

## カントと初期フイヒテとの接点

北岡 武司

カントの目指した超越論哲学の体系と、フイヒテが展開したそれとは、双方の着想が根本において異なっているため、別個のものとして理解されなければならない。したがってまた、双方の立脚点から展げるパスベクティヴも、まったく様変わりしたものとなる。しかし若き日のフイヒテが『実践理性批判』に熱狂的に感激し、それを摂取し、あまつさえカントの志向を完成させようという意気込みで知識学の叙述に専念したことは、周知の事実である。したがってカントの批判哲学がフイヒテの知識学の着想の主要な面に重要なインパクトを与えたにちがいないことは、何びとも否定できないだろう。そうだとすれば、カントとフ

イヒテは、それぞれの体系がまったく別のものだと把握されるにしても、どこかで接点を有するはずであり、また他方で、接点そのものうちに、体系の差異といったものが現れてきているはずである。接点はおそらく、超越論的自由そのものの理解のうちに探られるであろう。小論の意図は、カントと初期フイヒテとのあいだに、物自体ないしヌーメノンの把握の仕方に差異があることを明らかにし、そのためカントが目指した「実践的・定説的」形而上学としての超越論哲学の体系への志向を、フイヒテが継承しなかつたことを明確にする一方で、しかし両者の接点である純粋実践理性の働きに見られる同形性を取り出すこと、そ

してそのような同形性があるにもかかわらず体系の差異が生じてきた背景として以下のことを際立たせることである。すなわち、カントでは認識根柢が遡源・前進の二方向において機能するのに反して、フイヒテにあっては前進的  
方向でしかそれが機能していないということである。

一

最初期のヘーゲルに先だって、カントの実践理性の優位を継承したのはフイヒテである。フイヒテは、知識学も「実践的必然性の所産」だと言う(E11b)。ただフイヒテからみれば、カントは「すべての哲学の基礎を論じなかつた」ゆえ、「純粹統覚」と「定言的命法」を綜合するような形では、定言的命法の「意識の性質」を問わなかつたことになる。フイヒテの見解では、そこがカントの批判哲学の限界である。しかし実際のところ、フイヒテの言う通りなのであろうか。むしろフイヒテは、カントの根本的志向であった学としての形而上学への、すなわち形而上学の第三段階である「実践的・定説的」形而上学への志向を見落

とすことで、カントが三批判書を通じて論じていたはずの「すべての哲学の基礎」に投錯できなかったのではないだろうか。そうだとすれば、その志向を、カントの目指した方向では継承できなかったことになる。そしてカント解釈においても、またそれに準拠することによって哲学全般においても、「意識の所与や法則などへのたんなる反省を通して哲学の避け難い大問題を処理できると、本気で信じるような態度」<sup>[1]</sup>が二〇世紀初頭まで支配的であったとすれば、それはフイヒテに由来するとは言わないにしても、しかしフイヒテのカント解釈がそれに与つて力あつたことは、打ち消せないだろう。

ところでカントの超越論哲学には謂わばふたつの核がある。時間空間の超越論的観念論、それに自由の实在論である。両者は緊密に結び付いて、「実践的・定説的」形而上学の基盤となるはずであつた。前者が後者を論理的に可能にするとともに、後者が、したがつてまた純粹実践理性の活動性という事実が、超越論的観念論を要求するのである。フイヒテはそれをそのまま受け入れ、継承しているのだと自負する。しかしカントの自由の实在論は、「現象の

超越論的概念」(B45)ないし「現象の超越論的観念性」(B54)と、それに伴う物自体の現実性——問題性ではない、物自体は第一批判ではあくまでも問題的とされ、たんなる限界概念、空虚な概念とされたにしても——、および諸々の物自体の世界である「観智界の現実性」(Kv.115)なくしては成立しえない。そもそも自由の客観的実在性ということは、はじめからヌーメノンの現実性の証示を含んでいたはずであり、『純粹理性批判』はその証示のための、言い換えれば、学としての形而上学のテリトリーを確保するための、周到な準備だったのである。「ヌーメノンに適用されたカテゴリーの客観的実在性」は「理論的認識では否認され、実践的認識では主張される」のでなければならぬ(Kv.6)。その理由は、理論的領野にあってはカテゴリー適用のための与件が感性的なものでしかありえず、実践的領野にいたって漸やく、ア・プリアオリで超感性的な与件が認識根拠として告知されるからである。したがって「自己を、自由の主体としてはヌーメノンとし、同時に自然に関しては、それ自身の経験的意識における現象とせよ、という逆説的要求」(end)も、『実践理性批判』そのもの

の遂行によって、正当性を獲得する。自由は「感性界に属する存在者の超越論的述語」(Kv.103)である。それはどういう意味かといえば、「感性界に属する存在者」が同時に観智界においても定立されて有ることの、ア・プリアオリな実践的与件にもとづく突然的認識の獲得であるということである。それだけではない。さらに、自由が有限な理性的存在者の「自己」の本質を言い表すところの「述語」であり、しかも自由は、「自己」がヌーメノンとして観智界に定立されて有るといふ側面に着目したかぎりでの、「自己」の「実在性(Realitas)」、すなわち理性的存在者をして理性的存在者たらしめている性質である、ということでもある。言うまでもなく、それは活動性であり、かかる活動性を有する「自己」は、「活動的なもの」として把握されなければならない。このような意味で自由は「超越論的述語」として、まずは有限な理性的存在者の「存在」に結合されるべきものである。自由によって「感性界に属するある存在者(私自身)が、しかし同時に観智界に属するものとして、たんに無規定に問題的に思惟されるだけでなく、その原因性の法則に関してさえも、規定的且つ突然的

に認識されるのであり、かくして叡智界の現実性が……与えられたのである」(K.V.115)。この視点から、カントは叡智界の現実性を背景にして、ひとつの展望をもちえたはずである。それは、「何世紀もかけて成し遂げえなかったこと」が、一八世紀も「終わらぬうちに達成されるだろう」という展望、すなわち「人間理性の知の渴望が常に、しかしこれまでのところは徒らに、嘗なんできたことに関して、人間理性を完全に満足させる」(B88b)という希望である。それはすなわち、カントの意味での知的直観と、それによって存在にもたらされる物自体との関係をも考慮した超越論哲学の体系を構築するという希望であり、展望である。ハイムゼートによれば、これによって「いまや現実はい精神的な存在確信 (Sensgewißheit) から見られるのである、理性の根本事実は絶対者とのかの精神的な触れ合い (Berührung) を含んでおり、この触れ合いから、無制約者を目標とした対象的認識のあらゆる努力のうえに、そしてまた無制約者そのもののうえに、初めて正しい光が降り注ぐのである」<sup>(2)</sup>。もちろん、カント自身によるその「現実の遂行はならなかった」<sup>(3)</sup>にしてもである。それにしても「批判の道だ

けがまだ展けている」(B88c)。

ところが知識学は物自体や叡智界の現実性を認めようとはしない。物自体も叡智界も、フィヒテにとって「当為」ではあっても「存在」ではない。実現すべき実践的理念ではあっても、現実ではないのである。物自体の实在性は意識超越的であり、知識学はそれを受け入れることはできないという。知的直観にしてもフィヒテは、カントの知的直観は自らのとは「別の、無意味なもの」(A14)だとして、むしろ定言的命法の意識を知的直観と呼び、それを基盤にして知識学を展開しようとする。たしかにフィヒテには、物自体の实在性を否定しながらも、カントの積極的な意味での物自体と彼の自我自体とを重ね合わせ、両者を合同にもたらそうとした側面はある。というよりむしろ、合同が前提されて、そこから知識学の思弁が展開されたのである。しかしフィヒテは、ア・プリオリな与件、すなわち彼の言う知的直観を基盤にして、ひたすら前進的方向に突き進んでいくばかりである。つまりア・プリオリな与件から、その存在根拠への真剣な、そしてまた厳密な遡源が見られない。そのためフィヒテにとって「存在」は、時間

における恒存(Beharren)としてのみ理解されることになる。これは、「客体をふたつの意味に取る」(BXXVII)というカントの批判哲学の中心となる思想が、フィヒテにあっては見失われてしまっているからだと言えよう。

## 二

フィヒテは自我の絶対的自立性ということを行い、自我の依存的ならざるものへの依存性の関係を断ち切ってしまう。このように自我の自立性が、つまり自我の独立性が知識の出発点とされることによって、ハイムゼートがカントのうちに見る「絶対者とのかの精神的な触れ合い」<sup>(4)</sup>は「絶対者との触れ合い」として理解されることはなく、自我は、謂わばデカルト的な存在論的孤独、というよりほとんど無世界論的な孤立のうちに、無限の努力の使命だけを帯びて放置されることになる。自我の独立性(非・依存性)は「知的直観」として与えられており、それは道徳法則の意識に根拠をもつと、フィヒテは言う。道徳法則の意識そのものは「直接的な意識」であって、「自立性と自由

の直観」の根拠はそこにあるとされる(F1:406)。『第二序論』は言う、「この知的直観は、あらゆる哲学にとって確固たる唯一の立脚点である」(ibid)。こうした「自我の自立性」とか「知的直観」といったものは、一見、カントの認識根拠から存在根拠への遡源によって獲得された「立脚点」であるかのように見える。しかし実は、フィヒテは遡源を形式的にしかなくしてない。つまり遡源は、道徳法則と超越論的自由との関係にかぎってなされるにすぎない。そして遡源の形式性のゆえに、自我の絶対的自立性という(筆者から見れば)仮象が生じるのである。カントにあってもフィヒテにあっても、ア・プリアリな与件は「なすべし」の意識のみである。そこから存在根拠である超越論的自由に遡源するという点では、両者に差異はない。ところがフィヒテはそれを自我の絶対的自立性ないし独立性の証示とする。そして制約連関をそこで断ち切ってしまうのである。

それに反してカントにあってア・プリアリな与件(定言的命法)は、自我の自立性や独立性を指し示すというよりは、むしろ有限な理性的存在者の有限性の事実を、すなわ

ち依存的ならざるものへの依存性の事実を証明している。我々に可能なのは法則への尊敬のみである。尊敬という原初的な現象は、法則への、さらには無限存在者への、我々の依存的証示である。有限な理性的存在者の存在が依存的ならざるものに依存していることを、カントは忘れてはいない。そしてこのような構えこそ、有限な理性的存在者の有限性のうちに留まろうとする、カントの批判哲学の厳密に批判的な態度にほかなるまい。

右のような差異が生じてきた理由は何なのか。それは物自体の概念への、さらにはその実在性への、フィヒテの拒否的な態度に由来するといえよう。『第一序論』は独断論と観念論との二律背反を提起している。独断論は経験の説明根拠として、物自体を経験の外に想定する。それに反して観念論は、「知性者」ないし「自我自体」(Fichtes Ich)を想定する。独断論と観念論とは互いに論駁しえない。しかし観念論には自らの主張を、経験の説明根拠としてではないにしても、「意識において追証できる」という優位がある、というのである(Fichtes 8)。フィヒテは九七年のこの論稿までは、「自我自体」という表現の使用を避けてきたと

いう。その表現によって「物自体などというものの表象」にいたるきつかけを与えないためである(89c)。このように、物自体の現実性になりたいして、したがってまた観智界の現実性になりたいしても、どこまでも否定的である。ちなみにフィヒテは物自体の概念を、ここに言われるようなネガティブな意味においてであれ、あるいはポジティブに、実現されるべき当為という意味で用いるばあいであれ、ともに自我によって経験の外に、あるいは自己の外に定立されるべきものだと考えている。しかもそれは「ただの捏造」であり「実在性をもたない」とされる(90c)。これはフィヒテが、自我の自立性の根拠を顧みないところからくる見解にほかならず、自立的だとされる自我の存在そのものの根源的依存性を、視野に入れていないことを意味する。したがってまた、「絶対者とのかの精神的な触れ合い」も完全に無視されることになる。

そのため知識学では、「私は有る」も、つまり「私自身の現存在」も、一方では時間のうちに生起する感性的規定に結合されることを通して、認識主体によって時空的世界に定立されながら、他方ではまさしくその「私は有る」

は、超感性的規定と結合されることを通して、意識の地平とは異なった、謂わば観智的地平での「私は有る」でもあ  
るのだと、そしてそのかぎりで、時間の外の永遠なる「私  
は有る」なのだ、確信されることはない。たとえばシェ  
リングのように、「人間は、たとえ生まれ落ちるのが時間  
のなかであるにしても、しかし創造の始源（中心）に創ら  
れている」といった視点にいたる可能性は塞がれてしまっ  
ているのである。理性的存在者の「行いそのものは時間に  
属してはいるのではなく、永遠に属している」<sup>(6)</sup>のである。と  
ころが知識学では「私は有る」は意識の主体が恒存するこ  
とであり、そのかぎりでも時間内における存在として把握さ  
れざるをえない。それならば、先ほどの自我自体も時間の  
なかで恒存するものでしかないであろうか。そしてその  
「絶対的に最初の作用」(A1a3)も時間における生成とい  
うことになるのであろうか。

ところでカントにあつては、自我は自我によって定立さ  
れる以前に、すなわちものの存在に関して総合的認識とし  
て立てられる以前に、無限悟性によって、言い換えれば、  
カントの意味での知的直観によって、それ自体において定

立されて有るのだと言わなければならない。自我がそれ自  
体での存在に、つまり時間の外での存在にもたらされるの  
は、無限悟性によってである。これこそカントにおける  
「存在」ということの意味にはかならない。

カントにあつては有限な理性的存在者は、時間の外なる  
自らの活動性、ないし能動性に無制約な拘束性を覚える。

「内なる超感性的なもの」、すなわち超越論的自由が、定  
言的命法の形をとって我々に迫ってくるのである。それは  
また我々の有限性の証でもあり、有限な理性的存在者が依  
存的であるという事実の自覚を促す。さらにまた「私」が

「現象における対象にして物自体」(der Gegenstand in der  
Erscheinung und das Ding an sich)であること、これを超越論  
的自由は指し示すのである (KAA, XXI, 25)。理性的存在者  
一般は物自体としても存在する。時間の外なるヌーメノン  
としての自己は、すでに述べたように、超越論的自由とい  
う「述語」によってその本質が言い表されるところの存在  
者である。したがって感性界に属する理性的存在者も、自  
由という超越論的述語で規定されるかぎりで、また、その  
存在者の存在が現実的であるかぎりで、それは「現象にお

ける対象」であると同時に、「物自体」でもあるのでなければならぬ。「ところでたんに可能的なものと同質的なものとの我々の区別はすべて、可能的なものが我々の概念と相関的に (respektiv auf unsern Begriff)、それに一般に、思惟する能力と相関的に、あるものの表象の定立 (Position) を意味しているにすぎないのに、現実的なものとは (この概念の外での) そのもの自体の定立 (Setzung des Dinges an sich selbst) を意味している、ということにもとづく」(K.V.80)。「概念の外」で定立されるのは何なのか。いうまでもなく、現実的なもの、存在するもの、essである。

そして現実的なものには、言い換えれば、存在するものには、定言的命法の意識を有するところの有限な理性的存在者も含まれる。ここで定立作用の主体は何なのかの詮索はすまい。しかしフィヒテの自我ではあるまい。とはいえず、少なくともここから言えることは、超越論的自由の客観的實在性の証明によって「私は有る」も、物自体そのものとして立てられていることであるという、謂わば根源的依存性の自覚がもたらされる、ということである。そしてこの存在確信は、たんに叡智界における「私は有る」の確信で

あるのみならず、ハイムゼートの言う「絶対者との触れ合い」をも、したがって当然のことながら、絶対者の存在をもその射程に収めているのである。

### 三

次に、カントが現象・物自体の対立思想を一貫して保持したこと、しかもそれはフィヒテの知識学とは反対方向においてであったこと、そしてその意図がどこにあったか、それを確認しておきたい。そしてまた、三批判書においてなぜあれほどまでも自由の問題が際立たせられたのかを、押さえておきたい。そのことによって、カントが志向していた超越論哲学の体系について、なんらかの示唆がえられると思うからである。

その際、『遺稿』をも基礎資料として用いたい。カントの生前に公刊されなかった『遺稿』や『レフレクシオーネン』はカント自身の思想としては認められないという立場も可能だろうが、しかしペンを執ったのはカント自身であり、書き留めておく必要性を感じて、カントはメモを認め



たはずである。ハイムゼートは、「遺稿」の「諸断片を初心に返って徹底的に調査する」必要性を説き、「カントの形而上学的思惟の基礎資料」のひとつとしなければならぬといと述べて、その重要性を強調している。この示唆に鼓舞されて、「遺稿」の断片、および「哲学における永久平和のための論考」(一七九六年)でのカントの言表を手がかりとして、そこから読み取れる、カントの批判哲学の形而上学的发展方向を確認しておきたい。

「私…人間。ファエノメノン、ヌーメノン。現象における対象にして (unD) 物自体」(KAK XXI 28)。

人間、すなわち一方で、理性的存在者一般のうちで感性界における存在が認識されている存在者、そして下級欲求能力の客観的実在性が経験的にも認識されている存在者、しかし他方で、かかる実践的制約性のゆえに、自らの純粹理性の活動性を、すなわち上級欲求能力の活動性を、定言的命法として意識せざるをえない存在者、そのような存在者であるところの「私」は「ファエノメノン」であると同時に「ヌーメノン」であり、「現象における対象にして物自体」であるということ、これは「純粹理性批判」以来

のカントの変わらざる思想である。このメモはそれを凝縮したものとしてよいだろう。また次のようなメモも見られる。

「ところで人間は動物としては世界に属しながらも、しかしまた人格としては正義をなしうる諸存在者に属しており、したがって意志の自由を有し、その *habitus* が他のあらゆる存在者からかれを區別し、その住人が *ens* であるところの存在者に属している

神、世界、そして私、〔すなわち〕両者を結合する思惟する存在者、世界における思惟する存在者」(bd XXI 36)。

*ens* をそのうちに住ませる存在者たる「私」が、「神」と「世界」とを「結合する思惟する存在者」である。言い換えれば、形而上学的思弁をなすのは「知性者」としての我々自身であるが、思弁の基礎となるのも、その「現存在の意識に何かがア・プリオリに含まれている」(B430) のような存在者たる「私」そのものを考察することである。このようなバンサーを念頭に置いて、カントはこれ

を記したものと思われる。もちろんフイヒテのように知的直観から思弁を展開することはできない。知的直観は無限悟性のものであり、我々のものではない。むしろ mens あるいは nous を自らの内に「住人」として住まわせているヌーメノンたる「私」自身が客観的に認識されることが思弁の基礎となるのである。なぜならその「私」自身は、「動物としては世界に属しながらも」、したがって実践理性を自らの幸福の道具として用いることは可能であるにしても、しかし理性の道具主義的な捉え方や、「超越論的自然專制論 (transzendentaler Physokratie)」（B47）の届かない地平での存在の場を、「私」は確保しているからである。すなわち「私」が感性的存在者でありながら、同時に物自体でありヌーメノンであるという存在確信は、ア・プリオリな実践的与件によって支えられているからである。しかも要請論を前提するなら、その存在確信はさらにまた「私」が知的直観によって産出され、存在にもたらされているのだということをも、含まざるをえない。神の現存在は最高善の可能性のために要請されたにせよ、それによって神の第一義的な、創造主としての意味は廃棄されるわけではない。

いからである。「私は有る」は神の知的直観による産出であるのでなければならない。

いみじくもフイヒテは、カントの用語法では「直観」はつねに「存在 (Sein)」に、すなわち「定立されてあること (Gesetzsein)」に向けられていることを指摘している。しかし同時にフイヒテは、「定立されてあること」を「恒存 (Beharren)」と等置している (B171)。すなわち、自我によって時間のうちで定立されて有ることという意味でそれに、カントの直観は向かうというのである。しかし直観が「存在」に向かうにしても、それはカントのばあい、無限悟性による知的直観がヌーメノンの存在に向かうという意味でなければならない。そしてかかる根源的依存性の意識を伴った存在確信をも、純粹実践理性の事実は与えるのである。

『哲学における永久平和のための論考』でカントは次のように述べている。経験を通しては知られないにしても、しかしその「実在性と真理性」とを諸々の作用（結果）において証明するようなものがある。「これは自由の概念であり、また自由に由来する法則、定言的な、すなわち端的

に命令する命法の法則である」(K.VI.506)。これは「道徳形而上学の基礎付け」以来、一貫してカントが論じてきたことであり、また『形而上学の進歩』に関する懸賞論文でも論じられる事柄である。しかし定言的命法を産出する純粹理性の事実の意味を考えるうえで重要な言表が、この論考に見られるのであって、この方が重要であり、先の引用は、これがカントの批判哲学の一貫した脈絡のうちで語られていることを証示するために挙げたまでである。

「理性によって人間の心に精神(mens, nous)が賦与される。それは、人間がたんに自然のメカニズムや技術的・実践的な諸法則にかなった生のみならず、また道徳的・実践的な諸法則にかなった生を送るためである」(K.VI.508)。

ここにいう「理性」とは、理性の実践的能力を批判することによって初めて露になる純粹理性のことである。すなわち「純粹能力」(K.VI.508)を含むことが明らかにされた我々の理性であり、すでに、道具主義的な理性把握を突き破ってしまうような活動性の根本事実が証明された「理性」である。これによって「人間の心に精神」が、「メンス」ある

いは「ヌース」が、「賦与」されるといふ。この言表の意味については、今後、厳密に考えなければならぬにせよ、しかし少なくともこれは、超越論の意味での自由が与えられているということの、より深い意味を指している。それに、さきに述べた「私は有る」の存在確信との連関で考えられなければならないだろう、ということも見当がつく。すなわち、「人間」、「神」と「世界」とを結合する「思惟する存在者」である「私」は、まさに道徳法則の存在根拠たる自由を有する存在者であるがゆえに、「根源的に神の種族に属する」、と言おうとしているのである。

「自由概念の実在性はそれゆえ直接的に(直に)ではなく、間接的に中間原理を通して立証され、証明されうる。へ一なる神がある」という命題も同様である。すなわち人間の道徳的実践的理性において、人間のあらゆる義務を(あたかも)神の命令(であるかの如きもの)として認識することにおける彼の規定(が立証され証明されうるのである)。すなわち使命および素質に関しては(我々は根源的に神の種族に属する)。そして自由と

いう、我々にも把握できない能力が無限に〔……〕の領域の外に我々を……立つる<sup>B</sup>」(K.Ak.XXI 30)。

〈Wir sind ursprünglich göttlichen Geschlechts〉。この詳細論はできないが、しかしこの命題は、「実践理性批判」から必然的に導き出される。道徳法則は、「最高の知性者としての無限存在者さえも含む」(K.V.37)のである。純粹実践理性の事実の確定は、「神」と「世界」とを「結合する思惟する存在者」たる「私」が「神秘体(copius mysticum)」(B.836)あるいは「恩寵の国(regnum gratiae)」(B.83)の一員である、という確信にまで到達するはずである。それは「感性界における思惟する存在者」たる「私」自身を考察することによってである。したがっていずれ、「純粹理性批判」の一節、「合理的心理学から宇宙論への移行行きに關する一般的注解」について考察されなければならないが、しかし本稿ではこの問題に立ち入らない。

#### 四

カントの思弁は、理性の自発性の所産を与件とし、また

認識根拠として自発性そのものにアプローチし、そして「目には見えないそれ自身で活動的なもの(civitas invisibilem für sich selbst Tätiges)」(K.IV.311)に「アプローチしようとする。そして与件の存在根拠に遡源的に向かうことを通して、先に触れた存在確信にいたり、そこから前進的方向において最高善を目指して思弁を展開する。言い換えれば思弁は、先ずは自発性の方向(當為の指し示す方向)とは反対方向に向い、そこで確定される事実、すなわち純粹理性の根本事実はいうまでもなく、その制約となっている、認識の順序としては後なる諸事実をも踏まえて、それから自発性の向かう方向で、すなわち、前進的方向でも「実践的・定說的」な確定をなしていく。その際カントは、自己をあくまでも「客体」として措定していく。自発態における自己がそのまま哲学者にとつての「客体」になれる、あるいは「客体」と一であるような仕方では、それを直観できるとは考えていない。目は目を見ないのであり、むしろ思惟し意欲する自己の働きの所産から、客体としての自己を構成し、それをヌーメノンとして「実践的・定說的」に認識するのである。しかもそれが有限で依存的

なものであることを、カントは強調する。そのことよって常に同時に、無限で依存的ならざるものを指し示しているのである。

さてフィヒテは一七九七年までは、物自体だと誤解されないように、「自我自体」という表現を避けてきたと言う。フィヒテにあつては右に述べたような物自体の存在確信にいたる通路も、そこに展げるパスベクティヴを捉える可能性も塞がれてしまっていたにしても、しかし実はこの「自我自体」は、カントの物自体としての「私」と同形のものとして捉えられていたのではあるまいか。すでに一七九二年に初期のフィヒテは、前節の最後に引用したカントの「遺稿」の断片に含まれている命題「Wir sind ursprünglich göttlichen Geschlechts」とほとんど変わらない言明をしているのである。『あらゆる啓示批判の試み』は、「我々の一層高次の起源 (unser höherer Ursprung)」とか「我々の精神的素性」(F.V.30)ということを言つて、理性的存在者の感性的自然との非連続性を暗に表明している。そしてフィヒテによれば、それを指し示すのは定言的命法である。定言的命法は「我々の内なる神のきらめき (ein

göttlicher Funke in uns)」(F.V.30)である。そしてそれはまた「我々が神の種族に属することの証 (ein Unterpfand, dass wir Seines Geschlechts sind)」であると言う (ebd.)。これは「遺稿」でのカントの言葉とまったく同じと見てよいだろう。とすれば、フィヒテの自我自体とカントの物自体としての私とは、その存在地平が異なっているにしても、少なくとも同形的なものを宿しているのでなければならぬ。

フィヒテの「自己自身への帰還 (Zurückkehren in sich selbst)」(F.I.458)は、カントにおいて見られたような存在地平の掘り下げを示すことなく、即座に自発性の向かう方向に跳ね返される。その方向での直観、あるいはこのような言い方が許されるなら、自発性の動きに乗った直観、これをフィヒテは知的直観と呼び、自らの立脚点にしているといえよう。つまり便宜上「客体」という言葉は用いながらも、自我を客体とはせずに、自我の活動性そのものとひとつになることによって、それどころか活動性の所産とすらひとつになることによって、それを直観するのである。純粋統覚と定言的命法の意識とを総合するような形で、定言的命法の意識の性質を問いかける (F.I.42)ことは、超越論

的自由たる自我の絶対的活動性の方向で、活動性そのものを「直観」し、その意識の性質を問おうということである。それはカントの物自体としての「私」の純粹活動性を「私」が、あるいは「哲学者」が直観するという仕方で行される。それは「自己活動性と自由との直観」である(Ⅴ:149)。それこそ知的直観であり、そしてそれは「意識において追証されうる」(Ⅴ:142)といっているのである。「哲学者に要求される、このような直観すること、作用の遂行において彼自身を直観すること、それによって彼の自我が発生するのであるが、このような直観することを私は知的直観と呼ぶ」(Ⅴ:143)。このような知的直観が可能なのは、「所産、活動性、活動的なものはここではひとつの同じもの」だからであり、「ただ我々の考えを表現できるように」と、これらを区別するだけ」(Ⅴ:125)ということになる。「知性者たるかぎりでの知性者は、自己自身を注視する。そしてこの自己自身を見ることは、知性者に属するいっさいと直接的に合一しており、このような存在と見ることに直接的な合一のうち知性者の本性が存する」(Ⅴ:145)。あるいは、注視することと存在とは「不可分に合一さ

れている」(Ⅴ:146)。この不可分に合一されているがままの自我の様相を見ることがフイヒテの知的直観である。

フイヒテはこの知的直観を基礎にして、自我の絶対的独立性ないし非・依・存・性・の立場から、努力の向かう前進的方向でのみ、物自体ないしヌーメノンを実践的理念として想定する。すなわち両者は当為ではあっても、存在ではない。それらの「現実性」は問題とならない。『全知識学の基礎』は、ひとつの循環を呈示している。それは、「有限な精神は絶対者を必然的に自己の外に定立せざるをえない(物自体)ということ、この絶対者は有限な精神に対してのみ有る(必然的なヌーメノン)ということ」、これである(Ⅴ:128)。これは有限な精神が無限に拡大しうる循環であって、しかもそこから決して脱出できないものである(Ⅴ:146)。絶対者を物自体として定立するのは、有限な精神であり、自我である。自我はそれを自己の外に定立する。すなわち自我は自らの内にある像を外に出すのである。絶対者は有限な精神に対してのみ有る。なぜならそれは有限な精神が、自らの内なる像を無限前方の彼方に投射することによって、存在にまで高められた当為として定立したものと

だからである（したがって有限な精神にとつては依然として当為である）。それは有限な精神にとつて実践的理念としての「必然的なヌーメノン」である。有限な精神は、目標にいたろうとする無限の努力を内包するからである。フイヒテにとつては、それが無限の努力であるという点に、有限の有限性が存する。努力とは、純粋な自我と知性者としての自我とを合一しようとする、理性の努力のことである。理性は両者を合一しようとするかぎりで、実践的である（F. I. 22）。それは「それ自体において超自然的な努力」(ibid)である。「この努力は目標を達成したあとでなければ、止むことはできない、言い換えれば、知性者は、この目標が達成されていない如何なる瞬間をも、最後の瞬間だと想定することはできない（永遠の継続への信仰）」(F. I. 23)。そしてかかる努力の目標となるのが「神性の理念」である。「かの合一、すなわち自らの自己規定によって同時にいっさいの非我をも規定するような一なる自我（神性の理念）、これがこの努力の目標である」(ibid)。これはフイヒテなりの、カントの要請論の理解と見ることが出来る。しかしそれにしてフイヒテの言う「瞬間」は

「時間」に属しているとしか考えられないだろう。したがって「目標」は時間の無限の彼方に、しかし時間の地平に、達成しえないものとして立てられることになる。それはすでに述べたように、自我に絶対的自立性を置くことに由来する。「自我は絶対的自立性という自らの性格を放棄できない」(ibid)のである。

努力は目標を達成した後でなければ、止むことはない。つまり目標の達成されていない「如何なる瞬間をも、最後の瞬間だと」考えることはできない。努力は無限に、永遠に（ということはこのばあい、時間的に無限にということになる）継続される。「法則の要求が満たされているなどということはないから、法則が終わることはありえない——法則は永遠に妥当する」(F. I. 24)。それゆえ物自体は、前方、無限の彼方に定立される。それは絶対者とともに、当為ではあるにしても、現に有るところの我々にとつて疎遠なものでしかない。知識学では、物自体や観智界の現実性にはまったく眼差しが向けられないのである。したがって物自体も、あくまでも実現すべきものにとどまる。「もし、物自体とは如何なる性質なのかと、知識学が問わ

れるならば、知識学としては次のようにしか答えようがないであろう。それは我々が作るべきこととくにある、と」(E:1286)。

観智界も同様である。「行為するという概念は、自立的な自我のこの知的直観によってのみ可能になるが、この概念は我々にとって現存するふたつの世界を、すなわち感性界と観智界とを合一する唯一の概念である。私が行為することに対立するもの——私は行為に対して何かを対置せざるをえない、なぜなら私は有限だからである——それは感性界であり、私が行為することで生じるべきもの、それが観智界である」(F:107)。もちろん「我々にとって現存する世界」はそれ自体での実在性をもたず、いずれも表象であり、観念的なものにすぎない。感性界は「義務遂行のために感性化された素材」<sup>(10)</sup>にすぎないし、観智界はそれを「素材」にして生じるべきものである。「それゆえ、観智的なものを自らに依存させ、それによってその同じ表象する自我と、それ自身を定立する自我とを統一にもたらそうとする努力が発生する」(E:122)。この努力が目標に到達することはないから、ここに言う「べし」もフィヒテ的

な意味で「永遠」に続く。したがって観智界も、時間的に無限の彼方に、実践的理念として想定されるにすぎない。

フィヒテの知識学の出発点は、カントの超越論的自由活動性への着目から生じてきたものであろう。超越論的自由についてのフィヒテの解釈はまったく正しい。「理性の外なるなんらかのものから独立に、理性が自らに、絶対的に独自の自発性を通して、法則を与える。これが超越論的自由の唯一正しい概念である」(F:32)。すでに最初にフィヒテはこのように述べている。「実践理性批判」のもっとも主要な目的のひとつは、まさしくこのことの確定だったわけであるから、一見、フィヒテは全面的にカントの批判哲学を継承しているかのようにある。しかし「実践理性批判」におけるア・プリオリな形式的法則の確定にもとづいた超越論的自由の証明、これは純粹理性的活動性の事実の証明であると同時に、純粹意志の客観的実在性の確証でもあり、さらに同時に、純粹意志を自らの実在性とせる「自己」の観智界における存在証明でもあった。<sup>(11)</sup>すなわち感性界の有限な理性的存在者が「現象における対象にして物自体」であることの証明であるばかりか、また観智界の



現実性の証明でもあった。純粹実践理性の事実は、「私は有る」をさらに深く掘り下げるとともに、無規定なままの「私は有る」を超感性的述語によって規定するだけではない。それはまた、時間を超えた「私自身の現存在」の確信を与えらるとともに、その本質規定がさしあたり実質により満たされてはいないにしても（だからこそ定言的命法は「命法」なのである）、しかし「能力」としては無限存在者と、つまり絶対者と同じ形式を有するという実践的認識をも与える。しかし知識学では超越論的自由についてはカントの意味での確定がなされているにもかかわらず、このような、意識の地平を超えた、あるいは同じことであるが、意識の地平の底にある「私は有る」への遡源ないし掘り下げは見られない。知識学では、自己が「現象における対象にして物自体」であるという自覚にいたることはなく、いっさいを定立する自我が物自体をも「前に立て」、前方に投射するだけである。自我自体は、時間の外なるヌーメノンとして把握されることはなく、物自体も観智界も自我にとって疎遠であり、自我の努力の無限の彼方に投射された実践的理念にすぎない。言い換えれば、定立をな

す自我が有るところの地平で水平的な彼岸に、つまり同じレベルでの無限の彼方に、自我が自らの努力の目標として物自体や観智界を自己の外に出す（entaussem）、あるいは転嫁する（übertragen）のである。自我は現象であると同時に物自体でもあるという、カントの批判哲学の中核的な視点が、故意にか、あるいは知らずにか、見失われてしまっている。このようにフィヒテはすでに最初期に、カントの思想を継承しているまさにその点で、カントからの偏差を見せている。それは繰り返し言うように、自我に絶対的自立性を置くところからくる。そしてあたかも自我がスピノザの *causa sui* であるかのごとく、自我の能動性を「絶対的に第一の作用」（*primus actus*）とすることに起因する。「根源的にはただ一なる実体しかない。自我である。この一なる実体のうちにすべての可能な偶有性が、したがってすべての可能な実在性が定立されているのである」（*§17D*）。これはまさしく「顛倒せるスピノザ主義」と言わなければならない。そしてこれは知性者の根源的依存性を無視してしまふことと重なっている。しかしそれはまた、自己の存在の根源的依存性への眼差しからえられるはずの展望が閉ざ

されてしまうことを意味してもいるのである。しかし実際のところ、自我は自己原因ではありえないはずである。自我もまた、現実的なものであるかぎり、定立されたものでなければならぬ。たんに自我自身によって定立されたものとは言えない、というのが我々の見解である。

## 五

フィヒテにとって「自由が唯一の自体」<sup>(12)</sup>であるが、しかしフィヒテの自由の理解は、全面的にカントのそれを踏襲している。そして「聖性の理念」も「神性の理念」も、自由を前方にプロジェクトすることによって獲得される。カントにあってもフィヒテにあっても、最高善の第一の要素（フィヒテは、最高善の「第一の部分」という表現も用いている。vgl. I, 20）は意志の聖性である。カントはそれを「心術の道徳法則へのまったく適合性」(KpV, 13)と規定している。これはもちろんカントにあっても要請論で、時間的現象としての死を超えて、前方、無限の彼方に立てられる。そしてフィヒテにあっても、この目標への努力が

不死を要請する。さらに最高善の実践的必然性にもとづいて、神の現存在を要請するのはフィヒテも同じである（フィヒテは神性の理念という表現も用いる）。この構図そのものは、カントとフィヒテ双方においてまったく等しい。構図の等しさを生み出しているのは、ヌーメノンとしての「私」||自我自体である。とすれば、その根源的働きである自由のうちに何か神的なものが含まれているのでなければならぬ。そして自由を前方にプロジェクトすることによって神性、あるいは、聖性の理念が獲得されるという構図と、自由そのもののうちに謂わば神の似姿といったものが含まれているということに關しては、フィヒテとカントとに共通なのでなければならぬ。だからこそ定言的命法の意識を有する存在者は「神の種族に属する」という思惟が双方において可能なのである。最後に問題にしなればならないのは、カントの自由のうちにそうした概念を探ることができるかどうか、ということである。それは自由の所産を考察することによって確かめられるはずである。

フィヒテにあっても定言的命法は「我々の内なる神のきらめき」であった。そしてフィヒテは少なくとも超越論的

自由に関してはカントのそれを踏襲している。したがってカントの自由の概念のうちに、謂わば *hinge* だといったものが含まれていることが証明されるなら、前進的方向にプロジェクトされたフィヒテの神性の理念とカントの意志の聖性の理念との同形性の理由が説明されることになる。それは、プロジェクトされる以前に、すなわち、純粹意志の活動性そのもののうちに、同形的なものが存するということを意味するからである。かくして超越論的自由の概念におけるカントとフィヒテの接点が明確になるはずである。

以下、カントに即して述べる。定言的命法は「元来、意欲」(K IV 308)である。それは克服されるべき傾向性と出会うことにより、無制約な当為として意識される。純粹意志というのは、定言的命法の内容から察するに、理性的存在者一般を内容のうえから(ということとは目的自体として)視野に捉え、かかる理性的存在者により構成される道徳の世界におけるいっさいを引き受けて生きようとする意志、すなわち、自らが普遍的な立法の原理として生きんとする意志として捉えられなければならない。これこそが「原因の根源的働き」の内容、すなわち超越論的自由の内

容でなければならない。自由が定言的命法を介して主体に立ち現れてくるのである。有限な理性的存在者はその根源的働きにおいて神の意志と同じ形式を有する。というよりむしろ、神の理念そのものも、我々が自らの自由の内容を、ちょうどフィヒテにおけるごとく(当然のことではなければならぬが)、前方にプロジェクトすることによって、獲得できるのである。すでにカントは『道徳形而上学の基礎付け』で次のように述べている。「しかし我々が最高善としての神の概念をもつのは何に由来するのか。もっぱら理性が道徳的完全性についてア・プリオリに企投する理念、そして、自由な意志の概念と不可分に結び付いている理念にもとづくのである」(K IV 429)。神の概念は實質により満たされた形式として、道徳法則に、ということとは、内なる自由、源を有するのであって、形式はさしあたり我々有限な理性的存在者の側のみ与えられている。形式は實質により満たされることを要求する。根源的最高善としての神は、我々にとって当為であるところの形式が實質によって満たされること、これを現実満たしている存在者として表象されるのである。言い換えれば、格率がつね

と同時に法則に合致しているような存在者である。とすれば、最高知性者と有限な理性的存在者とはその形式のうえからいって、同一的でなければならぬ。それゆえたとえ「万人の道徳的立法者というたんなる理念」との「一致を命令する命題」は「義務一般の道徳的理念」から「分析的」に導出されるのである(KV, 4Am.)。

これは意志の聖性(Heiligkeit)の概念についても検証できる。聖性は、現実的なものとしては、最高知性者たる神にのみ帰せられるであろう。それは神の实在性ではあっても、有限な理性的存在者の实在性ではありえない。それにもかかわらず、神にあつてのみ現実的なものが有限な理性的存在者にあつては、最高善と同様、実践的に必然的なものとして表象されるのである。それはまさに有限な理性的存在者の理性の純粹活動性的内容だからであり、純粹意志の内容だからにはかならない。「意志の聖性」という「実践的理念」は、有限な理性的存在者が無限に接近すべき「根源像」(K, V, 37)である。

ということとは、実践的理念である聖性(「根源像」)を生み出すような更に根源的な「根源像」が、ほかならぬ有限

な理性的存在者の意志の活動性のうちに与えられているでなければならぬ。道徳法則は、前進的方向においては、実践的理念を獲得するための「主観的・構成的原理」(K, V, 38)として機能する。しかしこのような認識根拠としての前進的方向での機能は、理性的存在者一般、あるいは、その範例としての人間におけるヌーメノンとしての自己の形式ないし本質に関して、道徳法則から遡源的に獲得されるア・プリオリな知識を、自己がそのまま前進的方向にプロジェクトすることにより、それが実践的理念、すなわち、定言的な当為として自己自身にはね返ってくる、という仕方でのみ可能である。聖性が根源像であると言われるが、しかしそれは有限主体にとっては、前に立てられた表象にほかならず、この表象そのものはむしろ有限主体の本質を根源像として前方に映し出されたものなのである。フィヒテはこの構造をそのまま踏襲している。しかしフィヒテにしても、それによって前方にプロジェクトされたものが「神性の理念」であると言いうるためには、超越論的自由という純粹意志の働きそのもののうちに聖性の形式が含まれているでなければならぬ。理性的存在者一般の

普遍的形式は、道徳法則という認識根拠からア・プリオリに認識され、自由という「超越論的述語」(A, V, 103)により特徴的に言い表される。しかしこの形式は我々有限な理性的存在者にあつては、さしあたり実質により満たされているわけではない。聖性という実践的理念への接近には度合(Grad)があり、より接近することとは、その形式がより実質により満たされるということである。それはまたより自由になるということでもある。実在性には度合がある。自由という超越論的能力の現実性は道徳法則により疑いえぬにしても、それは「能力」としての現実性にほかならない。能力としての現実性とは、実質を獲得するための可能性が与えられているということ以上のものではない。その可能性のゆえに定言的当為の意識が生じてくるのである。ところで定言的命法の存在根拠は、我々の内なる純粹な意欲である以上、これに基づいて前に立てられた表象が聖なるものであるためには、ほかならぬ純粹な意欲そのものが、すでに聖なるものを宿していなければならない。それは純粹実践理性の自律のうち求めらるるであろう。すなわち、自律こそが聖性の形式である。自律の聖性は、そ

れが「普遍的立法の原理」の實質的普遍性を内容とした自己立法であるという点にある。言い換えれば、純粹意志が体系的結合において思惟された諸目的の全体へと関わっていく意志、諸目的の国へと原理として関わっていく意志である、という点にこそ存する。道徳的世界におけるいっさいを引き受けて生きんとする純粹意志そのもののうちに、聖性の形式が宿されている。超越論的自由のこの活動性の把握においてカントとフィヒテとは接点を有すると言わなければならぬ。そしてこの活動性を有する主体をあくまで「客体」として固定するか、あるいは、このばあい主体そのものが「客体」であるがゆえに、主体は「客体」となりうるとし、それを直観するばかりか、「活動的なもの」である主体と自由であるところの活動性、そしてその所産とを同じひとつのものとし(FH I, 256)、そこに絶対的に最初の作用を置くかによって、両者の体系の差異が生じてくると言えよう。

\* (A, V, 103)、(A, V, 104)はそれぞれカント、フィヒテからの引用を示し、括弧内のローマ数字は、カントはカッシーラー版全集の、フィヒテはインマヌエル・ヘルマン・フィヒテ版の巻数を示

す。ただし「純粹理性批判」だけは、慣例にしたがい、A. B. べ示してあり、序文の頁数はローマ数字で表記している。また (K. A. K. ……) (F. J. L. ……) は、それぞれアカデミー版カント全集「ヤロフ／ラウト版フイヒテ全集の略記である。

- (1) Heimsoeth : *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*, in: *Kantstudien*, Bonn, Bouvier, 1971, S. 229.
- (2) Heimsoeth : ebd., S. 230.
- (3) Heimsoeth : *Metaphysik der Neuzeit*, München, R. Oldenbourg Verlag, 1967, S. 85.
- (4) Heimsoeth : *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der K. Ph.*, S. 230.
- (5) Schelling : *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, WW, IV, S. 277.
- (6) Schelling : ebd.
- (7) Heimsoeth : *Metaphysik der Neuzeit*, S. 87.
- (8) Kant : *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, WW(C), VI.
- (9) このドイツ語が正確に読めているかどうか疑問だが、しかし一応、筆者なりの読みを訳出した。「〔〕内は筆者による補足である。また、「〔……〕」の部分には「感性界」ないし「感性的自然」が入ると考えられる。末尾の「立てる」は、文章が途切れているため、分離動詞の前綴りの存在が確認できないので、そのまま「定立する」を「立てる」として捉える。
- (10) Heimsoeth : *Metaphysik der Neuzeit*, S. 119.
- (11) この点に關しては拙稿「Eine These über das Faktum der

Vernunft, in: *Kongressakten zum 7. Internationalen Kantkongress* を参照された。

- (12) Heimsoeth : ebd., S. 114.

## Bei Heidegger philosophieren lernen

Atsushi TANAKA

Der Titel dieser Abhandlung will so verstanden sein, daß es so etwas wie Philosophie überhaupt gar nicht gibt und daß man von der Philosophie nie etwas lernen kann außer durch das Studium im Feld eines konkreten Philosophierens irgendeines Philosophen. Im Fall meiner Forschung ist es Heidegger, dessen ganzer Weg mir ein folgerichtiger Weg des Forschens nach dem Prinzip philosophischen Wissens zu sein scheint.

Auch C.F. Gethmann interpretiert Heideggers ganze Philosophie als Forschung nach dem Grunde der Wissenschaft und folglich als Wissenschaftslehre im weitesten Sinne. Ich kann aber Gethmanns Interpretation nicht gänzlich zustimmen, weil er die Wissenschaftslehre Heideggers zwar in ausreichend weitem Sinne, aber nur auf der üblichen Ebene versteht. Er sieht nicht den entscheidenden Kern der Bemühungen Heideggers, nämlich die Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein durch das Dasein. Gethmann versteht letzteres ohne weiteres einfach als das Seiende genannt Mensch, während Heideggers Wissenschaftslehre einen viel tieferen Grund als den gemeinhin üblichen freilegt, indem er das thematische Seiende, genannt Dasein, nicht als Mensch auffaßt.

Das Dasein ist, nach Heidegger, ausschließlich nur in der jeweiligen Weise zu sein und sonst nichts. Man kann und soll es nicht in seinem Was begreifen, sondern nur im Wer oder Wie. Das ist der Grund, warum das Dasein in *Sein und Zeit* nicht definitionsmäßig bestimmt ist. Vielmehr soll man die viel gebrauchte charakteristische Wendung, daß es dem Dasein in seinem Sein um dieses selbst geht, als bezugs- oder vollzugsmäßige Definition ansehen. Aber in der Vorlesung von 1925 nennt Heidegger ausdrücklich das Fragen ein Seiendes, das er mit Dasein bezeichnet wissen will. Das Dasein ist Fragen und also auch Wissen im weitesten Sinne.

Die Problematik der Zeitlichkeit in *Sein und Zeit* sollte man als Untersuchung der Möglichkeit der Eigentlichkeit und der Ganzheit des Daseins im Sinne des Wissens interpretieren; Eigentlichkeit, nämlich Dasein in der Weise des sich als es selbst von ihm selbst her Zeigens, und Ganzheit, nämlich das Ganze nicht nur des ontischen sondern auch und vor allem des ontologischen Wissens selbst. In diesem Sinne ist die Philosophie nach Heidegger eine Methode, das Wie (Phänomenologie) des Daseins, dessen Seinsverständnis durch dieses Wie radikal und ganz aufzuklären.

## Berührungspunkt der kritischen Philosophie Kants mit der frühen Wissenschaftslehre Fichtes

Takeshi KITAOKA

Das System der transzendentalen Philosophie, welches Kant auf dem Boden seiner kritischen Philosophie aufzubauen intendierte, muß für etwas ganz anderes angesehen werden, als das, welches Fichte unter dem Namen der transzendentalen oder kritischen Philosophie entwickelte, da die beiden schon in ihren Konzepten sich unterscheiden. Also sind die

Perspektiven, die für die beiden Standpunkte ermöglicht und versichert werden sollen, voneinander grundsätzlich verschieden. Es ist aber eine bekannte Tatsache, daß der junge Fichte sich von der „Kritik der praktischen Vernunft“ begeistert hinreißen ließ, daß er sich die letztere aneignete, und noch dazu, daß er sich mit Eifer mit der Darstellung seiner Wissenschaftslehre beschäftigte, um die Kantische Intention zu vollenden. Niemand würde verleugnen, daß die kritische Philosophie Kants wesentlichen Aspekten im Konzept der Fichteschen Wissenschaftslehre einen wichtigen Impuls gegeben hat. Wenn das so ist, dann ist zu erwarten, daß Kant und Fichte, obwohl deren Systeme grundsätzlich getrennt betrachtet werden müssen, irgendwo einen Berührungspunkt haben, in welchem auch eine Differenz der beiden Systeme selbst zum Vorschein kommen muß, und welcher vermutlich in dem Verständnis der transzendentalen Freiheit selbst zu suchen ist. Die Absicht dieses Aufsatzes ist aufzuklären, daß die Differenz sich im Begreifen des Dinges an sich bzw. des Noumenon gründet, so daß Fichte nicht die Kantische Intention fortsetzen konnte: die Intention auf das System der transzendentalen Philosophie als die "praktisch-dogmatische" Metaphysik; zugleich die Gleichförmigkeit in der Tätigkeit der reinen praktischen Vernunft als den Berührungspunkt zwischen den beiden Denkern herauszuheben; und folgendes als den Hintergrund der Differenz der beiden Systeme trotz dieser Gleichförmigkeit klarzumachen: während der Erkenntnisgrund bei Kant in zwei gegensätzlichen Richtungen, sowohl in der progressiven als auch in der regressiven funktioniert, weist bei Fichte der Erkenntnisgrund nur in eine, nämlich progressive, Richtung.

## Kants Ethik als Deontologie -im Gegensatz zum Utilitarismus-

Nobuo KURATA

Der Utilitarismus begründet den moralischen Wert der Handlung auf die empirischen Prinzipien wie Glück u.s.w. Kant erkennt aber solche empirischen Prinzipien als Grund des Wertes der Handlung nicht an. In dieser Hinsicht ist Ethik Kants vom Utilitarismus gründlich verschieden. Auch die deontologische Ethik steht dem Utilitarismus gegenüber, und Kant wird als einer der typischen deontologischen Ethiker betrachtet.

Auf der anderen Seite hat die Ethik Kants auch zwei Eigenschaften mit dem Utilitarismus gemeinsam. Erstens vom Standpunkt des Handlungsutilitarismus aus, nach dem die Handlungen, die das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl hervorbringen, gut seien, und auch nach der Kantischen Theorie sind die Beförderungen des Glückes der anderen gute Handlungen. Zweitens beurteilt auch Kant, sowie die meisten Regelutilitaristen, den moralischen Wert einiger Grundsätze (Maximen) durch ein Gedankenexperiment: Wie begibt es sich, wenn alle in gleichen Situationen diesen Grundsatz befolgen ?

Diese zwei Ähnlichkeiten sind aber nicht wesentlich, denn die Utilitaristen nehmen den konsequentialistischen Standpunkt ein, während Kant den nicht-konsequentialistischen Standpunkt einnimmt. In Ansehung der ersten Ähnlichkeit nehmen die Handlungsutilitaristen den konsequentialistischen Standpunkt ein, wobei die moralischen Werte der Handlungen von den naturellen Werten der Handlungsfolgen abhängen. Kant behauptet dagegen, daß gerade die Maximen der Handlungen die Werte der Handlungen entscheiden, und diese Werte nicht von