

エーベルハルトの論理的真理

檜垣良成

18世紀の終わりにヴォルフ主義者としてドイツ哲学界に君臨していたのは、カントが招聘を辞退したおかげで当時のドイツの中心大学であったハレ大学の哲学正教授に納まっていたヨハン・アウグスト・エーベルハルトであった。彼は、神学を中心に研究を続けてきた牧師であったが、1776年にベルリン王立科学アカデミーの賞を受けた『思考と感覚の普遍的理論』(Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens)によってライプニッツ・ヴォルフ哲学の後継者としても認められ、カントの代わりに1778年にこのポストを得たのである。ハスラーによれば、カントが辞退した理由は、「大学を変わることによって『純粹理性の批判』の仕上げを乱されたくなかったから」¹であるので、エーベルハルトは、「みずからのポストをまさに、それに対抗して彼がまもなく激しい論争に入るところの著作に負うた」²ことになる。

エーベルハルトの着任後まもなくの1781年に『純粹理性の批判』が公刊され、カントのライプニッツ・ヴォルフ哲学からの離脱が紛れもない事実となる。エーベルハルトはライプニッツ・ヴォルフ哲学の後継者として、この著作に激しい対抗意識をもち、1788年の秋にハレで『哲学雑誌』(Philosophisches Magazin)を創刊する。この雑誌には、エーベルハルト以外のヴォルフ主義者も参加したが、雑誌の多くの内容は編集者のエーベルハルト自身の手になるものであり、実質的に彼のカント批判書であった。『哲学雑誌』は、1792年の始めに第4巻で刊行を終える(1巻4冊で計16冊)が、同じ年に彼はベルリンの別の出版社から後続機関誌『哲学紀要』(Philosophisches Archiv)を創刊し、1795年中頃までに2巻分8冊を刊行する。

カントは当初、論争にはみずからは関与しないという決意から、ラインホルトの求めに応じて論点を列挙した書簡を返すにとどめていたが、最終的には、『判断力の批判』の仕上げの遅延が予想されるにもかかわらず、エーベルハルトと直接対決する決心をする。彼は、1789年の秋から1790年の1月までに、論争的な小本のための原稿を仕上げたが、それは『判断力の批判』と一緒に1790年の復活祭に現われる。これが『純粹理性のあらゆる新しい批判は古い批判によってなしで済ませられるという発見に関して』(Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll)である。

この本でカントが相手にしたエーベルハルトの論文は、『哲学雑誌』第1巻の7つの論文である。カントの反論だけを読むと、エーベルハルトの議論は取るに足らないものであるかのような印象を受けるが、エーベルハルトのテキストそのものにあたってみると、彼なりに、むしろカントよりも誠実に論敵の立論にくい込もうとしているようにも思われる。ここにエーベルハルトの議論そのものを子細に検討する必要性が生じる。本稿では、カントとの立場の相違についてエーベルハルト自身がその核心に触れたと見なしうる第2分冊第2論文「人間の認識の論理的真理あるいは超越論的妥当性に関して」を取り上げたい。まず、この論文の内容を精確に解説する。その上で、紙数の関係から、批判期のカントと

の立場の相違がどこにあるかを見定めるのに有用と思われる「論理的真理」の概念についてだけ、バウムガルテンおよびマイアーといったライプニッツ・ヴォルフ学派の「真理」概念を振り返りながら若干のコメントを加えたい。

1 エーベルハルトの当該論文の内容

『哲学雑誌』第1巻第2分冊第2論文「人間の認識の論理的真理あるいは超越論的妥当性に関して」(150-174)において、エーベルハルトは「人間の認識の超越論的妥当性」の証明に取り組む。というのも、この妥当性に対する新たな諸困難が示されたので、これまでの形而上学がそのために試みたあらゆる歩みのさらなる正当化が必要となったからである。この「新たな諸困難が示された」という文言に相当するのがカントの批判哲学であろう。エーベルハルトによれば、これまでの形而上学は、みずからの「理性認識」の「論理的真理」を前提できると信じてきた。この正当性は単なる健全な知性(常識)を味方につけているので、ライプニッツは形而上学の完全化のために、「人間の認識の第一根本諸命題」に即して仕事をする以上に必要なことを何ももっていなかったが、それは、ライプニッツがそれらの根本命題の「超越論的妥当性」あるいは「論理的真理」に関して完全に安泰であったことによるのである。ライプニッツは、

「矛盾および充足的根拠の根本命題は超越論的妥当性を持ち、したがって、それらの上に構築されているあらゆる諸真理もその妥当性をもつに相違なく、それらの真理が相互に、そして、それらの第一諸根拠と、三段論法の諸規則に従って結合されているということだけが重要である」(151)

と推理した。エーベルハルトは、健全な理性は必然的にそのように推理せざるをえないということをカント自身が認識しているが、しかし、彼はそれを「幻想」(Illusion)とっていると行って『純粹理性の批判』の言葉を引用する。

「私たちの理性(主観的に、人間の認識能力と見なされた)において、その使用の根本諸規則および諸格率が存しているが、それらは全く客観的な根本諸命題の外観をもっており、それらによって、知性のための私たちの諸概念の或る種の連結の主観的必然性が客観的必然性、物自体そのものの規定の必然性と思われるということが起こる。全く避けられえない幻想」(A297/B353)。

「充足的根拠の命題」は、カントも認めているように、少なくとも「普遍的で主観的な必然性」はもっているとエーベルハルトは確認するのである。その上、私たちは、「私たちの諸概念のこの連結を諸対象へと転用するように強いられている」(151f.)ように感じる。そのことは、カントの見解に従えば、単なる「幻想」であるが、「不可避的(unvermeidlich)な幻想」(152)であることは確かである。

「幻想」というものは、これまでは、単に「感性的認識」においてのみ恐れられればよかったのであり、「知性」と「理性」の光によって暴かれ訂正されるので安心だった。「視覚上の錯覚」(optische Täuschung)は、「視覚」の判断には不可避であり、その判断は視点の「誤謬」から免れることができないが、学は、間違った判断がもとづく諸要素——距離、位置、媒体——から、対象の真の場所、真の大きさ、性質、形態、色を解明することを知っている。それゆえ、「感性」の判断から「真理」を見つけ出すために、「感性」を他の

認識能力が助けるのである。しかし、「知性」の錯覚を解くためには、いかなる認識能力が残っているのだろうか。

「感覚能力」の錯覚は、その「能力の無能力 (Unvermögen) と制限 (Schranken)」から生じる。「感覚能力」の作用圏域はあらゆる点において非常に限界づけられている。「感覚能力」の発見力の圏域に入らない非常に多くのものが、表象力におけるそれらの「像」に、それらがそれであるところのものに必然的に似ていない形態を与える。だから、「感覚能力」が諸対象をみずからの感覚圏域にもっと近づけるか、あるいは、全く——「視覚」が「触覚」の諸感覚をそうするように——他の「感覚能力」の助けを借りるかするなら、「感覚能力」はみずからの判断を訂正できるのである。

これらの所見から正当に次のようなことが推理されるとエーベルハルトは言う。

「あらゆる誤謬は、したがって、あらゆる錯覚は、その根拠を制限のうちにもち、これに対して、あらゆる真理は、その根拠を思考する有の力のうちにもつ。それゆえ、真なるものを偽なるものから区別するためには、その有の表象において、あるいは、判断において、それが所属する認識能力の制限から生じるものさえ確認されればよい。諸感覚能力の判断の場合には、時として、知性が手助けをし、時として、感覚能力自身がみずからを助け、時として、諸々の感覚能力が相互に助けあう。それゆえ、認識能力は真理の探究において、あるときは、別の認識能力によって、あるときは、自己自身によって援助される。傷を負わせた銃は、その傷をみずからまた治さねばならない。このことが諸感覚能力に可能であるなら、何故にそのことは知性にも可能であると言うべきでないのか？ 諸感覚能力はそのことを、みずからの力を強化し、判明性や光を調達することによってなす。知性は、みずからの諸概念の分析において前進し、みずからの第一根本諸命題をより堅固にし、これらの根本命題において、それらの概念の、諸対象とのつながりを認めようと努めることによって、そのことをなすに違いない」(153f.)。

しかし、「純粋な理性認識の、それに対応する諸対象への転用」(Übertragung der reinen Vernunftkenntnis auf die Gegenstände) が、一貫して単なる「幻想」であるとするなら、病は不治であることになってしまい、「錯覚」をあばく代わりに、その非克服性が納得されざるをえないということになってしまう。それも、「知性」がみずからの諸概念の分析で深く立ち入れれば立ち入るほど、「理性」が学の諸源泉の発見へと前進すればするほど、そうになってしまうのである。しかしながら、そうであるなら、この転用はいかなる「錯覚」でも「誤謬」でもなく、否定できない「真理」であることになる。というのも、「真理」とは、それが「知性と理性の必然的諸法則との一致」(Übereinstimmung mit den notwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft) でないとするなら、何であると言うのか。

かくして、「純粋な理性認識の超越論的妥当性」を一切認めないカントの主張は「真理」そのものを崩壊させるものであると考えたエーベルハルトは、たとえみずからの試みがうまくいなくても、別の人がみずからの屍を踏み越えて対岸に達するかもしれないので、敢えて「純粋な理性認識の、その対象への転用」の擁護を試みてみようかと決意する。

「思弁的理性を健全な知性〔常識〕と調和させる企ては、少なくとも決して正当な裁判官の非難に値することはないであろう」(154f.)。

「認識の論理的真理のもとで常に、認識の、その諸対象との一致 [ihre Übereinstimmung mit den Gegenständen derselben] が理解されてきた」(155) とエーベルハルトは言う。この概念は疑いもなく、差し当たり「経験認識 (Erfahrungserkenntnis) の真理」から抽象されている。この認識を私たちは、私たちがその認識の諸対象と思うものを、私たちの支配下にあるあらゆる手段によって吟味することによって、訂正する。私たちは対象を、それが「平面」であるか「立体」であるか疑わしいとき、近くで観察する。「視覚」が私たちの疑いを解消しないとき、私たちは「触覚」の助けを借りる。認識が「理性認識」である場合、私たちは、その認識が「経験によって確証される」かどうかを調べる。確証される場合、私たちは「その認識は論理的真理をもつ」と判断する。しかしながら、この種の吟味はどこでも持ちだされうるわけではない。私たちはあらゆる対象を近くで吟味しうるわけではなく、私たちはそれらをすべて別の「感覚能力」によって吟味しうるわけではない。「理性」はなるほど、月は私たちにその回転に際して絶えず円形という形で現われるが故に、「月は球であり、いかなる単なる円形でもない」ということを確認した。しかしながら、私たちはこの真理について、近くでそれを観察することによっても、触診によっても確かめることができない。最後に、若干の「理性真理」は全く「感覚認識」の区域のそとに存する諸対象をもち、これらの真理は「経験」によって確証も反駁も期待できないのである。

それゆえ、認識の「論理的真理」が「私たちの認識の、その諸対象との一致」に存するならば、いかにして私たちはこの「論理的真理」について確かめうるのかという問題が持ち上がる。この問いに対しては、「その認識の形而上学的真理から必然的に、その認識の論理的真理が帰結する。一方は他方と不可分離的に結合されている」(156) と答えられてきた。それは次のようなこと以外の何ものも意味しないとエーベルハルトは言う。

「表象する力がみずからの必然的諸法則に従って或るものを可能あるいは自己のそとで現実的と思考するや否や、その或るものは可能であり、その力のそとで現実的であればならず、その或るものは、表象する力が、まさしくそれらの諸法則によって、そうであると思ふように強えられるのと別様には可能でも現実的でもありえない」(a.a.O.)。

「幾何学」が、「円形」は、「球」がいかなる面から考察されようとも、その球の必然的な「属性」であるということに納得のゆく仕方では証明するならば、「幾何学」は安泰である。「幾何学」は、「月」が別の物体形をもつであろうということを恐れない。「幾何学」は、「月」をあらゆる面から「円形」として見、この「属性」が「球」の「本質」のうちで必然的に根拠づけられているということを知っている。「幾何学」が或るものを別のものによってみずからの「認識」のうちで「充足的根拠の命題」に従って「必然的に規定する」ように、「幾何学」はためらわずに、この「必然性」をその認識の「対象」へも「転用」するのである。エーベルハルトは、「これまでのドイツ哲学における事情はそのようであった。認識の形而上学的真理の証明において、その論理的真理の証明も見いだす権利があると思われていたし、この権利はずっと異論を唱えられないままであった」(157) と言う。その権利をカントが疑い始めたというのである。

エーベルハルトはこの権利の根拠を挙げる具体的な議論に入る前に、以下のような前置きをする。すなわち、自分がこの権利の根本性を確信しているのは、安逸、党派、体系

性、好みといった関心にまるめこまれてのことではないし、それどころか、自分が生涯の大部分を捧げた学の放棄に対する恐れにすらまるめこまれていないということを意識する。たとえ、その学の領土のかなりの部分が見捨てられねばならないとしても、ずっと多くの土地が残されるであろうし、その土地で人間知性は精神の多様な花や実を産み出し、少なくとも精神の開拓においてみずからの力を行使することができるであろう。この土地の限界内に、「オントロジー」、「心理学」、「理性論」、「感性論」、「道徳論」といった議論の余地なき実り豊かな領野が存するが、これらの領野は、精神の栄養と満足にとって等しく豊饒となるために、熟練した根気強い労働者の手を必要とするだけである。しかしながら、「宇宙論」および「神学」という議論の余地のある学の取り扱いにおいても私たちはあきらめるには及ばない。私たちは、それらの拡張において進み続け、それらを常に新しい諸真理で豊かにするように努めることができるのであり、これらの真理の「超越論的妥当性」に差し当たりかわりあうことなしにそうできるのである。このやり方で「数学者たち」ですら、対象の「実在性」について一言も言及することなしに、学全体のデッサンを完成した。それは注目すべき例で——私がここで挙げる必要がないというにはあまりに適切で教訓的な例で——証明されうる。アポロニウスと彼の解説者は、円錐曲線の理論全体を、いかにして縦線がこれらの曲線の直径に適用されるかの仕方をどこでも教えることなしに構築したが、その適用に理論全体の「実在性」がかかっているのである。この適用が可能でないとしたら、円錐曲線の「構成」(Konstruktion)も実行されえないことになり、証明された属性が帰属する主体 (Subjekt) が存在するかどうかは不確かであることになってしまうだろう。このやり方を「形而上学」へ適用するのは容易である。「モノドロジー」と「神学」の主体の「現実性」についての証明を当分まだ保留したままにしておこう。学がそれらの主体の諸属性について証明することは、それでも、少なからず真理をもつ。私たちがそれに関する理性の本全体を読み通したときに、最後の頁でまだそれらの属性の主体の「現実性」についての確信が見いだされないと誰が知っているというのか？やはり、その結果を待つことなしに、その頁の内容を数学者たちの例にならって思い切って予想してよいのである。

こう前置きした上でエーベルハルトは、人間の認識の「論理的真理」の問題を二つの部分に分けて論じてゆく。「第一に、私たちの認識の形式の超越論的妥当性が問題である。第二に、純粋な理性認識の質料の実在性が問題である」(160)。私たちの認識は、「矛盾の命題および充足的根拠の命題に従った諸真理の結合」によって、その認識の正当な「形式」を含んでいる(既に『哲学雑誌』第1巻14頁で、アリストテレスの三段論法の諸規則のうちに、認識の「形式」の諸法則が含まれていたことが確認されている)。理性のこれらの根本法則にかなうものは「真」であり、私たちがその真理を意識する場合には「確実」である。問われたのは、この形式に従って思考された諸対象が、あるいは、諸対象におけるあらゆるものが、私たちがそれをこれらの法則に従って認識したのと同様に「真」であり、「確実」であるかどうか、あるいはカントの言葉に従えば、これらの法則が「超越論的妥当性」をもつかどうかということのみである。

これまでの形而上学はこのことを否定できないことと見なしてきたが、それは正当になされてきたのか。その形而上学が、あらゆるその理性認識をこれらの法則に従って形成するなら、諸対象をこれらの法則にかなって思考するなら、同時にこれらの法則を理性そ

のものの本質からとるなら、その形而上学は、少なくとも「形式」に関しては、まさにカントが真の形而上学について要求すること、すなわち、「諸対象が認識に従うこと」をなしているということが新たに明らかになったわけである。それゆえ、もう一度、問う。その形而上学はそれを要求しうるのか。あるいは、同じことであるが、人間的認識の根本諸法則は「超越論的妥当性」をもつのか。

エーベルハルトは、この考察を「充足的根拠の命題」から始める。しかも、その充足的根拠の命題の証明に、その命題の「矛盾の命題」への依存性がこれまでの言い回しよりも些か容易に目につくような言い回しを与える。彼は、「矛盾の命題」の「超越論的妥当性」をよりよく説明し、そのことによって、まさに「充足的根拠の命題」の「超越論的妥当性」もわからせようとするのである。

しかし、またしてもエーベルハルトは証明そのものに入る前に、以下のような前置きをする。すなわち、彼によれば、この命題を受け入れる「哲学者たち」は、たとえ彼らがこれまでその命題のいかなる証明も説得的に十分に見いださなかったとしても、その命題を「証明なしでも受け入れられる根本命題」として許容しようとするというのである。なるほどそれは、最善の「数学者たち」の——ユークリッドすらの——使用によって、承認されるであろうが、そのユークリッドは彼の「諸公理のもとに、恐らくなお証明を必要とするのだが、それらが、誰もが証明なしに許容することを厭わぬ通念[notio communis]あるいはコイナー・エンノイア[κοινή εννοια]と思われるが故に、証明なしに持ち出されるところの若干の命題」(162)をもっているのである。しかしながら、「哲学」においてはこのやり方を模倣してはならず、特に「充足的根拠の命題」でそうしてはならないとエーベルハルトは言う。「数学者」は、方法のあらゆる諸法則を観察してきたし、もし彼の諸定理の諸証明が、「それに関して彼が彼の読者と一致しているところの諸公理」と正当に連鎖しているなら、彼の学のあらゆる要求を満たしてきたのである。数学者の公理の一つが否認されるや否や、もちろん、その公理に依存するあらゆる定理も廃棄される。しかし、そのことは非常にまれなケースであるので、そのことのために彼の講述のもつれない軽やかさや彼の教説体系の美しい諸関係を犠牲にしなければならないとは、彼は信じていない。しかし、「哲学」はもっと親切でなければならない。哲学の公理の一つが疑われるや否や、あるいは、全く否定されるや否や、哲学はその公理を諸証明で支えねばならない。特にその公理が、「充足根拠の命題」のように、あらゆる自然のおよび道徳的な諸学において非常に広い範囲をもつ場合には、ところで、この命題は a priori にしか証明されえない。というのは、「帰納」による証明は不可能だからである。諸物の諸根拠は多くの場合、隠されているので、「経験」はそれらの根拠をいつも発見できるとはかぎらない。それゆえ、「充足的根拠の命題」の「普遍性」を否定する人々は、その擁護者がその命題のために挙げうるのと同じだけ多くの「経験」をその命題に反対して挙げることができる。それゆえ、充足的根拠の命題が a priori に証明されるとすれば、私たちはその命題をより高次の根本命題から導き出さねばならない。ところで、「矛盾の命題」よりも高次のいかなる公理も存在しない。だから、充足的根拠の命題の普遍的真理はこの矛盾の命題からのみ論証されうる。そしてそのことは最も判明にそのようでありうるとエーベルハルトは信じるのである。

さて、いよいよエーベルハルトの証明が登場する。

「あらゆるものが根拠をもつか、それとも、あらゆるものが根拠をもつわけではないかのいずれかである。それゆえ、後者の場合、その根拠が無であるところの或るものが可能であり思考されうるということがありうることになる。しかし、もし二つの対立する物の一方が充足的根拠なしにありうるとするなら、二つの対立するもののもう一方も充足的根拠なしにありうることになる。例えば、東において空気がより暖かくそしてより希薄であることなしに、一定量の空気が東へ向かって動き、それゆえ、東へ向かう風が吹くことができるとするなら、同じ量の空気は東へ向かってと同様に西へ向かって動きうることになってしまうであろう。それゆえ、同一の空気が同時に二つの対立する方向——東と西——へ動きうることになってしまい、それゆえ、東へ向かってかつ東へ向かわず、すなわち、或るものが同時にありかつあらぬことができることになってしまうであろう。このことは矛盾であり、不可能である」(163f.)。

エーベルハルトは以下のように敷衍する。相互に矛盾する二つの命題を私は同時に「真」と見なしえない。しかし、今私は両者のいずれを真と見なしうるであろうか？——「命題」というものは、「その述語が既に主語の概念のうちに規定として含まれている命題」であるか、それとも、「主語のそとの或るものによって規定される命題」であるかである。ところで、主語のこの規定は「必然的な規定」であるか「偶然的な規定」であるかであり、私が二つの矛盾した命題の一方を「真」および「可能」と表象せんとするなら、私はその規定を表象しなければならない。それゆえ、その規定は「或るもの」でなければならない。というのは、そうでなければ、「無」も「表象されうる」ことになってしまうからである。すなわち、真の命題の「真理の根拠」は「或るもの」でなければならない。というのは、「根拠」とは、「そこから何故に或るものがあるのか、および、何故にそれはそのようであり別様でないのかを認識されるところのもの」だからである。何故に「木製の三角形は燃やされうる」という命題は真であるのか？なぜなら、主語に「三角形が木製である」という規定が属するからである。——何故にその三角形はまさに今、燃やされうるのか？——なぜなら、それが火の中へ置かれたからである。「三角形は木製である」という主語の「規定」は、「三角形を燃やすことがそれ自体で可能である」(165)ということの「根拠」である。「三角形がまさに今、火の中にある」という「規定」は、「何故にそれがまさに今、燃やされうるのか」ということの「根拠」である。それゆえ、何らかの主語について二つの矛盾する述語が「可能」であるなら、「何故にその主語に一方が帰属し、他方は帰属しないのか」ということの「根拠」としての「或るもの」があらねばならない。

それゆえ、この証明は「矛盾の命題」に還元されているとエーベルハルトは言う。というのは、その全証明力がそのうちに存しているからである。もし「充足的根拠の命題」が「普遍的な真理」をもたないとするなら、一つの主語は同時に二つの矛盾する述語をもちうることになってしまう。それゆえ、「矛盾の命題」が「超越論的妥当性」をもつや否や、「充足的根拠の命題」は「超越論的妥当性」をもつであろう。「矛盾の命題」は「超越論的妥当性」をもつのか？ 私たちはもちろん、矛盾の命題が「主観的確實性」をもつことを否認できない。私はどこかで、それにあらゆる残りの真理の鎖が繋がれているところの「第一真理」のもとで立ち止まらねばならない。この第一真理はそれの妥当性を系列におけるいかなる別の真理からも受け取ることができず、そうでなければ、その真理は、第一真理であるのではなくてしまう。それゆえ、何が私にそれを受け入れさせるのか？

私が「矛盾した何ものも思考することができないという意識」以外の何ものでもない。私がそれを試みるなら、私は「私の表象力の一方のはたらきが他方のはたらきを破壊する」と感じる。それゆえ、「或るものであるべきところのもの」、それゆえ、「思考されうるものであるべきところのもの」は、矛盾する何ものも含んではならない。それは同時にAであり、かつ、Aであるのではないのであってはならない。ところで、私はそのことを各々の「対象」へ「転用」しうるのか。また、「それにおいて矛盾する或るものがあるところの、そのの述語が同時にAでありかつAであるのではないところの或るものがあるところのいかなる対象」すなわち「私と異なる何もの」も存在しえないのか？それは「私の考えのうち」にはありえない。しかも、「それがこの考えである」(166)が故に、あるいは、「それが一般に考えである」(a.a.O.)が故にではなく、「それが全く無規定なA——同様に無規定な非Aによって破壊され、廃棄されるところの——である」(a.a.O.)が故にありえないのである。それゆえ、それは「単に私の考えについてのみ妥当する」ものではなく、「普遍的妥当性」をもたねばならない。私はそれを「私の諸表象」から「諸対象」へ「転用」しうるのでなければならない。それゆえ、「矛盾の根本命題」は「客観的な根本命題」であり、「根拠の命題」も、それが「矛盾の根本命題」からその「確実性」を受け取るのなら、「客観的な根本命題」でなければならない。

こうしてエーベルハルトは、カントが全く避けられえない「幻想」と呼ぶところの「理性の主観的諸法則」に「客観的な力」を与える「不可避的必然性」の源泉を見いだしたと結論する。それが単なる幻想であるとするなら、私たちの認識の「転用」は、たとえそれが「認識の第一根本諸命題」に基づいていても、「誤謬」であらねばならなくなってしまう。そして、これらの第一根本諸命題はいかなる「客観的な真理」ももってはならないことになってしまう。しかし、それらにこの客観的真理が——私たちが証明したと信じているように——否認されえないなら、それらの根本命題にかなっているあらゆる私たちの認識は、同様に、その否定しえない「論理的真理」をもち、それに「客観的な力」を与える「必然性」はいかなる「幻想」でもない。こうして、認識の「形式自体そのものの超越論的妥当性」(167)に関する諸困難は片づけられたのである。

しかしながら、もし、この形式に「素材」(Stoff)として役立ち、「認識力」に「その認識力とは異なる自存(Subsistenz)をもつところの諸対象」を与えるところのいかなる「質料」も可能でないとするなら、何にもならないだろうと言って、エーベルハルトは「質料」の「実在性」へと話題を移す。カントは、彼が「直観の形式」と呼ぶもの、すなわち、「外的感覚能力」にとつての「空間」と「内的感覚能力」にとつての「時間」以外の認識のいかなる素材も許容しないということはよく知られており、いかに狭い限界のうちへと彼が認識を、その素材を狭めることによって押し込めるかは、既にこの雑誌の19ページで述べられたが、そこで単に示唆されただけの諸考察をここでいくらか前進させようというのである。

それらの考察は差し当たり少なくとも、私たちが次のことを受け入れてよいところにまでは達しているとエーベルハルトは考える。

- 1) カントの認識の諸形式は「感覚認識 (Sinnenerkenntnis) の形式」にすぎず、決して「知性認識の形式」ではない。
- 2) それゆえ、それらは「感覚認識の最も単純な概念」にすぎない。

- 3) 「知性認識の最も単純な諸概念」は「非像的」であり、「超感性的」である。
 4) この知性認識は in abstracto には単に「象徴的」であり、in concreto にのみ「直観的」(anschauend) であり、その認識の「最も単純で直観するメルクマール」は「表象」である (168)。

それゆえ、エーベルハルトにおいても、人間の「知性」は「直観される対象」をもたない。「それゆえ、有限な精神の純粹知性、人間の精神の純粹知性は、その認識が人間の精神において直観的でありうるようないかなる対象をもたない。それに関しては、あらゆる論争中の党派が同意見である。ただ一つの党派は、この対象は、それがいかなる直接的に直観する認識も許容しないとしても、それでもやはり、真の対象であると主張する。そして、その党派はこの見解のための諸根拠を、あらゆる感覚認識の第一の諸エレメントである空間および時間の諸像において、これらの像について感覚認識の区域のそとで根拠を挙げる必要から見いだすのである」(a.a.O.)。

エーベルハルトは、まず分析の困難がより少ない「時間」から始める。

「具体的な時間あるいは私たちが感覚する時間は、私たちの諸表象の継起以外の何ものでもない。というのは、運動における継起も諸表象の継起に還元されうるからである。それゆえ、具体的な時間は合成された或るものであり、その単純な諸エレメントは表象である。あらゆる有限な諸物は持続的な流れの中にあるので、これらの有限な諸物の単純な諸エレメントは決して感覚されえず、内的感覚能力はそれらを決して分離して感覚することができない。それらは常に、先行および後続する或るものと共に感覚される。さらに、あらゆる有限な諸物の諸変化の流れは、恒常的 (stetig) で中断されない流れであるので、時間のいかなる可感的な部分も最小の、あるいは、全く単純な部分ではない。それゆえ、具体的な時間の単純な諸エレメントは全く感性の区域のそとに存し、そのことをこれまでの形而上学の観察は全く見逃しておらず、ライブニッツはそれに関して彼のいつも通りの洞察力でもって哲学した。ところでしかし、感性のこの区域を越えて知性が、それなしでは感性の像も時間に関して可能でないところの非像的な単純なものを発見することによって、立ち上がる。それゆえ、知性は、時間の像にはまず第一に客観的な或るものが属するということを認識する。これらの不可分のエレメント諸表象、それらは同時に、有限な精神の制限のうちに存する主観的な諸根拠とともに、感性に対して具体的な時間の像を与える。というのは、この制限によって、これらの表象は同時にありえず、まさにこの制限によって、それらは像において区別されえないからである」(169f.)。

エーベルハルトによれば、「具体的な時間」あるいは「私たちが感覚する時間」は「諸表象の継起」であり、合成されたものであり、その単純なエレメントは「表象」である。この単純なエレメントは「感覚」されえないので、それは全く「感性」の区域のそとに存しており、ここに「知性」が「それなしでは感性の像も時間に関して可能でないところの非像的な単純なもの」を発見するのである。

「具体的な時間が客観的な諸根拠なしには可能でないなら、abstrakt な時間も、その概念が完全な仕方であbrziehen されているべきであり、したがって真であるべきかぎりにおいて、可能でないであろう。前者の諸表象および規定された諸表象においてあるもののみが、後者の無規定で、相互に恒常的な流れにおいて継続する諸変化にお

いてある。abstrakt な時間の諸エレメントはその場合、不可分な瞬間である。そしてこれらの瞬間が、無規定な諸単位が abstrakt な数と関係するのと同様に、abstrakt な時間と関係する。それゆえ、時間の諸エレメントが空虚な諸表象と、いかなる対象ももたない——しかも、それらに直観の形式が欠けているが故に——諸表象と見なされる場合、二重の混乱がある。というのは、具体的な時間の諸エレメントには、この直観するものが欠けていないからである。それは表象そのものである(169頁)。abstrakt な時間の諸エレメントはなるほど直接的には直観する何ものももたないが、しかし、それらはそれを間接的に具体的なものにおいてもち、その具体的なものから abstrakt な時間は abziehen されているのである」(170f.)。

「具体的な時間」が「客観的根拠」なしに可能でないのであれば、「abstrakt な時間」も、それなしには可能ではない。「abstrakt な時間のエレメント」は「不可分な瞬間」である。それゆえ、「時間のエレメント」が「空虚な表象」、「いかなる対象ももたない表象」と見なされる場合、しかも「直観の形式」が欠けているという理由でそう見なされる場合、二重の混乱がある。まず、「具体的な時間のエレメント」には「直観するもの」(Anschauendes) は欠けておらず、それは「表象」そのものである。さらに、「abstrakt な時間のエレメント」も、確かにそれは直接的には「直観するもの」をもたないが、それを間接的に「具体的なもの」においてもつのであり、「abstrakt な時間」はその具体的なものから abziehen されているのである。エーベルハルトは、この「質料」についての別の側面からのさらなる考察が別のおりになされることを予告した上で、当面の課題に集中する。

「それゆえ、時間の分析に際して私たちは、分析を一挙に終わりへもたすために、知性の領域へ移行しなければならないであろう。そうすれば、この認識能力はその固有の地域において、なるほど像的でないが、しかしこのために本質を欠いているわけではないし、概念的に空虚であるわけでもない諸対象をもつことになるであろう」(171)。

そして、「空間」というもう一つの直観形式については、多くの分析を省くことができるとして次のように言う。

「空間という別の直観形式の、時間との多面にわたる同種性は、私たちを、空間の分析について、それが時間の分析と共通にもつあらゆることを繰り返す骨折から解放し、私たちの研究を、その空間に固有なことだけに制限することを私たちに許す。それと空間が同時に現存するところの合成されたものの第一の諸エレメントは、時間の諸エレメントと同様に、単純で感性的領域のそとにある。それらは知性有であり、非像的であり、それらは、いかなる感性的形式のもとでも直観されえないが、しかし、それらは、それにもかかわらず、真の諸対象であり、これらすべてを、それらのエレメントは時間のエレメントと共通にもつ」(a.a.O.)。

しかしながら、空間はなお何か固有なものをもっており、その分析は若干のさらに多くの困難にされされているとエーベルハルトは認める。「具体的な空間は合成されたものと同時に現存し」(172)、この合成されたものは「物体」(Körper) である。しかし、物体は、それが合成されているかぎりにおいて、「単純な諸実体の集合」である。ここに一つの困難の代わりに二つの困難がある。

「第一に、物体は諸現象の総括であると言われる。物体と同時に現存するところの空

間は、現象、あるいは、その像がみずからの根拠を表象力の制限のうちにもつところの或るものである。しかし、物体はそれ自体では何であるのか」(a.a.O.)。

もし、「物体はそれ自体で、認識のそとで、何であるのか」ということが、「物体はあらゆる認識のそとで何であるのか」(a.a.O.) という意味だとすると、問いは不合理である。『純粹理性の批判』も、単に「物体は感性的認識のそとで何であるのか」(a.a.O.) と言う。しかし、この批判の「超越論的感性論」があらゆる私たちの認識を「それに際しては、空間および時間があらゆる私たちの諸表象の最も単純な諸メルクマールとして、あるいは、直観の諸形式として、根底に存するところの認識」へ制限することが既に述べられている。つまり、問いが不合理になっている。エーベルハルトは、「しかし、私たちはこの批判に対して、それらが若干の考量に値すると私たちが信じる諸注意を与えている」(a.a.O.) と付言した上で言う。

「それゆえ、物体の諸エレメント、延長しているものの究極的諸根拠は、感性の領域のそとにあり、感性は私たちに、それらが外的感覚能力の直観の形式なしでそれ自体で何であるかを言えない。しかし、知性はそれをなしうるし、私たちは、なるほど、この認識能力の諸概念の諸メルクマールは像的でなく、感性的でないが、しかし、その知性の諸概念は、それにもかかわらず、それらの真の諸対象をもつということを見ている。それゆえ、純粹知性にとって、私たちが物体で知覚するところの諸現象の究極的根拠は、したがってまた空間のそうした根拠は、単純な諸実体のうちにある」(173)。

しかし第二に、「実体的なもの」(Substantielles)、「諸実体について認識されうるところの諸附帯性の基体(Substratum)」とは何であるのか。それは、「空間」に関する研究に固有であるところの別の困難である。ここで再び問いが区別される。それは「感覚認識」にとって何であるのか。「無」である。というのは、「感覚能力」は私たちに単に「諸変化」を、それゆえ、「諸附帯性」を表象するにすぎないからである。しかし、それは「知性」にとって何であるのか。諸附帯性がその規定であるところの「持続的なもの」(Fortdaurendes)、それらの附帯性の根拠を含むところの「力」である。この「持続的なもの」(Beharrliches)、この「実体的なもの」は、もちろん、「感覚能力」の区域のそとに存しており、「知性は、それについていかなる直観する表象もつくりえない」(174)。しかし、それは、「理性の根本諸法則」が「客観的な価値」をもち、「論理的真理」あるいは「超越論的妥当性」をもつ場合には、現存しなければならない。それゆえ、その場合にいかなる「直観の形式」も根底に存していないなら、それは単に、そのものは「感覚能力」には認識されうるものではないということを証明するにすぎない。というのは、単にこれらの能力にとってのみ「直観の形式」は「認識の必然的な制約」であるが、しかし決して「知性」にとってそうではないからである。

以上のようにして、エーベルハルトは、人間の認識の「超越論的妥当性」あるいは「論理的真理」を「その形式の側からも、その質料の側からも」(a.a.O.) 救うことができたと信じるのである。「質料」については、さらに敷衍する機会が何度もあることを予告して、彼はこの論文を終える。

2 合理（理性）主義の真理論

エーベルハルトは、「認識の論理的真理のもとで常に、認識の、その諸対象との一致 (ihre Übereinstimmung mit den Gegenständen derselben) が理解されてきた」(155) と言う。これは、伝統的に「知性と実在との一致」(adaequatio intellectus et rei) と言われてきた古くからの「真理」の定義を受け継ぐものである。しかし、なぜ「論理的」と言われるのか。

また、この真理を証明するためにエーベルハルトは、まず「形式」の面では、「矛盾した有」が私のうちにあると「考えることができない」ということを証拠となし、「質料」の面では、「合成されたものは単純なものを必要とする」という「論理的な要請」のようなものを引き合いに出す。しかし、こうした議論はカントには受け入れられないであろう。カントもまた、エーベルハルトの言う認識の「形式的根本諸命題」の「論理的」必然性は認めているのであり、「単純なもの」の「論理的」必要性もアンチノミーにおいて認めている。しかし、いかに「論理的」に必然性があるとしても、「論理」から「実在」へ直接至る通路は遮断されているというのが、批判期のカントの前提である。この前提のもつ意味についての詳細は別稿に譲るが、本稿では、「認識の形而上学的真理から必然的に、その認識の論理的真理が帰結する。一方は他方と不可分離的に結合されている」(156) というエーベルハルトのテーゼが意味するところにこだわることを通して、批判期のカントとエーベルハルトとの立場の相違を確認したい。エーベルハルトは言う。

「表象する力がみずからの必然的諸法則に従って或るものを可能あるいは自己のそとで現実的と思考するや否や、その或るものは可能であり、その力のそとで現実的でなければならず、その或るものは、表象する力が、まさしくそれらの諸法則によって、そうであると思ふように強えられるのと別様には可能でも現実的でもありえない」(a.a.O.)。

「思考の必然性」から「実在の必然性」へと至るこのあたりのエーベルハルトの議論は、若きカントやデカルトのものと同軌を一にする。「純粋な理性認識の、それに対応する諸対象への転用」の問題、あるいは、エーベルハルトによるカント的表現に従えば、「純粋な理性認識の超越論的妥当性」の問題は、「純粋な理性認識」の「実在性」の問題にはほかならない。若きカントは言っていた。

「或る述語の、或る物との連結が恣意的ではなく、事象の本質そのものによって結合されている場合には、私たちがその述語をその物において考えるが故に、述語が物に帰属するのではなく、述語が物にそれ自体そのもので帰属しているが故に、そのような述語をその物において考えることが必然的なのである」(XVII,240f.)。

九一

デカルトも言う。

「私が神を存在するものとしてでなければ考えることができないということからは、存在が神から不可分離的であるということ、したがって、神は実際 [revera] に存在するということが帰結する。このことは、私の思考によってもたらされる事態ではない。あるいは、私の思考が或る必然性を何らかの実在 [res] に課するからそうなのではなく、反対に、実在そのものの必然性、すなわち、神の存在の必然性が、私をして、そのように考えざるをえなくしてしまうからなのである」(VII,67)。

ここでは次のような一般的テーゼが表明されていると理解すべきである。

「私が或る実在を～であるものとしてでなければ考えることができない」ということからは、「～であることがその実在から不可分離的である」ということ、したがって、「その実在が実際に～であるものである」ということが帰結する。それは、「私の思考がこの事態を生ぜしめる、あるいは、何らかの実在に或る必然性を課する」からではなく、反対に、「実在そのものの必然性が私をしてそのように考えざるをえなくする」からである。

若きカントもデカルトも「三角形の内角の和」という「幾何学」の例を引き合いに出して、みずからの議論を正当化した。エーベルハルトも、「認識の、その諸対象との一致」である「認識の論理的真理」は「認識の形而上学的真理」から必然的に帰結すると断ずるとき、「そうであると思わせるように強えられる」ということが直ちに「実際にそうである」ということであると言って、この問題に回答を与え、やはり「幾何学」の例を引き合いに出して解説する。このような「思考」の秩序と「実在」の秩序との運動は、若きカントやデカルトも採用していた近代合理（理性）主義的前提にはかならない³。

しかし、なぜ「そうであると思わせるように強えられる」ことが「認識の形而上学的真理」であって、「実際にそうである」ことが「認識の論理的真理」であるのか。エーベルハルトの議論を正確に理解するためには、そもそもヴォルフ主義哲学における「認識」の「形而上学的真理」というものが、どのようなものであるかを精確に検討しておく必要があるだろう。その結果、「認識の形而上学的真理」から必然的に、その「認識の論理的真理」が帰結すると言われるときの最初の「認識」と後の「認識」は異なる観点から捉えられていることに注意しなければ、この議論に整合性をもたらすことはできないということが判明するはずである。

バウムガルテンは、「形而上学」⁴ 第一部「オントロギア」の導入部で、「真」(verus, wahr) ということに触れ、「単に見えるだけでなく、ある [esse] ものは、真と言われ、単に見えるだけで、あるのではないものは、仮象的 [apparens, scheinend] と言われる」(第12節) と言う。これの意味するところは、マイアーの『形而上学』⁵ の解説によれば、「単に或るものであるように見える [zu seyn scheinen] だけでなく、実際にもそれである [in der That seyn] ものは、一般に、真と呼ばれる。そして、単に或るものであるように見えるだけであって、実際にはそれであるのではないものは、仮象的 [scheinbar] と呼ばれる」(第25節) ということである。つまり、デカルトと同様に「実際にあること」、「実在的であること」が「真であること」であると規定しているのである。では、「ある」(esse) ということが「実際のこと」だと、どうすれば分かるのか。

バウムガルテンが言うには、「表象されうるもの」、「矛盾していないもの」こそが「可能なもの」であり(第7節以下参照)、これがすなわち「あるもの=有」(ens) である。もちろん精確には、「有」とは「存在 [exsistentia] に関して規定されうる可能なもの」(第61節) であるから、「可能なもの」と「有」は区別されうるのだが、「存在に関して規定されえない可能なもの」は「不可能」(第62節参照) なので、両者の外延は一致するのである。したがって、「ある」ということは、まずもって「矛盾の原理」に従うことである。

さらにバウムガルテンは、あらゆる「可能なもの」が「充足的根拠の原理」に従うということも証明している。

「あらゆる可能なものは、根拠をもつか、それとも、もたぬかである (§ .10)。それが

根拠をもつなら、或るものがその根拠である (§.8)。それが根拠をもたぬなら、無がその根拠である (§.7)。それゆえ、あらゆる可能なものの根拠は、無であるか、それとも、或るものであるかである (§.10)。もし無が或る可能なものの根拠であるとするなら、無から、何故にそのようなものがあるのかを認識されうることになり (§.14)、したがって、無 [nihilum] そのものが表象されうるもの、そして或るものであることになり (§.8)、無が或るものであることになり (§.14,8)。したがって、或る種の可能なものが不可能なものであることになり (§.7,8) が、このことは不合理である (§.9)。それゆえ、あらゆる可能なものの根拠は或るものである、あるいは、あらゆる可能なものは帰結である、あるいは、何ものも根拠なしにあるのではない」(第20節)。

これが「根拠の原理」である。ところで、

「或るものにおける各々すべての根拠は、その或るものの充足的 (満たされた、全体的) 根拠であり、或るものにおける或るものどものみの根拠は、その或るものの不充足的 (満たされていない、部分的) 根拠である」(第21節)。

したがって、

「何ものも充足的根拠なしにあるのではない、あるいは、或るものが定立されると、その充足的根拠としての或るものが定立される。あらゆる可能なものにおける各々すべては根拠をもち (§.20)、したがって、あらゆる可能なものは充足的根拠をもつ (§.21)。この命題は充足的根拠 (適合) の原理と言われる」(第22節)。

つまり、「矛盾の原理」と「充足的根拠の原理」に適用するのが、「可能なもの」であり「有」なのである。したがって、「有」の「実在性」、したがって「真であること」の目印は、これらの原理に適しているということになるだろう。

このようなバウムガルテンの「オントロギア」における議論で注目されることは、「有」が「表象されうるもの」として、はじめから「表象」との関係で捉えられている点であるが、このことは、「有」の「実在性」ないしは「真であること」も、「表象者」の特徴を反映して説明されるということの意味する。私たち人間の認識能力の有限性、すなわち「知性」能力の不十分さから、「根拠」と「帰結」の連結を認識する能力である「理性」が必要とされるが、このことを反映して、「有」も「根拠」と「帰結」の連結の中にあるものとして把握され、「矛盾の原理」のみならず、「充足的根拠の原理」までもが、「有」を支配する原理として取り上げられるのである。

ともあれ、以上の考察を踏まえてバウムガルテンは、『形而上学』第89節以下で、「形而上学的 (実在的、客観的、質料的) 真理」(veritas metaphysica (realis, obiectiva, materialis)) とは何であるかを正式に展開する。それは、差し当たり「より多なるものの、一なるものにおける秩序」(ordo plurium in vno) であると言われるが、「普遍的諸原理」は、個々の有に共通であるから、「形而上学的に真なるもの」はこれらの原理によって「適合的に」(conuenienter) 規定されるはずであり、逆に、これらの原理に符合して (conformiter) 規定されるものは、「形而上学的に真なるもの」であると言える。したがって、「形而上学的真理」は「有の、普遍的諸原理との適合」(conuenientia entis cum principiis catholicis) と定義されうるのである (第92節参照)。

これを受けて『感性論』⁶ 第423節でも、「諸客観の形而上学的真理」(veritas obiectorum

metaphysica) は「それらの客観の、最も普遍的な諸原理との適合」(conuenientia eorundem cum vniuersalibus maxime principiis) であると言われるが、「或る客観における形而上学的に真なるものの表象」(repraesentatio veri in aliquo obiecto metaphysici) は、それが一定の主体の魂の内部へ持ち来たされるかぎりにおいては、「諸表象の、諸客観との適合」(conuenientia repraesentationum cum obiectis) であり、これを多くの人が「論理的真理」(veritas logica) と名づけ、他の人々は「精神的真理」(veritas mentalis) とか、「対応の真理」(veritas correspondentiae)、「符合の真理」(veritas conformitatis) とか呼んだと解説される。「形而上学的に真なるもの」としての「有」ないし「客観」と、魂のうちなる「表象」との間に「より多なるものの、一なるものにおける秩序」が形成されているからであろう。「形而上学」の対象は「有」であるから、「形而上学的真理」が、あくまでも「有」における真理であるのに対して、「論理的真理」は、「有」と「表象」との間の真理であると言えよう。『感性論のドイツ語講義』(Deutsche Kollegnachschrift der Ästhetik)⁷ 第423節では、「形而上学的真理」は「事象そのものにおける真理」(客観的真理)と呼ばれ、「この真なる諸対象の表象」が「論理的真理」であると言われる。「物体と物体についての私の表象が区別されているように、論理的真理と形而上学的真理は区別されている。論理的真理は思考する者の真理(主観的真理)とも呼ばれうるであろう」。

ただし、ここで言われる「論理的真理」は、「主観的真理」とも呼ばれることから分かるように、「広義の論理的真理」であって、そのもとに「狭義の論理的真理」と「感性的真理」(veritas aesthetica) を含んでいる。知性によって判明に表象されたものにおいてある真理は前者であるが、もっぱら理性類似者および下級認識能力によって観察される真理は後者である。それゆえ、「広義の論理的真理」をバウムガルテンは、より正確に「感性的論理的真理」(veritas aestheticologica) と呼ぶのである(『感性論』第424～427節、『感性論のドイツ語講義』第424節参照)。

以上、カントと縁の深いバウムガルテンに即して、ヴォルフ主義哲学の「真理」概念を見てきたが、確認しておかねばならないことは、「形而上学的真理」とは、本来「形而上学」の対象である「有」ないしは「事象」における「真理」であるということである。それは、「より多なるものの、一なるものにおける秩序」であるが、具体的には、「矛盾の原理」および「充足的根拠の原理」という「普遍的諸原理」と「有」が適合していることである。これが基本になって、「有」と「表象」の間の適合も「真理」と見なされ、「表象」(知性的ならびに感性的な)ないし「認識」の「(広義の)論理的真理」が語られる。ところが、「形而上学的真理」から必然的に「論理的真理」が帰結するとエーベルハルトが主張するとき、この「形而上学的真理」という言葉で「有」の「真理」ではなく、あくまでも「認識」の「真理」が念頭に置かれているようにも思われる。これはどういうことであろうか。この疑問を解いてくれるのは、バウムガルテンの弟子のマイアーである。

マイアーの『理性論からの抜粋』⁸では、さすがにこれは「論理学」書であるので、「有」の「真理」ではなくて、「或る認識が本当に認識であるかどうか」という「認識」の「真理」が問題である。「いかなる認識でもないのに、認識であるかのように見えるもの」が「偽なる、間違った認識」であり、「単に認識であるように見えるだけでなく、実際にもそれであるもの」が「真なる、正しい認識」である(第92～93節参照)。認識の「正しさ」および「間違い」の目印は、「それらから、認識が真であるか偽であるかが認識されうる諸

根拠」であり、認識そのものにおいて現前するか、それとも、そうでないかである。前者は「内的な目印」であり、後者は「外的な目印」である（第94節参照）。認識の「真理」の第一の内的目印は、認識が「可能な或るもの」を表象し、背反する何ものも含まないかぎりにおいて、「認識の内的可能性」に存する。認識が何も表象しなかったり、多様なものが認識のうちで背反したりする「認識の内的不可能性」は、認識が偽であることの第一の内的目印である（第95節参照）。認識の「真理」の別の内的目印は、「その認識が連関において可能である」ということに存する。したがって、1) 認識が正しい諸根拠の帰結である場合、2) 正しい諸帰結の根拠である場合である。それゆえ、認識が「真」であるのは、その認識が不可能ではなく、充足的根拠の命題に適っている場合である（第96節参照）。認識が「偽」であるのは、その認識が連関において不可能な場合であり、したがって、その認識がいかなる諸根拠ももたないか、偽なる諸根拠をもつ場合、そして、いかなる諸帰結ももたないか、偽なる諸帰結をもつ場合である。これが認識の「間違い」の別の内的目印である（第97節参照）。ただ、私たち人間は「全知」(allwissend) ではないので、1) 私たちがいかなる内的不可能性も認識のうちに見かけないから、その認識は真であるとか、2) 私たちがいかなる内的可能性もその認識のうちに見かけないから、その認識は偽であるとか、3) その無根拠および偽なる諸根拠および諸帰結を私たちが見かけない認識は真であるとか、4) 私たちがいかなる正しい諸根拠および諸帰結も認識しない認識は偽であるとか、思っ**て**はいけない（第98節参照）。

このような「認識の真理」の説明に続けてマイアーは、「事象」ないし「物」の「ある」ことと「認識」の関係にも言及する。

「私たちが事象を、それが**ある** [seyn] のとは別様に表象する場合、私たちはそれを認識していると信じているのに、それを認識していない。したがって、私たちの認識は偽である (§.92)。かつまた、あらゆる可能な物は**内的可能性**、諸根拠および諸帰結をもっている (§.15,16)。したがって、認識の論理的真理 (veritas cognitionis logica) は、認識の、その対象との一致 [Übereinstimmung derselben mit ihrem Gegenstande] に存し、認識の論理的な間違いは、認識がその対象と一致していないことに存する (§.95,96,97)」（第99節）。

ここにバウムガルテンの「論理的真理」と同じものが現われる。ただし、バウムガルテンにおいては、「有」の「形而上学的真理」がまず論じられ、そのバリエーションとして、「有」とその「表象」としての「認識」との間の適合が「論理的真理」と認められたのに対して、マイアーの「論理学」においては、最初から「認識」の「真理」が問題であり、そこから、その「認識」の対象としての「有」との関係を表現する「論理的真理」も登場するのである。

しかしマイアーの「認識の真理」の説明は、バウムガルテンの「有の真理」すなわち「形而上学的真理」の説明と内容的に重なっているとしか思えない。すると、これは、エーベルハルトが言うところの「認識の形而上学的真理」なのだろうか。バウムガルテンにおける「有」と「認識」との区別はどうなってしまったのであろうか。マイアーは、自身の『形而上学』『オントロジー』の第89節で言う。

「しかし論理的真理に関しては、それは私たちの認識の一つの完全性**と見なされねばならない**。私たちの認識は、一方で、私たちの魂のうちなる可能な或るものおよび現

実的な或るものと見なされうる。その場合、その認識の真理は形而上学的真理以外の何ものでもない。すなわち、その認識は一つの真なる認識である、その認識が可能であり根拠づけられているかぎりにおいて、そして、その認識が、認識の本質、および、単に認識に見えるだけでなく実際にも認識である認識の、本質と連結させられた諸属性および別の諸規定をもつかぎりにおいて。その場合、その認識は単に認識であるように見える [zu seyn scheinen] だけでなく、その認識は実際にも認識であり [in der That seyn]、それゆえ、その認識は真なる認識である。他方で、私たちの認識は、その認識の対象との関係において、その対象の像と見なされうる。その場合、その認識は、その認識が対象と一致 [übereinstimmen] し、その対象を、その対象がそうである [beschaffen seyn] ように表象するかぎりにおいて、真である。すなわち、その認識がその対象と矛盾せず、その対象と適合的 [gehörig] に連結されるかぎりにおいてそうである。したがって、論理的真理は形而上学的真理から帰結し、いわば形而上学的真理の模写 [Abdruck] あるいは像である」。

つまり、マイアーが「論理学」で論じた「認識の真理」は「認識という有の形而上学的真理」と解することができるのである。「認識」というものは、一方で、「私たちの魂のうちなる」「可能なもの」および「現実的なもの」と見なしうる。すなわち、「有」と見なしうるのである。そのかぎりにおいて、「認識」そのものについて「形而上学的真理」を語ることができる。「認識」が「実際にあるもの」かどうか、「真であるもの」かどうか。その意味において「真理」を有するかどうかを論じることができるのである。そう言えば、マイアーは「論理学」でも、「認識であるかのように見える (zu seyn scheinen) もの」と「実際にも認識である [in der That seyn] もの」とを対比していたのである。「認識の形而上学的真理」は、このようにして成立する。他方、「認識」は、「その対象の像」と見なすこともできる。この場合には、「対象」との関係において捉えられるかぎりでの「認識」が問題であり、「認識」と「対象」との関係が問われることになる。そうした場合に、「認識の、対象との一致」としての「認識の論理的真理」が語られるのである。

したがって、マイアーが「論理学」において、「認識が矛盾の命題および充足的根拠の命題に適うこと」としての「認識の真理」から「認識の論理的真理」へと話を移す際に「認識」というものを捉える観点は変更されていると考えねばならないだろう。前者の「認識」は「有としての認識」であり、後者の「認識」は「対象の像としての認識」である。エーベルハルトが「認識の形而上学的真理」から「認識の論理的真理」が帰結すると言うときも同様で、「認識」の意味するところを読み分ける必要があるだろう。そうするかぎりにおいて、彼らの議論は整合性をもっているのである（こうした点については、第3分冊第1論文「人間の認識の論理的真理あるいは超越論的妥当性についての理論のさらなる適用」の2.も参照する必要がある）。

3 合理（理性）主義的真理論の前提

しかし、「認識の対象」としての「有」が「有の普遍的諸原理としての矛盾の原理や充足的根拠の原理」と適合するということと、「対象の表象」である「認識」が（たとえ「有」と見なされうるとはいえ）「知性および理性の必然的諸法則」（エーベルハルト『哲

学雑誌』第1巻154頁)と一致するということとの間には、同じ「形而上学的真理」ではあっても、次元の違いがあるのではないか。また、同じように「形而上学的真理」から「論理的真理」が帰結すると言っても、「有」ないしは「實在」の次元における「普遍的諸原理との適合」から、まさしくこの「有」ないし「實在」の「像」への関係が帰結するということと、「認識」ないしは「概念」の次元における「知性および理性の必然的諸法則との一致」でもって、この「認識」ないし「概念」の「対象」への関係が保証されるということでは、意味するところが大きく異なるであろう。「有」ないし「實在」からその「像」が帰結するということは、抵抗なく理解できるが、或る「認識」ないし「概念」からその「対象」へ達するには、この「対象」をあくまでも「認識」とは独立に存在するものとするヴォルフ主義哲学にあっては、あらかじめ、この「認識」ないし「概念」が「対象」の「像」であること、すなわち、まずもって「有」ないし「實在」があって、それが「像」としての「認識」ないし「概念」を可能にしているということが必要である。つまり、「対象」に対する「認識」ないし「概念」の関係の保証は、「有」ないし「實在」の先行存在とそれの「認識」ないし「概念」への関係を前提しているのである。パウムガルテンが「形而上学的真理」から「論理的真理」を導きだしたとき、「認識ないし概念の対象」としての「有」ないしは「實在」の側から「対象の像」としての「認識」ないし「概念」への関係が見いだされたのに対して、マイアーの「論理学」やエーベルハルトの議論においては、「対象の表象」としての「認識」ないしは「概念」の側から「それらの対象」としての「有」ないし「實在」への関係を保証しようとするわけであるが、これらの反対方向の思考は、両立可能なばかりか、相補的なものである。すなわち、若きカントの「合理(理性)主義」的前提に既に表れていたように、「オントロギア」ないし「形而上学」の観点と「認識論」ないしは「論理学」の観点の違いとして、同じ一つの哲学的立場から了解できるのである⁹。オントローギッシュな観点から言えば、「認識」ないしは「概念」とは独立に、まずもって「有」ないし「實在」(res)が、いわば「物自体そのもの」として、「ある」のであり、「認識」ないし「概念」はその「像」であるという「實在論」(Realismus)が成立していることになるだろう。他方、認識論的な観点から見れば、「認識」ないしは「概念」内部の整合性(「知性」および「理性」の諸法則との一致)から直ちに、この「認識」ないし「概念」が「実際のこと」、「有」ないしは「實在」におけることであることが帰結するのである。これは、「認識」ないしは「概念」(ratio)、そして「理性」(ratio)が「實在」を吸収する「合理(理性)主義」(Rationalismus)にほかならない。言うまでもなく、エーベルハルトが「認識の論理的真理は認識の形而上学的真理から必然的に帰結する」と言うとき、「論理的」という語と「形而上学的」という語が通常とは逆転した使われ方をしているので紛らわしいが)念頭に置かれているのは後者の方である。

「形而上学的真理」から「論理的真理」が必然的に帰結すると言われるが、「認識の形而上学的真理」から「論理的真理」が帰結するのは、まずもって「像」としての「認識」の「形而上学的真理」が、その「対象」としての「有」の「形而上学的真理」によって生ぜしめられ、これと対応しているという前提があってはじめて可能なのであり、実のところ、或る種の「論理的真理」の方が先行しているのである。ここにこそ、デカルト、ヴォルフ主義者たち、そして若きカントに共通する「合理(理性)主義」哲学の一番の特徴がある。

※本稿は、平成15～17科学研究費補助金（基盤研究 C:15520005）および平成17年度筑波大学学内プロジェクト研究助成費（助成研究 B）による研究成果の一部である。

注

エーベルハルトの『哲学雑誌』第1巻からの引用は原書の頁づけによる。カントからの引用は、『純粹理性の批判』を除いて、アカデミー版カント全集の巻数と頁づけによる。『純粹理性の批判』に関しては、第1版をA、第2版をBの記号で示し、その頁数を付す。デカルトからの引用はアダン＝タンヌリ版デカルト全集の巻数と頁づけによる。引用文の訳において、[]内および……は引用者による補足と省略である。参照指示の部分の原文にはない丸括弧で括った。引用文中の丸傍点による強調は原著者、筆先傍点による強調は引用者による。

¹ Gerda Haßler, *Johann August Eberhard – ein streitbarer Geist an den Grenzen der Aufklärung*, Halle/Saale 2000, S.14.

² a.a.O.

³ 詳しくは、拙稿「カントとリアリティの問題」（『別冊 情況（特集 カント没後200年）』（情況出版）第3期第5巻第12号、2004年、78–88頁）参照。

⁴ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, 1739 Halle. 2. Auflage, 1743. 3. Auflage, 1750. 4. Auflage, 1757 (In: *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. X VII). 5. Auflage, 1763. 6. Auflage, 1768. 7. Auflage, 1779 (Reprint: Hildesheim 1973).

⁵ Georg Friedrich Meier, *Metaphysik*, Halle 1755–59.

⁶ *Aesthetica*, Frankfurt a. d. Oder. 1750/58.

⁷ *Deutsche Kollegnachschrift der Ästhetik*. In: Bernhard Poppe, *Alexander Gottlieb Baumgarten, Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehung zu Kant, nebst Veröffentlichung einer bisher unbekanntenen Handschrift der Ästhetik Baumgartens*, Borna-Leipzig 1907, S. 65–258.

⁸ *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle 1752.

⁹ 注3の拙稿を参照。

Eberhards Begriff der logischen Wahrheit

Yoshishige HIGAKI

Eberhard sagt: „Man hat immer unter der logischen Wahrheit der Erkenntnis ihre Übereinstimmung mit den Gegenständen derselben verstanden“ (155). Wie können wir uns von ihrer logischen Wahrheit versichern, wenn diese logische Wahrheit in der Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit ihren Gegenständen besteht? Auf diese Frage hat Eberhard geantwortet:

„aus ihrer metaphysischen Wahrheit folgt notwendig ihre logische, die Eine ist mit der andern unzertrennlich verbunden. Das heißt nichts anders als: so bald die vorstellende Kraft sich nach ihren notwendigen Gesetzen etwas als möglich oder außser sich wirklich denkt: so muß es möglich und außser ihr wirklich sein, und es kann nicht anders möglich und wirklich sein, als die vorstellende Kraft durch eben dieselben Gesetze genötigt wird, es sich zu denken“ (156).

Diese These über diejenige Notwendigkeit des Denkens, die sich ontologisch auf die Notwendigkeit des Dinges gründet, ist gerade das, worauf der junge Kant und Descartes auch gestanden hat. Der junge Kant sagt:

„[...] wo die verknüpfung eines Prädikats mit einem Dinge nicht willkürlich ist, sondern durch das Wesen der Sachen selbst verbunden ist, da kommt es ihm nicht darum zu, weil wir es in ihm Gedanken, sondern es ist nothwendig, solches in ihm zu gedanken, darum weil es ihm an sich selbst zukommt“ (XVII,240f.).

Descartes schreibt auch:

„[...] ex eo quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere, non quod mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum“ (VII,67).

Diese Aussage heißt die folgende allgemeine These.

Daraus, daß ich ein Ding nicht anders denn als etwas denken kann, folgt, daß dieses etwas von dem Ding unabtrennbar ist und daß das Ding demnach „real“ („*revera*“) dieses etwas ist. Das ist nicht deswegen, weil mein Denken diese Sachverhalt erwirkt oder irgendeinem Ding eine Notwendigkeit auferlegt, sondern im Gegenteil, weil die Notwendigkeit des Dinges selbst mich bestimmt, so zu denken.

Bei dieser Abhandlung möchten wir in diese rationalistische Voraussetzung dadurch Licht bringen, daß wir nachprüfen, in welchem Verhältnis die „logische Wahrheit“ der Erkenntnis zu ihrer „metaphysischen Wahrheit“ steht.