

目的概念としての「目的それ自体」

八木 緑（関西学院大学）

0. はじめに

本稿の狙いは、カント『人倫の形而上学の基礎づけ』（以下、『基礎づけ』）¹における「目的それ自体」の概念が目的概念であることの意味を明らかにすることにある。一般的にこの概念は目的という語の意味に含まれる実現や達成といった契機とは無関係なものと解釈されてきた。しかし、われわれが「目的それ自体」として、自分自身および他の理性的存在者に向き合うことをカントは明確に「目的として見る」と表現している。それでは、この場合の目的とはいかなる目的を意味しているのか。以下の考察では、「目的それ自体」が「可能的目的の主体」であることに着目し、この可能性が単にありうる主観的目的の漠然とした範囲ではなく、主観的目的を立てることそのものを可能にしている条件的基盤を指すものであることを主張する。

1. 「目的それ自体」が目的であるということ

「目的それ自体」は、あらゆる理性的存在者が絶対的価値をもつことを表すとともに、その絶対的価値ゆえに理性的存在者を他の存在者とは異なる仕方で扱うべきだとする、いわゆる定言命法の第二方式²の根拠をなす概念である。カントの実践哲学にとって不可欠な構成要素であるこの概念が哲学史的観点から見ても重要であることに異論はないだろう。しかし、「目的それ自体」をめぐる今もなお活発な議論が続けられていることは、この概念が示すものの奥深さ、掘みかたさを物語っている。「目的それ自体」の解釈において主として焦点とされてきたのは、その絶対的価値の裏づけである。なぜ理性的存在者は不可侵な尊厳をもつのか、その価値は理性的存在者のいかな

¹ カントの著作からの引用は、慣例に従ってアカデミー版カント全集の巻号とページ付けを括弧に入れて文中に示した。また、[]は筆者による補足を表す。

² 本稿での定言命法の方式の分類はペイトンによってなされたものに倣っている。

Paton, Herbert J. *The Categorical Imperative: a study in Kant's moral philosophy*, Paperback edition, University of Pennsylvania, Philadelphia, Pennsylvania, 1971, p. 129.

る特性や能力に由来するのか、といったことが問題圏の中心を占めてきた³。しかしながら、「目的それ自体」を価値や尊厳の担い手としてのみ見るような捉え方では、「目的それ自体」という言葉の根本的な意味が見逃されてしまう。カントは「目的それ自体」を明らかに目的概念のひとつとして扱っており、したがってなぜ理性的存在者が単なる手段としてではなく同時に目的として見られなければならないのかという問題は、そもそもカントにとってなぜ「目的」という概念が必要であったのかを問い直すことから始められなければならない。

「目的それ自体」が「目的」であることの意味があまり問われてこなかった主な理由として、カント自身の叙述に照らして次の二つを挙げることができる。ひとつは、義務ないし定言命法を行為の結果としての目的と切り離すべきであるという主張が繰り返しなされていることである (vgl. IV 399f., 414f.)。別の目的のための手段としての行為を命じる仮言命法と、そのような目的を前提せず端的に行為を命じる定言命法とは厳しく区別されなければならない。もうひとつは、「目的それ自体」が通常用いられる意味での目的、すなわち行為者が行為を通して実現しようとする、期待された結果としての目的とは全く異なるものとして定義されているように見えることである。カントは、「目的それ自体」は「実現されるべき目的としてではなく、自立的な目的として、したがって単に消極的に考えられなければならないだろう」(IV 437) と述べる。このような説明は、通常われわれが目的と聞いて実現、達成、あるいは完成といった言葉とともに思い浮かべる肯定的なイメージを退ける⁴とともに、「目的それ自体」として扱うことを単なる手段としないことと同義と見なす「最小限解釈 (the minimal interpretation)」⁵に一定の説得力を与えるものであるように思われる。

³ この問題への取り組みとしてセンセンの研究は解釈史上の重要な転換点に位置づけられるだろう。彼は、カントにとって人間を尊重すべきなのは人間がアприオリな価値を所有するからではなく理性の命令によって尊重するからであると述べ、このことを「道徳におけるコペルニクスの転回」と表現する。Sensen, Oliver. *Kant on Human Dignity*, Kantstudien Ergänzungshefte 166, De Gruyter, Berlin, 2011.

⁴ それゆえペイトンは、カントはこの場合に目的という言葉の意味を「明らかに拡張している」とし、「目的それ自体」は「われわれによって生み出されるものであるはずがない」と述べている。Paton, *ibid.*, p. 168.

⁵ Broad, Charlie. D. *Self and Others* (1953), in: *Broad's Critical Essays in Moral Philosophy*, David. R. Cheney(ed.), Allen & Unwin, London, 1971, pp. 276f. メンドンサは、ブロードの解釈に反論するべく『人倫の形而上学』における「同時に義務である目的」の概念に注目するが、後述するように(脚注7)このメンドンサの解釈もまた「目的それ自体」の本質的意味を理解する上では適切とは言えない。Mendonça, W. P. *Die Person als*

このような解釈が誤りであることを示すために、まずカントが目的という概念をどのようなものとして考えていたかを見ることにしたい。カント哲学における目的概念の定義としては、『判断力批判』の序論に示されている次の一文が最も簡潔と言える。「ある客観についての概念は、その概念が同時にこの客観の現実性の根拠を含んでいる限り、目的と呼ばれる」(V 180)。ただしこの定義は判断力の原理としての自然の合目的性を説明する際に提示されたものであり、自然の合目的性の概念は「たとえば実践的合目的性との類比にしたがって考えられるとしても、(人間の技術や、あるいはまた人倫の) 実践的合目的性からはまったく区別されている」(V 181) と付言されていることから、行為の目的についてはまた別の定義が求められなければならないだろう。実践的目的に関する定義は『基礎づけ』のうちに見出される。そこにおいてカントは、目的について消極的な仕方ではか言及していなかったそれまでの叙述から一転して、唐突に次のように語り出す。

「ところで、意志にとってその自己規定の客観的根拠として役立つものは目的であり、そしてこの目的は、それが単なる理性によって与えられる場合には、あらゆる理性的存在者に等しく妥当するはずである。これに反して、自らの結果を目的とする行為の可能性の根拠を含むに過ぎないものは、手段と呼ばれる。」(IV 427)。

『基礎づけ』において目的概念の一般的な定義として見出されるのはここに引用した「意志にとってその自己規定の客観的根拠として役立つもの」という説明のみである。そしてカントはこのように述べたあと、ただちに目的の分類に移り、「主観的目的」と「客観的目的」とを区別する。主観的目的は「欲求の主観的根拠」としての「動機 (Triebfeder)」に基づき、客観的目的は「意欲の客観的根拠」としての「動因 (Bewegungsgrund)」、しかも「あらゆる理性的存在者に妥当する動因」に基づく (ibid.)。また、主観的目的は、「その現存がわれわれの行為の結果としてわれわれに対して」(IV 428)、すなわち「その目的が主観のそれぞれ特殊な欲求能力に対してもつ関係」(IV 427) においてのみ価値をもつ相対的目的であり、「単に仮言命法の根拠であるに過ぎない」

Zweck an sich, in: *Kant-Studien*, 84 (2), 1993, S. 167-184.

(IV 428)。これに対して客観的目的は、「その現存それ自体が目的であるようなものであり、しかもその目的の代わりに、このものが単に手段としてのみ役立つような他のいかなる目的も置き換えることのできないようなもの」(ibid.)、すなわち「目的それ自体」である。

「ところで、その現存それ自体が絶対的価値をもち、目的それ自体として、一定の法則の根拠であることができるようなあるものが存在するとすれば、そのもののうちに、そしてそのもののうちにのみ、可能な定言命法の根拠が、すなわち実践的法則の根拠が存在することになるだろう」(ibid.)。

このようにして、主観的目的と客観的目的は、「動機」と「動因」のいずれに基づくか、また主観の欲求能力に対して相対的な価値をもつか絶対的価値をもつか、さらにそのような目的として仮言命法の根拠に過ぎないか、定言命法の根拠となりうるかなどといった観点から並列的に説明される。それゆえここでは、これら二種類の目的が互いにどのような関係にあるかということはまだ示されない。主観的目的は、「その現存」が「われわれの行為の結果」である(ibid.)ことから、通常の意味での目的に相当するものと考えられる。しかし「目的それ自体」としての客観的目的もまた、「その現存それ自体」が「目的であるようなもの」とされ、何らかの意味において「目的」であることが明言される。そして次の箇所において、「目的それ自体」とは理性的存在者のあり方を表現する概念であることが明らかにされる。

「さて、私は言う。人間および一般にあらゆる理性的存在者は、目的それ自体として現存し(existiert)、あれこれの意志によって任意に使用される手段としてのみ現存するのではなく、自分自身に向けられた行為においても、他の理性的存在者に向けられた行為においても、あらゆる行為において常に同時に目的として見られなければならない(muß...betrachtet werden)、と。」(ibid.)

問題となるのは、「目的それ自体として現存する」ということ、および「目的として見られる」ということの意味である。通常の意味での目的は、行為を通して初めて実現される。それゆえわれわれが何らかの目的をもつとき、われわれは未だ実現されて

いない事柄を先取的に表象するという仕方でその実現を意志する。たとえば書物の完成を目的として文章を書く場合、当然のことながら完成した書物はまだ行為者の眼前に現存していない。しかしここでカントは、理性的存在者は「目的それ自体として現存している」と述べ、その上で「目的として見られなければならない」と述べている。この現存とは単にわれわれが現実存在している事実を意味するのか。冒頭に引用した箇所では、カントは「目的それ自体」は「実現されるべき目的としてではなく、自立的な目的として」考えられなければならないと述べていた。確かに、既にわれわれが現に存在していることを思えば、われわれが「実現されるべき目的」と捉えられるのは道理に合わない。しかしそうすると「目的として見られる」とはどういうことか。未完成の書物ではなく、図書館に置かれている書物を借りるためにそこへ行く場合のように、既に存在する事物の獲得を目的とすることと、ここで問題となっている事態とは何がどのように異なるのだろうか。注意すべきなのは、カントはここで理性的存在者の現存についてではなく、理性的存在者が目的それ自体として現存することについて論及しているということである。このことが何を意味するのかを、次に「目的それ自体」がどのような存在者かに注目して明らかにしていきたい。

2. 可能的目的の主体としての「目的それ自体」

「理性的本性は目的それ自体として現存する」ということは、「最上の実践的原理」、つまり人間の意志にとっては定言命法として現れるところの普遍的な道德原理が存在するとすれば、そのような原理の根拠である (IV 428f.)。この原理は、「目的それ自体であるという理由で必然的にすべての人にとって目的であるものの表象から意志の客観的原理を取り出すような原理でなければならない」(ibid.)。「必然的にすべての人にとって目的であるものの表象」とはいかなる表象だろうか。カントは、「人間は自分自身の現存を必然的にそのようなものとして[=目的それ自体として]表象する」(IV 429)と述べる。しかしまた他のすべての理性的存在者も、同じように「私にとっても妥当する同一の理性根拠に従って」自らの現存を「目的それ自体」として表象する (ibid.)。このことから、「君の人格や他のあらゆる人の人格のうちにある人間性を、いつも同時に目的として扱い、決して単に手段として扱わないように行為せよ」(ibid.)という定言命法の第二方式が客観的原理として導かれる。

カントの説明によれば、理性的存在者は自他の人格のうちにある人間性を単なる手段としてではなく同時に目的としても扱わなければならないが、このことの根拠はそれぞれの理性的存在者が自らの現存を「目的それ自体」として表象していることにある。つまり、理性的存在者は少なくとも自分自身によって、「目的それ自体」として扱われるよりも以前にそのようなものとして、しかも「目的それ自体であるという理由で必然的に」表象されている。それは、理性をもたない存在者である「物件」(IV 428)が傾向性の欲求によって初めて主観的目的の要素として表象されるのとは全く異なる。たとえばわれわれはある書物を、それを読むという主観的目的の実現のために必要とすることで手段-目的連関のうちに組み込む。そしてそのような連関は、その書物を読むことが別の目的のための手段となり、さらにその目的がまた別の目的のための手段となる、という仕方で連綿と続いていく。これに対して「目的それ自体」は、そのような手段-目的連関にそのうちの単なる一項として属するのではない。われわれが「目的それ自体として現存する」というのは、そこへと巻き込まれ、また自ら紡いでいくところの偶然的な諸目的の連関から独立した唯一の目的として存在していることを意味する⁶。

しかし、それは「目的それ自体」が主観的目的と関わりをもたないということではない。次の引用に述べられているように、「目的それ自体」は主観的目的を制限する条件である。

「この原理[=人間性ならびにすべての理性的存在者一般が目的それ自体としてあるという原理]においては、人間性は人間の（主観的）目的として、すなわち人が現実に関与する自分から自分の目的とする対象として表象されるのではなく、客観的目的として、つまりわれわれがどのような目的をもとうとも、法則としてあらゆる主観的目的の最上の制限的条件をなすべきものとして表象される[...]。」(IV 430f.)

「目的それ自体」が主観的目的を制限するとは、単に主観的目的の実現を妨げること

⁶ 「目的それ自体」は目的という概念がもつ手段との相関性を「打破する」概念であるという小倉の解釈は、この偶然的連関からの独立を言うものだとすれば全く正しいが、本稿で述べるように、「目的それ自体」は行為によって実現が企図される必然的目的であって、一切の手段-目的連関と関わらないわけではない。小倉志祥『カントの倫理思想』、東京大学出版会、1972年、386ページ。

ではなく、むしろその促進のための条件となるということである。ただしその促進は、仮言命法の場合のように傾向性が要求するままにその欲求を受け入れ、満たそうとすることではもちろんない。たとえばカントは、「労苦に満ちた状態から逃れようとして自分自身を滅ぼす」場合の自殺は、自分の人格を「単にひとつの手段として用いる」ことであると述べる (IV 429)。カントは非情にもただひたすら苦しみに耐えるべきだと言っているのではなく、自分の生命を一時的な欲求を満足させるための手段にしてはならないと主張しているのである。また、他者に対して嘘の約束をすることも同様に、他者を自らの主観的目的のための手段としてのみ扱うことであるがゆえになされるべきではない。その場合、いわば他者を自分のために利用しようとしている人は、他者が「同時に目的をそのうちに含むもの」(ibid.) であるということを見無視している。いずれの例においても重要なのは、自他の理性的存在者は、単にあれこれの主観的目的の所有者としてではなく、本来的には特定の主観的目的に制限されない存在者として見なされているということである。

それゆえ、カントが「目的それ自体」を「あらゆる可能的な目的の主体 (das Subjekt aller möglichen Zwecke)」(IV 437) ないし「諸目的の主体」(IV 438) と呼ぶことについても、その主体は単に「現実に自分から自分の目的とする対象」をもちうる存在者としてではなく、そのようにして主観的目的を立てる以前にあらゆる可能的目的に対して開かれている存在者として解釈されなければならない⁷。カントは上述の例以外にも「功績的な義務」として、行為が人格のうちなる人間性に相反しないだけでは不十分であり、さらに「そうした人間性に調和しなければならぬ」(IV 430) と述べる。このことは、第一方式の例示を考慮すると (vgl. IV 422f.)、具体的にはわれわれに備わる諸能力をさまざまな目的のために陶冶することを指すと考えられる。しかしこれは、たとえば「両親が自分たちの子供に実にさまざまなことを学ばせようと努力し、あらゆる任意な諸目的のための手段の使用に熟練するように配慮する」(IV 415) こととは

⁷ メンドンサは『人倫の形而上学』の記述に基づいて定言命法と「選択意志の実質」との関係 (vgl. VI 389) を指摘することでカントの実践哲学が「諸目的の学説」ないし「純粹実践理性の諸目的の体系」(VI 381) たる所以を論証しようとする。Mendonça, ibid., S. 179. しかしこの解釈では、人間があれこれの目的を選びうるということと、人間が理性的存在者としてそうした目的の偶然的な選択とは本質的に無関係な仕方では客観的目的をもっていることとの区別が曖昧にされてしまう。このことは後述するように (脚注 8) コースガードの解釈にも言えることである。

似て非なる行為である。なぜなら、後者では「両親は子供に対して、子供がいずれ目的とするかもしれない事柄の価値についての判断を養ったり正したりすることを怠りがち」(ibid.)で、せいぜい両親が将来ありうると想定される状況を恣意的に選び出し、子供の技能をそのための単なる手段としてのみ育成しようとしているに過ぎないからである。

以上のことを踏まえれば、「他者に対する功績的な義務」(IV 430)において言い表されている事態も次のように理解できる。すなわちその義務によって求められているのは他者の目的の促進に努めることであるが、それはただ他者の主観的目的を無条件に促進することではなく、他者をあらゆる可能的目的をもつものとして捉え、その可能性の拡張に努めることである。上述の両親と子供の例を用いるならば、両親は子供が将来出会うかもしれない目的を考慮するだけでなく、子供が常に自分自身の、さらには他者のあらゆる可能的目的の促進に努めることができるようにその能力の陶冶に配慮しなければならない。このように考えると、カントがこの義務を「他者の幸福」(ibid.)を促進する義務と表現する場合にも、それが他者自身の目的促進にむやみに干渉することや、ましてや他者がなそうとしている行為を代わりに行なうことを意味するのではないのは明らかである。単にその都度の欲求に応じるのではない仕方で他者の目的実現に貢献するというのは現実には非常に難しいだろう。「目的の国」、すなわち「目的それ自体」としての理性的存在者の体系的結合が「単に理想であるに過ぎない」(IV 433)と言われるのはまさにこうした事情による。自分と他者の目的が実際の人間社会において複雑に関わり合い、われわれが互いにそれを促進し合うことで一種のネットワークを形成しているのは経験的な事実であるが、それは大抵の場合において各々が任意の主観的目的を促進する無秩序な結びつきでしかない。

したがって、「目的それ自体として現存する」とは、理性的存在者が自分自身を可能的目的の主体として表象するような存在者としてあることを意味している。確かにわれわれは、何らかの主観的目的を立てる場合にも、その目的の実現だけを意図しているわけではなく、その目的がまた別の目的へ、そして自分にも見当のつかない目的へと繋がっていくことを漠然とにせよ前提しながら行為している。そうでなければ目の前の目的に向けて行為することすらできないだろう。それにもかかわらず、われわれは自らが「目的それ自体」であることをしばしば忘れ、むしろ「目的それ自体」を単なる主観的目的に従属させる。「人格のうちなる人間性を単なる手段としてではなく同時

に目的として扱う」というのは、第一にこのような主観的目的による制限を、「目的それ自体」という条件によって取り払うという仕方で制限することを意味する。とはいえそれは主観的目的の追求そのものを否定しているわけではない。ある特定の方向を選んで歩みを進めることでまた新たな目的を選ぶ可能性が開けてくるように、「目的それ自体」という条件のもとでの目的促進はむしろ可能性を拡張し、「人間性に調和することとして積極的になされるべき行為なのである。

3. 理性的存在者の根本的態度としての理性的本性

前章で示されたのは、「目的それ自体」もまた行為がそれに対して向けられるところの目的であるということであり、それを目的とすることは単に理性的存在者を手段として扱わないだけでなく、その可能的目的の実現のために行為するというのである。ただし、その場合の「実現」とは、主観的目的のように特定の内容をもった目的を行為によって初めて実現することではない。理性的でありながら感性的でもある人間は、主観的目的を追求しながら、しかし同時にその目的にのみとらわれることのないように、その促進の条件となる基盤を絶えず拡張し続けなければならない。それはまた、可能的目的を可能的目的として、その可能性を恣意的に制限することなく探求し続けることも表現できる。それによって理性的存在者は、すべての可能的目的を実現することは原理的にありえないけれども、しかしそのような仕方で目的を追求する「可能的目的の主体」そのものを実現していく。こうした意味において、「目的それ自体」はきわめてダイナミックで創造的な性格をもっている。

その一方で、これまでの考察では同時に、理性的存在者が「目的それ自体」として現存するということが、すなわち「目的それ自体」は理性的存在者が何らかの対象を「現実に自分から自分の目的とする」に先立ち、常に目的として——実際の行為においてそのように扱われているかは別として——見られていることを強調してきた。端的に言えば、「目的それ自体」は目的に「なる」という側面と、目的で「ある」という側面をもつ。前章で見たように、前者に関する義務は後者における「目的それ自体」としての必然的表象から生じるから、より根源的なのは後者の側面である。しかしカントは、別の箇所で「道徳性 (Moralität) は、そのもとでのみ理性的存在者が目的それ自体であることができる条件である」とも述べている (IV 435)。「道徳性はあらゆる行為が

立法、すなわちそれによってのみ目的の国が可能であるところの立法との関係において成立する」(IV 434)。「立法」とは、理性的存在者の普遍的な自己立法、すなわち「意志の自律」(IV 433)を意味する。とすれば、すべての理性的存在者が自ずから「目的それ自体」なのではなく、あくまで自律の原理のもとで意志を規定する道徳的な理性的存在者のみが「目的それ自体」でありうるということになるのだろうか。

この問題を考える上で注目したいのが「理性的本性 (die vernünftige Natur)」の概念である。カントは次のように述べる。

「理性的本性は、自分自身に対してある目的を設定するという点で、他の本性から特に区別される。この目的は、おのおのの善意志の実質ということになろう。だが(あれこれの目的の達成という)制限的条件をもたない端的に善い意志の理念においては、実現されるべき目的は(おのおのの意志を単に相対的に善くするだけのものとして)すべてまったく捨象されなければならないから、ここでは目的は実現されるべき目的としてではなく、自立的な目的として、したがって単に消極的に、つまり決してそれに反して行為してはならず、それゆえおのおのの意欲において単に手段としてだけではなく、常に同時に目的として尊重されなければならないものとして、考えられなければならない。」(IV 437)

最初の文における「ある目的」とは、それが「おのおのの善意志の実質」であり、また「常に同時に目的として尊重されねばならない」「自立的な目的」として考えられなければならないと述べられていることから、傾向性に基づいて立てられる主観的目的ではなく「目的それ自体」であることは明らかである⁸。上述の引用箇所以外でもカントは『基礎づけ』のなかで理性的本性という言葉を何度か使用しているが、それが何を意味するのかは定かではない。たとえば「理性的本性は目的それ自体として現存する」(IV 429)、「目的それ自体としての人間性およびあらゆる理性的本性一般の原理」(IV 430)といった箇所については、「理性的本性」は「理性的存在者」とほとんど同じ意味

⁸ コースガードは理性的本性の特性を目的を設定する能力に見出し、かつこの場合の目的を道徳的に義務づけられる目的のみならず目的一般として理解する。Korsgaard, Christine M., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 111. しかし上述の引用からも明白なように、カントはここで客観的目的のみを念頭に置いている。

で用いられているように見える⁹。それゆえ、「本性」という表現そのものに特別な意味はないと解釈することも一方では可能である。

しかしながら他方で、カントが理性的本性に言及する際に「人間本性 (die menschliche Natur)」という言葉がしばしば一緒に現れることも看過できない (IV 410, 436)。人間本性は人間にのみ当てはまる特殊な性質であり、理性的存在者一般に妥当する原理の確立を目指す純粋道徳哲学においては度外視されるべきものである (IV 389)。そのような本性に関する知識は、人間には「ただ経験からのみ」 (IV 410) 得られるものであり、確かに「道徳の応用哲学」 (IV 410 Anm.) を講じる場合には必要となるが、しかし道徳の根本原理を構成する要素には決してなりえない。この場合の「本性」とは、まさに「自然」に属する事柄である。自然と道徳については、『実践理性批判』では自然法則が道徳法則の「範型」 (V 69) として挙げられるなど、普遍的な合法則性を接点とする両者の類似性が語られることもあるが、「自由」と「自然必然性」との対比に顕著なように (IV 446f.)、カントにおいて基本的に両者は鋭く対立する概念である。道徳哲学は「自然によって触発される限りでの人間の意志」に対して法則を定める学問であり (IV 387)、その探究を通じて、カントは自然から独立した実践理性の原理がいかんして意味をもちうるかを解明しようとしたのだった。

こうしたことを踏まえて改めて考えてみると、理性的本性とはいささか奇妙な概念である。理性は傾向性の要求を「いわば無視して顧みることなく」「自らの指令を命じる」とカントが述べる時 (IV 405)、彼は明らかに自然から何も借りることなくそれ自身で発揮される理性の力を確信している。しかし理性的本性という概念は、カントが何か理性的存在者だけがもちうる性質のようなものを想定しているのではないかという疑念を抱かせる。ここでそれを、理性の能力が発揮されるとされないにかかわらず、もちろん詩人シラーが言うような「義務への傾向性」¹⁰とは異なるにしても理性的存在者の意志規定をある仕方で方向づけ、道徳性をその根底から支えているような性質と考えることはできないだろうか。理性的本性に関するカントの説明は上述のよ

⁹ 宇都宮芳明はこれらの箇所 (および、IV 408, 436, 437, 439) で *vernünftige Natur* を「理性的存在者」と訳している。イマヌエル・カント『道徳形而上学の基礎づけ』新装版、宇都宮芳明訳、以文社、2004年。

¹⁰ Schiller, Friedrich. *Schillers Philosophische Schriften und Gedichte (Auswahl) : Zur Einführung in seine Weltanschauung*, Eugen Kühnemann (hrsg.), 3. Auflage, Felix Meiner, Leipzig, 1922, S. 130.

うに十分とは言いがたいが、以下は「目的それ自体」と理性的存在者の本性との関わりを示唆している箇所として重要である。

「これ[=物件]に反して、理性的存在者は人格と呼ばれるが、その理由は、このものの本性が理性的存在者を既に目的それ自体として、すなわち単に手段としてのみ用いられてはならないものとして際立たせており、したがってその限りにおいてあらゆる随意を制限する（そして尊敬の対象である）からである。」(IV 428)

理性的存在者は、その本性によって既に理性をもたない存在者とは区別され、「目的それ自体」として現存する。少なくとも自分自身に関して、理性的存在者は単なる物件や単なる主観的目的とは異なるものとして表象されており、「目的それ自体」として扱われることで初めて「目的それ自体」になるのではない。いわばそれは、理性的存在者が自らに対して、可能的目的をもつものに対する態度を既にとっていることとも言い換えられる。しかし人間は、自らがただ単に目先の主観的目的を追い辿っていくだけの存在者でないことを常にどこかで理解しながら、大抵は個々の主観的目的を達成することで満足し、自らが「目的それ自体」といういかなる目的にも代えがたい目的であることを敢えて顧みようとしない。理性的本性は、ただそれだけで人間の意志を行為へと導いたり、人間を進んで義務に従うように仕向けたりするものではない¹¹。人間においては理性的本性は常に人間本性とのせめぎ合いのうちにあり、自然によって感性的に触発される意志に対して理性の法則を義務として表象させる。義務が他でもない「自分の意志」(IV 433)によって課されるものであることに気づき、それを強制ではなく自己立法と捉える限りにおいて、人間は真に「目的それ自体」として行為することができる。

カントは初めに目的を主観的目的と客観的目的とに区別した。以上の考察から、前者のみならず後者もある種の実現の対象として見なされる点で目的と呼ばれうること、しかしそれぞれが目的としてもつ役割は互いに全く異なることが示された。ただし両者は二者択一的な仕方では選択されるのではない。義務に従って行為していないときでも、われわれは「目的それ自体」として現存し、常にこの客観的目的への眼差しを保

¹¹ もし本性に基づいて行為するならば、それがたとえ理性的本性であろうと意志は他律に陥る。Vgl. IV 444.

持し続ける。また義務に従うときも、主観的目的が一切考慮されないわけではない。それは人間が感性的存在者であるのみならず理性的存在者として可能的目的の主体であるからであるが、このことが意味するのは、傾向性に基づいて主観的目的を立てる能力をもつことや、想定可能な諸事から主観的目的を選び取る自由をもつということにとどまらない。可能的目的の主体であるとは、ただ単に諸々の可能性を待ち受ける存在者としてではなく、そうした可能性が主観的目的の単なる手段となっていないかどうかを常に問い、自ら可能性を探求し続ける責務を負った存在者としてあるということである。