第一哲学とみなすかという対立の文脈の中に位置づけられるべきものである。しかしヘーゲルの先の批判には、認識能力の分析などという形式的でいわば $\wedge$ スポイルされた $\vee$ 作業にいつまでもかかざらわっていないで、大胆に、「絶対者の把握」という冒険の旅へ——いわば歴史の只中へ——踏み出でよ、というような挑発的な含意が見て取れる。(これは俗な比

喻を用いれば、例えば「書物を捨てて街へ出よう」とか「モラトリアムを切り上げて社会に出なさい」というものと同じ類いのものとみなせる）従つてその点において件の批判も、やはり広義における「歴史主義的哲学」の側からの批判とみなすことができるであらう。

ヘーゲルのこの認識論無用論は多分に象徴的な言葉を用いて展開されているが、それにもかかわらず論理的な観点から見ても、認識論を事とする者にとつては無視し得ない論点を含んでいる。それは、いわば「認識によって認識の限界を確定する」或いは「認識によって認識を根拠づける」、或いはもう少しかみくだいた表現を用いれば、「論弁的 (diskursiv) な議論によって我々の悟性的認識の第一原理を発見しそれがまさに第一原理である所以を論証する」とでも表現すべき近代認識論のプログラムそのものに内在する、ある「背理」の指摘という論点である。

このような形の認識論批判は、ヘーゲル以後も現代に至るまで、陰に日向にいろいろ形を変えてなされてきた。例えば、シ・ネルソン (ドイツの哲学者 1883-1927) 『認識論の不可能性』の著がある) に次のような議論がみられる。認識論は、認識一般の客観的妥当性の探究をその課題とするものであるが、この問題の科学的解決は

不可能である。何故ならば、この問題の解決のためには何らかの基準が必要とされるが、それはそれ自身認識であるか認識でないかのいづれかである。ところがもし前者であるとすれば、この基準が妥当性を有するものであるということとは、この問題の解決によって初めて決定されるべき事柄である故、この問題の解決のためにそれを使用することは論点先取である。一方もし後者であるとすれば、この基準が課題の解決に役立ちうるためには、少なくともそれは我々に知られていなければならぬ——換言すれば我々の認識の対象となっていなければならぬ——が、認識一般の妥当性の問題が未決である以上この基準を対象とする認識を用いることは許されない。従つて総じて認識の客観的妥当性の根拠づけは不可能である——おおよそ以上のような議論である。(3)

認識論の可能性そのものに関わるこうした問題意識は、現代においては、カントの超越論哲学の方略の遂行可能性を巡つて主として英米系の知識論の舞台で盛んに議論されている、いわゆる「超越論的議論」なる問題状況へと受け継がれている。そこで次節ではこの問題状況を概観することによって、ここでもまた本稿のテーマである「認識論主義哲学」と「歴史主義的哲学」との対立が色濃く反映されているという点に注目したい。

## 2 現代の知識論における「歴史主義」と 「認識論主義」

近年この論争状況を総括する目的で、「超越論的議論と科学」と題する論集が刊行されたが、その「編者序」において次のように述べられている。「概念的枠組み」という観念を抛り所にして「知識の正当化」の問題に取り組もうとする際に取りうる、二つの異なる対極的な立場がある。一方は、「経験的知識の正当化に際して我々が望みうることは、せいぜい科学によって現実採用されている概念的枠組みを再構成すること」であって、我々は「争う余地のない真理への要求を永遠に捨て去る」べきであるとする、認識論の自然化、概念的相対主義、或いはプラグマティズム等と連動した立場である。他方は、そうした実際に採用されている概念的枠組みの「後からの再構成」では、世界についての我々の信念を認識論的に正当化するには不十分であるとし、何らかの形でカント的な「超越論的議論」を再興しようとする、よりオーソドックスな立場である。(4)

以上のような簡単なスケッチの中にも、我々がこれまで論じてきたような「歴史主義」と「認識論主義」との対立の構図をすでに見て取ることができ、以下ではこ

の対立の根を、我々なりの観点からではあるが、より深い所から抉りだしてみたい。そのために我々は、後者のより原理主義的な立場において言われる、「経験的知識の正当化 (Justification)」或いはカント的な「超越論的議論」なる試みが、いかなるものであるのかという点を一般的に描き出してみよう。(ただし、予め断っておかねばならないが、私はこの「知識の正当化」と呼ばれる企図が最終的に遂行可能なものであるのか否かという点に関しては、目下の所確固たる解答を持ち合わせてはいない)

そのための手がかりとなるのは、カントによる「事実問題」(quid facti) と「権利問題」(quid juris) との区別である。これらは元来法律用語で、前者は裁判における事実報告に関わる手続き、後者はそれらの事実の法的評価に関わる手続きを指していた。カントはこれらの用語を認識の問題に転用して、我々が所有している概念がいかなる経過を辿って獲得されたかという問題を事実問題と呼び、そしてその概念の所有が正当であるか否か―すなわちその概念が果たして客観的根拠を有するのか否か―の確定を権利問題と呼んだ。すなわち権利問題とは懸案となつている概念が単なる主観的な思惟の産物でなく何らかの實在する客観的対象の概念であること―換言すれば当該概念の「有意義性」(空虚でないこと)―

の証明に関わる問題構制だということになる。(そして彼はこの正当化の論証を「演繹」(Deduktion)と呼んだ。)<sup>5)</sup> ところでこの論証は、カント本人は承諾するが他の者は承諾するもしないも随意であるようなものとして考えられているのでは無論ない。それどころかそれは、一旦確立されたが最後、後の時代までも万人がそれを受け入れねばならないものとして考えられている。カントの「演繹」は——確かに「論証」という間主観的な手続きをとってはいるが——この点において一種の「御託宣」であり、裁判官の判決と同様の拘束力を要求するものである。(実際『純粹理性批判』での彼は、自らを裁判官のイメージに重ね合わせている所がある)

これと好対照をなすのが、カントが「人間悟性の生理学」(physiologie)——と呼ぶところの、ロックによる発生的論的知識論である。ロックは、内官心理学的な手法を用いて、「内省」(reflection)と「感覚」(sensation)という「窓」を通して我々に与えられた「観念」(idea)がいかにして比較され、結合されて我々の知識となるのかを、いわば「物語風に叙述」(storytelling)する。(彼の言い方では「事象記述の平明な方法」(plain method for historical description) )。<sup>6)</sup> 彼には、自分の語っている物語が「真なる」物語であるとか「唯一可能な」

物語であるとか、自分以外の人も当然それを受け入れ信じなければならぬものであるとかいった、過剰な思い入れはない。彼が期待するのは、せいぜいそれが一つのもっともらしい説得力のある物語であるということのみである。これは、哲学者というよりはむしろ歴史家のメンタリティーに属すると言えらるう。何故ならば、歴史的な事象は常に「別様にも起こり得た」という性格を有しており、従って歴史家の記述する対象は哲学者の扱うものとは異なつて、 $\wedge$ 絶対的必然性 $\vee$ や $\wedge$ オルターナティブの排除 $\vee$ を要求するものではないからである。カントの「演繹」の「押しつけがましさ」とはうつて変わつて、ここにはある種の「気楽さ」が見て取れる。

ところで件の「知識の正当化」或いは「超越論的議論」は、まさしく先の「権利問題」の問題構制を受け継ぐものである。すなわちそれは、合理的に思考する者なら誰でも受け入れざるをえない $\wedge$ 論証 $\vee$ 或いは $\wedge$ 演繹 $\vee$ という間主観的な手続きによつて、我々が目下所有している経験的な知識の中の一群のもの——すなわち、その中でもより一般性の高い範例的な知識——が単なる主観的な捏造物ではなく $\wedge$ 客観的 $\vee$ 根拠を有するものであること、更にそれが単にある歴史的・時代的な状況によつて偶然我々に与えられているにすぎない相対的なものではなく

普遍妥当性を有した知識であること、に対する万人の承認を要請するという企図であると言える。従つてそれはまた、哲学的・論弁的な議論によつて我々の悟性的認識の第一原理を発見し、それがまさに第一原理である所以を論証しようとする、そしてそのことによつて我々人間に課された $\wedge$ 有有限性 $\vee$ を克服し自らの思考基盤の確實性を基礎づけようとする、近代認識論の $\wedge$ 基礎づけ主義的な $\vee$ プログラムに沿つた目論見である、と言ふことができる。

けれどもすでに第一節で述べたように、こうした基礎づけ主義的なプログラムには幾つかの原理的な困難が内在していることが、様々な形で指摘されている。先に我々はヘーゲルとネルソンを引き合いに出してこの点については、比較的最近のよく知られた指摘としては、H・アルバートが定式化した $\wedge$ ミューンヒハウゼンのトリレンマ $\vee$ によるものがある。すなわち彼は、不可疑で確實な第一原理に訴えることにより認識を基礎づけようとする手続きは、①無限背進 ②論理的循環 ③一定の点における手続きの中断(すなわち、独断的端初の設定)の三様のアポリアの内のいずれかに陥らざるをえないと論じている(三足論法)。(7) 或いは、例えばカントの $\wedge$ 超越論的演繹 $\vee$ の企図が最終的には遂行不可能であること

を説得的に論じたS・ケルナーの「超越論的演繹の不可可能性」と題する論文なども、この $\wedge$ 反基礎づけ主義的な潮流に棹さすものであると言えよう。(8)

\*

\*

ところでこのようなアポリアを前にして、しかも何らかの形でその問題を引き受けていかざるをえないとき、人は次の二通りの態度のいずれかをとるのである。一方は、こうしたアポリアは必ず解決できると信じて、あくまでも「知識の正当化」というプログラムに固執する態度である。もう一方は、視点を $\wedge$ ずらし $\vee$ 、そうした問題は本来問題たりえないという形で当の問題の $\wedge$ 解消 $\vee$ をはかる態度である。そこで今度は、「超越論的議論」に対してこの後者の態度をとる代表的論客であるR・ローティの主張の大略を見ておこう。

ローティによれば哲学が職業化し制度化され出したまさにその時に、カントがデカルト的な確実性或いは正当化の要求といったものを哲学の自己イメージの中に吹き込んだという事実は、「文化的な不幸」(cultural disaster)以外の何物でもない。ただ唯一の救いは、この認識論的哲学の一面での成功と他面での形骸化が、後にヘーゲル及び一九世紀の歴史主義的哲学が勃興してくるために、なくてはならぬ前提条件の役割を果たした点にある。

こうした観点から見れば、真の不幸は、今世紀の初頭にラッセルとフッサールによって、せっかく興隆した歴史主義的或いはプラグマティックな思潮が駆逐され、その結果哲学が再びまたカントのパラダイムによって支配されるようになってしまった、ということを書いて他にない。それ故論理実証主義と現象学によって哲学が導かれた今世紀の前半の五〇年間は、確實性・正当化・基礎づけといったものを追い求め、哲学を科学に似たものにしよとあがいた不毛な期間でしかない。そして彼によれば、こうした「神経症的な」不毛性を脱し健全な思惟を回復させるためには、我々はまず何よりも、「権利問題」「知識の正当化」といった「超越論的哲学」の企てを全て「脇へよけ」なければならぬ。そして、超時間的・超歴史的に妥当する規範を立てようとする野心を捨て、歴史的文脈に沈潜し或いは異文化間の相互連関の中に身を置いて、ひたすら「対話」を続けるべきである。そうすれば、これまで哲学者の「強迫観念」となっていた「基礎づけ」の要求が実は普遍的なものでも何でもなく、歴史的偶然によって我々に課されていたものに過ぎないということが見て取れるであろう。——以上がローティの主な論点である。(9)

ここにおいて、本稿で我々が取り上げてきた△認識論

主義哲学▽と△歴史主義的哲学▽との対立関係は、その極点に達したかのようである。最後に我々はこのローティの見解に答える形で、△認識論主義哲学▽の立場から反論を試みてみよう。

### 3 △認識論主義哲学▽の積極的擁護

ローティには、「対話至上主義」ともいえる根強い考え方があつた。彼は、何らかの妥当な規範を立てようとする基礎づけ主義的発想を捨て、歴史的・文化的文脈の中に沈潜して虚心胆懐に対話を続けよと説く。その際「対話への拘束以外には探究に課される拘束は一切存在しない」。それでは何のために対話するのか。彼によればそこには何の目的もない。強いて言えば対話することそれ自体が目的である。「われわれが対話するのは、われわれがある目標を持っているからではない。ソクラテス的対話の活動がそれ自体目的であるからである」。それほどどこか何らかの合意に達することさえ必要ではない。「合意こそ対話の目標であると主張する反プラグマティストたちは、得点をあげることがゲームをする理由であると考えるバスケットボール・プレーヤーに似ている。彼らは活動の過程における本質的契機を、活動そのものの目的と勘違いしている」。それゆえ「われわれにとつて

対話の『成功』とは、たんにそれを『つづげること』以外にはありえないのだ」。(10)

けれどもこうした考え方は、本末転倒したものではなからうか。およそ何の問題もないところに、有意義な対話は成立しえない。何らかの共通な問題がありそれを解決し合意に達するという課題があって、初めて実りある対話も可能になるのだと思われる。そしてその際更に、対話を真に実りあるものにするためには、対話の際の最低限の基準——すなわちそれに則って対話が進行し、それに照らして対話内容が評価されるような何らかの基準——が必要であろう。こうした基準を欠いては、対話が不可能となるか、或いはたとえ可能であったとしても、単なる水掛け論争或いは一方的な自己の立場の表明に終始してしまうことになる。たとえ異なる時代、異なる文化の間の差異が△共約△不可能▽なまでに大きかったとしても、少なくとも対話が可能である限り、何らかの共有された基準の存在が要請される筈である。(対話が可能なこと自体がそのことを示唆している)

一般に我々は、異なる概念△、異なる思考様式に対して、それらが△異なっている▽と言いつるためにすら、何らかの共通の枠組みの存在を必要とする。比喩的な一例を挙げよう。例えば我々は、「天動説と地動説とは異

なっている」或いは「封建主義と民主主義とは異なっている」と言うが、「天動説と民主主義とは異なっている」という言い方は——確かに異なっていることには違ひなからうが——意味あるものとは考えない。なぜならその際比喩の両項が、そもそも比較ということが可能であるために必要とされる、基準・枠組み・座標軸を共有していないからである。それに対して第一の例では「天体の見かけの多様な運動を、統一的に説明する理論体系が存在する」とでもいうべきものが、そして第二の例では「国家運営におけるイニシアティブの形態には様々なものが存在する」とでもいうべきものが、各々共有された枠組みを表現する。△オルターナティブ▽という語は、その元来の語義から言つて、△ある共通の問題状況におけるさしあたり提示されているアプローチとは異なる他のアプローチ▽というほどの意味である。従つて、ある概念△に対して別の概念△が競合しているというような場合にも、その競合関係自身を包摂するような、より包括的な△問題の場▽を指示することが常に可能な筈である。(11)

△認識論主義哲学▽或いは「超越論的議論」の課題は、このような共通の基準或いはルールとなるものを探究し、対話を可能ならしめる基礎を提供することにあるのであつて、決してそれは対話を軽視した独善的な営みではな



い。

更にローティは、哲学を科学的に√遂行しようとするあらゆる試みを不毛なものとして斥けるが、しかしローティ自身そうした志向から完全に免れているわけではない。すなわち彼は、哲学は「認識論的転回」「言語論的転回」を経て、今や「解釈学的転回」或いは「プラグマティズム的転回」を遂行すべきであると主張する。このような主張の背後には、哲学を何か科学のように進歩・発展するもの、最終的にあるべき姿にむかって漸近的に変遷していくものとして捉える科学主義的哲学観が潜んでいるといえよう。しかしこのような進歩主義的な捉え方は、(パラダイム論以後)「御本家」の自然科学においてさえもはや通用し難くなっているのが現況である。いわんや哲学においてをや、である。

これに対して私は次のように考える。哲学においてはその時々で流行となる問題には当然変遷も見られようが、そのことは、哲学の内実が時代と共に本質的に変化していくということの意味するのではない。むしろ哲学は、いつの時代においても——たとえ時代と共に知識や技術が進歩していくとしても、我々人間のひとりひとりはその都度自らの生を「一から」引き受けていかなばならないのである限り——我々が問題とせざるをえな

い∧普遍的な√問題を扱う。そして自らの思考・知識の現実性の基盤を探るといふ課題は、そうした問題の中の一つであり続ける。それゆえ確かに「知識の基礎づけ」といふ課題には、既に論じたような論理的なアポリアが避けられないが、その解決はいわば人類の∧永遠の課題√として、我々の子孫によっても、繰り返し繰り返し飽きることもなく、∧その都度√試みられるであろう。従って、そうした課題を請け負う∧認識論主義哲学√の営みは、いつの時代にも決して無用となることはないのである。

#### 4 結 び

西洋哲学の歴史はある意味で、∧認識論主義的哲学√と∧歴史主義的哲学√との間で闘わされてきた抗争の歴史であると言える。それは、古くはギリシャの昔に遡れば、不生・不滅・不動・完全な∧絶対的一者√の哲学を説くエレア派のパルメニデスと、万物の生成流転を説くイオニアのヘラクレイトスとの間の対立に表れていると言える。図式化の誇りを受けることを覚悟で更に付け加えるなら、すでに述べたカントとヘーゲルの他にも、デカルトとパスカル、フッサールとハイデガー等、哲学史上の主だった対立項の内には、大なり小なりこの要素を見

て取ることができよう。

また場合によっては、この対立関係は一哲学者個人の思想的変遷の中にまで入り込んでくることがある。例えばフッサールやウイトゲンシュタインに見られる、前期の原理主義的・基礎づけ主義的な構えから、後期の——生活世界√や∧言語ゲーム√の概念に見られるような——記述主義的・反基礎づけ主義的な構えへの移行を想起することができよう。

こうして見ると、∧認識論主義√と∧歴史主義√との対立は、単にある限定された時代状況において見いだされるものというよりもむしろ、あらゆる時代に生きる我々人間に、∧普遍的√に課せられたものであると言えそうである。その理由を付度するに、それはこの問題が我々一人一人が世界に向き合う構えのとり方、いわば∧態度決定√に関わるものである、という点にあらう。すなわちそれは、我々人間はこの世界にいわば∧投げ出された√有限ではない存在者でしかないという事実を出発点としたとき、ではいかなる態度でそこに臨むのかということに関わっている。そうした事実を前にして人がとりうる一つの態度は、この世界における現実目標を、出発点において我々に課された件の∧有限性√∧不確実性√の克服という点に求め、何らかの確固とした基盤・不動の立脚点と

いったものを確立しようと奮闘努力するというものである。しかし考えうる別の態度として、我々に∧本来的に√備わっているともいえる件の不確実性を自らの独力で克服することの限界を悟り、むしろ与えられた現実的状况を受け入れその中でうまく平衡を保ちつつ、より良く生きる方途を探っていくとするというものがあらう。その際前者のような態度で哲学に臨めば必然的に、何らかの∧究極的な基礎づけ√を求めて悟性論理の深淵の中へ沈潜していくという、合理主義的な思考法をとらざるをえないであらう。一方後者のような態度で哲学に臨めば常に世界や他者に対して開かれた姿勢で対話を行い、適度な現実感覚と高度な歴史意識をもって自らの認識を不断に修正しつつ状況に適応していくという、プラグマティックな発想法をとらざるをえないであらう。そしていつの時代にも我々人間は、この二つの態度の両極間で動揺しながらも、やがて状況に強いられて自らのスタンスを選び取っていかねばならないのである。

本稿で我々が論じた問題は、こうした普遍的な問題に連なる一つのケース・スタディに他ならないのである。

## 文献注

- (1) カント『純粹理性批判』

(2) 以上、ヘーゲル『精神現象学』『エンチュクロペデー』参照。

(3) Leonard Nelson, Über das sogenannte Erkenntnisproblem, Göttingen, 1930.

(4) Transcendental Arguments and Science, ed. by P. Bieri, R. -P. Horstmann and L. Krüger, London, 1979.

(5) カント、前掲書

(6) ロック『人間知性論』

(7) ハンス・アルバート『批判的理性論考』(Traktat über kritische Vernunft, 1968) 萩原能久訳、御茶の水書房、一九八五年。

(8) Stephan Körner, "The Impossibility of Transcendental Deductions", in: The Monist, 51 (1967).

(9) Cf. Rishad Rorty, "Transcendental Arguments, Self-reference, and Pragmatism", in: Transcendental Arguments and Science. 他に注⑩の諸論文参照。

(10) 本稿でのローティの主張の要約に関しては、上記の論文の他に、『哲学の脱構築』(室井・吉岡・加藤・浜・芹沢、御茶の水書房、一九八五年)に所収されている以下の諸論文を参照。「職業化した哲学と超越論主義文化」「プラグマティズム・相対主義・非合理主義」「今日のアメリカ哲学」

(11) 拙稿「概念枠の一元論と多元論」、日本科学哲学会編『科学哲学26』、早稲田大学出版部、一九九三年参照。

(まづもと しゅんきち 東北大)