

観想から自律へ

—— 批判期前のカントの人間観 ——

須 藤 訓 任

カントの思想は三批判書を中心とする1780年以降のいわゆる批判期に完成すること、そしてその思想は哲学史のみならず、広く西欧の文化史全般において最も重要なものの一つであることは、思想史の常識に属する。それは西欧の歴史において人間の自己理解に一大転機をもたらしたと言っても過言ではあるまい。そうした思想を理解するためには、その前史を把握することが不可欠であろう。以下の論考で試みられるのは、批判期に結晶するカントの人間観、特に人間本質の自律性や自由の理念が、彼の思想的営為の最初期から始まっていかなる経路を辿って形成されたかを跳付けてみることである。そしてその途上でカントの遭遇した問題やその際彼が取った立場を、この小文の関心領域に含まれる限りで、筆者なりに検討してみることである。

1. 宇宙における人間の位置

カント初期の自然学的著作の代表作『天界の一般自然史と理論』（1755年）（以下『天界論』）の第三篇はその標題にもいう通り「自然の諸類比に基づいた、種々の惑星の居住者の比較」を試みている。ここにカントの最も早い時期の人間観が窺われる。とはいえその意図は人間の全体像を求めることではない。宇宙全体、より狭めて言えば太陽系内での地球の相対的位置によって人間の特質がいかに規定されているかが探求されているのである。従って「人間をその道徳的性質や身体の物理的機構の面から考察」（Ⅰ. 355）することはその関心外にあるとカントは言う。が、地球の置かれた位置から人間に関して導出するあらゆる帰結を、類推の限りを尽して引き出しており、その中には図らずも道徳的と呼べる人間の規定も含まれている。要約を試みよう。

外の宇宙によって人間の内に惹き起こされる印象や情動はすべて身体を通してのみ受け取られる。従って身体のパフォーマンスが優秀である程精神の思维能力も高まる。ところで身体構成物質は、その所属する惑星と太陽との距離の大小に応じて、その精度が決定される。太陽との距離が小さい場合には、惑星がそこから受ける引力や熱が大きいことによって物質はより粗雑となり、逆に距離が大きい場合にはより精妙となる。そこから、惑星の居住者たちの精神能力も、太陽から遠い程より卓越したものになることが結論される。木星・土星の住民の方が水星・金星の住民——カントは太陽系のすべての惑星に居住者がいる、或いは少なくとも存在しようと仮定する——よりも身体的にも精神的にもその能力が優秀だというのである。地球はそれらの惑星の中でちょうど中心的位置にある。それ故地球人の精神的身体的能力も木星人や土星人よりは劣るが金星人や水星人よりは優れている。し

かしそれは単に両端にはさまれた中間というのみならず、どっちつかずの不安定ということだ。だから人間（地球人）には、自身の生命上の必要を満たすに充分な精神能力だけでなく、高度な抽象的思惟能力さえも属するのだが、しかしながら大抵の人間にあってはこの後者の能力は極めて貧弱にしか発達せず、それが支配すべき情念に逆に奉仕する始末である。そのため地球人は——それにおそらく火星人も——罪を犯す可能性を背負う。彼ら以外にはその可能性はない。なぜなら遠隔の天体の居住者は罪にはまる愚行を犯すには余りに崇高で賢明であり、他方太陽近辺の惑星の住民は物質にへばりついていて精神能力が未発達なので、自らの行為の責任を担わせるわけにはゆかないからである。それに対し地球人と火星人の場合は、感性的刺激が精神を誘惑する可能性もあれば、精神の方が逆に感性を統御することもでき、この両義的な関係の内にこそ罪への「自由」も存するのである。黄金の中庸ならぬ墮落の中間か。（以上要約）

何故カントはこの第三篇を書いたのであろうか。というのも『天界論』全体はその副題も示す通り「ニュートンの諸原則に従って」「全宇宙構造の体制と力学的起源について」論じることを目的としており、その限りでは第一・二篇でその目的は達成されたと言えるからである。これに対しては、理性的存在者や生命的存在に宇宙全体のヒエラルキーの中で最も高い地位をカントも認めており、その存在をとり込むことなしには全宇宙の体制を論じたことにはならないからと答えることができようし、又この点にカントの生涯を貫く人間への強い関心の証しを見ることもできよう。だがそれ以上に奇異の念を懐かせるのは、第三篇に描かれた、物質に極度に規定されいかにも非力な人間像と、人間をも含めて宇宙全体の調和と統一を解き明し看取する際謳いあげられるカント自身の至福感とのアンビバレンツである。罪への「自由」さえ物質の相対的位置関係から導き出される非主体の人間と、「自然がおしなべて静寂し諸感官が休息する時」（I. 367）静かな歓喜に酔いしれるカント自身とは一体どのように折り合いがつくのであろうか。明らかにカントは前者とは自己を画している。カントは観想の立場に立つ。彼の至福とは観想による至福なのである。

観想は想像力による万物の美と多様性への静かな驚嘆として始まり、知性がその美と多様性の完全な調和と秩序を認識することによって推進され、万物の偉大な創造者である神への観想として完璧となる。観想の理想形態は、人間に関していえば死後肉体から分離した純粋な魂のそれである（I. 306, 321～2）。しかし肉体的存在としての人間は大概その時々必要に縛られ、それを充たすことに汲汲としている。それはまるで栄養を摂取し種族を増し年老いて死ぬためにのみ、生きているかの如きであり（I. 356）、その視野狭窄の内で宇宙全体の神秘と偉大に目を向けることを知らない。そこから、人間中心的目的論を核とする、天災を人間への神の罰とみなすことなど、さまざまな迷信や妄想が生み出される。これは想像力の誤った使用による。

かくて『天界論』において人間像は二つに分裂している。即ち、宇宙全体の秩序の一部であり、他から規制された存在としての事実的人間と、宇宙の調和と統一を一望の下に収め観想する純粋精神としての人間とに。しかしいかにしてこの分裂が再統一可能かは『天界論』では示されていない。更に人間中心的目的論を批判するとはいえ、カントの取る観想の立場も、機械論と合致する限りでのという条件は付きながらも、結局は目的論である。

従って批判されるべき目的論と同様の危険を犯す——第三篇全体がその証拠だとまでは言わないにしても（vgl. I. 361～3, 又第二篇303-4のノアの洪水に関する記述）。確かに人間中心的目的論の場合の人間とは現世において生き活動しそこでの幸福を追求する者としての人間であるのに対し、観想する人間は現世的利害を離脱して宇宙の調和を視野の内に収めようとする者であって、両者を同列に扱うことはその故に避けねばならない。しかしだからといって両者の優劣が無条件に決定できるであろうか。両者とも夫々人間の可能な観点の一つにすぎないのではないかとすると『天界論』でカントが観想の立場に立つのは題材などからしてある程度有効だとしても、観想的認識をなし得ない者を蔑視するという学問至上主義的主張を押し出すのは正当なことと言えるだろうか。両者とも一つの観点以上ではないのだから、それらが各々の領域を越えてその妥当性を要求する時には必然的に誤謬に陥るのである。だがこのような観想の誤謬可能性は『天界論』でも図らずも洩らされている。なぜならば先に記したように観想の発端は想像力にあるとされているからである。

想像力は少なくとも知的直観の認められない人間の場合、観想の不可欠の要素であろう。しかるにこの同じ想像力は人間中心的目的論の迷妄も生み出すのではなかったか。確かに観想においては、知性が現世的利益に仕えるのではなく、想像力の方が知性に裏打ち・制御されてより高次の段階に達しなければならないとされている。しかしカントが『天界論』の主要方法としているアナロジーは、知性というよりは想像力の能力ではないか。なぜなら知性に確実な証明の欠けている場合にはアナロジーの援けを借りねばならず、しかもその援けなしには宇宙全体の無限な姿を捉えることは不可能だとカント自身述べているからである（I. 315）。とするなら観想の場合にも想像力の方が先導しない保証はどこにあるのか。むしろ観想にこそ想像力が遊離し迷路を彷徨うより大きな可能性があるのではないか。従って、カントの表面的な字面では観想の至福は認識された万物の美と調和に——究極的には神との連結に——起因するにせよ、その美や調和が真実のそれでない怖れがある限り、その至福はより深層においてはそれ以外のところから由来するものでなければならない。おそらくは、美と調和そのものではなく、それらを認識したと自ら思念するところにその源泉がある。もしニーチェの言うように（Die fröhliche Wissenschaft 301）、観想的人間は舞台の単なる観客なのでなく、その上で演じられる劇の作者でもあるならば、観想は創造力と表裏一体の関係にあり、その至福は受容性ではなく創造性の表現としての至福であろう。この点で想像力の自由雄大な飛翔は、観想の至福にとって、人間の有限性に基づく制約というよりはむしろ、積極的な意味で必要条件であると言わねばなるまい。その至福は人間主観のナルシシ的自己陶醉の趣きを呈するのである。

観想の発端をなす想像力の驚嘆は自然の美や調和に対するそれであると共に、その美や調和を対象から認識の形でからめとってしまう能力としての人間主観それ自身に対する暗々裡の驚嘆でもある。その意味で後年カントが第二批判の結語で星空と道德律を賛嘆と畏敬の二つの対象として挙げたことは興味深い。即ち、この二つは互いに無関係なものととして単に並置されているのではなく、自然への畏敬が——神への信仰を媒介として——そのまま人間への畏敬であることを暗示しているのではないだろうか。しかも批判期のカント

は畏敬や賛嘆に酔いしれることなく、それらに冷静な「学的」制御をきかすことを忘れていない。学問至上の知的貴族主義のカント——偉大な認識主観の可能性を閉ざしている者を蔑視する『天界論』のカントが自然に酔える人であったことを考えるならば、これは一見逆説的なことだ。だが学問の権能と限界を見定めた批判期のカントだからこそ、その役割を正当にふり当てることができたのであろう。しかるに『天界論』では、観想の至福が、即ち主観の自己陶醉が⁽¹⁾どうして許容されるのかが明らかにされていない。観想が至福をもたらすという時、その至福の根拠となるべき人間の自律的価値が全く解明されずに、観想の立場がそれのみで宙に浮いているのである。内なる道德律を欠いた『天界論』のカントが畏敬する対象は星空のみであり、従って畏敬する「私」自身は前提されてはいても、主観的に取り上げられることがなかった。道德律の存在根拠たる自由の問題が、せいぜい罪を犯す「自由」として太陽系内の地球の位置から消極的に導出されるのみで、全くすり抜けている『天界論』であってみれば、それもやむをえないことであろうが、以降カントは人間の自律的本性を求めて、自由の問題と取り組むことになる。

2. 決定論と自由

『形而上学的認識の第一原理の新解明』（1755年）（以下『新解明』）はカントが人間の自由の問題を取扱った最初の著作である。認識根拠と存在根拠（決定根拠）の峻別をテーマとするこの論文で、世界内の事象はすべて存在根拠によって先行的に決定されると主張した後、カントはいかにして人間の自由がそうした世界の内で成立するのかと問う。

もしあらゆる事象が先行する事象によって決定されて生起するならば、人間の行動もおしなべて決定根拠の鎖に縛られていることになり、その時には人間の自由は否認され、又責任の所在も消えうせるであろうという当然生ずべき疑問に対し、カントは「しかしそれでもやはりその人間の行為は、その人が自ら進んで意志したことであり、そこに人間の自発性がある」と答える。そして「自発性とは内的原理から発した行為」であり、「この行為が最上のものの表象に適合して決定される場合、自発性は自由」（I. 402）と呼ばれる。従って人間は自身の自由意志に基づいて自らの行為を決定できるのであり、このことは事象が先行的決定根拠によって決定されるからこそ可能なのだ、と反論する。

だがこれでは問題の本当の解決とならないことは言うまでもない。なぜなら、意志がある事柄を欲求するようになるのはどのようにしてかという疑問が新たに立ち現われるからである。意志が自ら意欲したことを外界に行動の形で現実化しうるならば、外界の方も意志をしてその対象を意志させる力があるということを認めねばなるまい。むしろカントもそのことに盲目であったわけではない。しかし彼は次のように言って問題を切り抜けようとする。「先行的根拠の秩序は、人間の意に反してまで押しつけたり引き離したりしたのではなく、単に誘いをかけたにすぎない」（I. 404）たとえ「誘い」にすぎなくとも先行的根拠によって「他の方向へではなく一つの方角へ向けられる」（I. 403）のであれば、意志は因果系列のレールの上を転げる他ない。けだし意志の意志たる所以は一つの方角に向かうということ以外の何ものであろうか。内的外的先行根拠によって何を意志するかをその都度決定されるのであれば、意志は決定論の桎梏から逃れることはできないのである。確かにカントは「自らを自発的に決定しうる能力を備えた知的な存在の意志によって生じ

たものはすべて、内的原理から、即ち、意識的欲求と二つのうちの一方を選択する自由から、発したものである」(I. 404. 傍点—須藤)と言う。カントの立場からするならば、従って、人間は、自己の自発性を意識して選択を行なうならば、自由である。しかし決定根拠律を採用するなら、そのように自由だと意識することすら他によって決定されていると言わねばならないのではないか。カントの立場を極論するならば、自己の自由を意識しさえすれば、実際に自由だということになろう。だが、それは本当に自由と呼ばれるにふさわしいものであろうか。大抵の日常生活にあつてはそうのように意識することなしには、生命活動をまともに営むことは困難であろう。しかしより原理的レベルでは、それは自由というよりもむしろ意識の欺瞞と呼んだ方がよい場合も多いのではないだろうか。

決定論をより厳密にとり、精神の状態も先行事象によって完全に決定されるとするなら、「私」はその知覚のみならず、思考さえも外的内的因果連関によって決定されることになる。従って、自らが犯した悪はそれまでの因果系列によって必然的に生じざるを得なかったことだから、「私」に責任はない、と現在「私」が考えるとしたら、そのような思念すらも同様の因果系列によって決定されたことと言わねばならない。そしてこのことは無限に進行する。だが、自分には責任はないと現在結論を下す場合、その時「私」はその因果系列から自由になっていると暗黙の内に前提しているのではないか。完全な決定論に立つと考へつつ、そう考へている意識主体としての「私」自身はその決定論から身を引き離れたつもりでいるのではないか。即ち、現在のその意識的判断によって「私」から責任性を除去する「自由」をもつと「私」は前提しているのである。因果系列による事象の完全な被決定性を仮定し、そこから「私」という責任主体の解消を帰結させながら、その解消を導出する「私」はまさに「自由」な「私」として、「無責任」を享受しようとする。因果系列による責任性の解除とは責任ある自己同一的人格としての「私」という概念の解体なのだが、上の論法では過去の「私」が解体されるのみで、その論法を用いる現在並びに未来の「私」の自己同一性は温存されたままなのである(この場合の未来とは、定義上決して現在とはならないものとしての未来のことである。なぜなら時刻や日付を打つことのできる未来ならば、その時が過ぎると過去となり、そうなる前提上それは決定論に組み込まれるからである)。決定論によって責任性を免かれようとするのは、従って、過去に関してのみ自己同一的「私」を解消し、その他は元のままに保持しておくべく、その背後に控えた自己同一的「私」が操作しているのであって、そのような態度の方こそ「無責任」と呼ばれてしかるべきであろう。こういった罠に往々にしてはまってしまうという点に、常に自分自身は対象領域とは違うところに預けて省みない「意識の自由」の陥穿がある。

以上の議論から暫定的に引き出される結論は次のいずれかとなろう。

1) 自己同一的「私」の完全な解体。即ち、過去の「私」の責任のみならず、現在以降の「私」、判断主体としての「私」をも解体すること。その時には「私」—自己同一的な責任主体という概念としての「私」—の存在が認められない以上、「私」の責任の有無は端的に問題とならない。「私」には責任がないとすら言えない。一切が決定されている(と、考えることさえ決定されている)が故に、行為者(自己同一的な「私」ではなくその都度の行為主体)には一切が許されている。必然=自由。人間が物となるサド的世界。

大いなる自然の自己運動あるのみ。

2)「私」の保持。現在の「私」のみならず、過去の「私」をも（「誕生」から「死」に至るまで）自己同一的な行為の絶対的主体としていわば暴力的に設定すること。その際には、いかに因果系列によって決定されようとして「私」が為したことはまさにその「私」の為したことであり、「私」の責任である。そしてこのことはいかなる事情の場合も変わりがない。とすると責任の所在を決定論で議論することはもはや意味をもたない。なぜなら、「私」が他に決定されているか否かが、問題の視界に入ってこなくなるからである。従って逆に内的自発的自由も無視される。「私」として確定された個体が外的に及ぼした（とされる）作用はすべて「私」の責任であり、又「私」が内的に表象したことも同様であるが故に、内部外部の間には責任問題に関して何ら質的差異はなくなってしまうからである。つまり「私」の内的自発的意志が自由な原因であり、外に現われた行為はその結果とは言えなくなる。両者ともいわば「結果」として「私」の責任である。自己同一的「私」は絶対的単位となるのである。風に舞う木の葉のようなものだ。いかに風という因果系列によって空中を浮遊させられているとはいえ、それが描く軌跡はまさにその木の葉のものであり、それに対し木の葉は「全責任」を負わねばならない。ところで先程「私」の自己同一性の確定は「暴力的」だと言った。それは人為的という意味だ。人為即ち制度であるならば、「私」の責任所在の決定は結局は（広義の）制度論に帰着するであろう。

更に意志の自由の問題を考察してみよう。意志の自由とは、意志の自発性が外部から規定されずに自己の内から決定を下し、外部に行為として実現することと定義できよう。しかしそれは究極的な形で考えるならば、世界創造に等しいのではないか。外部から何ひとつ制限されないということは、外部に前提として何も存在しないということではないか。そうであるなら、完全な自由意志とは刻々世界を無から創造する意志、ちょうどスライド映射の如く意志する瞬間ごとに世界が出現したり消え去ったりする、そのようなことを遂行する意志であろう。神ならいざ知らず、人間の水準ではこのようなことは耐忍しうであろうか。世界崩壊の経験を味わい、その再創造が自らの双肩にかかっていると感じていた、精神の薄明にさしかかった頃のニーチェはブルクハルトに宛てて書いている。「結局のところわたしは神であるよりははるかにパーゼルの教授でいたいのです。けれどもわたしには、自分の私的エゴイズムに駆り立てられて、そのために世界の創造をないがしろにするということはできませんでした。」（1889年1月5日付）

完全な自由意志とは人間にとっては苦痛以外の何ものでもない、というより端的に思考不可能なことなのだ。人間の意志にとっては、そしてそれが「自由な」という形容を付されうるためには、その意志にはさし当ってはとうにもならない決定済みの「不自由な」世界の存在が前提となる。自由が問題となる次元とは不自由の次元であり、完全な自由は希求の対象とはなりえない。通常の決定論が「意識の自由」に支えられていたように、自由も被決定性（不自由）をその背景とするのである。我々は、或る事を意志し実行する場合、現実化された時それがどのような事象の系列を引きずり出すかを常に或る程度意識しつつ——それが真と出るか偽と出るかは別として、又予測される系列の長短も場合ごとに異なるが——実行する。そのような眺望なしには我々は何かを意志することもましてそれを実

行に移すこともできないであろう。それどころか、そもそもそういう眺望を自ら開くことを意志するというのではないだろうか。そしてその眺望とは、一が他を惹き起こすことを期待することであり、そのことが一般的に決定されていると前提することではないだろうか。（このことはカントも充分承知していたことだ。）逆説的に響くかも知れないが、何であれ「自由な」行為は、決定済みの因果系列の上でのみ可能なものであり、人間が「自由」であるためには、必然（notwendig）の事象の存在が必要（notwendig）なのである。この逆説は、従って、決定論対意志の自由という対立が究極的には無意味であることを明らかにしている。決定論で責任性を云々できないのと同様に、自由か不自由かに意志の問題の核があるのではないと筆者には思われる。

カントにもどろう。『天界論』でもし人間の自由の問題が取り扱われていたとするなら、それは「どっちつかず」としての「罪への自由」であり、全く消極的にしか規定されていなかった。それに対し『新解明』では「悪の原因は自己自身を決定する内的原理の中に存する」（I. 404～5）とより積極的に人間の内的本質として取り出されている。（尤も悪さえも最善の世界の内に組み込まれ、その内では美しき調和が全体として保たれるというオプティミズムの一般調和論は、同時期のものである両著作に共通する通奏低音であるが。）ただし自由のその内的原理もこの著作ではあくまで外的因果系列の方から考えられ、その中にどのようにして矛盾をきたさない形で嵌め込むかという点に主眼が置かれている。その限り、その原理のまさに内的な自律的価値は不問のままである。これが問いとして明確な姿を現わし、一応の解答を与えられるには『美と崇高に関する考察への覚書』（以下『覚書』）まで待たねばならない。

3. 人間の自律

『覚書』は『美と崇高に関する考察』自家用本の余白に1764～5年頃書き込まれた重要な遺稿である。その内には人間の内的な原理を自由意志として規定している幾つかの断片がある。それは、他によって根拠付けられるのではない、自足的な人間の自律的本質である。『天界論』ではもちろん『新解明』においてさえ人間の自由は外部に視点を置いた立場で考察されていた。その限り外対内という相対的な在り方においてしか内的自由は捉えられていなかった。総じて他との比較から出発する限り、内的自由の本質を明らかにすることは不可能であろう。従って、人間の内的本質をその本質そのものから規定することが緊急の課題とならざるをえない。カントをしてその課題に立ち向かわせる起爆剤となったのはルソーであった。ルソーを通して、カントは一切を他（特に他人）との比較の内では評価することのできない文明人の墮落を悟る。比較を生活原則とすると、欲望も知識もとどまるところを知らず、ひたすら増殖を目指して満足するすべがない。だから物質的に豊かになりながら文明人は心理的には常に欠乏感に苛まれる。自足的で単純な状態の内でも暮らしていた自然人の体現する善性を、文明人は比較の網で覆い隠し不可視にしてしまった。それ故、その見失われた人間の本性を掘りおこし、現在の文明状態の只中で人間の尊厳を回復することが、カントにとって逸すべからざる使命と思われたとしても何ら不思議ではない。むしろカントとて単純に自然状態への復帰を訴えているわけではない。文明によって得たものも大きいのであり、第一、復帰は現実的に不可能であろう。従って比較する心

性を取り除けとカントは主張するわけでもない。我々は既に比較する文明状態の中に居るのであり、普遍的人間本性の探求のためにもその比較を用いざるをえないからである。肝要な点は比較を自立した主要原理とはしないことだ。比較はあくまで普遍的本性を発見するための手段なのであり、しかも人間の現実の状態ゆえに課せられた制約なのである。その手段＝制約であるところのものを逆転させ自己目的的な価値基準としてはならないのである。このようにしてカントは文明状態の分析から始めて人間の自然を腐敗した文明との比較を通して取り出そうとする。その探求の具体的成果はどのようなものであろうか。

人間は種々の外的事物に依存しており、それらのもつ自然必然性に従わねばならない。しかし一人の人間にとって最も耐え難いことは他者に屈従することである。なぜなら、自然の必然性は合法的なものであり、従って予測可能である。それに対しては予め対応策を建てることのできるのに反し、他人の意志というものは、少なくとも人間生活の水準では予測不能で恣意的・不規則的であり、それ故自然の暴力以上に危険なものだからである。そればかりでない。他者への隷従はそれ自体としは最も醜いことだ。というのもその時人間は自らの自由意志を放棄していることになるからである。他者への隷従の内でも、精神的に支配されることが肉体的強制や物質的利益による誘導以上に恐いことである。その理由は、一人の意志が肉体という媒介を経ることなく直接に他者の意志に従属するという点にある。肉体的隷属とは異なり、自ら奴隷状態にあることすら意識することなく他者の奴隷となること、このことが人間の本質とも言うべき意志の自発性にとって最も唾棄すべきことなのである。とするなら人間の意志とは何であるのかが問われねばならない。

「身体は私のものである。なぜならばそれは私の自己 *mein Ich* の一部であり、私の選択意志 *Willkür* によって動かされるからである。自分自身の選択意志をもたない生命的或いは非生命的世界全体は、私がそれを強制し私の選択意志のままに動かすことができる限り、私のものである。」(XX.66) この引用の前半部は、まず私の身体があって、その内にあるにせよ外にあるにせよ、ともかく身体とは別箇のものとしての「私」の意志がいわば後からそれを操作すると受け取ってはなるまい。むしろ意志の直接的な作用の可能な物質の領域が「私の身体」として確定されるという意味であろう。(従って又その直接的作用の及ばないものは、「私」の排他的所有物とはなりえない。) ここにおいて意志はいわば絶対的な自発性の原理として是認されており、そのようにして「私の人格」という自己同一的な個体が外的相対的ではなく、第一義的に内的自発性として規定されているのである。だからこそこの内的自発性の放棄である精神的隷従は肉体的奴隷以上に人間の本質を損うのである。肉体的奴隷の場合は、本来は他者の意志の直接的作用の及ばない「私」の身体にまでその作用が拡大されるのであるが、しかしそれだけである。従って肉体は強制されても精神が自由を保つことは不可能ではない。それに対し精神的隷従の際には、まず、端的な自発性として他者の意志作用が決して手を触れ得ないはずの「私」の意志が、その自発性をそれと知らずに喪失し——それはもはや「私」の意志とは呼べまい——、しかる後に「私」の所有であった「私」の身体も他者の思いのままにされる。精神的隷従とは単に精神のみに関わるのではなく、結果的に精神的肉体的隷従という二重のものと化すのである。それは完全な意味での隷属であろう。

内的自発性ということは「私」のみならず、むしろ他者の意志にも当て嵌まる。とすると、もし各人が自己の私的意志に絶対的原理として固執するならば、万人の戦闘状態を招来しかねないのではないか。しかしカントはそうは考えない。なぜなら自由意志とは「単なる自己自身の意志と共に普遍的意志をも含んで」おり、「人間は自己を同時に普遍的意志との一致において考察する」(XX.145)からである。それ故人間の意志は、普遍的意志(それは又神の意志)に従いそれと一致する限りにおいてのみ、真に自由かつ善なのであり、又その限りにおいてのみ人間は人間として自律するのである。

だが、いくら全体のための善を要請するとはいっても、カントは専ら無私性を命ずる道徳は拒否する。なぜなら、そういう道徳は現実にはそぐわず、又場当たりの同情に基づいているので廻りの状況に制限されたり空回りにおわりやすいという理由の他に、何よりも人間の個としての自発的自由を埋没させてしまうからである。しかるに「自由な選択意志にすべてを従属させることが最大の完全性」(XX.144)なのだ。従って、善意志をもつ人間が現実的にはどんなに非力であろうと、その意志は端的に善だ(XX.138)、とカントが主張する時、われわれはそこに心情の純粋性を、実際の効用への還元から救い出そうという意図に加えて、まはにそういうものとして意志は自律的な自発性であるという含意を読みとらねばならない。

このようにしてカントは、人間の内在的本質を自発的意志に基づく自由として取り出すことができた。『覚書』においてカントは、外界の中に相対的局所的場を割り当てられた「物」としての人間を考察するのではなく、逆に自分自身に——その他にも——一定の区画を設ける内的能力に、人間の本質を見ているのであって、その点が『新解明』との最も重要な差異をなすのである。『新解明』では因果系列は専ら直線的時間のイメージで考えられ、人間の自由もその中に支障をきたさずに嵌めこまれるべきものと前提されているのに対し、『覚書』になると人間の自由の圏域は、自発的意志を核とする、アメーバ状に伸縮する一つの円として構想されるのである。(ただしこの円が上の直線とどのように整合されるかは依然として不明である。批判期のカントなら、直線を現象界に、円を叡知界に、ふりあてたであろう。)

ここまで来て初めて人間と動物の相違も判然とする。自由意志による自己意識の確保が動物には欠如している(XX.93)のであって、この自己意識こそが、自己同一的な個の人格としての、他に還元もされなければ根拠付けられもしない、人間の人間性を形作っているのである。だから、「人間の最大の関心事は、被造物の中での己れの地位をいかにふさわしく治めるか、そして一人の人間としてあるためには何であらねばならないかをどのようにして正しく理解するか、ということである」(XX.41)とカントが述べる時、それは『天界論』におけるような、外的宇宙の中の相対的な人間の位置規定を要求しているのではない。逆に、創造物全体の内にあって、他との比較によって見失われてはならない人間独自の地位の確定を目指しているのであり、そして、その独自の自律の地位を保証するもの、それが自由意志であり自己意識に他ならないのである。とするならば、「どんなに卑小で欠陥の多いものであろうと、人間は自分に指定された地位に対してはまさに適い gut であろう。なぜなら彼は、ちょうど自分になるべきものになっているからである」

(XX.45～6)とか「私にはセラフィムになろうという野心は少しもない。私の矜持は、自分が一個の人間であること、これのみである」(XX.47)という文章が見られるのも当然であり、又、「天が我々に対しこの地上に定めた圏域の外に自己を見失うことは美しいことではあるが、しかし不自然なことである。至福なる者(=故人 die Seeligen)たちの天に崇高な思いをはせることも同様だ」(XX.120～21)や「多くの天体の居住者についての見解が真であるか偽であるかはどうでもいいことだ」(XX.175)のような、『天界論』への自己批判として読める箇所があるのも首肯できよう。確かにカントは最初期の学問至上主義を抜け出した。しかしそれは「生来学究」であったカントが学的営為を途中で放り出したということではなく逆に学の可能性と至上性を信奉していた彼が、それを極限にまでつきつめた末に達したことであったと思われる——たとえこの転換において果したルソーの役割がいかに大きかろうとも。それはちょうどカント自身『覚書』(XX.39 etc.)で学の有用性の一つとして、それ自身が作り出した弊害を、より高次の段階に達すると自ら除去するということを挙げている通りである。

今や人間の普遍的尊厳への覚醒を経験したカントは、外在的他律の人間観から内在的自律の人間観への転換を果したのである。

〔哲学 博士課程三回生〕

— 註 —

- (1) 観想の最高形態である、肉体の死後純粋となった「不死なる魂」についてカントは、「至福の源泉を自分自身の内に有するこの最高の自然」(傍点—須藤, I. 367)と述べている。
- (2) この場合の「誕生」や「死」は「生物学的」なものとは限らない。それらの確定は、後の本文から推測されるように、制度に委ねられる。
- (3) 『覚書』の重要性は J. Schmucker: Die Ursprünge der Ethik Kants in seiner vorkritischen Schriften und Reflexionen (Meisenheim am Glan, 1961) 並びに浜田義文『カント倫理学の成立』(勁草書房, 1981年)から学んだ。
- (4) 従って自分を自由だと思いつつ、実際は不自由状態にあることが可能となる。これは『新解明』との重要な差異の一つである。

カントからの引用はすべてのアカデミー版により、ローマ数字で巻数を、アラビア数字でページ数を記した。翻訳は理想社版『カント全集』を参照した(特に『新解明』)。

VON DER KONTEMPLATION ZUR AUTONOMIE

— Das Menschenbild im vorkritischen Kant —

Norihide Sutoh

In dieser Abhandlung behandeln wir den Wandel des Menschenbildes im vorkritischen Kant.

Im dritten Teil von "Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" stellt Kant den Menschen als bedingt durch die Stelle der Erde im Weltraum dar. Der Stell der Erde in der Mitte im Sonnensystem entsprechend, sei der Mensch sowohl nach dem körperlichen wie nach dem geistigen Vermögen in der Mitte zwischen den Einwohnern der Planeten. Hinter diesem Menschenbild aber ist ein kontemplativer Mensch versteckt, der hierbei Kant selbst ist, und der in der Beobachtung der Ordnung und Einheit des ganzen Universums glücklich ist.

"Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio" untersucht die Möglichkeit der Freiheit des Menschen in der vom Satz von Grund beherrschten Welt. Auch in dieser Welt könne der Mensch frei sein, weil er seine Handlung durch seine eigene Spontaneität bestimme. Doch in diesem Werk ist die Freiheit des Menschen als das angesehen, was in die Kausalkette der Sachen widerspruchlos eingefügt werden soll. Das innere Wesen des Menschen ist somit auch hier vernachlässigt.

Dagegen in "den Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" stellt Kant das innere, nicht zu reduzierende Wesen des Menschen als den autonomen, freien Willen heraus. Dieser Wille sei als absolute Prinzip der menschlichen Spontaneität und Freiheit. Im Gegensatz zu "Nova dilucidatio" ist hier das innere Wesen des Menschen, das die Identität der Person begründet, gerade von innen her erforscht. Dadurch entdeckt Kant die Gleichheit und Würde der Menschheit.