

# 穏やかな憂鬱

－カント理解のためのノート－

竹山重光

(哲学倫理学教室)

The Gentle Melancholy in Kant

Shigemitsu TAKEYAMA

(Department of Philosophy and Ethics)

Abstract

In Funk's *Untimely Death*, Kant refers to an affective phenomenon, viz. the gentle melancholy (*die sanfte Schwermuth*) as our universal (*allgemein*) feeling, which we can properly call mood (*Stimmung*). This melancholy is the fundamental mood of our existence in the world. It correlates to the recalcitrance of the course of the world, which is, for us, accidental. We can appreciate proper imports of skillfulness (*Geschicklichkeit*) and technology (*Technik*) in relation to this mood and this accidentality.

「紀要」第47巻(2017)別冊

和歌山県立医科大学

医学部 教養・医学教育大講座

穏やかな憂鬱  
—カント理解のためのノート—

竹山重光  
(哲学倫理学教室)

要約

『フンク早世』という特色あるテキストを出発点として、カント哲学全体に通底する情緒的なもの、穏やかな憂鬱という気分を取り出す。これは人間的現実存在の根本に浸透する気分である。しかし、なぜそもそも憂鬱なのか。世界のなりゆきが人間にとって偶然だからである。現実的行為の熟練や技術も、その意義はこの憂鬱および偶然との関係においてこそみさだめられうる。

**The Gentle Melancholy in Kant**

**Shigemitsu TAKEYAMA**  
**(Department of Philosophy and Ethics)**

Abstract

In *Funk's Untimely Death*, Kant refers to an affective phenomenon, viz. the gentle melancholy (die sanfte Schwermuth) as our universal (allgemein) feeling, which we can properly call mood (Stimmung). This melancholy is the fundamental mood of our existence in the world. It correlates to the recalcitrance of the course of the world, which is, for us, accidental. We can appreciate proper imports of skillfulness (Geschicklichkeit) and technology (Technik) in relation to this mood and this accidentality.

1. はじめに

人間は、みずからそう望んだわけでもなくそう決めたわけでもないのに、いつの

まにかこの世界にいる。いてしまっている。そして、たいていはみずからそう望んだわけでもなくそう決めたわけでもないのに、いつかきっとこの世界からいなくなる。到来と退出ばかりではない。みずからそれを望んだわけではない、思いもよらぬ事柄や事態が、それぞれの人間にとってさまざまな意味で決定的なものとなりうる。そして、興味深いことに、みずからのありさまがそうだと人間は知っている(そこに深淺はあるやもしれぬが)。

人間的現実存在(*die menschliche Existenz*)が究極においてどのようなものか、その語り口はさまざまありえようが、これもその一つだ。これを平明だが遠くまでとどく語り口と見なしてよかろう。

そのようにしてこの世界に現実存在する人間と、この世界における人間の行状(*Tun und Lassen*)、そして両者の関係を、カント(*Immanuel Kant*)は基本的次元でどのようにとらえているだろうか。どのような基本的イメージをもっているだろうか。本稿は、カントが遺した特色あるテキストを手がかりとしてこの点を追跡する<sup>1</sup>。生涯を通じて変わらぬものをそこに見いだすことができる。この確認とともに、人間的現実存在の全体に浸透する情緒的なもの(*die Affektiven*)としての気分(*Stimmung*)を取り出すことが試みられる<sup>2</sup>。

いましがた用いた「イメージ」という日本語は、このままでは肌理が粗い。説明しておこう。ここで念頭に置かれているのはヘンリヒ(*Dieter Henrich*)が論文「世界の道徳的イメージ」(*Moral Image of the World*)でこの言葉にあたえているような意味だ。ヘンリヒはおおむね次のように述べる[32, p.3ff.]。

行為者ならびに行為者の行為を統制する道徳的原理は、世界の特定のとりえ方から独立であるように思えるかもしれないし、実践哲学という概念そのものが、宇宙論的あるいは形而上学的な諸問題にたずさわることを排除すると考えられるかもしれない。しかし、これは誤りである。道徳的な行為や意図はたんなる反応や反射ではない。なぜそう行為するのか、道徳的に正当性をもつかどうか、常に問える。道徳的行為者はみずからの行為の本性或源泉について考えを、信念<sup>3</sup>をもたざるをえない。したがって、この行為者は、みずからがそこで行為し、そこで意図を現実化しようとする世界について、なんらかの信念をもっている。道徳的行為者が足を踏まえている観点から切り離すことのできないこれら信念が、首尾一貫しており、たがいに連関して一つのネットワークを形成するなら、それを *a moral image of a world*[32, p.4]と呼べる。そして、もろもろの世界イメージをばらばらの無政府状態に陥らないような仕方で連関にもたらしうるようなイメージがあるとすれば、さらにはそれが、みずからとは異なるイメージとの競合にも生き残るとすれば、それを *the moral image of the world in the singular*[32, p.5]と呼べる。

『変革する思考』におさめられた「倫理学への問いをめぐる考察」で、グッツォーニ(Ute Guzzoni)も同じような主旨の発言をしている。「原則的に言えば、倫理学の問いは、われわれが自分の世界理解と自己理解を当の問いのうちへ一緒に取り入れる心構えができていない場合にのみ発せられるものである。つまり倫理学の問いは、われわれが『存在論的』(ontologisch)に思考する勇気をもつ場合にのみ発せられるのである」[25, p.121f.]。

私は基本的に、カントの思想はヘンリヒの言う「単数の、世界の道徳的イメージ」として有力なものだと考えている。

## 2. 憂鬱と偶然

この矛盾は解きえぬ謎を人間の洞察力に突きつけて、  
人間の計画を完全に破壊する(GAJFF, AA02: 41)。

一七六〇年、三〇歳代半ばのカントは、『生まれ高き紳士ヨーハン・フリードリヒ・フォン・フンク氏の早世にあたって思うところ』(Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Hochwohlgeborenen Herrn, Herrn Johann Friedrich von Funk ...)と題された短い文章を書いた(以下『フンク早世』と略称)。「フォン・フンク氏」とはカントの講筵に列した学生である。一七三八年、現在はラトヴィア共和国内の一地域となっているクーアランド(Kurland)に貴族の子として生を享けた。長じてケーニヒスベルク大学に入学(一七五九年六月一五日学籍登録)。カントの講義をはじめ、法学や自然学の講義を熱心に聴講したが、生来の病弱もあつたらしく体調を悪化させ、一七六〇年五月四日、すなわち学びはじめてひととせも越せず、ケーニヒスベルクでこの世を去った。

フォン・フンクとともにケーニヒスベルクに滞在していた彼の家庭教師から求められ、カントは若くして世を去った学生の母親に宛てた書簡としてこの文章をしたためた。書簡文の定型として一七六〇年六月六日という日付が記されている。『フンク早世』はいわゆる学問的テキストではなく、カントの所説が体系的に述べひろげられるわけではない。成立事情の特殊さもあり、カントの書きもののなかで特殊な部類に属する<sup>4</sup>。けれども、カントが人間的現実を、あるいは人間の条件(The human condition)を基本的な構えとしてどのように考えていたのか、それがわかりやすく語られており、その意味で貴重なテキストである。次のように書きはじめられる<sup>5</sup>。

人間は、仕事と気晴らしが緋い交ぜになった喧騒のなかを暮らしていくのだが、もし、この喧騒のあいまにときどきは、含蓄深い考察のためのまじめな瞬間をさしはさむ習慣をもつなら——これは、ともに暮らす市民たちの運命について自分の意図などむなしという、日々のありふれた実例がうながすところだ——、人間の味わう歓びは快哉を叫ぶようなものではなくなってしまうかもしれない。けれども、静かで晴朗な魂こそ、歓びの居場所となるだろう。このような魂にとって、もはやどんな偶然も予期されぬものではない。さらに、穏やかな憂鬱という感情さえ、軽薄な人の刺激的な歓楽や愚か者の高笑いよりも豊かな、本当の幸福をふくむだろう。孤独な静けさのなか、世間で普通は偉大で重要と見なされているものも実は無価値であることに考えをめぐらせると、穏やかな憂鬱というこの繊細な感情から、高貴な心があふれでてくるからである(GAJFF, AA02: 39)。

「穏やかな憂鬱」(die sanfte Schwermuth<sup>6</sup>)という「感情」(Gefühl)が語られている。この少しあとで、次のようにも述べられる。

憂鬱な感情はわれわれの**普遍的感覚**<sup>7</sup>(Empfindung)にととてもふさわしいので、この感情が心の奥底から語りかけてくるのは、かつてローマ人たちの集会でたくさんの賛同とともに耳を傾けられた言葉である。すなわち、「私は人間だ。だから、人間の身に起こることは私にも起こりうる」<sup>8</sup>(GAJFF, AA02: 40)。

注目すべきは「普遍的感覚」という表現だ。

行文の進み具合からして、「感覚」は「感情」と読み換えてよい。カントは他の著作でもしばしばこれら二語をそのように用いる<sup>9</sup>。すると、穏やかな憂鬱という感情が**普遍的**(allgemein)と形容されているわけだ。これはしかし、ただちに納得できる属性付与ではあるまい。いったいどういう意味か。テキストには説明されていないゆえ読解を試みなければならない。次の二つの観点で検討すればよかろう。(一)人間であるかぎりすべての人間がいただく(いただくはずの)感情。(二)個別の時点における個別の出来事や事態についていだかれるのではなく、人間の現実的生の全般を通じていだかれる感情。(二)からはじめよう。

「憂鬱」とはなるほどそのような、全体的なものに、全体性にかかわる感情である。本稿が採った用語法にしたがえば、憂鬱を、そういう情緒的なものと呼んでよ

かろう。世のなかで重要と見なされていた、たいていはみずからもそう見なしていた事柄が、実は無価値であると思ひ知らされたとき、その事柄そのものは憂鬱のきっかけであって対象ではない(驚きや失望、悲しみの対象ではありえようが)。無価値な事柄を大切と見なしていた世のなかとみずからが、そしてその世のなかを生きてきた・生きている・生きていくみずからの生が、憂鬱なのだ。こうした類の事柄は数多く、ありふれている。目を凝らしこれらをめぐって熟思するのを習いとすなら、憂鬱は日々の暮らしにともない、世界と生の全体に浸透してゆく。以上からして、ここで語られる憂鬱という情緒的なるものを、「気分」(Stimmung, mood)と見なしうる。

「気分」をどう理解するか、それを感情や情動とのどのような連関に置くか、これはそれ自体が独立した考究の主題である。ボルノー(Otto Friedrich Bollnow)は、気分そのものに取り組んだ重要なモノグラフ『気分の本質』(*Das Wesen der Stimmungen*)において、先人を参照しつつ、まず感情(Gefühl)を次のように規定する。「本来的意味での感情は、常にある特定の対象に『志向的に』(intentional)関係する(ブレンターノ)。感情とは『対象的感情』(クラーゲス)であり、『方向づけられた感情』(レルシュ)である。あらゆる喜びはなにものかについての(しかも、なにか特定のものについての)喜びである……」[12, p.21][13, S.34]。気分は次のように規定される。「これに対して、気分は特定の対象をもたない。気分は人間的現存在全体の状態にかかわる事柄であり、人間的現存在全体の色調である。自我はそれら状態や色調につつまれて、特定の仕方直接に自分自身に気づくのであり、それら状態や色調はそれら自身の外にあるなにかを指示したりしない」[12, p.21f.][13, S.34f.]。つまり、ボルノーにおいては、志向性のあり方の相異が感情と気分を区別する要点である。

こうした区別は現象学(Phänomenologie)の立場からすれば常識的と言ってよいが、もちろん、異なる分類もありうる。たとえば、ハステッド(Heiner Hastedt)は感情(Gefühl)を最も一般的な上位概念に設定する。そして、情動(Emotionen)を現実存在ならびに世界知覚の長期間にわたる根本音調(Grundtönungen)とし、気分(Stimmungen)も同じく音調という性格をもつとする。情動と気分の相異は、前者が個人の次元を越えて集団的性質をもつところに見てとられる[26, S.13ff.]。これは、弁論術をめぐる議論でアリストテレスがなした洞察に由来する徴表だろう。ベン・ゼエヴ(Aaron Ben-Ze'ev)は情緒現象(affective phenomena)を一般的上位概念とする。そして、それら現象がもつ志向性の特殊性と一般性(specific intentionality or general intentionality)、現象の生起性と性向性(occurrent state or dispositional state)という二組の尺度によって全体を四タイプに分類するが、情

動 (emotions) と気分 (moods) とは特殊性と一般性を異にするけれども生起性を共有するとされる[10, p.55]。このように、分類の先例はさまざまある。分類そのものが考究と議論にとってもつ意義も疑えない。しかし、ここで拘泥する必要もあるまい。本稿は、すでに述べたとおり情緒的なものを上位概念に設定し、それ自体の外にある特定のものを志向する感情と、そういうものをもたず、人間的な現実存在の全体にかかわる色調・音調としての気分という区別を、感情を「情動」と言い換えて採用する。

気分についてももう少し押さえておこう。気分をめぐる分析・考究としては、ボルノ一の先達であるハイデガー (Martin Heidegger) が『存在と時間』(*Sein und Zeit*) [28][29]などで「情態性」(Befindlichkeit)あるいは「気分づけられていること」(Gestimmtsein)について展開している議論が、最も重要で大規模である。たとえば彼は、「実際、われわれは存在論的には根本から直截に<sup>10</sup>、世界の第一次的な発見をたんなる気分 (d[er] bloß[en] Stimmung) にゆだねなければならない」[28, S.138][29, p.211f.]と主張する。気分は、人間による「世界の第一次的な発見」をそれにゆだねるほかないものとして、根源的位置を占めるのである。ハイデガーの示唆するとおり、気分づけられていることあるいは情態性がこのように先行的次元、根源的次元にあることは、アリストテレスがつとに『形而上学』(982b22)で洞察している。人間にとって最高の幸福を約束するものとされる知は、ラストーネー (ῥατῶνη, rhistōnē) とディアゴージェ (διὰγωγὴ, diagōgē) とがあってはじめて成立しうる。すなわち、泰然と穏やかな心もちと、時すごすつれづれとがあってはじめて成立する。アリストテレスのこのテキストは、実用や効用を離れた純粋なタイプの知という脈絡で読まれることが多く、そうした属性をもった知がどのようにして生じるかを述べた部分はなおざりにされがちだ。しかし、テキストに用いられる語彙に用語法上の問題がある(ここでは φρόνησις, phronēsis が用いられている)とはいえ、アリストテレスは次のように考えていると最終的に判断してよい。すなわち、最も純粋なテオリア (θεωρία, theōria) も、泰然と穏やかに時すごすつれづれという情緒的なものを、限定して気分を、その淵源とする<sup>11</sup>。最後に、トゥーゲントハット (Ernst Tugendhat) は、『自己意識と自己規定——言語分析的解釈』(*Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretation*)でハイデガー読解を行なっている[50, S.164-244]。書名からうかがわれるように、彼はいわゆる分析哲学の手法に精通しており、実際、同書ではケニー (Anthony Kenny) の情動論[39]も(批判的に)参照される。それゆえ、ハイデガーのような思考とはなじまぬ議論になるだろうと思われるかもしれない。しかし、次のように結論される。「それゆえ、こんな結果に私はいたった。気分とは自己意識——自己自

身へのかかわり——の様式であるというハイデガーのテーゼは、分析哲学的吟味に耐えるものであり、それを本物の発見と見なしうる」[49, S.209]。

本稿でわれわれは、広く受け入れられている次の規定を採ればよいだろう。すなわち、気分は特定の志向的对象をもっておらず、**全体的なもの**にかかわる情緒的なものである。後者の点を時間の側面からさしあたり言うと、気分は情動より長く持続する。

さてしかし、なぜそもそも「憂鬱」なのだろうか。その理由はカントがはっきり述べている。たとえどのような善意であろうとも、「ともに暮らす市民たちの運命について自分の意図など空しい」。このような、「日々のありふれた実例」によって、そうであるほかはない。

ここで、カントの母親アンナ・レギーナ(Anna Regina Kant, 1697-1737)と彼女の死について思い起こすのが有益だろう<sup>12</sup>。アンナ・レギーナは、カントがまだ一三歳だった一七三七年一二月一八日にこの世を去った。当時の一般市民女性(カントの父親は馬具の一つである鞍を製作する職人だった)が置かれていた状況を考えると、彼女はかなり教養が高く敬虔な人でもあった。母親に寄せるカントの敬慕はよく知られている。ヤハマン(Reinhold Bernhard Jachmann, 1767-1843)によると、母親について、カントはのちにしばしばこう語ったという。「私は決して母のことを忘れない。母こそ、私のうちに善なるものの最初の萌芽を植えつけて、それを育ててくれた人だからだ。そして、私の心を自然がもたらす諸印象にむけて開いてくれた人だからだ。母は、私の知力を呼び覚まし、拡大してくれた。母の教えは、私の人生に常に変わらぬ有益な影響をあたえてきた」[19, S.169] [34, p.81] [42, S.15]。

ヴァシアンスキー(Ehregott A. C. Wasianski, 1775-1831)によれば、この母親は次のようにして世を去った[19, S.247][42, S.14]。アンナ・レギーナの親しい友人である女性が婚約者に裏切られた。その男は彼女との約束を反故にし、別の女性と結婚してしまったのだ。悲嘆と傷心のなか、友人は高熱を発する病に倒れた。死の床で、この女性は医者が処方した薬を拒んだ。看病にあたっていたアンナ・レギーナは匙一杯のその薬を飲ませようとしたが、友人はひどい味がすると言って飲もうとしない。そんなことはないかと納得させるにはこうするのが一番だと、アンナ・レギーナは友人の用いていた匙に入れた薬を自分で飲んでみせた。吐気と悪寒が襲ってきたのは、自分がしたことに気づいたときだった。友人のからだに赤い斑点があるのを見いだして、自分で自分の死の引鉄を引いてしまったと悟った。彼女はその日のうちに床に倒れ、ほどなくして逝ったのである。ヴァシアンスキーは彼女の死に「友情の犠牲として」(als Opfer der Freundschaft) [19, *ibid.*][42,



ibid.]と刻印している。

ヤハマンのテキストもヴァシアンスキーのテキストも間接性をまぬかれない。潤色や歪曲がないと判断するのは不適切だろう。それでも、母親へのカントの敬慕は疑い難い。ヤハマンの伝えるカントの発言は、『実践理性批判』(*Kritik der praktischen Vernunft*)の有名な文言<sup>13</sup>を想起させる。それはおそらく妥当な想起だ。少なくとも、母親に対するカントの思いにはたしかに敬慕と言えるものがあつたと考えてよかろう。たとえそれがのちに紡がれたものだとしても、ひょっとして、なにか別のものが同時に存在しているとしても、敬慕のあることは変わるまい。さらに、母親の死はカントの少年期における事件だったにちがいない。なにしろカントはまだ一三歳だった。それはカントの生涯にずっと長く低く響き続けたであろう<sup>14</sup>。「自分の意図など空しい」、「ありふれた実例」というカントの言葉は、母親の死をめぐる物語と『フंक早世』の成立事情とを顧慮するとき、衷心からの言葉として響いてくる。誠意や善意がいたずらに終わることは、決してありえぬ話ではない。事態としては、むしろありふれている。それを悲劇とするのはもっともかもしれぬが、それを不当としたり恨んだりするのはむしろ不遜である。あるいは、同じことだが、卑しい。

人間のすることなすこと、いかなる行状(Tun und Lassenは「せざることなさざること」をふくむ)にも、たとえそれが善意に由来するものであろうとも、こうした空しさが影のようにつきまとう。どのような歓びも必ずや陰翳に染められており、ひとえに快哉を叫べるようなものではない。そうした暗さの実質は「偶然」(Zufall od. Zufälle)である。カントは、人間的行為と世界との現実的關係をこのようにとらえるのである。『フंक早世』から上に引用したテキストでは、この世界にともに暮らす他者にかかわる行為の観点で述べられているが、もう一つの観点、すなわち自己自身にかかわる行為の観点からしても、こうした空しさや偶然性は同様にあてはまる。それは同じく『フंक早世』に記された次のテキストに見てとれる。

人間はそれぞれ、この世界における使命を果たすべく自分なりの計画を立てる。獲得したい熟練もあれば、将来に期待する名誉と安楽もある。結婚生活での持続的的幸福もあれば、長々とつらなる満悦や事業もある。これらが、幻灯に踊るとりどりの絵となる。人間は巧みにそれら絵を描き、次から次へと想像のなかで生き生きと動かす。…(中略)…こうした夢想にふけっているあいだに、本当の運命はわれわれをまったく別の道に赴かせる。われわれが現実にあずかるはこびとなる運命が、われわれの期待していたものに似ていることは滅多にない。歩みを進めるたび、われわれは期待が裏切られていく

と思ひ知らされる。しかし、それにもかかわらず、いつもなお遠くにあるように見える死が突如として舞台の幕を降ろしてしまうまで、想像力は飽かず仕事をなしつづけ、新たな計画の見取り図を懸命に描く。このような御伽話の世界は人間が想像によってみずから造り上げたものであり、この世界に逗留するのはとても楽しいが、摂理によって現実に置かれた世界へと、御伽話の世界から知性が人間を連れ戻すと、そこで人間は驚くべき矛盾に出会い、困惑してしまう。この矛盾は解きえぬ謎を人間の洞察力に突きつけて、人間の計画を完全に破壊する(GAJFF, AA02: 41)。

「本当の運命はわれわれをまったく別の道に赴かせる。われわれが現実にあずかるはこびとなる運命が、われわれの期待していたものに似ていることは滅多にない。歩みを進めるたび、われわれは期待が裏切られていくと思ひ知らされる」。「熟練」や「名誉」など、自己自身にかかわる事柄をめぐる行為であれ、先に述べた他者にかかわる行為であれ、カントによれば、一般に、人間の行状と世界との関係はこうなのだ。これが悲観的な物言いに聞こえる向きもあるかもしれない。自分より年少であるにもかかわらず先に逝った学生を偲びつつ書かれたという特殊な事情が、こうした文章を生んだのだと思われるかもしれない。しかし、これは**明白な事実**である。人間の世界経験と自己経験はカントのこの言葉どおりではないか。この世界はなるほど「人間の計画を完全に破壊する」。

「計画」を立てるとはどういうことか。それは、目的表象を立てるということだ。なにごとかを意欲し、そのなにごとかの表象を立てるということ。人間はそうした表象に即して行為できるのであり、そのように合目的に行為する。いまだ現実化していない(概念的にこうなる)それら表象を、世界において現実化しようとする。「偶然」とは、その現実化がさまたげられたり、現実のなりゆきが表象とは異なったありさまで進んだときに、人間が、そうした事態に対して用いる言葉である。ゾンマー(Manfred Sommer)は論文「偶然とともに生きる」(Mit dem Zufall leben)で次のように述べている。「偶然は、われわれの意のままにならない力として、われわれの意欲する状態が現実化することをさまたげる。そして、その状態の代わりに別の状態が現実のものとなるという事態を生じさせる。ときには、状況がわれわれの意欲したとおりになる代わりに、そうであったままにとどまり続けるという事態も生じさせる」[46, S.98][47, S.165]。それぞれの人間にとって不運な偶然であっても幸運な偶然であっても、こうした点は変わらない。

世界は人間が意欲したとおりに、人間の計画どおりにはなりゆかない。なにゆえ世界はそうなのか。それはとどのつまり、人間がこの世界を主宰する者では

なく、まして創造者でもないからである。これも明白な事実だ。だからこそ、銘記しなければならない。『実践理性批判』でカントは明瞭に語っている。「……しかし、この世界における行為する理性的存在者は、もちろん、同時に世界と自然そのものの原因であるわけではない」(KpV, AA05: 124)<sup>15</sup>。

まだ三〇歳代半ばのカントが著した『フンク早世』の場合、こうした矛盾あるいは葛藤は、たとえばのちの「自然諸概念」(Naturbegriffe)と「自由概念」(Freiheitsbegriff)との区別のような原理的区別<sup>16</sup>とは無関係、少なくとも直接には無関係と判定するのが適切だろう。むしろそれは、カントによる、世界と人間に関する包括的な事実認識である。そして、人間的行為をめぐる諸事象に対する観察からえられた洞見である。

ところで、カントは「軽薄な人」や「愚か者」に言及していた。したがって、こうした事実認識もしくは洞見を現にあらゆる人がもつとされているわけではない。すると、「普遍的感觉」という表現を検討したときに取り出した、「普遍的」の(一)の意味合いが問題になってくる。この点を理解するには、現代の心理学が提示し経験的手続きによって確認もされている *sadder-but-wiser* 説<sup>17</sup>を参照すると有益である。

この説の要点を述べよう。病的なものとして臨床上の問題となる(この判定はおそらく正当なのだろう)躁と鬱(*mania and depression*)を両極端として、情動あるいは気分の連続的遷移を考えることができる。すると、作業仮説(以下 *wh* と表記)として次のように考えられる。すなわち、(*wh*)「この遷移の中間点がおそらく基本状態であり、この状態にあるなら、自己と世界に関する認識は情動もしくは気分に影響されることが最も少ないであろう」。ここから派生する作業仮説として、さらに次のように考えられる。すなわち、(*wh*'-1)「中間点から躁の側に近づいている人間は、物事を実際よりも良好なものとするであろう」。逆に、(*wh*'-2)「中間点から鬱の側に近づいている人間は、物事を実際よりも劣悪なものとするであろう」。ところが、作業仮説(*wh*'-2)は反証される。鬱の側に傾いている人間、憂鬱な気立ての人間(*sadder*)は、みずからの能力、みずからが実現しうる可能性、そして現実世界の実情について、むしろとても冷徹に、精確に把握している(*wiser*)と確認できるのである。この把握は「抑鬱リアリズム」(*depressive realism*)と呼ばれる。

エルスター(Jon Elster)は『心の錬金術——合理性と情動』(*Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions*)でこれを取り上げ、展開している[20, chap. IV, esp. p.298-301]。彼によれば、「むしろ、世界についてゆがみのない見方を取りうる唯一の人間は、憂鬱な質の人間である」[20, p.299]。角度を変え、次のよう

に言い換えてよかろう。すなわち、憂鬱な人間の方が世界の頑強さ (recalcitrance) をよりよく知っている。彼や彼女は、その分だけ、世界に対するみずからのコントロール能力に過大な期待をいだく度合いが少ない。同時に、彼や彼女は、世界が自分にはコントロール不可能であることに対して、その分だけ、過大な恐れや失望をいだく度合いも少ない<sup>18</sup>。

以上のように考えてよいとすれば、「穏やかな憂鬱」は、人間がこの世界においてより賢明な、すなわち、より現実的に即したあり方をするならば、いだかれるであろう気分だと言える。現実的ならざる、賢明ならざるあり方は、それを欠如態もしくは頹落態と言わねばなるまい。それも人間のあり方だろうが。「穏やかな憂鬱」が「普遍的」であるとは、より十分なあり方をしている人間であればそのすべてがいただくはずの、その意味で人間的な、気分ということだったのである。

こうして、「穏やかな憂鬱」という気分浸されている人間には「どんな偶然も予期されぬものではない」と、カントとともに言いうる(ナイーヴに概念論理的には、この表現は問題ぶくみだけれど)。カントによれば、さらに、このような人間の魂は「静やかに晴朗」(原文の表現は *eine ruhige Heiterkeit der Seele*)である。この魂は、快哉を叫ぶような、あるいは有頂天なものではないが、静穏な「歎び」を味わいうる。「本当の幸福」さえそこに加味されうる。ここにいう幸福がいかなるものかについて立ち入ることはできない。残念ながらテキストにそのための手がかりは書き込まれていない。幸福概念はカント道徳哲学の重大概念として別に扱わなければならない。

ところで、先の作業仮説だが、作業仮説 (wh'-1) の方は反証されない。すると、次の問題は、それが実際にありうる状態と想定しての話だが、連続的遷移の中間点に位置する人間である。おそらく、そういう人間は世界の実情をリアルに的確にとらえておらず、実際より(少しばかり?)肯定的に、煎じ詰めればひとりよがりにとらえるのであろう。「御伽話の世界」に「逗留するのはとても楽しい」のである。ただし、先述の気分論にしたがえば、連続的遷移に気分もしくは情動の点で無記の中間点はあるえない。ボルノーの言葉を借りるなら、「根本的に言って、すでに特定の仕方で気分づけられていないような人間の生の状態は存在しない」[12, p.37] [13, S.54]。したがって、作業仮説 (wh) そのものに問題があったということだろう。

### 3. 熟練と憂鬱

さて、きちんとはじめにもどってけりをつけよう。  
 人の望みと運命とはあまりにひどくゆきちがう。  
 だから、いかに思いを凝らそうと、みな覆される。  
 われわれの思いはわれわれのものだが、  
 その結末はわれわれのおよばぬところ<sup>19</sup>。

シェイクスピア『デンマーク王子ハムレット』第3幕第2場 192行以下[48, p.174]

カントは「熟練」(Geschicklichkeit)に言及していた。これを取り上げて、さらに検討を進めよう。当然のことながら、穏やかな憂鬱に浸された人間も行為するからである。この人にも衣食住はある。生業もある。この人も、現実世界において、そして現実世界に向けて計画を立て、その計画に即して行為する。

熟練は、「仮言命法」による行為強制(Nötigung)の一形態について語られる概念である。「仮言命法」は、「……行為がなんらかの可能的意図のためによい、さもなければ、なんらかの現実的意図のためによい、ということだけを語る」(GMS, AA04: 414)。つまり、仮言命法はなんらかの目的表象を前提し、その前提のもとで、あるいは、その表象を「根底に置いて」(zum Grunde zu legen) (GMS, AA04: 416)、あるタイプの行為を命令する。そしてこの命法は、目的表象が「可能的」(möglich)なものか「現実的」(wirklich)なものかの違いによって、「蓋然的な」(problematisch)実践的原理となるか、それとも「実然的な」(assertorisch)実践的原理となるかである(GMS, AA04: 415)。熟練の概念は、二つのうち前者、蓋然的な実践的原理について用いられる。

なんらかの理性的存在者の力によってのみ可能であるようなものは、なんらかの意志にとって可能的な意図だと考えられうる。したがって、ある行為によって実現されるべき可能的な意図を達成するためにはその行為が必然的だと表象されるかぎり、行為の原理は実際のところ、無限にたくさんある。すべての学問はなんらかの実践的部門をもつが、その部門を構成するのは、なんらかの目的がわれわれにとって可能的であるという課題と、その目的がいかにして達成されうるかを語る命法とである。したがって、こうした命法を一般に熟練の命法と呼べる。この場合、目的が理性的で善いものであるかどうかはまったく問題にならない。問題になるのはただ一つ、その目的を達成するためになにをなさねばならないかである(GMS, AA04: 415)。

人間をはじめとする理性的存在者は、それがみずからの力量によって実現可

能と考える範囲内で、おそらくは無限に多種多様な事柄を目的として表象し意欲できる。カントは「力によってのみ」(nur durch Kräfte)と述べている。この表現は精確である。みずからの力量をなんらかの理由で見誤ってはいないとすれば、みずからの力量ならざるものによって実現された事態は偶然の産物だからだ。

さらに、ここで語られているのは意欲(Wollen)や意図(Absicht)であって、「願望」(Wunsch)ではない。カントは「たんなる願望」(ein bloßer Wunsch)という表現や、類似の表現をしばしば用いる。たとえば『基礎づけ』でも、願望について、「……ただ善い意志だけが(もちろん、これはたんなる願望のごときものではなく、われわれの力能の範囲内にあるかぎりですべての手段を尽くす)残るのである……」(GMS, AA04: 394)と述べられる。願望はまさしく現実離れしているのであり、目的とされた事柄をみずからの行為によって実際に産み出すという意識をとまなわない<sup>20</sup>。『フンク早世』に見られる「計画」(Plan)も願望の意味で解してはならない。

意欲され設定されたなんらかの目的のもと、目的達成のためにはある特定のタイプの行為がなされなければならないと判定され、そう行為するよう強制される。これは最も一般的な次元における、行為の基本モデルだ<sup>21</sup>。熟練という言葉がここで語られるのは、このモデルの場合、「そう行為する」に際してその行為のうまさ、つまり、目的達成との関係におけるその行為の実効性・効果が重要となるからである。それゆえカントは、熟練の「命法を技術的(技巧に属する)と呼べるだろう」と述べる(GMS, AA04: 416f.)。

のちの『判断力批判への第一序論』(*Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*) (以下『第一序論』と略称)<sup>22</sup>に、この命名にかかわる論述がある。カントはその箇所、『基礎づけ』で熟練の命法を「蓋然的命法」と命名したのは誤りだったとし、「私はそれを技術的と、すなわち技巧の命法(Imperativen der Kunst)と名づけるべきだったろう」(EEKU, AA20: 200, Anm.)と訂正している。メルテンスが『第一序論』注釈書で言うように[44, S.57][45, p.43]<sup>23</sup>、カントは自分がすでにそう命名したことを忘れていたのかもしれない。ただし、『第一序論』でこのように訂正したときカントの注意を第一にとらえていたのは、「蓋然的命法」という表現の難解さもしくは異様さであろう。「……この表現にはもちろん矛盾がある」(EEKU, AA20: 200, Anm.)とまでカントは述べる。「ありそうな命法」、「ありうる命法」とも読まれうるようでは不都合ということかもしれない。また、『第一序論』では「技術」ないし「技巧」(両者は同義的に用いられている)の概念が、明らかに鍵概念として、カントの思考において『基礎づけ』の時期より大きく成長してきている。そこでは「伶俐の命法」が、留保つきとはいえ、技術的命法に数え入れられてい

る<sup>24</sup>。したがって、言うならばカント哲学全体の地形が変化しているのであり、たんに「忘れていた」と片づけてしまうのは、不十分さをまぬかれまい。

用語法に関するカントの発言の不整合よりも、『第一序論』でむしろ注目すべきは、そして本稿の考察にも連関するのは、熟練もしくは技術・技巧の命法がいかなる実質をもち、いかなる地位を占めるかについての明瞭な発言である。

実行に関するほかのすべての命題は、たとえそれらがどんな学問に結びついていようと、多少の曖昧さが気にかかるのなら、実践的と呼ぶ代わりに技術的命題と呼ぶことができる。というのも、これら命題は、存在すべきであると意欲されたものを実現する技巧に属するのであり、この技巧は、完璧な理論にあっては常にたんなる帰結にすぎず、なんらかの種類の指示としてそれだけで存立する部門ではないからである。こうして、熟練の指令はすべて技術に属するのであり、したがって自然の理論的知識に、理論的知識の帰結として属している(EEKU, AA20: 199f.)。

『基礎づけ』から引用したテキストでは学問の「実践的部門」が述べられていたが、「実践的」ではなく「技術的」とするのが適切というわけである。そして、そうした部門は自然の理論的知識からの「帰結」である。こうして、学問論あるいは諸学の体系論として、分節がいつそう明確化したことになる<sup>25</sup>。

これを学問論ではなく行為(「実行」)の観点から考えるなら、行為の基本モデルに技術的性格が明確に付与されたということだ。これは正しい。人間は多種多様に行為する。行為の区分も多様に考える。けれども、基本的かつ原初的次元で行為の実質をなすのは、「どのようにこの世界に処するか」、「この世界においてどのようにみずからを持するか」、つまり、Wie あるいは How である。「存在すべきであると意欲されたものを実現する技巧」すなわち熟練は、行為における基本問題である。そして、熟練は、存在するものを統べている諸法則に関する知識に、自然の理論的知識にもとづく。

しかしながら、熟練にまわりつく問題はその目的の任意性である。たとえば、子どもをもつ親は、多くの場合、多種多様な事柄を子どもに経験させよう学ばせようとする。それは、「あらゆる任意の目的」(allerlei beliebige Zwecke) (GMS, AA05: 415)に到達するための手段をわが子が用いるように、わが子がそうした手段使用になじみそれに熟達するように、配慮するからである。ただし、その子が将来どのような目的をみずからのものとして実際にもつのか、これはあらかじめ知りうる場所ではない。いろいろな事柄が可能な目的としていだかれうる。それは

その子自身によってなされることだ。したがって、熟練の場合、原理的に、「目的が理性的で善いものであるかどうかはまったく問題にならない」のであり、「その目的を達成するためになにをなさねばならないかだけ」が、そして、なさねばならないことをうまくなすことが、肝心になる。この点についてカントは、よく知られた、なおかつ鋭い例示を行なっている。自分の患者を健康にするために医者がそれに即して行為する指令(たとえば「この者を健康にするためには薬剤Aを服用させよ」と、狙った相手の生命を奪うために毒殺者がそれに即して行為する指令(たとえば「この者を殺すためには薬物Bを摂取させよ」とは、それぞれの意図を完全に達成するために役立つが、「等しい価値をそなえている」(sind ... von gleichem Werth) (GMS, AA04: 415)。他人の生命を奪うことは一般的に考えて悪であろうが、悪であることは、熟練そのものとは無関係である。

熟練とはこうしたものだ。それでも、子どもならぬ身であれば、いや、子どもであっても、それぞれの人間がそれぞれの計画に目配りしつつ、「獲得したい熟練」があるだろう。しかしながら、カントはここに次の制限を加える。「……どれほどの生まれつきの才能が、どれほどの自分自身の勤勉による陶冶が、熟練にあずかるのかは、常に不確実にとどまる……」(KpV, AA05: 78)。熟練の獲得が事柄として不可能とされているわけではない。しかし、たとえどれほどの才能や勤勉をもってしても、獲得は決して確実とならない。カントは、人間が生まれながらにそなえた素質の陶冶を義務とする<sup>26</sup>。それでも、熟練の獲得はあくまで不確実なのだ。獲得の不確実さだけではあるまい。完璧な熟練などというものは現実的ではないのであって、その都度の度合いの、すなわちその都度の不足をとまらざる生半可な熟練によって、人間はそれぞれの目的の達成に向かっていく。

そのようにして目的達成に向かった人間は、いかなる事態に身をさらすはこびになるのか。一七九六年の『哲学において近ごろ目立つ高慢な論調』(*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*)で、こう語られている。

……人間理性はなるほど行為を命じることができる。しかし、行為の成果(目的の達成)を命じることにはできない。後者は、常に人間の力能のうちにあるわけではないし、まったくそのうちになかったりもするからである(VT, AA08: 397, Anm.)。

行為の成果すなわち目的達成は、世界において生じる出来事である。その出来事に関して、人間理性は言わば無力に等しいというわけだ。いったいなぜそんな



のだろうか。公刊時期はさかのぼるけれども、一七九一年の『弁神論におけるすべての哲学的試みの失敗について』(*Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*)で、こう語られている。

理性は、道徳的に立法する能力として、みずからがいただくこの関心になつた有無を言わさぬ断定をするのでないなら、理論的認識のたんなる諸規則にしたがって、次のようになりそうだと悟らねばならない。すなわち、世界のなりゆきは这个世界と同じように自然の秩序にしたがっており、それゆえこれからも、われわれの宿命を規定するだろうと(MpVT, AA08: 262)。

人間理性は、弁神論の文脈でみずからがいただく関心に合わせ、道徳的に立法する能力として無理やりの断定を下すのでないならば、世界のなりゆき(*der Lauf der Welt*)がみずからの運命を規定するだろうとわきまえなければならぬ。道徳性との関連をいったん度外視して、行為についてこう語られる。しかし、それだけではない。道徳性との関連においても次のように語られる。

自然の秩序にしたがうなら、自由の法則にしたがった意志の内的規定根拠(すなわち道徳的思惟様式)と、(たいていは外的で)われわれの意志から独立な、自然法則にしたがったわれわれの安寧の原因とのあいだには、理解可能な関係はまったくない(MpVT, *ibid.*)。

この「理解可能な関係はまったくない」ということを、カントは「人間の道徳的価値と人間に割り当てられる運命との不調和な関係」(*unharmonisch[en] Verhältniss[es] zwischen dem moralischen Werth der Menschen und dem Loose, das ihnen zu Theil wird*)と呼ぶ。

論点としてはさらに先に進んだことが、一七九四年の『たんなる理性の限界内における宗教』(*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*)で語られている。カントは「道徳からはそれでも目的が生じてくる」(RGV, AA06:05)と述べ、その理由を次のように説明する。

というのも、理性にとって、次の問いへの答えがどうなるかは、やはりどうでもよいことではありえないからである。それは、われわれのこの行為が正しいとして、そこからいったいなにが生じるのか、また、正しい行為が十全にはわれわれの力能のうちになくとしても、それでも少なくともそれと一致するために、

自分の行状の目的としてなにをわれわれは目指せばよいのだろうかという問いである (ibid.)。

理性にとって決してないがしろにできない、道徳的行為が目指すところのものを語っているのだが、とどのつまりカントはこう判断する。

すべての人間がみずからの道徳的な行状の結末を知る必要などあろうか。結末は、世界のなりゆきがそれを招き寄せるのだから (RGV, AA06:07, Anm.)。

人間は、目的到達の如何という行為結果については、「世界のなりゆき」(der Weltlauf)にまかせる以外にない。行為の結果はわれわれ人間ではなく世界のなりゆきが「招き寄せる」。たとえどれほど高い程度の熟練もしくは技術をもって行為しようとも、この点は変わらない。たとえ道徳的に善いあるいは悪いと形容できる行為であっても、この点は変わらない。招き寄せられる事態は、人間からすれば偶然である。医者であろうと毒殺者であろうと、善意あふれる行為であろうと極悪非道の行為であろうと、「われわれは歩みを進めるたび、自分の期待が裏切られていくと思知らされる」<sup>27</sup>。

#### 4. 技術とその限界

技術は必然にくらべればはるかに弱々しい [2, p.260]<sup>28</sup>。

アイスキュロス『縛られたプロメーテウス』、514 行

熟練と世界のなりゆきをめぐる議論は、技術とその限界をめぐる議論として読むことができる。これは、たとえばハイデガーが『技術への問い』(*Die Frage nach der Technik*) [27]や『ブレーメン講演とフライブルク講演』[30]などで「作ること(の連鎖)」(*Machenschaft, Kette der Machenschaft*)、あるいは「立て集め」(*Gestell*)という言葉で指し示した問題である。また、バルツィ(Arno Baruzzi)がハイデガーをも踏まえつつ、『もうひとつ別の生き方なのか』(*Alternative Lebensform?*) [7][8]や『操作可能性——われわれの生の諸パースペクティブ』(*Machbarkeit: Perspektiven unseres Lebens*) [9]において「操作可能性」(*Machbarkeit*)という言葉で指し示している問題である。さらには、ハイデガーとはおそらく独立に、カント

研究の泰斗カウルバッハ (Friedrich Kaulbach) が『行為の哲学入門』(*Einführung in die Philosophie des Handelns*) [36][38]において「実現もしくは変化」(*Bewirken oder Verändern*)という意味での行為という表現で考察している問題である。もっと広い連関で、ホルクハイマー (Max Horkheimer) とアドルノ (Theodor W. Adorno) による『啓蒙の弁証法——哲学的断章』(*Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*) [1, Bd.3][33]も想起されるべきである。これはきわめて大きな問題系だ。それゆえ、ここでは簡単な言及にとどめざるをえない。

カントの場合、『第一序論』で言われた広い意味での技術的行為とは別の行為タイプとして、道徳的行為 (道徳性の命法) が考えられている。たとえば、カウルバッハが上掲書で論じる *Praxis* という意味での行為がこれにあたる。したがって、技術に対する限界設定、あるいは人間的行為内部の自己制限が、明瞭に行なわれていると言える。他方、人間理性 (悟性) は普遍的法則を (現象としてのものではあれ) 自然に指令する (*vorschreiben*)。このことは、人間的自由の建立の一側面である。さらにはこのことによって、人間は、理論からの帰結として、自然に対する力と技術的な操作可能性 (バルツツィの用語を借りる) を獲得する。この操作可能性に対しても、やはり上記の限界が設定されるのだろう。「美しいもの」(*das Schöne*) や「生命あるもの」(*das Lebendige*) をめぐって『判断力批判』で展開される議論も、自己制限として働くのであろう。けれども、カントのこうした自己制限が制限として果たしてどれほど有効であるのか、これはこれで、考えなければならない事柄である。制限が必要としてではあるけれど。

歴史的に見れば、カントの生きた時代はヨーロッパの科学技術がこれから展開、浸透して、次々とめざましい成果をあげていく時期である。したがって、カウルバッハによる、「カントの時代の人間は自然に対する自然科学的で技術的な支配を意志する状況にあったのであり、このような制限の必然性はまだ見えてきてはいなかった」という指摘[37, S.214]は、歴史認識として正しい。ちなみに、カント本人は自然科学に詳しかったし、医学にも詳しかった。科学技術的なことにも造詣が深かった。彼の書いたものをていねいに渉獵すればこれは明白だ。科学技術的な操作や支配の進展そのものに対し、カントは単純に否定的な態度など採らなかったであろう。

けれども、『実践理性批判』第二編の終わり近い個所でカントはこう述べている。

さて、もしも自然が、この点[人間が最高善に向けて努力するようさだめられていること…竹山補]において、われわれの願望に唯々諾々としたがうとした

ら、そして、われわれが所有したいと思い、ある人たちなどは現実にそれをもっているとは妄想すらしている洞察力や開悟を、自然がわれわれに分けあたえてくれていたとしたら、あれこれすべて考えてみて、どのような帰結になるだろうか(KpV, AA05: 146)。

最高善を論究する文脈にあるテキストだが、本稿の目下の文脈から見て興味深い。本稿の文脈に引きつけてみよう。つまり、これはまさしく、われわれの願望にすら当然のようにしたがってくれる、それゆえ偶然の存在しない、憂鬱もいだかれようのない世界であろう。しかも、その世界におけるわれわれ人間には、実際に手にすることのありえない力能があたえられている。この世界においてわれわれ人間はいわば万能の主宰であろう。ところが、操作可能性の極致を想定するこの思考実験の最後に、カントはこう述べる。

それゆえ人間の振舞いは人間の自然本性がいまのままであるかぎり、たんなる機械仕掛け(Mechanismus)に変わり果てるだろう。そうなると、人形芝居のようにすべてがうまく身振りするだろうが、いかなる生命(Leben)もその登場人物に見いだしえないであろう(KpV, AA05: 147)。

「生命とは、ある存在者がもつ、欲求能力の諸法則にしたがって行為する能力である」と『実践理性批判』で定義されている(KpV, AA05: 09, Anm.)。これからすると、操作可能性の極致は欲求能力の充足の極致、快の極致であろう。それは生命力が思うままに発揮される世界、発揮されるのみならず、思うままの結果が獲得される世界であろう。桃源郷か。それにもかかわらず生命が消失する。なぜだろうか。

人間の自然本性がいまのままであるかぎり、すなわち感性的で同時に理性的な中間者であるかぎり、生命は自壊するのである。

生命が促進されているという感情が満悦であり、阻害されているという感情が苦痛である。けれども、生命(動物の)とは、…(中略)…満悦と苦痛という対抗関係の絶え間ない戯れである。[改行…竹山補]それゆえ、どんな満悦にも苦痛が先行するにちがいない。つまり苦痛が常に最初である。というのも、生命力が絶え間なく促進されるとすると、生命力は一定の度合い以上には高まらないのだから、歓喜のあまり頓死する以外、どこに落ち着きどころがあるだろうか(Anth, AA07: 231)。

現実の人間であるならば、苦痛が、失望が、憂鬱が、常に先立つ。それらが消滅することはない。

われわれはカントの時代から数世紀を経ている。われわれは、完全にではないにしろ、たとえば一つの電子、一つの光子を制御できる。薬物などによって、かなりの程度、人間の思考や感情を操作できる。統計学的側面、確率的側面が必ずあるとはいえ、人間の思考も感情も生命も究極的には物理過程であるから究極的には操作可能であるという考えは、舞い上がった謬見として簡単に片づけるものではあるまい。バルツィが検討している「効率」(Effizienz)は、われわれにとってきわめて大きな価値である。アンダース(Günter Anders)が『時代遅れの人間』(Die Antiquiertheit des Menschen) [5][6]で「プロメテウスの羞恥」(Prometeische Scham)と命名した、人間が自分自身に対して感じる、作られていないことの恥ずかしさも、軽々に否定はできないだろう。それは物化(Verdinglichung)が進行した極致で、製作された物の完璧さと完璧さの多数性(無限性かもしれない)を前にして、製作されておらず生まれてきてしまった、そして死に果てすらする人間が、自己自身について味わう恥ずかしさ、みずからの不恰好さに恥じ入る感情だ。

カントは、「われわれは歩みを進めるたび、自分の期待が裏切られていくと思われ知らされる」と語っていた。シェイクスピアによれば、「結末はわれわれのおよばぬところ」。こうした言葉を、たとえば、イライラさせられる台詞、あるいは、馬鹿馬鹿しい台詞と受けとめる向きもおそらくあろう。すると、われわれには、カントのものとは異なる「世界の道徳的イメージ」があるのかもしれない。そこにおいて人間に、自己制限は可能なのか。可能だとすれば、どのようにして可能なのか。あるいは、自己制限などそもそも要らぬのか。

## 5. おわりに

本稿は、早い時期の書きものである『フंक早世』を出発点として、カントが人間の現実存在とその行状、それらが存在するところである世界について、基本的次元でどのようなとらえ方をしているかを追跡した。世界のなりゆきとの連関において経験される、人間の普遍的な情緒的なものとしての、すなわち気分としての穏やかな憂鬱、そして偶然を検討し、さらにこれらとの連関で熟練および技術を考えてみた。人間の現実存在とこの世界における人間の行状とについて、カントの考え方(世界の道徳的イメージ)に基本的な変化はない。「穏やかな憂鬱」が

現実的人間の基本的「気分」である。そして、世界のなりゆきのなかでみずからの期待や計画が裏切られ破壊されていくと思ひ知り、「穏やかな憂鬱」に浸されている人間を、それでもおとないうるのが、*Selbstzufriedenheit* (AA05: 117. 日本語では、自己満足、自己への安らぎなどと訳される) という適意 (*Wohlgefallen*. 英語では *delight*, *liking* などと訳される) である。快であるところのこの情緒的なもの、限定すれば情動は、「熟練」もしくは「技術」との本質的連関をもたずに生じてくると推定されるが、これについては稿をあらためなければならない。

## 注

1 カントの著作の刊本はいわゆるアカデミー版カント全集 (*Kant's gesammelte Schriften*. Hrg. von Preußische Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern. Berlin 1900ff.) を用いる。箇所は著作名略号・巻数・頁数をもって示される。たとえば、Anth, AA07: 123 は『実用的見地における人間学』全集第七巻・一二三頁という意味である。著作名略号は *Kant-Studien* 誌がさだめた以下のものを用いる。

Anth = *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*

EEKU = *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*

GAJFF = *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Hochgeborenen Herrn, Herrn Johann Friedrich von Funk ...*

GMS = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

GSE = *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*

KpV = *Kritik der praktischen Vernunft*

KU = *Kritik der Urteilskraft*

MpVT = *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*

MS = *Metaphysik der Sitten*

RGV = *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*

VT = *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*

本稿は、二〇〇九年に作成され、近いカント研究者に配布された冊子『満足する理性。カント実践哲学への感情論的アプローチ』の第五章「人間の現実存在と感情」がもとになっている。この章についてさいわい好意的な評価もあったので、今回推敲を加え、増補改訂して独立させた。この冊子は私がかつて交付された日本学術振興会の科学研究費補助金による研究の成果報告書として構想され作成が進められたのだが、報告書にかかわる規程が研究期間中に変更され、その変更がさかのぼって適用されるなどしたせいで科研費による作成が困難となり、私費によって作成された。

2 ここで最初の用語区別をしておく。チャーランド (Louis C. Charland) は、英語以外の多くの世界言語には語彙 *emotion* の辞書的概念的な同義語がないけれども、われわれは哲学的にそして科学的に「情動の時代」 (the age of emotion) を生きていると述べている [17, p.238]。たしかに、感情や情動をめぐる現代の諸研究では *emotion* の使用頻度が圧倒的に高い。これは関連語彙の伝統的意味理解 (あるいは先入見) の影響を小さくするために、意図的にそうされているのだろう。もっともなことだ。しかし、だからといって、確立された用語法が上記諸研究で共有されているわけではない。

本稿では、感覚や感情といった日本語語彙で指示される事柄や事態一般を広く「情緒的なもの」 (*die Affektiven*) とし、その下位区分として、気分 (*Stimmungen*) や情動 (*Emotionen*) を置く。議論のための措置である。このようにすると、「感情」 (*Gefühl*) という語の用法に難しさが出てくるかもしれない。カントが *Leidenschaft* と組にして明らかにテクニカル・タームとしている *Affekt* (激情、

興奮などと訳される)との区別(Anth, AA07: 251ff.)にも意識的であらねばならないだろう。こうした点は致し方ないこととする。

3 本稿で「信念」は英語の *belief* にあたる語彙として用いられる。つまり、動詞 *believe* や *think* の内容的側面を一般的にあらわす言葉として、特定の価値的意味合いなどをもたせず用いられる。

4 このテキストが一般に知られるようになったのは、一八〇〇年に出版されたカントの小論集 (*Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleinerer Schriften von Immanuel Kant*. Hrsg. von Tr. Th. Ring, Königsberg, 1800) による。英語訳はなぜかずっとなかったのだが、*Thoughts on the Occasion of Mr. Johann Friedrich von Funk's Untimely Death* としてしばらく前によく世に出た[21]。そこでは *die sanfte Schwermuth* が *the gentle melancholy* と訳されている。本稿はそれを採用する。

5 上記のごとき状況で男性から女性に宛てた書簡らしく翻訳するべきかもしれないが、論述の都合上、そうしてはいない。

6 グリム兄弟のドイツ語辞典によると、*Schwermuth* は中高ドイツ語において確認される、ドイツ語がもともと持っている語彙。文字どおりには「重き心」「浮かぬ心もち」という意味で、*schwere, gedrückte Gemütsstimmung* と説明されている。

また、同辞典によると、*sanft* による形容はレッシング (Gottfried Ephraim Lessing, 1729-1781) やシラー (Friedrich von Schiller, 1759-1805) にも見られる。カント独自の言い回しではない。

7 本稿で日本語を強調する場合、このようにゴシック体を用いる。また、強調はすべて竹山による。

8 「私は人間である」以下の文言は古代ローマの喜劇詩人テレンティウス (Publius Terentius Afer) による『自虐者』(*The Self-Tormentor*) の一節。ラテン語原文は *homo sum: humani nil a me alienum puto.*[49, p.124]。直訳調で訳すなら、「私は人間である。だから、人間的な事柄で私に無縁なものは一つとしてない、と私は思う」となろう。ストア派的な *Humanitas* を端的に表現した台詞として人口に膾炙した、ヨーロッパの文化的遺産である。

9 たとえば『美および崇高の感情についての考察』(*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*) で *Schwermuth* が語られる箇所 (GSE, AA02; 219)。『道徳の形而上学』(*Metaphysik der Sitten*) での「道徳的感情 (*Gefühl*) がすっきりしないような人間はいない。もし、この感覚 (*Empfindung*) に対する感受性が完全に欠けているとしたら、そんな人間は道徳的に死んでいる……」という印象的の文言 (MS, AA06; 400)。挙げうる箇所はほかにもたくさんある。

10 「根本から直截に」の原語は *grundsätzlich* である。それゆえ、通常なら「原則的に」などと訳されるだろうが、ここでは辻村の優れた訳[29, p.211]を採る。ボルノーも述べるように[12, p.37][13, S.54]、気分から独立して気分とは別に人間存在の核のようなものがあり、そこに気分が外的一時的に付け加わるのではない。気分は人間の本質を構成する、不可欠の構成素である。したがって、「根本から直截に」と読むのが望ましい。

11 ここに「退屈」(*Langweile*) という気分と、その気分から展開する問題系を見て取れるのだが、本稿では扱わない。

12 意外に思わざるをえないが、彼女の死の顛末はカントの伝記類では簡単に扱われることが多い。カッシーラーのカント伝[15, S.10][16, p.16]、グリガ (Arsenij Gulyga) のカント伝[23, p.18][24, S.23]、そしてディーチュ (Steffen Dietzsch) のカント伝[18, S.22]では、母親についての記述はかなり少なく、その死についても早世が触れられるだけだ。

13 もちろん次の文言である。「二つのものが、それを熟考することしばしばにしてやまぬほど、ますます新たにして増大する賛嘆と畏敬をもって心を満たす。すなわちそれは、私の上なる星ちりばめられたる天空と、私の内なる道徳法則である」(KpV, AA05: 161)。

14 ベーメ兄弟 (Hartmut Böhme und Gernot Böhme) による『理性の他面——カントという事例に照らした、合理性の諸構造の展開のために』(*Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*) は、本文で引いたヤッハマンとヴァシアンスキーのテキストも用いつつ、母親の死がカントにあたえた甚大な影響を論じている[11, S.483ff.]。精神分析的手法による興味深い論述だが、たとえば、「道徳の構造——マゾヒズムと理想化——は、母親の死に関する特異な物語に予示されている」[11, S.485]といった彼らの行文には、疑念を禁じえない

い。マイアー-ゼーターラー (Carola Meier-Seethaler) も、カントを論じる箇所でおそらくは賛同とともにベーム兄弟を参照しているの、彼女の Kant 読解 [43, S.52ff.] には不満が残る。

他方、キューン (Manfred Kuehn) の『カント伝』(Kant: A Biography) [41] はカントの母親とその死について比較的詳細に扱っている。そして、ベーム兄弟のこうした Kant 解釈を批判している。とはいえ、キューンには精神分析に耳を傾けるつもりがそもそもないように思われる。

15 アルブレヒト (Michael Albrecht) が次のようにまとめている。『実践理性批判』はこのことの根拠を次のように示している。人間の『現存在』は『時間において規定されている』かぎり自然必然性のもとにある。なぜなら、『過去の時間はもはや私の力能のうちにはない』からである。したがって、『私がなすあらゆる行為は、私の力能のうちにはない規定根拠によって必然的』なのである」[3, S.121, Anm.]。

なお、世界創造者としての神との連関で、『フンク早世』はオプティミズム (Optimismus) の観点からも読める。実際、二番めの引用文に見られるようにカントは「摂理」(Vorsehung) を語っている (ほかにも GAJFF, AA02: 39, 41, 42, 44)。しかし、本稿の文脈とは異なるゆえここでは立ち入らない。

16 たとえば、「われわれの全認識能力は二つの領域をもつ。それは自然諸概念の領域と自由概念の領域である。というのも、両者を通じて全認識能力は、アприオリに立法的だからである。… (中略) …自然諸概念による立法は悟性によって行なわれ、この立法は理論的である。自由概念による立法は理性によって行なわれ、この立法はたんに実践的である」(KU, AA05: 174)。

17 心理学分野での文献は数多い。嚆矢は Alloy, L. & Abramson, L., Judgment of contingency in depressed and nondepressed students: Sadder but wiser? (Journal of Experimental Psychology, General 108, 1979) だという。

なお、「経験的手続きによって確認もされている」と述べたが、当然ながら、経験的データそのものをもってこの説に反対する研究も存在する。

18 『基礎づけ』(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) での「冷静な観察者」(ein kaltblütiger Beobachter) をめぐる議論を参照。たとえば、「(年齢を重ね、経験によって世故に長けるとともに観察が鋭くなった判断力をもつと特にそうなるのだが) この世界に本当の徳なるものが実際にも見いだされるだろうかとときに疑うようになるには、徳の敵である必要などない。善への熱望をただちに善の現実性と見なしたりしない冷静な観察者でありさえすればよい」(GMS, AA04: 407)。

19 原文を挙げておく。翻訳は竹山による。

But orderly to end where I begun,  
Our wills and fates do so contrary run  
That our devices still are overthrown;  
Our thoughts are ours, their ends none of our own.

20 最も明確に規定されているのは、『道徳の形而上学』ならびに『人間学』にある次の二つのテキストである。

「概念にしたがう欲求能力は、… (中略) …みずからの行為によって客体を産み出す能力の意識と結びついているかぎり、選択意思と呼ばれる。この意識と結びついていないなら、欲求能力のはたらきは願望と呼ばれる」(MS, AA06: 213)。「力を用いることなく客体を産み出したいという欲求は願望である。自分にはそれを調達する能力はないと主観が感じるような対象に願望を向けることは可能だが、その場合、それは空虚な (無駄な) 願望である」(Anth, AA07: 251)。

ほかに、『判断力批判』では願望が「憧憬」(Sehnsucht) とからめて述べられる (KU, AA05: 177f., Anm.)。

21 カントは行為強制の「相異」(Ungleichheit) によって、(一) 熟練の命法すなわち「熟練の規則」(Regeln der Geschicklichkeit)、(二) 「伶俐の助言」(Rathschläge der Klugheit)、(三) 「道徳性の命令 (法則)」(Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit) という三つの行為モデルを提示する (GMS, AA04: 416)。これら三つのうち、行為の基本モデルと見なせるのは (一) である。

22 ここで『判断力批判への第一序論』成立の事情と時期には立ち入らない。メルテンス (Helga Mertens) の注釈書『カント判断力批判への第一序論注解——理性批判の体系にとって判断力批判がもつ体系的機能のために』(Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft: Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik) [44][45] や、簡便なものとして岩波版カント全集での牧野による解説を参照された



い[35]。成立時期はいまだ精確に確認されていないが、一七八九年あるいは一七九〇年であろう。

23 「カントはここで『技術的』という術語をまた提案しているが、自分がすでに『基礎づけ』で、この術語を熟練の命法のために導入したことを忘れていたのである。そこでカントは熟練の命法を『技術的(技巧に属する)』と命名している」。

24 「……怜悯の規則は、現実的でそのうえ主観的-必然的な目的という制約のもとで命令するのだが、これもまた、技術的命法のもとにある(というのも、怜悯とは、自由な人間を、しかもそうした人間たちのあいだで人間たち自身に属する自然素質と傾向性までをも、みずからの意図のために用いることができるという熟練以外のなんであろうか)。けれども、われわれがわれわれ自身とほかの人々の心底に認める目的は、すなわちみずからの幸福は、任意にすぎぬ目的には属さない。これによって、これら技術的命法に特別な名前をつける権限があたえられる」(EEKU, AA20:200, Anm.)。

25 メルテンスはこの学問論の側面を主に論じている。

26 たとえば、「みずからの自然的諸力(精神の、魂の、身体の)を、あらゆる可能な目的のための手段として育て上げること(cultura, 陶冶)は、人間の自分自身に対する義務である」(MS, AA06:444)。

27 本節のここまでの議論について、最近の文献から同様の方向を指し示す議論を引いておこう。アメリクス(Karl Ameriks)が「カントと動機に関する外在主義」(Kant and Motivational Externalism)で次のように述べている。

「カントは次の点を強調する。たとえわれわれが適正な方向で行為するべく動くとしても、そのことは、われわれの決心が充分によく形成されており、その決心がなにか外的なものを達成する、ということの意味するにすぎない。さらに、そのことは、多種多様な、ただしわれわれの目的の完全な実現には足りない可能性に余地を残すのであり、われわれ自身の決心を長期間にわたって固守する場合のあらゆる困難に余地を残すのである」[4, p.20]。

アメリクスはこの事態を「リアリズムの裂け目」(realistic gap)と呼ぶ。この裂け目を言わば埋めようとする人間的動向が、次節に述べる事柄である。

28 原文を挙げておく。

Τέχνη δ' ἀνάγκης ἀσθενεστερα μακροῖ. (Technē d'anankēs asthenestera makroī.)

翻訳は竹山による。「技術」と訳したのは τέχνη (technē)であり、「必然」と訳したのは ἀνάγκη (anankē)である。

## 文献

- [1] Theodor W. Adorno. *Gesammelte Schriften*. Suhrkamp, 2003.
- [2] Aeschylus. *Aeschylus I*. Harvard University Press, 1922. The Loeb Classical Library 143.
- [3] Michael Albrecht. *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*. Georg Olms, 1978.
- [4] Karl Ameriks. Kant and Motivational Externalism. In Klemme et al.[40], 2006, pp.3-22.
- [5] Günter Anders. *Die Antiquiertheit des Menschen I, Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. C. H. Beck, 1987. Orig. 1956.
- [6] ギュンター・アンダース, 時代おくれの人間・上——第二次産業革命時代における生の破壊. 法政大学出版局, 1994, 青木隆嘉訳.
- [7] Arno Baruzzi. *Alternatives Lebensform?*. Karl Alber, 1985
- [8] アルノ・バルツィ. もうひとつ別の生き方. 哲書房, 1993. 池上哲司, 伊藤徹, 平石隆敏訳.

- [9] Aruno Baruzzi. *Machbarkeit: Perspektiven unseres Lebens*. Karl Alber, 1996.
- [10] Aaron Ben-Ze'ev. The Thing called Emotion. In Goldie[22], 2010, chapter 2, pp.41-62.
- [11] Hartmut Böhme und Gernot Böhme. *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Suhrkamp, 1985.
- [12] O・F・ボルノウ. 気分の本質. 筑摩叢書 200, 筑摩書房, 1973. 藤縄千艸訳
- [13] Otto Friedrich Bollnow. *Das Wesen der Stimmngen*. Vittorio Klostermann, 8.Aufl. 1995. Orig. 1956.
- [14] Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, und Reiner Wiehl(Hrsg.). *Kants Ethik heute*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. Neue Hefte für Philosophie 22.
- [15] Ernst Cassirer. *Kants Leben und Lehre*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. Orig. 1918, 2. Aufl. 1921.
- [16] エルンスト・カッシーラー. カントの生涯と学説. みすず書房, 1986. 門脇卓爾、高橋昭二、浜田義文監修.
- [17] Louis C. Charland. Reinstalling the Passions: Arguments from the History of Psychopathology. In Goldie[22], 2010, chapter 10, pp.237-259.
- [18] Steffen Dietzsch. *Immanuel Kant: Eine Biographie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.
- [19] Siegfried Drescher(Hrsg.). *Wer war Kant?: Drei zeitgenössische Biographen von Ludwig Ernst Borowski, Reinhard Jachmann, und E. A. Ch. Wasianski*. Neske, 1974.
- [20] Jon Elster. *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions*. Cambridge University Press, 1999.
- [21] Patrick Frierson and Paul Guyer(Ed.). *Immanuel Kant: Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Cambridge University Press, 2011.
- [22] Peter Goldie(Ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford University Press, 2010.
- [23] アルセニイ・グリガ. カント——その生涯と思想. 法政大学出版局, 1983. 西牟田久雄・浜田義文訳.
- [24] Arsenij Gulyga. *Immanuel Kant: Eine Biographie*. Suhrkamp, 2004. Aus dem Russischen(1977) und mit einem Nachwort von Sigrun Bielefeldt.
- [25] U・グッツォーニ. 変革する思考. 慶応義塾大学出版会, 2000. 小松光彦訳.
- [26] Heiner Hastedt. *Gefühle: Philosophische Bemerkungen*. Universal-Bibliothek18357. Philipp Reclam jun., 2005.
- [27] Martin Heidegger. *Die Technik und die Kehre*. Neske, 1962.
- [28] Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, 15. Aufl, 1979. Orig. 1927.

- [29] マルティン・ハイデッガー. 有と時. ハイデッガー全集2, 創文社, 1997. 辻村公一、ハルトムート・ブフナー訳.
- [30] マルティン・ハイデッガー. ブレーメン講演とフライブルク講演. ハイデッガー全集79, 創文社, 2003. 森一郎、ハルトムート・ブフナー訳
- [31] Dieter Henrich. *Aesthetic Judgement and the Moral Image of the World: Studies in Kant*. Stanford University Press, 1992.
- [32] Dieter Henrich. The Moral Image of the World. In Henrich[31], pp.3-28.
- [33] マックス・ホルクハイマー、テオドール・アドルノ. 啓蒙の弁証法——哲学的断想. 岩波書店, 1990. 徳永恂訳.
- [34] ヤハマン. カントの生涯. 理想者, 1978. 木場深定訳.
- [35] イマヌエル・カント. 判断力批判下. カント全集9. 岩波書店, 2000. 牧野英二訳.
- [36] Friedrich Kaulbach. *Einführung in die Philosophie des Handelns*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986.
- [37] Friedrich Kaulbach. *Immanuel Kants >Grundlegung zur Metaphysik der Sitten<: Interpretation und Kommentar*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- [38] フリードリヒ・カウルバッハ. 行為の哲学. 勁草書房, 1988. 有福孝岳訳.
- [39] Anthony Kenny. *Action, Emotion, and Will*. Routledge, 2003. With a new preface by author. Orig. 1963.
- [40] Hiener F. Klemme, Manfred Kühn, und Dieter Schönecker(Hrsg.). *Moralische Motivation: Kant und die Alternativen*. Kant Forschungen 16, Felix Meiner, 2006.
- [41] Manfred Kuehn. *Kant: A Biography*. Cambridge University Press, 2001.
- [42] Rudolf Malter(Hrsg.). *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*. Felix Meiner, 1990.
- [43] Carola Meier-Seethaler. *Gefühl und Urteilskraft: Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft*. C.H. Beck, 2001. Beck'sche Reihe 1229.
- [44] Helga Mertens. *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft: Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik*. Johannes Berchmanns, 1975.
- [45] ヘルガ・メルテンス. カント『第一序論』の注解——批判哲学の全体像から. 行路社, 1989. 副島善道訳.
- [46] Manfred Sommer. Mit dem Zufall leben. In Bubner et al.[14], 1983, pp.95-112.
- [47] Manfred Sommer. *Identität im Übergang: Kant*. Suhrkamp, 1988.
- [48] William Shakespeare. *Hamlet, Prince of Denmark*. The New Cambridge Shakespeare. Updated edition, 2003.
- [49] Terence. *Terence*. Harvard University Press, 1912. The Loeb Classical Library 22.

[50] Ernst Tugendhat. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretation.*  
Suhrkamp, 1979.