

# ヒュームに於ける「外界」と「自我」の問題（完）

田中 進

## 三 自 我

さて、ヒュームによって「自我」の問題が正面から論じられるのは、『人性論』第一巻・第四部・第六節 (Book I, Part IV, Sect. VI : *Of personal identity*) に於てである。以下、この節に於けるヒュームの議論を見ていくことにする。

ヒュームはまず、実体 (substance) としての自我 (self) ないし心 (mind)、『すなわち、単純で、(一生を通じて) 無変化で、連続的に存在し、かつ、すべての知覚がそれに内属 (inhere) する自我ないし心、という概念を批判することから始める [251 (2) — 253 (1) : cf. 633 (2) — 635 (3)]』。ヒュームは、このような概念について、すぐ前の第五節 (Sect. V : *Of the immutability of the soul*) に於てすでに予備的に論じており [232 (2) — 234 (1)]、この部分の議論をも合わせてここでは述べることにする。上のようなものとしての自我ないし心という概念に対するヒュームの批判は、次の三点に要約できると思う。(1) 上のようなものとしての自我ないし心の観念を我々が持っているとするならば、それに対応する印象が存在しなければならぬ。しかし、そのような印象は存在し得ないし、また、実際存在しない [233 (3) — 233 (2), 251 (3) — 252 (1)]。(2) 我々の知覚はすべて、相互にかつ他のいかなるものとも異なるから、それら知覚はまた相互にかつ他のいかなるものとも区別できそして (心によって) 分離できる。それ故、心はそれら知覚が分離して存在すると考へ得る。従つて、それらは分離して存在し得る、換言すれば、それらはその存在をささ

える他の何物をも必要としていない。[233(3), 252(2)]。(3)自我ないし心なるものどこをさがしても、常に個別的な諸知覚に行きあたるのみであり、かつ、これらの知覚が存在しなければ、同時に自我ないし心なるものも存在しない。従つて、自我ないし心なるものとこれらの知覚とは同じである。[252(2)―(3)]。——なお、(1)に関してヒュームは様な議論を提出しているが、それらは次のようなものである。(1)ある印象が実体たる自我ないし心を表象し得るためには、その印象は実体たる自我ないし心に類似しなければならぬ。しかし、印象をもつて、実体とは別物であり、かつ、実体の特性を何ら持たないと想定するかがりに於て、印象が実体たる自我ないし心に似かたして類似し得るのであるか。[232(3)―233(1)]。(2)自我ないし心は、いかなる印象とも別物であつて、むしろ様々な印象と觀念とがそれに帰属する何物かであると想定されている。従つて、自我ないし心の印象が存在するとみなすのは不合理である。[251(3)]。(4)自我ないし心が一生を通じて不変であり続けると想定されるかがり、その印象も同じ特性を持つていなければならない。しかし、印象は、継起こそすれ、いずれも不変ではなぬ。[251(3)―252(1)]。(5)実体たる自我ないし心の觀念を我々は持つていと称する人達に望むが、その觀念を生む印象を指示して見せよ。[233(2)]。

ここで注意すべきことは次の点である。すなわち、上の(1)(2)(3)の三つのヒュームの議論が何かを証明しているとするならば、それは、実体としての自我ないし心なるものが存在しないということではなく、実体としての自我ないし心なるものが我々の知識のうちには於て占める場はないということである、という点である。しかしただちにヒュームは次のように宣言する。すなわち、自我ないし心とは、「思いもよらぬ速さで互いに継起し、かつ、絶え間ない流れと動きのうちにある、様々な知覚の束ないし集合」に他ならない、と。[252(3)]。ヒュームは、心を様々な知覚がそこに現れる劇場にたとえるが、劇場は場所の念を与えるが故にこの比喩は適切でないと言ふ。ヒュームによれば、心を構成するものは継起する知覚のみであり、かつ、ある一つの時に於ける「單純性」(simplicity)も、異なる時にまたがる「同一性」(identity)も、心は持つていない、のである。[253(1)]。

さて、ヒュームの考えによれば、互いに密接に関係したいくつかの対象の継起が現れると、その継起に対して同一性を与える心理的な傾向が我々にはあり、自我ないし心の同一性（「人格の同一性」という見解も、知覚の継起に同一性を与える我々の心理的な傾向から生み出されたものだという [253(3) — 255(2)]）。この線に沿って、ヒュームは例によって心理的な説明をこころみるが [253(2)ff.]、その前に次のような注意を与えている。すなわち、人格の同一性に関して、我々の思考ないし想像にかかわるそれと、我々の情念ないし我々が自分自身に抱く関心にかかわるそれと、区別しなければならず、今自分が問題にしているのは前者の意味に於ける人格の同一性である、と [253(2)]。ヒュームの言うところは次のように解することができると思う。すなわち、ヒュームが当面問題としているのは、知性の対象としての人格の同一性であり、一方、知性にとって人格の同一性ということが何を意味するにせよ、情念は、自我をその対象として働くかぎりに於て、常に、同一的な自我を志向している、ということである。

ヒュームはまず、植物や動物の同一性とのアナロジーによって人格の同一性という見解の起源を説明する [253(2) — 259(1)]。ヒュームによれば、ある時間的な経過に於て、不変で中断せずにあるような対象の観念を持つ時、その観念をもって我々は「同一性」あるいは「同じであること」(sameness) の観念と呼ぶ、という [253(3)]。一方、互いに継起しかつ密接に関係し合ういくつかの対象の観念を持つ時、その観念は「差異性(多数性)」(diversity) に対応する。ところで、これら二つの観念はある意味で反対であるにもかかわらず、我々は普通この二つを混同してしまう。なぜなら、ヒュームによれば、不変で中断しない対象をながめる心(想像)の働きと、互いに関係し合った対象の継起をながめる心の働きとはよく似ているからである、という。すなわち、互いに関係し合ったいくつかの対象の継起をながめる時、その対象間の関係(すぐ後で述べる、「観念連合」を生じさせる関係)の故に、心は一つの対象から次の対象へとなめらかに移動するが、この心の移動のなめらかさが、一つの連続した対象をながめる場合の心のあり方とよく似ており、この類似が、我々をして、継起に同一性を(誤って)与えさせる原因である、というのである。

(1) [254(1) — 256(2)]。このような考え方に従ってヒュームは、植物や動物に対して与えられる同一性を論じ、人格の同一性という見解もこれらの場合と同じ仕方でも説明し得ると主張する [259(1)]。ヒュームは更に、「魂」(soul)・「自我」(self)・「実体」(substance)といった考え方を、上の、継起に同一性を与える我々の心理的な傾向にその基礎を置く虚構 (fiction) にすぎないとしてはげしく非難する [254(1)]。

上で述べた「同一性」と「差異性(多数性)」とに關しては少し注意が必要である。すべて異なるものは区別でき、すべて区別できるものは想像(ないし思考、心)によって分離できる、とヒュームはかねて主張する [8(2), 236(3)]。ヒュームが、「同一性」と対立する意味に於て、「差異性(多数性)」と言う時、この、異なるものの相互分離可能性ということが含意されていることに留意しなければならない。ヒュームが、知覚の継起から人格の同一性という見解へ到る過程を、もっぱら心理的な原理によってのみ説明しようとしてとめていた理由はまさにここにある。

さて、ヒュームは、植物や動物の場合とのアナロジーによる説明を離れて、より直接的な仕方でも人格の同一性という見解の起源を再び説明しようとする [259(2)ff]。心を構成する諸知覚は、互いに継起するが、互いに異なった存在である。従って、上で述べたように、心は、それらの知覚を互いに分離することができる、換言すれば、心が、それらの知覚の間に何か本當の結びつき (any real connexion) を見出すことは決してない。それ故、ヒュームによれば、心は、それらの知覚が互いに結びついているとただ感じる (feel) だけであつて [cf. 635(4)]、この心理的拘束感をヒュームは「觀念連合」(association of ideas) の原理から説明する。すなわち、ヒュームの考えによれば、知覚の継起に同一性を与える、従つて、人格の同一性という見解を生む源は「觀念連合」にあるのである。「觀念連合」の原理とは、言うまでもなく、ヒュームの哲学ないし心理学に於ける中心的な原理であつて、その要点は次のところにある [cf. Book I, Part I, Sect. IV]。すなわち、二つの対象がある關係に立つ時、その關係の故に、それらの対象ないしそれらの対象の觀念が心の中で結びつく、あるいは、それらの対象ないしそれらの対象の觀念を心が結びつ

ける、ということである。この際、この現象にかかわる心の能力が「想像」であり、一方、この現象を生む関係としては、類似・（時間及び空間に於ける）接近・因果関係の三つがあげられる。ところで、これらの関係の故に心が二つの対象ないし觀念を結びつけるとは、言いかえれば、これらの関係に沿って心が一方の対象ないし觀念から他方の対象ないし觀念へとなめらかに移動することに他ならない。そして、この心の移動のなめらかさから人格の同一性という見解が生じるとヒュームは言う〔以上、259(2)―260(1)〕。

それでは、知覚の継起に関して心の移動のなめらかさを生むのは上の三つの関係のうちどれなのか。ヒュームはまず、接近はこの際ほとんどあるいは全く関与していないと言う〔260(2)〕。ヒュームの言う意味は次のように解されると思う。いくつかの対象が継起する時、勿論その継起のうちにはそれら対象間の（時間的な）接近関係が含まれている。しかし、我々は継起ないし接近の關係に立つ対象に常に同一性を与えるわけではない。我々が同一性を与えるのは、継起ないし接近の關係に立つ対象のうちのある種のもの（つまり、普通は「物」と「心」）のみである。従って、今ヒュームが問題としているのは、継起ないし接近に加えていかなる關係があれば人格の同一性という見解を生むかという点であるように思う。以上のような観点から言えば、継起ないし接近は議論全体のむしろ前提なのである。類似に関してヒュームは次のように言う〔260(3)―261(1)〕。記憶とは過去の知覚のイメージを呼びおこす能力に他ならない。そして、イメージはその対象に必然的に類似する。従って、記憶があるかぎり、知覚の継起のうちには互いに類似した知覚がしばしば出現する。それ故、それら互いに類似した知覚に沿って心はなめらかに移動する。この意味に於て、記憶は、人格の同一性を発見するのみならず、知覚間に類似の關係を生むことによつて、人格の同一性を生むのにも寄与する、と言われる。因果關係に関してヒュームは次のように言う〔261(2)〕。すなわち、人間の心とは、正しくは、互いに生み、ほろぼし、影響し、変容し合う、様々な知覚ないし様々な存在の体系、に他ならない。ここで、人間の心の一つの國家にたとえる有名な比喩が出てくる。ヒュームによれば、同じ一つの國家が、

その成員のみならずその法律や組織をも変え得るように、同じ一人の人が、その同一性を失うことなしに、その印象と観念のみならずその性格や性向をも変え得る、という。

ところで、自我を構成する知覚の継起の存在とその及ぶ範囲とをまず我々に知らせ得るのは記憶のみである。この意味ではたしかに記憶は人格の同一性という見解の源とみなされなければならない。記憶を持たなければ、我々は、因果関係という考えにも、従って、自我なしし人格を構成する因果の連鎖という考えにも到達しないであろう。しかし、ひとたび記憶からこの因果関係という考えを獲得してしまえば、我々は、自我を構成する因果の連鎖を、従って、人格の同一性を、記憶の示すところ以上に拡張できる、とヒュームは言う。すでに忘れてしまった時点にまで人格の同一性という見解を我々が及ぼし得るのは因果関係にもとづくのである〔261(3)―262(1)〕。

最後にヒュームは、同時に存在するいくつかの知覚に「単純性」を我々が与える過程を、異なる時にまたがる「同一性」の場合と同様な仕方の説明する〔263(1)〕。すなわち、共在する各部分が無接な関係で結ばれている対象は、単純で不可分な対象と同じような仕方でも想像に作用するが故に、この想像に及ぼす作用の類似から我々はその対象に単純性を与えるに到る、という。

さて、以上のような、「自我」及び「人格の同一性」に関するヒュームの考え方について我々は言うべきであろうか。ここではただ二、三の問題点を指摘するにとどめたいと思う。まず、上の、第四部・第六節に於ける、「自我」の問題に対するヒュームの議論を一見して気づかれるのは、心と外的対象との関係、なかんずく、「知覚の因果説」の問題、が全く論じられていないことである。しかし、すでに見たように、外的対象と知覚との間に恒常的連接が見出されるかぎりに於て、外的対象は知覚の原因で事実あるとヒュームは承認しており、更に、「外界」の問題を論じるにあたって、感覚の印象の外的対象への因果的依存性、特に、身体への依存性、が強調され、この身体への依存性から感覚の印象の心への依存性という見解がヒュームによって引き出されているのである。一方、ヒュームの定

義によれば、心は様々な知覚の束ないし集合であるが、知覚に関するヒュームの基本的な見解に従えば〔cf. Book I, Part I, Secs. I-II〕、すべての知覚は、感覚の印象と、内省の印象と、観念とに分類され、かつ、内省の印象と観念とは因果的には感覚の印象に帰着する、とされている。従って、感覚の印象が身体に依存するとされるかぎりには、心を構成するすべての知覚は因果的には身体に帰着するということになるであろう。このような見方からすれば、心ないし知覚の束の存在をささえているものは身体であり、そして、このように心の存在を身体に依存させることは、心は身体の中にあるというやややまいではあるが常識的な見解に近づくことになろう。ところで、心を構成する知覚のいわば背景に常に身体の存在が予想されているとするならば、このことから、ヒュームが論じた意味での「人格の同一性」の問題に対して一つの解答を引き出すことができるように思う。すなわち、心がたとえ様々な知覚の束であるとしても、その知覚の束そのものをもって同一の心とみなし得る、ということである。心ないし知覚の束の存在には常に身体の存在が先立ち、この意味に於て、身体の存在こそ一次的であって、心ないし知覚の束の存在は単に二次的なものにすぎない。さて、心ないし知覚の束の存在に先立って常に身体が存在し、かつ、その身体が一生を通じて連続的に存在するとみなし得るとするならば、同時に、これと平行して心も一生を通じて連続的に存在するとみなし得るであろう。と言う意味は次のようなことである。すなわち、心を構成する様々な知覚は次々と継起するが、知覚のその継起の全体が、一つの心であり、かつ、個々の知覚はその一つの心を構成する単なる成員にすぎない、とみなし得るということである。以上のような考え方には次の二つの要点がある。(1)「人格の同一性」ないし心の同一性の問題を考えるにあたって、知覚相互間の因果関係（ヒュームはこの側面のみを強調するが）のみならず、知覚と身体との間の因果関係をも考慮に入れる。というよりも、むしろ、知覚と身体との間の因果関係を基礎に置いて心の同一性の問題を考える。(2)相互に異なる多数の知覚を通じて心の同一性が発見される（ヒュームはそう考えるが）と考えるのではなく、それら相互に異なる多数の知覚がそのまま（全体として）一つの心をつくると考える。

上で私が述べたことは、「人格の同一性」ということに關して単に一つの観点から定義を与えているにすぎない。あるいは、身体が心の存在をささえている、ないし、身体の中に心がある、と言われる場合、そこで心の同一性というものが持ち得る一つの意味を述べているにすぎない。ただし、ここで、身体が存在とその同一性、更に、身体と知覚との間の因果関係、等に関して問題が残るのは勿論である。これらの点に關しては、ラッセル(Bertrand Russell)の、様々な出来事(events)をつなぐ因果の線(causal lines)という考え方がおそろく有効であると思うが、さしあたって私にはこれ以上のことは何も言えない。ところで、心の同一性の問題を考えるにあたって身体との関係を重視する上述の考え方は、心の存在に身体が存在を優先させているが故に、唯物論的な考え方であると言ひ得るのである。このような考え方をもう一步進めるならば、心の能力と普通されているものすべてを身体に所屬させる考え方が成り立つ。また、知覚に關しても、感覺の印象を経由して間接的に身体と結びつくというよりも、むしろ直接的に身体に依存している、と考えることができる。このような観点からすれば、身体と諸知覚との間の因果関係がまず基本的なものとなされ、諸知覚相互間の因果関係は副次的なものとなされなければならない。私はここで、ヒュームの哲学自体が實際そのようなものであると主張するつもりはない。しかし、ヒュームにはたしかに唯物論的に解釈され得る側面があることは認めなければならない。<sup>(9)</sup>ヒュームが、外的対象は知覚の原因で事実ある、と言う時 [295 (3)ff.]、ヒュームの議論の要点は次のところにある。すなわち、第一に、それらがいかなるものであるにせよ、二つの対象の間に恒常的連接が見出されるならば、ただそれだけでそれら対象の間に因果関係があるとしなければならず、第二に、例えば身体の場合に、外的対象の変化と知覚の変化との間に恒常的連接が實際見出される、ということである。この議論をヒュームが提出する時、快苦(感覺の印象)に加えて情念が例としてあげられており、更に、外的対象に關してヒュームは原子論的な見解をとっているように見える [cf. 246(3), 248(1)]。

ヒュームは、『人性論』第一巻よりもおくれ出て出された「付録」(Appendix)に於て、第四部・第六節で述べられ



た「人格の同一性」に関する議論に対してみずから不満をもらしている〔633(2):cf. 232(1)〕。ついで、この点に關して述べることにする。<sup>(4)</sup>ヒュームが自分の説に不満を感じたのは、「人格の同一性」という見解を説明するために「観念連合」の原理を導入することには困難があるという点にもとづいていられると思われ、更に、この困難は、働きの主体としての自我ないし心という問題に關連して生じてきていると思われる〔cf. 635(4)-636(2)〕。ヒュームの説明によれば、互いに關係し合った諸知覚の繼起に、「観念連合」の原理にもとづいて、同一性を(誤って)与えるものは想像ないし心とされてきた。しかし、ここで現れる想像ないし心とは、ヒュームの定義に従えば、互いに關係し合った諸知覚の繼起以外のものではあり得ず、かつ、この諸知覚の繼起とは、「観念連合」の原理にもとづいて、同一性が与えられるべき当の対象そのものに他ならない。換言すれば、心をもって諸知覚の繼起とするかぎりに於て、「人格の同一性」に關して、「観念連合」が生じることがあり得ないとなさなければならない。以上のことには次のような事態が含まれていると思われる。すなわち、「観念連合」の原理にもとづいて「人格の同一性」(心の同一性)を説明するためには、同一性が与えらるべき対象たる知覚の繼起と、それに同一性を与えるべき何物かたる心と、この二つを区別しなければならぬ、ということである。この区別がなされぬかぎり、「観念連合」の原理をいれるべき余地は少しもなく、かつ、ひとたびこの区別がなされるならば、同一性を与える側に現れる心の同一性を「観念連合」の原理によつて説明することはできないのである。そして、ヒュームが「付録」に於て自分の説に不満をもらしているのは他でもなく、知覚の繼起に關して「観念連合」を起す心の同一性を説明する原理が見出せない、という点に於てと思われる。

上で述べた、その対象と、それに対して「観念連合」を起す心との区別、という二元性の問題は、「人格の同一性」の場合にのみ生じるのではなく、実を言えば、ヒュームの哲学全般に深く入り込んでいる心理学全体にたえずつきまといつてゐる問題であることを指摘できる。更に、この、心理学との關連に於て生じてくる、心とその対象との区別と

いう二元性の問題は、より大きな問題たる、一般に認識、ということのうちに含まれるとされる認識するものと認識されるものという二元的な関係の問題、の一部にすぎないことは言うまでもないであろう。この、認識するものと認識されるものという二元性の問題に関して、ここでは、「人格の同一性」の問題との関連に於ける、「記憶」に対するヒュームの扱いについて少し述べることしよう。

ヒュームは、前述のように、「人格の同一性」の問題に関して、記憶の役割を重視する。しかし、ヒュームは、記憶を通じていわゆる意識の統一性が直接達成されるという風には考えない。ヒュームの議論に於ける記憶の役割は、過去の諸知覚が互いの間に持つ関係を発見すること、それら知覚の間に類似という関係を生むこと、この二つにより、想像が〔「観念連合」の原理に従って〕働かすためのいわば土台をつくることのみである〔cf. 260(3)-261(1), 261(3)-262(1)〕。ところで、もし記憶が、過去の諸知覚相互間の関係を発見すること、それら知覚の間に類似という関係を生むことを同時に果たすとすれば、そこには一つの問題が生じざるを得ない。なぜなら、記憶が過去の二つの知覚の間の関係を発見するためには、それら二つの知覚は共に、記憶の対象とならなければならないが、一方、記憶が、過去の知覚と似た知覚、つまり記憶観念、を生むと言われる場合には、その記憶観念自体は記憶の対象たり得ない（この場合、記憶がその対象として持つのは、記憶観念がそれと似ているとされるところの過去の知覚のみである）、からである。このことは次のような事態を表わしていると思う。すなわち、過去の諸知覚が互いの間に持つ関係を発見する役割を果たす記憶は、ヒュームによればそれがそのまま心であると言われる知覚の継起の中にはその場所を持たず、その継起全体をながめ得るような位置、いわばその継起の外そと、にその場所を持たねばならない、ということがある。もし、ヒュームの言う記憶がこのような二元性をそのうちに含んでいるとするならば、そこにはやはり、認識する（記憶する）ものと認識される（記憶される）ものという二元的な関係の問題が現れてきていると言わねばならないであろう。

しかし、何物かを記憶する、あるいは、何物かについて、記憶を持つ、更に一般的には、何物かを認識する、あるいは、何物かについての知識を持つ、と言われる場合にその存在が予想されるところの働きの主体としての自我ないし心とは実のところ何なのであるか。ヒュームの議論のうちに含まれている問題を指摘することはあるいは容易であろう。しかし、それら問題点に対して解答を与えることはまた別であって、上の問に対する明確な答はもとより私にはないのである。

(1) 人格の同一性という見解に関するこのようなヒュームの説明の仕方は、先に述べた「恒常性」から外的対象の連続的な存在という見解を説明するヒュームの仕方と対応している。

(2) ラッセルの言う「causal lines」については例えば次を参照された：Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (London, 1948), Part VI.

(3) R. F. Anderson 氏の次書に於いてヒュームの哲学を一貫して唯物論的に解釈しようとする：Robert Fendel Anderson, *Hume's First Principles* (Nebraska, 1966)

(4) ヒュームの議論に対する以下の解釈に関しては Cf. John Passmore, *Hume's Intentions* (rev. ed., New York, 1968), Chap. IV. (完)

(筆者 高野山大学〔西洋哲学〕講師)

---

---

## THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

---

---

*The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article*

### **On the Actual**

*by Mitsuo Moriguchi*

The world we live in to-day is a mucous or viscous actuality, in the sense that we can neither destroy nor innovate even through our life-giving effort. So the problem : what at all the actual is, arises. This essay intends to search out the meaning of 'actual' under teachings of Jose Ortega Y Gasset. His suggestion that only a firm faith offers us some or other actuality as the solid earth upon which we ever think and act, leads us to think out, how we should to-day lead our life with so little faith.

### **Hume's Theories of the External World and of the Self**

*by Susumu Tanaka*

The author contends that a realistic interpretation of Hume's theory of perception will lead us to a solution not only of the problem of the external world, but also of that of personal identity in his philosophy. The key for the interpretation suggested lies in his actual acceptance of

the causal theory of perception.

Hume says that all our sense-perceptions exist only in the mind, and their existence depends entirely upon it. By this he means that their existence depends causally upon our own *body*. If therefore this is true, there must at least be our own body. Although Hume says that our knowledge of the external world cannot be extended beyond the reach of our sense-perceptions, his basic view of sense-perceptions presupposes the existence of our own body. The truth is that the adequate explanation of our sense-perceptions requires the real existence not only of our own body, but also of the whole of the external world.

Such a realistic interpretation of Hume's theory of perception as the author propounds, will also throw light on the problem of personal identity. As above explained, all our sense-perceptions depend causally upon our own body. And according to Hume, all the rest of our perceptions depend causally upon our sense-perceptions. It therefore follows that all our perceptions at bottom depend causally upon our own body. In view of this, the author claims that so far as our own body exists, the *whole* of those different perceptions which, as Hume says, constitute our mind, can be regarded as *one* mind. Hume treats the problem of personal identity based on those relations which our perceptions bear to each other. The author, however, proposes to deal with our perceptions on the basis of their causal dependence upon our own body.

The author further discusses the problem of the self. In the Appendix to his *Treatise*, Hume reconsiders his own doctrine of personal identity, and finds it unsatisfactory. He sees that his rejection of the self as a substance results in the contradiction with his psychological explanation

of personal identity. The clue to get out of this labyrinth seems to be in the clarification of the relation between the knower and the known in cognitive activity. To treat this point sufficiently, it would be necessary to consider the problem of the intentionality of consciousness.

## Kants Theorie der Pflichten

von Shigeo Nagaoka

In der *'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'* gibt Kant vier Formeln des kategorischen Imperativs, der der einzige und höchste Grund von allen moralischen Pflichten ist. Kant meint, daß "die eine der Formeln die anderen von selbst in sich vereinigt", nämlich daß die eine mit den anderen gleichbedeutend ist, obwohl er immer sagt, daß die dritte Formel von der Autonomie des Willens und die vierte von einem Reiche der Zwecke die vollständige Bestimmung sind. In diesem Aufsatz versuche ich diese Formeln zu vergleichen und zu zeigen, daß die erste und zweite Formel die moralischen Pflichten nicht genug begründen können und daß seine moralische Philosophie erst von der Idee der Autonomie des Willens her genau verstanden werden kann.

Bei Pflichten gegen sich selbst spielt die erste Formel des allgemeinen Naturgesetzes nur die Rolle des moralischen Mikroskops (C. D. Broad), d.h. sie läßt uns den Widerspruch im Denken oder im Wollen nur klarer sehen. Denn der Widerspruch kommt nicht aus der Anwendung der Formel, sondern er liegt in der Maxime selbst. Bei der zweiten Formel der Menschheit als Zweck an sich selbst muß der Zweck "nicht als ein zu bewirkender, sondern selbständiger Zweck, mithin nur negativ gedacht