

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（六）

宮村悠介訳

Gerhard Krüger

Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik

(1931)

[6]

Übersetzt von  
Yusuke MIYAMURA

2., Auflage, Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1967, S. 164-199.

## 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)

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)

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)

↓ 本号掲載分(第二五節～第二七節)

結び(第三一節)

## B 理論哲学と実践哲学のあいだの違いの根源としての自由の問題

### 第二五節 理論哲学と実践哲学における自由

『人倫の形而上学の基礎づけ』は、そのはじめのふたつの章で道徳性の分析を、第三章で道徳性の批判を行なっている。この第三章を、批判の主要著作における同じ問題の取り扱いと比較するならば、この第三章がふたつのまったくもって異なる問題設定を含んでいることが明らかになる。この第三章は、『純粹理性批判』のやり方で、いかにして定言命法が可能であるかを示し、また同時に『実践理性批判』のように、道徳性と、人間が道徳性に対して抱く関心を、何らかの仕方で概念把握しうるものにすることを拒絶する。一方の課題と他方の課題は、それゆえにまた、異なる意味を持つ。理論哲学が示すのは、道徳性が不可能ではないということにすぎない。これに対して実践哲学は、命令の存在論的な分析の結果に基づいている。その結果として、批判がここで有意義な仕方で要求する積極的な理解可能性が、すでにそのものとしての道徳性の理念のうちには存していることを示す。最上位の実践的原則については「演繹」は存在せず、「解明」があるだけである。つまりその原則の内容と、そのアプリオリ性と、他のあらゆる実践的原則との違いを詳述することだけがある (pr. V. V. 524 [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)、一八九頁以下])。これは理解可能な立場であり、これまでに見てきた人間学と実践哲学と批判の構成によって一義的に動機づけられた立場である。ところ

で、道徳性が不可能ではないという理論的な証示は、どんな意味を持つのだろうか。有徳な者が問う余地もなく聴従するためには、理論がまずこのことを証示しなければならぬのだろうか。理論はそのことをそもそも証示しようとするのが許されているのだろうか。認識の理論的な見地は実際に、理性によってではなく悟性（狭い意味での）によって導かれた、たんに人間的な認識に、つまりは経験に、制限されたままでとどまらなければならぬのだろうか。こうした問いは、『純粹理性批判』からカント哲学に入るなら、原則的に立てられることがないものであるが、人間学と道徳と批判の間の連関を眼前に置くなら、有意味で避けがたいものになる。

道徳性の可能性への問いは、道徳性が自分を呈示することによって、実践的に完全に答えを与えられている。理念が人間の行ないにおいて呈示されることによって、「いかにして」についてのあらゆる問いは余計なものとなった。範型論が図式論の代わりとなる。このことによつて、ひとが自分のために作るあらゆる像は、はじめからたんなる象徴として特徴づけられる。この象徴は、いかにして行ないが生じうるかを示すのではなく、いかに行ないが——可能であるかについての問いなしに——生じるべきであるかを示す。つまり、「君はなすべきだから、君はなすことができる」というわけだ。実践に特殊な当為の必然性から出発して、可能性も道徳的に——実践的な意味で受けとられなければならない。必然性がここでは可能性に先行する。なぜなら行動が能力に先立つからだ。道徳性のため能力に基づいて、道徳性の実在性がその「いかに」に関して概念把握されるのであるが、この能力は一般に問いに付されることはなく、そうではなく端的に実証される。ここにはいかなるそのものとしての能力もない。つまり、そのなかで人間が、道徳的な意志規定という行ないに先立つて、それでもすでに意志規定をなしうるような、人間の存在様式といったものはない。そのような能力を備えているのなら、人間はもはや端的に法則に服従することもないであろう。人間はむしろ、法則と自分の自律的な存在を、実用的な実存という様式に従つて、自分の気ままな

支配のもとに持つことになってしまふだろう。人間は法則を前にして自由であつて、無条件的に強制されているわけではないであらう。——とはいえ人間はいつたいそのような仕方でも自由であらねばならないのだろうか。これが道徳に内在する困難であつて、この困難は法則の分析のあいだいわけ忘れ去られていたが、ここで浮上する。この困難はカントが問題を二重に取り扱った根拠であつて、しかもたんに主題が二度登場したことの根拠というだけではない。そうではなく、問いの設定が二重の仕方で行なわれた根拠でもあり、したがつて理論哲学と実践哲学の違いの根拠でもある。

科学の威信だけが、哲学の「理論的」領域を維持する根拠である、と推測することもできよう。そうだとすれば、いかにして科学（その担い手においてだけでなく、その客観的な内実においても）は、道徳的規準に従う批判に服従すべきだといふのか。これがカントにおいて重要な動機であることは疑いがない。とはいえそれでもこれまで叙述されてきた批判の理念が、以下で（第二六節〔本訳稿一六六頁以下〕）示されることになるように、遂行においても厳密に固持されるのであれば、科学がその威信を主張しうるのも、道徳自身が哲学の理論的問題に場を与え、るからだ、ということになる。善と悪のあいだでの決断への問いははじめて『宗教論』で主題となるし、この問いは実践的形而上学の構築にとつて基準を与える動機であることが明らかになるであらう。そこでは歴史的な根拠を有する二義性が詳論されるのであるが、この二義性は善と悪の概念にも、自由の問題を通じて入り込んでいるのである（以下の二九節）。

『純粹理性批判』においては、先決問題が議論されている。自由の現実性も可能性も、ここでは証明されるべきではない。といふのも可能性もまた、リアルに（事象を備えて）は、ある種の所与からだけ理解されるのであり、「たんなる概念から」理解されうるものではないからである。「自由はここではただ超越論的理念としてだけ取り扱わ

れる」であり、この理念の経験的な適用がアンチノミーに陥るのである (r. V. A 558)。理論的に考察されるなら、自由は何ら事実的なものを有しておらず、いかなる経験にも基づくことができない。自由についての理念はそれゆえ、積極的にはまったく判定されえない。「自然は自由に基づく原因性と少なくとも矛盾するものではない。これが、私たちの果たした唯一のことであって、私たちにとってはまたこのことのみが、ただひとつ関心事であったのである」(ib.)。このことで理論的な批判は、権威を備えて基礎づけられた実践哲学との関係において、トマス・アクィナスのスコラ学にあつてその類似物を持つような場所を割り当てられる。つまり、理論哲学は道德のための、思弁的な護教という機能を持つ。「キリスト教の信仰の真理に、理性の真理が対立することはないこと」(Summa contra gentiles [『対異教大全』, cp. 7)。このことが、トマスの場合には実定的なキリスト教の信仰のために、証明されるべきであつた。それとちよつど対応した仕方、同じことがカントの場合には、「自然的で」道德的な信仰のために証明されるべきなのである。そのための根拠もまた類比的である。カントの場合には、ただひとつの真理だけが、ひとつの理性だけが存在しうる。道德以前の悪しき理性は、その能力に關していえば、道德的な善い理性以外のものではありえない。悪が創造そのものの統一を破壊することはできない。さらにのちに示されるように、この類比は偶然的なものではなく、カントの教説と啓蒙一般が、キリスト教に由来していることに基づいているのである。自由が意味するのはさしあたりつねに、よその原因から独立していることである。自由の概念のうちにははじめから対立の契機がある (vgl. U. V 239 [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)、上巻一五頁])。とはいえこれは自由の消極的な側面にすぎない。積極的には自由は自分を規定することであり、したがつて自分で充足していることである。自由は人間においては理性的なあり方であり、神においては悟性的なあり方一般である (vgl. o. S. 32 [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）（五）「宮村悠介訳、新潟大学人文学部哲学・人間学研究会『知のトポス』N1:1014、二〇一五～九年（以下『哲学と道徳』と略）、（一）一八六頁）。人間は、自分が意志すること、なすことができる。つまり人間は、人間が、（自分の自然がではなく）意志することを、なすことができる。動物の選択意志なら、ひとは圧迫することで完全に外的に強制することができる。人間においては、外的に強要されるのはせいぜい行為であって、選択意志そのものではない。とはいえ、ひとは選択意志そのものの自由を服従させ、共同世界の威信によって「良心の強制」を行使することが示されるならば、そのことで語られているのは、情念における実存は人間性と人格性の「真の」性格ではなく、道徳的な実存こそが真の性格であることである。カントが他律と名づける良心の強制は、自由の妄想として姿を現わし、この妄想から自律的な啓蒙は自分自身を解放する。真正な自由とは、自己強制もしくは自律ではないあらゆる強制から独立していることである。法則という意味での自己強制は、唯一可能な自由、つまり道徳的な自由である（GrdI: IV 305〔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、九〇頁〕: pr. V: V 38〔『実理』一六九頁〕）。こうした思考を遂行することはそれゆえ単純ではない。選択が、自律のうちには含まれていないことは明らかだ。それゆえに「真の」道徳的な自由は、選択意志の自由からはつきりと区別されているように見える。私が道徳的に実存しているのであれば、私が意志することを、私はなすことができず、私は自分のために私の目的を随意に考え出すことはできず、私は自分のために創造において割り当てられた目的を、我が物としなければならぬ。それはたとえ、私自身がそうしなければならぬことを洞察している場合でも、同じことである。意志規定に関わる立法する意志が、行為に関わる選択意志から区別されるべきだとすれば（M. d. S. VII 26〔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）、四二頁〕: o. §13〔哲



学と道徳(三)「四五頁以下」、そうだとすれば意志は「自由とも不自由とも名づけることはできない。というのは、そうした意志は、行為にではなく、行為の格率への立法(それゆえ、実践理性そのもの)に直接に向かうからであり、それゆえにまた絶対的に必然的であつて、それ自体はいかなる強要も受けつけないからである。それゆえ、ただ選択意志だけが、自由と名づけられうるのである」(三)〔同書同頁〕。意志は、自分自身を強制する、無条件的に「忠誠な」純粹理性である。ここでは人間はたしかに外的に影響を与えられるのではなく、むしろ本来的な意味で人間自身である。しかも人間はもはや「たんに」人間であるのではなく、それゆえに神のように、選択なしで、「自由」である。選択意志を度外視しては、つまり生きて、存在者となしうる行為を度外視しては、人間にはいかなる自由も考えられない。他方で選択意志を自己強制に従わせる(人格を人格性に従属させる)なら、その選択意志は選択することができる、という意味で自由であるのではやない。「しかし選択意志の自由は、ある人たちがよくこころみてきたように、法則に合致して、あるいは反して行為するといった選択の能力(libertas indifferentiae〔選択の自由〕)と定義するわけにはいかない」(註)〔『人倫の形而上学』四二頁〕。自身の存在の選択は善悪無記なものではない。私が自分に幸福の一定の概念を押しつけるのか、それとも私は道徳的な良心の声に従うのかは、つねに私の選択意志に要求されている。どうすればひとは幸いでありうるかを、私は最初から考案するべきではなく、悪も善も事実に私に関わってくる。法則は事実であり、共同世界も事実である。だから、ひとが自由のものでそもそも何を理解すべきかが、とても曖昧になるのである。所与の欲求を満たすための手段の選択は、そのものとしては、動物的であり、したがってまた自発的であり、とはいえ自由ではないことは明らかである。他方で目的を選ぶことだけが自由であるように見える。究極目的がつねに何らかの仕方と与えられており、現実に自分が投企したものでないなら、それならば選択意志の自由もまたたんに動物的であり、したがって動物的な自発性の高次の形

式であることになる。ひとはつねに他の事物だけを選ぶことができ、しかし——それでもこれこそが問題であるのだが——自分自身を選ぶことはできない (O. S. F. T. 「哲学と道徳」(三) 四九頁)。ひとが自身どのように「あるか」、このことはつねに——他律的もしくは自律的に——強制のもとで決定されている。まさに道徳的な実存はそのさい、たんに選択を申し出るものではなく、条件を欠いた仕方、強制されている。こうした状況下においてもなお自由について語られるとすれば、そして明らかにまさにこうした領域において自由が語られなければならないのだとしたら、それならば問題は、人間を——人間がいかに強制されていようと——それでも本質的に動物から区別する、人間の理性的なあり方にかかっている。

ところで自由とは何であるか。このことは、善と悪に対する人間の地位において、したがって二重の内的な強制の固有なあり方において、示されなければならなかった。人間が道徳的な責任を負っているのは疑いようがないのだから、人間は自分を——つねにひとが表象しているように——善と悪のあいだで決断しなければならない。このことは存在する。それゆえにカントは選択意志の善悪無記を論難し、その一方で次のように付け足す。「たとえフ、エ、メ、ン、としての選択意志が、しばしばそうした実例を経験において与えるとしても」(M. d. S. VII 27 『人倫の形而上学』四二頁)。ここで哲学は明白に、困難に陥っており、またここでやはり、倫理学自身においても、理論的な問題設定と実践的な問題設定の並立がアポリアとして明らかに現われ出る。実践的には善への自由だけが「理解可能」である、なぜならこの自由だけが命じられているからである。理論的にはこれに対して、たしかに悪への自由はなにほどか経験的な事実であるが、善への自由はそうではない。私たちはつまり自由を「私たちのうちなる消極的な性質としてだけ」(ib. 「同書四三頁」) 知っている。私たちは感性的には強制されていない。しかし私たちがいかにして別様に強制されているか、このことは「理論的に、まったく明らかにすることができない」(ib. 「人倫

の形而上学』四三頁)。「可感的なものの可感的なものへの因果関係については、いかなる理論も存在しない」(M. P. VII 251 A [『人倫の形而上学』三一七頁])。確實であるのは明らかに、選択意志が内的に強制されること、したがってまた選択意志の規定は、それがどれほど(まさにその規定が)真正な強制であったとしても、それでも自己規定であり、したがってそのかぎりで何ほどか自由なものであること、これらのことだけである。情念にもまた自由な選択意志としての選択意志は服従するが、しかしそれは別の捕らわれた仕方においてのことである。ひとがこの二種類の内的な強制のあいだの違い、つまり真正で善なる強制と真正ならざる悪なる強制の違いについて、明らかなる表象を獲得することができるのは、ひとが両者を考察する場合のみのことである。しかもその場合、情念が出発点を形成しなければならぬのであった。なぜなら情念はさしあたり直観できるものだからである。共同世界はそれゆえ、選択意志の自由を理解する地平であるということになる。共同世界は自由の歴史的な概念を与えることにもなるだろう。しかしカントは問いのこうした次元には原理的な意義を認めなかった。もちろんカントはこの次元を知ってはいたのではあるが。カントは当該の現象と、その道徳性にとつての重要性を完全に明白に見ている、しかしそのものとしての哲学的な概念把握にとつてのその根源性を見てはいないのである。カントの哲学的な理解の「先把握 [Vorgriff]」(ハイデガーの表現を用いるなら)は、こうしたことさらに関してはカントにとつて主導的な領域からはくみ出されていない。カントは道徳的な強要を道徳的でない強要から區別するだけである。「理性の内的立法に関する自由は、本来ただそれだけが能力であつて、これをはずれる可能性は無能力なのである」(M. P. S. VII 27 [『人倫の形而上学』四三頁])。とはいえ「能力」と「不能力」はその決定的な実在性において(その事象内容において)生の経験から解釈されているのではなく、対象へと方向づけられた自然経験から出発して解釈されている。「フェノメノン」としてだけ選択意志は逸脱することもありえるというわけで、選択意志が本来そうであ

る「ヌーメノン」としてはそうではない、というわけだ。これが、『純粹理性批判』において支配的な、説明の方向性である。このことによってたしかに、自由という道德的な可能性が、その特徴づけを得るということは達成されている。しかし悪への自由はそのことで、絶対的に理解できない不条理になってしまう。悪への自由は自由の概念に属すべきではなく、「経験が教えるような」(M. d. S. VII 27)『人倫の形而上学』四三頁)自由の「行使」に属することになる。しかし行使もしくは使用は、実践的なものにおいては概念を呈示する唯一の道であり、それゆえにまた概念の実在性の唯一の源泉である (vgl. o. S. 95f. 『哲学と道德』(三)一九五—六頁)。それゆえに『宗教論』は善への自由と悪への自由のあいだの区別をまったく度外視しなければならない。(『人倫の形而上学』とは違って)両者を理解しなければならぬ『宗教論』にとつては、それでも善悪無記の選択意志の自由 (liberum arbitrium indifferentiae) (本書二九節)が存在するが、それはたんに理論的な自由の概念である。この自由は叡智人にその能力として帰されなければならない。これはまさに『純粹理性批判』が行なっていることである。

コーエンは、理論的な説明の方向づけが、道德性に適合しないことを、鋭く強調していた。自由が倫理法則の地平において理解されず、理論的に理解されるなら、それなら自由は悟性(狭義の)によって概念把握されうるのであって、理性によっては概念把握されえないことになる。自由についての概念はそのときには思弁的である。自由の概念は無制約的なものにまで拡張されたカテゴリーであって、実践的な理念ではなく、たんに超越論的な、独断論的に一形而上学的な理念である。自然法則にしたがう人間の因果性は、ある別の現象がそれを引き起こすものとして先行するという、条件から解放されている。こうした条件は単純に取りのぞかれ、「自由による原因性」は「絶対的な自己活動性」として定義される (F. V. A 418)。つまり「自由による原因性」は、「自然法則にしたがって経過する現象の系列をみずから開始する、原因の絶対的な自発性」である (ib. A 446; desgl. A 533)。このことによ

て明らかに、道徳的なものの固有性と事象内容をなすすべてのものは、放棄されてしまう。人間の自由はそれでも「たえず拡張される感性的な能力のようなものを、フェノメノンのではなく可想的な種類の存在者に帰することはひびきこ」(Cohen, *Kants Begr. d. Ethik* [「カントの倫理学の基礎づけ」] S. 125)。自由が「感性的」であるのは、この場合では自由の存在様式に従ってのことになってしまうだろう。実践的に受けとられた自由が、それ自身存在様式のような或るものに見える一方で、自由は対象として存在する能力にされてしまう。この能力を人間は、身体の器官のように利用しうる。悪への自由はここでは善への能力と同じような能力である。実践的な見地においては悪はただ例外としてだけ欲せられうるように見えた (o. S. 136 f. [「哲学と道徳(五)」一六八―七〇頁])。ここではこれに対して、人間は悪魔のように悪であるがゆえに悪を選ぶこともできる。「しかし、原罪を超越論的な肋骨から生じたアダムに負わせることで、自由の問題が解決されたともいうのだろうか」(a. a. O. S. 127)。コーエンは思弁的な自由概念のうちにある存在論的な抜け道を認識しているが、彼自身はその抜け道を避けようとしている。コーエンは、人間がそのうちで自分自身を規定する、本性の存在を純粹な思考の「産物」として規定し、しかもその産出行為を無限な課題として規定することで、その抜け道を回避するのである。そうならば自由は次のことになって確実にされることになるだろう。つまり倫理性と存在様式としての自然はひとつの同じ理性と相關的に構成され、しかも両者は「純粹さの方法」にしたがう、ということによってである。

カントにとっては、事情ははじめから異なっている。なぜならカントが自分の哲学的な理解を方向づけているのは、そのものとしての文化産物においてではなく、神の創造においてだからである。自然と自由は、もしもそもそ調和しうるものであるのなら、創造においてだけ調和しうる。創造は事実的である。創造は人間の自己充足したあり方に基づいては概念把握されえず、また、人間が本質的に自分の存在の現実的な遂行において実存しているなら、

創造は概念把握されえない。現代のカント解釈にとって問題である、この現実性もまた、カント自身にとっては事実としての法則に基づいてのみ可能である。どのような意味において、ここで事実的なものが語られるのかは、もちろんまさしく、道徳的な実存からして解決されなければならない問題である。倫理的なあり方から出発して、倫理性から創造されたものについての経験としての生の経験の原理を取り出すならば、感性界は道徳性の象徴であることがアプリオリに示される。道徳性こそは、感性界の究極目的として、感性界の超感性的な基体なのである。この基体は事実そのもののうちにあらかじめ見出され、そのようにして規定可能である。倫理法則の意味において世界の存在がアプリオリに目的論的に解釈されるならば、そのときには差し迫ってくる現実性そのものが道徳性を指し示すものとなる。可能であるか否かについての問いは、そのときにはあらゆるきつかけを失う。全自然がその事実的な秩序において、自然の創造主が人間に要求する目的のほうへと方向づけられているのであれば、「私は道徳性のために自由であることもできるだろうか」と問うことは無意味である(1)。懷疑はここでは無駄である、なぜなら、自然そのようにに経験する者は、道徳性をすでに選び取ってしまっているに違いないからである。「堅い」現実性はそうした人物にとつては、その者にとつてすでに問うまでもなく確定であることを確認するだけである。実践的な見地においてはそれゆえ人間が不自由であることばかりでなく、何よりも自由への理論的な問いそのものが、ひとつの妄想であることが明らかにになる。次のことが見てとられなければならない。自由への能力もしくは素質はたしかに事実であつて、この事実は純粹な実践理性の使用の根底に存するのではあるが、とはいえこの事実が、この事実の真なる事実性にしがたつて、事実として出会われ、また一般に表象されうるのは、ただその使用においてのことであつて、使用に先立つてのことではない。そうした事実としてカントは自由を、何よりも『判断力批判』において認めている (ib. §91 [『判断力(下)』一六三頁]。本書第二七節〔本訳稿一八九頁以下〕も参照せよ)。こ

れに対して『純粹理性批判』と、部分的には『実践理性批判』が示しているのは、行動の絶対的な自発性という能力は不可能ではないこと、およびこの能力は倫理法則の前提として推論されなければならないこと、それゆえ自由という能力の概念の根底にはまったく異なった存在の了解があること、である。人間という事実はこの場合は、創造された者として道德的見地において見いだされてはならず、経験の「対象」として理論的な見地において見いだされている。それは、日常的な技術を用いる生が、物件としての対象に（物件としての人間にも）関わり、また機械論によって説明する科学がその客体と関わる、そのような意味においてのことである。暫定的にだけ、道德の原則を度外視するならば、生の経験に固有のあり方は経験一般に等しくなる。ここで言う経験とは、そのものとしての、あらゆる直観可能で同時に思考しうるものについての経験であり、際立った事実への目的論的な方向づけを度外視しても可能な経験である。これが独断論的な経験主義の立場であって、この経験主義は、人間の本性の事実は、純粹な対象と同一の意味で事実的であるわけではないことを、洞察しない。人間学においてはもつともな権利を持つ「外部からの見方」が、ここでは唯一の見方になる。人間の身体はたんなる物体となり、内的感官が身体について示すものは、対象として存在するものとして、心身を備えた存在者のメカニズム全体のうちに組み込まれる。これこそが、「アンチテーゼ」としての経験主義が、「自由による因果性」を説く思弁的な「テーゼ」に対置した命題である。歴史的には、カントがここで考えているのは、プリーストリの決定論的な心理学であるとともに（F. V. A 745; pr. V. V 108 [『実理』一六六頁]）、ヒュームの自由の分析でもある（r. V. A 745 f.）（2）。自然科学と日常的な生の計量的な理解はともに、独断論的な仕方であり、一貫した自然の因果性の原理のもとにある。人間が一定の状況では、必然的に一定の感情を持ち、一定の傾向性を展開し、一定の行動へと動かされることを、無条件的に前提することが不可能であるならば、学問（科学）ばかりでなく、「実践的な」生も不可能であろう。これは政治学、の

独断論的な存在論である。たんに経験的な世界の知識のフェノメノンはそのような仕方では把握される。なぜならたんに経験的に見られるならば、情念が最後の言葉を握っているからである。

『純粹理性批判』は、経験主義に自分の存在の理解における独断論的なものを指摘するという、課題を持っている。自然の存在の構造に、原因性が経験的に条件づけられていることは属している。その自然の存在は、唯一の存在ではなく、それ自身ひとつの派生的な存在論である (p. 50) [註] 『哲学と道徳 (五)』 (一九〇頁)。対象としての人間が、自然法則に服するのだとしても、人間はたんに経験の対象という意味で「存在している」のではなく、物自体そのものとしても存在している。そしてフェノメノンとしての存在はヌーメノンとしての存在を前提しているのだから、ヌーメノンとしての人間が意志していることが、その人間の経験的な行動を条件づけるということも、排除されるわけではない。人間が両者の意味で「存在する」のであれば、そのときには、人間が同時に自然必然的であるとともに自由に行動するということも、何らかの仕方では可能であるでなければならぬ。これこそが、カントが自由のアンチノミーの解決のために展開した思想である (F. V. A. 532-538)。さて思弁的なテーゼが仮象に基づいているにしても、したがってここでは存在自体そのものが(対立する立場によって)経験的な対象のあり方と誤って同一視されるにしても、そのときでもひとは、絶対的な因果性が存在するのを、証明することはできない。というのもそのときには、フェノメノンの存在は、留まりつつ意のままにしつつ現に持つことに対しての存在において存するところのものとして、自らを示すからである。経験的な対象としてのあり方が、認識可能であることによつて定義づけられなければならないのであれば、その場合にはヌーメノンはそれ自体として認識できないものである。形而上学はそのときには、理念によつて表象されたものによる、自然的な仮象に基づいていることになる。その仮象とは、その表象されたものが——表象されたものとして——認識しうるというものである。純粹理性による表象



作用が空虚であり、直観的には呈示できないことは、それゆえ存在論的な真理であつて、この真理を批判は（経験の）人間的な認識の分析によって白日のもとにさらしたのである。

こうした解決の難点を、いまだどの解釈も克服していないのであるが、その難点は、批判が必然的に創造の存在論を所有していなければならぬ、というところにある。そうでなければ批判は、カント自身も精確に知っているように（p. 888）「哲学と道徳（五）一七七頁以下）、超越論的仮象を発見することができなかったであろう。とはいへ創造の存在論は理論的ではありえない。それゆえ創造の存在論が必然的に実践的でなければならぬ」とは、ここでは唯一の方途であり、またすでに示されたように、カントによつても明確に把握されていた方途である。人間の経験的な行動が純粹理性によつて条件づけられることがありうるように、人間の行動はそれゆえ、人間の行動というものが一般にいかにして可能であり必然的であるかという意味において、事実的な創造から把握されるものでなければならぬ。そのさい示されなければならないのは、道徳的な人格性に対する素質は、根拠づけられるものではないにしても、いかほど理解されうるのか、ということである。ところで『純粹理性批判』は護教論であるべきなのだから、批判は道徳性に対する自立性を保たなければならぬ。批判は公平な審級であるのだから、はじめから道徳の側に立つてはならない。それゆえ批判はその限りでは、道徳的な規準以外の規準を必要とする。この規準は思弁的な存在論のうちにも経験的な存在論のうちにも存することはありえないだろう。なぜなら批判はそうしたふたつの可能性を度外視しているからである。規準はむしろ、そのものとしての批判の形式的な原理のうちにある。批判は、ここである観点において理解可能なものとなつたのであるが、理論的な哲学としては、「可想的な」世界と「可感的な」世界が区別されねばならないということに帰着する。こうした区別の形式が、護教論としての批判の規準である。批判は、自由が不可能ではないことを示すために、可想的世界と神の知性をひとつの「可

能的な」課題として理解しなければならぬし、また批判は、自由が証明不可能であることを示すために、人間の本性とその制限されたあり方についての経験を、独断論的に経験的認識に基づいて受けとらねばならない。一方に神の知性ないしは純粹理性があり、他方には与えられたものの事実性がある。この両者の積極的な関係は、道徳的に実践にだけ理解されうる。道徳に先立つては、この世界の目的論の全体が疑わしいままであるし、人間的な悟性の主観的な欲求と相関的にだけ正当化されるにすぎない。道徳に先立つ護教論的な批判は（その批判としての理論的な見地において）、事実的なものとそのものとして可想的なものとのあいだの区別を固定しうるにすぎない。それゆえ批判は、これら区別される両者を、それが積極的にかに「あるか」については、独断論的にしか概念把握することができない。物自体は、思弁的な形而上学の意味において理解され、たんに総じて「蓋然的なもの」として、それ自体としては「可能的なもの」として、説明される。他方では人間学的な経験も、自然経験と同じ段階に立っている。それゆえに、人間学的な経験に固有の「絶対性」は、自然経験に移行し、またそのものとしての学問、つまり自分自身を理解しているかぎりでの学問が、ひとつの規準としての權威を保つ、ということになるのである。独断論的に理解された物自体の「可能性」は、独断論的に理解された学問（科学）の「必然性」に対応する。『純粹理性批判』の根底に存する方法論的なアポリアは、この『批判』が道徳的原則のもとにある人間学に与え、また人間学にだけ与えてよいのと同じものを、この『批判』が曖昧な仕方で自然科学に与えてしまっていることである。護教論が創造を課題としてだけ要求してよいのであれば、そのときには次のことが避けがなくなる。それは、護教論は科学〔学問〕の要求に道徳に先だつて、どんな場合でも十分に応じようとしているのだが、護教論が科学に絶対的な正当化を許してしまうということである。護教論は科学に限界を指し示そうとするのであるが、とはいえ護教論は科学を道徳的に認識しうる限界の内部では、独断論的に理解しているから、護教論は科学をあらかじめ持つこと

の遂行においては、一種のより高次の経験主義に陥るのである。

カントは、人間にとって行為の決定的な瞬間においては、あらゆるアンチノミー的な「たんなる思弁的な理性のたわむれは夢幻の影たちのように消えうせ、彼は自分の原理をひたすら実践的関心にしたがって選択する」(F. V. A 475 E) ことをよく知っている。道徳的な行為はまた、「自由は不可能ではないのか」ともはや問うこともなく、聴従するだけである。「しかしやはり、思索し、探究する人間にとって好ましいのは、一定期間をひたすら自分自身の理性を吟味することに捧げ、そのさいしかも一切の党派性をまったく捨てさせて、自分の見解を他者たちの判定を求めて公表することである。だから、命題と反対命題を、それらがいかなる威嚇によっても脅かされることなく、自分自身と同じ立場(つまり脆弱な人間の立場)に立つ陪審員の前で弁護されうるように主張させるとすれば、それは誰からも悪くとられることはありえないし、ましてや禁じられるはずもないのである」(F. V. 475)。理論的に一人間的な見地においては、批判者は自律的な裁判官としてではなく、たんに人間的な「陪審員」として判断する。この者はここでは、(根元的な意味で)自分の啓蒙について自ら啓蒙することなく、啓蒙されている。とはいえもとより明らかであるのは、道徳性と実践的な形而上学が規準として理性の妄想を遠ざけておくべきことである。とはいえこうした固有で事柄にそくした規準の要求はいわば先延ばしされることも明らかである。それは、自由の問題を要求するように見える、人間的で哲学的な関心に絶対的な働く余地を与えるためである。人間は決して完全に道徳的に実存するのではなく、つねに避けがたく道徳に先だつてもまた実存することを想起すれば、こうした事情が了解できるであろう。

## 第二六節 批判的方法(3)

目下の研究は、そのものとしてのカントの哲学の基礎づけに従事している。それゆえに『純粹理性批判』による経験されうるもの(科学の意味における「自然」)の存在論はこの研究の主題には属さない。本研究は本来、実践、哲学だけを問題とする。こうした問題の立て方とはところで、『純粹理性批判』の理論的な副次的な意図によって、妨げられ変様される。哲学の世界概念は、唯一の基準を与える概念ではない。この概念はたしかに批判の根本的な基礎を規定しているけれども、とはいえ遂行においてはこの概念に、これとは独立に受けとられた学校概念が対立する。両者のモチーフが一緒になつてはじめて、『純粹理性批判』の発端と結果を具体的に理解できる。だから、理論的な批判から出発してはじめて、批判一般の理念と、それとともに実践的形而上学の基礎づけが、十分に解釈されうるということになるのである。哲学の基礎づけは、純粹に道德的に「実践的な課題に留まつていない。この基礎づけはある意味では理論的である。そして基礎づけが理論的であるのと同じ意味で、「実践的な」存在論と形而上学の全体も理論的である。形式主義と範型論の難しさを、これまではまったく十全に強調してこなかったが、形式主義と範型論の問題はこうした途において語られる。さて完全に個別の論点にまで立ち入る哲学の理論的見地の研究は、『純粹理性批判』の解釈に等しいから、ここでこそ、本質的なものをこの批判の方法への問いによって取り出すことをこころみるべきである。方法の問題の議論において、カント研究もまた正当につねに『純粹理性批判』の鍵を求めたことになる。

その方法について、批判自身が詳細な説明を与えている。ひとは一部にはカントの恣意的な建築術についての先

入見によって、一部には馴染みのない内容によって、つねに次のことを妨げられていた。それは批判の第二の主要部分である超越論的方法論を、それがその名称にふさわしいものとして、実際にそして全体として受けとめることである。だからひとは使用における批判的方法を考察することに差し向けられるにとどまり、あらゆる明白な方法的な反省を測り、そこなつてすらいたのである。体系の歴史的な争いが批判の道徳に関する着手にどのような意味をもっているかをひとが考量するならば、また哲学的課題の全体の建築術的な投企がはじめていかに批判の課題を規定して示すかをひとがよく考えるならば、つぎのことが分かる。つまり、道徳的に理解された創造が批判に基準を与える地平であること、また批判はここから出発して本質的に理性の訓練を受けるべきことである。そのときには超越論的方法論の内容（純粹理性の訓練、規準、建築術、そして歴史）は、超越論的原理論の理解のための自然的な教示であることが示される。原理論は、カントが導入としてのイメージで語るように（J. V. A 707）、存在論的な実質、「建築資材」を探究し、それが思弁的認識の建物のために使えるかどうかを調べる。原理論が見いだしたのは次のことである。つまり、思弁が到達しようとするバビロンの塔は、材料の不足のために決してできあがることがありえないこと、それゆえに人間は「住居」で満足しなければならぬこと、である。この住居は「経験という平地でなされる人間の仕事にちょうど見あう広さと、この平地を見はるかすに足りる高さをそなえている」。材料の不足は「言語の混乱」と連関していて、この混乱は「計画をめぐり作業者たちを避けがたく分裂させ、作業者たちを世界中に分散させざるをえなかったのであって、その結果として各人がそれぞれの設計にしたがって別々に建築せざるをえなくなった」とはいえ私たちは「堅固な住居を建てることは放棄しかねる」のであるから——懐疑主義者として遊牧することは終わりではありえない——新しい基準が必要である。つまり批判的な計画が企てられなければならない。いかにカント自身にとっても批判の中心的な探究が曖昧なものであったとしても——それが

なぜであるかはのちに示されるだろう——批判のための計画は、後からつけられた外的な反省の産物ではない(4)。私たちはまさに批判そのものによって、「恣意的で方向を見失った企画はあえてこころみるべきではない」ということを「警告されて」いるのである。自分が何をなしているのかを批判が精確に知っていると、つまり批判が自分の規準を知っていることが、批判の生命の核心である。規準によって方法が構成される。その方法とは、「私たちに与えられており、しかも同時に私たちの必要に適合した手もちの資材に応じて建築物の計画を立てること」、つまり哲学としての哲学の方法を実践的な見地において企てることである。純粹理性の訓練、つまり思弁の批判は、その方法を真正な哲学的方法のこうした全体の一部として受けとる。批判がその本質からして実践的な形而上学に場を与える基礎づけであるのであれば、それならば逆に基礎づけが批判でもある。こうした基礎づけの方法が批判の方法ということになる。実際にすでに示したように(§ 33「哲学と道徳(五)」一七七頁)、超越論的仮象を取り除くことは、人間が自分の人生の実践において陥る仮象の発見と、まったく同じ方法的な構造を備えている。技術的でその存在に関しては理論的な理性の、道徳的に「実践的な啓蒙とまったく同じ意味で、「目的を欠いた」、たんに思弁的な理性の批判も、しつけ(積極的な「教示」ではなく)という意味での訓練として理解されねばならぬ(F. V. A 710 A)。「ある種の規則から逸脱する不断の傾向を制限し、ついにはそれを根絶しようとする強制は訓練と呼ばれる」(F. V. A 709)。批判、つまり誤りの原因の発見(F. V. A 711)は、道徳的に基礎づけられた強制の道具である。存在論的な誤謬の種類に対応して、カントはさしあたり第一に、独断論的な使用における純粹理性の訓練と、第二に、論争的な(つまり懷疑主義的な)使用における訓練を区別する。ところで批判は何ほどか理論的な認識として、つまり思弁的な可能性に関わる認識としてそれ自体批判を必要するから、先の二つに第三の、「仮説に関する純粹理性の訓練」と、最後に第四の、「その証明に関する純粹理性の訓練」が続く。これらの部分

のうち第二の訓練についてはすでに (open §§ 21-22 「哲学と道徳 (五)」一五八頁以下) 取り扱った。第一と第四の訓練はとりわけ実践的な根本傾向を明瞭なものにしうるし、これに対して第三の訓練は理論的な副次的意図によるその変様を明瞭なものとしうる。

批判が外的に、その結果を利用することによってだけでなく、それに固有の方法的な本質からして、道徳的な規準によって支配されているのであれば、それならば批判は何よりも、理論的な理性使用の原像である数学から区別されなければならぬ。数学的方法是啓蒙の合理主義的な分派にとつては唯一科学的なものである。数学的成果の多いアプリアリ主義は独断論的な哲学においては「輝かしい実例」である (F. V. A 712: o. S. 23 「哲学と道徳 (一)」一七五頁)。体系(事象の領域を完全に支配して演繹すること)の理念はとりわけ、理解することの数学的な様式に根ざしている。より精確に言うなら、理論的理性は体系を数学的意味においてだけ見知っているのである。批判的な存在論はこうした事態とどのような関係にあるだろうか。「数学的」とはカントにおいてはカテゴリー表の原理にしたがって学問の全体を「導出すること」を意味する (F. V. § 11 Anfang) (5)。そしてこの表そのものが周知のように体系的な完全性においてカテゴリーもしくは賓辞語を「根幹概念」として含んでいる。この根幹概念からひとはそれらを相互に組み合わせることで、また純粋な感性の様式 (6) とともに、容易にあらゆるその他の存在論的な概念、つまり準賓辞語を、導出することができるというのだ (F. V. A 81 ff. u. o.)。このようにして展開されるなら、その全体が超越論的哲学の体系となるであろう。批判は、根幹概念の客観的實在性を吟味することによって、この体系の基礎づけをなすのである。こうした根幹概念のうちに、存在論のあらゆる事象内容はすでに体系的に含まれているのでなければならぬ。分析的に展開することでは、内容に関しては何ら新しいものもたらされない。この展開することがそれ自身数学的に進行しようとするとしても、もしくは、カントが哲学について言

うように (F. V. B. XXV f.)、独断論的に進行しようとするとしても——このことをカントは実際に要求している (F. V. B. XXV f. o. S. 24f. 「哲学と道徳 (一)」一七七頁)——それでも基礎づけの方法が独断論的なものであることはありえない。哲学的な論述は、それが誠実であり自分が何をしているか分かっているとすれば、「数学的論述のように鑑をまもってあらわれることは」ありえない (F. V. B. XLIV)。数学的方法と、哲学的な、つまり批判的な方法はたがいにはつきりと区別されなければならない。それは両者が自然科学においては互いに手を取りあうにしても (F. V. A 726) である (自然科学の数学的な原理と形而上学的な原理があるのである)。哲学者がここでは主導権を握らなければならない、なぜなら「哲学とはまさに、自分の限界を知ることのうちになりたつもの」(F. V. A 727 : vgl. auch ib. 726) であるからである。

「哲学的な認識とは概念に基づく理性認識であつて、数学的認識とは概念の構成に基づく理性認識である。ところで概念を構成するとは、概念に対応する直観をアプリオリに呈示することである」(F. V. A 713)。こうした区別はさしあたり、何ほどか驚くべきものを持っている。三角形についての「論弁的な熟考」(F. V. A 716f.)としての哲学することが、純粹直観におけるこの概念の構成から引き離されるとしたら、この区別はどのような意味を持つのだろうか。カントは、哲学者が分析することしかできないかのように、こう語る、「哲学者は」直線や角や三という数の概念を分解して、明瞭にすることはできる」けれども、「何ら新しいものをもたらない」(ib.)。こうした作業は哲学者の仕事に属するのかもしれないが、それでも批判的な方法ではありえない。実際にはこうした側面に光が当てられるのは、数学からの隔たりを明瞭にするためでしかない (vgl. ib. 719 f.)。こうした側面に制限されたままであるのなら、哲学はいかなる認識でもないだろう。「あらゆる私たちの認識は、最終的にはやはり可能な直観に関係している。というのも可能な直観を通じてだけ、対象が与えられるからである」(ib.)。「ところでア



プリアリな概念（経験的ではない概念）は、すでに純粹直観を自分のうちに含んでいるか、アプリアリには与えられていない可能な直観の総合のみを含んでいるか、のいずれかである。前者であればアプリアリな概念が構成される。後者の場合には、アプリアリな概念を通じて十分に総合的、かつアプリアリに判断されることはできない。その判断はたんに概念にしたがう論弁的なものであって、概念の構成による直観的なものでは決してない」(iii)。さて哲学の論弁的判断は、それでも総合的ではある。この判断は「たんなる概念に基づく超越論的総合」(iv)を含んでいる。こうしたことは経験的な、経験から借り受けられた概念においては不可能だろうし、数学においても不可能であろう。とはいえ純粹悟性概念は経験的もしくは純粹な直観だけにかかわるのではなく、純粹な直観に従った経験的な直観の総合にも当てはまる。純粹悟性概念が「しるしづけるのは、経験的直観でも純粹直観でもなく、ひたすら経験的直観の総合だけである」(v. V. A 722)。これが違いである。総合的な存在論は経験的な対象のあり方を扱う。経験的な対象が、与えられた現象に基づく統一的に把握され理解された像であるなら、その対象の対象としてのあり方とは明らかに、そのものとしての感受的に把握されたものの理解しうるあり方である。ところで差し迫ってくる―与えられたものは直接に理解されるのではなく、理解可能であるのは統一的に把握された像である。経験可能性もしくは「経験一般」はそれゆえ直観可能性ではなく、理解されて把握される可能性、もしくは統一的な像である可能性である。把握される可能性は、たしかに直観可能性に連れ戻される。とはいえ、そのつどの対象が現象することではなく、現象することの多様性が対象を知らしめることを思い起こすならば、次のことは明らかとなる。つまり、純粹な直観可能性はたしかに対象化可能性を指し示すとはいえず、対象をそれ自体としてのあり方（したがって対象の「客観的実在性」において）において表象しうるものではない。現象の普遍的な表象の様式、つまり時間、は、たしかに差し迫ってくるあり方をアプリアリに直観的にするとはいえず (vi)

S. 56 f. 「哲学と道徳 (一)」一四六―七頁」、153 「哲学と道徳 (五)」一九一頁)——このことはまだ未決定なままにしておかなければならない——とはいえ差し迫ってくるあり方はそのものとしては客観性ではない。客観性とはまさに自立性であり、多様な差し迫ってくるものの統一的な抵抗として示されるような (O. S. 49 f. 「哲学と道徳 (二)」一三六―七頁)、人間の存在全体からの独立性である。またこの独立性が人間によって一般に表象されるのは、純粹悟性が「たんに」人間的なものではなく、自足したものであるからである。自立性としての客観性は、啓蒙の力で自己充足性が可能であったのと同じ意味で、またそれと同じ程度に、表象可能である。悟性は自分について、構想力から出発して、自分の神に似たあり方を意識するのであるから、悟性は、主観的に「志向的に実存しつつ、自分の外部の事物も、事物の差し迫ってくるあり方から出発して、独立して存在する事物」として意識しうる。差し迫ってくるあり方はそれ自体としては客観性ではなく、感性的な主観性である。こうした存在様式は自然によって構成されるのであって、自分自身によって構成されるのではない。それゆえに、こうした存在様式は作用してくる対象の存在に帰着するということにもなるのである。差し迫ってくるあり方はその意味からして自立したあり方を指し示し、それゆえに真理の基準たりうる。とはいえ差し迫ってくるあり方は、まったくもって自立性と同一ではない。統一的な直観可能性一般としてア・プリオリに把握された時間性は、カテゴリーの図式である。つまり、像としての、もしくは、カントがここで言うように、「形象的な」、指図である。この図式は、超越論的判斷力に対して、対象としてのあり方を悟性によって把握されるあり方において呈示するように指示する (7)。悟性によって把握されるあり方自体は直観的ではない。そうではなく、自発的に表象されたものが自発的に反省されたあり方なのである。対象としてのあり方はそれゆえ論弁的に「自発的な悟性にとつだけ問題である。つまり論理学の問題なのである (8)。カントが超越論的感性論と超越論的論理学を互いに切り離したのは、外的な根拠に基づ

く事態ではない。とはいえそれでも、批判が全体として言おうとしていることは、たんなる概念は内容を獲得するために感性化されなければならないということであり、また「原則」にはカテゴリーだけでなく、カテゴリーの図式も含まれているのではあるけれども。とはいえこうした論理学はそれでも形式的で分析的な論理学ではない。この論理学の概念は、その認識がたんに論弁的であるにもかかわらず、その事象内容を「証明する」ためには (F. V. B. 302 A)、直観を必要とする。事象内容がまったく直観的でないとしたら、これは何を言おうとしているのだろうか。あるまったく特別な様式の呈示が問題となっていることは明らかだ。こうした様式の呈示はどのような直観を受けとるべきだろうか。カテゴリーの呈示は決して純粋な直観において生じることはありえない——数学なら避けがたくそうなるであろうが。純粋直観は決して対象としてのあり方を論証しうるものにはしない、というのも直観されていることは派生的な存在様式であるからである。もはや一定の純粋な形象や数や、運動といったものが問題となっているのではない。それゆえ幾何学や算術や「普遍的な運動論」(F. V. 85 Schultg) の対象が問題となっているのではなく、それらの存在が問題となっているのである。そういうわけで、純粋直観についても演繹を与えていることが「避けがたく必要」にもなるのである (F. V. A 88)。こうして、あらゆる存在論的な認識は——それが感性論(9)であれ論理学であれ——その内容を感性的直観において呈示しなければならぬ、という逆説的な帰結に至る。「純粋直観は対象に先だってアプリアリに可能だとしても、純粋直観そのものもそれでも自分の対象を、そしてまた客観的妥当性を、ただ経験的直観を通じてだけ獲得する。純粋直観は経験的直観のたんなる形式なのである。こうしてあらゆる概念と、それにもなう一切の原則は、どれほどそれがアプリアリに可能であるにしても、それでも経験的直観に、すなわち可能な経験のための所与に関係する」(F. V. A 239)。こうした事情が、超越論的演繹の理念をカント自身にとってもとても難解なものにし、また解釈者たちにとっては謎めいたものになっている

である。ここでは最も下位のものが最も上位に立てられているように見える。経験的对象一般と出会う可能性のための存在論的な諸前提が、その演繹のため経験的直観に差し向けられてもよいのだろうか。そのものとしての経験的直観だけが問題であり、総合が問題とならないのなら、そうしたことが実際に避けがたくなってしまっただろう。経験的直観はその内容からしてもその形式からしても、対象としてのあり方を呈示することはできない。そうしたものを呈示しうるのは、経験的直観において、しかも経験的直観においてだけ遂行される、形象を形成する自発性である。対象はもちろん経験的にだけ与えられ、純粹には与えられない。それゆえに、対象の把握は経験的直観においてだけ行使されて、純粹直観においては行使されえない、ということになるのである。直観の形式ではなく直観の実質こそが、対象としてのあり方を私たちが理解するきっかけを与えるのである。対象は経験的对象であつて、数学の対象ではない。それゆえにカントは言う。「現象のこの経験的な内実をアプリアリに表象する唯一の概念は、事物一般という概念である。また事物一般についての総合的認識がアプリアリに提供することができるのは、知覚がアポステリオリに与えることができるものを総合するたんなる規則以上のものではない。だが決して、実在的对象の直観をアプリアリに提供することはできない。実在的对象の直観は必然的に経験的なものでなければならぬからである。」(H. V. A 720)。カントは自分が言っていることが分かっていないのだ、と思ひ込むこともできるだろう。対象はアプリアリには表象されえないと言っているが、それでも対象としてのあり方は表象されるのだから。とはいえここで真剣に受け止めなければならないのは、問題になっているのが経験的な対象としてのあり方であることだ。経験的なものはいかに「ある」のか。経験的なものは、そのものとしての経験的に把握されたものの、悟性による理解可能性という意味で、对象的である。把握されたあり方がそのつど経験的に直観される可能性だけでなく、直観の純粹な形式へと差し向けられるならば、把握されたあり方は、他の点では自

発的に表象されたあり方をしているのだから、論理的に理解しうる。自発的な総合は、その総じて可能な遂行の規則を、カントが純粹悟性の図式として提示した時間の様態において持つ。悟性の適用、超越論的判断力の仕事は（経験的判断力の仕事と違って）、ひとつの「教説」(F. V. A 132)をなす。とはいえこの教説も、その原理において、独断論的方法に従ったのでは成就されない。把握は実質のためにだけ、直観の実質と形式に注意を向ける。したがって図式は実際には経験的総合への指図であって、またカテゴリーにおいて把握されたあり方として表象される把握されたあり方 (0. §7 「哲学と道徳 (一)」一八七頁以下) は、本質的には感受的に把握されたものとして把握されたあり方である。さて現象において把握されるものは、その形式ではないし、ひとがアプリアリに、そのつどの表象されたものとともに、同時にいかに表象しうるかという (0. §61 「哲学と道徳 (二)」一四六―七頁)、感受可能性という能力でもなく、実質である。したがってまた、そのつどの、触発という偶然に依存した感受可能性の作用である。「原因という概念を介して私は、(そこで或ることが生起している) 何らかの出来事についての経験的概念を、実際に越え出て行くことになる。とはいえ原因の概念を具体的に呈示している直観に向かつてではない。原因の概念に適合して、経験において見いだされうるような時間的条件一般へと向かつて越え出ていくのである。私はこうしてたんに概念にしたがって振るまっているのであって、概念の構成によって振るまうことはできない。なぜなら概念は知覚を総合するための規則であり、この知覚は純粹直観ではなく、したがってアプリアリに与えられるものではないからである」(F. V. A 722 A)。実質一般をアプリアリに予料することなら、「知覚の子科」の超越論的原則においてなされているように、ひととはなすことができる。個別の実質は待たねばならない。個別の実質は自分からだけ来るからである。個別の実質があるのもっぱら直観する作用においてであって、この作用もまたそのつどの対象が実際に差し迫ってくることににおいてある。そのつどの、それぞれ個別の現実性が、実質の存在に

属する。さて対象としてのあり方が実際に経験的であつて、それゆゑ把握されたあり方が本質からして直観作用の  
実質の像であるあり方であるならば、対象としてのあり方は、その最も固有な本質からして、現実的な、そのつど  
の、そしてそれぞれ唯一の把握されたあり方でなければならぬ。把握されたあり方は、悟性によつて理解された  
あり方のように、そのものとしての構想作用という能力の観点において解釈されることはできない。こうした能力  
はつねにすでに自分を所持しているのではなく、働く機会があるたびごとにつねにふたたび、自分を所持しているの  
だからである (vgl. o. S. 48 [「哲学と道徳 (二)」一三四—五頁])。現実的な、それぞれ唯一の把握されたあり方と  
して、像としてのあり方は、その純粋な図式としての様式とともに、その存在の作用において、したがつてそのつ  
どそれぞれ唯一の知覚において理解されるし、そしてつねにふたたび、それぞれ唯一の知覚もしくは知覚の帰結にお  
いて理解される。像としてのあり方がそうであるとすれば、カテゴリーも同様である。超越論的論理学の特異な規  
則は、偶然的な知覚の様式を発見する規則である。知覚は——知覚が悟性による理解に対して心ならずも現前して  
いる場合には——超越論的反省において当該の種類の現実的でそれぞれ唯一の把握されたあり方を表象することを  
許可する。この把握されたあり方が当該のカテゴリーによつて普遍的かつ論理的に理解されるのである。こうして  
カテゴリーによる理解可能性は、感受的に把握されたものの把握されたあり方の理解可能性として、理解可能であ  
り有意味なのである。スコラ学の表現を用いるなら、カテゴリーによる理解可能性は、「実行的な作用 (actus  
exercitus)」においてだけ有意味であつて、「記号的な作用 (actus signatus)」においてはそうではない、と言ふ  
こともできるだろう (10)。使用を度外視するなら、純粋悟性という能力は、論理的な機能という空虚な概念を含む  
にすぎない。「可能な経験における」統覚の統一に属するかぎりでの、可能な感覚の総合という未規定な概念 (F.  
V. A 723)。使用のそのつどの作用においてだけ、カテゴリーは「規定される」。作用の外に出て行くなら、カテゴ

リーの事象内容はたんなる指図にまで消失する。カテゴリーは定義できず、「解明され」うるだけである (F. V. A 727 ff. vgl. auch ib. 241 f.) (1)。厳密な意味での定義は数学にとってだけ可能である。なぜなら数学はその概念(「随意的な」概念)を直観自身を意のままにすることで形成するからである。超越論的概念は悟性の「本性」によって「与えられた」うる (ib. A 728f.)。カテゴリーの数は、直観形式の数のように、事実として受けとられなければならない (ib. B 145f.)。——数学の原則は直接に確実な公理である。存在論はこれに対してたしかにそうした「直観の公理」の可能性を扱うが、「とはいえず、こで言及された原則はそれ自身まったく公理ではない」(ib. A 733)。存在論のアプリオリな諸命題は総じて必当的な証明を必要とするが、数学的な証明は必要としない。数学的な証明は「直観する確実性、つまり明証性」(厳密な意味での)をもたらし、それゆえに「論証」と名乗りうる。哲学的な証明は論弁的な証明として「論述的」である。「なぜなら哲学的証明はたんに純然たる言葉(思考における対象)によってだけ導かれるからである」(F. V. A 735)。純粹理性の証明の原則 (F. V. A 786 ff.) は、それゆえに第一に証明のための可能な地盤を確かなものとする前に、証明をこころみることを禁じるし、第二に、唯一の証明より多くの証明を与えることを禁じる(というのもアプリオリな直観が与える多様なものを度外視すれば、ひとつの超越論的概念はそのつどひとつの証明だけを与えうるからである)。そして最後に第三に、決して間接的に証明しないように命じる。というのもこうした証明様式が前提としているのは、認識の主観的な条件が客観的な条件と混じらないことであり、このことによってもすれば主観的な不可能性と客観的な不可能性を混同しかねないからである。「直接に総合的な」命題におけるあらゆる必当的な命題(直接に確実なものもしくは証明可能な)が、概念によるものもしくは「理説 [Dogmata]」と、概念の構成によるものもしくは「数学の教え [Mathemata]」に区分されるのであれば、理論哲学の全体は唯一の理説すら含まない (ib. A 736 ff.)。理念による判断はたしかに独断論的(理

「説的」であるとはいえ、偽でもある。これに対して悟性概念によって理性は「たしかに確実な原則を設定することができるが、とはいえそれは概念から直接に生じるものではなく、つねにただ間接的に、まったく偶然的な或るもの、つまり可能な経験に対する当の概念の關係を通じてのことである。純粹悟性の設定する概念は、可能な経験（可能な経験の対象である或るもの）が前提とされる場合には、いうまでもなく必当然的に確実であるけれども、それ自体そのものとしては（直接には）アプリオリに認識されることは決してできないからである」（ib. 337）。自然の因果性の命題は「理説ではない。たとえこの命題が他の観点、つまりこの命題の使用が唯一可能な領野すなわち経験においては、まったく充分かつ必当然的に証明されうるにしても、理説ではない。当の命題はしかし原則と呼ばれるが、それが証明されるにちがいないにせよ、定理とは呼ばれない。その理由は、この命題には特別な性質があり、それは自分の証明根拠、すなわち経験を自らはじめて可能とするものでありながら、当の経験のもとでつねに前提とされなければならないものであるという点にあるのである」（ib.）。ここで批判的方法の逆説がはつきりと言明されている。方法は、実践、哲学の方法と同様に、論証において循環に陥っているのである。思弁的に悟性による理解可能性一般として、また能力としての純粹悟性の能力の観点において、理解されるところの純粹な悟性による理解可能性は、批判的方法においては与えられたものの悟性による理解可能性として、それとともに他方では使用における悟性による理解可能性として、しかも人間的で、経験的な使用における理解可能性として、理解されるのである。存在論が批判的であるのは、存在論がその根本概念を「自明なもの」として受けとらず、また存在論が根本概念を——これは自明であることの変様であろうが——自分のたんなる体系術に基づいて理解しようものとする（それゆえそれぞれのカテゴリーがそのつどその他のあらゆるカテゴリーに基づいて理解される）ことをしない場合のことである。存在論が批判的であるのは、存在論が自分のカテゴリーの所有を使用において、そして使用にお



いてだけ理解する場合のことであり、したがって存在論が無条件的な自己充足的なあり方において概念を使用するのではなく、存在論が関与せずとも、自立した事象そのものによって、使用するという課題が強制的に立てられるという条件のもとで概念を使用する場合のことである。純粹悟性は、人間一般と同様に、自分がそのために創造された使命に仕えなければならぬ。この使命は人間に、人間の本性によって、創造という偉大な全体におけるひとつの課題として、他の事物から差し迫ってくる。純粹悟性の能力は、懷疑主義のように疑うことはできない。とはいえ批判的には、それ自身では指図されえない、そのものとしての活動へと差し向けられる。指図されうるし、指図されねばならないのは、いかにして正しい活動が求められるかについての（いわば技術的な）指示だけであって、個々の場合に活動一般が起るべきかということではない。これは、道徳哲学と『純粹理性批判』における存在論の批判的方法が視界にもたらしたものと正確に対応するものである。認識する者もひとつの被造物であって、そうした者として自分を無条件に我が物としているのではない。これが超越論的演繹の実践的背景であって、この背景は護教論的な根拠だから言明されているわけではないが、とはいえこの背景に向かって、カントのあらゆる発言は収斂するのである。

この点でコーエンもまた、理論哲学と実践哲学の統一の特色を強調していた。呈示する直観自体を与えることはできないが、その直観を随意的ではない経験の経過のうちに求めるアプリオリな規則を持つのが、統制的なものという概念であって、この概念のうちにコーエンは経験の教説から倫理学への移行を求める。超越論的に総合的な命題が「含むのはたんに規則だけであって、その規則に従って、アプリオリには直観的に表象されえないもの（つまりは知覚）の有する或る種の総合的統一が、経験的に探し求められるべきである」（F. V. A 720 f.）。超越論的論理学が経験しうるもの一般の構成的原理を含むのは、この論理学が知覚されたものの統一を、したがって像として

のあり方を、経験的に求めるための統制的な原理を与えるという意味においてである。このことによって批判的方法は独断論的方法から区別される。「にもかかわらず方法はつねに体系的であることができる。というのも、私たちの理性は（主観的には）それ自身ひとつの体系であるからである。とはいえ私たちの理性は、たんなる概念を媒介とするその純粋な使用においては、統一の原則に従う探究の体系にすぎない。この統一に素材を与えることができるのは、経験のみである」(F. V. A 737)。体系術は形式論理学の導きの糸において見いだされ、その結果全体としてまた体系術として、経験に仕えるのである。経験的使用において体系術ははじめて「可能」となり、体系術は論弁的な、人間的な体系術として示される。人間性は、その創造により賦与された使命とともに、そのものとしての体系術の全体を実践的観点において明らかにする。批判の体系が変わらないことへのカントの信頼は、基礎づけとしての批判において、要素についての人間学的認識と実践的な究極目的が相互に一致していることに基づいている。「うぬぼれからではなく明らかな証拠から、私はそのように信頼してもよいものと思う。その証拠とは、純粋理性の最小の要素から全体へと前進しても、全体（この全体も、実践的なものにおける純粋理性の究極の意図によってそれだけで与えられているのだから）からそれぞれの部分へと逆行しても、その結果は同じであるというものがある。結果が同じだというのは、ほんのわずかな部分でも変更しようとするれば、体系ばかりか、一般の人間理性にもただちに矛盾を引きおこすのだからである」(F. V. B XXXVIII)。このように第二版への「序言」のプログラムについての説明は書かれている。

理論哲学と実践哲学のあいだの違いは呈示の仕方の中に存するに違いない。呈示が理論的であるのなら、カテゴリーは知覚において、たんなる象徴ではなく、自分に適合する実例を見いださなければならぬ。時間の形象的な様態が図式であって、範型ではないのだとすれば。純粋で理論的な判断力は直接に概念から像に移行することが

できる。なぜならこの判断力は形象的な（つまり純粹に像的な）指示を持つているからである。それでもこの判断力が經驗的な像ではなく、それが現実に把握されたあり方に移行するのであれば、そのときにはこの判断力はそのことよって、そのものとしての認識の実践についての自分の見解を示しているのであって、認識の実践は經驗という恣意的ではない課題に仕えねばならないのである。理論的な存在論は、実践の見地における理論であるが、とはいえそれ自身において理論であって、それゆえにまた自分のうちで独断論的な方法も支配するのである。このことを存在論は純粹直観に負っている。全体としての可能的經驗は偶然的である、なぜなら可能的經驗は実際に触発される機会においてだけ「ある」からである。とはいえそれ自身においてこの可能性は必当的に認識可能である、なぜならそのものとしての受容性という能力はアプリアリに表象可能であるからである。理論哲学の理念は、完全に超越論的感性論に基づいている。ここが、人間学的な意味での經驗と自然科学的な意味での經驗が互に移行しあう地点である。ここはまた批判の生成（一七六九年ごろ）においては、学問〔科学〕の自己解釈、つまり絶対空間と絶対時間というニュートンの概念が、感性の解釈に決定的な影響を獲得した地点でもある。空間と時間という無限な全体が、あらゆる現実の經驗を度外視して、表象されることが可能であることを、カントはニュートンの力学によつて「信じる」とはいつても、絶対空間と絶対時間の純粹直観は經驗的直観の形式としてだけ可能であること、そしてそれゆえにまた世界が無限であることも独断論的には認識できないことを、カントは知っているのではあるけれども、目下の研究はこうした複雑な問題に立ち入ることはできないのだから、こうした問題に人間学的な側面からその場所だけでも指し示すことをこころみなければならない。

受容性が私たちの外部の差し迫ってくる事物から自分を一切断することにおける存在であるなら（o. S. 46f.）「哲学と道徳（二）」（一三二—一三三頁）、次のことは理解されよう。つまり印象が違っていることは主観的には有機的な

全体性が妨害されるのを克服したことの帰結として、つまり「逃げていく」瞬間によって実存していることである。「時間」は、もしくはむしろ時間性は、それゆえ根源的には出会いとしての世界との出会いにおいて差し迫ってくるという性格であり、つまり主観に関わつてくる表象としての表象の存在である (o. S. 56 ff. 「哲学と道徳 (二)」一四六―七頁)。超越論的感性論の時間論とまったく同一だというわけではない、こうした人間学的な時間概念は、まさにこうした同じではないことのゆえに、「経験の類推」の教説を支配しており、また次のことを示している。つまり、「経験の類推」の原則のうちにとりわけ含まれている対象としてのあり方の問題系は、経験の人間学的な概念に基づいて展開されていることを示すのである。それゆえにこころみられてもよいのは、カントが批判において完全に理論的に概念把握した空間の空間性についても、人間学的な概念（もちろん人間学のカント的な意味において）を獲得することである。そのさいに取って進まねばならないであろう途への示唆は、概観の概念のうちに見出すことができる (vgl. o. S. 48 「哲学と道徳 (二)」一三四頁)。直観の形式が概観的と言われるのは、その形式が、その形式に従って多様なものが秩序づけられうるようにするかぎりでのことである。諸印象が並列していることの可能性を形式が保障する。時間性が根源的には諸印象が「たんに継起すること」以外の何ものでもないことを考え合わせるならば、並列していることは空間性に負っているものでなければならぬことが示される。空間性は同時性を可能にする。空間性は或る程度、瞬間の妨げるもののない没落を妨げる (12)。——ひとがふたつの形式を、外的直観の形式と内的直観の形式として考察するなら、同じことを見いだす。「外的」直観は他の事物の直観であつて、「内的」直観は私自身の直観なのである (vgl. F. V. A 373; M. d. S. VII 47f. 「人倫の形而上学」六六―七頁)。空間が外的直観の形式であるのなら、空間とは、そのものとしての私たちとは区別されたものが、その印象によって（たしかにすでに像として表象されるのではないにしても、それでも）表象されうる、様式なのである。把握は本質的

に多様なものを同時に前提するのだから、直観可能性としての空間性は並列していることの契機である。主観的な直観の存在全体においては、空間性は志向性の契機であって、この志向性によって主観と共に実在する対象の「圏域」がそのものとして構成される。空間性は根源的な「そこ」(Da)であって、その「そこ」において事物は直観の対象として「ある」。空間性はそのものとしての現象存在、直観しうるものの直観可能性であって、この直観可能性においてあらゆる「新たなもの」はあらゆる以前のものと未来のものとともにすでに同種である。これに対して、そのつど私のもので「あり」、つまりすでに存立している全体と比べれば新しいものであるかぎりでの表象作用は総じて、それが或るものについての表象作用であり、したがって空間的なもの表象作用であることによってだけ、独立した、「固有の」現存在を持ちうる。内的感官におけるひとを不安にさせる「墜落」は人間学的には、「安心させる」外的世界が現前することによってだけ埋め合わされる。ここでは空間性と時間性の双方向的な関係が難しいかもしれないが、明らかであるのは、或るものにおいて留まり、或るものを意のままにしつつ現に持つことの可能性が、さしあたりは空間性に基づくことである。したがって表象することの理論的な性格も空間性に基づく。——この命題は、とりわけ神と魂という思弁的な問題の観点において解明されるであろう。空間性はここでは実際に決定的である、というのも自発性は表象することのさしあたりの形式を變様するにすぎず、表象作用の性格一般を變様するものではないからである。時間性はこれに対して、現実性としての主観的な存在である。それゆえ時間性は、自己所有が差し迫ってくるもの、自分自身において自立したものによって、そのつど固有に、そのつど新たに妨げられていることとしての主観的存在である。空間性は多様性と、それとともに現象を可能にし、時間性はそのつど性と、それとともに多様性の要素としての感覚を可能にする。「感覚」という表現はとりわけ対象のこうした側面を含んでいる。つまりそれ自身においては「主観的なもの」、認識のために「使用され」うるといふ側面をである。

時間そのものはこうした使用においてだけ、運動（アプリオリに線を引くことにおいて）に即してだけ表象され、時間には「時点」の「不動なる」系列であつて、それゆゑ時間は「外部で」表象されたもの、空間性への同時的な視線においてだけ、外的経験の要素である（13）。

あらゆるこうした観察は、全体としての受容性という能力の特殊に人間学的な解釈へと導く。その場合「空間」と「時間」はいかにして与えられるだろうか。本質からして創造された事物との共同性によってだけ実存し、現実的に、自分自身によつてではなく実存するような能力が、どのように直観されるのだろうか。まさにこうした能力が、つねに、そして触発という偶然に依存することなく、ひとつの完全な「全体」として与えられる事態は、どのようにして起こるのか。これらの問いは、（「純粹理性」批判の第二版の）超越論的演繹の解釈へと導いていく（*id.* §§ 24 u. 26）。(1)では人間学に基づいて次のことだけを言つておく必要がある。純粹直観もまた触発に基づくのであつて、しかも純粹悟性が形象的な総合によつて行使するところの影響に基づくのである。純粹直観は内的触発を前提としている。經驗的な内的直観は、悟性が反省するさいに知覚に実力を行使することに基づく（*o. S. S.*）「哲学と道德（二）」（一四六頁）。そのさい与えられた表象は、固有の表象として差し迫っている。純粹直観は次のことに基づいてゐる。つまり、人間が自分の悟性によつてそのつどの像を自分のものとして意識するだけでなく、（習慣的な言葉では表現できない超越論的反省においては）像の像としてのあり方（*Bildlichkeit*）をも意識するのである。そのものとしての像とともに、直観の実質は差し迫ってくるし、像としてのあり方とともに直観の形式は差し迫ってくる。悟性がそのつどの機会にさいして經驗的に理解するのであれば、悟性の經驗的使用にさいして、悟性の感性的表象に対する支配によつてだけ、表象がそのつどともに属していることが差し迫ってくる。これに対し、悟性が純粹悟性として自分をつねにすでに完全に我が物として持つならば、つねにすでにそのものとしての外的および内的

に差し迫ってくるありさま、つまり外的および内的感官の形式が差し迫ってくる。ところであらゆる直観されるものがそれ自体として差し迫ってくるもの、現象であるなら、それならば、科学と科学によって規定された哲学がア priori に把握するところの空間と時間は、受容性という創造された能力のたんなるフ、ェ、ノ、ン (14) である。こうして可能となるのが、空間と時間はまったく根源的な存在様式としてではなく、たんに派生的な存在様式として可視的になることである。とはいえ批判的な存在論は空間と時間を根源的な存在様式として扱わなくてはならない。このことは経験の類推における純粹な時間性への依拠が明らかにしている通りである。根源的な存在様式としての直観形式はいかにして与えられるのであるか。これは感性についての人間学的な問いであって、この問いが一義的に答えられるのはただ、被造物としての人間という事実がいかにして差し迫ってきて知られうるかを、ひとが知っている場合のみのことである。ここでは実践哲学は、まったく別の、自然科学からはきわめて遠い共同世界における認識という方向づけという権利によって導く。道徳的に理解された共同世界という地平において時間は、事実的な(「感性的」という意味で身体的な)自己存在可能性として示される。カントの根源的な時間概念においてはこうした指示は少なくとも含まれている。退屈という危険のなかの事実的な自己存在としての時間は、道徳的に歴史的な時間概念へと導くことがありえた。その場合には時間の解釈は、真正のもしくは非真正の相互共同存在の問題に対応しつつ、具体的な人間の結合の可能性に方向づけられねばならなかったであろう(15)。とはいえ批判的存在論の根源次元としての創造の次元がここで示すことができるのは、カントが行なわなかったことだけである。カントは存在論的には直観の形式も、対象的な純粹直観として受けとる。カントは直観の形式も科学のように受けとる。カントは経験という創造の事実も、この事実が自分自身を受けとるように受けとる。経験は自分自身を独断論的に解釈する。経験は自分の可能性を自己充足的なものとして受けとる。というのも経験は自分を数学的に

理解し、つ、無条件的に「自然の支配者」(F. V. A 724 F)として知っているからである。カントは可能な経験のこうした自己解釈を成立させておく。カントがこの自己解釈を境界づけるのは、現実性の全体においてだけ、つまりいかに純粹数学が直接に自然に「応用」されるかという意味においてでしかない。カントは或る意味で(つまり構造的に)自然の形而上学的な原理を数学のそれに対応づける。こうしたわけで、存在論的な図式としての時間が一義的には存在論的に理解されない、ということになる。時間の様態は幾何学の形態と類推関係にある。

これこそが、『純粹理性批判』の解釈が超越論的概念を呈示するという問題に着手しなければならない地点である。経験という事実の、人間学的であると同時に自然科学的でもある把握の二義性にあつて、理論的な科学と実践的な哲学の中間にある理論哲学が何を意味しなければならぬかが、明らかにになるのでなければならない。

ここにアポリアがあることは、批判が思弁なしでは済まず、ことができない、ことにおいて、明らかになるだろう。カテゴリーを知覚において現実に呈示することは、明らかに「創造に従っている」。経験という事実は自分をここでは、理論的に支配しうる或るものとして「外部から」理解しているのではなく、同時に「内部から」、その存在の作用において理解している。まさにそのようにして被造物としての人間一般は自分を認識しており、それゆえまた人間が自分自身においてそして根源的にあるように認識しているのである。実際に呈示することのより詳細な分析はそれゆえ、経験とその対象の一義的に人間学的な分析への途であつたであろう。何よりも物自体と現象の違いは、および隠された真理の基準としての触発は、そのようにして真に自律的に明らかにされねばならなかつたであろう。とはいえカントは経験の可能性をそれ自身において独断論的に解釈し、また科学の自己解釈を引き受けて解釈することができるから、カントはこうした、カントにとってやはり決定的に重要である自己解釈の境界づけに、次のような仕方を取りかかつた。つまりカントは経験の対象を物自体そのものから、「外部から」思弁的に区別し



たのである。現実には差し迫っているあり方から、物の自立性は本質からして同時に内在的に、つまり抵抗において自分を示すのでなければならなかったはずである。悟性によって理解しうる抵抗するあり方として、事物の自立性は、差し迫っているあり方のように、創造された共同世界からだけ根源的に明瞭にされえたであらう。カントの基礎存在論はこれに対して思弁的な地盤に留まっている。しかもそれは、人間の悟性——このあらゆる存在論の出発点——が思弁的に理解されるにとどまり、それゆえにまた、そうした理解が独断論的な啓蒙の「合理主義」で起こっている、そのためのことなのである。これは潜在的な独断論、つまり歴史的な反省の欠如であって、この反省の欠如は論理学の独断論に示されている。科学は、そして純粹直観は、悟性による理解という「能力」ではなく、その「使用」だけを批判的に探究するということを敢えてなした。とはいえ能力が触れられないままであれば、もしくはより精確には、能力一般が使用から切りはなされるならば、その時には形而上学の思弁的な構造はその核心において揺り動かされないままである。それだから、無条件に自己充足した人間に、その存在からして同じく自立した事物がたんに対立して存立しているように見えざるをえないのであるし、世界はモナドから成り立っているように見えざるをえないのである。一義的に明らかではないのは、ヌーメノンとはフェノメノンと同じ事物であって、その存在の同じ質において、(vgl. r. V. A 386 und ö) あるのではないだけなのかどうかである。触発する対象自体そのものは、経験の事物の向こう側にある事物であるように見える。学校概念に従う哲学の絶対的な立場である論理学において、批判は立ち止まったままである。道徳的に導かれた生の経験は唯一の導きの糸とはならないのである。それゆえに経験の存在論は、経験科学の純粹に「内在的な」存在論的立場と、独断論的形而上学の純粹に「超越的な」立場に、ばらばらに別れゆくこともできるのである。主要な関心事である超越論的演繹は、こうした根柢のゆえにカント自身にとっても曖昧なままである。

哲学の方法にとっては、このことは、可想界といったものは仮説的にに認識しうるのかという問いへと導く。というのも、理論哲学がヌーメノンの助けを借りて経験を限界づけるかぎりで、認識するのは理論哲学でなければならぬからである。ここで形而上学の問題にとって決定的であるのは、批判の「方法論」が「超越論的仮説」を禁じていることである。哲学が総じて理論的であるかぎりではもちろん必然的である「仮定」は、思弁的ではなく「実践的見地」においてだけ生じることが許される。このことは実践形而上学の基礎づけにおいてより精確に解明されるであろう（以下の第二八節）。思弁的使用において仮説は論争的、だけになされうる。仮説は「思ひなしそれ自体そのものとしてはまったく妥当性を持たず、対立する超越的な越権に対してだけ妥当性を持つ」（F. V. A 781）。唯物論者に対しては、ひとは魂の不死の形而上学的な可能性を恐れずに独断論的に持ち出してもよい。なぜなら唯物論者は自分の対立する越権を自分もまた正当化することができないからである。道徳的な真剣さにおいては、ここには「思ひなし」は存在しないが、とはいえ実践的な確信のための護教論の目的のための思ひなしならある。そしてこうした論争的な傾向は副次的なものではない。有徳な者はみな、また自身自身で護教論的な課題の前に立つ。仮説は「純粹に個人的な思ひなしであつて、とはいえそれでも実際に（起こってくる疑惑に対抗する内心の平静のためにすら）欠くことのできないものなのである」（ib. A 781 f.）。これこそが、そこからしてカントの実践の形而上学が解釈されなければならない状況である（16）。

## 第二七節 事実と問題としての自由

自由にあつて決定的なのは、哲学がいかに認識する、かである。独断論的な自由にとどまるなら、哲学の基礎づけは二義的なままである。自由はたしかに法学的な創造の解釈において、その実質的な根は生の経験のうちにある。それ固有の道徳的に批判的な概念把握の可能性を展開している。とはいえこの経験自身は根元的にその固有のあり方において据えられていないから、実践的な認識はつねに同時に、それ自体において思弁のために要求される能力による認識にとどまっている。思弁のための能力だけが、全体として道徳のために利用されるのである。実践的認識はそれゆえ、道徳的に「利用できる」、たんに法学的に変様された、合理主義的な伝統の意味で思弁的な神学にとどまっている。

本質からして実践的な認識へのカントに最も固有な意図は、自由もまたひとつの事実として考察されうると、この上なく鋭く表現される。自由が事実であるのは、ひとつが自然の経験から出発せずに、法則から出発して自由に至る場合である (G. S. 164 f. [本稿一五〇および一五一頁])。それゆえに法則こそが、ここで事実性が何を意味するのかを教えるのでなければならない。

ひとは「たとえ経験的原理に基づいていない場合にも、それが不可避であるならば、意志規定を」事実と「呼ぶことができる」(Pr. V. V 62 [「実理」一〇二頁])。不可避であることが差し迫ってくるものとしての経験的なものを性格づけている。それゆえ法則の事実性の分析は、経験的な事実性と区別し、つなされなければならない。

「こうした根本法則の意識を、理性の事実と呼ぶことができる。なぜなら、ひとはそれを、理性に前もって与えられていた所与から、たとえば自由の意識から理屈をこねて導き出すことはできず（というのも、自由の意識は私たちに前もって与えられてはいないので）、まったくそれ自体のみでアприオリな総合的命題として私たちに迫ってくるものだからである。この総合的命題は、純粹直観であれ経験的直観であれ、いかなる直観に基づくものでもない。もし意志の自由が前提となっているとしたら、この命題は分析的であることになるだろうが、といって、積極的概念としての意志の自由のためには知的直観が必要とされることになるだろうが、ここでそうした直観を想定することはまったく許されることではないのである。それにしても、この法則を、誤解を招かずに与えられたものと見なすためには、この事実が経験的事実ではなく、純粹理性の唯一無二の事実であること、純粹理性はこの事実を通じて自分を根源的に立法的なものとして（*sic volo, sic iubeo*〔私はかく欲し、かく命ずる〕）告げ知らせる、ということをも十分に留めておかなければならない」（pr. V. V. 36 〔『実理』一六六頁〕）。「いわば事実」とカントはこれと呼ぶのは、経験的事実を考慮することである（pr. V. V. 62, 100: vgl. auch V 114 〔『実理』二〇二、二五六、二七五頁〕）。概念を対応するように変様させて、『論理学講義』は道徳的法則が公理であると語る（Logik §35 〔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、一五二頁〕）。実践哲学に固有であるのは、実践哲学は理論哲学のように直観とともににはじまるのではなく、原則からはじまることである。それはなぜかといえば、ここではそのものとしての原則が差し迫ってくるからである。道徳的な洞察は、さしあたりは与えられた概念に基づくのではなく、この洞察は論弁的に確実なものではない。とはいえこの洞察は直観的に確実だというわけでもなく、とはいえそれでもこの洞察の確実性は理性的な確実性よりは感性的な確実性に似ている。理性的な確実性は、自分自身の働きを支配する統覚に基づいているのである。倫理的な意識は、さしあ

たりは自己意識ではなく、人間性にとって疎遠な或るものについての意識であり、しかも感性的な意識よりずっと根元的な意味で疎遠なものについての意識である。差し迫ってくる力はここでは自分を維持するために對抗する作用を呼び起こすのではなく、この力が意のままにする表象作用そのものを捕えてしまふことで、完全に圧倒する。把握する意識は与えられたものを直観的に、つまり意のままにしうるもの、多様なものとして自らの前に持っているのではない。とはいえ事實は意識にそれでも「与えられて」おり、「把握」されうる。どこに違いがあるのだろうか。直観的に与えられていることは、概観において現に立っているという仕方と与えられていることとであり、私たち人間においては少なくとも空間と時間に従って与えられていることである。人間の直観はつねに固有の能力がアプリオリに意のままにしうることに基づいた受容性である。他方で倫理法則は私たちにとって、まさに私たちの義務が私たちを意のままにしうるといふ意味でだけ、表象可能であり意のままにしうる。つまり、それが私たちに属するのではなく、むしろ私たちがそれに属すると、私たち自身が言わなければならないようなものとしてある。倫理法則の把握はそれゆえ、感性的な覚知のように、自身の状態を自発的に我がものとするものであつて、しかもそれは自分の現実の依存したあり方を、自分自身依存しながら、現実把握するといふ様式においてのことであり、しかもそのさい自身の能力を先立つて意のままにすることがない。把握する自発性は自分自身の主人ではなく、それは把握されたものの理解がまさに自分自身を支配するという様式における自分を強いられて放棄するのと同様である。その結果この理解は、把握されたものを意のままにできず、したがつて理論的な意味では対象として承認しない。与えられたものの把握が純粹直観に基づく把握ではないのなら、感性的な知覚との類似は直観されうるといふ契機に基づくのではなくて、差し迫ってくるという契機に基づくのである。差し迫ってくることだけが比較の第三項目〔tertium comparationis〕である。法則の「影響」は一方向的な依存であつて、相互関係〔Commercium〕

ではない。倫理法則を把握しつつ現に持つこと（道徳的意識）は、無条件的に圧倒するものが私のなかに現にあることを、自発的に目覚めていることだけに基づいている。無条件的に圧倒するのはところで、そのうちで私が理性的な存在者として受動的であり、したがって私が理性によって——逆説的な仕方——受容的である、そのような状態だけである。道徳的な聴従がそうした場合である。こうした理由によって、無条件的なものとしての無条件的に差し迫ってくるものは、経験的な事実ではなく、理性の事実である。この事実はまたまったく独特な、人間学の形而上学的な根本概念とはまったく異なる事実であって、この事実はこうした仕方で示される。一般的には理性による認識の様式は洞察ないしは概念把握であって、両者は媒介的な、つまりすでに悟性によって理解可能なものによる総合的な理解であり、見やりつつ意のままにすることの最も自由な様式である。ところで把握する自発性としては、理性は構想力と同様に依存的である。事実がここでは差し迫っていて、まったく直観的ではないのだから、それだけ理性は構想力よりも依存的ですらある。たんに感覚だけを含み、アプリオリに感覚が与えられることの形式をも含むのではないような、したがって直観しうるものだけを含みその直観されてあるあり方をも含まないような、受容性の感性的な様式を具体的に表象することは私たちにはできない。純粹な直観されてあるあり方が可能な科学という意味で、人間が持つ純粹悟性に基づくことを考えあわせるならば、空間と時間が特殊に人間的な直観形式であることは明らかである。このことはカントによって実際に示唆されている（§41, IV, 400）。純粹直観を欠く受容性はそれゆえもはや人間の依存したあり方ではなく、動物のそれであろう。実際に道徳の意識は動物の依存性に類比的な構造を持っている。人間が聴従するのは、人間が啓蒙されることをやめるかぎり、したがって人間性という意味での人間であることをやめるかぎりでのことである。人間は、自分の義務を「知る」かぎりで、動物に似た依存したあり方に陥る。このように知ることは、積極的な理解や洞察を欠いた「盲目的」知識（意識）である。

こうして『倫理学講義』は良心についてこのように言う。「良心とは、自分自身を道徳法則に則って裁く本能である。良心はたんなる能力ではなく、本能である」(E. V. 161 [パウル・メンツァー編『カントの倫理学講義』小西國夫・永野ミツ子訳、三修社、一九六九年(以下、『倫理学講義』と略)、一六六頁])。道徳的に依存したあり方と動物の依存したあり方の違いは、自分の依存したあり方における、こうしたたんに知りつつ見知っていることが、それでも悟性によって理解されている点にある。このことはもちろん洞察はされえない。それはそのものとしての経験的事実の悟性による理解が洞察ではないのと同じである(たとえばそのつどの因果性はたしかに悟性によって理解されるが、洞察はされない)。それゆえ自律的な理性としての純粹実践理性は、悟性の様式に従って、それも経験的悟性の様式に従って使用されるのである。というのも、経験的悟性と同様に、純粹実践理性も、人間が差し迫ってくる命令の「声」を他の印象によって聞き分けられないようになっていまいかぎり、道徳法則がそれぞれの個別の人間にとってそのつど自分の「自身の胸において」見分けられるようになるところの、徴表だけを自発的に固定するからである。この声は、より詳しく言えば良心の声として現われるが(O. S. III [『哲学と道徳(四)』七二頁])、人間にとって恣意的なものではなく、人間の「本質」と「一体になっている」(M. d. S. VII 250 [『人倫の形而上学』三二六頁])。良心は「逃げ出そうと思うと、影のように、その人につき従う。たしかに人間は、快楽や気晴らしによつて気を紛わせたり、あるいは眠り込まされることもありうるが、しかし時には、自分自身に立ちもどり、目覚めないわけにはいかない。その時その人はすぐに、良心の恐るべき声を知覚するのである。この人が極度に墮落して、おそらくもはやまったく良心に意を向けられないようになることはありうるだろうが、それでも良心の声が聞こえるのをどうしても避けることはできないのである」(ib. [『人倫の形而上学』三二六頁]: vgl. auch E. V. 80f. [『倫理学講義』八六頁])。法則はたんに「知られて」いるが、その現実性においては(その可能性においても)積極的に、

つまり洞察しつづ理解されてはいない。これに対して法則からして理解可能であるのは自由の可能性である。自由については、自由が自律であり、そのものとしての法則を我が物とし聴従しつづ消極的に理解することであるかぎり、積極的概念が存在する。法則は無条件的に理解できないものとしてだけ（それゆえ消極的にだけ）理解可能である。こうした聴従しつづ理解すること自体はどこで自発的な聴従としては積極的に理解しうる或るものである。つまり理性の自己意識であって、この自己意識を理性は自分自身の聴従によって持つのである。可能性ここでは洞察されうるのではなく、実践的に呈示しうることである。ところでこうした連関においてだけ法則は（実践的な法則と理性の事実として）与えられており、それゆえに自由は「純粹理性のすべての理念のうちで、私たちがその可能性を、洞察はしないまでも、アプリアリに知っている理念である。というもの、自由は私たちが知っている道徳法則の条件であるからである」（pr. V. V. 4 『実理』 一一四頁）。私たちは自由の可能性を知っているが、私たちは自由を説明することはできな（pr. V. V. 52 『実理』 一八九頁）：vgl. auch GrdL IV 319, 324 『基礎づけ』 一〇九、一一六頁）（17）。ここでは自由における自由の意味全体は自律によつて汲みつくされる。自律が無条件に法則に属するものであったように、自由もまた無条件に法則に属するのである。自由はそれゆえ、法則自体がそうであるのと精確に同じだけ事実的なものである。法則が生において命じるように動くように、自由もまた道徳的な生の経験の実例において示される。たんなる世界の知識の観点からは実例はもちろん何も言うことがない（GrdL IV 265f. n. 6 『基礎づけ』 三七頁以下）。とはいえここで明らかになるのは、創造の概念から統一的に受けとられなければならないような、自分の原理を確かなものとしている、本来の生の経験であれば、人間をアプリアリに道徳的に理解していることである。道徳的経験といったようなものがあって、そこでは事実の固有性に対応して、実例はたんなる認識にとつて意のままにしうるものではなく、聴従する格率と行為そのものにおいて成り立つ。その



行為は本質からして自身、の行為であつて、他者にあつては、実際に自身も命令の声を聴従しつつ見知っている者によつてだけ理解される。感性的直観と違つて、善の「数学」は存在せず、赤い色のように「自分で見る」だけである。他方では法則においては想起も存在せず（赤い色の想起はあるけれども）、現実の覚知が存在するだけである。義務といったものが存在していることを「たんに」思い出す人は、眞実には義務を——それも自分の義務を——「忘れてゐる」のである。本来的な意味ではそれゆえまた義務の忘却は存在しない。「自分を正当化する根拠を必要としない」道徳法則が証明するのは、「その法則が自分を拘束すると認める存在者における」、自由の「可能性だけではなく、現実性でもある」（pr. V. V. 54 『実理』一九一頁）。実践的な、直観という隔たりに留まつていない法則の知識は、こうした証明を、実践的な証明とする。私は自由を「解明する〔entschiebe〕」だけではなく、自由へと決断する〔entschiebe〕のであるが、それは私が命令を見知っているかぎりでのことである。このことを経験が「確認する」（pr. V. V. 34f. 『実理』一六四頁）。ひとが生において、人間が自分の生を危険にさらす道徳的な要求の前に立たされる状況を仮想するもしくは考察するだけでも、自分がそうしたことをおそくはしないであろうとも、こうした犠牲行為をなしうることを、その人は認めることになる。こうした「実例」が意味を持つのは、それが人間への実際の呼びかけを含み、こうした状況に自分の一身をおくことにおいてだけ理解されるからである。事象が自然においてのようにならされていることが問題なのではなくて、人間的生において見いだされるようにしてだけ事象が与えられていることが問題なのである。道徳的な可能性が与えられていることに特有であるのは、道徳的可能性は要求の「決定的な」瞬間において——直観されるものとして横たわっているのではなくて、迫ってくるものとして「感じ」られることである。しかもそれはあるまじく特殊な、尊敬の感情における、これから考察されるべき意味においてのことである。「純粹理性はこうして、たしかにその思弁的な使用においてはなにせよ、

それでもある種の実践的な使用、すなわち道徳的使用において、経験を可能にする原理を含んでいる。つまり、倫理的な指示に適合して人間の歴史において見いだされよう、ような行為を、可能とする原理を含んでいる」(F. V. A 80)。自由の客観的実在性は「純粹理性の實踐的諸法則によって、またこれらの法則に適合して現実の行為において、したがって経験のうちで立証される」(U. V. 351 『判断力(下)』一六三頁)。自由は自分の実在性を「事実として諸行為のうちで」立証する(U. V. 356f. 『判断力(下)』一七一頁)。自由が自分の実在性を「証明する」のは「経験のうちで」で(Bp. (同書同頁))あって、「自然において、自然のうちで可能な自由の結果によって」である(Bp. (同書同頁))。自由の概念は「心術や格率において具体的に呈示される現実的な適用を、つまりこれと提示できるような実践的実在性を」持つ(Dr. V. V. 63 『実理』二〇四頁)。自由は人間には、根源的にはつねに私自身の徳であり、私がつねにすでに持つところの、徳において「提示可能」である。あるいはむしろ、私が徳を表象するときには、私が徳のなかに存在している、のでなければならぬ。

これが、カントが道徳的な生の経験への方向において認めている、最大限のものである。カントにとって疑いもなく事実的であったのは法則だけであって、その他のすべては疑惑の可能性に服する。この疑惑においては、実践的な客観性は、またそれとともに実践に特殊な認識源泉は、ただちに放棄される。自由はその概念の二義性のゆえに、そこにおいて創造の問題系が明瞭に現れ出る中間地点を占める。自由は、実践的な意味で「知ら」れうる、もしくは「実然的に認識」されうる(Dr. V. V. 115 『実理』二七五頁)、唯一の理念である。自由の客観的実在性は「定説的に「確実」(U. V. 534 『判断力(下)』一四二頁)である。こうした特殊な「実り豊かさ」(Dr. V. V. 113 『実理』二七三頁)を自由は、自由の対象が人間の理性の存在であるという事情に負っている。「制約されたものや感性的なもの」に対して、無制約的なものや可想的なものを見いだすために、私たちが自分の外に出て行く必要がない

のは、唯一自由という概念だけがなしうることである。というのも、最高で無条件的な実践的法則と、この法則を意識している存在者（私たち自身の人格）によって、純粹な悟性界に属しつつ、しかもそうした存在者として活動しうる仕方を使命として負っていることを知るのは、私たちの理性そのものだからである」（Pr. V. V 115 『実理』二七六頁）。それゆえに自由概念の優位は、自身の理性的な実存が自身のものとして持つ、際立った確実性に基づいている。それは前、道徳的な主体の人格性である。厳密に道徳的に理解するなら、人間が自分の自由を、その他の被造物や神を認識するようにして認識するのなら、人間は同じく「自分の外に出る」のでなければならぬ。カントがここで断固として語らせているのは、自身の自発性が聴従において持つ優位である。とはいえまさにこれが難点であって、聴従における自由が選択の自由から区別されなければならぬようである。こうして『実践理性批判』の決定的な地点において、ふたつの自由の解釈がばらばらに分かれてしまうのである。両者の違いは、自由が事実であるという教説と、自由の性格は要請であるという教説のあいだにある。これこそが可想的な因果性としての自由の叙述であって、この因果性の場所は理論的には空いたままであらねばならず、実践的に満たされることができ（Pr. V. V 54 ff. 『実理』一九一頁以下）。そのさい自由はそれ自体事実ではないけれども、それでも法則の事実とともに、同時に直接的な推論によって論弁的に確実である。

「純粹実践理性の原則の演繹について」という節は、完全に護教論的な傾向によって支配されている。この節が示すのは、法則の演繹が必要ではなく、しかも不可能であることである。ところでこれと対照的に、自由という能力の法則からの演繹は必要でありしかも可能であるという（ib. V 53 ff. 『実理』一九〇―一九一頁）。カントはここでは明らかに、『純粹理性批判』との比較にそくして自分を方向づけている（ib. V 48 ff. 『実理』一八二頁以下）。自由は実践的に与えられているのではなく、「究めえない能力」（ib. V 54 『実理』一九一頁）の理念が、それが理

論的に構想されるように、実践的な使用において「適用、ひいてはまたその意義」を獲得する (ib. V. 35 [『実理』一九三頁])。このことによって最終的に法則そのものの規準としての性格が危険にさらされていることが、ここで明瞭に示されている。すなわち自由の演繹は、間接的には法則の演繹となる。理性にとって自然的な自由の宇宙論的理念を演繹可能なものとするのが、ここでは「道徳法則の一種の信用状」となるというのである (pr. V. V. 54 [『実理』一九一頁])。理論理性の「欲求」の「成就」は道徳法則にとって「あらゆるアプリアリな正当化の代わり」(ib. [同書同頁])として役立つ。そのさい、中立的な理論的哲学への顧慮がモチーフとして明らかに言明される。「道徳法則は自分の実在性を、以下のようにして、『思弁的理性批判』にも十分納得がいくように証明している。つまり、たんに否定の側から考えられた因果性、つまり思弁理性がその可能性を把握できないにもかかわらず想定せざるをえなかった因果性に、道徳法則が積極的規定を……与えることができる……」(ib. [『実理』一九一—二頁])。これは護教論的に、思弁的な哲学の方向づけへの向きにおいて最大限のものである。

自由という揺れ動く概念は、こうした内的な歴史的な不調和を印づけるものである。実践的な見地において語られるかぎり、自由は自律と同一のもとして示される。批判的な分析論が示すのは「この(法則という)事実が意志の自由の意識と分かちがたく結びついており、それどころかこの意識と同一のものであること」(ib. V. 48 [『実理』一八二—三頁])である。これと対立しているのが、カントが別の、この箇所と同じだけ基準的な箇所において、実践的法則を根拠からの自由の認識根拠として示していることである (pr. V. V. 4 A. 33 ff. [『実理』一二五、一六二頁以下])。なぜなら自由は直接的にも間接的にも意識されえないからである。それはひとつには、「自由の最初の概念は否定的である」からであり (ib. 18)、もうひとつには、私たちは自由を自然的に経験を根拠として推論することができるからである。それゆえ自由ではなく倫理法則だけが、事実であるように見える。「自由と無制約的な実践

的法則とは、互いに他を指示しあう関係にある。ところで、私がここで問いたいのは、この両者が実際にも異なったものであるかどうか、むしろ無制約的な法則とは純粹実践理性の自己意識なのではないか、純粹実践理性そのものは自由の積極的概念とまったく同一のものではないか、ということではない。そうではなくて、無制約的に実践的なものについての私たちの認識がどこから始まるのか、自由からなのか実践的法則からなのか、と問うのである」(Dr. V. V 33f. 『実理』一六二―三頁)。法則の優位は、実践的認識が問題となるところ、それゆえ(明示的にされた)そのものとしての実践哲学(存在論)が問題となるところで、視界に現れる。哲学は実践のために、自身の概念把握可能性を展開しない。哲学は認識としては、意のままにしうる存在としての存在に方向づけられており、自由をその「第一の概念」の意味で、つまり超越論的意味で理解する。ところでこうした意味では自由はまったくもって事実ではなく、「解決に困難をきわめる課題」(ib. V 34 『実理』一六四頁)である。

## 註

(1) こうした仕方でもコーエンもまた、自分自身の『純粹意志の倫理学』において、自然と倫理性の統一を保証する者としての神の理念に手をつけている。とはいえコーエンにとっては、少なくとも彼の体系的な主要著作においては、「神」はコーエンの文化理念の方法論的な統一に対する名前ではない。

(2) Vgl. Enquiry, 8. Abschn. 「デイヴィッド・ヒューム『人間知性研究』斎藤繁雄・一ノ瀬正樹訳、法政大学出版社、二〇〇四年(七一頁以下)」、auch Locke, Essay, Buch II, Kap. 21 (『ジョン・ロック『人間知性論(二)』大槻春彦訳、岩波文庫、一九七四年、一二六頁以下)。カントも自分の一般的な論述においては、自然説明の正しさに立脚

している。人間の性格は日食のように算出しうるはずである (pr. V. VI08 [『実理』二六七頁] : vgl. auch r. V. A 540, 549 f.)。実例においてはこれと対照的に、性格を理解するのに、科学的にー心理学的な様式ではなくて、日常的な様式が登場する (r. V. A 554 f.; pr. V. V 107 ff. [『実理』二六五頁以下])。

(3) この節については、総じてハイデガーのカント解釈を参照せよ。

(4) 批判の歴史的な成立過程においても、形而上学の方法への問いは周知のように前景に出ている。マルクス・ヘルツへの一七七六年一月二四日の書簡 (IX, 153 [カント『書簡Ⅰ』北尾宏之・竹山重光・望月俊孝訳、『カント全集21』岩波書店、二〇〇三年 (以下『書簡Ⅰ』と略)、一〇九頁]において、カントはすでに批判、訓練、そして建築術を、自分の仕事の主要部門として名指している。際立っているのは、まさに方法論がすでに下位区分されていることである。

(5) 言語使用の点で際立っているのは、Fr・A・シュルツが神学的な独断論を「数学的な」方法によって取り扱っていたことである。同じことはクヌッツェンも行なった。

(6) 一七八三年八月二六日のヨハン・シュルツ宛書簡におけるカントの「記号結合術」の提議 (IX, 237 [『書簡Ⅰ』一九七頁])と、一七九一年九月二七日のJ・S・ベック宛書簡における「ライブニッツの普遍記号結合術にさえも類似的」方法の提議 (X 98 [カント『書簡Ⅱ』木阪貴之・山本精一訳、『カント全集22』岩波書店、二〇〇五年、一〇七頁])を参照せよ。

(7) それゆえにまた、時間性の具体的な形態を~~図式~~において (超越論的構想力における像において) 考察する場合にも (時間を超越論的感性論の意味でだけ考察するのではなく)、時間性はカントにとつては存在理解の十分な地平ではない。「純粹悟性概念」という意味における悟性による理解可能性が付け加わらなければならない

のであって、この悟性概念に固有の、具体的な事実性ももちろん求められなければならないし、とはいえそれはまた（時間性から離れて）道徳と神学のうちに見いだされる。

- (8) それゆえ『純粹理性批判』における「論理学の支配」は、ハイデガーとともに、「外的な問題系列と問題形式の建築術」に由来するものだけ理解しなければならぬのではない（*Kant S. 63* 「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、『ハイデッガー全集 第3巻』創文社、二〇〇三年、七六頁）。第二版の「超越論的演繹」において（*S. 15, B. 129 ff.*）、自発的な総合が悟性の概念のうちにとともに組み入れられているのであれば、感性という基準を与える事実に対して（*S. 144* 「哲学と道徳（五）」一七九頁）、あらゆる自発性に共通の問題性を強調しなければならぬことは明らかである。演繹の問題はこうした仕方で先鋭に立てられる。統一の表象が「結合から生じる」ものではありえないこと（*B. 131*）、それゆえ悟性と構想力は区別されたままであるべきであること、こうしたことは同時に、第二版において実際に、カントが主張するように（*B. XXXVII ff.*）、「叙述」だけが改められたことを示している。

- (9) 超越論的感性論が含んでいるのは数学的なものの存在の教え、したがってそのものとしての現象の存在の教えであって、対象としてのあり方についての教えではない。

- (10) カントの哲学は、全体としては「プラトニック」な性質を備えているが、「理論的」哲学としてはアリストテレスの存在論に近づく。アリストテレスにおいてエイドス「形相」は、アイステータ「感覚されたもの」を現実的に言明することにおけるトデタイ「このもの」のウーシア「本質」としてだけ規定されうるが、カントにおいても感性界の存在は、カテゴリーの「経験的な」使用においてだけ規定されうる。

- (11) カントが（『純粹理性批判』A 82と次のページで）指示している『純粹理性批判』のA 241の箇所が解明

- しているのは、定義が不要であって役に立たないことだけであって、定義が不可能であることではない。とはいえこの箇所が論じているのは明らかに実在的定義ではなく名目的定義であって、したがって体系におけるカテゴリー相互の双方向的な区別にすぎない。こうした定義の諸様式については、r. v. A 241 A および Logik §106 「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、一九七頁）を参照せよ。
- (12) コーエンの『純粹認識の論理学』（一九二二年、第三版）の一九三頁以下での、これに似た考察を参照せよ。とはいえカント自身においても（U. V. 330 『判断力（上）』一三二頁）、空間の継起的な把握（測定）は、前進であり、把握されたものを直観的な統一として総括するものであって、「背進は、構想力の前進のうちで時間条件をふたたび廃棄して、同時存在を直観的に示す」。
- (13) die Reflexionen (bei Erdmann, Bd. II), Nr. 314-316, 318を参照せよ。「こうした感覚は、それがたんに主観の状態を意味するかぎりでは、感情という。他方でこの感覚が外的対象に向かうのなら、感覚は現象という」（315）。「感覚においては明瞭さも混乱もない、なぜなら現象においてだけ部分的な感覚から全体が作られるからである」（316）。「感官」のうちにあるのは感覚、「直観」のうちにあるのが現象（318）。
- (14) 空間と時間をフェノメノンの遍在と永遠性に見なす思弁的な解釈を参照せよ。この解釈はカントにおいては機械論的な概念と交代しつつ、人間学的な解釈の場所を要求しうる。
- (15) ハイデガー『存在と時間』の、「事実的な実存」の存在としての時間性を参照せよ。カントの意味では、ひとはもちろん時間性をつねに身体（自発性ではなく）の存在としてだけ理解しうる（o. S. 56 f. 「哲学と道徳（二）」一四六―七頁）。ひとが（カントにおいては解決されていない）こうした発端の帰結を事象に関して追いかけるなら、それはきわめて有益なことであるう。



(16) このことによつて、カントの形而上学の全体が、パウルゼンやアディッケスがそう見なしたように、一種の「私的な形而上学」ではないことが、示されるであろう。カントの形而上学は護教論的な見地においてだけ私的形而上学なのであつて、道徳的な見地においてはそうではない。というのも道徳においては実践的な客観性があつて、これはカントにとってはまったくもつて私的な事柄ではないからである。

(17) 自然の「根本力」の場合のように、ここでは可能性は洞察されないし、任意に受けとられることもできない (Pr. V. V53 [『実理』一九〇頁])。

(18) 自由は「ある概念の空虚な対象」、欠如的な無 [nihil privativum] であつて、ひとはこれをその対立物の欠如としてだけ表象しうる (F. V. A 291 f.)。

