

ゲルハルト・クリューガー

カントの批判における哲学と道徳 (二二)

宮村悠介訳

Gerhard Krüger

Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik

(1931)

[2]

Übersetzt von
Yusuke MIYAMURA

2., Auflage, Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, S. 37-70.

目次

- 序論(第一節～第四節)
- 第一章 論理学と人間学における悟性
 - A 形式的論理学と超越論的論理学(第五節～第七節)
 - B 人間の自然と性格(第八節～第一〇節) ↓以下、本誌掲載分
- 第二章 定言命法における道徳性の分析
 - A 道徳の根本経験(ルソー) (第一一節)
 - B 定言命法の方式化(第一二節～第一七節) ↓第二二節まで
 - C 定言命法の適用(第一八節～第二〇節)
- 第三章 哲学の批判的な理念
 - A 批判一般の課題(第二一節～第二四節)
 - B 理論哲学と実践哲学の区別の根源としての自由の問題(第二五節～第三〇節)
- 結び(第三一節)

第一章 論理学と人間学における悟性（承前）

B 人間の自然と性格

第八節 人間学的認識

カントの『実用的見地における人間学』は、哲学的にはたいした評判を得ていない。この著作では、「カントという人間」が才知豊かにまた学識豊かにおしゃべりするのを聞くことができるだけだと一般に考えられている（1）。人間学の「素朴さ」のために、この逸話で組み立てられた「人間知」は、主観の問題という認識理論の中心から、またそれとともに批判から、遠く離れているように見えるのである。批判哲学の諸著作に見出される「心理学」ですら、疑念を生まざるをえなかった。であるなら身体的・精神的な人間全体を通俗的に記述することが、疑わしく見えてしまうのは当然である。形式的倫理学からの人間学の追放は、こうした見解を強固にした（2）。カントが心理主義と闘ったことは確実である、それならばまさにそのカントが、人間学的な主観の概念が哲学へ影響を及ぼすのを許容するわけではないか、というわけである。こうしたカントの人間学に対する否定的見解は、カントの人間学が現代の人間知や心理学の意味での経験的な認識であったならば、さらにまた『純粹理性批判』における意味での「経験」であったならば、反駁したいものであっただろう。さらに、「人間」という理性的な生き物についての経験的な学問である人間学が、批判の基礎であるというならば、そこにもふたたび法外な「循環」がある

ようにも、さしあたりのところは見える。

実際にはそうでないことは、さしあたりいくつかの境界を画定することによって示される。人間学は心理学ではない、すなわち合理的心理学でも経験的心理学でもない。また人間学が魂という実体についての形而上学的な「靈魂論 [Pneumatologie]」でもないことは、形而上学的な「誤謬推理」に対する批判が根本的に明らかにしている。悟性の自足は批判哲学者にとっては形式的なものにすぎず、論理学が自我として認識させるのは、具体的人間ではない。具体的人間のさまざまな素質は、人間学が取り扱うのである。純粹統覚という自我には、概してアプリオリにだけ、つまり思考をそのつど自分で遂行するなかでだけ近づきうる。この思考の遂行への反省は、客体の認識ではない(3)。たしかに悟性は、思考の「根底」もしくは「主体」である。悟性は「單純」であり、自分の数的な同一性を意識することで「人格的」であり、また自分の外部にある他のあらゆるものから、それだけで存在する或るものとしての自分を区別する。ただこうしたあらゆる特性によっては、たんに論理的に「規定する自己」が捉えられるだけで、「規定されうる自己」は捉えられない(F. V. B 407ff)。このふたつの自己を混同することによって、精神主義が行うごまかしの推論が成立する。論理的な洞察はそれ自体としてはまったくもって真である。思考する者である私は、そのものとして、ここで問題となっている「存在者そのもの」として実際に認識される(F. V. B 429)。だが私が認識されるのは、思考する人間としてではない。論理学が知っているのは、悟性とは何かにすぎない。「統覚は実在的な(4)或るものであり、統覚の單純性はすでにその可能性のうちに存している」(ib. B 419)。ここから生じるのは消極的な帰結であって、「たんに思考する主体としての私の性状を、物質主義に基づいて説明するの不可能であること」である(ib. B 420)。こうして境界の画定に関して次のことが生じる。つまり思考する人間が何であるかは、独断的な自然科学と独断的な形而上学のあいだにある中間地点において、認識されなければなら

ない、ということである(5)。「私は考える」という命題は、人間について考えられるなら、純粹統覚以上のものを意味する。とはいえその同じ命題は、それ自身の遂行においてだけ近づきうる自発性が、同時に直観的に与えられる人間にも属する統覚として、考えられる場合には、純粹統覚をも意味する。「私は考える」はここではひとつの経験的な命題である(III, no. 6)。とはいえ「経験」はそうした「客体」においては、自然学におけるのとは原則的に異なる或るものを意味せざるをえない。誤謬推理に対する批判は、こうした経験の意味の違いについて明確な解明を与えている(6)。

「私は考える」は経験的命題としては「命題「私は現実存在する」をそれ自身のうちに含む」(F. V. B. 422 A)。この命題によって表現されているのは「未規定的な経験的直観」であり、この命題の「根底」にはすでに感性がある(IIb)。それでもこの命題は「知覚の客体をカテゴリーによって時間に関して規定すべき経験に先立ち、現実存在はここではいまだカテゴリーではない(…)」(III)。「未規定的な知覚とはここでは、与えられた実在的或るものを意味するにすぎない。ただし与えられたといっても、それは思考一般に対してだけのことで、それゆえ現象としても、また事象それ自体そのもの(ヌーメノン)としても与えられたのではない。そうではなく、実際に、[*in der Tat*] 現実存在する或るものとして、そして「私は考える」という命題においてそうしたものとしてしるしづけられる或るものとして、与えられたのである」(III, 強調は著者「クリューガー」による)。思考は人間の自発的な行ない、[*Tat*]として、ここで与えられている——とはいっても石のような現象として、もしくは純粹な精神のようなヌーメノンとして与えられているのではなく、自然の探究の意味での「経験」に「先立って」存在する、という仕方において与えられている。それが与えられているのは——「思考一般に対して」であって——カテゴリーが適用されるような仕方では与えられているのではない(7)。「というのは、注意しなければならないことだが、私

が「私は考える」という命題を経験的命題と呼んだとき、私はそのことで、この命題における私というものが経験的表象であると、言おうとしたのではないからである(…)とはいえ、思考に素材を与える何らかの経験的表象なしでは、「私は考える」という働きは生じないであろうし、経験的なものは、純粹で知的な能力を適用し使用する条件であるにすぎないのである」(ib)。問題になっているのはまさに、悟性の使用についての経験である(8)。人間の悟性であるかぎりでの悟性は、ひとつの事実として見出されるにすぎない(9)。悟性は「知覚される」とカントは言う。とはいえ悟性はどのように考えられるべきなのだろうか。

ここに経験的心理学との境界が画定される。悟性を備えた人間が、人間とは異なる事物のように「外的」感官によって表象されえないことは明らかである。人間は自らの性状を自分に固有のものとして「内的」感官において主題とする。内的感官に基づく学問は経験的心理学であろうが、これは「経験的自然論」の一部である(M. A. IV 373〔カント『自然科学の形而上学的原理』犬竹正幸訳、『カント全集12』岩波書店、二〇〇〇年(以下『自然の原理』と略)、一一頁〕: r. V. B 86)。だがカントはこの部門にはごく小さな評価しか与えていない。この部門は「化学と比べてさえも(…)本来的に自然科学と呼ばれるべきものの域からはつねに程遠い状態にとどまらざるをえない」(M. A. 373〔『自然の原理』一〇頁〕)。なぜならこの部門では数学が適用されないからである(ib)。当時の心理学は過大評価されているとカントは考える(r. V. A 848)。形而上学における自分の「小さな場所」を、心理学は完全に自分の貧しさに負っている(ib)。それにもかかわらず、心理学はそれでも「重要である」のであり、本来は「経験的自然論の対をなすもの」(…)ここで経験的自然論とは物理学のことである「詳細な人間学」に属する(ib)。「心理学」は完全な人間学の認識におけるひとつの契機でありうるにすぎない。というのも完全な人間学の認識は、人間の「固有な内的なもの」だけでなく、固有の身体をも包括するからである。人間であるかぎりでの人間は、心理

学的な意味においてはばかりでなく、日常生活の意味でも「感性的な」存在者である。人間は目も耳も備えている。「人間学的な教授法」が扱うのは、タイトルによれば「人間の内的なものも外的なものも認識する方法について」である。カントが経験的心理学を低く評価する理由は、学問のあり方としてはこの学がたんに「内的な」視点に偏っているからであり、実際問題としては内的であるだけの自己観察が健全ではないからである。形而上学的な精神主義といかがわしい類縁性を有する「視霊者の夢」は、経験的心理学において夢から覚めるものの、その夢の中身は経験的心理学に留まり続ける。あらゆる心理学はそのものとして、孤立した自己意識という形而上学的な先入見を糧にしている。批判的に考察するならば、内的感官だけで思考によって「規定すること」は不可能である、なぜなら規定のためには「持続する」或るものが必要であるが、この或るものは、空間を度外視したのでは、時間的であるだけ、の与えられたものにおいては生じないからである (F. V. B. 412f. 420 (10))。具体的に把握されるのは「生における私たちの現存在」(ib. 420) だけである。「内的感官の人間学」は、「生における私たちの思考する自己の知識」(U. 889 SchI. 「カント『判断力批判(上/下)』牧野英二訳、『カント全集8/9』岩波書店、一九九九/二〇〇〇年(以下『判断力』と略)、下巻一五二頁)であり、つまり私たちがただ「魂が物体と結びつくかぎり得ることができるような知識」である (Pr. Schr. VIII 268 「カント『形而上学の進歩にかんする懸賞論文』円谷裕二訳、『カント全集13』岩波書店、二〇〇二年(以下「形而上学の進歩」と略)、三三三頁)。

物体そのものはここでは、自然科学においてのように「客観的」には認識されえない。物体は、そのつど固有な物体であるかぎりはむしろ身体である(II)。このことは、人間学の内容を叙述するなかで、より明確に示されるであろう。ところでその同じことによって人間学の概念においては、人間学が地理学と並行関係にあることが表現される。たとえば一七七五年の講義予告においてカントは、人間学を「自然地理学」と対になる部門として叙述して

る(II 460〔カント〕「さまざまなる人種について」福田喜一郎訳、『カント全集3』岩波書店、二〇〇一年、四一五頁)。
人間学はここでは、自然と人間を二つの領域とする「世界の知識〔Weltkenntnis〕」の一部分である。「二つの部分はその中で宇宙論的に考察されなければならない。すなわち、それらの対象が別々に含んでいる独特なもの(自然学と経験的心理学〔Seelenlehre〕)によって考察されるのではなく、対象がそのうちにあり、またそのなかでそれぞれ部分自体も自分の位置を占める全体との関係を、私たちに気づかせるものによって考察されなければならない」(ib.〔同箇所])。このようにして着手された課題は、カントの著作や講義においては素朴な仕方で行われてしまっただが、その素朴さがこの着手自体が有する原理的な意義を見誤らせることがあってはならない。こうした「宇宙論的な」経験科学は、人間を世界の全体において、(形而上学がそうするように)叙述し、それも同時にそれ自体当事者として叙述するのだが、この科学が「実践的形而上学」とは関係ないことは明らかである。ここではひとつの(内的もしくは外的な)客体としての人間についての純然たる「外的な見方」——実証科学の見方——が排除されている。さらに「実存論的に」当事者である人間は、「超越論的主観」(たとえばフイヒテの意味での)としてだけ理解されるのではなく、自分の世界のただなかにおける身体的・事象的な具体性において理解される。そうである以上、以上のことで原理においては、まったく新しい学問の根本姿勢と、同じくまた新たな哲学の地平が発見されている。「地理学」もまたここでは、人間の立つ場所としての地球についての学問である。地理学は世界を「客観的に」示すだけではなく、本質的には人間にとって有意義な世界として、つまり人間がそのうちに「自分の場所」を持つとともに、そのものとして「人間に属す」世界として示すのである(12)。こうして着手されたことがカントにおいて、ひどく不十分にしか展開されていないとすれば、その原因は自然学とその学問理念の独断的な支配にある。そもそも同じ原因のために、あらゆる哲学的な宇宙論と人間学が、またそれとともにあらゆる近代の形而上学、

が、これまでのところは座礁してきたのである。それにもかかわらずカントの人間学は、内容からいえば、批判に
とって決定的な前提である。人間学の学問としての性格だけが不明確なのである。

人間学は日々の生の意味での「世界知」であり、ここで「世界」とは人間を意味する (Anthr. Vorr. [カント]『人間学』
渋谷治美訳、『カント全集15』岩波書店、二〇〇三年 (以下『人間学』と略)、一一頁)。人間学はデカルトの人間
学のように「生理学的」ではなくて、「実用的」である。この人間学の「考察」は、人間が「自由に行動する存在
者として、自分自身のうちから作り出すものと、作り出すことができるものと、作り出すべきもの」に関わる (ib. [同
箇所])。実際の人間がここでは、「学問」に先立って、「日常のあり方」である「ありふれた生活 [common life]」
において見いだされるような仕方を受けとめられる。つまり物体的なあり方を備えた存在者ではあるが、そのつど
自分に「固有の」身体を持ち、またそれゆえに「内的なもの」も持つ存在者として、人間は受けとめられるのであ
る。その内的なものにおいてこの存在者は、客観化できない仕方でも、自発的に、実存する。カントがここで試みるのは、
科学的な「自然主義」と哲学的な「内在的観点」による近代的な対立の背後に立ち返ることである。人間学は、「物
体的なあり方を備えた主体」が統一的にそうしたものとして認識される、経験の様式に基づいている。人間学はそ
れゆえ、生き物一般の経験の全体に、つまり生の経験の全体に組み込まれている。人間の素質と能力についての人
間学的な認識は、目的論の一部分、それも最上の部分である (ib.。ここでは与えられたものは「自然科学的に」カ
テゴリーを尺度として判定されるのではなく、「合目的性」という尺度によって判定される。合目的性とは、自然
の、もうひとつの存在論に属する存在概念である。生き物は、アプリアリに主観的な仕方でも現に存在しているから、「内
的に」合目的である。自然の全体において諸事物は、それらが生き物の生に対して周囲世界として属するかぎりでも、
互いに「外的に」合目的である (vgl. U. 863 [判断力] 下巻二二頁)。その第二部で目的論を提示する『判断力批判』は、

人間を問題とする箇所では、内容に関して正確に人間学と合致するし、同様に歴史哲学(14)とも、道徳的な生の人間学にはかならない『たんなる理性の限界内の宗教』の「第一編」とも合致する。「土地と気候」から出発して、「世界が現にあること、つまり創造そのものの究極目的」(U. 884『判断力』下巻一四頁)としての「最高善」に至るまで、統一的な宇宙論は進む。この宇宙論は経験的だがそれでも特有な仕方では絶対的である。なぜなら、全体の究極目的は純粹な実践理性によって認識されるからである。目的論はおのずから自然神学に至り、自然神学を完成するのは倫理神学である(U. 885 Sch.『判断力』一七―二五頁)。「目的論は、その探究に対する解明の完成を、神学のうちには見いだすことができない」(ib. 825〔同訳書、六四頁〕)。草の茎に関してはニュートンのような人は決して存在しない(§. 〔同訳書、六六頁〕)。それゆえに自然神学的な神の証明の「威信」を「いくらかでも奪いとうとする」とは、「絶望的であるだけでなく、まったく無益でもある」のである(F. V. A 624)。ひたすら生物学的に遂行される「探究」にとってさえも、こうした類の神学は「どうしても必要である」(U. 875〔同訳書、六三頁〕)。こうした唯一の思考の可能性がそれでもたんなる「かのように」と呼ばれるのなら(ひとつの「反省的判断力に対する理性の批判的原理」(§. 〔同頁〕)、同じことは「理論的見地」においても当てはまるし、その場合の「かのように」は、機械的原理に基づく因果的説明に対して領域を無制限に開放しておくためのものである。他方で「実践的見地」を、カントがそうしようとしたように真剣に受け取るならば、その場合には(それ自身においてはつねに断片的な)自然神学は、超越論的神学というまやかしの支えではなく、倫理神学という支えを見いだす。目的論が完成の側から後ろ向きに基礎づけられるのは、自然なことでもある。それも絶対的で実践的な原理から基礎づけられるのだが、そうなるのは目的性の理念がもともと実践的な概念であるからである。生の経験とは、与えられたものを道徳的な原理に従って理解することである。

ここで与えられている哲学の概念は、「世界概念」である。つまり「あらゆる認識の人間理性の本質的目的への関係についての学（人間理性の目的論）」であり、たんなる「学校概念」はこの下位にある（r. V. A 838f.）。批判とは本質的に、「人間の関心」において「学校」を制限することである（ib. B XXXI f.）。批判は自らのおちでは、「学校」の厳密な要求を満足させなければならないのではあるが（ib. 2. Vorr.）。

第九節 人間的自然の諸要素

「自然」とは存在論的な伝統の意味においては、「ある事物の現存在に属するあらゆるものの、第一の内的原理」を意味する。ある事物が、存在するものとして、事物の連関において或ることを「なしうる」かぎりでの、その事物の可能性は働きの原理である。これに対し「本質」とは、内的な可能性そのものの原理である（M. A. IV 369 u. A. [「自然の原理」五頁]）。これは「形容詞的（形式的）に考えられた自然」であり（r. V. A 418 A.）、私たちになじみの意味での（「実体的（実質的）に」考えられた）自然の対をなす。カントは水や火の自然について語るようにして「人間の自然」について語る。人間学は所与の現存在する人間を、それが事物の全体においてなしうることに関して研究する。人間学において考察されるかぎりでの「内的なもの」は——合理的心理学の孤立した「魂 [Seel] (anima)」と区別して——「心 [Gemüt] (animus)」と区別する（Br. V. 10, August 1795, Ak. XII 32 A.; vgl. a. U. V 350 [「判断力」上巻一五九頁]）。

「下から」は始めるなら、人間の第一の「能力」は感性であり、これは人間以外の他の生き物も備えている。感

性は一般的には直観のための受容性として特徴づけられるが、この直観は——思考の「機能」と反対に——「触発 [Affektion]」に基づく (r. V. A 68) (5)。数え切れぬほど批判され、拒絶され、修正された、こうしたカントのテーゼは、生の経験の地平のうちへと身を投げ入れるならば、いかなる反感も生じさせないだろう。批判哲学の仕方で人間の自然のうちへ悟性を組み入れることを真剣に受けとる、まさにその場合にこそ、私たちの「感官に触れる」ところの「事物」もしくは「対象」が現にあるということとは語られうるし、語られなければならない。「私たちに人間にあつては少なくとも」 (r. V. §1 B 19)、「そこで現象する或るものなしに現象があること」は、実際に「不合理な命題」である (ib. B XXXVI f.)。もし対象が感性に対してあらかじめ与えられてあるのではなかったら、感性は感受性でも依存性でもなかったであろう。また感性はその場合同様に、具体的な人間の感性でもなかったであろう。とはいえその場合に人間の感性ということの問題になっているのは、感官という器官とは違うものである (vgl. Etwa Anhr. §18 bis 23 [『人間学』六五〜七三頁] : r. V. A 28-30, B 44-46)。触発という経験的に記述された現象を、カテゴリーという尺度によって自然科学的に理解してはならない。「科学的に」客観化されるなら、自分の身体は純然たる物体であり、これは自然科学において物理学的ないし化学的に説明される。「魂」もしくは「心的なもの」は心理学の客体である (16)。自然的なものから心的なものへの「移行」は、つねに未解決な残余の問題にとどまる。実証科学の方法がきわめて成果に富むのは、その特殊化によるのである。現象を根源的な全体性において考えているカントは、こうした分割の背後に遡ろうとする。だから彼の発言は「独断的な素朴さ」を備えており、まただからカントは誤謬推理の批判において、「思考するものと延長を有するものの相互性に関する悪評高い問い」 (r. V. A 392) に対して戦うのである。生そのものにおいて出会われる人間は、たとえば太陽が輝く「がゆえに」、自分が光を見て暖かさを感じるというように、太陽の作用を経験する。この「がゆえに」を存在論的に

いかに理解すべきであり、また現象の分析がそれによっていかに精確に遂行されるかは、先に示した根拠からして不明瞭なままである。とはいえカントが原理的に「生の経験」の地平に身を投げ出して証明していたことは、解釈によって生まれた多くの作爲的な問題が消え去ることによって、カントの哲学全体において証明されるのである。

触発は、意識の外部の事物が意識のうちに、その事物の「現象」としての「像」を生み出すような因果的過程として、カントによって考えられていたのではない。むしろ、触発する事物はたとえば経験に見いだされる太陽であり、触発されるものは人間、つまりは根源的に統一しているかぎりでの身体(17)と「心」であるが、この両者は経験的に与えられている。とはいえ実存する「私は考える」におけるのと同様に、触発する対象においても、現存在はひとつのカテゴリーではない。哲学的であると同時に人間的でもある生の経験は、触発する対象が直観された対象と同一であることを示す。太陽そのものは、皮膚と目を触発するものであり、また触発に基づいて、思念されるもの、つまり暖かさと明るさである。カントが「経験的直観の未規定的な」「つまりまだ思考されていない」対象が現象である」(F.V.A.20)(18)と定義するとき、またカントが「たんなる」表象としての現象について語るとき、カントが考えているのは——このことはすでに論理学にも示されていたのだが——経験的に表象されたものである。つまり感覚(そのものとしての対象による「結果」F.V.A.III)ではなくして、感覚されたものである。ところでこの表象作用によって思念されたものは、触発する事象そのものであり、それもまさにそのものとしての、そのように印象を押し付けるものとしての、触発する事象である。ここで物自体と現象のあいだに設けられるべき区別は、ふたつの事物のあいだの区別や事物と意識内容のあいだの区別ではなくて、存在論的な区別である。「まさに同じ対象」の、「物自体そのものとして」と「現象として」のあいだの区別なのである(F.V.B.XXXVII)(19)。太陽についての私たちの感性的な表象を、私たちが見て感じることを「引き起こす」のは、「あの太陽」であるとも言えるだろう。

それでもこの対象は、それが私たちにによって感覚において思念されるような仕方で、また一般に思念されうるような仕方でだけ、「存在している」のではない。というのも私たちによって思念されたものとして、この対象は、存在論的・原理的に「私たちに帰属する」表象されたものであり、この表象されたものを私たちは、たとえば理解することのために、意のままにする。表象されたものとしてこの対象は、私たちによって「保持され」うる、「目的」とされうる、等々である。志向することで私たちは表象を凌駕する。「志向的对象」が私たちから奪われることはありえない(20)。対象がそのように存在する以上、そうした対象から私たちが影響を被ることはありえない。とはいえ、そうした対象の影響は、それに本質的に依存的なものとしての私たちに対して不意に、私たちと無関係に「関わって」くるのである。カントによれば、私たちが志向的に凌駕することができるのは、ひたすらこの依存性においてのことである。生の経験が示すこと(21)が真であるべきならば、感性的な志向はそのものとしては最終的なものではありえない。感性的志向を可能にするものは、自らにおいて基礎づけられた主観による構成ではありえず、創造における事物の合目的な相互関係である。こうした思想が、『判断力批判』の「序論」の難解な論究を導いている。自然の「英知的な基体」が、つまり私たちの感性的な志向作用に先立つ、事物の根源的な存在様式がこの存在様式が事物を物自体として、生の経験において「規定可能に」するのだが——ないのだとしたら、事物が私たちの認識能力にとって「把握しうる」ものであることも、私たちの行動にとって「使用しうる」ものであることも、ともにありえなかつたであつただろう。感性という能力は、創造の全体に「適合している」のでなければならぬ。現象としての事物が可能であるのは、表象する者と表象されるものがそれ自身においても、神が思念する「ヌーメノン」として、合目的な統一において「ある」場合だけのことである。このようにしてのみ、事物を志向性によって凌駕していながら触発に基づくとすることも理解可能になる。現象もこの凌駕を、この依存性に基づ

くそれとして示すのである。生の経験の形而上学的原理も、少なくとも原理的においては、階層づけられた自然の全体において、当の依存性を神学的に把握する。

カントが短い定義において、またその他の場合では暗に、感性について語っていることは、身体を有する具体的な人間から、またそれゆえに「自然目的」(U. 86ff. 『判断力』下巻三三頁以下)としての有機体の分析との連関において理解されなければならない。

感性が機械的な受動性ではなく、或るものに対する、志向的な感受性であるならば、そのことは身体としての生きた物体が備える、内的な合目的性に起因する。太陽は身体も石も同じように照らし暖める。ところで身体のうちに取り起こされた状態が「表象の状態」という本性を持ちうるのであれば、そのことは、この物体が自然の全体においてアプリアリに、たんなる物体とは異なるより高次の様式において「存在している」ことに起因する。つまり身体という物体は「内的に合目的」なのである。あらゆる身体の部分とそれら諸部分の状態は、その存在に関して、統一的にそれだけで存在するものとしての身体という全体へと「連関する」という仕方で見え現に存在する。それゆえ身体は「内的なもの」を持つのであり、身体は物体としての自己である。物体と「諸器官」の諸状態は、「一」とつての存在」という意味においてアプリアリに存在する。それらの状態は快と不快として現に存在するが、こうした快と不快のうちで生き物は「自分を」見いだして感じる。他方では、まさに「主体」が自分へと関わることによって、その主体は「自分」を他の事物から区別するのである。主体は事物を「表象する」、「自分の前に立てる」(sich vorstellt) (27)。感性は「私たちの表象一般の主観的なもの」(M. d. S. VII II A. [カント『人倫の形而上学』樽井正義・池尾恭一訳、『カント全集II』岩波書店、二〇〇二年(以下『人倫の形而上学』と略)、二四頁)、つまり感覚である。この感覚は、感情として主観へと関係づけられるか、もしくは「感官」の「表象として」、「客体」

である触発する事物へと関係づけられるかの、二様の可能性を持つ (ib. u. U. §3 (同箇所、および『判断力』上巻五八頁以下))。感性的な主観性は、こうした身体という物体の状態の二重の關係づけられかたにおいて構成される。触発するものの結果への關係の仕方は、物体的なものではあるのだが、ここでは因果的に理解されてはならない。なぜならここで「結果」は(その存在に関して)——あらゆる中間の原因を越えて——触発する事物へと思念し、つはね返るからである。感情と、感情に対応する可能的な反応が、触発する事物への關係に基づくことを考慮するならば、次のことは説明可能になる。つまりカントにとって主観の三つの「根本諸力」(表象と感情(23)と欲求の力)のうちで、表象能力が——少なくとも分析のための一覽表上で——優位である (Erste Einl. V 225 [『判断力』下巻二五三頁])。ことが説明可能になるのである。

感覚が身体としてのあり方に基づくということが正当であるならば、感覚のための能力はすでに植物も備えている。他方でカントは「有機的組織 (Organisation)」から、より高次の存在段階であり、すでに器官 (Organ) を「前提としている」、動物の「生」を区別している。有機的組織はそれ自体がすでに生であるわけではなく、「生の類比物」である (U. §65 V 452 [『判断力』下巻三一頁])。生とは「自分の表象に従って行動する、存在者の能力」である (M. d. S. VII 11 [『人倫の形而上学』二三頁]; pr. V. V. 9 A. [カント『実践理性批判』坂部恵・伊古田理訳、『カント全集7』岩波書店、二〇〇〇年 (以下『実理』と略)、一三二頁])。つまり生とは、表象を明示的に用いる能力である。有機的組織は自己を所有し、完全に「自分自身によって」現に存在するというように独立して存在している。こうした存在の仕方が本質的に物体としての、独立存在であるからである。感覚や経験的直観は純然たる受容性の事柄である。生命はこれ以上のものであって、あるものが生きていることを示すのは、構想力もしくは意識によって、感覚を、知覚へと総合することである。知覚とはカントにおいて、経験的な直観とは別物であって、「意識をとまなう直観」

の「*プロト*」である (Prol. §20 Anf. [カント『プロレグーメナ』久呉高之訳、『カント全集6』岩波書店、二〇〇六年 (以下『プロト』と略) 二五二―三五頁] ; r. V. B. 160 ; Anthr. §9 [『人間学』四九頁] ; Log. VIII 377 [『論理学』九一頁] ; Gg. Eberh. VI 34f. [カント『純粹理性批判の無用論』福谷茂訳、『カント全集13』岩波書店、二〇〇二年、一三〇頁])。私がある人間を遠くから見たとしても、近くから見る場合と同じ感覚を持つ。双眼鏡を使えば見えるようになることが、このことを証明している。とはいえ私は双眼鏡を使わずに感覚された「多様」を、近いところからあらゆる個々の部分までも分節化しつつ「注意する」場合のように、意識するのではない。私たちは自分のうちに数え切れぬほど大量の「曖昧な」表象を持っており、私たちが「把握する」もしくは「覚知する」ことによってはじめて、これらの表象は「はっきりと」知覚される (Anthr. §5 [『人間学』三五頁]) (24)。このように意識することとは、私が把握作用によって、自分に「諸印象」から統一的な「形象をもたらし」という仕方です行される (r. V. A 120 A, 99)。「形象」とはカントにおいて、意識をともなつて直観されたもの、知覚されたものそのものである。把握は構想力の事柄であり、構想力はまだ「方向性を欠いている」(つまり悟性に先立っている) が、それでも自発的に「総合」を遂行する (r. V. A 78)。「構想力はつまり、直観の多様なものをひとつの形象へともたらしはすである」 (ib. A 120)。ここでは総合的に形象をもたらし把握のある種の可能性が、すでに直観的なもの「概観的な (synoptisch)」諸形式によって、あらかじめ印づけられているのである (vgl. R. V. A 94)。

説明をもたらす構想力を通じて、感性的な自己であることより高次の可能性が構成される。把握するさいに動物は、たしかに完全に触発へ差し向けられているけれども、それでもすでに自発的な仕方を受容的である。動物が自己を所有し自分だけで存在するという事態は、単純にそれ自身によって現にあるのではなく、自己所有はつねに意識の「目ざめた」緊張において「存在する」。この意識の緊張は、植物的な生の無感覚なあり方を越えて自発的

に高まり、眠りにおいて定期的にふたたび〔無感覚な植物的生に〕沈み込む。自己の所有はここでは自己の獲得のことである。表象されたものはここでは受けとられるだけでなく、我が物とされる。この我が物とすること、構想力のあらゆる他の能力——記憶、予見、想像、夢想——が連関する。個々の把握された形象は、知覚作用において、保持された形象および習慣に従って期待された形象とともに「系列」へと連結する。これらの系列において知覚された事象が——フッサー、ルとともにも語るならば——観点に依じて「射影する」のである（F. V. A 121）。諸形象の連想的な総括と比較において、「理性の類比物〔analogon rationis〕」（ライプニッツがそう呼んだように）（25）が、本能の次元で「反省すること」（Erste Einl. Abschn. V Anf. 『判断力』下巻二一〇頁）が生じる。認識の段階の序列（Log. VIII 377 『論理学』九〇～九二頁）；vgl. A. r. V. A 320）においてうしろした反省作用は、表象することおよび知覚すること（percipere）の後に続く第三段階に位置し、識別すること、〔kennen〕（noscere）と呼ばれる。悟性に先立つ「方向性を欠いた」識別することのうちに、動物が選択できること、つまり「受動的に」拘束された「動物的選択意志〔arbitrium brutum〕」（r. V. A 802）のための基礎があり、また本能や「性癖」や「傾向性」のための基礎がある（vgl. Anthr. §80 『人間学』二二六頁）；Rel. I. Stck. III〔カント『たんなる理性の限界内の宗教』北岡武司訳、『カント全集』10 岩波書店、二〇〇〇年（以下『宗教論』と略）、三四～四二頁）。動物の「自己愛」は「内的な原理によって」自分を規定することという意味での生である（M. A. IV 455 『自然の原理』一一八頁）；Anthr. §73 『人間学』二〇五～六頁）。

有機的組織と「動物性」を越えた、人間の自然の第三の存在段階が「人間性」（26）であり、この人間性の根本能力が悟性である。動物の自発性は、たしかに動物が「使用すること」ができる身体的な自己を凌駕しているのだが、とはいえその自発性はそれでもなお、完全に諸印象の束縛の中に生きており、動物の目ざめたありかたもその諸印

象によって連れさられていく。人間がはじめて、自由な選択意志という厳密な意味で、自分の身体と心の諸力を「使用」するが、それは人間の自発性が純粹な自己意識だからである。動物としての生によって、私たちは感覚された諸印象を、統一的な形象と形象の系列として知覚するようになる——私たちはほんやりしているのではなく、私たちが見ていることや聞いていることに「気づく」。これに対し純粹統覚によって、私たちは知覚されたものにおいて或るものを思考するようになる、つまり私たちは知覚の対象を認識するようになる (Vgl. F. V. A 51)。こうした悟性の「人間的な」使用は、知覚と区別して経験という(27)。

事物の二重の存在様式(物自体としてと現象として)を考慮しなければ、この現象はまったく理解できない。現象そのもの、たとえばほんやりと感覚された暖かさと明るさは、たんに受けとられた、もしくはたんに与えられたという様式において「存在する」。この点では暖かさと明るさはたしかに意のままになしうるものである。身体はこの意のままになしうるものに、単純に委ねられているのではない。とはいえそれが意のままになしうるものであるのは、ただ印象を押し付けるもの、心を不意打ちするものであるかぎりでのことである。多様な印象が心に打ち当たるのは、全体を見通せないような仕方、カントが言うように「規則を欠いた集積」においてである (S. H. V. A 121)。多様な印象が、それらが「印づける」もしくは「指示する」ことができる統一的な事物についての印象であることは、ただ身体的であるだけの自己には閉ざされたままである。動物がはじめて、諸形象の連続的な遊動において、自分が取り囲んでいる知覚されたものがあらゆる観点において、それ自身のうちに構成を有し、明らかに恣意に抵抗する同一のものであることに気づく。身体が触発において、感覚されたものの自体的存在に対して受動的であるのは、たんに事実的に、それも印象を押し付けられることの根底にある、自分の自立性においてのことである。動物がこの抵抗性に気づくのは事実ではあるが、とはいえそのことについての知はまだ持たない。人間の

経験はこれに対してまさに次のことにおいて成り立つ。それは多くの形象が一致することの根拠を對象として、認識すること、つまり「私たちの認識が当てずっぽうに、もしくは恣意的に規定されることに抵抗し、アプリアオリに特定の仕方では規定されるようにするもの」(F. V. A 104)として認識すること、である。私たちにとつても對象はその形象と現象においてだけ与えられている。他方ですでに動物も、あらゆる変転する諸形象のうちに、自分が「見知っている」現象の統一的な根拠を思念していたように、私たちが「規定的に」對象そのものをそうしたものと、思念している。経験とは「その現象が私たちに与えられている客体の認識」である(M. A. IV 378 A. 『自然の原理』一七頁)。思考は「直観に対して對象を規定する」(F. V. A 108)。思考は「与えられた直観を對象へ関係づける働き」である(ib. A 247)。あらゆる主体的な自己は、自分自身を越えて出ているとともに、たんなる現象も越えて出ている。人間的な自己は純粹な自由において自分自身に対しても、現象と物自体を原理的に存在論的な仕方、區別することができ、経験は、日常的な意味においても、とりわけ科学的な意味でも、以上の点にその内的な可能性の根拠を有している。感官を備えた存在者としての人間は、経験的に知られたことを判定することによってだけ認識することができる。反省が形成する概念はこれに対し、現象の「規則」として、形象を与え抵抗する自立性を備えている様式において、事象を統一的に概念把握する。こうして、カテゴリーがカントにとつてそれ自体として「能力」に関して、つねに「事物一般」の概念にとどまっていたことが理解可能になる。私たちが有する悟性は、感性よりも「蓋然的には、ずっと遠くまで及ぶ」(F. V. A 255)。これに対応して経験的概念も概念として、「事象自体」の本質を規定するという傾向を持つ。経験的な学問はとりわけ、「感官の仮象」には固執しない。日常的にも私たちは、たとえば感性的な見え方を事物の「たんなる」外観に数え入れることを意識している。そして理性的な仕方では、認識が遂行されればされるほど、それだけ理解は、「たんに」そして瞬間的に与えられたものによる印象の押し

付けから解放される。思考は自立的になればなるほど、それだけ「客観的に」なる。とはいえここにも限界はある。「経験の言語においては」経験的な諸対象が、「たとえあらゆる星を含む天が（…）物自体そのもののように考えられる」（Pr. Schr. VIII 248 「形而上学の進歩」三〇六頁）：auch r. V. A 393）。こうして経験は、その対象であるフエノメノン、ヌーメノンと混同するように傾く⁽²⁸⁾。素朴な仕方では経験的にして超越論的な思考は誤りうる。この思考は、自分の対象が、つねにそれ自身としては知られない現象の根拠（IX）と思いなされてしまうことを忘れてしまう。人間的な理性の欲求は、人間的な、「理論的見地」において認識を渴望する欲求としては、本質的に満たされないままに留まる。それ自体としてより多くを「望む」カテゴリーは、たんに「経験的に使用」される必要がある。

第一〇節 人間の性格のアポリア

諸感官は依存的である。だから諸感官は何かを掴み損ねることが決してない。把握は自発的であり、だからその形象は「偽」でもありうる。とはいえ感官に束縛されているから、把握は印象そのものによって訂正される。悟性はこれに対して自由に「使用され」また「使用する」。悟性はだから「誤用し」うるし「誤用され」うるのであり、悟性はそれ自身、誤用に対して責任を負う。悟性は、自分の理性によって自分を「啓蒙する」かぎり、自分自身を導かなければならない。人間の理性使用は啓蒙である。啓蒙の三つの「格率」は、「先人見のない考え方」、「拡張された（他者との合致を考慮した）考え方」、そして「首尾一貫した考え方」である（U. V 368 「判断力」上巻

一八一頁〕: Anthr. VIII 118 [『人間学』一七二―三頁] f. 23)。これらはみな、思考の三つの不自由に、対する警告である。人間の「素質」の「使用」の問題は根本において実践的である(29)。だから誤りの問題も人間の生の全体との連関において考察されなければならない。

カントは普遍的な人間の自然から——同じくまた特殊な「才能」や「気質」や「天性」からも——「こうした自然の恵みを利用するはずである」意志の「特性」を区別し、これを性格と呼ぶ (Grdl. IV 249 [カント『人倫の形而上学の基礎づけ』平田俊博訳、『カント全集7』岩波書店、二〇〇〇年(以下『基礎づけ』と略)、一三頁)。啓蒙とは、自分に正しい性格を与えるという課題である。人間学はその第二部である「性格学」で、個々の人格と性と国民と種族と、そして何より「人類」一般の、性格を扱っている。

人間はその素質と使命に従って、そのものとして必然的に、自身が自足的に行動することを求める。人間が「人間的に」行動するのは、人間が理性を伴って、自分の傾向性に従い、そのようにして傾向性を「関心」に高めるかぎりでのことである(Grdl. IV 271 A. [『基礎づけ』四二頁]; pr. V. V 87f. 130 [『実理』二三八―二九七頁]; U. V 272 82 [『判断力』上巻五七頁])。関心の経験的対象は、幸^g、[Wohl] か禍^u、[Uebel] か、という実用的な意味での善である (pr. V. V 67 [『実理』二一〇頁])。こうした「実践理性の対象」は、「それ自体としての善」、つまり目的であるか、「何かのための善」、つまり手段であるかである (ib. 65f. [『実理』二〇八頁])。人間の行動は自由な「技術」[Kunst] である (U. V 378 [『判断力』下巻一九四頁])。とはいえ技術が自由であるのは、行動が理性の規則によって、従って原理によって規定されるかぎりでのことである。こうして人間の性格の問題は実践的原理の問いへと尖鋭化し、生という「事例」もこの問いに属することになる。

『基礎づけ』の第二章と『実践理性批判』の第一節でカントは、「格率」というたんに人間的で経験的な原理を、

道徳的な「法則」から区別している。格率はこうした広い意味ではみな「主観的」である。これらは人間的自然に
関して、それが「自体的に」どのように賦与されているかについていかなる洞察も含んでいない。格率は、経験に
基づく「自由な選択意志」の「投企〔Entwurf〕」である。それゆえ格率はそれ自体としては理論的な認識しか含
んでいないことになるのである（30）。こうした洞察が実践的になるかどうかは、人間がこれらの洞察を思考する
ときに、人間がすでに望んでいることにかかっている。節約の原理はさしあたり、節約することと所有と満ち足りて
いることの経験的な連関について何事かを語るにすぎない。この原理は、節約することが裕福であることのひとつ
の原因であり、だからこの節約という原因は、裕福であるという目的のための手段として役立ちうるのだと語る。
裕福であることの原因がそうしたものであるべきかどうか、私が節約することを必要とするか、そして何よりも私
の満ち足りていることに所有が属するのかどうか、こういったことを私はすでに知っていなければならぬ。そし
て原理が実践的であるべきなら、原理が前提としている目的、この場合では所有することで満ち足りることを、す
でに意欲しているでなければならぬ。こうした意味ではあらゆる格率は「恣意的」である。つまり格率に人間
が従うかどうかは人間次第である。格率は真正な原理ではない。そうはいっても格率の内部にも諸段階があり、そ
の諸段階において性格の問題も少しずつ尖鋭化してゆく。

広義の格率は、狭義の格率と命法を含む。後者は（狭義の）技術的命法か実用的命法である。狭義の格率は、一
般に妥当する「命法」から区別された、「個人の意向」（pr. V. V 74）『実理』二一九頁）である。カントは自分の
人格に対して、決まった一日の過ごし方を守ることを、自分の健康という目的のための手段として格率にした。そ
のとき原理はたしかに、個々の事例において強制的に「君はなすべきだ」と語る。とはいえこのようにして原理が
思い出させるのは、原理を設定した者の恣意的で一般的な決意にすぎず、原理を設定した者自身を思い起こさせる

にすぎない。これに対しあらゆる技術的な原理は一般に妥当する。たとえば「使用説明書」はあらゆる使用者そのものに向けられている。これは誰でも持ちうる一定の目的に達するためにどのようにすべきかに関する「熟練の規則」である。こうした「蓋然的な命法」は、目的さえ定まっていれば、客観的に妥当する。この命法は行動の外的な遂行の仕方に関わる。他方で行動するにあたり何を自分の目的とすべきかを語るのは、「利巧の規則」である。この実用的命法は行ない（*fit*）に、つまり行動において人間「自身」がなすべきことに関わる。この命法は、究極目的のための手段としてひとが自分でなすべき二次的な目的を名指す³¹。こうした命法は、次のような究極目的を与えるかぎりで、「確然的」命法である。その究極目的とは、あらゆる人間がそのものとしてつねにすでに、その自然からして現実に欲するもの、つまり幸福である。自分自身の「真の」そして「持続的な利益」についての知である利巧さは、その条件がつねに満たされている原理を有する。利巧さという人生における規則は、あらゆる人間そのものに当てはまる。こうしたわけで、幸福に至る途についての経験的な知が、その知が人間らしいものであるがゆえに道徳であると、十八世紀の倫理学が考えることもできたのだ。この点に独断的な経験の実践的な錯覚がある。というのも真実には、選択意志がそのものとして規則を手に入れるこの局面において、はじめて性格の根源的な問題が生じるからである。私たちが幸福を欲するという事実、もちろん確実である。このテーゼは真正な生の経験を含んでおり、生の経験を避けがたく幸福という問題の前に立たせる。とはいえどこに人間の幸福があるのか、このことを人間は純粋な自発性において見いださなければならなかったし、とはいえ「たんなる」人間であるかぎりでの人間によって、このことは規定されない。幸福はひとつの理念（*U. v. 369*）³²「判断力」下巻一〇八頁）であり、それも理想である。幸福は「私の現在の状態と未来のあらゆる状態における、満ち足りていることの絶対的全体、最大量」を表す（*Grdl. IV 275*）³³『基礎づけ』四九頁）。ただ私は自分の財産と幸運な境遇における自分の

満足を経験的にしか表象することができないから、理性のこうした投企はむしろ「構想力の理想」である (ib. IV 276 [「基礎づけ」五〇頁])。これ以上望むものはないというほど満足するために私は何を必要とするのかを、私は自分で思い描く。そのときも何も必要としないのなら、人間の完全性が達成されたことになるだろう。なぜならそうした境地こそが実践的な自足であり、啓蒙の完成であるだろうからだ。あらゆる必要物の所有に依存していなうことは、カントが「気高き (*erecta*)」と呼ぶ「心のありかた」を、人間にも可能とせざらう (M. D. S. VII 217 [「人倫の形而上学」二七七頁])。気高きさは幸福に基づく「道徳」の原理である。とはいえ気高さが内容の点で私の空想にとどまっているのなら、そのときには実用的命法も仮言的であって、たんなる「忠告」にすぎない。私が幸福をいかに考えるか、私が幸福を望むのはこのようにしてなのか、あのようにしてなのかは、私にかかっているのである。人間の目的についての経験は、事実的で「自然的な」究極目的についての生の経験でなければならなかったであろう。とはいえさしあたり「理論的な」拘束力のない見地においては、こうした経験はなされない。「英雄的な基体」は、こうした仕方では「規定され」ることはない。

哲学がそれを看取しうる以前に、生そのものがこのアポリアを実践的に身に受けている。ひとは自分の幸福をその形式に関しては絶対的な究極目的としてしか表象できないし、かつひとが人間であるかぎり、幸福を表象せざるをえない。こうした窮境において人間は、自ら自分の「世界観」を与えることを夢想するが、人間は実際には依存的である。人間は「時代の子」であり、それぞれの時代を独断的に支配している理想の子である。人間の自己愛は「比較する自己愛」として遂行される。「つまり他人と比較することでのみ自分を幸福であるとか不幸であるとか判定する」(Rel. VI 165 [「宗教論」三五頁])。カントがヘルダーを批判したときに、歴史へのカントの洞察が示唆されていた。「人類のあらゆる時代において、および同じ時代のあらゆる立場においても、幸福が生じていて、この幸福は

まさに、被造物が生まれて成長した環境との関わりにおける、被造物の概念と習慣に適合している」(IV:199 [カント「J・G・ヘルダー著『人類史の哲学考』についての論評」福田喜一郎訳、『カント全集14』岩波書店、二〇〇〇年、六三頁)。流行から (Anthr. §71 [『人間学』一九六頁以下]) もっとも高貴な事物に至るまで、人間は「他人の意見において自分に価値を与えようとする」(Rel. VI:165 [『宗教論』三五頁]) 傾向を示す。人間は、強力な影響を与える権威的な共同世界の威信へと頹落している。というのも、そうでないというのなら人間は、どこに人間的な完全性の経験を求めるというのか。他者たちだけが私に、求めているものを直観的に「与え」うる。というのも他者たちは生の問題を——そのように思えてしまうのだが——すでに解いてしまっているし、他者たちは私に、生においてもしくは知において、幸福をすで見知っているような「印象」を与えるからである。このようにして、自分の自発性がこれまでは空しくも何にも行き当たらなかった私は、原理もしくは「法則」として、絶対的な究極目的を自分に与えることになる。この原理や「法則」は客観的であるし自分自身に由来するものだと私は言い張るものの、実際にはこの点で「世慣れた」他者たちに由来するものであるにすぎない。つまり私は他律的に生きるのである。

具体的にはどういうことをか、人間学が情念 (Leidenschaft) という名のもとで教えている (Anthr. §§73-74:80-88 [『人間学』二〇五〜八、二二六〜四一頁])。情念は、感情がたんに瞬間的に沸き立つこと、つまり興奮 (Affekt) とは違って、理性的な傾向性である。この傾向性ももっとも人間的であるとともにもっとも危険なもので、名譽欲、支配欲、所有欲といった、まさしく「冷静」で興奮を欠いた情念という形態をとる。ここでは理性のあらゆる配視と持続性が、情念に満ちた性格を形成することへと転じられる。情念とは究極目的に高められた関心である。それも情念は「人間から人間にだけ向けられる」ところの、「愛もしくは憎しみ」である (Anthr. §83 [『人間学』二三四頁])。他方で名譽、権力、金という「三つの力」(ib. §84 [『人間学』二三五頁]) を所有することは、他者からの最高の

独立を約束するのだが、その所有がまさに完全に、共同世界における評価によって条件づけられているのである。選択意志の情念は、自足として、自分自身の自由へと、まさに他律を通して導いていく。それどころかその情念が「妄想」において現われるところまで、事態は悪化していく。この妄想を情念は、経験的に実践的な、「世慣れた」理性のあらゆる詭弁を用いて防衛するのである (Ihbes, 88)。「人間学」二四〇頁)。「たんなる」人間存在の観点からは、情念は「不治である。なぜなら病人が治されることを望まないからである」(Ihbes, 89)。「人間学」二二八頁)。

このような状態の病人はまさしく、自分の自由だけではなく、その他の健全な諸力や自分の幸せも失ってしまふ。この病人は自分の利巧さのゆえに愚か者なのである。ここでカントは、ルソーと一致するだろう。理性と「技術」の進歩に不幸の量は比例するのである。他律的な性格が真の人間の自然を封鎖する。自分自身に委ねられた啓蒙は没落していく。人間の相互的な関係は何よりも、人間たちの意志に反しているとしても、実際には欺かれ欺くことである。名誉心、支配欲、所有欲——社会と政治と経済の解き放たれた力——は、見通すことのできないアナキーへと導いてゆく。

人間の「非社会的な社交性」の根本力によって、大局的には世界史も駆り立てられているとカントは見る(32)。人間の素質の使用に特徴的なのは、「対抗作用」である。つまり個々人の自由な自己存在は、支配を求めたすえの孤立に進むのだが、他面では社会的なつながりと他者への「関与」に対する「人間的な」欲求も生む。人間は関与を欲する他者について、「たしかに我慢がならないけれども、とはいえ離れることもひきなす」(Ideen 4. Satz [カント「世界市民的見地における普遍史の理念」福田喜一郎訳、『カント全集14』(以下「普遍史の理念」と略)、八頁]: dazu U. 883 [『判断力』下巻一〇七—一四頁]: Anthr. §108 [『人間学』三二六頁])。他者と合致したいという傾向性は真の自然素質であり、他律はこの素質を誤用するにすぎない。とはいえ情念が支配しているかぎりには、

人間たちの眞の合致は存在しえない。眞の合致への欲求は満たされず、その充足は慣習だらけの文明社会のなかでは虚偽でうわべだけのものにすぎない。こうした「美しい、徳に似た仮象」(M. d. S. VII 288f. 『人倫の形而上学』三六六頁)は、ある一点においてだけ「眞なる」仮象となる。それは美しい技術〔美術〕においてである。「技術」自体が「自然であるように見える」(U. §45 『判断力』上巻一九八頁)と「関心をもたない適意」は存在し、ここで人間たちの眞の合致が可能になる。そして芸術と同様に学問も、「感官の傾向の専制」と「人間の和解しえない我欲」から、何ほどかその地盤を奪い去る (vgl. U. §83 geg. Schl. 『判断力』下巻一一三頁)。世界史が示すこうした「種」の進歩——この進歩がはっきりしているのはここでもまた学問においてであるが——に、カントは自分の進歩への信仰を基づけている。実際の歴史上の生の不幸は、次のような洞察に導く。つまり、人間たちが自分に設定した、世界観に関わる変転する究極目的は、つねに滅びること、とはいえまさに人間たちの歴史上の誤りにおいて、自然が、いやむしる摂理が、自分の究極目的に近づくことである。それを通して摂理が「正當化」される、こうした「最上の知恵の深く隠された試み」——ヘーゲルの「理念の狡知」——は、熟練の「開化」〔Kultur〕と、訓育もしくは「訓練」へと導く。その誤用においてさえも、自然素質は発展するのである (U. §83 『判断力』下巻一一頁)。おのずから実現される、こうした自然の「最終目的」が、人間の自然規定が消滅させられないことを保証する。とはいえ人間が自分では、自然はその準備しかできない眞の究極目的を発見していないかぎりでは、あらゆる文明化は万人の万人に対する組織だてられた闘争であるにすぎない。美しい技術〔美術〕も「美感的なエゴイスト」のうぬぼれの手に、学問も学者の「論理的なエゴイズム」の手に帰する (vgl. Anthr. §2 『人間学』二五頁以下)。他者の立場を承認することで成り立つ人間的な合致は、たんに美感的な感情に関わるにすぎず、またひとつの主観的な、「人間的に」理解しうる見解としての、他者の主観的見解に関わるにすぎない。事象の

概念においてはすべてが争点となりうる。であるから、休戦状態において利巧さが法を生み出していかなかったら、世界は野蛮に飲み込まれてしまっていただろう。ここで言う法とは、「そのもとで一者の選択意志が他者の選択意志と自由の普遍的法則に従って結合されることを可能にする諸条件の総体」である (M. d. S. VII 31 『人倫の形而上学』四八〜九頁)。人間を相互的に保護する国家は、法の確かさを完全なものとするためには、世界国家にまで自らを拡大しなければならぬだろう (33)。とはいえ訓育という開化の理想は最終的には、人間の歴史的性格が希望のないアポリアのうちにあることを見させるだろう。「人間は、自分の類の他者のあいだで生きるさいに、一人の支配者を必要とする動物である (…)

人間はしかしこの支配者をどこから連れてくるのか。人類からでしかありえない。とはいえこの支配者も同じくまた、一人の支配者を必要とする動物なのである」 (Id. 6. Satz 「普遍史の理念」一一頁)。だから、自分自身を究極目的となす人間は、自分の自然に関して曖昧なままにとどまる。「人間がそこから作られている、これほど曲がった木材からでは、完全に真つ直ぐなものほ組み立てられえない」 (Id. 「普遍史の理念」一二頁)。

人間たちが文明化されればされるほど、人間たち自身はそれだけ多くの現存在の悲惨を経験することになる。人間たちは自分たち自身について、自分たちの幸と不幸について没頭しはじめる。人間たちは自分を内的感官によって観察し、心理学的な経験によって解明を求める。ここで人間は自分が自分に固有の性格によって触発されているのを見いだす。というのも、悟性があらゆる能力を使用し我が物とするかぎり、触発するものは悟性であるからである (34)。人間の思考を営む生は、たんに目ざめていることをも超えた、自分の「注意していること」によって張り詰めている (r. V. B. 156 A.; Pr. Schr. VIII 249f. 「形而上学の進歩」三〇八〜九頁)。私たちが感受するものについての内的な印象は、悟性が質料的に自分の状態として把握するものとともに、依存的事であることと触発され

であることそのものを、つまり内的直観の「形式」としての時間を意識にもたらず。私たちは自分の、幸もしくは不幸をもたらす触発とともに、同時に私たちの感性的自己が、つねに、「そうした触発に」さらされていることを、時間そのものとして意識する。私たちにそのものとして空間的に与えられる、「外的な」事物を度外視しても、純粹な時間は身体的な生が、儂いこととして現われる。このことは刻々と確証されていくばかりで、また新たな瞬間に事物のひしめきにさらされるのである(35)。現実には内的感官における感情の戯れに身を委ねているだけの者は、妄想に接近しながら、夢見られた内的世界のうちへと情念とともに沈み込んでいくか、時間そのものという限りのない空虚を生に飽き飽きするまで感受するか、そのどちらかにならざるをえない。後者の人間という種に特有な感情は、人間のアポリア的な性格から来る印象に起因するものであるが、この感情が退屈である(Anthr. 861『人間学』一七八頁以下)。情念が弱まると、そのときに退屈が私たちに襲いかかる。退屈は生そのもののなかに感情として次のような思いをもたらす。「生は私たちに、とつてどのような価値を持つのか」(U. 883 Sch. A. 『判断力』下巻一三三頁)といえ、生「の価値はゼロ以下に落ちる」(ib. [同頁])。

幸福だけを——その幸福がどれほど高貴なものと考えられようとも——自分の選択意志に望ませている人間は、不幸と他律に、妄想もしくは生の倦怠に終わる。これこそが形式的な倫理学の根底にある、人間学の洞察である。これは人間的な仕方で実践的な理性と、その楽天的な仮象の道徳の批判である。また同時に哲学に対しては、我意的でたんに「理論的」な見地における、つまり至高的で何にも拘束されない見地における、たんに人間的なあらゆる理性使用の批判である。というのも形而上学的に、自分を安心させるために知ることを欲する場合においても、主導的な意図をなしているのは幸福であるからである。理性の誤りにおいて、哲学は人間一般の運命を分かち持つ。哲学もまた、純粹な原理を見いだそうとして座礁した試みなのである。

第二章 定言命法における道德性の分析

第二節 A 道德の根本経験（ルソー）

人間の自然と人類の性格の分析は、なぜ人間学のうえに、また一般に経験のうえに道德が基礎づけられえないのかを示した。人間の自然は「私は何をなすべきか」という問いに対する一義的な答えを与えない。このことの根拠は、カントの倫理学の著作の読者にとっては容易に思えるかもしれないが、それほど単純でも簡潔なものでもないということが示された。倫理学の著作、とりわけ『実践理性批判』は、体系的な世間知を根拠として生じたことを、たんに概略だけを示唆するような仕方ですべてにすぎない。こうした簡潔さが、カントの倫理学の（とりわけ形式主義の）きわめて重大な誤解の誘因となったのである。

世間知もしくは生の経験の全体を見据えるなら、最高善としての究極目的への問いに対して道德の純粹性を賭けてしまうことは、もとより不可能である。この問い、つまり形而上学への問いは、純粹な実践理性に立ち返ることによってまさしく解決されるべきである。最高善の問題とともに同時に、具体的な行動の客観的な目的への問い、つまり法論と徳論への問いが生じる。この問いも批判的な倫理学の基礎づけの視界から追放されるべきではない。人間は自分の行動の真正な目的を学び知るべきであるし、またさらに創造においてどのような地位を占めるのかを知らなければならぬ。このために人間は批判的な倫理学の基礎づけを必要とするのである。解釈はここでも批判を形而上学から孤立させるべきではないが、それはその形而上学がただちに現在において転用できないのと同様

である。新カント学派の解釈は、カント倫理学の否定的なもの、つまりその幸福主義の批判と「神学的な道徳」の拒絶を我が物とすることができるだけで、それゆえに解釈そのものに際してつねに、歴史的な事実の裁断と修正を余儀なくされた。このことはきわめて教えるところの多いヘルマン・コーエンの基礎的な作品において示されている(36)。

このように視界を狭めていることは歴史叙述の観点からは不当であるが、このことを度外視するなら、コーエンはまさに、カントの道徳の根本経験と名づけるものを認識していた。この経験は次のように言い換えられる。つまり究極目的についての正しく設定された問いは、個人やその個人の恣意の自発性から生じることはありえず、私たちは倫理的なあり方の「義勇兵」(Pr. V. V. 91)『実理』二四二頁の表現を借りれば)ではない。もっと別のこと、そこから帰結する本来的に啓発的なことが、道徳的な洞察が有する本質的な性格であり、また道徳的自由の使用におけるその洞察の適用である。ここで(生においてそして倫理学において)意味をなすのは、何が道徳的に強制されているのかを問い、また探究することだけである。この点に、思弁から示されるような私たちの制限についての認識があるだけではなく、人間の実存の真理と人間の世界の存在様式についての積極的な説明もある。歴史叙述として正当な仕方では、次のように言わなければならない。つまり神と創造の存在様式についての説明、と。

人間学は実際には完全に道徳的な根本経験によって規定されている。人間学はつねに目的論的であり、自然神学はその原理的な方向づけを倫理神学から受けとっている。こういうわけだから人間学が逆に、実践哲学の問題へ乗り出すこともできるのである。カントが自分の人間学の根本教説を、倫理学の根本教説との根源的な統一において構想していたことは明白である。このことはカントの遺稿から取り出された、広く知られている断片において表現されている。ルソーが自分にどのような印象を与えたかをカントが記述している、あの断片のことである。この完

全に個人的な表現は、一七六〇年代のはじめに書きつけられたものであるが(37)、これはカントがルソーを知ったことをきっかけとして体験した一種の道徳的、回心における、カントの現存在解釈の実存論的な起源を示している。回心とは宗教の言葉から取られた表現であるが、それでも少なくともこれが現象にもっとも適した表現である。「体験」について語るなら、ひとを迷わせてしまう。なぜなら体験という現代の精神史ではおなじみの用語においては、美感的な印象や美感的な制作力の飛躍が基調音をなすからである(38)。これに対しカントがルソーにおいて「体験」したものは、本質的に義務を負わせる、洞察という性格を持つ。この洞察はだからといって、それ自体として把握できる大きさのものではないし、解釈のための心理学的な原理でもない——伝記のための原理というわけでもない。そうではなく、この洞察はカントの教説の理解に対する可能な出発点にすぎない。カントの教説のなかでだけ、カントの道徳の根本経験と「人格性」が、その具体的な歴史的形態を持つのである。

カントがルソーにおいて学んだのは、人類の真の性格学である。カントはルソーによる文明に対する根元的な批判から、文化の進歩は道徳性の進歩とは何の関係もないという洞察を獲得した。人間たちは洗練され、諸学問や諸技芸に関して多くを得る。だがそのことによって、同時代の哲学者たちのオプティミズムが主張していたように、人間たちがより善くなるのではない。まさにそれゆえに、人間たちはより幸福にもなっていないことになる。現存在がもつばら幸福へと方向づけられていることは、むしろまさに人々が情念に捕らえられていることのひそかな原因である。その結果として、上位階層の人々は自分の欲深さにうんざりとしており、下位階層の人々は抑圧された状態にあるのである。究極目的の理念を幸福から、もしくは人間の完全性から解釈することのうちには、ひとつの隠された悪しき不充足がある。この不充足が生のあらゆるアポリアの源泉であり、また哲学の希望なき状態の源泉なのである。

カントは哲学者であるが、その哲学者としてカントはまず、学問的に研究することに伴ううぬぼれを克服する。「私は気立てからして研究者だ。私は認識へのまったき渴望と、認識においてさらに進みたいという貪欲な不安を感じるが、またあらゆる認識の進歩のさいの満足をも感じている。これだけが人類の名譽を形づくりうると信じ、何も知らない大衆を軽蔑していた時代が私にはあった。ルソーが私を正道に戻してくれた。目をくらませる優越感が消え、私は人間を尊敬することを学ぶ。そしてこの考察が他のすべての考察に、人類の権利を顕揚するという価値を与えうると私が信じるのでなかったなら、私は自分をありきたりの労働者よりもずっと価値がない者と思はずだろう」(in *Vorlanders Ausg.*, Bd. VIII 273f. [『観察』への覚書] 一八六頁)。ここに哲学の世界概念の起源がある。「人間が実際に必要とするなんらかの学問が存在するならば、それは人間に創造のうちで割りあてられた位置をしかるべく満たすことを教え、人間であるためにひとは何でなければならぬかを、人間がそこから学ぶことができる学問である」(ib. 274 [『観察』への覚書] 一八七頁)。これよりあとの記録には次のようにある(アディッケスによれば一七七二―五年のもの)。ひとはたんなる「地上の住人[Erdensohn: 人間の意]」の視点ではなく、「世界市民」の視点をとらなければならず、「世界に住みつく者ではなく、世界市民でなければならぬ」(Ak. XV, 2 Nr. 1170)。地上の住人は自分の仕事と自分の安住という狭い視野のうちに生きており、「自分が捕らわれている人間と事物に依存している」(ib.)。こうした立場からでは、経験から出発する自然科学的な神学しか存在しない。この神学は創造の意味への真の洞察を欠いており、それゆえに神義論の問題において破綻してしまう。自分の恣意を知っているにすぎない世界に住みつく者は、内的な感官による失望と誘惑のただなかにある。この者に可能なのは、最終的には創造への絶望に至るか、気晴らしのうちで自分を救うことだけである――気晴らしにおいては、それが奢侈の享受によってもたらされようが敬虔な狂信によってもたらされようが、ど

ちらでも同じことである。ルソーはこうした人為的な刺激の危険を発見し、そのことで道徳的、世界的、神義論を提
供した。これはちょうど星々を迷信の手から奪い取ったニュートンが、自然の神義論を与えたのと同様のことで
ある（『実践理性批判』の「結び」を参照せよ）。「ニュートンは、彼以前には無秩序とひどい組み合わせの多様性
が見られていたところに、はじめて偉大な単純さを備えた秩序と規則性を見た。それ以来惑星は幾何学的な軌道
を進んでいる。ルソーははじめて、人間のとる多様な形態のもとに、深く秘められた人間の自然と、隠れた法則
を発見した。この法則に従うなら、彼の観察によれば摂理は正当化されるのである。以前にはなおアルフォンス
とマネース「？」の異論が妥当した。ニュートンとルソーによって神は正当化され、いまやポープの命題は真
である」（Vol. VIII 280 [『観察』への覚書 一九五頁]）。人間が我が身から自己愛をもぎ取るならば、世界は無
意味ではない。ここから道徳性の本質への積極的な洞察が生じる。人間は客観的な、つまりあらゆる恣意やあら
ゆる善意の自由な志願を超えた法則に服従しなければならない。人間がこのように服従するときだけに、人間に
対して創造における神の知恵が開かれ、またどのような地位がみずからにふさわしいのかを人間は知るのである。
幸福への気遣いと、これに結びつく不死であることへの気遣いは、その前では後退しなければならぬ。幸福で
はなくして、幸福に値することがまずもって気遣われなければならない。来世における私たちの運命に関わる事
柄は、形而上学と宗教的な狂信が得ようとするところのものを中心を占めるが、だからこそおそらく、「私たちが
現世で自分の持ち分をどのように果たしたか」がきわめて重要なのである（Träume e. G. Schl. [カント『視霊者
の夢』植村恒一郎訳、『カント全集3』岩波書店、二〇〇一年（以下『視霊者』と略）、三二二頁]）。「学問のうぬ
ぼれ」は、思弁が重要だという口実の背後に身を隠しているのだが、このうぬぼれに制限が示される。「人間の心
情は直接的な倫理的指令を含んでいないだろうか。そして、人間をこの地上で自分の使命に従って行動させるた

めには、機械装置を別の世界に据えつけなければならぬのだろうか」(ib. II 389)。「視靈者」三一二頁)。服従する者は自分の行動の帰結を知ることを必要とはせず、自分の運命をすでに氣遣つてくださっているであらう神を、道徳的に信じて、こと十分である。「経験によつて知恵になるまでに成熟した理性」は、「謙虚な不信感」を持つて「自分自身に満足できずに」、「私が洞察していない事物がどれだけ多くあるのだろう」と言うだけではない。「定期市の商品に囲まれたソクラテスの口吻を借りて、晴れやかに、「僕の必要としないものが何となくたくさんあることだろう」と言う」のだ(ib. II 395f. 『視靈者』三〇七頁)。「そのときには形而上学すらも、形而上学の今の姿とはまったくかけ離れたもの、そしてひとが形而上学についてまったく想像もしないようなもの、つまり知恵の侍女となる」(ib. II 386(同頁))。形而上学は「人間理性の限界についての学」となる(ib. II 384(『視靈者』三〇四頁))。道徳の根本経験と連関しているこの表現が、近代の認識理論の構想から解釈されてはならないことは明らかである(39)。知を限界づけることが、この時期でもすでに、理性信仰に場を与えること、そしてまた実践的な形而上学を根拠づけることを意味するのは明白である。世界市民の立場は、洞察と幸福についての配慮的氣遣いの完全な可能性に代わつて仕方なく引き受けられた補償ではなく、実存の固有で卓絶した可能性である。問いつつ探究することのまったく別の存在様式が、こうした可能性に対応する。カントがその志向からしてはつきりと見ていたように、それは根源的に異なる哲学の概念である。

カント哲学の最初の構想の時点から発展の系列を一步步つ引き出していくことは、本書のような研究においては可能ではない(方法としても決して有益ではない)。はじめにカントの生の統一において直接的な仕方で登場したものは、現実に理解可能なものとなり、むしろ誤解されることがないためには、成熟した哲学的な説明を必要とする。ここでは——批判の前史に関しては——私たちが次のように言うとき、たんなる仮説に甘んじなければならぬ

い。つまり道德の根本経験は、カント哲学の統一的な起源であり、こと、が、ら、は六〇年代の初頭以来明らかであったが、それを哲学的に説明する試みがなおしばらく、さらに批判期においてすらも、行きつ戻りつしたのである。

B 定言命法的方式化

第一二節 分析への着手

『倫理の形而上学の基礎づけ』は道德性の分析を、「通常の倫理に関する理性認識」においてははじめている。哲学の世界概念に対応して、道德性の分析も（人間学だけでなく）日々の生において方向づけられている。道德性の分析は日々の生とともにはじまり、日々の生へと帰っていく。分析の結果が日常なものであることは、「正しさをもっともよく証し立てるもの」（F. V. B. 859）である。もちろん研究の過程は学校の様式に従い、あらゆる「大衆の概念に引き下ろすこと」から遠ざかっているなればならぬのであるが（vgl. Kr. d. pr. V. Schl. [Grdl. IV 266] 『基礎づけ』三六頁）の誤りか）：F. V. 2. Vorw. B. XXXIff.）。実践理性においてさえも「自然的な弁証論」が、つまり「義務の厳格な法則に反して理屈をこねる性向」が存在する（Grdl. IV 261 [『基礎づけ』三〇頁]）。だから健全な理性は「実践的な根拠によっても」、実践的な哲学へと至る。自分の道德的な思考の「曖昧さ」から我が身を守るために、健全な理性は哲学による「はっきりとした教示」を必要とするのである（Grdl. I. Abschn. Schl. [同頁]）。

実践哲学の生への関係を、引き続き眼前に据えておくことは重要である。というのも、定言命法の解釈は本質的

にこの点にかかっているからである。道德法則は生においては命令として、哲学においては命法として出会われる。「客観的原理の表象は、それが意志を強要するものであるかぎり、(理性の)命令といい、命令の方式は命法という」(GrdI. IV 270 『基礎づけ』四二頁)。哲学は、生が命令として知っているものを、方式化するだけである。哲学が遂行するのは道德の最上の原理の「探求と確定」である (ib. 248 『基礎づけ』一一頁)。哲学が与えるのは「新しい方式にすぎない」(pr. V. V 8 A. 『実理』一三二頁)。このことは、「基礎づけ」の批評者がそう思ったように、非難の根拠にはならない。というのも、あたかも世間がそれまで倫理性に関して無知であったり誤っていたりしていたかのように、誰がいったい新たな倫理性を発見しようなどとするだろうか (ib. 『同頁』)。「数学者にとつて、課題に従うためになすべきことを厳密に規定し、誤らせないようにする方式が、どれほど重要であるかを知る者は、あらゆる義務一般に関して同じことをなす方式が、あまり重要ではない、なして済ませられるものとは思わないだろう」(ib. 『同頁』)。逆に方式は、それが有意義なものであるべきならば、本質的に倫理法則との生き生きとした関係を前提としている、たんなる方式としても考察されなければならない。

『倫理の形而上学の基礎づけ』の第一章において、カントは善き意志と義務の現象から出発し、第二章の段階ではすでに、実践理性とそのいくつかの原理についての哲学的概念から出発する。とはいえ後者の究明もなお日常的な現象をたずさえており、とりわけ命法の種類に応じた強制の様式の性格づけにおいてそのことは顕著である。『実践理性批判』はこうした着重点を受け入れるとともに、生の経験の現象との義務の連関を明確にするうえで、適切なくつかの論述の補完をしている (pr. V. V 41-44 『実理』一七三〜八頁)。たとえば、人間が自分に腹を立てるとき、やましい「実用的な」良心と、人間が自分を軽蔑するとき、やましい道德的な良心のあいだの区別が挙げられる。

これらが日々の生の全体を貫いている現象である。それゆえにこれらの現象は誰によっても否定はされない。とはいえそうした現象は、きわめて多様な仕方で見積られる。この点をカントは重大視する。哲学の役目は、道徳に関する現象を詳細に記述することというよりは、その現象の誤った解釈を正すことである。それゆえにカントにおいて合法性という現象が際立った意義を持つことになる。災いとなるのは合法性であって、非道徳性ではない。誰も良心なしに行動することはない、つまり行為の道徳的性格に属するものを軽視して行動することはない。とはいえまさにこの点において、心情の詭弁が支配している。人間学の解釈がこうした生の側面を度外視していたのは、方法上の抽象にすぎなかった。幸福は、実用的な善と見なされるだけでなく、同時に道徳的な善とも見なされる。幸福は完全なるものであり高貴なものであるとされる（本書五三頁〔本誌一四一〜二頁〕を参照せよ）。ひとが自分の義務を果たしたと思うのは、幸福を促進したときである。それゆえに、普遍的な幸福の教えや、世界の最善の教えにおけるような、また英国のモラル・センスの理論におけるような、問題の哲学的な覆い隠しも生じるのである。カントは〈義務にかなった行動〉と〈義務からの行動〉の区別にこだわる。なぜならカントはこの区別によって、まず何よりも道徳ではなく、むしろ道徳性に関わる決定的な洞察を導入できるからである。道徳への訴え、純然たる道徳化への訴えは、私たちの種の墮落に対するルソー的な洞察から生じたものではない。人間は道徳を軽蔑するから悪なのではなくて、道徳においても、そしてまさに道徳においてこそ、「輝かしい悲惨」(Id. IV 161)「普遍史の理念」(一六頁)のうちで生きているから、人間は悪なのである。カントは自分の時代の「倫理の欠如」に憤慨しているわけではなくて、徳と高貴な心に対するその時代の隠された狂信を非難している。ひとが道徳の命令を本当に道徳的に満たすことができるのは、そのさいにつねに、どのような意味での「ある」において、道徳はその命令一般とともに「ある」のかを、ひとがすでに理解している場合だけのことである。道徳は基礎づけという意味

での方式化を、つまりその道徳性の分析と「演繹」を必要とする。行為が問題であるのではない、つまり行為の目的や結果が問題ではなく、意志の行為に対する必然性（法則に対する尊敬から）が問題であるのなら、それはつまり、人間が意欲一般においてどのように実存するかという、その仕方と様式が問題だということだ。「実践理性の批判における方法の逆説」とは、善悪の概念がはじめにあるのではない（pr. V. V. 70）『実理』二二四頁）というのだが、この逆説はおよそ考えられるかぎりもっとも根元的な意味で受けとられなければならない。つまり「善い」行ないや、さらに「善い」心術といったものを、根底に置くことはできないということだ。というのも倫理法則の方式がはじめて、「善い」という表現の意味は何であるかについての、実践的認識を正すための指示を与えるからである。ひとはこうした「善い」という意味の問題を、不当にも諸々の善いものどもへの問いや価値への問いと誤解してしまっている。カントは『倫理の形而上学』において、「客観的目的」についての、つまり「実質的でアプリアリな価値」といったものについての教説を提示した。『基礎づけ』と『実践理性』批判』はこれに対し、まったく別の課題を持っている。これらの作品はまずもって、「いかなる意味でそれらの「価値」は「ある」というのか」、そして「いかにして、そうした価値の存在は可能か」と問うのである。

こうした問いの立て方によって、実践哲学は存在論的な人間学と結びつき（本書四六頁以下〔本誌一三〇頁以下〕）、また内容の点でも主観性についての人間学的な研究に接続する。道徳的な洞察は実践理性の欲求である。だからカントは本来の意味で哲学的な分析を、実践理性とその原理の分析からはじめるのである（Grdl. IV. 269ff.）『基礎づけ』四〇頁）。この理性のアポリアは、さしあたり人間の生に特徴的なものである。とはいえそれは人間の生の自然では（「深く隠された」自然という意味であつても）ない。ルソーがここで「自然に帰れ！」と呼び声をあげ、その呼び声のうえに、本質的に教育的なものである道徳的な指令を基づける。ルソーは墮落させられていない自然

を、子どもや「自然人」において見いだす。カントはこの点にルソーの自分自身についての誤解を見る。より早い時期のカントの覚書には次のようにある。「ルソーは総合的な手続きをとり、自然人から出発するが、私は分析的な手続きをとり、文明化した人間からはじめる」(Vorl. VIII 262 [「観察」への覚書 一六三頁])。両者の違いは実際には方法的なものであるが、哲学的な問いにおいてこれは決定的である。カントが文明化した状態からはじめる場合、それは現象に依拠することを意味する。そして現象とは、人間の自然がつねにすでにその性格を持っていることである。なぜなら人間の自然は野生においてではなく、日々の生において示されるのだからである。だから野生に帰れというルソーの「吹聴」を、ルソーの「現実の考え」と受けとってはならない (Anthr. §107 C: [「人間学」三二〇頁])。ルソーが本当に欲していたのは、私たちの種がいかにして自分にとがのある災いという迷路から脱出しようかについての、導きの糸を与えることであつた(§1 [同頁])。ルソーは、自分の能力を自由に使用することが、まさに人間の自然であることを見落とそうとしたのではない。「ルソーが根本において欲していたのは、人間がふたたび自然状態に帰って行くということではなくて、人間がいま立っている段階から、自然状態を帰り見るべきだということであつた」(§1 [同頁]) (40)。自然へと帰り行くことではなくて、自然が与える隠された自分の使命にふさわしい、道徳的な性格を自分に与えることが、正しい方式化である。情念は執拗であるが、真に理性的なのではない。情念は興奮や気分と類縁のものにとどまり、気質という感じ方に依存している。真の考え方は現実に自足したもの、つまり純粹理性でなければならなかつた。

ルソーへのこうした訂正が、課題の困難の全体をはじめて顕わにさせる。純粹理性は純粹悟性以上のものである。『純粹理性批判』が純粹悟性という能力を分析し、その可能性を示したのは、可能的な直観を顧慮して、つまり悟性の論弁的なあり方(Diskursivität)を顧慮してのことであつた。だが純粹理性の本質は、概念を自分の概念として、

それも形式に關してだけでなく實質に關しても自分の概念として、受けとることにある。実際にはこうしたことは、思考の超人間的なあり方といったことを意味する（本書二〇頁以下〔ゲルハルト・クリューガー〕「カントの批判における哲学と道徳（一）」宮村悠介訳、『知のトポス』第一〇号、二〇一五年、一七一頁以下）。批判によって退けられるのは、思弁においては越権である。実践においては、啓蒙の手が届く理想をめぐる無益な労苦が退けられる。『実践理性批判』はこうした人間学的な洞察を道徳の基礎づけの問題に対して妥当させる。この批判書は実践理性一般の批判を与え（pr. V. Einl. 〔『実理』一三三頁〕）、そのさい「経験的に制約された理性が、もっぱら自分だけで意志の規定根拠を与えようとする越権を阻止するという責務を」負う（ib. IV. 17 〔『実理』一四〇頁〕）。実践理性の無能力のゆえに批判が必要となるのではなくて、理性が無能力であるにもかかわらず、究極目的を投企するという要求のゆえに批判は必要なのである。究極目的という概念のうちには無条件であるという要求があり、この要求が究極目的の概念に道徳的に命令する威厳を与える。だが人間の自然を分かっている者は、自分の理性が技巧的で実用的な仕方であるから、それがそのような威厳に値しないことを知っている。人間性が性格において成り立つのなら、その場合には道徳の理念は懷疑へと譲り渡されるように思われる。

「ここで私たちは、哲学が実に困難な立場に置かれているのを見る。この立場は、天に懸かるところも地に支えるものもないのにもかかわらず、確固としていなければならぬのである。ここで哲学は、自分の法則を保持する者としての自らの純正さを証明しなければならず、植えつけられた感官や得体の知れない後見人のような自然が、哲学に注ぎ入れるものの伝令者であってはならぬ」（Grdl. IV. 284 〔『基礎づけ』六〇頁〕）。公衆の支配的な見解が、この点に關して誤らせるようなことがあってはならない。「世人」の理解したあり方は（ハイデガーの言うように）、ここではいかなる正当な判断も持たない。というのもここでは生の経験における経験的なものがではなく、生の経

験の正当な原理が問題だからである。ここで哲学は生を、生に固有の誤りに対して保護し、自ら「寄せ集めの観察」と生半可に理屈をこねる原理の、吐き気がする「た混ぜ」に随することがないようにしなければならぬ (Grdl. IV 266f. 『基礎づけ』三七頁)。哲学は純然たる人間性、つまり理性の「事実性」を越え出ることはない (本書三九頁と同頁の註3〔本誌一二三頁と本訳稿末尾の註9〕)。他方で哲学は、道徳の問題も越え出ることはない。理性は人間性であり、その最も固有な意味からして自足している。理性は自発的な啓蒙を断念して、おのずから生じる感情に身を委ねることなどはできない。理性は理性嫌い、[Misologie]に陥ってはならない。というのも、本能が人間をずっと上手に幸福へと導くはずなのに、自然が人間に理性を与えたことが、何らかの意義を持つべきだからである。生の価値を道徳的な仕方と問いに付す者たちにとってこそ、「世界支配の善意」が疑わしいものになってはならぬ (Grdl. IV 251f. 『基礎づけ』一六頁)。人間は決してただ生きるだけの存在者ではなく、つねに同時に理性的な存在者でもある。とはいえ真に人間として、そして啓蒙されて現実存在するためには、人間は同時に、たんに理性的にも現実存在できるのでなければならず、理性的な感性的存在者であるだけでなく、理性存在者でなければならぬ (M. d. S. VII 228 『人倫の形而上学』二八七頁)。自分の自然に従って、人間にはこのようなことはできない。人間に道徳が要求される時、道徳は或る意味で何ほどか超自然的なものを要求し、またその可能性において人間学的には概念把握されえないものを要求する。こうした説明の方向性によって、カントはキリスト教の近くに至っている。

道徳的に秩序を転倒していることが性格のうちにあり、その性格を自然のうちに連れ戻すことが問題なのではないのだから、理性に呼びかけることはもはやいかなる意味も持たない。理性はそのつど情念によって自分自身のうちには捕らわれており、たんに衝動に従属しているのではない (4)。それゆえに道徳は何ほどか疎遠なもの、実際に

は人間が有無をいわせぬ従属において自らを委ねなければならぬ一種の啓示として、理性に対立している。道徳性への素質は、人間性に対する素質とは同じではない。「というのもある存在者が理性を持つからといって、そこから、その存在者が選択意志を無制約に(…)規定し、それゆえに自分自身だけで実践的である能力を含む、ということ、少なくとも私たちが洞察できるかぎりでは帰結しない。どのように理性的な世界の存在者でも、自分の選択意志を規定するために、傾向性の客体に由来するようなある種の動機を必要とするであろう(…)」(Rel. VI 164f. A. 『宗教論』三四頁)。それゆえに、倫理法則は人間が投企するものではなく、ひとつの事実といったものであることになる(42)。「こうした法則が私たちに与えられていないとすれば、私たちはその法則をそのようなものとして理性によって考え出してきたり、選択意志に押し付けたりもしないだろう」(ib. 『同書三五頁』: vgl. A. pr. V. V 36 『実理』一六六頁)。道徳の根本経験のこうした帰結へと、今日確認されうるかぎりでは、カントはまったく教会の神学に直接寄りかかることなしに至ったのである。カントは精神的に自立しはじめたころから、カントが知っていたキリスト教の諸形態のうちの主要なものであったピエティスムスに対して拒絶する態度をとった(43)。カントは実定的な神学に対しては、他の諸学と比較すればごくきわかな関心しか向けなかった(44)。実定的な神学ではなくて、自然神学こそが、事実としての倫理法則のカントによる根元的な方式化に属する(次の段落を参照せよ)。カントがキリスト教に接近するのは、以下のかぎりでのことである。つまりカントが、人間という被造物の創造者としての神についての自然神学的な教説に、その徹底的に道徳的な諸帰結の点で従い、そして自らこの教説を——それと望むことなく、さらにそれと知ることなく——教会のキリスト教に由来する自然宗教という歴史的な出所へと連れ戻す、そのかぎりでのことである。というのもカントにとって自明な、形而上学を営む理性は、過去においてキリスト教神学の器官であった理性と(世俗化された形態においてであるが)同一の理性である

からである。理性は自らを自明なものとしたが、それでもなお素材に、理性を教会の権威のもとに位置づける世界解釈の地平のうちに生きている。

定言命法の理念は、以下のことよって生じる。つまり、カントが人間性に本質的な自発性を、理性的なあり方としてだけ理解することができ、またカントが同時に、服従を命じる倫理法則の事実性を人間への要求として理解しなければならなかったことよって生じるのである。倫理性への素質は人間性への素質のうちに含まれているのではないが、道徳的な実存はそれでも人格としての人間に固有の存在——人間の人格性(45)——であり、ゆえに「完全に知性的に考察された人間性の理念」(Rel.VII.166 [『宗教論』三七頁]；vgl. M. d. S. VII. 41 [『人倫の形而上学』六一頁])である。人格とは、自分自身の同一性を思考において意識しているかぎりでの、論理的な意味における人間である(本書三七頁 [本誌一一二頁])。実践的な意味において人間が人格であるのは、「責任を帰すことができる」(M. d. S. VII. 24 [『人倫の形而上学』三九頁])、またそれゆえに道徳的な責任を前提とする、行ないの主体としてである。これこそが、道徳が問題となるときつねに問われる人格性である。ゆえに人間の自発的な投企に命令することで対立する法則が、それでも理性法則として、人間の自然の要素である倫理性への素質として把握されるのである (Rel. VI.164ff. [『宗教論』三四頁以下])。とはいえ道徳性の方式化という問題系はこのことで取り除かれたというわけではなく、むしろはじめてカントにとって可能な着手点へともたらされるのである。倫理法則は無条件的な命法、つまり実践的な原理であり、それを条件づけるもの(人間)自体がふたたび条件づけられているわけではない(本書五二頁以下 [本誌一四〇頁以下])。ここでは人間は人間としてではなく、「たんなる理性的な存在者」として考えられているから、倫理法則は真正な原理である(絶対的に必然的な帰結を与える)。そのようなものとして人間は、経験的に与えられない個体である。人間の悟性はここでは知覚されうる人間的な能力ではな

くして、純粋な自分自身に帰される悟性の作用である（本書三八頁と次頁〔本誌一二二～三頁〕）。定言命法を人間は（道徳の單純さが要求するように）ただちに理解する。道徳的に使用される理性は利巧さを必要としない、なぜならこの理性は「もっぱら自分自身だけを前提とする」必要があるからである（pr. V. V. 23 〔「実理」一四八頁〕）。法則が意志を規定するのは、「私が問うまでもなくそれに先立って」（ib. 22 〔同書一四七頁〕）のことである。私が概して法則を現実には、「私が問うまでもなくそれに先立って」に理解しており、もはやいかなる逃げ道もない。しかし私が法則を思考するということは、法則の強烈な事実性によってもたらされる。こうして根本経験の本質的な契機は実際に次の方式によって確定される。自発性は、逃れようのない客観的な原理を思考するかぎり、自分自身をその純粹さと固有性において理解し、そのことで固有な仕方では拘束された自分の現存在の様式のうちへ自分自身を置きいれる。この様式をそれ自体として、「理論的な」問いと理解とは別の種類の問いと理解が、あらかじめしるし付けていたのである（本書六二頁〔本誌一五三頁〕）。

- (1) たとえば、編者を務めたマイナー版での『人間学』における、「編者による序論」一七頁での [in seiner Ausgabe der Anthr. bei Meiner, S. XVII] フォルレンダーの判断を参照せよ。
- (2) そうした先入見を考慮して、筆者にはカントの人間学を詳細に研究することが必要であると思われる。数年前には完成していたこの仕事は、すぐに独立の作品として公開されるだろう。本書での連関においては、詳細な解釈抜き、研究の結果の提示で十分であるはずだ。先述の人間学研究においては、基礎づけの問題が前景化する。
- (3) 今日ではたとえばシェラーによる、「作用中心」としての「人格」の「自我」からの区別を参照せよ。
- (4) 実在性つまり事象性 (Sachheit) はカントにおいて、カテゴリー表が要求しているように、現実性つまり実存からはつきりと区別されなければならない。こうした中世的な実在性概念においても、「現代の」思考からカントの隔たりが示されている。もちろんキルケゴールやハイデガーの意味での「実存」もまた、カントのカテゴリーと異なったものを意味している。
- (5) 合理的心理学に対する批判を通じて開かれるのは、「魂」だけが思考するのではなく、「一般にそう言われている」ように、「人間が思考する」と語る可能性である (r. V. A 359 A.)。
- (6) 論述はこれ以降、すでに「人間の自然」という内容についての理解へ入り込むが、これは人間学の着手点を、論理学に関連づけることで原理的に明確にするためである。ことがらとしては、人間学の方法は人間学自身

の内容から生じる。

- (7) 「カテゴリーの主観」と、同じく「そのうちに時間の表象が根源的に自分の根拠を有する主観」は、カテゴリーと時間によっては規定されえない (r. V. B. 422)。
- (8) 一般的な「応用」論理学は、人間による悟性の使用や誤用を、また誤りや疑いなどを扱うとされるが、この論理学は人問学的な「章」である (r. V. A 52-55; B VIII)。
- (9) 『存在と時間』第二九節 [Sein und Zeit, §29] における、「現存在」という事実の際立った事実性についてのハイデガーの概念を参照せよ。ただしハイデガーはこの事実性を「被投性」として理解しているのであるが、事実性はカントにあっては、神により創造されたあり方として理解されねばならない。
- (10) 「観念論論駁」 (r. V. B 275ff.) に対する証明根拠と、「経験の類推」に対する証明を見よ。
- (11) この概念は (r. V. B) は、Scheler, Der Formalismus in der Ethik usw., Halle 1921, S. 413ff. [シェーラー『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学 (下)』小倉志祥訳、『シェーラー著作集3』白水社、一九八〇年、五四頁以下) におけるのと同様に、術語として用いられるべきである。Dilthey, Ges. Schr. V. 1, S. 105ff. も参照せよ。
- (12) 『存在と時間』六六頁および第一二節から第二四節 [Sein und Zeit S. 66 und §12-24] における、「日常的な現在存在のものとも近い世界」としての「周囲世界」についてのハイデガーの概念を参照せよ。
- (13) この点にカントの人間学と、フリースの人間学的なカント主義の違いがある。特徴的なのは、他の点ではあらゆる原理において、カントに従うことができると思っているフリースが、『判断力批判』の第二部は「内実に関しても」拒絶していることである (Neue Kritik der Vern., 2. Aufl., 1828, S. XXX)。現代の解釈にとっては美学が、そしてまた生物学の関心が優先されるのだが、カントの第一の関心事は形而上学的なものであり、ま

た自然を「恩恵をもって眺める」美感的な可能性も、カントにとっては「私たちに對する自然の恩恵」に帰着する (U. 867 geg. Schll. [『判断力』下卷三九頁])。

- (14) 私たちが何よりも自然と歴史を区別するのは現代的なことである。カントは歴史を「自然」のうちに置き入れ、この自然を「自由」と対立させる。これに対応して、道徳の哲学だけが「実践的」哲学なのである (U. Einl. I u. Erste Einl. I [『判断力』上卷一六〇―一八頁、下卷一九三―一九九頁])。

- (15) [‘Affectio’] はもともと主体の「状態」を、心のうちに主体の「様態」として「措定」された「規定」を意味する。古い存在論の言語慣用において affectio とは、可能性(本質的なもの [essentialia]) の「根拠」ではなく、「依存的」であるかぎりでの、事物一般のあらゆる「内的な」諸規定のことであった。Vgl. Diss. des Verf. カントにおいてそうした表現がよくなされている狭義の [‘Affektion’] は、対象の「作用の結果」も含めた感性の状態を意味する。ただ一般的な意味も以下の箇所に見いだされる。F. V. A 77: Diss. 815 D/E [カント「可感界と可想界の形式と原理」山本道雄訳、『カント全集3』岩波書店、二〇〇一年 (以下「形式と原理」と略)、三六〇頁] ; Log. VIII 410 A. 3 [カント『論理学』湯浅正彦・井上義彦訳、『カント全集17』岩波書店、二〇〇一年 (以下『論理学』と略) 一四三頁]。; Refl. II 915 (Erdm.)。

- (16) ここに現象の「主題化」が生じるが、そこでは与えられたものの根源的な豊かさが方法的に縮減されてしまう。

Vgl. Heidegger, Sein und Zeit §69 b, S. 363.

- (17) 「感官はこれほ外的感官と内的感官 (sensus internus) に区分される。前者は、人間の身体 [der menschliche Körper] が物體的な事物によつて [durch körperliche Dinge] 触発される感官であり、後者は人間が心によつて触発される感官である」 (Anthr. §15 [『人間学』六二頁])。

(18) こうした現象の単純な概念は、フエノメノンである現象からは区別されなければならない。フエノメノンは思考され「規定された」現象であり、(たんに感覚ではなく)「経験の対象」である。本書の一五一頁の注を参照せよ。

(19) Vgl. Heidegger, Kant S. 27-31. 「マルティン・ハイデッガー『カントと形而上学の問題』門脇卓爾／ハルトムー・ト・ブフナー訳、創文社、二〇〇三年(以下『カント書』と略)、四〇～四四頁)」

(20) それゆえに近代の啓蒙の自足の理想は、哲学や学問や生の基礎づけを、「意識」において行うのである。この意識にとって、「意識に帰属する」対象は内在的である。この意識が「絶対的なもの」であるならば、そのとき意識はもはや単純に「人間の」意識ではありえない。このようにして人間の「経験的」自己と「超越論的」自己のあいだの関係が、決して解決されない近代哲学の根本問題となるのである。

(21) 「主観」が事物による偶然的な作用によって表象作用にはじめて達し、この表象作用に基づいて事物が主観の「対象」であるということを、私たちは「見る」。この現象をカントは、それを把握するのがどれほど困難であろうとも、哲学と実証科学に分割しなかった。

(22) 「表象 [Vorstellung]」という概念は基礎表現であるから定義的できないと、カントは説明している (Log. VIII 351 [『論理学』四七頁])。

(23) あらゆる生き物が備える「内部の感官(sensus interior)」としての感情は、「内的感官(sensus internus)」からほゞきり区別されなければならない。後者は人間だけが備えている(本書五六頁[本誌一四六～七頁]を見よ)。

(24) 事柄について『Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I. Buch, 1913, §35 「フッサール『イデーニー』渡辺二郎訳、みすず書房、一九七九年、一五四頁以下」でのフッサールの分

析を参照せよ。

- (25) Vgl. この点については A. Baumler, *Kants Kritik der Urteilskraft* S. 188ff.
- (26) 「人間性 [Menschheit]」はカントにおいては人間であることを意味し、それは「人格性」が人格であることを意味するのと同様である (vgl. Rel. I. Steck. I. 『宗教論』三四―七頁)。私たちが今日 Menschheit と呼ぶものは、カントにおいては Menschengattung (人類) と言ふ。
- (27) 「経験とは経験的認識、つまり知覚によって客体を規定する認識である。経験はそれゆえ知覚の総合であるが、この総合そのものは知覚のうちに含まれてはならず、むしろ知覚の多様なものの総合的統一をひとつの意識において含んでいるのであり (…)」(r. V. B 218f.。Vgl. bes. Pröl. §§18-22. 『プロラ』一四九―一六〇頁)。
- (28) 存在論の反省概念においては、この混同に「多義性」が対応する (r. V. A 260ff.)。
- (29) 「数学者、自然科学者、論理学者」は「理性技術者」である。私は「学が或る任意の目的のための熟練に関する学と見なされるにすぎない場合は、この学の意図を学校概念に従って」規定する (r. V. A 839 u. A.)
- (30) 道徳的なものの以外のあらゆる行為の規則は「理論的哲学に」属する (U. V. Einl. I 237; Erste Einl. I 179 [『判断力』上巻一七頁「クリューガーの指示している前者の頁数は240の誤りか」、下巻一九三―四頁)。
- (31) 熟練の主体としての人間であれば、道具や機械で置きかえることができる。
- (32) 「世界市民的見地における普遍史の理念」一七八四年 [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 1784]。
- (33) それゆえこうした「現実主義的な」思想が、カントにおいては国家連合の理念にまで至る出発点にある (本書一二四頁を参照せよ)。

(34) Vgl. bes. r. V. B. 150. ある種の様式においては、すでに覚知も心を触発する。この点にについては r. V. B. 66ff. が語っている。

(35) こうした意味での時間は、空間的に測定される時計の時間ではなく、「たんなる継起」(r. V. A. 183)であって、ここから空間における対象の現存在と「経験の類推」の証明は出発する。こうした「主観的な時間」は時間性一般であって、これを私たちはたんに習慣的に——表象作用の対象化する傾向に従って——空間的に直観されたものにおいて、「経験的な実在性」に属するものとして見いだすのである。本書一八七頁以下を参照せよ。内的感官の教説についての解釈の詳細に関しては、本書三七頁の註2〔本訳稿の註2〕で言及された私の研究が参照されなければならない。

(36) H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 1877; zweite verbesserte und erweiterte Aufl. 1910.

(37) これらの覚書の内容と語調およびその見いだされる場所(『美と崇高の感情にかんする観察』の自家用本のなか)は、カントのはじめでのルソーの読書との合致を確実なものとする。カントのルソーへの関係については、K. Vorländer, *Kant und Rousseau*, in der Zeitschr. "Die Neue Zeit", 37. Jahrg. 1. Bd. S. 465-474, 514-521, 536-542. Stuttgart 1919. を参照せよ。

(38) カントは自分が「ルソーの」表現の美しさに魅惑されているのに気づいており、まさにそのゆえに、美しさがカントを「もはや妨げない」ようになるまで、カントはルソーを読まなければならなかった。「そのときはじめて私は、ルソーを理性をもって吟味することができる」のである (Vorl. VIII 267)。「カント『美と崇高の感情にかんする観察』への覚え書き」久保光志訳、『カント全集18』岩波書店、二〇〇二年(以下『観察』への「覚書」と略)、一七五頁)。

(39) この点については『祝霊者の夢』第二部第三章を参照せよ。

(40) カントはこの点ではきわめて正しく判断している。一七五四年の『起源論』から引いた、以下のプログラムに
関する文章を参照せよ。「この主題に関して私たちがどのような研究に入りこもうとも、それを歴史的な真理
と見なしてはならない。むしろたんに仮説的で条件的な推理だと見なくてはならないのであって、その推理は、
事物の真の起源を示すよりは事物の本性を示すのにいっそう適しており、私たちの時代の自然学者たちが日々
行っている、世界の形成に坎んする推理に似ている」(Œuvres, 1782, I 61f. [ルソー『人間不平等起源論』本
田喜代治・平岡昇訳、岩波文庫、一九三一年、三六頁])。

(41) この点においてカントは意識してストア派に対立しており、カントがストア派的な意味で厳格に思考している
わけではないことは、ここからも理解することができる。

(42) ハイデガーは (Kant 830) 「自律」を、「私が自分に自由な存在者としての自分で与える」ところの、法則の
投企に属するものとして理解しようとしている (ib. S. 151 [『カント書』一五八頁])。尊敬はそのため、自分
自身の立法する人格に当てはまる。尊敬とは、そのうちで行動する自己存在が自らを「形成する」、人格の自
己理解の情態性である。それゆえ純粋な実践理性も、超越論的な構想力から「発現する」とはいえ人間の「自律」
はカントにおいて「根元的な」自律ではない。人間は目的の王国の「成員」にすぎない。人間は法則を、あた
かも人間がそれを自ら与えたかのよう、に、我が身に引き受ける (本書第一七節)。尊敬はつねに人格に向かい、
決して物件には向かわない。とはいえ「人格に対する尊敬はすべて、本来的には(誠実さなどの)法則に対す
る尊敬であって、その実例を人格は私たちに与える」(Grdl. IV 257, A. 2 [『基礎づけ』一五頁])。そしてまた、
経験的で人間的な人格を度外視し、自律の主体だけにこだわるなら、こうした主体が尊敬に値するのは、良心

において主体が呼び出されてゆく、「裁判官の職」としての力によってだけである（本書一一一頁）。純粋な実践性を超越論的構想力へと連れ戻すことは、カントにおいては、道徳性を情念のうちへと転倒させることを意味する。啓蒙の諸前提が、カントの道徳に関する根本見解をその根元的な方向から逸れさせたときにはじめて、純粋な服従と尊敬に代わり、純粋に道徳的な感情と「気高い」感情のあいだに浮かんている、志願兵めいた徳と崇高さが現われる（本書第三〇節）。

- (43) G・ホルマン (G. Hollmann, Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants, Altptr. Monatschr., Bd. 36, 1899, S. 1ff.) はたしかに、「ケーニヒスベルクのピエティスム」は理性の絶対的な対立者ではなく、カントの「道徳」法則にも遠くはない法則概念に反対する反律法主義〔Antinomismus〕との戦いのうちにあつた（つまりピエティスムスは、カント的な立場の敵（反律法主義）の敵である）ことを示していた。とはいえずういったたぐいの個々の論点は、カントの倫理神学とピエティスムスの復活説のあいだの根元的な違いに対しては、何ももたらさない。カントが家庭教師として（ユツチェンにおいて）改革派の牧師一家と知り合ったことも、カントの哲学の根本命題をそのものとして理解するために、真剣に引き合いに出すことはできない。というのも問題であるのは、隣接領域に対するもしくはたんに宗教論に関するカントの「個人的な」見解ではなく、はじめからキリスト教からは縁遠いカントの道徳の根本経験の、哲学に特有の形成がまさに問題なのであり、ここで詳述されなければならないのも同じことであるからだ。

- (44) このことは、カントの神学に関する読書の様子を研究するH・ルストの著書 (H. Rust, Kant und das Erbe des Protestantismus, Gotha 1928) によって確認されるだけである。一定の神学的な教養は、カントの職業と交際においては当たり前であつて、それは今日においてドイツの大家についての同程度の知識が当たり前であ

るのと同様である。

(45) こうした表現もまたカントにあつては存在論的な意義を有し、存在的な意義を持つのではない。