

## カントの感情について

——「道徳性」の意味内容——

大 塚 惠 一

カントが道徳的に命ぜられたものか否かの決定的規準を、それが生の自然的諸傾向に順位の上で優つてゐるのみでなく、内容の上からもそれらと對立してゐるかどうかといふ點に求め、人間はその本性や素質によつて、又その感情や傾向性によつて、これらが如何なる性質のものであるかは別にして、道徳を實現する様に定められてゐると考へる學説を悉く斷罪したといふことは、『道徳形而上學原論』や『實踐理性批判』の所説から一應明らかなるところである。けれども、かくカントの倫理學或ひは倫理觀を規定し切つて了ふことは、餘りにも視野を限り過ぎてゐないであらうか。吾々はこれらの書に於ける主題が、あくまで「實踐理性は如何なる役割を果すのか」といふことの解明にあるといふことを、もつと強く認識しなくてはならないのではなからうか。今少し眼を展げれば、この分野に於ける感情性或ひは人間の情感的側面についてのカントの言ひ分を聞くことが出来るのではないであらうか。以下カントの説く自由論が、果して地上の（感性をも所有しその限り有限な）人間と連續的に整合するのかといふ疑問を基底に持つて、感情性の概念に照明を當てて以つてカント倫理の基本構造を明らかにして見度い。

## 一 所謂批判前期の考へ

一七六三年に書かれた『負量の導入』——『純粹理性批判』第一版は一七八一年——に於いて、カントは自然哲學上のマイナスの概念と缺如 (Mangel) の概念との連關の上に、道德上の問題について次の様なことを述べてゐる。

「不徳 (Untugend) は單純に否定ではない。それはマイナスの徳 (meritum negativum) である。何故なら不徳は人がそれに逆らつて行爲してゐる内的法則がある限りに於いて見出されるものであるから。この内的法則は善き行爲のプラスの根據であつて、従つてこの根據からの歸結は0であり得る。……それは單なる缺如ではない。このことは作爲の失敗にはあてはまるが、不作爲の失敗にはあてはまらないと考へてはならない。非理性的動物は如何なる徳も實踐しない。然しこの不作爲は不徳ではない。何故なら内的法則に逆らふ如何なる行爲もそこにはないから。動物は内的道德的感情によつて導かれて行爲したのではなかつたのである。」(傍點筆者)

これを見ると、善き行爲の源泉と見做してゐる内的法則と、道德的感情とが同一視されてゐる様で、甚だ曖昧なのであるが、今のところ吾々は唯道德的感情といふものが不規定的乍らも述べられてゐるといふことに着目して置かう。

この論文に續いて翌一七六四年には、感情を主なるテーマとする『美と崇高の感情性に關する考察』——以下『考察』と記す——が發表される。この論文は後の『判斷力批判』(二七九〇年)と接續するものとして重要なものであるが、この著作の第二論文に見える「眞の徳は唯根本原則の上のみ接がれ得るものである。……この根本原則は思辨主義的規則ではなく、各人の胸の中に生き、同情とか迎合性よりはより廣くひろがつてゐる感情性の意識である。」(傍點筆者)といふ言葉は、この著の主調音をなすと言へよう。「人間の本性の美と品位に對する内面的な深い感情性及びこの感情性の上にその全行爲を關係づける心情の持ち方と強さ」の大切なことを論じ、「私は人間性の美と品位との感情性と言へば凡てを總括したものと信ずる。……そして人の心の中にこの感情性が最高度に完成した場合……これに自分の特殊な傾向性を從屬させて、かくして始めて吾々の善き衝動は釣り合ひをとつて適用され徳の美である。高貴な禮儀作法を實現することが出来る。」(傍點筆者)と説かれる。この場合でも、矢張り曖昧なところがないではな

い。例へば感情への傾向性の從屬を説くが如きは、後年傾向性即ち「自己の内なる愚民<sup>(5)</sup>」としての感情の諸行爲に對して、「自己支配 (Autokratie)<sup>(6)</sup>」を確立する根據が客觀的道德法則であると言ふことと異なる様である。然しこの思想がやがて更に熟して、かの尊敬の感情の思想に結集し、主觀内の行爲へのバネとしての動機として位置づけられて行くことを考へるならば、カントの思考の跡もしくはその構造要素として、首肯し得るものをもつと言へよう。

更に吾々は、一七六九年より早くはなく一七七〇年より遅くはなく書かれたと考へられる『Reflexionen』の中に、次の様なものを指摘することが出来る。

「悟性は特殊を普遍の下に秩序づけ、自らは普遍的諸關係に關與する。然しこの様な仕方は吾々に何か絶對的なもの（喜びの様なもの）を與へることは出来ない。といふのは道德的喜びといふ様なものは、夫自身關係に關與しないからである。これが道德的喜びの爲に特別の原理即ち道德的感覚を探求する理由である。」<sup>(7)</sup> N. 6705 (傍點筆者)<sup>(註)</sup>

此の直後即ち一七七〇年には、就職論文『可感界と可想界の形式と原理について (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis)』が發表される。所謂批判前期と批判期との區分に關して常に問題にされるこの論文は、少くとも可感界の叙述については十年後の『純粹理性批判』の精神と違はぬ思想を提示する。

かくして確かに『道德形而上學原論』や『實踐理性批判』あたりでは、道德感覺を基本とし中心とするシヤフツペリーやハチスン流のイギリス啓蒙期の道德哲學には唯否定的態度をとるのみであるが、その根底になるべき様な「感性的なるもの」についてのカントの考へ方は、以上に引用した諸箇所<sup>(8)</sup>に於ける如く批判期と連絡を持ちつゝ既に充分考へられてゐたと言つて過言でないであらう。イギリスの A. E. Tyle 教授が「カントがその道德論に於いて感情性に全然餘地を残さず、人間の情緒的側面を全く無視したのは、彼が初期の倫理學上の著作に於いてその重點を道德的行爲に於ける情緒の影響といふことに置いて了つてゐたからに外ならぬ」と言つたのは、吾々に極めて教訓的なものである。吾々は成熟期にカントが選んだ叙述の體系的形式にとらはれることなく、形成期にあつてはむしろ超論理的

な性格を持つ諸々の欲求や衝動が彼の思考に於いて支配的地位を占め、それが完成期にも引き継がれてゐることに、充分注意を拂ふ必要があると言はねばならない。

註1 カントは敘述に先立つて「哲學者の目と言ふよりは觀察者の目で眺める」(I. Abs.)と言つてゐるが、確かに論理的に整理された學術的なものでないけれど、然し、K・フィッシャーが彼の哲學史の中で言ふ直接の経験から材料を採つて輕く書いたものといふ以上の意味を體系内に持つと思はれる。

註2 この「熟して行く」といふことを知る爲に一七七年六月、一七七二年十二月、一七七三年末のM・ヘルツ宛の書簡が示唆深い。そこでは「感性及び悟性の限界」といふ標題になるかも知れない新しい著作の計畫が語られる。例へば一七七二年の書簡では「感情・趣味及び判断力の諸原理並びにこれらのものの作用によつて生じた快・美及び善をも、私としては可成り満足に行くまで考察して見たのは既にずつと以前のことです」と述べられてゐる。この豫告せられた著作は言ふまでもなく後に三つの批判書となつて實を結ぶものである。

註3 關連するものとしては他に

「道德的感情の教説は、如何にあるものが是認され他のものが否認されるか、又あるものが爲されあるものが排除されるかといふことに對する客觀的に妥當する第一原理設立の試みといふよりは、行爲のある種の型に吾々が與へる是認の現象を説明する一つの假設である。」Nr. 6629, Akd.-Ausg. Schriften XIX, S. 116.

又思索充實の過程を示すものとして、

「是認、否認についての道德的判斷は悟性によつて出來する。悅樂とか嫌惡とかについての道德的感覚は道德性に對する感情によつて出來する。けれども道德的判斷が感情の中より發生するのではなく、むしろ感情が判斷の中に生起するのである。道德性に對する凡ての感情は悟性による道德的判斷を前提する。」Nr. 6760, S. 152.

(1) Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. S. 220-1, Kants Werke Bd. 2. Casierer-Ausg.

カントの感情について

- (2) Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. S. 256-7. Kants Werke Bd. 2. Cassirer-Ausg.
- (3) Op. cit., S. 258-9.
- (4) Op. cit., S. 257.
- (5) Eine Vorlesung Kants über Ethik, hrsg. von Paul Menzer. 小倉志祥譯「カント倫理學」弘文堂刊 七二頁 (以下「倫理學講義」に記さず)。前一七七五年—一七八一年に五回行はれた。
- (6) 同書七四頁
- (7) Kants Gesamte Schriften, Akd.-Ausg., XIX, S. 136.
- (8) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 300-4, Cassirer-Ausg. Bd. 4, und Kr. d. prak. Vern. S. 54, Reclam-Ausg. hrsg. von R. Schmidt.
- (9) A. E. Tule—Professor of moral and political philosophy, University College of North Staffordshire. Kantian Ethics, 1951, Oxford, p. 35 f.

## 二 美的完全性について

以上に瞥見した如く、カントが道徳的なるものと、一般に美的なるものとの間の大なる類似性に關して、可成りの反省を持つてゐたといふことは、吾々にとつて興味のあることである。勿論この類似性(裏返へして言へば相違性)がどの程度明晰であつたかは疑問の餘地がある。『考察』にあつては確かに感情や情緒に重點を置いて、それには眞の徳に基づく原理を與へる力はないと考へてゐた。然しそれではかかる原理は如何なる性質を持つのか、又何處に根據を持つのかについては、カントは何ら判然とした觀念も解決の鍵もにぎつてゐなかつたと言へよう。感情性に關する美的判斷と道徳的判斷とが明白に區別せられ、後者に新らしい光が投げかけられるまでには、尙時間を要したの

である。そこで吾々は、次にこの意味で中間的存在と思はれる『論理學講義』を觀て見よう。<sup>註1</sup>

認識は感性の法則に従つて完全である(美的完全性)か、悟性の法則に従つて完全である(論理的完全性)かの何れかである。前者の場合は、後者の場合の如く a priori に凡ゆる思惟體一般に普遍的に妥當するといふ様な仕方で判定せしめる、客觀的な又普遍妥當的な法則は見出されない。然し全體的人間性 (die gesamte Menschheit) に對して妥當性を持つところの感性の普遍的法則が與へられるならば、そこに美的完全性が思惟される。これは「主觀的―普遍的満足」を含むものであり、これが正に「美」なのである。<sup>(1)</sup> 以上がさし當つての問題に關する着目點の梗概である。

かくの如く兩者の間に、<sup>(2)</sup> 全く除去し得ぬ、本質的な相違もしくは反對性が示されるのであるが、吾々にとつて實に興味深いのは、カントが、<sup>(3)</sup> 本質的な美的完全性は論理的完全性と調和するし、又結合せしめられさへする、(傍點筆者)と言つてゐることである。<sup>(4)</sup> 人間の本性の要求と認識の公衆性 (Popularität) の目的は、吾々がこの二つの完全性を相互 (einander) に統一すべく研究することを要求する。従つて吾々も亦美的完全性に適してゐる諸認識に美的完全性を與へ、そして形式的 (schulgerecht) に又論理的に完全な認識を美的形式によつて公衆的にすることに關心がある<sup>(4)</sup> のである。かくの如き見解は、次の言葉でその頂點に達する。<sup>(5)</sup> 従つてこの點から見れば、かの本來的に美的なものに關する美的完全性は、論理的完全性に對して優越する (vorteilhaft sein) ことが出来る。(傍點筆者) この「本來的に美的なるもの」とは、この場合勿論魅惑的なもの (das Reizende)、感動的なもの (das Rührende) に屬する個人的満足 (Privat-Wohlfühlen) と嚴然と區別されたものである。<sup>(6)</sup> そしてその限り、『判断力批判』で説き明かされる趣味判断に於ける美と變るところなきものと言へる。かくして以上のカントの所論から、前節の吾々の見方がより明確に裏付けられ、且カントに於いて感情性が如何に重い又或る意味で基盤的な意味を持つてゐたかを知ることが出来るであらう。又『判断力批判』そのものの體系的位置付けを、普通に考へられる以上に他の著作との有機的

連關の中で考へなくてはならなくなるであらう。<sup>註3</sup>

註1 一七五五—六六年から一七九六年迄に五四回論理學の講義が行はれた。(Fr. Paulsen; I. Kant, 8. Aufl., S. 60)との間キストの餘白や挿入紙に書き込まれたものを一八〇〇年にG. B. Jäscheが整理して出版した。(Kants Werke, Cassirer-Ausg., Bd. 8, S. 325 ff., Vorrede von Jäsche) 従つて時期的内容的に中間的を見た。

註2 此の點の參考として

「悟性は教へよう (belehren) と欲し、感性は飛び跳ねてゐる (belchert sein)」。悟性は洞察 (Einsicht) を熱望し、感性は平明さ物分りの良み (Falschheit) を欲する。——Logik, S. 353.

又兩完全性は量・質・關係・様相の四契機に關しても對照せしめられる。量については普遍性が、質については判明性が、關係については眞理性が、様相については確實性が問題にせられる。論理的完全性については唯夫々に「客觀的に」と附せられるだけであるが、美的完全性については甚だ興味ある説明がなされる。略記すれば次の様である。(Logik, S. 385)

・美的普遍性——例として用ひられる客體の集合に對する認識の適用性に於いて存立し、これによつて認識は公衆性といふ目的に役立つこととなる。

・美的判明性——直觀に於ける判明性で、抽象的に考へられた概念がこの直觀に於いて實例によつて具體的に提示せられ、説明せられる。

・美的眞理性——單なる主觀的眞理性で認識と主觀、即ち感官の假象の法則との一致に於いてのみ成立する。

・美的確實性——感官の證明によつて必然的なもの、即ち感覺や經驗によつて保證せられたものに基づく。

註3 拙稿「カントに於ける美の位置と意義」(新潟大學人文學部「人文科學研究」第八輯所載)でこの邊の事情を明らかにした。

(1) Kant; Logik, Hrsg. von G. B. Jäsche, S. 353. Werke Bd. 8, Cassirer-Ausg.

(2) (3) (4) (5) Op. cit., S. 354.

## 三 尊敬の感情の分析

そこでもし以上の考察の結果と、特に『道徳形而上學原論』や『實踐理性批判』とを對比させて、その相違性を以つて直ちに批判前期から批判期への發展的展開と見ると言ふならば、そこには恐らく何の問題もなく又甚しく事は簡單になつて了ふと言はなくてはならない。けれども所謂批判期のカントの倫理觀は、單純にこの感情性の否定の上に成り立つものなのであらうか。このことに對する否定的答へを吾々は手近かに見たのである(前節參照)。それは一七五五—六年から一七九六年迄のカントの思考を示すものであつた。従つて單に否定の上にはなく、むしろ益々深化させ、純化させることによつて、一種の抑制をするといふことの上に成り立つと言はなくてはならないのである。『實踐理性批判』に於いて、<sup>(1)</sup>「吾々が全く a priori に認識し得、又その必然性を洞察することが出来る唯一の感情」としての「尊敬(Achtung)」が説かれるのは、かかる積極的意味に解されなくてはならないであらう。

尊敬は「法則による意志の直接的規定の意識」<sup>(2)</sup>であり、「道徳法則の主觀に及ぼす作用結果」<sup>(3)</sup>である。それは「<sup>(4)</sup>知的根據によつて生ずる」、<sup>(4)</sup>「感覺的(pathologisch)ではなく、<sup>(5)</sup>實踐的な」特有の感情である。けれども尊敬は、それはあくまで感情であり、従つて決して客觀的といふ性格を持つことの出来ないものである。どこまでも主觀的なものである。例令道徳法則といふ客觀的(嚴密に言へば實踐的に客觀的)なものによつて規定せられるにしても、それは「主觀の感性への作用結果」なのである。ところでこの「主觀の感性への作用結果」といふことに關して、特に『實踐理性批判』の「純粹實踐理性の動機について」の項を注意深く讀んで見ると、甚だ意味の深い敘述があることに氣がつく。即ちそれは消極的な面と積極的な面との両面を持つてあるといふことである。<sup>(6)</sup>「道徳法則に反對する凡ての傾向性を抑制するといふ點に關する限りその作用は單に消極的である」<sup>(7)</sup>。そして「この傾向性を抑制することに



よつて感情に及ぼす消極的作用そのものも亦感情であり、<sup>(8)</sup>「道德法則は凡ゆる吾々の傾向性を傷つけることによつて苦痛(Schmerz)と名づけられ得る感情を生ずる」<sup>(9)</sup>(傍點筆者)。道德法則は自己自身に對する極度の好意である自愛の利己といふ自己愛(Eigenliebe)を抑制し、自己自身に對する満足の利己なる自負(Eigendünkel)を徹底的に破砕する。<sup>(10)</sup>そしてこの結果吾々に残るのは、「苦痛」といふものなのである。さて問題は次に起さる。先づカントの言ふところを聞いて見よう。

然し道德法則は本來積極的なもの、即ち知的原因性(intellektuelle Kausalität)即ち自由の形式であるから、それは尊敬の對象でなくてはならない。何故ならそれは主觀的對立物即ち吾々の傾向性に反對して自負を弱め又破砕し、慢心を挫いて謙虛にする(demütigen)からである。<sup>(11)</sup>

苦痛なのは自負が残るからである。そして自負はそれが自負に過ぎないと自覺されるに伴つて消滅し、代つて謙虛さが出現してくることは當然のことである。かくして苦痛を起す當のもの、苦痛の根據であつたものが、尊敬へと上昇的に轉化する。言ひ換へれば、苦痛といふ感情は謙虛を通つて尊敬といふ感情に轉化するのである。これが道德法則の主觀的感性への積極的作用結果である。そこで次の様に言はなくてはならない。即ち尊敬といふ感情の元を正せば(勿論低次になることであるが)、それは苦痛といふ感情である。<sup>(註2)</sup>それはいはばひるがへつて高まる、といった感情であるが、吾々が所謂感情一般と言ふものと切り離しては考へられないものである。通常解釋される如く單純に獨特の異種の感情なのではない。それは「もう一つの感情」なのではない。人間の感情性が何に對して感ずるかといふことの問題なのである。<sup>(註3)</sup>

さて「感性面に於ける謙虛即ち知的側面に於ける法則そのものの道德的實踐的評價の高まりが尊敬に外ならぬ」<sup>(註4)</sup>とは、以上に見た通りであるが、この尊敬の感情は行爲への動機(Triebe)となる。

「道德法則の承認は客觀的根據に基づく實踐理性の活動の意識である。この活動は主觀的(感覺的 pathologische)

原因が妨害してゐるといふだけで、その結果を行為に表はさない。従つて道徳法則に對する尊敬は、道徳法則が自己を恭順せしめて傾向性の妨害的影響を弱める限りに於いて、道徳法則が感情に及ぼす積極的な結果として、即ち活動の主觀的原理として即ち道徳法則遵奉の動機として、又道徳法則に依據した生活の格率の根據として見られなくてはならない。(13) (傍點筆者)

悟性は判定はしても、<sup>(14)</sup>「それには「はずみ」はない」のであつて、<sup>(15)</sup>「人間は客觀的根據によつて動かされる程精巧には出來て居らず」<sup>(16)</sup>「道徳的判斷と道徳的實行との距離は意外に遠い」のである。従つてもしこの動機（バネ）がないならば、即ちカントの巧みな表現を借りれば、<sup>(17)</sup>「執行力が缺如」してゐるならば、行為は行為として實現されることが出来ないのである。ところが、カントはこの動機（バネ）、執行力といふことについてもう一つ別の、通常餘り注意されないが興味深い表現を與へてゐる。先きの「純粹實踐理性の動機について」の項の最初のところ、動機といふ言葉が初めて出て來たときこれに *elatio animi* なるラテン語を附してゐる。<sup>(18)</sup> 更めて説明するまでもなく *anima* の高まり、英語で言へば心の *exaltation* とか *elevation* と（いふふ）といふふである。Triebfeder といふドイツ語には主としてバネといふ以外の意味はないのであるが、従つて *elatio animi* といふ表現は吾々の今までの考量からしてその意味内容を表現したものとして示唆深いと思はれる。つまり動機とか執行力とか言はれるものは、言ひ換へればそれは「心情の高まり」なのである。このことを更に言ひ直はすならば、或る段階に高まつた心情が行為實現への動機となり、バネとなり、執行力となり、それが既に見た如く尊敬といふ感情に外ならないのである。そしてそれが主觀的原理、格率の根據となるわけである。<sup>(19)</sup>「義務の遵奉に於ける喜びしい氣持 (*fröhliche Gemütsstimmung*) を生じなければ、善を好む様になつた、即ちそれを自らの格率の中へ受け容れたことが確信されない」(傍點筆者) といふ『宗教論』の言葉が、ここで正しく又意味深く理解されてくるであらう。<sup>(註4)</sup>

註1 そして極めて皮相的に「形式主義」と非難される所以もここにあると思はれる。

註 2 勿論この苦痛は單なる感官的苦痛ではないであらう。それは道德法則によるものである。従つて尊敬が感覺的 (pathologisch) でない如く、この苦痛も感覺的でない。然し、規範に縛られるといふ感情は吾々自身日常的に體驗するところであり、首を締められて苦しいのと違つた苦しさを吾々は區別することが出来る。

註 3 このことは意志の問題でも同じで、カントは最も嚴密には意欲 (Wollen) と意志 (Willen) とを區別してゐたと思はれる。共に欲求なのであるが、何をどの様に欲するかによつて純粹なる方を意志と呼んでゐると解してよい。勿論この場合でも又感情の場合でも質的段落のあることは言ふまでもない。その意味でカントは例の「心情の革命」を言ふわけであるが、このことについては後述することにする。

註 4 Fr. von Schiller 著の Über die aesthetische Erziehung des Menschen. の 8. Brief で理性は法則を定立することが任務で、それを勇氣ある意志と活氣ある感情が執行するのであつて、衝動こそ有情の世界の唯一の活動力であり、眞理が今迄決定的力を證し得なかつたのは悟性の責任ではなく、眞理に目を閉ぢてゐた心と、眞理の爲に働かうとしなかつた衝動力の責任である、といふことを述べてゐる。これは彼の立論基點を示すと解され、ここから例の遊戯衝動 (Spieltrieb) 論が展開するのであるが、彼がかく衝動を強調して以つて多少ともカントを批判しようとしてゐるとすれば、吾々は可成り警戒しないと重大な誤解に陥ることになるであらう。そのことは以上の吾々の考量が示してゐる。

- (1) Kr. d. prak. Vern., S. 104.
- (2) Gr. z. M. d. S., S. 257 f. Fußann.
- (3) Op. cit., S. 258. Fußann.
- (4) Kr. d. prak. Vern., S. 104.
- (5) Kr. d. prak. Vern. S. 106.
- (6) Kr. d. prak. Vern., S. 101-124.
- (7) Kr. d. prak. Vern., S. 102.

- (8) *ibid.*
- (9) Kr. d. prak. Vern., S. 103.
- (10) Vgl. *ibid.*
- (11) Kr. d. prak. Vern. S. 103 f.
- (12) Kr. d. prak. Vern., S. 111.
- (13) *ibid.*
- (14) 倫理學講義、一九頁
- (15) 同書、一九頁
- (16) 同書、一七頁
- (17) 同書、七三頁
- (18) Kr. d. prak. Vern., S. 101.
- (19) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 22, Fubamm. Reclam-Ausg., hrsg. von K. Jechrbach.

#### 四 美的感情及びそれと尊敬の感情との關係

さて、感情性の問題が最も集中的に取り扱はれるのは、言ふまでもなく『判断力批判』(一七九〇年)の第一部「美的判断力批判」の部分である。＼客體の主觀的形式的目的性<sup>(1)</sup>の表現<sup>(1)</sup>、言ひ換へれば、＼綠の草の色(客觀的感覺)ではなくして、對象がそれを通じて満足の情の客體と見られるところの感情<sup>(2)</sup>が問題となると言へば充分であらう。勿論この感情は感覺的(pathologisch)な快・不快に係はるものではない。吾々の中で對象の表象と結合して感ずるところのものは、＼その對象の形式の持つ合目的性<sup>(3)</sup>であり、對象に對する満足といふものは、＼その對象の形式の判

(4) 定」と結合されるものである。従つて扱はれるところの感情は、いはば純粹感情である。そしてここに「美」が成立する。<sup>註1</sup>美は、拘束なき想像力「廣義の感性」と悟性の相互の合致によつて活気づけられたこれら二つの心情力の輕やかな遊動(gerichtetes Spiel)に於ける感じ(Empfindung)<sup>(5)</sup>であり、或ひはかかる「感じ」に於いて吾々に判定されるところのものである。これが正に趣味(Geschmack)と呼ばれるものに外ならない。これは言ひ換へれば一つの「心的調子(Genusstimmung)」である。それはいはば高まつた調子である。人間の高次の感情性なのである。

ところでかかる感情性に於いて成立する美は、道德的善の象徴(Symbol)であると云はれる。<sup>(6)</sup>美に對する吾々の反省の仕方と善に對するそれとが類比的(analogisch)だと言はれるのである。<sup>(7)</sup>それは『純粹理性批判』に於ける「圖式的(schematisch)」といふのと區別せられて、<sup>(註2)</sup>而も同じく概念を感性化するものなのである。<sup>(9)</sup>先きに『論理學講義』に於ける美的完全性を見たが、その第二契機「美的判明性」は「抽象的に考へられた概念がこの直觀に於いて實例によつて具體的に提示せられ又説明せられる」ものであつた(第二節註2参照)。これと象徴の概念とは直ちに同一の事項だとは言へないにしても、象徴といふ性格を最もその根底に於いて示唆すると見ることは許されるであらう。かくして美は道德的善を感性化する、具體化する。勿論類比的・象徴的にはあるけれども、従つて美の成立する場としての感情の世界は、善の具體像(象徴的な)の場なのである。感情の世界はそれが假令どの様に高次のものであつても、主觀性を脱することは出来ない。けれども高まつた感情の世界に於ける美は道德的善を象徴的に具現すると言ふならば、此の場合「主觀的」といふことについてもう一步踏み込んだ見方をしなくてはならなくなつてくるであらう。カントに於ける「感性性」といふ概念の最も深長な意義がここに出てくることになるのである。

私は先きに感情性が尊敬の感情へと高まるといふことについて考へて見た(前節迄参照)。そしてここで感情性が趣味にまで高まることを見た。それではこの二つ即ち美的感情と尊敬の感情とは一體どの様に關連し合ふのであらう

か。このことは趣味判断或ひは美的判断についてのカントの思索が決定的に形成されるまでは、恐らく然かく明晰に思念されてはゐなかつたものと言へよう。そして今や『判断力批判』の出来を以つて、時期的内容的にそのことの成就と見て差し支へがない。<sup>註3)</sup> その § 17・§ 18 は吾々の問題を解く道を示してくれる。カントは言ふ。

「あるものがそれによつて美として説明されるところの趣味判断は、その規定根據として如何なる關心も持つべきでないことは既に充分示された。けれども、だからと言つて一度それが純粹美的判断として與へられて了つた後にも如何なる關心もそれに結合され得ないと言ふことは、そこからは出て來ない。この結合は唯間接的のみあり得る、即ちある對象に對しての單なる反省の満足に、更にそのものの存在についての快感（そこに凡ての關心が成り立つものとしての<sup>10)</sup>）が結合し得る爲には、趣味は先づ他のあるものと結びついたものとして表象されなくてはならない。」<sup>10)</sup>（傍點原文）

この「他のもの」は經驗的なあるもの即ち人間の本性に獨自であるところの傾向性と、知的なあるもの即ち理性によつて a priori に規定せられ得る意志の特性との二つが考へられてゐる。<sup>11)</sup> 經驗的なあるもの即ち傾向性の場合については、「美は唯社會の中に於いてのみ關心を生ずる<sup>12)</sup>」が、それは假令如何程醇化されてゐるにしても所詮傾向性に從屬するものであるが故に、社會に於いて最大の多様性と最高の段階に達する凡ての傾向性や情慾と好んで一緒になり、従つて「その上に基礎を置く美に於ける關心も快適（das Angenehm）から善への曖昧な移行過程しか示さない<sup>13)</sup>」として、「そんなに重要なことではない」とされる。これに對して野生の花や小鳥や虫等の美しい形態を獨り（他人にその觀察を傳へる意圖を持たないで）觀照し、以つてこれを讚美し、愛し、又そこから多少損害を受けても、まして何の利益を受けることがなくても尙自然の中にこれらのものを失ふことを許さない様な人は、「自然の美に對して直接的な而も知的な關心を持つてゐる」、即ち言ひ換へれば「自然の産物がその形式に關してのみならずその現存在に關しても彼に満足を與へ、而も感官的刺戟がそこに關與することもなく、又彼自身が何らかの目的をそれに結合

することもない<sup>(14)</sup>のである。かく單に自然の美を判定する趣味をもつのみでなく、それに對して直接的關心をもつことは「常に一つの善を魂 (eine gute Seele) の徴であり」、この關心が習慣的であれば「道德的感情にとつて都合のよい (günstig) 心的調子を示す」<sup>(15)</sup> (傍點筆者) のであり、趣味はかくの如くして「感性的享樂から道德的感情への吾々の判定能力の移行過程を顯はにする」<sup>(16)</sup>のである。

以上に基ついて考へられて來ることは、次の様なものである。その判断が關心に基づくこともなく又關心を惹き起すこともないに拘らず凡ての人に對して規則となる様な一種の満足を見出すべきところの美的判断の能力、即ち前にも述べた純粹なる感情性に於ける美の成立と、而してその成立の後に始めて考へ得るその對象の存在への關心、言ひ換へればそこに純粹なる意味での美が成立するに應はしく高まつた感情性、そしてそこまで高まつた心的調子に於いて美的と判定された對象の存在に關心 (勿論知的な) が示される、さういふ心情力は、「如何なる關心にも基づかないが尙或る關心を惹き起すことに於いて凡ての人に對して法則となる様な一種の満足をもつ a priori に規定する知的判断の能力」<sup>(17)</sup>に、極めて有効なものと言はれてゐるのである。兩者共満足に關するものであるが故に當然快・不快の問題である。カントは前者を趣味に於ける快・不快と言ひ、後者を道德的感情に於ける快・不快と言つてゐる<sup>(18)</sup>。

以上の如くであるならば、純粹なる美的判断或ひは美を判定し得る感情性と道德的局面に關する尊敬の感情とは、先づ第一には全く異種的なものと見なくてはならないであらう。又事實美は目的の表象を伴はぬとされて居り、道德的感情としての尊敬に係はる道德法則に據つて實現される善は實踐理性概念として一つの目的をなすのであるから、この意味でも區別せられるわけである。けれども第二に「關心」といふ問題を契機にして、美的感情性は尊敬といふ感情性へ、いはばより一層高まる移行過程をなすのである。カントの感情に關する思考は、常に彼の心中に大きな位置を占めつゝも、『判断力批判』の思索が固まるまではどちらかと言へば明晰判明ではなかつた。唯漠然と道德感情といふ型で考へられてゐたと言つてよいであらう。今や感情性はその最高の次元の高まりに於いて、又最も典型的な

ものとして美的感情論に結集する。而も更にそれを土臺にして、道德的感情としての法則に對する尊敬へと極はまつたわけである。少し大膽に言ふならば、道德感情の前に或ひは道德論の前に純粹感情論がなければならなかつたのである。趣味は感官の對象についても官能的刺戟なくして自由な満足を見出すことを教へる。従つて官能的刺戟から習慣的な道德的關心への移行をとりわけ大なる飛躍なしに可能にする<sup>(19)</sup>のである。

註1 衆知のこと乍ら美の契機を略記する。

a その満足はあらゆる關心を缺く。b 概念なくしての普遍的満足の對象。c 目的の表象なくして合目的的である。d 概念なくしての必然的満足の對象。

註2 簡単に説明すれば圖式的といふのは、悟性が把握してゐる概念にそれに対応する直観が與へられるが、象徴の場合かかかる直観が感官に與へられることは全く不可能である。(Vgl. Kr. d. Ur., § 59)

註3 一七八七年六月二五日附シュルツ宛書簡で「趣味批判の基礎づけにとりかかる」と言ひ、同年九月十一日附ヤコーブ宛に「これ(趣味批判の書)で以つて批判の仕事を終る」と書き、更に同年十二月二十八日にはラインホルトに「趣味批判なる表題でこの原稿を完成する」と書き送つてゐる。これが三年後の一七九〇年に『判断力批判』となつたわけであるからかく想定して可と思はれる。

- (1) Kritik der Urteilskraft, Einl. VII., S. 27, Philos. Bibl. Bd. 39, hrsg. von K. Vorländer.
- (2) Kr. d. Ur., § 3. S. 43.
- (3) Kr. d. Ur., § 38. S. 140.
- (4) ibid.
- (5) Kr. d. Ur., § 9. S. 57.
- (6) Kr. d. Ur., § 59. S. 213.
- (7) Kr. d. Ur., § 59. S. 211, Vgl. § 59. S. 212, und Prolegomena § 58. S. 145 (Reclam-Ausg.)



- (8) Vgl. Kr. d. r. Vern., 2. Buch, 1. Hauptstück, A 137=B 176.  
 (9) Kr. d. Ur., § 59. S. 211.  
 (10) Kr. d. Ur., § 41. S. 147f.  
 (11) Vgl. Kr. d. Ur., § 41. S. 148.  
 (12) *ibid.*  
 (13) Kr. d. Ur., § 41. S. 149.  
 (14) Kr. d. Ur., § 42. S. 150 f.  
 (15) Kr. d. Ur., § 42. S. 150.  
 (16) Kr. d. Ur., § 41. S. 149.  
 (17) Kr. d. Ur., § 42. S. 152.  
 (18) *ibid.*  
 (19) Kr. d. Ur., § 59. S. 215.

#### Ⅳ *bonitas pragmatica* v. *bonitas moralis*

ここで眼をもう一度、一七六三年の『考察』まで遡らせて見よう。

もし吾々を動かし面白がらせるものの價値或ひは美を認めない人を、彼はそれを理解しないといふことで片づけ  
 て了ふならば、お互ひに正しくないことをしてゐることになる。この場合悟性が洞察するといふことはそれ程問題  
 ではなく、感情性が感ずることが問題なのである。とは言へ、魂の諸能力は非常に密接な連關を持つてゐるものな  
 り、大部分は感情の現はれから洞察の才能を推定し得るものなのである。といふのは、多くの悟性の長所を持つ

人も若し心情の天稟を工合よく又正しく用ひて、動機となる眞に高貴なるもの、美しきものに對する強い感情を同時に持たないならば、かかる才能を無益に分與されてゐることになるからである。(1) (傍點筆者)

この様に主觀の側に於ける感情性を強調するカントは、同じくその第二論文で同情とか迎合性と名譽心とその結果である羞恥心とかいふ様な、美であり且愛すべきであるが眞の徳とは言ひ難い一種の善性の感情が、社會内に醸成する結果について考察を行ふ。(2) これらは吾々の社會生活にとつて、「社交の基礎」となるものであり、かかる善意の衝動 (die gutherzige Triebe) から行爲することは、「それは個々にとればその人間の特別の功績とすることは出来ないけれども極めてすぐれたもの」(3) なのである。然しこれらは確かに善性 (Güte) であり、徳と親近性を持つけれども、結局は眞の徳とはなり得ぬ故に、「もしより高い根本原則がこれを制限し弱めないと、そこから凡ゆる惡徳が發生し得るから」(4)、*「養子の徳 (adoptierte Tugend)」、* *「徳の虛光 (Tugendsschimmer)」、* と呼ばれなくてはならない。ここで又後期の、そして連關を持つ『判斷力批判』を對置させて考へて見よう。問題としてとりあげるべきものは、先きに述べた「關心」である (前節參照)。美に於ける關心は二種類あつた。知的關心と經驗的關心である。而して今必要と思はれるのは後者の經驗的關心である。*「經驗的には美は社會の中に於いて、關心を生ずる。」* カントはこれについて次の様に説明する。*「もし吾々が社會への本能を人間の自然的なものとし、又それへの適應性及び執着即ち社交性を社會を作るべく規定せられたものとしての人間の要件、即ち人類性に屬する特性として認めるならば、吾々は又趣味を、それによつて自己の感情を他人に傳達し得る一切のもの、従つて又各人の自然的傾向性が要求する所のもの、促進手段と見做すことを否定出来ないであらう。」* (5) 勿論先きにも述べた如く、これは感性的享樂から道德的感情への移行過程を曖昧にしか示さないが故に、重要なものとは言へないとされる。けれども正に社交性といふ點で、『考察』の所説と繋がるものと言へる。即ち趣味は自然的傾向性の要求するところのものを促進する、即ち主觀的目的に奉仕して社交性を増進する。かくして人は善意の衝動から行爲する。然しここに於ける善性は、徳と親近であつても所

詮「養子の徳」であり、「徳の虚光」であるに過ぎないのである。

ところで眞の徳の基礎は與へないけれども一應善性と呼び得るものを、『倫理學講義』では實用的善性 (bonitas pragmatica) と呼んで、道徳的善性 (bonitas moralis) と區別する<sup>(8)</sup>。そして賢明の法則に従ふ限りの行爲は、この實用的善性しか持ち得ない。衆知の如くカント倫理は三つの命法を掲げる。即ち熟達の命法と賢明の命法と道徳性の命法である。そして最後のもののみが定言的であり眞に實踐的と言はれる。賢明の命法は實用的であり實然的である。熟達の命法は技術的であり假言的である<sup>(9)</sup>。そして實用的命法即ち賢明の命法は、「自己の最大の安寧への手段の選擇に於ける熟達<sup>(10)</sup>」に係はるものとして、所謂幸福 (Glückseligkeit) を常に目的に持つのである。ところが『教育學講義<sup>(註2)</sup>』ではこれに當るものが實用的陶冶と呼ばれ<sup>(11)</sup>、内容的には開化 (Civilisierung) であると説明せられる。開化といふのは、「人間は人の世を渡つて行くのに賢明にならなくてはならない、又人間は愛され且他人に影響を持つものであることが見逃されてはならない、その爲には作法やいんぎんさや又それに従つて凡ての人を自らの究極目的の爲に使用し得る賢明さが要求され<sup>(12)</sup>」、このことを陶冶することなのである。

かくの如くしてこの問題に關する構造的連關が明らかになつた。そこで再度『考察』へ眼を轉じよう。賢明の法則に従ふ限りの、即ち幸福或ひは自愛の原理に従ふ行爲も、それは實用的善性は持つ。即ち社交の基礎として、「夫自身個々にはその人の功績ではないにしても、すぐれたもの」である。ところがかかる善性を論じ又證明した當の『考察』の第二論文は次の言葉で結ばれる。

「かくしてこれらのものによつて種々の群が立派な表現を持つた一つの繪畫に合一し、大なる多様の内にあつて統一が輝き、道徳性 (die moralische Natur) の全體が美と品位とを自ら示すことになるのである<sup>(13)</sup>。」

従つて、眞正の道徳性といふものは、かかる同情とか迎合性とか名譽とか恥とか或ひは誇、野心といったものへの感受性によつて刺戟され、支へられることなくしては、恐らく失はれて了ふかも知れない様な人間性の脆さともいふべ

きものの上にあるのであるといふ事實を、カントが承認してゐると言へよう。

先きのイギリスの A. E. Teale 教授は次の様なことを言つてゐる。

“もしカントが後年の著作に於いて義務からの行爲のみが道徳的價値を持つといふことを集中的に示すことが出来たとするならば、それは既にかかる行爲は發達した道徳的意識を豫想するといふこと、そして又かかる意識は同情、忍耐、名譽、羞恥、野心の如き有益な社會的衝動の確固たる影響に對してのもでないならば、極めて不安定な存在しか持たぬであらうといふことをカントが認めたが故なのである。<sup>(14)</sup>”

註 1 これらの感情よりも、より根底にある根本原則となるものを「人間本性の美と品位に對する感情性」としてゐることは既に見たところである。(第一節參照)

註 2 教育學の講義は一七七六—七七年から一七八六—七七年の間に四回行はれた。Vgl. Fr. Paulsen: I Kant, 8. Aufl. S. 60.

- (1) Beobachtungen, 2. Abs. S. 265 f.
- (2) Op. cit., S. 256.
- (3) Op. cit., S. 267.
- (4) Op. cit., S. 256.
- (5) Op. cit., S. 257.
- (6) Op. cit., S. 258.
- (7) Kr. d. Ur., § 41, S. 148.
- (8) 倫理學講義三頁
- (9) Vgl. Gr. z. M. d. S., S. 274.
- (10) Op. cit., S. 272 ff.

- (11) Über Pädagogik, S. 469, Kants Werke Bd. 8, Cassirer-Ausg., hrsg. v. Th. Rink.  
 (12) Op. cit., S. 464.  
 (13) Beobachtungen, S. 268.  
 (14) A. E. Teale; Kantian Ethics, p. 48.

## 六 終 論

そもそも『判断力批判』に従へば、感情はその最も純粹な意味に於いて想像力（廣義の感性）と悟性とが相互に活氣づけ合つて一致するところに成立する。<sup>(1)</sup>そして『倫理學講義』ではこの一致の仕方に二通りあると説明せられる。一つは「はずみ」を持つた感性に、「指導力（Bewegende Kraft）」を持つた悟性が一致する場合。ここでは悟性は傾向性を満足さす手段を感性に手渡すに留まる。これには賢明の訓練が當てられる。他の一つはその逆の悟性に、感性が一致し調和する場合。ここに道德的感情が発生するとせられる。<sup>(2)</sup>前者が實用的善性と關連することは前節で見た通りである。従つてそれと後者との關係も前節の考察から明らかなどころである。即ち二者は單純に切り離しては考へられないものなのであつた。さて道德的感情の發生が以上の様に規定せられるならば、<sup>(3)</sup>「行爲を非道德的にするのは悟性ではない<sup>(4)</sup>」と言はなくてはならない。行爲の判定に熟達した者も實行の爲の動機が缺けてゐることがあり得るからである。「悟性の判定を誤つた行爲は勿論道德的には不完全であるが直ちに惡ではない。行爲の惡性は悟性の判定にではなく意志の動機に存する<sup>(5)</sup>」のである。動機としての感情は前述の如く二種類あるのであつて、悟性に悟性が奉仕する場合は假令善性を持つたにしても實用的なものに過ぎず、決して道德的善性（Bonitas moralis）を備へることは出來ないのであるから「行爲は心意の歪曲（Privatität）によつて非道德的となる<sup>(6)</sup>」のである。かくして次の如く言ふこ

とが出来よう。人に彼の悪行を認めさせても、もし彼の感覚が鈍くて自ら認めた悪行に嫌悪を感じなければ、彼の行爲を止める、といふ行動をとらせることは出来ないであらう。『道德教育にあつては、悪行に對する直接的嫌惡と、善行に對する直接的嗜好を注入する様心掛けなくてはならない』と述べられる所以である。

道德的感情、即ち法則に對する尊敬といふ感情は、かくして主觀的に思惟された道德性そのものである。それは行爲の評價にも役立たず又客觀的道德法則の基礎づけにも役に立たない。それは道德的原理がそこに於いて自らの表現を見るところのものに過ぎない。けれども道德法則を自らの格率(意欲の主觀的原理)にする原動力となるのである。吾々は道德的感情をも含めて、主觀的感情性がどの様な意味合ひを持つかを見て来た。そして今や行爲の判定ではなく行爲の實現といふことに於いて、それが一つの支柱となることを知つたのである。まことにカントが『倫理學は單に善なる行爲の哲學ではなくして、善なる心情の哲學である』といふとき、その眞意はかくの如きであつたと思ふのである。

勿論吾々が『道德形而上學原論』や『實踐理性批判』から最初に受けとる印象、即ち如何なる感情や情緒にも介入の餘地を残さなかつた側面、即ち『格率の原理である道德法則の純粹性を徹底的に強調し、行爲や性格に道德的中間物を絶対に許容しない』といふ所謂嚴肅主義的規定は、カントに於いて何としてもゆるがすことの出来ないところである。それは道德性の客觀的根據として又道德性形成の客觀的契機として、いはばもう一方の柱をなすのである。

『他の飲み物と混ぜれば吾々は清酒を味はふことが出来ない』のである。然し、法則が提示される(勿論純粹に)といふことによつて、そして吾々がそれを認める、といふことによつて、吾々は法則に對して純粹な趣味を持つことが出来るであらうか。否である。そのことは今迄の考量によつて今や明らかである。吾々の趣味能力或ひは感情性は別途のものである。むしろ背かうとすらしてゐるものである。法則を提示するときは可能な限り純粹でなくてはならない。けれども吾々の感情性が高まつてゐないならば、吾々は法則を正しい意味で感じとることは出来ない。而して吾

吾は吾々の行爲を道徳的に實現することは出来ない。否、非道徳的にすら行爲するかも知れないのである。又逆に假令吾々の感情性が高まつてゐても、言ひ換へれば善惡に對しての感受性が鋭敏になつてゐても、そこに提示せられる法則が純粹でなかつたならば吾々は正しく道徳的判定を下すことは出來ず、従つて又正しく行爲することも出来ないであらう。ここに吾々は明瞭に二本の柱を見ることが出来るのである。然し吾々の行爲は格率（意欲の主觀的原理）の上に立つ。『汝の行爲の格率が、同時に普遍的法則となり得る様に行爲せよ』（傍點筆者）。従つて法則が格率に引き入れられるといふことが先づなくては、行爲は實現出來ない。即ち動機となり、バネとなり、法則を受け容れる力となる感情性を高めるといふことがなくてはならないのである。

法則、それは確かに超越的である。感性的、自然的、人間とは不連續である、と言はなくてはならない。けれども他方にあつて吾々は吾々の情操 (bonitas pragmatica と呼ばれた様な感情性) を發展させ、又かかる感情性の眞の性質、眞の意義を發見する様に努めることは出来る。吾々はその過程に於いていはば「良心の呵責」といつたものに於いて何かを感じるであらう。そして正にこの瞬間が究極的意味合ひに於ける道徳性確立の道の出發點になると言はなくてはならない。そして吾々は吾々の感情を愈々高めて、以つて法則への尊敬を感じるに至ることが出来るのである。そしてこのことに於いて初めて道徳的行爲が實行となることが出来るのである。して見ると正しい意味での道徳的行爲は、純然たる主觀的 (自然的感性的有限的人間の) 行爲である。けれどもここには尙法則との係はり合ひに關して依然として深刻な隔絶、非連續が内含されてゐる。『心情の革命』<sup>(11)</sup>、「一回限りの不動の決意によつて新らしい人間へと更生する」<sup>(12)</sup>といふことの意味はこの意味でなくてはならない。そして吾々が考量して來た様な感情性の高まりの過程を挿入することなくしてこの革命を考へるならば、それは單なる飛躍であり、不充實な飛躍であると言はなくてはならないであらう。カントは言ふ。『吾々に對して法則であるところの理念への達成不可能の感情こそ尊敬に外ならぬ』<sup>(13)</sup>。『判斷力批判』で示されるこの言葉が示すところのものこそ、『宗教論』の革命の思想の本當の意義であり、カ

ント倫理の眞意であると言はなくてはならぬであらう。

(一)

- (1) Kr. d. Ur., §35, S. 137.
- (2) 倫理學講義、七三頁
- (3) 同書、一八頁
- (4)(5)(6) 同書同頁
- (7) 同書、一九頁
- (8) 同書、三八頁
- (9) R. i. d. Gr. d. bl. V., S. 20 f.
- (10) 倫理學講義四四頁
- (11) R. i. d. Gr. d. d. bl. V., S. 49.
- (12) Op. cit., S. 50.
- (13) Kr. d. Ur., §27, S. 102.

(筆者 新潟大學教育學部長岡分校〔教育哲學〕助手)



## On Feeling in Kant

—The Significance of ‘Morality’—

by Kei-ichi Otsuka

Kant’s ethical theory in Critical-Period is formed not on the negation of ‘feeling’ which he had before taken very important, but rather on the deepening and refining of it. Indeed the feeling of ‘respect’ comes here to have a central meaning. Respect is, as it were, the sublimated ‘pain’, ‘elatio animi’, and the spring for actual conducts. Moreover the affinity of the moral feeling with the aesthetic one is much emphasized.

This point suggests that Kant in his Critical Period did not take morality as merely ‘formal’. ‘The adopted virtue’ or ‘the shimmer of virtue’ (*Beobachtungen ü. d. Gefühl d. Schönen u. Erhabenen*), ‘bonitas pragmatica’ (*Vorl. ü. Ethik*), ‘the imperative of cleverness’ (*K. d. p. V.*), and ‘the pragmatic cultivation’ ‘the civilizing’ (*über Pädagogik*), these concepts are found to be structurally interconnected. They are so to say mediums to the moral act from duty. And under these considerations we think we can see the meaning of the feeling of respect in a new light.

‘Respect’ is referred to in the *K. d. Ur.* as “the feeling that our capacity is unsuitable to attain Idee, which is the law for us, is nothing else but respect”. Also ‘the revolution of mind’ argued upon in his theory of religion can be interpreted on the same line. ‘Respect’ is the morality itself taken in its subjective aspect.

## La question du hasard

par Mikio Kobayashi

Il peut sembler que la contingence soit mystérieuse. Pour connaître la clef du hasard, il importe de fixer un point de vue; Je tenterai de considérer ce problème à travers le monde des signes.