

実践理性の「自律」とそのふたつの位相

河村克俊

はじめに

カントの「定言命法・普遍化の方式」¹⁾によれば、自分のもつ行為規則である「格率」の普遍化が可能であるとき、「私」は道徳的であることになる。「格率」が普遍化可能であるとは、その「格率」をすべてのひとが行為規則とすると仮定しても、何ら矛盾が起らないことを意味する²⁾。換言すれば、普遍化可能な「格率」とは、「法則」として認められ、どの「私」もがこれに従うことでひとつの秩序が形成されると考えられるような行為規則である。そして、これを「立法」することが狭義の意味での理性の「自己立法」ないしは「自律」である。したがってカントの「自律」概念について考えるとき、まずは個人の行為規則である「格率」について考察しなければならないだろう。では、「格率」とは具体的には何なのか。これについて答えることが本稿の第一の課題である。次に「自律」の内実について考察する。その際カントの「自律」のもとに、立法する「私」と、法の下にあってこれに服する「私」との乖離が生じていることを確認する。このふたつの互いに相容れない「私」のあり方ないしは関係性について考察すること、そしてそこにみられるふたつの位相を明らかにすること、これが第二の課題である。

1) Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785, in: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (und ihren Nachfolgern), Berlin 1900ff., IV. 421. 「その格率が普遍的法則となることを、あなたがその格率を通じて同時に意欲することのできるような、そのような格率にのみ従って行為しなさい」。ここでは「私」が様々な「格率」をもっていることを前提に、それらのうちに見いだされるはずの「普遍的法則」と重なるような「格率」を、行為選択の指針とすることが求められている。したがってもしそのような「格率」を、行為に関する自らの経験的な反省意識のうちに見いだすことができない場合には、これを新たに定立しなければならないだろう。そして、この「定立」のあり方が、もしくは「普遍的法則」でもある「格率」の「定立」ということでそもそも何が意味されているのか、ということが「自己立法」にまつわる問題の中心に位置している。また、その普遍化を「あなたがその格率を通じて同時に意欲することのできるような格率」とは、それが最大限に一般化すること、誰もが自分の行為規則とすることを、どの「私」もが好ましく思えるような、ポジティブに認められるような「格率」である。

2) 井上義彦氏は、「格率」の道徳性を判定する基準として、「格率が普遍的法則になること」(合法性)を第一判定基準、「そのことをその格率を通じて君が同時に欲しうること」(意欲)を第二判定基準とみなすことで、「定言命法」のうちに「二重規制的構造」をみている。『カント哲学の人間学的地平』理想社、1990年、第七章を参照。

I. 「格率 (Maxime)」

『人倫の形而上学の基礎付け』(1785、以下では『基礎付け』と略記)でカントは「人間」を「理性的存在者」と言い換えたとえ、これについて「立法する存在者」³⁾(*GMS* AA 438)という表現を用いて説明している。「立法」を広い意味にとるならば、個人的な行為規則もまた、当事者自らによって立てられるといえるだろう。個人的な行為規則である「格率」は『基礎付け』で以下のように定義されている。

「格率とは、意欲の主観的な原理である。客観的な原理(つまり、理性が欲求能力を完全に制圧すると仮定するとき、すべての理性的存在者に対して主観的にもまた実践的な原理として役立つような原理)は、実践的法則である」(*GMS* AA 401 Anm.)。

ここでの定義によれば、「実践的法則」とは、それぞれの「私」が欲求能力からまったく独立し、理性にのみ従うと仮定するとき、どの「私」もが行為規則としてリーズナブルである、ないしは理にかなっていると認める(ないしは認めねばならない)ような原理である。欲求能力は基本的に「感性的」であり、「自己」を特殊化し、その利益を常に配慮するだろう。「私」にとって「私」が特殊な存在であることを認め、これに基づいて形成される場所に、「意欲の主観的な原理」である「格率」の本性がある⁴⁾。次に、『実践理性批判』(1788)⁵⁾での定義をみることにしたい。

「実践的な原則とは、自らのもとに様々な実践的規則をもつ意志の普遍的規定を含むような命題である。この原則は、その条件がただ主体の意志にだけ妥当すると当の主体にみなされているならば、主観的であり、格率である。しかし、もしその条件が客観的なものとして、すなわちどの理性的存在者の意志にとっても妥当するものと認められるならば、客観的であり、実践的法則である」(*KpVA* 35)。

ここでもまた「主観的」と「客観的」という基準で「行為規則」が分けられ、後者が「実践的法則」、そして前者が「格率」とみなされている。「どの理性的存在者の意志に

3) 以下を参照。どの理性的存在者も「自分の格率を常に自己自身の観点から、しかしまた同時に立法的存在者としての他のすべての理性的存在者(この存在者はそれゆえ人格と名づけられている)の観点から、受け取らねばならない」(*GMS* AA 438)。ここでの記述に従えば「人格」とは、理性的であり、そして立法的であるような存在者である。

4) 「格率」は、『基礎付け』でもう一度定義されている、以下を参照。「格率は行為の主観的原理であり、客観的原理すなわち実践法則とは区別されねばならない。前者は理性が主体の条件に即して(しばしば無知もしくは主体の傾向性に即して)規定する実践規則を含んでいる。またそれは、それに従って主体が行為する原則である。法則はしかし、客観的な原理であり、どの理性的存在者にも妥当し、またそれにしたがって行為すべき原則である、すなわち命令である」(*GMS* AA 421)。

5) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788, in: Kant AA V.

とつても妥当する」とは、それをすべてのひとが自らの行為規則とすると、矛盾が起こらないことを、またどの「私」もがその一般化を「意欲できる」ことを含意している。整理しておくならば、「格率」とは「私」の置かれた特殊な状況を前提に、「私」が自らの傾向性や関心に基づいて形成する個人的な行為規則である。では、カントの考える「格率」とは具体的にはどのような規則であるのか。

マリア・シュヴァルツによれば、カントは実践理性に関わる「格率」について、九つの事例をあげている⁶⁾。ここではそのうち『基礎付け』、『実践理性批判』ならびに『道徳形而上学』に見られる事例を取り上げたい。

- (1) 「長期にわたって、生きることが私に快適さを約束する以上に災禍によって私を苦しめるならば、これを短縮することを私は自愛から自分の原理とする」(vgl. *GMS* AA 422)。
- (2) 「お金に困ったときは、返せないことが分かっているにもかかわらず、返す約束をしてお金を借りる」(vgl. *GMS* AA 422)。
- (2') 「他に方法がなければ虚偽の約束をしてでも困窮状態から抜け出す」(vgl. *GMS* AA 403)。
- (3) 「困窮状態のひとをみても援助したくない」(vgl. *MST* AA 453)。
- (4) 「いかなる侮辱に対しても復讐せずにはおかない」(vgl. *KpVA* 36)⁷⁾。

以下、それぞれの「格率」について簡潔にみることにしたい。

(1) これは自殺に関する考え方を示すものである。自殺はここで「自愛 (Selbstliebe)」に基づく理解されている。カントによれば、すべての実質的な実践の原理 — 利害や実用性に基づく行為原理 — は、この「自愛」に帰属する (vgl. *KpVA* 40)。また、この説明から「自愛」が先に言及した「意欲の客観的原理」、すなわち「道徳法則」とパラレルに考えられていること、これとちょうど矛盾し対立する行為原理であることが推測でき

6) Maria Schwarz, *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*, Berlin 2006, S. 77. 本文にあげた事例以外に、以下のような事例があげられている。「私は自分に与えられた幸運な天分を伸ばすことや改良するために尽力するよりも、楽しみに身を委ねていたい」(vgl. *GMS* AA 423)。「私は他人から何も奪わないし、またそれどころか他人を羨むこともしない。ただ他人の幸福のために役立つとか、また困窮に際して援助しようとか、思いはしない」(*GMS* AA 423)。「あらゆる確実な手段を用いて自分の財産を増やす」(*KpVA* 49)。「他者の幸福を促進するために、私は自分自身の幸福 (私がほんとうに必要としていること) を犠牲にする」(vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Königsberg 1797, in: Kant AA, VI 453)。「私は自分の財産を保持するのではなくて、ただ使いたい」(*MST* AA 404)。「最も親しい友人と互いに心を打ち明けるに際しても、完全には信頼しない」(Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793, in: Kant AA VI 33)。

7) リューディガー・ビットナーは「格率」を主題化する自らの論稿で、ここにあげた (1)、(2)、(4)、ならびに「あらゆる確実な手段を用いて自分の財産を増やす」の四つを「格率」の事例として取り上げている、以下を参照。Rüdiger Bittner, „Maximen“, in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz 6.-10. April 1974, Bd. II/2, hrsg. von Gerhard Funke, Berlin-New York 1974, S. 485-498.

る。なぜなら、この「格率」にみられるような「自愛」に基づく「格率」が普遍化することについては、これを意欲することのできないひとのいることが十分予測できるからである。

また「自殺」についてカントは「自己に対する完全義務」(GMS AA 421f.)に反する行為とみなしており、この「格率」が自分を「目的」ではなく「手段」とみなすものであると述べている。「もし彼が苦しい状態から逃れるために自らを壊すならば、彼はひとつの人格を、生涯の終わりまで耐えられる状態を維持するための単なる手段として扱っている」(GMS AA 429)。それでは「自愛」に基づく自殺が自分を「手段」として扱うことになる、とはどういうことなのだろうか。「ひとつの人格」という表現で意味されているのは、「彼」と「人格」との間の距離であり、関係性である。「彼」は自分の内なる「ひとつの人格」を「手段」として扱うことができるし、「手段」として扱わないことも、また「目的」として扱うこともできる。「手段」とはふつう「道具」として用いるものを、したがってまた「交換可能なもの」を意味するだろう。では、自分のうちなる「人格」を交換可能なものとして扱うということで、何が意味されるのか。「現世」でのこの「人格」を「来世」で想定される別の「人格」と交換する、ということだろうか。確かに、十八世紀ドイツには「来世」を信じる人々が少なからずいたと思われる。たとえばカントとほぼ同時代の神学者 H. S. ライマールスは「現世」での「私」が「来世」での「私」とどのようにして同一性を保てるのかという問いについて真摯な考察を行っている⁸⁾。また J. G. H. フェーダーは『実践哲学教本』(1769)で以下のように述べている。「幸福一般、すなわち徳への、そして幸福への道程などは、少なくとも自己の存在を現世での生にのみ限定しないひとにとっては単に生きることより以上のことである」⁹⁾。ここでは「徳への道程」ならびに「幸福への道程」が「単に生きることより以上」の意味をもつとみなされている。「徳への道程」すなわち「徳」へと至る過程を進むこと、そして彼岸での「幸福」へと近づくことが、「単に生きること」に優る意味をもつと考えられている。しかし「来世」は(少なくとも多くの「私」には)保証されておらず、したがってそこでの「生」や「人格」も保証されていない。自殺することが「人格」を「手段」として扱うことになる、というここでのカントの言説の意図は決して明瞭であるとはいえないだろう。また「人格」を「道具」として扱い、自らを破壊するとき、その「目的」にあたるものは「苦痛なき私」である。しかしここでは「苦痛」だけでなく「私」もまた消去されるのであるから、何ら実体的なものは残らない。

ではもし「彼」が自らを「壊」さず、「快適」な状態にあるならば、「彼」は「人格」を

8) 「未来の新たな状況で、どのようにして以前の記憶は、したがってまた同一の存在者としての持続性は、維持することができるのだろうか。別様に知覚し、別様にはたらくならば...過去のすべての記憶は消えうせてしまうだろう。したがってわれわれの人格性は変化し、われわれはいわば新たな存在者になる」(Hermann Samuel Reimarus, *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, sechste Auflage, ... begleitet von Joh. Alb. Heinr. Reimarus, Hamburg 1791, X. Abh. §7, Anm. 2, S. 648).

9) Johann Georg Heinrich Feder, *Lehrbuch der praktischen Philosophie*, Göttingen u. Gotha 31733(1769), S. 325.

「目的」として扱っているといえるのだろうか。恐らくそうではない。「壊」さないことで充足されるのは必要条件であって、十分条件ではない。「目的」として扱うためには、それ以上のことが求められる。すなわち自らに与えられた「天分 (Naturgabe)」を開発することが第二の「義務 (Pflicht)」(「自己自身に対する不完全義務」)(GMS AA 422f.)として課される。ここに確認できることは、「彼」が自分の「人格」を「目的」として扱おうとする限り、この「人格」に見切りをつけることはありえない、それは第一の「義務」(「自己自身に対する完全義務」)に反する、ということである。

また、「快適さ (Annehmlichkeit)」と「苦しみ (Leiden)」を秤にかけ、「快適さ」が勝れば「生」を、「苦しみ」が勝れば「死」を選ぶというのがここでの格率の趣旨である。「苦痛に満ちた生」を生きたくない、それよりは「苦痛」のない状態のほうがいい。自分のために思えば「苦痛」に関して「+」であるよりも「0」であるほうがいい — このような考え方は理解できる。「自分」に「苦痛」を与え続けるよりも、それから解放すること、これがここでの「自愛」の内実である。しかし、先にみたようにここでの「解放」は自らの「無化」をも同時に意味する。自分が無化することを肯定するのは一種のニヒリズムに他ならない¹⁰⁾。

また、「私は...を自分の原理とする」という記述からは、「私」が意識的にこの行為規則を「自分の原理」にすること、すなわち意識的な「自己立法」であることがわかる。「格率」は無自覚的に形成されるばかりでなく、当事者が意識的に「自己立法」しうることが、この事例から分かる。

(2) (2) ならびに (2') は「互惠性 (Reziprozität)」原則に反する行為規則であり、自分だけを特殊扱いするものに他ならない。この規則を他者が持つことはどの「私」にとっても望ましいことではないだろう。「互惠性」は広義のモラルにとって最も基本的な原理であると思われる。カントの探求する「道徳性」は、この原理を前提としつつ、さらに高次の要求を個々の「私」に求めるものに他ならない。このような内容の「格率」を例に選んだカントの意図は、それがかなりの一般性をもつことを読者に示すことにあったのではないか。またこの「格率」は、ある状況を前提し、その下にあるとき自分はある特定の行為を行う、ということを含意している¹¹⁾。

10) 自分の存在をどこまでも肯定するという視点に欠けるこのような「自愛」は、消極的といわねばならない。この消極的な「自愛」は自分の存在をあくまでも肯定するような「自愛」、いわば積極的な「自愛」とは異なり、自分に見切りをつける「自愛」だといえる。これに対して積極的な「自愛」は、自分の「苦しみ」をも引き受けるような「自愛」であるだろう。「自殺」をめぐるここでのカントの論述には後者のような積極的といえる「自愛」の視点はみられない。苦痛を甘受しつつ自分を肯定する視点は、自分を「目的」とみなすことにかさなり、「自愛」ではなく「客観的原理」に基づいている、とカントは理解するようである。また、『基礎付け』での記述に即する限り、回復する希望のないまま、何の楽しみも見いだせないまま、ずっとベッドに横たわっている「私」は、それでも自らを維持するとき、そのことで自分に対する第一の義務 (完全義務) を果たすことになる。

11) Vgl. Schwarz, *Begriff der Maxime*, S. 78ff.

(3) ここにみられるのは、人間一般に関してカントが述べる「非社会的社交性 (ungesellige Geselligkeit)」¹²⁾ である。誰もが一方で人々と一緒にいたいという欲求をもつと同時に、他方ではひとりでいたいと思うことも事実である。そしてある種の人々は、できるだけ他者と関わらずにいたい、という傾向性をもっている。そういった人々のうちには、ひとから助けられなくてもいいから、ひとと接したくないし、まして援助したくない、と考えるひともいるだろう。こういった人々に対して「互惠性」は社会的な第一「原理」としての有効性をもたない。しかしそういったひとたちでも、自分が極度の困窮状態に陥ったときには、この「格率」をもち続けることができないに違いない¹³⁾。「格率」を「生涯続く原理」¹⁴⁾とみなす解釈があるが、少なくともこの「格率」については、そのように解釈することができない。

(4) ここに示されているのは「報復原理 (Vergeltungsprinzip)」¹⁵⁾ であり、それはひとが自分に対して行うことをそのままそのひとに対してやり返すことを意味する。ドイツ語にはこの原理を意味する「君が僕にするように、僕も君にする」という諺がある¹⁶⁾。この「格率」を他人がもつことを好ましく思うひとは少ないに違いない。その一般化は「侮辱」と「報復」の連鎖を生み、「私」がこの連鎖に巻き込まれないという保証はないのであるから。

以上に見た「格率」のうち (1)、(2)、(3) は、R. ビットナーもまたカントの「格率」概念に関する論稿で取り上げている、典型的な事例である。これらの「格率」に共通するのは、それがいずれも当事者の「自愛」に基づくこと、そしてまたそれが「私」の思い描く「幸福 (Glückseligkeit)」の追求に対応していることである。「自愛」は恐らく「私」が生き続ける限り「私」にとって第一の原理であるだろう。これを消去することはできないに違いない。「自愛」を認めたくえで、「意欲の客観的原理」(GMS AA 401) をこれに対して優先させること、このことだけが可能であると思われる。また (1) の事例から「格率」が意識的に立てられるケースのあることが確認できる。

では以下にみる「格率」については、どのように解釈することができるだろうか。

12) Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: *Berlinische Monatsschrift*, November 1784, in: Kant AA VIII 20.

13) この点については以下の拙論でとりあげているので、ご参照いただければ幸いです。「カントと黄金律」(木阪、菅沢、河村編『現代カント研究9 近代からの問いかけ』晃洋書房 2004年) pp. 79-104, insbes. pp. 97-99.

14) Rüdiger Bittner, „Maximen“, *ibid.*, S. 495 „Prinzip eines ganzen Lebens“; Schwarz, *Begriff der Maxime*, S. 63.

15) Vgl. Bruno Brülisauer, „Die Goldene Regel. Analyse einer dem Kategorischen Imperativ verwandten Grundnorm“, in: *Kant-Studien* 71 (1980) S. 325-345, insbes. 327f.

16) Vgl. Norbert Hinske, „Goldene Regel und kategorischer Imperativ“, in: Alfred Bellebaum u. Heribert Niederschlag (Hrsg.), *Was Du nicht willst, daß man Dir tu'...*, Konstanz 1999, S. 44: „Wie du mir, so ich dir“.

(5) 「私のすべての傾向性を廃棄してでもそのような〔実践的〕法則に従う、という格率」(GMS AA 400f.)。

(6) 「義務からではなく、それ以外の意図への配慮から義務の法則に従う、という格率」(Rel. AA 42)。

この二つの「格率」には、具体的な行為（たとえば「自己の破壊」、「虚言」、「復讐」など）への示唆がみられず、また行為を行おうとする条件を成す特定の状況（たとえば「苦しみ」、「困窮」、「侮辱」など）も、目的（たとえば「自己の苦しみからの解放」、「困窮状態からの解放」、「復讐」など）も、描かれていない。そして「法則に従う」ことが、可能な（望ましい）「格率」であるとみなされている。これらの点でこの二つの「格率」は、上記(1)～(4)とは性質が異なる。(5)と(6)の「格率」は、具体性から離れた位置にあり、より原理的な内容をもつといえる。シュヴァルツは「格率」一般を「第一位階の格率」ならびに「第二位階の格率」のふたつに区分している。「第一位階の格率」とは、「目的の表象のもとに意図され、具体的な行為方法を提示するような格率」であり、「第二位階の格率」とは、「特定の目的をもたないか、もしくは特定の行為方法をもたない格率」を意味する¹⁷⁾。そして両者の関わりについては、「第一位階の格率を形成するための原理ならびにその方法に関わるのが第二位階の格率」¹⁸⁾である。「第二位階の格率」はいわばより上位の「格率」であり、これがより下位の、より具体的な状況や行為に結びついた「格率」を「形成」するとシュヴァルツは考えている。そして、ここにあげた(1)から(4)は「第一位階」に、(5)と(6)は「第二位階」に属することになる。(5)の「格率」についていえば、「すべての傾向性」を「廃棄」して「法則に従う」ことを前提とするならば、「互惠性」の諸関係の中であって自分だけを例外扱いする「虚言」を認める「格率」は生じないはずである。したがって(5)の「格率」は「傾向性」の「廃棄」を求めることで「下位」の「格率」に対して一定の枠組みを与えているわけである。また、(6)では、自分のもつ「幸福」の表象を尊重するために — たとえば自分が困窮するときに他者から支援を受けることを想定して — 「義務の法則に従う」、すなわち困窮する他者を支援する、というような「格率」が想定されているのではないだろうか。つまり「義務の意識」を尊重するがゆえに「義務」に従うのではなく、自愛や自らの利害関心を配慮することから「義務」に、またその「法則」に従う、というのがここでの「格率」の内容であるように思われる。たとえば、災害に遭って困窮する人々を支援するとき、その意図が「自己」ないしは自分の帰属する集団の「宣伝」であるとき、その行為は外見上「義務の法則」に従う行為と重なると思われるが、決して「道徳的」とはいえない。いずれにして

17) Schwarz, *Begriff der Maxime*, S. 131.

18) Schwarz, *ibid.*

も、上位の、より原理的であるような「格率」と、直接行為や目的に結びついた行為規則としての「格率」とを区別することができるだろう。このように考えるならば、諸々の「格率」のうちにヒエラルキーを認めるシュヴァルツの解釈に肯ける。確かに、上位の「格率」が下位「格率」を何らかの仕方で、たとえば許容範囲の枠組みを与えることで「制約」していると考えられる。しかし、どのように「第二位階」が具体的に「第一位階」を「形成」しているのか、前者のどの「格率」が後者のどの「格率」を「形成」ないしは「制約」しているのかについて説明することは容易でないだろう。シュヴァルツ自身も、その点については具体的な説明を行っていない。

先にみたように「格率」が「意欲の主観的な原理」であるのに対して、「道徳法則」は「意欲の客観的な原理」とみなされている。そしてこの「客観的原理」を立法することが狭義の意味での「自己立法」であり「自律」である。次に、「自律」について、なかんずくその二つの位相について、みることにしたい。

Ⅱ. 「自律 (Autonomie)」

「自律」は『基礎付け』で以下のように定義されている。

「意志の自律は、それによって意志が意志自身に対して（意欲の対象のあらゆるあり方から独立に）法則である、という意志のあり方である」(GMS AA 440)。

「意欲の対象のあり方」から意志が「独立」することは、単に対象一般からの独立ということだけでなく、同時に人間本性が欲求や関心を通じて意志を規定することからの、すなわち自然法則からの独立をも含意するだろう。このように「自律」を、意志の「あり方 (Beschaffenheit)」であるとみなすことからは、この「自律」ならびにそれのもたらす「法則」が潜在的にすでに意志のうちに現前していたことを推測させる。「あり方」という表現からは、「自律」が何らかの個別的で具体的な活動を意味するのではなく、様態であることが示唆されている。ここに以下のような問が生じる。「意志のあり方」としての「自己立法」は、また立法された「法則」は常にすでに意志のうちにあったとみなされるのか、それとも「立法」する活動として、「自己」がいつかどこかで行い、その結果として「法則」が生じるのか、という問いである。

(1) ア・プリアリな「自律」

一つの解答として以下のように考えられるだろう。すなわち「自律」は意志の「あり方」であり、時間性からは独立に常にすでに意志のうちに成立している、と。なぜなら、この自己立法という活動性は、超越論的自由を、すなわち時間性に制約されることのない

行為の端的な第一原因性を前提とし、意志自身が「創始者 (Urheber 創作者)」(GMS AA 431) であるとみなされているのであるから。したがって「自己立法」はそれ自身、(実定法のように) 経験的にある時点で立法が行われる、といった性格の活動ではない。先にみたように「格率」の多くは、「相互性」ないしは「互惠性」を前提とする社会的関係性のうちにあって自分を例外化することに基づいて、経験的に、また個人的な傾向性に即して構成されている。それは優れて「私の特殊性」に依存している。「私」の特殊性とは、私の身体性、性格、生活環境などから成る、「ホモ・ファエノメノン (homo phaenomenon)」としての性質である。

これに対して「意欲の客観的原理」は、「私」の特殊性に基づいて構成されるものではなく、また「私」の傾向性ならびに「私」のもつ何らかの経験に基づくものでもなくて、いわば「私性」から距離をとったところにその起源をもつ行為規則である。それは自分の利害を追求する「私的な理性」とは異なり、他者のうちにも自分と同等の価値を見出し、これを尊重するいわば「公的な理性」に基づくといえる。カントの用語で言えば「ホモ・ヌーメノン (homo noumenon)」¹⁹⁾ のもつ理性である。

「人倫性の普遍的原理 (das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit)」²⁰⁾ という名称のもとに客観的な行為原理が以下のように説明されている。

「理性的な存在者、すなわち叡知界に帰属する存在者としての人間は、自らの意志の原因性を自由の理念のもとにあるとしか考えることができない。というのも感性界の規定的諸原因からの独立性 (理性は常に自己をそこに置かねばならないのだが) は自由であるのだから。ところでこの自由の理念と自律の概念は不可分に結びついているが、自律の概念はまた人倫性の普遍的原理とも結びついている。そしてこの原理は、理念のうちで理性的

19) 『道徳形而上学』の「法論」(1797) での説明によれば「ホモ・ファエノメノン」が物理的・自然的な制約のもとにある人間を意味するのに対して、「ホモ・ヌーメノン」はそういったフィジカルな制約から独立する人間ないしは「人間性」を意味する、以下を参照。Kant, *Metaphysik der Sitten. Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg 1797, in: Kant AA VI 239. また同書の「徳論」には以下のような説明がみられる。「ホモ・ファエノメノン」は…自然のシステムの内なる人間」であり、「ホモ・ヌーメノン」は「道徳的・実践的な理性の主体」である、vgl. *ibid. Tugendlehre*, AA 434f.

20) ここに「人倫性」と訳出した „Sittlichkeit“ は、カントのもとで「道徳性 (Moralität)」と同義語として、区別することなく用いられているようである。たとえば『道徳形而上学』でカントは “Moralität (Sittlichkeit)” と述べ、両者を明確に同義語として用いている (vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA VI 219)。また『カント事典』(有福、坂部監修、弘文堂 1997) の「人倫 (Sittlichkeit)」(p. 272) の項目には「人倫の法則は道徳法則」(*ibid.*) であると記され、同事典の「道徳性 (Moralität)」(pp. 378-379) の項目ではカントが「人倫性」を「道徳性」と区別していないことへの言及が見られる。両者は、行為の動機が「道徳法則」であるときのみ当事者に認められる性質である。また以下の『基礎付け』の翻訳では (“Moralität” はもちろんのこと) “Sittlichkeit” が「道徳性」と訳出されている。篠田英雄訳『道徳形而上学原論』(岩波文庫 1976年、p. 156)。野田又夫訳『人倫の形而上学の基礎付け』(中央公論社『世界の名著 39 カント』1979年、p. 300 上段)。宇都宮芳明『訳注・道徳形而上学の基礎付け』(以文社 1989年、p. 193)。これに対して新しい岩波版の『カント全集』では „Sittlichkeit“ の訳語に「人倫性」が用いられている、以下を参照。平田俊博訳『人倫の形而上学の基礎付け』(岩波書店版『カント全集』第5巻、2000年、pp. 99、100)。また鳥谷部平四郎著『ある生き方 — 新しい解釈のないカント理解 —』(大学教育出版 2002年) でも『基礎付け』当該箇所 “Sittlichkeit” に「人倫性」(p. 20) が訳語として用いられている。本稿では „Sittlichkeit” と „Moralität” が同義で用いられているという解釈に従ったうえで、前者に「人倫性」をあてている。

存在者のあらゆる行為の根底に置かれている。それはちょうどあらゆる現象の根底に自然法則が置かれているのと同様である」(GMS AA 452f.)。

ここに示されたアナロジーを文字通りに取るならば「人倫性の普遍的原理」は、自然法則がすべての現象の根底にあり、これを構成しているのと同様、人間のすべての行為の根底にあり、これを構成していることになる。ただし実際には、自然法則が事実すべての現象の根底にあってこれを構成しているのに対し、人倫性・道徳性の原理は、ただ行為ないしは行為の選択に対してこれを制約するに止まる。換言すれば、この原理は可能的に行為を構成するにすぎない。「理念 (Idee) のうちで」という表現が、この事情を説明するための鍵となるだろう。ここでの「理念」は、すぐ前の文にみられる「自由の理念」を指し、この自由という理念 — 無制約的自己活動性、端的な第一原因性 — を主体のうちに想定して行為を反省するとき、行為の根拠は、時間性ならびに自然法則による制約からは独立しており、これに代わる「もう一つの制約」としての道徳性の原理に制約されることが可能となるわけだ。様々な欲求や利害関心を含意する、「私」のうちなる自然法則から独立するとき、人間は自ずと「もう一つの法則」に従うことになる、このような考え方をここに読み取ることができる²¹⁾。ここで前提されている「自由」については「実践的自由」という名称のもとに、以下のように定義されている。

「自由」と「道徳法則」の「両概念は不可分に結びついているので、実践的自由は意志が道徳法則以外のいかなるものにも依存しないことであると定義できる」(KpVA 167f.)。

この文については、「感性界 (mundus sensibilis)」の諸制約からの独立を意味する「自由」は同時にもう一つの秩序である「叡知界 (mundus intelligibilis)」の法則に、すなわち「道徳法則」に自ずと従う、と読める。「実践的自由」は、感性界に対して無制約的であり、またそれゆえに「自由」であるが、しかし同時に主体が「道徳法則」を選ぶことのうちに成立する「自由」であって、これを選ばないとき、「感性界」の諸制約からの独立を証示することができない。主体はここで「感性界」の制約を受けるか、それともこれを廃棄して「叡知界」の法則である「道徳法則」に従うか、ふたつの選択肢しかもってないようにみえる。たとえばカントの生前に出版されている C. Chr. E. シュミットの『カント辞典』では、「自由な行為」、「自律的行為」と「道徳的に善い行為」が「同義語」とみなされている²²⁾。このことから、「実践的自由」からなされる行為と「道徳的行為」を

21) 『基礎付け』第三章には以下のような表現もみられる。「自由な意志と、道徳法則の下にある意志とは、同じである」(GMS AA 447)。「自由と、意志の自己立法とは、どちらも自律である、つまり交換概念である」(GMS AA 450)。

22) Vgl. Carl Christian Erhard Schmid, *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, 4. vermehrte Ausgabe, Jena 1798, neu herausgegeben, eingeleitet und mit einem Personenregister versehen von Norbert Hinske, 2. unveränderte Auflage, Darmstadt 1980, S. 84, Artikel „Autonomie“.

同じ行為であるとみなす解釈がカントの生きている時代にすでにあったことがわかる²³⁾。

換言すれば、「実践的自由」の主体は、「自愛」に代えて「道徳法則」を選ぶことで「感性界」からの独立を確認できるが、しかし「道徳法則」を選ばないという選択肢はもっていないようにみえるのである。「感性界」の諸制約から独立しつつ、「道徳法則」を動機として選ばない、もしくは別の「格率」を優先する「自由」が、いわば「叡知界の法則」からの独立として考えられる。しかしこのような、いわばもう一つの「実践的自由」については、少なくともここでの記述からは明らかにならない。この問題は、無制約的な自発性、すなわち「超越論的自由」²⁴⁾を前提としつつ「道徳法則を選ばない自由」の可能性を問う問題であるといえる²⁵⁾。いずれにしても「自律」はここで「感性界」の制約から独立する次元を前提している。

また人間相互の関係において、特に友人関係において「誠実 (Redlichkeit)」が求められることに関する記述も、「道徳法則」を経験に先立つア・プリオリな基準とみなす考え方に一致する。友人関係にあつて「誠実」であれ、という「義務は、義務一般としてあらゆる経験に先立って、ア・プリオリな根拠によって意志を規定する理性の理念のうちに置かれている」(GMS AA 408)。この、恐らくは誰もが自ずと感じとっている義務は、文化や宗教や時代を超えて高い一般性をもつと考えられる。

理性は、何もないところから、法則を作ることはできないに違いない。そこでは法則を構成するにあたって何かが前提されているはずである。そこで前提されているものを仮に人間の原初的な状態と名づけるならば、この原初的な状態のうちにこそ、道徳性が胚胎されていると考えることができるだろう。それはカントがどこにでもいるふつうの「十歳の少年」のうちにみる正直さの中に (vgl. KpVA 277)、また特別な教育を受けることなしに誰もが知っている「善意志 (guter Wille)」のうちに (vgl. GMS AA 393ff.) 読み取ることができる。それはまた前批判期のカントが「ボニテート (Bonität)」というタームで表現する原初的な善性にも重なるだろう。この前提の下に実践理性が構成する法則が誰にとっても有効な法則となる — このように考えることができるのではないか。

以上の考察に従えば、「自己立法」についてはいつかどこかで行われるといったことはありえず、「法則」は常にすでに現前しているとみなされねばならない。カント自身によって廃棄された『判断力批判への第一序論』には、「自律」のもとにカントが、時間性

23) ヒンスケによれば、シュミットは1786年に『純粹理性批判』についての注釈書を出しているが、この注釈書に上記『カント辞典』の初期形態に当たる資料を付けており、手紙を付してこれをカントに献呈している。Vgl. Schmid, *Wörterbuch*, Einleitung von Hrsg., S. XVII–XIX; C.Ch. E. Schmid, *Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen nebst einem Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der kantischen Schriften*, Jena1786; vgl. Kant AA X 450, Brief 272 (252) „Von Carl Christian Erhard Schmid. 18. Mai 1786“.

24) この自由概念は、事象連鎖の総体のうちにありつつ何ものによっても制約されておらず、いかなる先行的な決定根拠もたない「自発性」として想定されている。以下を参照。Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 561.

25) この問題については『宗教論』で、法則に一致する「格率」を自らの「最上位の格率 (oberste Maxime)」とするか、それともこれに矛盾する「格率」をより上位に置くかという問いのうちに提示されている。vgl. Kant, *Religion*, AA VI 31f.

から独立する立法活動一般を考えていたことが理解できる。すなわち「自律」は、実践理性による「道徳法則」の立法だけでなく、理論理性による可能的経験一般の条件の構成をも、意味している²⁶⁾。そこにみる共通の特徴は、それが時間性の制約を受けない活動性であること、である。

「道徳法則」の「自己立法」を、ア・プリアリに与えられているものとみなす解釈は、誰もが「道徳法則」を知っている、というカントの次の記述にもまた対応している。

「自由は...また思弁的理性のすべての理念のうちで唯一われわれがその可能性をア・プリアリに知っている理念である。なぜなら自由は、われわれが知っている道徳法則の条件であるのだから」(KpVA 5)。

「道徳法則」を常にすでにわれわれの意識のうちにあるものとみなす限り、これを生み出す「自己立法」という活動性もまた、常にすでに成立しており、ア・プリアリであることみなさねばならないだろう。

しかし、それでは、誰もが「道徳法則」を知っており、これに制約されつつ、なぜ実際にはこれに反するような行為が頻繁に行われるのだろうか。「虚言」に類する行為は、「道徳法則」をまったく自覚することなしに行われているようにもみえる。この間は、「自己立法」は常にすでに現前するのではなく、いつか特定の時点でそれぞれの「私」が行うある種の課題であり、活動ではないのか、という問いに重なる。

(2) ア・ポステリオリな「自律」

確かに、もう一つの解答として「自己立法」はいつかある特定の時点で、行為主体の発展のプロセスに即して行われる、このように考えることもできるだろう。「自己立法」をすべての「私」に与えられた経験的な「課題」とみなす解釈である。誰もが常に「道徳性」を意識しているわけではない。われわれはこれを予感しているが、それはただ潜在的に知っているということであるにすぎず、何らかの経験的な契機がなければこれを実際に意識することはできない。確かに、われわれは常に道徳的な反省を行っているわけではないし、道徳的な決断を迫られているわけでもない。「道徳性」を意識するのは、ある特定の場面に限られており、そのような場面でのみ「道徳性」への意識が働くといえる。そしてこのような「道徳性」への反省の脈絡ではじめて「法則」としての「道徳性」が顕現するのであって、このような経験なしに、「意欲の客観的原理」(GMS AA 401 Anm.)は自覚されることがなく、それがあるとはいえないだろう。このように考えるとき、確かに与えられているのは、立法する能力だけである。

26) Vgl. Immanuel Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der reinen Vernunft*, Nach der Handschrift hrsg. von Gerhard Lehmann, Hamburg 41990(11927), S. 32. 「判断力は、ア・プリアリな反省の条件に関して立法的であり、自律であることを証明している。しかしこの自律は、(自然の理論的法則に関する悟性の自律や、自由の実践的法則のうちなる理性の自律のように)客観的ではない。すなわちものの概念を通じて、もしくは可能的行為の概念を通じてではなく、ただ主観的であり、感情に由来する判断に対して妥当する」。

では、「自己立法」とそれに従うことの間にもみられる齟齬についてはどうか。「道徳法則」がある別の存在者の創作したものであって、人間は「自己立法」という名称のもとに、与えられた「原型」に従ってこれを再生産しているにすぎないと考えるのであれば、この法則に反する行為を行うことは、確かに「矛盾」ではあるが、厳密には「自己」との「矛盾」であるというよりも、「原型」との、したがって「他者」との「矛盾」であることになる。しかしこの法則を、何のモデルもなしに純粹に人間自らが創作した法則であるとみなすならば、人間は自己自らが与えた法則の下にありつつ、しかもこれに従うことができない、ということになる。この点についてカントは以下のように説明することで、この齟齬を主体のうちに認めている。

「したがって意志はただ単に法則に支配されているのではなく、自己立法者として、またそのゆえにはじめて法則の下に（この法則については意志自身を創始者（Urheber）とみなしうる）支配されていると、みなされねばならない」（GMS AA 431）。

ここでカントは「創始者」、「創作者」、「著作権者」等を意味する „Urheber“ という語を用いることで、「私の意志」が何らかのモデルに従って法則をいわば模倣する（そしてこれを「立法」と名づける）のではなく、自らが「創作者」として「立法」するのだということを示すとともに、強調しているのではないだろうか。何ものにも依存することのない行為主体、という意味での「私」の「自律」が、ここに提示されているように思われる。また、「自己立法」にともなう立法する「私」と法則の下にある「私」の循環的な関係性については、以下の文からも伺える。

「人間性のもつ尊厳は、たとえその立法のもとに自らが同時に支配されているという条件の下にはあっても、まさに普遍的に立法的であるという能力のうちに存している」（GMS AA 440）。

ここにみる限り、「自律」のうちにふたつの位相が認められていることは否めないだろう。法則の自己立法者であり「創始者」である意志は、時間性の制約を受けない主体であり、この意志の活動性が「自由」を意味する「自律」である。これに対して経験的な意志は、法則を既存のものとして受け取る位置にいる。この経験的な意志にとっては、法則は自分に対するア・プリオリな制約であり、これを自覚することが「法則」の顕現することを意味する。このア・プリオリな法則の下にありつつ、「自愛」に基づく「格率」に従うか、それともこの「格率」に対して「法則」を優先させるかが、それぞれの「私」にとって「課題」となる。その意味で、「自律」は「私」に与えられた「課題」である。

Ⅲ. 「自律」のもつふたつの位相

以上の考察から、実践理性ないしは意志の「自己立法」という活動性のうちに、少なくとも二つの次元があることが分かるだろう。一方で、「自己立法」は経験一般とは異なる次元で実践理性の自己活動性として遂行され、その帰結である「意欲の客観的原理」すなわち「道徳法則」は、われわれの意識のうちに常にすでに現前する「道徳性」についてのア・プリアリな基準である。

原初状態の道徳性を前提とし、これに対して実践理性がはたらきかけることを通じて「道徳法則」を獲得したとみなすのか、それともこの原初状態そのものを理性の獲得したものとみなすのか、このあたりの解釈については幾つかのオプションがありうるだろう²⁷⁾。いずれにしてもこの原初状態は、個人差の生じる以前の段階に位置すると考えられる。

「感性界」を唯一の世界であるとみなすならば、すなわち空間的ならびに時間的に制約されており、自然法則によって構成されている世界だけを認めるならば、常にすでに制約された「原因性」だけがありうることになる。そしてあらゆる「行為の原因性」もまた、時間的に先行する状態のうちにその決定根拠をもつとみなされねばならない。その結果われわれのもつ行為の原因性は、すべて継起する事象連鎖のうちなる相対的な「原因性」にすぎず、「端的な第一原因」はどこにもないことになる。したがってこのような「第一原因性」をそれぞれの「私」のうちに想定するのでなければ、行為に帰せられる責任は、最終的には（少なくとも）「私」のうちにだけでなく、その外に、すなわち時間的に先行する状態のうちに、また空間的に「私」を制約する事象のうちに帰せられ、責任の所在は不定かになる。責任の所在を明確にするためには「無制約者」を「私」のうちに想定しなければならない。この「感性界」に対する「無制約者」こそが、責任の主体すなわち道徳性の主体を成立させるための基体となる。そして、人間ならびに世界について二元的に洞察することがどうしても必要であることの理由が、ここにある。

少なくとも『基礎付け』以降、「叡知界」は、その構成員が「意欲の客観的原理」すなわち「道徳法則」に従うところに成立するとみなされる世界を意味する。この世界は、自然法則から独立する行為主体が、理性の構成する「もう一つの法則」に従うところに成立する。同じ行為主体はしかし、常に同時に「感性界」の構成員でもある。とすれば同一の行為主体のうちに、互いに異なるふたつの法則の成立するふたつの次元を認めねばならない。この主体からみるならば、世界は、「感性的世界」であると同時に、この感性的世界

27) この原初状態の道徳性を「共通感覚 (sensus communis)」— 語源はギリシャ語の „κοινή αἴσθησις“ — のオブジェクトと考えるならば、それは誰に対しても同等に「与えられたもの」とみなしうる。前批判期の『遺稿』には、「善と悪についての共通感覚 (sensus boni vel mali communis)」(AA XX 156) という表現が見られる。共通感覚を誰もがもつ普遍的な感覚能力と考えるならば、この能力に対応するオブジェクトとして「善」と「悪」、すなわち道徳性がわれわれに対して普遍性をもった課題となるだろう。

を構成する自然法則だけでは説明し尽くすことのできない世界でもある。この、説明し尽くすことのできない領域を理解するための手がかりとなるものが「意欲の客観的原理」であり、「道徳法則」である。

では、いったん二つに分けて考えられた「ホモ・ヌーメノン」と「ホモ・ファエノメノン」ないしは「叡知界」と「感性界」は、どのように結びついているのか。両者は、人間が「感性」と「悟性」という二つのア・プリオリな認識のインストゥルメントをもつことに由来すると考えられる。そして、その限りひとつの行為主体のうちにその接点をもたずである。では、ここで接点となるものは何なのか。

この接点を構成する要素のひとつは、カントが「法則への尊敬の念 (Achtung fürs moralische Gesetz)」(KpVA 142) と名づける一種の理性的な特別の感情である。では、この感情は、何に対して起こってくるのか。ここには、行為主体の内なる自己関係性の構図をみることができる。この「尊敬の念」は、この主体による自らの心の状態への反省に基づいて起こると考えられるが、この「尊敬の念」のうちには、感性的自己の、もう一つの自己に対する関係性がみえてとれる。感性的自己とは、「自然法則」に従いつつ同時に「道徳法則」の制約の下にある「私」であり、もう一つの自己とは、自然法則から独立しつつこの「道徳法則」を定立する自己である。両者の関係性は、カントによれば「直接的」である。「尊敬の念」は感性的な「私」から、法則を立てる主体への関係性であり、感性界から叡知界への関係を、またホモ・ファエノメノンからホモ・ヌーメノンへの関係を意味している。それはまた「義務 (Pflicht)」(GMS AA 400) の意識でもある。

これに対して、「道徳法則は意志を直接的に規定する」(KpV A 126) というテーゼのうちに、感性的自己である意志 (より正確には選択意志) に対する「自己立法」の直接的な関係性が語られている。すなわち「叡知界」から「感性界」へと向かう関係性は、「命令 (Befehl)」を意味する。「法則への尊敬の念」と「義務の意識」は、「道徳法則」に対する二つの異なった感受の仕方である。このような仕方で、「私」の「私」に対する関係性が顕現している。「尊敬の念」と「義務の意識」は自己関係性を示す二通りの意識であり自覚である。

D. シュトゥルマはこの「尊敬の念」について以下のように述べている。「道徳法則への尊敬という概念は、自律概念の構成的な核であり、この概念が道徳法則の客観性を尊敬という主観性に、内在的に結び付けている」²⁸⁾。われわれはどのように「自律」を理解するのかという問に対して、シュトゥルマのテーゼはひとつの解答を与えている。つまり、「道徳法則」への「尊敬の念」を通じて、またその起源を問うことから、われわれはわれわれ自身のうちに、もはや感性的ではなく、また「私」の個人的特殊性にのみ該当するのではないような行為法則が生起することを理解することになる。「尊敬の念」という個人

28) Dieter Sturma, „Kants Ethik der Autonomie“, in: Karl Ameriks u. Dieter Sturma (Hrsg.), *Kants Ethik*, Paderborn 2004, S. 172.

的・主観的な意識が、個人ならびに有限性を超えるような対象を指示しており、この意識が活動することで個人を超える客観性をもった法則が主観のうちに顕現するとみなすわけである。そもそも「尊敬」は、人間のもつ有限性を超えるもの、超えるかのようにみえるものに対して与えられる感情であるだろう。尊敬の念は平均的な基準を超えるもの、特異で近付き難いものに向けられるはずである。

IV. 結びに代えて

「格率」は個人的な行為原理であり、「意欲の主観的な原理」(GMS AA 401 Anm.)である。たとえば「他に方法がなければ虚偽の約束をしてでも困窮状態から抜け出す」というのがカントの考える「格率」である。それは「自愛」に基づき、「互惠性」のネットワークのうちにあるはずの「私」を例外化することを意味する。また、以下のような「格率」もカントのテキストにみられる。「私のすべての傾向性を廃棄してでも、[実践的]法則に従うという格率」(GMS AA 400)。ここで「私」は特殊化されておらず、「私」の個人的な状況や、そこから解放されるための具体的な行為や方法は提示されていない。この「格率」については「自愛」に基づくのではなく、むしろこれを制限し、自分を例外化することを止めることが意図されているといえるだろう。後者のような「格率」は、「定言命法」により近い内容をもつといえるだろう。カント自身は「格率相互の位階」について言及していないが「格率」相互の間に「位階」ないしは「ヒエラルキー」が確かに認められる²⁹⁾。そして先にみたように、シュヴァルツによれば、より原理的な「格率」が、具体的な状況の説明や方法への指示を含んだより実践的な「格率」を「形成」している。このような「位階」に即して諸々の「格率」相互の制約の関係を推測することは確かに可能であると思われる。しかし、どの原理的な「格率」がどの具体的な「格率」を「形成」するかは、カントのテキストを読む限り明確ではない。この点については更なるテキストの読解が求められるだろう。いずれにしても「格率」の定立は経験的な次元で行われる「立法」である。ここに理性の「自己立法」を理解するためのレアールな位相を認めることができる。

また「自律」においては、「立法」する主体と「法則」の下に服する主体が同一の「私」のうちに認められる。このようなあり方はいわば「自律」を介して「私」がふたつに分かれることを意味している。両者の生じる由来ないしルーツは「感性」ならびに「悟性」という認識のふたつの道具をわれわれがもつことのうちにあると考えられる。そしていったんふたつに分かれた「私」にとっては、両者の結びつきを確かめることが課題となるだろう。

29) 註 25 で触れたように、『宗教論』に「最上位の格率 (oberste Maxime)」という表現がみられる。しかしこれを最上位として成り立つはずの「格率」相互の「位階」や「序列」についてカントは何も語っていない。Vgl. Kant, *Religion*, AA VI 31; Schwarz, *Begriff der Maxime*, S. 131.

う。カントによれば「立法」する「私」と「法則」の下に服する「私」は、「直接的」な関係性のうちに繋がっている。そしてこの関係性の一方にア・プリオリな「自律」の主体が想定され、そのもう一方にこれの下に制約されている、と感じる「私」がいる。また「法則への尊敬の念」が、このふたつの「私」の繋がりを確かめるに際して、手がかりを与えてくれる。この「尊敬の念」が、「立法」する「私」のリアリティーをいわば保証するものに他ならない。また、法則の下に服する「私」は、個人的な行為規則である「格率」を立てる主体でもある。「格率」を定立する「私」は、その定立に際して常にア・プリオリな「立法」を前提としており、またこれにいわば制約されつつ自らの行為規則を定立することになる。「私」は、このふたつの位相のもとにありつつ自らの行為規則を、そして行為を選ぶことになるわけである。

省略記号

A: 1. Auflage

AA: Akademie Ausgabe

B: 2. Auflage.

GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

KpV: Kritik der praktischen Vernunft

MST: Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre

Rel: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

Die „Autonomie“ der praktischen Vernunft und deren zwei Dimensionen

Katsutoshi KAWAMURA

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785 bringt Kant zum ersten Mal seinen kritisch-ethischen Grundgedanken zum Ausdruck, der sich auf die Idee der selbständigen Vernunft gründet. Um den Grundgedanken auszudrücken, verwendet er erstmals seine ethischen Grundbegriffe wie „Autonomie“, „Maxime“, „kategorischer Imperativ“, „homo paenomenon und homo noumenon“ u.a.

Nach der Verallgemeinerungsformel des kategorischen Imperativs, die als ein realer und konkreter Ausdruck des „moralischen Gesetzes“ in der Ethik Kants eine zentrale Rolle spielt, kann eine Person sich nur dann als moralisch beurteilen, wenn deren persönliche Handlungsregel, d.h. deren „Maxime“ verallgemeinert werden kann. Mit dieser „Verallgemeinerung“ ist gemeint, dass, falls jeder Mensch die gleiche Maxime als seine eigene hat, kein Widerspruch auftritt. Z.B. die Maxime „ich will mich durch ein unwahres Versprechen aus einer Verlegenheit befreien“ kann nicht verallgemeinert werden, weil sie dem Interesse der anderen Menschen widerspricht, und nicht jeder andere kann deren Verallgemeinerung wollen.

In diesem Beitrag wird zunächst versucht zu zeigen, was Kant unter der „Maxime“ versteht, was für „Maximen“ in den ethischen Schriften Kants auftreten, und dass es unter den Maximen eine Hierarchie gibt. Maximen-Bildung lässt sich als eine Art der Selbst-Gesetz-Gebung der Person verstehen, und ist folglich als eine Art der „Autonomie“ zu definieren. Unter den Maximen lassen sich verschiedene Stufen der Handlungsregeln und Prinzipien erkennen. Ein moralisches Gesetz selbst kann m.E. als eine Art des Handlungsprinzips gedeutet werden.

Weiter wird versucht auf die Frage zu antworten, ob die „Autonomie“ der praktischen Vernunft eindimensional ist, oder ob sie aus zwei verschiedenen Dimensionen besteht; und falls sie zweidimensional ist, ob und wie sich die beiden Dimensionen in einer Person auf einander beziehen können. Ebenfalls wird erklärt, dass die Ethik Kants sich auf die Idee der unbedingten Spontaneität gründet, und die „Autonomie“ sich als eine Art dieser Spontaneität verstehen lässt, die nicht nur der praktischen sondern auch der theoretischen Vernunft zu Grunde liegt. Spontaneität des Subjekts ist m.E. ein Leitfaden, mit dem sich der

innere Zusammenhang des theoretischen und praktischen Bereichs von ein- und demselben Subjekt erfassen lässt.