

「理性の事行」の（不）可能性

——道徳法則の意識をめぐるカントとフィヒテの差異——

嘉 日 道 人

序

カントが「実践理性批判」において、道徳法則の意識を「理性の事実」(AA, V, 31)⁽¹⁾と位置付けたことは良く知られている。しかし、それが一体どのような事実なのか説明することは、今なおカント解釈上の重要な課題であり続けている。

本稿では、この「理性の事実」の事実性を、イェーナ期のフィヒテとの関連において考察したい。フィヒテは、知識学の叙述において積極的にカントの議論や術語を取り上げ、カントの定言命法を「知的直観」として説明しようとさえしている。定言命法として意識されるものは道徳法則に他ならないのだから、フィヒテは「理性の事実」を知的直観によって説明しようとし

ていることになる。これはフィヒテによるカント解釈というよりも、むしろ自らの体系の叙述にカントの用語を引き入れたに過ぎないと思われるかも知れない。また、カントが知的直観を、人間には可能でない神的な直観と考えていたことも、この説明に対する疑念を呼び起こさせるに十分だろう。しかしながら、フィヒテ自身は、自らの言う知的直観がカントの考えるものと違うということを至る所で強調しているし、知識学はカントの体系と同一の精神を持つのみならず、むしろカントが本来構想すべきであった体系だとさえ主張する (vgl. GA, I/4, 229f.)。 「フィヒテは自らを、カントの批判主義の継承者であると同時に批判者、そして完成者でもあると考えている」 (Wildfeuer 1998, 96)。それならば当然フィヒテには、カントの精神に則りつつカントが残した困難な課題への回答を提供することが期待

されるし、我々は提出された回答を批判的に吟味しなくてはならないだろう。ところが、「理性の事実」をめぐる膨大な研究成果を目の前にしてみると、この分野におけるフイヒテ研究の寄与が未だ十分とは言い難いことに気付かされる。従って、「理性の事実」をめぐる困難な課題への手掛かりをフイヒテに求めることには、理もれていた道筋をつけ直す試みの一つとして、一定の意義が認められるように思われる。

本稿の議論は次のように進行する。まず、(一) L・W・ベックが指摘した、「理性の事実」という表現の二義性に着目し、それを足掛かりとして、「理性の事実」における二重の自己関係性の重要性を明らかにすると共に、カントの叙述が抱える問題に言及する。次に、(二) 知的直観に対するカントの批判と、フイヒテの反論を確認し、(三) フイヒテもまた二重の自己関係性を知的直観と「事行」(Handlung)によって、しかもカントとは異なり明示的かつ主題的に論じていることを確認する。その上で、(四) カントの体系において純粹実践理性の事実は「理性の事行」たり得ないこと、及びそれがもたらす困難を明らかにすると共に、フイヒテの体系ではそれが解決され得ることを示す。

一 「事実」の二重性と唯一性

L・W・ベックは、カントによる「純粹」理性の事実」の

用法が必ずしも一義的でないことを指摘している。確かに、道徳法則の意識が「理性の事実」とされる一方で、道徳法則そのものが「理性の事実」とされている箇所もある。しかし、ここで法則の意識と法則そのものを、二つの独立した事実と見ることは適切でない (cf. Beck 1960, 168)。というのも、もしそのように考えると、法則そのものの事実は説明困難になってしまうし、また、カント自身が理性の事実を「純粹理性の唯一の事実」(AA, V, 31)としているからだ。そこで、ベックは以下のような別の解釈を展開する。「純粹理性の事実」という表現は、「純粹理性によってその対象として知られる事実」、つまり「純粹理性にとっての事実 (fact for pure reason)」とも、また「理性によって反省的に知られる純粹理性が存在するという事実」、つまり「純粹理性という事実 (fact of pure reason)」とも読むことができる (Beck 1960, 168)。しかし同時にまた、理性の事実は「純粹理性の唯一の事実」でなければならない。このことから、以下の二つの結論が導かれる。(A) 「理性自身によって理性自身に与えられる法則」[純粹理性という事実としての道徳法則]のみが純粹理性によってア・プリオリに知られ、純粹理性に与っての事実であり得る」(ibid., 169)。(B) 「道徳的強制を、つまり法則を意識していること——これが純粹理性という事実なのだが——が、この事実それ自体によって、(ipso facto)、道徳法則による実践的要求を妥当にする、そしてこのことが理性に与っての事実なのである」(ibid.)。

前者は道徳法則そのものの側から、後者は道徳法則の意識の側から、それぞれ「理性」という事実」が「理性にとつての事実」でもあり、これらは唯一の事実と見なされ得ることを述べている。「理性」という事実」が「理性にとつての事実」と同一である、ということは、裏を返せば、事実としての理性と、事実を言わば目の当たりにする理性とが同一である、ということでもある。すると、ベックはここで「理性の事実」の二義性を、理性が持つある種の自己関係の構造に対する(A)純粹実践理性による立法、および(B)有限な理性的存在者による実践的認識、という二つの視座を反映したものととして理解していることになるだろう。ベックが上述の解釈を与える際に、「……無制約的な法則とは純粹実践理性の自己意識に他ならないのではないか」(AA. V. 29)という、カントが投げかけたまま放置した問いを敢えて取り上げている (cf. Beck 1960, 198)。これも、それを示唆している。ごく簡潔に言い表すならば、我々はベックから、(A)純粹理性の理性自身に対する自己関係性、および(B)經驗的に制約された理性の純粹理性に対する自己関係性、という二重の自己関係性への洞察を引き出すことができる。ただしベックの解釈には、その自己関係性の唯一性についての説明が欠けている。

仮に、これら二つの自己関係性が互いに独立した二つの事実だとしたら、ベックの意図とは反対の結果になってしまう。理性の事実が「純粹理性の唯一の事実」である以上、「理性」と

う事実」と「理性にとつての事実」の唯一性を論じるだけでは不十分なのではないだろうか。つまり、上で示された自己関係性Aと自己関係性Bもまた、その唯一性が示されている必要があるのではなからうか。ベックはこの問いにもはや答えていないが、我々は、カント自身の議論にその答えを求めることができる。道徳法則そのものは自己関係性Aとしての自己立法から生じるが、我々が直接意識するものは自己関係性Bとしての定言命法でしかない。しかし、それでも我々は、法則に対する「尊敬」(AA. V. 73)の感情によつて、道徳法則に従うよう動機づけられる。我々は自己関係性Aを理論的認識の意味では決して知り得ないが、それでも法則への尊敬の感情を抱き、「……この感情を規定する原因は純粹実践理性の内に在る」(ibid. 75)ことを前提せざるを得ない。⁽²⁾かくして、自己関係性Bにおける道徳法則の意識は、法則への尊敬を通じて自己関係性Aにおける自己立法からその妥当性を得ることになる。これが回答として十分であるか否かについて、今は問わないでおこう。少なくとも、ベックがカントの「理性の事実」を、二重の自己関係性によつて解釈したと見なし得ることに変わりはない。

カント自身のテクストにも、こうした自己関係の構造を示唆する箇所が見られる。(A)の次元に関しては、純粹理性が実際に実践的であり、「純粹理性がそれ自身のみで意志を決定するのに十分である」(ibid. 15)という理念、即ち意志の自律の理念が、すでにそれを含意している。他方、(B)の次元に関しては、

「我々が……純粹な実践的法則を意識することができるのは、理性が我々に原則をそれと定めてみせる際にあわせて必然性を指し示すことと、さらに理性が我々にすべての経験的制約を捨象することを指し示すこととに、注意を払うことによつてなのである」(ebd., 26)と述べられている。あるいは、人間の理性が「行為の際には常に、自分自身をア・プリオリに実践的であると見なすことによつて、意志の格率を純粹意志に、つまり自分自身に繋ぎ止めている……」(ebd., 32)ともされる。それゆえ、カント自身の術語ではないにしろ、理性の事実についての論述においてカントが「自己関係性」を抛り所としている、と表現することは許されるだろう。逆説的な響きを帯びるかも知れないが、理性の事実の唯一性にこそ、理性の事実の二重性はその眼目を有している。

「理性の事実」理解の中心に自己関係性を据えることによつて、この事実を「私の存在」の所与性の事実として読むH・ハイムゼートの存在論的解釈(vgl. Heimsoeth 1971, 252f.)と、この同じ事実を理性の「所為(Tat)」ないし「活動性(Tätigkeit)」(Willaschek 1992, 180f.)の事実として読むM・ヴィラシエクの行為論的解釈(vgl. ebd., 177-183)は、ちょうど鏡写しの関係にあるように思われてくる。つまり、「理性にとつての事実」あるいは「事実を目的の当たりにする理性」を強調するのが前者であり、「理性という事実」あるいは「事実としての理性」を強調するのが後者だと見なすことができるのではない

か、ということだ。これらの両側面の統一こそが重要だとするならば、どちらの側面を強調するにせよ、他方の側面を等閑に付すことは不適切であることになるが、カントのテキストにこうした一面的な読み方を許容する曖昧さがあるのも確かだろう。上で我々がベックから引き出して展開した自己関係性の概念は、自己立法ないし自律性の理念の欠くべからざる前提であるはずなのに、カント本人によつては全く主題的に論述されておらず、カント自身がその重要性をどれほど意識していたのかさえ判然としない。『実践理性批判』が証明すべき事としてカントが序言で掲げているのは「純粹実践理性が存在すること」(Aa.V. ②)だが、それは「理性が純粹理性として現実に実践的である」(ebd.)ことと無造作に同一視されており、それがいかなる意味において、またいかにして同一なのか、ということは初めから問いの埒外に置かれていように見受けられる。

それゆえ、カントがその道徳哲学においてどの程度自己関係性を意識しているかを探究するためには、遺稿をも含む多くの著作に散らばっているであろう手掛かりを根気強く洗い出す作業が必要になるだろう。³⁾だがその課題を遂行することが本稿の目論見なのではない。我々はむしろ、別の選択肢へと、即ち同じ問題をイエーナ期のフィヒテに即して考察し、カントと比較することへと向かいたい。というのも、フィヒテの前期知識学は周知の通り「自我」を中心的なテーマとし、純粹な自己還帰性(Selbstrückbezüglichkeit)を明示的に扱っており、かつフィ

ヒテ自身は自らの体系を、カントの体系と同じである (vgl. GA I/4, 184, 221)。⁷あるいは同じ精神を持つ (vgl. GA I/2, 335; I/4, 230f.) と称し、カントの定言命法にも積極的に論及しているからだ。

二 存在の知的直観と行為の知的直観

両者の思想の関連性は上の通り明白であるにもかかわらず、現代では、カント研究の分野においてフイヒテとの関連に言及されることがさほど多くないように思える。カントの著作は広範な諸問題を扱っており、その解釈自体がすでに一大事業であることは言うまでもないが、しかしその他にもいくつかの要因があるだろう。例えば、カント自身がフイヒテの知識学に対する批判的な声明を發し、自らの体系とは無関係であると断じた (vgl. AA, XII, 370f.)⁸ことは、少なからず影響しているかも知れない。だが何と云っても、批判期のカントが人間には不可能な神的直観として否定していた (vgl. B76, B307ff.; AA, V, 31, 99) 「知的直観 (intellektuelle Anschauung)」をフイヒテが堂々と、しかも自らの体系全体を貫く鍵概念の一つとして論じていることが、カントの読者に疑念を抱かせる結果となっているのではないだろうか。

確かにフイヒテはカントと違い、定言命法を大胆にも知的直観によって説明するが、しかしカントが知的直観(ないし直観

的悟性)を認めていないことは、当然ながら承知している。フイヒテは、カントが考えるような、物自体の存在の直接的意識としての知的直観を提示しているわけではない。知識学としての知的直観を、フイヒテは「知識学への第二序論」において次のように定義している。「それは、私が行為することの、そして私がいかなる行為をなすのかということの直接的意識である。……この直観によつて、私は何かを、私がそれをなすがゆえに、知るのだ」(GA I/4, 217)。カントがフイヒテの知識学を直接読んだか否かは疑わしいとされている。カントは、フイヒテがこのような新しい知的直観を構想していたことを知らなかったのかも知れない。それゆえ、仮に「フイヒテは知的直観について語るることによって物自体の認識可能性へ傾いており、カントの精神から逸脱している」といった批判がなされたとしても、それは射していないことになるだろう。「カント的な意味での知的直観は、それ『知識学』にとってはナンセンスである……。知識学が語る知的直観は、全く存在に向けられてはならず、行為に向けられている。そしてこの知的直観はカントでは決して述べられていない……」(ibid., 225)。

実際、「純粹理性批判」においてカントが知的直観を否定する場合には常に、物自体の認識が問題となっているのであり、行為についての自己意識は考察の対象になっていない。この点を、フイヒテは問題視する。

……カントの体系においても、それ「行為の知的直観」について語られるべきであった箇所が全く正確に指摘され得る。定言命法は果たしてカントの言うように十分に意識されているのだろうか。意識にとつてこれは一体何なのだろうか。……この意識は疑いもなく直接的なものだが、しかし感性的なものではない。それゆえ、まさにこれこそ、私が知的直観と呼ぶものなのだ……(ibid.)。

この驚くべき主張は、以下のようにまとめることができる。

(一) 定言命法は直接的な意識である、(二) 定言命法は感性的な意識ではない、(三) カントの説明では、定言命法が十分に意識されていることについて疑問が残る、(四) 定言命法は知的直観である。このうち、(一)と(二)については一見さほど問題が無いように見える。定言命法とは道徳法則の意識に他ならないが、道徳法則は「我々が(意志の格率を立てようと試みるやいなや)直接に意識する」(AA.V. 28)のものであり、「まったくそれ自体のみでア・プリオリな総合命題として我々に迫ってくる……」(ibid. 31)とされている。それゆえ定言命法を直接的な意識と呼んでも差し支えない。また、これが感性的な意識でないことも明らかだろう。というのも、行為への意志を規定する根拠となり得るもののうち、感性的に与えられるものは欲求ないし傾向性であって、こうしたものが実践的法則の制約として入り込むことは「意志の他律」であり、純粹実践理性

の原理に反するからだ(vgl. ibid. 33)。とは言え、そこからなぜ(三)(四)へと話が進むのかは、理解に苦しむところかも知れない。

フィヒテは決してカントの説明を誤解したわけではない。むしろ、ここでフィヒテは、カント哲学の継承者でありながら同時に批判者、そして完成者を自負する者として、カントの説明の不備を、自らが提示した「知的直観」によって解消しようとしているのだと言える。では、カントの説明のどこに不備があるのだろうか。それは勿論、定言命法が十分に意識されていることの説明に、であり、この点において、我々が前節でベックから引き出した議論がフィヒテの指摘と合流し、新たな展開を見せることとなる。というのも、フィヒテの知的直観は私の行為に向けられているのであり、本質的に自己関係的なものだからだ。

三 「事行」の二重性と唯一性

カントによる説明の不備を明らかにするための準備として、本節ではフィヒテの知的直観をもう少し詳細に検討し、その自己関係性を明らかにしておきたい。すでに見たように、ここで言われる知的直観は、私の行為の直接的意識だとされている。それは、普通の経験的意識においては感性的直観や概念と結びついており、取り出すことができない(vgl. GA. I/4. 217f.)が、

しかし哲学者が自分自身を反省し、意識の全体をその構成要素に分解することによって知ることができる。このとき哲学者は、自分自身の静止した存在を意識しているのではなく（ハイムゼーフトは、前批判期のカントと共にその可能性を追求しているが）、むしろ自分自身について思考している自分自身を意識する。「行為する自我はまた同時に、自分が行為していることを直接的に意識してはいなかったらどうか。私は私を措定するとして措定する。これは直観である」(GA. IV/2.30)。それゆえ知的直観の眼目は、思考ないし措定するという行為を通じて、まさにその行為が思考ないし措定されるという点にある。その意味で、これは自己関係のな構造を有する意識だと言える。

ところで、知的直観は反省する哲学者にとっては「意識の事実」だが、「根源的自我にとっては事行である」(GA. IV.4.218f)とされる。「自我」とは概ねカントの「理性」に相当する概念であり、「根源的（あるいは絶対的）自我」は、カントの「純粹理性」と比較できるようなものと理解して良い。ただし、フィヒテはカントと違い、理論理性と実践理性を区別しない。その代わりに、フィヒテは「自我」を、「主観的なものと客観的なものが全く分離されておらず完全に一つであるような点」(GA. IV.5.21)と見なしており、この同一性を「事行」と呼んでいる。事行とは、自我が、行為するもの（主観的なもの）であると同時にその産物（客観的なもの）でもある、つまり自我が「行為（Handlung）」そして「所為／事（Tat）」として唯一同一

であるということであり（vgl. GA. IV.2.259）、これはイエーナ期知識学の根本原則に位置づけられ、繰り返し論じられている。事行は、反省によってさえも我々の意識に現れることがなく、「むしろ、全ての意識の根底にあって、これのみが意識を可能にする」(ibid. 255)とされる。従って、哲学者による自分の行為の知的直観は自我の事行がなければ不可能であり、他方、事行があると言い得るのは、知的直観が意識の事実として与えられているからだ、ということになろう。この構造が、カントにおける自由と道徳法則の関係、即ち互いに「存在根拠 (ratio essendi)」と「認識根拠 (ratio cognoscendi)」である (vgl. AA. IV.4) という関係と類比的なのは、決して偶然ではない。フィヒテは絶対的自我を「それ自身によって根拠付けられた自由の作用であり、絶対的に開始する働き」(GA. IV/2.44)として、即ちカントにおける「超越論的自由」(B475: AA. V.97)を持つものと考えており、他方で、知的直観は「人倫法則の意識」(GA. IV.4.219)でもあるとされるからだ。上で述べたフィヒテの主張〔四〕はここに根拠を持っている。知的直観は決して、ただカントの「超越論的統覚」のようなものとして、カントが言うところの理論理性に関わるだけではなく、実践理性にも定言命法の形で関わる (vgl. ibid. 225)。それは事行の直観に基づいた意識であり、分離された状態で意識されている客観と自我が一致することの要求だとされる (GA. IV.2.386)。

以上のように、フィヒテもまた、意識の次元における自己関

係性(知的直観)と、根源的な次元における自己関係性(事行)という二重の自己関係性を考えている。ところで、これまでの我々の議論からして重要なことは、この二重の自己関係性がいかにして一つの自己関係性であり得るか、ということだった。言い換えるなら、哲学者にとつての知的直観が同時に根源的自我にとつての事行でもある、という事態はいかにして可能なのか、ということだ。しかしこの問いはすでにほぼ答えられている。知的直観とは、自我における主観と客観の「絶対的同一性」(GA IV/22)を、反省する哲学者が、自己意識において事実として直観することに他ならない。従つて、この自己関係性は、哲学者本人にとつてはあくまでも知的直観でしかないのだが、一方で根源的自我にとつてはその構造を表現したもので、つまり事行でしかない。フィヒテは「知識学の出発点である知的直観としての自我と、知識学の到達点である理念としての自我の混同」(GA IV/265)に注意を促しているが、これは無論、自己関係性を捉える次元の違いを強調しているだけであつて、自己関係性そのものが二つ存在すると述べているのではない。ここまで見てきた限りでは、フィヒテの議論がカントとどの程度異なっているのか、ましてや、それがカントの説明のいかなる不備を補つたものであるのかは、未だ明確でない。読み方によつては、フィヒテの述べていることはカントと全く同じだと思われるかも知れない。それゆえ次節では、両者の差異について、またカントの議論の不備について集中的に扱うことによ

つて、一定の結論を導くことを目指したい。

四 「理性の事行」は可能なのか

「定言命法は果たしてカントの言うように十分に意識されているのだろうか」(GA IV/425)とフィヒテは問いかけた(主張(三))。もし定言命法が十分に意識されていない疑いがあるとするなら、それは、定言命法の意識の直接性についての疑いか、もしくはその自己関係性への疑いだと考えられる。しかし、カントの定言命法が直接的意識であることはフィヒテも認めている(§1. ebd.)。従つてこれは、定言命法の自己関係性が不十分ではないか、という疑いであると見なしてよいだろう。それゆえ、ここで再び自己関係性Bへと立ち戻つてみよう。「道徳的強制を、つまり法則を意識していること―これが純粹理性という事実なのだが―が、この事実それ自体によつて、(iso facto)、道徳法則による実践的要求を妥当にする、そしてこのことが理性にとつての事実なのである。」(Beck 1960, 169)というベックの見解を、我々は自己関係性Bと呼ぶことにしたのだ。このとき、「理性という事実」は道徳法則を意識していることだが、「理性にとつての事実」の方はもう少し複雑な構造をしている。道徳法則を意識しているという事実が、その事実自体によつて、道徳法則による実践的要求を妥当にすること。これが「理性にとつての事実」に当たる。そうすると、ここで「理性

という事実」と「理性にとつての事実」は唯一の事実なのだから、道徳法則を意識しているという事実が、そのまま意識された道徳法則の内容の正当化になっていることになる。⁽⁵⁾ そのような途方もないことが可能になるには、意識されているものが何らかの感性的な実践的規則ではなく、道徳法則だということが初めから分かっていたのではなくはならないだろう。ところで、自己関係性Aで行われていたことは「理性の自己立法」(Autonomie)であり、言わば、純粹理性が立法すると共に、立てられた法則を自ら意識するということだった。すると、この後半部分に、自己関係性Bにおける正当化の成否が掛かっていることになる。フイヒテが「定言命法は十分に意識されているか」と問うとき、問題視しているのは、自己関係性Bではなく、むしろ、自己関係性Aなのではないだろうか。これが当たっているとすると、我々が明らかにすべきは、カントにおいて道徳法則の立法が自己立法であることは、十分に保証されているかであり、取立てカントとフイヒテの用語を組み合わせて表現するなら、カントにおいて「理性の事行」は可能なのか、であるだろう。そして上述の通り、カントは理性の自己関係性を主題的に論じていない。「理性の立法に要求されるのは、理性がもつぱら自分自身のみを前提する必要がある、ということに他ならない」(edt. 201)と言われるときでさえ、立法行為の主観としての自分自身と、その行為の産物としての自分自身の関係、それどころか唯一性については、反省されていない。ベックが取り上げた

「無制約的な法則とは純粹実践理性の自己意識に他ならないのではないか」(edt. 29)という問いへの回答は、結局うやむやになってしまっている。恐らくそこには、理論理性と実践理性の区別に拘ったことの影響もあるだろうが、本稿ではこれ以上の考察を行えない。

以上から、純粹理性の自己立法についての自己関係的説明を欠いていることが、定言命法をめぐるカントの説明の不備に他ならない、と本稿は結論付ける。自己立法が自己立法であることを保証するものは「理性の事行」であろうが、これはカント哲学の限界を超える修正なしには不可能であるように思われる。しかしながら、すでにカントが存命中に、カントの精神を持ちつつそれを実行しようとした哲学者がいた、という事実は特筆に値する。フイヒテは確かにカント批判哲学の継承者でありながら、同時に批判者そして完成者でもあったと言えるのではないだろうか。

〔付記〕 本稿は、第六四回関西倫理学会大会(二〇一一年一〇月二九日、関西大学)において「討議倫理とフイヒテの道徳論——道徳原理の根拠付けについて」という題目で筆者が行った研究発表の論旨に基づくが、課題の重要性に鑑みて、発表の前半部分に論点を絞った上で全面的に書き改めている。なお後半部分については、これも全面的な改定を加えた上で、第七一回日本哲学学会大会(二〇一二年五月一二日、大阪大学)において「究極的根拠

付け」か「生活世界の人倫性」か——討議倫理をめぐるアーベルとハーバーマスの論争——という題目で再度発表する機会を得た。この間、多くの方々から示唆・助言等を頂いたことに対して、ここで改めて感謝の意を表したい。

注

(1) カントからの引用は慣例に従い、「純粹理性批判」は第一版・第二版をそれぞれA、Bで表して頁数を記し、その他の著作はアカデミー版全集をA Aで表し、巻数と頁数を記す。フィヒテからの引用は、アカデミー版全集をG Aで表し、系列数／巻数と頁数を記す。訳文については、主に岩波書店版カント全集・哲書房版フィヒテ全集に従ったが、筆者の判断で表現を改めている場合がある。その他の文献については一覧に示した上で著者名・発表年・頁数を文中に記し、邦訳を参照した場合は上と同様の方針を採った。

(2) 「理性の事実」および「法則への尊敬」という概念は、第二批判の中心概念である。一方は他方なしに考えられない(Henrich 1973, 209)とも言われるように、カントが前批判期から「人倫の形而上学の基礎づけ」に至るまでの試行錯誤を経て道徳法則の演繹を断念し、その代わりに導入した「理性の事実」は、この「法則への尊敬」によって補完されなくてはならない。我々が義務として自ら道徳法則に従うには、法則がそれと示されていることに加えて、それに従うための「動機／駆動力(Motivation)」が必要だからだ。こうした事情については、D・ヘンリッヒが前掲論文を含めた複数の著作において詳しく論じている。

(3) 本稿は主として「実践理性批判」での議論を扱うが、「人倫の形而上学の基礎づけ」に着目して純粹実践理性の自己関係性を論じたものとしては、Steigleder (2002) がある。ここでは、カントが「人倫の形而上学の基礎づけ」第二章において、理性的存在者を絶対的に必然的な目的自体としている(vgl. AA, IV, 428ff.) ことから、「純粹実践理性は必然的に、自己関係的で見なされなければならない」(Steigleder 2002, 64) という結論が導かれ、さらには「純粹実践理性性のこの自己関係性は、……カントの道徳哲学の中核を成している」(ibid.) とまで述べられている。またカントの理論哲学に關しては、「超越論的論証」をめぐる現代の論争の中で、R・ブプナーが自己関係性をカントにおける超越論性の本質に位置づけようと試みた例などがある。

(4) イエーナ期・ベルリン期を通じて、知識学の叙述は、経験的な自己意識において事実として現れるものから、その絶対的な根拠まで上昇し、そこから再び経験の次元へ下降するという二系列を成す。ただし後期のベルリン大学講義では、上昇だけを扱う「意識の事実」という名の準備講義が行われ、知識学そのものにおいては専ら絶対者からの下降のみが論じられるようになった。フィヒテがここで知的直観を「意識の事実」と呼ぶことにも、絶対的自我的「事行」への上昇が含まれている。なお、「意識の事実」という表現そのものはラインホルトの影響とされている。

(5) カントは理性の事実を導入することによって「自然主義的誤謬」を犯している、というよく知られた批判がもし有効で

あるとしたら、恐らくこの部分においてだろう。ただし、すでに見たように、カントは法則への尊敬の感情を導入してこの部分の議論を補強している。従って、その批判が当たっているか否かについては慎重な検討が必要になるだろうが、それは本稿の課題ではない。

参考文献

Beck, Lewis White (1960). *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. The University of Chicago Press, Chicago/London. (J・W・スニック著、藤田昇吾訳、『カント「実践理性批判」の注解』、新地哲房、一九八五年。)

Heimsoeth, Heinz (1971). „Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie“, in ders., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I, Kantstudien, Ergänzungshefte*, 71. zweite, durchgesehene Ausgabe, Bouvier, Bonn. (H・ハントゼート著、須田明・高武昭訳「カント哲学における人格性意識と物自体」、『カント哲学の形成と形而上学的基础』、第三刷、未来社、一九八七年。)

Henrich, Dieter (1973). „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre von Faktum der Vernunft“, in: Gerold Prauss (Hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Kiepenheuer & Witsch, Köln. (『道徳的洞察の概念と理性の事実』、このカントの理論』、ディーター・ヘンリッヒ著、門脇卓爾監訳、『カント哲学の体系形式』、理想社、一九七九年。)

Steigleder, Klaus (2002). *Kants Moralphilosophie. Die Selbst-*

bezüglichkeit reiner praktischer Vernunft. J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar.

Wildfeuer, Armin G. (1999). *Praktische Vernunft und System. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zur ursprünglichen Kant-Rezeption Johann Gottlieb Fiches*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Willaschek, Marcus (1991). *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar.

(お問い合わせ) 大阪大学