

カントと他我の問題

—— 崇高なものの概念を手がかりに ——

隠 岐 理 貴

Man hat, unter Menschen, bei jedem Dinge, vor allem darauf zu sehen, daß es Etwas ist, d. h. daß es in dem Mittel (moyen) seiner Erscheinung erkennbar ist, daß die Art, wie es bedingt ist, bestimmt und gelehrt werden kann.

—Friedrich Hölderlin¹

0. はじめに

18世紀のドイツに生まれ育ち、隣国フランスで勃発した大革命を見つめ、その出来事のうちに來るべき永遠平和の先触れを見た一人の哲学者がいる。理論哲学、道徳哲学そして芸術の哲学の領域を峻別したことで知られるイマヌエル・カント (Immanuel Kant: 1724-1804) である。彼は晩年の著作、『諸学部²の争い』の中でフランス革命に対するプロイセン国民の熱狂について以下のように述べた³。

「われわれが今日そのなりゆきを見守ってきた、才気あふれる国民による革命は、成功するかもしれないし失敗するかもしれない。この革命は悲惨と残虐行為に満ちており、それは思慮ある人間なら、二度目に企てればうまくいくであろうと眺めるとしても、この実験をそこまで犠牲を払っても行おうとは絶対に決心しないくらいかもしれない。——それでも私は言う、この革命はすべての観客（自分たち自身は共演者としてこの劇に巻き込まれていない）の心の中に、熱狂と紙一重の、願望としての参加を、つまり共感を得るのであり、またこの共感を表明することそのものが危険をとまっていたのであるから、この共感の原因は人類のうちなる道徳的素質以外に

ありえないのである。」(VII. 85)

ここには、歴史において立ち止まることなく善の実現を目指す「人類の道徳的素質」を言祝ぐ一人の革命への共感者がいるように思われる。しかし、ここに見られる彼の共感の意味を適切に理解することは容易ではない。多岐にわたるカントの著作群の中から、ここに見られる人類に対する期待を裏付けるような、政治についての彼の視点を析出することには、一種独特の困難が伴うからである。というのも、一つには、カントは政治を主題とした書を残していないからである³。しかし、だからといって彼の厳格な道徳哲学を、一つひとつの具体的な出来事に直接的に適用していくだけでは、この困難は解消されない。というのも、カントの道徳論は、各自の主観の内奥に発見される「理性の事実 (Factum der Vernunft)」としての道徳法則にしたがうべきことを主張するものであり、それは個人道徳と人類大の道徳を一つの理念のもとに統一する試みでもあるからである。『実践理性批判』において提示された理性の事実としての道徳法則とは、「君の意志の格率が、つねに同時に普遍立法の原理として使用することができるように行為しなさい」(V. 30) というものであるが、その意味するところは、各自が主観的に自覚する義務の意識に従い、普遍化可能な格率あるいは動機にもとづいて開始される行為のみが「善」であるということである。とはいえ、そもそも万人が、常に、そして例外なくこの道徳法則に従うような世界が容易に実現されるようなものだとすれば、その場合、各人の間に存する利害や意見の差異の調停に関わる政治や社会の次元への顧慮はなべて不要となろう。

こうした困難は、別の角度から確認することもできる。カントの哲学大系は、現象が直接に対応することのできない「理念 (Idee)」の次元を中

心に構築されており、かかる空虚な中心点の周りに組織されていると言っても過言ではないのだが、カントが「理念」と呼ぶものは少なくない。「世界市民法」、「人格性」、「自由意志」、「神」、「義務」などがそれである。これらの「理念」は、経験において直接に直観されえない何ものかであり、たんに思考において存在するに過ぎないという点をメルクマールとする。すなわち、これら理念の实在性は、現象の世界において経験的に確認されることはないのである。してみれば、人間の意志の自発性の所産ではあっても現象の世界において外化されるほかない行為の一つ一つは、その駆動因である動機を別とすれば、いかなる価値判定の尺度も欠くことにならざるをえないように思われる。あるいは、カントの描く人間の世界は、単純な善悪二元論による以外には判定できないかのようなものである。カント哲学のうちに政治や社会の次元を見出すことが困難となる最大の理由であろう⁴。

しかし、私は理論と実践の間に存するこうした空隙を埋める道が、カント哲学の中にあると主張したい。カントの思想のうちにある政治の次元を捉えるためには、彼の哲学のうちにある「私」と「他者」との個々具体的な関係に対する彼の視線を見出す必要があるが、それは、判断力を扱ったカント第三の批判書『判断力批判』(1790)に示されている。もとより同書は、理論理性に対応した自然概念と実践理性に対応した自由概念の領域の間に存する「裂け目 (Kluft)」を架橋するために書かれたものだとカント自身述べているが(V. 176)、ここではかかる目的のために採用された方法こそが重要である。その方法とはすなわち、理論理性と実践理性両者にとっての他者との出会いという場面、そして人間の感情というもののアプリオリテートを注視するというものである。

本稿では、一方で「この私」という一人称視点に封じ込められた主観が、他方で同時に「他者」へと開かれていく地平でもあるということのカントの判断力論、とりわけ「崇高なもの」に関する議論という一つの局面から析出することを目的とする⁵。そうすることで、カントにおける人間同士の交渉の次元も見えてくるだろう。そして、上記引用に見たカントの人類に対する期待の意味も、わずかなりとも見えてくるはずである。

1. 分裂せる自己と常識

分析に先立ち、なぜとりわけ「崇高なもの」を論述対象に選ぶのかを確認しておく必要があるだろう。要約的に言えば、カントにおける崇高とは、例えば私の足下に転がっている黒く冷たい塊は石であるという具合に下す判断の対象とは異なり、輪郭線を縁取られ、概念的に述語付けされることを拒むような、主観に対して圧倒的なものについて言われる。「急峻な張り出した、いわば威嚇するような岩石、電光と雷鳴をともなって大空に湧き上がり近づく雷雲、すさまじい破壊的な威力のかぎり尽くす火山、惨憺たる荒廃を残して去る暴風、怒涛逆巻く際限のない大洋、強大な水流の高い大瀑布」(V. 261)などがそう呼ばれる。

私は、このようなものについて論じるカントの視線が、固定されたイメージでは捉えがたいものとして迫ってくる人間としての他者、あるいは自分とは常識を共有しない他者に対するカントの視線と交叉するのではないかと考える。なぜなら、カントにおける「人間」とは、現象界における自然法則の必然性に服す存在者でありながら、同時に自発的な意志に基づき、自由に行為を開始する存在者でもあるからである。そして、後者の側面から眺められる人間は、自発性を有する限りにおいて、常に他者の予測を裏切ることのできる存在者である。この点において、カントの描く人間が専ら静態的な理論的判断の対象であるはずはなく、潜在的な行為者としては常に予測不可能で一義的に規定不可能な側面を有するに違いないからである。それゆえ、カントの哲学体系が一貫性を保っている限りにおいて、一義的な規定あるいは述語付けを拒むものとしての崇高なものへのカントの眼差しは、人間を捉える彼の眼差しと重なるという想定も可能はずである。崇高なものの議論を具に見ていくことは、カントの人間論を理解していくことにも繋がるのである。

議論の射程を縁取るため、本節ではカント認識論の構造について簡単に触れておきたい。

カントは自身の認識論の基礎付けとしての『純粹理性批判』において、時間と空間をあらゆる認

識が成立するための主観的条件として捉え返すことで、時空間の形式のうち現象するものだけが理論的認識の対象たりうることを主張し、そうした形式のうちには現われえない、いわゆる「物自体」を客観的認識の埒外の問題とした。そうすることで、彼は神の実在性や世界の始まりと終わりといった、時空間の外部を望見することを強いる形而上学的な難問の数々を永久に確認不可能な問題として設定したのである。これは、同時代のロマン主義者たちを惹き付けると同時に、彼らを彼らの思い描く黄金時代から遠ざけた、影響圏のはかり知れない着想である⁶。ところが、ここに一つのアポリアが生じたと言えよう。「私は考える、それゆえ私はある」という命題のみでは、もはや自己の存在が確認されえないという難局である⁷。認識の主観的形式としての時空間に現象する私の自己の存在が確認されるためには、時間の経過の中で私の自己を確認するような、時間の経過を貫き、常に同一なものとして存在する主観あるいは自我が必要となる。しかし、時空間のうちにある自己を確認する自我が、果たして時間と空間の内部における現象であってよいのだろうか。この自我が時空間内部の現象であるとすれば、換言すれば、自我が時間空間内部において自己の存在を証しする尺度であるとすれば、次にはその尺度の真理値を測定する別の尺度が必要となり、かくてかかる尺度をめぐって無限後退に陥ることになるだろう⁸。

カントはこのアポリアを回避するための迂路を用意する。すなわち彼は自己の実存を測る尺度としての自我あるいは意識を、認識が成立するための論理的条件として読み換えたのである⁹。たとえば、私が今ここで目の前にある塊に触れ、「これは石である」と主張するとき、その塊に触れたのが紛れもなく「この私」であったという事が、その経験を遡源的に振り返るとき、常にそして端的に想起¹⁰されえなければならぬが、そのためには想起の客体である自己と想起を遂行する構成的自我とが二極に分裂しつつも、論理的には同じ一つの「私」であらねばならないと主張したのである。最高原則としての「私は考える」あるいは「超越論的統覚」の根源的統一とはこのことを指す。

かくてカントは私たち一人一人の「意識」とい

う端的な経験に訴えることで、尺度をめぐる無限後退のアポリアをいわば宙吊りにするのだが、彼の思考の背後には未だ根源的な臆見が存することにも併せて注意を喚起したい。それは、外的対象の触発を受ける自己もその同じ自己の触発を受けて判断を下す自我も紛れもなく一つの主観・主体であり、且つその主体による述定は、正しい唯一の推論方法に従う限りにおいて、他のどの主観（他者）によっても同意を得られるはずであるという「常識」である。確かに、水が上から下に流れるという経験的事実は、いくつかの経験から抽象された自然法則によって、誰の目にも明らかな客観性を獲得するだろう。その客観性は、私たちの普通の生活においては別段問題とはならないだろう。しかし、一度視線の先を歴史や諸々の社会的現象に転じるならば、私たちは容易にこうした常識に訴えられない場面に遭遇する。カントが「私の一つ意識」という常識に訴えて自らの認識論を鍛え上げたことからほとんど直接的に帰結することだが、ある主観は決して自分自身の経験をそれとして主張するようには、他者を端的に知ることにはできない。そしてカントの見地から言えば、私たちは、行為者を専ら理論的判断の対象として扱うことはできない（その理由は既に述べた通りである）。

いまや、フランス革命を一つの「忘却されえない」（VII. 88）現象として眺めていたときのカントが採用していた視点が、理論的判断におけるそれでないことだけは確かである。そのとき彼は上記に言われるような「常識」に基づいて出来事を眺めてはいなかった。そのとき彼は、むしろ「常識」が破綻を来たすまさにその地点で、歴史の観察者たちの間に「共感」を発見していた。このときのカントの視点が、理論理性の見地からすれば極めて異例のものであったことがうかがい知れよう。その意味を探るため、以下では『判断力批判』に議論を移そう。

2. 趣味あるいは共通感覚

本節では、『判断力批判』において、「崇高」となるらぶもう一つの主要概念である「美」について簡

単に触れておくことにしたい。カントの認識論においてなんらかの理論的・客観的認識が成立するのは、感性が対象から受けとる多様が構想力によって総合され、その表象に悟性のもたらすしかるべき概念が結合されることによる。ところが「美感的反省的判断力 (ästhetische reflektierende Urteilskraft)」の一分枝である美の判断においては、感性が多様を受容し構想力が総合する表象に、いかなる概念も正確に符号しない。それにも関わらず、そのとき心が快を覚えるとされている。そして、この快は万人に妥当すると言われる。したがって、「この花は美しい」という表現のうちには、この花の形式の表象は私に快を与えるが、この快が客観的になものであるか、何のために私がこの快を感じるのか、私は言うことができないということを含意していることになる。美に対するこのような判断は「趣味判断」と呼ばれる。

この「趣味」をカントの表現を用いて整理するならば以下の通りである。第一に、それは質に関して言えば、「あらゆる関心をもたない満足ないし不満足によって、対象ないし表象の仕方を判定する能力である」(V. 211)。この満足は認識一般に必要な能力としての構想力と悟性が「自由な戯れ」の関係に入ることによって生じる。趣味は、第二に量の観点から言えば、美しい対象について概念によらず普遍的な判断を下す能力である (V. 219)。第三に、関係に関しては、対象の合目的性を目的の表象をもたずその対象の形式を合目的であると判断する能力である (V. 236)。最後に、趣味判断は様相に関しては、「概念をもたず必然的な満足の対象として」(V. 240) ある対象を判定する能力である。

ここには、『判断力批判』における論証構造の特異性が表現されている。すなわち、あるものを美しいとする判断は、「あるものが私にとって快である」という単称判断であるにもかかわらず、判断の普遍性を要求しているのである。単称判断が同時に普遍的な判断となることは、理論理性の範囲においては、純粹悟性概念すなわち「カテゴリー」の普遍妥当性が演繹されることによって保証されていた¹¹。しかし、趣味判断においては、概念が判断の普遍性の担保となることが予め拒否されている以上、ここでの事態は一層困難である。そこで、カントは趣味判断の普遍妥当性の試金石

として、「共通の感覚 (Gemeinsinn)」という理念の存在を、はじめには「分析論」において想定し、後に「演繹論」において正当化する。その過程を概観しよう。

主観はある対象を前にして「快」を覚え、その感情を媒介として、その対象を「美しい」と呼ぶ。この「美しい」という述語は、特殊な対象の表象と普遍的な判断の述語としての悟性概念とが結びつく理論的判断ではない。しかし、「趣味判断は、あらゆるひとに賛同 (Beistimmung) をあえて要求する、そして、あるものを美しいと言明するひとは、あらゆるひとが当面の対象に賛意 (Beifall) を与えるべきであり、その対象を同様に美しいと言明すべきである、と欲する」(V. 237)。この賛同を得ることの必然性を支えるものが「共通感覚」である。それは、「われわれの認識諸力の自由な戯れ (Spiel) から生じる結果／作用 (Wirkung)」(V. 238) であると言われる。それはすなわち、構想力と悟性が調和状態にあることから生じる感情であり、しかもこの状態において悟性は構想力のもたらす表象に対して概念を付与しないのであった。どの主観のうちにも諸能力のかかる調和状態が存すると——ここでは、悟性と構想力の調和がその結果である概念によって判定されることはできないがゆえに——「想定」されることではじめて、趣味判断の必然性と普遍性は主張されうるのである。趣味判断における共通感覚はそれぞれ一回きりの判断のなかで、判断者が趣味の「実例」を示すことによって、その都度確認されうるにすぎない。したがって、趣味判断の必然性は、「美感的判断のうちで考えられる必然性として、たんに範例的と呼ばれうるにすぎない。すなわち、指示することのできないある普遍的規則の実例 (Beispiel) とみなされるある判断に対して、すべてのひとが賛同することの必然性」(V. 237) であり、趣味について論争はできても、その規定根拠を求めて論議することはできない (V. 338) と言われるのである。

以上から、カントにおける共通感覚あるいは「常識」というものの輪郭が浮かび上がってきた。以下ではこの常識というものが孕む問題点について見ていこう。

3. 快の感情と共通感覚

趣味判断の必然性を保証する原理にあたるものは、上でも触れた「共通感覚」に他ならない。ここではその意味に、感情という概念に注目して可能な限り肉迫してみよう。

理論理性の諸判断においては、直観を概念に結びつけるための超越論的諸条件が列挙されることで判断の客観的必然性が保証されていた。しかし、趣味判断の場合には、美しいといわれる表象の述語の代わりになるものは、快ないし不快の感情である（V. 288）。こうした感情はしかし、概念ではありえず、また上に見た趣味判断の定義から言っても概念であってはならない（V. 204）。してみれば、趣味判断の必然性の主張は、美しいものに接したときの快の感情が万人において同一であるという想定に基づかねばならない。カントの表現を用いて言えば、「趣味判断のうちで判断力に対する普遍的規則として、あらゆるひとに妥当するものとしてアブリオリに表象されるのは、快ではなく、この快の普遍妥当性である」（V. 289）ということになる。

この主張の背後にはカントの認識論全体に関わる重要な認識枠組が存する。一般に物体の延長に関わる、物の第一性性質と、知覚の強度に関わる第二性性質との峻厳な区別がそれである。『純粋理性批判』における錯綜した議論にここで立ち入ることはせず、簡単にこの区別の本質的な点だけを取り出しておこう。

カントの認識論においては物体の第一性性質は、物体の外延量ないし形式として直観されるものとして把握されており（例えば水滴の輪郭線）、そのように直観において与えられる外延量の範囲内で知覚される実体的なものが質あるいは内包量（水滴の温度や色など）、すなわち物体の第二性性質である。

ところで、直観的に表象される対象の「形式」は、万人にとって同一であらねばならないのに対し、物体の実質は「主観の性状」、つまり身体的諸特徴の相違によって各自異なって感じられうる。しかし、ある判断、たとえば「これは丸くてつめ

たい水滴である」という命題が、客観的妥当性を持つためには、それどころかそうした発言が私と他者の間で了解可能な意味を有するためには、物体の形と感覚的強度を受け入れる機構が全ての主観において予め似通った仕方で用意されていなければならない。そして現に私たちは上の命題を端的に理解できるのだから、やはりそうした機構は実際にある、というのがカントの主張であり、「直観の公理」ならびに「知覚の予料」という純粋理性の原理はこうした自体を指すに他ならない¹²。

しかし、趣味判断における快の感情が普遍的に妥当するものであるという主張は、まさに感覚の実質的なものは主観ごとに異なって感じられるが、その同じものの形式に関しては誰もが同じように感じるという点と関わる。すなわち、何かを美しいとする判断は、誰にとってもそのものの「形式」が端的に快なのであるというに等しいがゆえに、普遍的に、誰にとっても妥当する判断であると主張されうるのである。

このような対象の形式は、「認識諸能力を釣り合いのとれた調和へともたらす」（V. 219）のであって、快の感情とは主観をこの同じ状態に「保持しようとするような、主観の状態に関する表象の原因性の意識」（V. 220）である。つまり、美しいと言われる対象の形式は、なんら規定的な意味を持たないにもかかわらず、主観が認識を一般に生み出すための条件と合致しているのである。

また、このようにいかなる認識もそれ自体としては結果しない純粋な感情の源泉は、『思考において方向を定めるとはどういうことか』という論文において名指しされる外界の方位の基準となる内的な感情と別のものではない¹³。この感情の源泉はまた、『純粋理性批判』において暗示されていた、全て実質的な感覚を取り去った後に残る形式的意識とも重なるだろう¹⁴。してみれば、ここに言われる感情とは、各自が世界において占める固有の場所、すなわちモノダの身体を表示する位置の感情のことであろう¹⁵。こうした個別的な感情はしかし、権利の上では誰にとっても同じ機能を持っているはずであると想定されることで、客観的な認識が一般に可能となるという、あの意識の問題とも響きあっている。

以上までを要約するならば、次のように言うこ

とができよう。すなわち、カントは万人にとって個別的ではあっても権利上同一であるはずの認識の仕方に、美の可能性の根拠を基礎付けることによって、趣味判断の普遍性を保証したのである、と。そして、こうした普遍的な感受性が「美感的共通感覚」である。

しかし、本稿の課題から言えば、ここに問題がないわけではない。というのは、美というものを、主観の表象の仕方の普遍性、すなわち形式の普遍性に還元するという点では、美もある意味で彼の形式的で厳格な道徳法則の要求に比すべきものとなるからである。言い換えれば、誰にとっても同じように感じられるべき美の本来的な感じ方を掲げるといことは、私たち一人一人の現象に対する実質的で生き生きとした感じ方の捨象を強いることを意味しかねず、そのとき人間たちの間に存する差違への配慮を「判断力」の議論のうちに見いだすことは困難になるだろう。無論、これとは違ったより積極的な評価も可能である。H.アーレントは個人的な感情（Privatsinn）を一度宙吊りにし、想像のうちで、他者の可能的な判断を自らの判断と比較し、他者と「共同で判断する」能力として、カントの趣味判断を高く評価していた¹⁶。しかし、そのように評価する場合でも、美に対する判断の基礎が、それがたんに想定されるにすぎないとはいえ、硬直的なものであるとすれば、趣味判断の要である自由な判断も窒息する危険がある。それどころか、「あなたが快だと主張しているものは、本当は不快なものであるはずだ」と他者から判断の修正を強いられる場合、判断者との意見の調停は極めて困難となろう。その場合、判断基準としての権威的な上位審級を要請せずにすることはできるだろうか。こうした難局を回避するためには、おそらく個々の趣味判断が他者に対して開示される空間において、そうした意見を交換する成員相互の間に、意見の表明に先だって一定の同質性が前提されていなければならないだろう。

以上の問題点そのものを考察することも重要であろう。しかし、私はそれとは別の側面に光をあてたい。すなわち、ここでは各人の「快」の感情ではなく、不快の感情に着目してこの問題を考え直してみたいのである。そのためには、カントの「崇高」についての議論を検討するにしくはない。

崇高なものの判断も、上記四つのモメントを趣味判断と共有しており、判断が普遍的なものであると主張するための「共通感覚」を前提する点で美に際しての判断と一致している。崇高と美の判断が異なるのは、第一に崇高なものの判断が対象の表象がもたらす「不快（Unlust）」の感情を契機としている点であり、第二に、そうした表象に対して悟性はやはり概念を提供することができないのだが、そうした場面で今度は悟性に代わって理性が構想力と直接ある関係に入ることである。したがって第三に、崇高の判断における「共通感覚」が趣味判断におけるそれと同一のものであるとは考えにくい。

ここでは第三の差異がとりわけ重要である。上記に見たように、美とは概念を喚起せず快の感情を惹起する対象の形式をその特徴とする。そして、あるものを美しいとする判断においては、共通感覚という理念によって判断の普遍性が主張される。各自による美の判定に際しての構想力と悟性の自由な戯れは、その都度異なる両能力の「幸福な婚約」として描かれる平和的で友好的な関係である¹⁷。このとき、「共通感覚」の存在は、美に出会うときの快さ、そしてその快を他者との間で確認しあうそのたびごとに確認されるだろう。これに対して崇高の感情は、外延を縁取ることができない何か圧倒的な光景を前にして主観が覚えるものである。それは、通常であれば無媒介に接触することのありえない構想力と理性がいわば暴力的に交通しあい下される判断である。このとき、果たして美において約束されていたような「共通感覚」は何らかの形で変化を強いられないであろうか。主観が圧倒的なものの前で判断することを強いられるとき、すなわち感性の限界状況において思考するとき、主観は、常識的な判断においては見いだしえなかった意味の地平に気づき始めないだろうか。

確かに、崇高の判断は、誰にとっても快をもたらすはずの対象の形式という、共感の条件を欠いている。したがって、崇高の判断においては、美や通常の理論的判断において前提される共通感覚に訴えて普遍妥当性を要求することさえほとんど不可能であるかに見える。

だが本当にそうであろうか。カントはいわば理性の例外状態としての崇高の議論を経由すること

で、「共通感覚」という概念に一層の深みを与えていないだろうか。然りとすることが出来るのなら、各人の感覚を縮減しない形で共感を語る可能性が開けるはずである。なぜなら、もはや形式が打ち破られてしまうような圧倒的な対象の感じ方においてさえ、すなわち崇高の判断においてさえ、共感の可能性があるのでとすれば、際立って異なりうる各自の実質的感覚のただなかで共感できる可能性もまたあると主張することも出来るはずだからである。次には共通感覚の一層豊かな意味を求めて、崇高の感情について論じたい。

4. 構想力の挫折としての崇高なもの

カントは、崇高なものに対して判断を下すためのアプリアリな条件を探るために、まずかかる判断を二つに分割する。「数学的崇高」と「力学的崇高」がそれである。前者は、対象の圧倒的な大きさによって、「形式」の付与を拒否するような現象に対応し、後者は荒々しい威力によって自らの「形式」を破るような現象に対応しているといっただろう。まずは、カントの崇高論の概念枠組みを理解するために「数学的崇高」に注目しておきたい。

崇高においても、現象を最初に捉えるのは無倫感性であり、受容された感性的刺激の一つのユニットへと纏め上げる仕事を任されているのは「構想力」である。したがって、感性的認識諸力の役割分担は通常の理論的判断を下す場合と基本的には同じである。

ところが、対象によって惹起された表象が概念と結び付くためには、ある特定の仕方で表象の単位が確定されている必要があった。『純粹理性批判』第一版の記述にしたがえば、そうした基礎単位を形成するのは構想力である。その手順は以下の三段階によって行われる。構想力は、感性が受容した直観の多様をある時間の幅の中で一つの同質的な束として纏め上げる「直観における把捉」から始まる。次が、一つ目の束が時空間において消失した後でもこれを構想力のうちに保持する「構想における再生」である。最後に、一つ一つのそうした束を総覧して結合させ、一つの表象を

紡ぎ出し、概念と結合する「再認の総合」(A98-104) がなされる。言い換えれば、構想力がその都度感性的多様を何らかの形式ないし秩序にまでもたすことが対象の概念的把握の条件なのである。

しかし、崇高なもの前で、構想力は挫折を味わうほかない。なぜなら、表象を形あるものへともたすことを本務とする構想力に対して、眼前で形を変化させ続けて荒れる海は輪郭線の縁取りを拒否するからである。そして外延を縁取ることが出来ないのであれば、悟性が用意する概念と構想力の表象が合致することはできない。こうした認識能力の機能不全により、心は「不快 (Unlust)」を覚えるのである。眼前の対象を概念の言葉で語れないことからくる苛立ちであろうか。

しかし、それでもこのとき、不快の感情と同時に、「讃嘆ないし尊敬」を含む「消極的快」(V. 245) が生じるのであり、後者を含めたこの複雑な感情が、崇高の感情と呼ばれるものである。このとき、表象は「構想力に対していわば暴力的であるように見える」(V. 245) と言われる。

このときの認識諸力の働き方について、カントに即して見てみよう。

先ず、カントは数学的崇高の判断についての議論は、「量」の観点から開始されねばならないと述べていたが、それは崇高なものが「規定されていない理性概念の描出」(V. 244) とみなされるからであると説明している。このことの含意は上に述べたような、輪郭線すなわち「外延量」を確定できない、崇高の判断の対象という事情によると考えてよいだろう。

ところで、「数学的崇高」とは「端的に大きいもの」(V. 248) である。しかし、何かがただ大きいと言われるとき、その表現は「あらゆる比較を超えて大きいあるもの」を指示しているとカントは言う (V. 248)。すなわち、崇高と呼ばれるに値するものは、自らの大きさを測定するための尺度をそれ自体のうちに含むような何かである。

しかし、他の何ものによっても測られることのできない大きくなるものは、少なくともカントの認識論において現象ではありえない。上に確認したように、可能的経験の対象は、時間と空間という主観的形式のうちに与えられるうるものでなければならぬからである。カントによれば、その

ような絶対的な大きさないし尺度なるものは、主観の内奥にしかありえない。それゆえ、「諸感官の対象となりうるものは、なにも崇高と呼ばれることはできない」(V. 250)のである。そして、崇高の感情を惹起するものは、理性のうちに存する「自然の全体」という「理念」にほかならない(V. 255)と言われる。かくて『第一批判』において明らかにされた、人間に固有の認識の限界は、『第三批判』において構想力に固有の限界に着目して語りなおされていることがわかる¹⁸。

何故、カントはこの議論を違う観点からとはいえ、再び語り直さねばならなかったのだろうか。それは、機械的法則が支配する自然概念の領域と自由概念の領域との間に存する「裂け目」を架橋するような認識枠組みを設定するためにほかならなかった。こうしたいわゆる「移行問題」に関する議論は尽きないが¹⁹、さしあたり以下のように一般化しても許されるだろう。

カントにとって「理性」は固有の「認識衝動」に駆動されるものである²⁰。現象の世界においては決して知ることの出来ない世界の起源や終末、神の实在性といったものを知ろうと欲する衝動である。理性は制限を加えられぬことにはどこまでも進み、知りえぬものを知ったと僭称してしまう危険と隣り合わせである。それゆえ、思弁が知りうるものには一定の限界付けないし「批判」が必要である。これが『純粹理性批判』における課題であった。とはいえ、認識の対象を現象に制限してしまえば、必然的自然法則の支配下に全てが服さねばならないことになる。してみれば人間の自由を確認することは不可能となる。しかし、カントはそうならないために、いわば自由のために現象とは異なる位相の实在性の領域を保証した。これが『実践理性批判』の課題であった。

しかし、現象ではない自由の实在性、あるいはより正確には、自由を原因として生じた現象は、そうしたものとして、どのようにして人間に知られることができるというのだろうか。とりわけ厳格な義務論として知られ、ある意味では行為の結果に対して無関心であるほかないカント的道德は、現実においてその可能性の根拠を見出すことができるだろうか。現象の世界から少なくともその手がかりを発見する能力はないのか、カントは第三にして最後の「批判」である『判断力批判』にお

いてそう問うたのではなからうか²¹。

そのように想定するならば、人倫的な世界がいつか実現されることを示す徴候を探り出す能力として「美感的反省的判断力」を解釈することは許されるだろう。そして、「美感的反省的判断力」とは、人倫的な世界の痕跡を現実において見いだす能力であると想定することで、崇高なものにカントが込めた意味も見えてくるだろう。次には崇高の感情が、このような見地からどのように考えられるかを示したい。

5. 不快の感情と思弁の余白

カントは「構想力のうちには無限の前進への努力がある」が、かつまた「理性のうちには実在の理念としての絶対的総体性への要求がある」(V. 250)と言う。この箇所は、構想力は常に感官の対象をある形式へともたらそうとするが、理性は構想力がこの任務を断念せざるを得ない場面においてさえ、構想力が正確な対応物を用意できないような概念ないし理念を構想力に対して突きつけると読み込んでよいだろう。

したがって、圧倒的な対象を前にして主観が覚える「不快」の感情は、構想力が対象を捉えようとどれだけ努力しても理性が提示する理念に合致する感性的対応物を紡ぐことができないことから生じると言えよう。この不快は感性が対象と理性の狭間で挫折する感情なのである。あるいは、上に提示した感情の定義からすれば、主観が前後不覚に陥っている状態であると言えるかもしれない。

しかし、それにもかかわらずこのような対象を前にして心が覚えるとされる快の感情の原因は何であろうか。カントが最初に提示する崇高の感情の定義からすれば、「この快は、生命諸力の瞬間的な阻止と、それにただちに続くそれだけいっそう強力な生命諸力の流出という感情によって生み出されるのであり、したがって感動として、構想力の戯れではなく、むしろ厳粛さであるようにみえる」(V. 245)とされる。

ここに言われる生命諸力とは、趣味判断の場合であれば、ある対象の表象が認識諸力の性状に合致しており、それゆえ客観的概念がそこから生み

出されないにせよ、その対象の形式が持つ主観に対する合目的性ゆえに、心が生き生きと活気づけられるときの感覚を指している。しかし、崇高においては、対象の表象は少なくとも構想力と悟性にとっては法外なのであり、それゆえその表象は、「その形式からみてわれわれの判断力に対して反目的的であり、われわれの描出能力〔構想力〕に不適合であって、構想力に対していわば暴力的である」(V. 245) がゆえに生命諸力は阻止され、認識にとってならん益するところがないかにみえる。

しかし、ここに崇高における快の感情の逆説がある。数学的崇高を例にとって要約的に言えば、崇高における快の感情とは、少なくとも本来直接的に対象の表象には関わらないはずの理性が提示する、「自然の絶対的全体」という法外な理念の実在性に心が気づくときの感情だからである。そして、この理念は私たちがあるものを単純に「大きい」とか「小さい」という具合に、それとなく判断を下すときに引き合いに出される尺度であると言えよう。つまり、「端的に大きい」というイメージに対応した理念が理性のうちに予め存在しない限り、私たちはただ漠然と何かが「大きい」と言うことさえできないとカントは言っているのである。そして、このような根本尺度が前提されないことには、私たちは何かを前にしてそれを大きいとか小さいとかいう表現によって、他者と意識を伝達しあうことは不可能であろうとカントは言うのである²²。したがって、こうした主観的な量評価の根底には「あらゆるひとにとってまさに同一の尺度として想定されうると前提されるある尺度が置かれている」(V. 249) と言われるのである。

つまり、圧倒的な光景を前にして構想力がどれほど萎縮しようとも、そのような外界の現象を少なくとも思考において包摂するような、一層大きな尺度を理性のうちに主観が有しているということによって、心は大きな感動を覚えるのであり、この感情こそが数学的崇高における快に他ならない。

力学的崇高においても論理構造はこれと類比的である。力学的崇高においてはしかし、自然は——たとえば私たちに凌駕する物理的力としての波濤逆巻く嵐の海——「力」として眺められる。

自分自身は安全な場所において、自分が嵐に立ち向かえば自然の力の前に物理的に屈服することを思い知るならば、心は不快を覚えるが、ただそのような想像によっても心のある部分は傷つけられないとカントは言う。

「それ〔圧倒的な大きさをもった自然の対象〕と同様に、自然の力の抵抗しがたさもまた、自然存在者としてみられたわれわれに対して、われわれの自然的な無力を認識させるのではあるが、しかし同時に、われわれを自然の力に依存しないものとして判定する能力と自然に優る卓越性とをあらわにする。われわれの外の自然によって脅かされ、危険にさらされることがありうる自己保存とはまったく別の種類の自己保存は、この卓越性に基いている。その際、たとえ人間は、あの〔自然の威力〕に屈服しなければならないとしても、われわれの人格のうちの人間性は、おとしめられずにいるのである。」(V. 261-262)

そして、暴力的な自然を前にして、心は「われわれが気づかうもの(財産、健康、生命)は卑小である」(V. 262) ことを思い知る。しかし、そうした力といえども「われわれの最高の原則とこれらの原則の保持ないし放棄が問題となる場合には、われわれが屈服しなければならない威力とはみなされないのである」(V. 262) とカントは言う。しかも主観が不快と快を同時に覚えるそうした場面において、人倫的な行為の「事例」が描出されるとカントは言うのである²³。崇高の判断における心の快は、ある事例が理性の実在性を主観に意識させることによって合目的であると判定されるのである。

ここに、二つの側面から見られた自然における「崇高なもの」に対する快ないし「尊敬」とは、実のところ「ある種の詐取(われわれの主観のうちの人間性の理念に対する尊敬を客観に対する尊敬と取り違える)」(V. 257) であることが明らかとなる。

そしてここには、二つの逆説が存する。それは第一に、カントによれば、ある対象を崇高と呼ぶのは誤りであって、崇高という表現に値するものはただ、人間性のうちに隠された人間の能力や使命であり、そのことが意識されるのは、不快を経由することによるという逆説である。そして本稿

にとってより重要な第二の逆接は、感性にとって全く法外な他者として感じられるものや出来事に遭遇するまさにその瞬間に、理性は既にそうした無形で把握不能に見える対象を受け入れる潜在的な意味地平——無論ここでは表象が理念に直接対応することはできないのだが——を有していたことに主観が気づかされるという逆接である。

カントは極めて両義的な口調で、崇高の判断の特異性について次のように示唆している。「自然における崇高なものについてのわれわれの判断に関しては、われわれは、それほど容易に他のひとに受け入れられることを期待できないのである。というのも、自然諸対象のこうした卓越性について判断を下しうするためには、たんに美感的判断力の開化だけでなく、この判断力の根底にある認識諸能力のはるかに大きな開化が必要であるように思われるからである」(V. 264)、と。しかし、また他の箇所ではこの課題が是非とも達成される必要を以下のごとく極めて強く主張している。「この〔崇高における満足を感じる〕能力の発展と訓練は、われわれに委ねられており、また課せられている。そしてここに真理がある。人間は自分の反省をそこまで拡張するとき、たとえ人間が、自分の現在の現実的な無力をどれほど意識しようとも、ここに真理がある」(V. 262)、と。

果たしてカントをしてここまで強く主張させる動機は何であろうか。このように問うことは、とりもなおさず、カントが敢えて『判断力批判』において、決して多くの紙幅を割いてではないにせよ、経験の限界を語りなおした意味にも通ずるように思われる。このような見通しは以下の理由に基づくものである。

カントは『純粹理性批判』において有名な三位一体の問いを立てた。「私は何を知ることができるか」、「私は何をなすべきか」、「私は何を希望することが許されるか」、(A805/B833)と。同書の主張、そしてカントの哲学を貫く主張は、理性が思弁的に知ることの出来ない問い、したがって知ろうと欲すれば必ずアンティノミーに陥らざるを得ない問いの前で思弁理性は沈黙せねばならないというものである。しかし、そうした思弁によっては到達できない、思弁の他者の領域は同時に道徳的行為の可能性の条件であるということが『実践理性批判』までのカントの根本洞察である²⁴。

先に「美感的反省的判断力」は、思弁の外部にありつつ、人倫的世界の痕跡でもあるような何かを感じ取る力であると想定したが、ここに改めてその意味をカントに即して考えることができよう。確かに、人倫的なものの実在性はこの感性的世界では直観からはじまり概念と結合されて生み出される理論的判断においては証明不可能である。しかし、崇高の議論において見られるように、ある時点で経験しうる世界の外部から、主観はまったく排除されているわけではない。というのは、理性は感性がその前で立ちすくまなければならないような他者について、少なくとも考えてみる能力を有しているからである。こうした理性の卓越性、すなわち、主観は未知のものとの出会う瞬間に、視線を自己の内へと向けかえ、そうした未知のものを受け入れる余地が自己のうちに予め存する——あるいは予め存するかのよう考えることができる——ことを発見できるという卓越性を、理性の「他者構造」と呼んでおきたい。それは主観にとって、心にとって、はじめには他者とはか言いようのなかったものを、まさにそうしたものと遭遇する瞬間を起点として受け入れるための潜在的な地平である。それは数学的・量的判定の観点から言えば、世界全体という理念の地平であり、力学的な観点から言えば、道徳的使命という理念の地平であろう。

美感的反省的判断力は対象の述語付けには関わらない。しかし、対象がそのものとして何であるかを断定的に主張する命題とは別に、出来事の意味を解釈する地平がこの判断力のうちにあるのだとすれば、そうした「他者構造」は私たちが他者を理解するために重要となろう。カントが上のように、一見して不自然なほどに強く、崇高の感覚の必要性を主張していることの意味もこのように考えてみてようやく明らかとなるのではなかろうか。つまり、私たちが他者として表象するもの、あるいは理論的に判断することが不可能なものと遭遇するたびに、そうしたものの意味を考える地平が理性のうちに開かれ始めるという視点が、崇高の議論のうちに胚胎しているからこそ、カントは自由な他者を現象の世界において捉えるために、崇高の判断において想定されているような感覚の開化を強く主張しているのだと理解することができるのである。そして、そのような地平は、はじ

めには不快と感じられる直接的で個人的な感覚を宙吊りにして、各出来事が私たちにあって持ちうる意味を照らす反射板でありうるとカントは主張したのであろう。

この視点は、その度ごとの「いま」において、形あるものとして見られる世界の感性的実在性やその限界を、次々とやってくる現在に応じて無形のものとして捉えなおし、経験の限界、私と他者の境界線を引き直していく論理として読むことができないだろうか。『判断力批判』において、崇高の議論に期待された成果は、このようなものとして考えることが出来るのではなかろうか。この可能性についてより立ち入って考えていくために、カントの一般的な人間理解の射程を本稿と関わる限りにおいて論じてみたい。

6. 人格性と他者

カントにおける超越論的統覚が権利上の概念として、その存在論的位置が宙吊りにされていることは先に確認した。「私は考える」というこの一つの意識は、存在論的にはなく、一つの道徳的主体として捉え返される場合には、「人格」と呼ばれる。「異なった時間において自らの自己の数的同一性を意識しているものは、そのかぎりでは人格である」(A361)。しかし、このように定義される当の文脈においては、この命題が靈魂の実在性を主張するものでは断じてないとされていることも考えあわせるならば、「人格」といっても依然として決定的なところで実体的・存在論的地盤を提供されていないことがわかる。

しかし、『人倫の形而上学の基礎付け』において示された実践的領域においては、「人格」は、相対的にはいつでも他の何かのための手段となりうる「物件」とは区別された「理性的存在者」の謂いとなる(IV. 428)。たんに誰かの手段としてのみ存在するのではない存在者は、それ自体目的を持つことのできる存在者だとされるのである。以下の「実践的命法」は、この点から理解されねばならない。

「自分の人格のうちにも他の誰かの人格のうちにもある人間性を、自分がいつでも同時に

目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為しなさい。」

(IV. 429)

このように、一つの理念としての人格が至上の価値を与えられるのは、道徳の基礎が置かれるための地盤としての人格概念の特権性による。というのは、「人格というものがないとするなら、絶対的価値をもつものなど、どこを探してもさっぱり見つからなくなってしまうからである。そうなると、すべての価値が条件付きで、したがって偶然的だということになり、もしそうであれば、理性にとって最高の実践的原理がどこにも見いだせないことになるだろう」(IV. 429)からである。これは、自ら目的を持つ存在者という人格の定義と相同的である。

しかし、他者のうちにある人格や人間性はおろか、自分のうちにあるそうしたものでさえ、なんらかの現象であるわけではない。人格や人間性は明らかに理論的認識の対象ではありえない。人格とは、認識論においては、各自の主観において一つの身体における感性的触発を見つめ総合する未知の対象 X であり、道徳論においてはその上に形式的な人倫的諸理念の実在性が基礎付けられる虚焦点なのである。してみれば、絶対的尊敬を付与されるべき人格の存在に果たして主観はどのようにして気づくことができるのだろうか²⁵。

自己および他者の人格の存在を知るという難問を解くために、カントはやはり感情を手がかりにしている。この感情も一切の感性・傾向性に基づく感情とは区別された感情である。それは尊敬の感情である。また、その感情はうちなる人格を貫通したところにある道徳法則に対する感情である。

カントはそうした感情を覚える場面について以下のように言う。

「ひとりの卑しくありふれた都市生活者がいたとして、その人物の性格が、私が自分自身は持ち合わせていないと意識するほどに実直であると認めるなら、私が欲しようと思えば、さらには、私のほうが身分が上だと、その人物にいやおうなしに見せつけるために、あいかわらず頭をたたくかかげたとしても、その前で私の精神は身を屈める……。彼という実例(Beispiel)が私に法〔則〕を見せつけるからであり、私が自分のふるまいとこの

法〔則〕を比較すると、それは私のうぬぼれを打ちのめし、私はこの法則が遵守されており、したがって実行可能であることが、行いによって証明されているのをこの目で見ることになる……。」(V. 77)

そして、「尊敬は快の感情ではすこしもないから、われわれはある人間にかんしてただ不承不承に尊敬の念をいだくことを余儀なくされるのである」(V. 77) というカントの言明のうち、『判断力批判』における尊敬の感情についての説明とは相違するものの²⁶、崇高の判断と他者の行為のうちに透かし見える道徳法則に対する判断との間の類似性を見いだすことができるだろう。してみれば、他者の人格の承認は、その存在を確定できない人格そのものに直結されているというよりは、道徳法則という反射板に照らし返されて生じるものであるという想定が可能になる。とはいえ、二つの判断を同一視してしまわぬよう細心の注意が必要である。というのは、崇高の判断においては、表象しえない物の前で構想力が立ちすくみ、理念の感性的実在性を立証しえないままであったのに対し、ここでの判断においては道徳法則が実践的認識の客体としてはっきりと意識されているからである。この判断は知性的判断である。

それでも、理念の実在性に照らされて自分自身とは異質なものを受け入れるという論理構造が両者において類比的であるという点は、本稿にとって重要である。もとより本稿において、カントにおける人格と承認をめぐる問題圏を論じ尽くすことは出来ないが、崇高の判断における心の動きについての観察が、他者を承認し尊敬するというところに寄与するのではないかと想定することはできる。最後にこれまでに提示された問題、すなわち崇高の判断における共通感覚はいかなるものかという課題への応答とその射程を確認して本稿を結びたい。

結びにかえて：

歴史における崇高なもの和他者

道徳法則に対する尊敬の感情によって他者の振る舞いを受け入れるようになるという『実践理性批判』の議論の背後には、幸福の原理かそれとも

道徳性の原理のいずれが意志の決定根拠になっているかを判定するためには、「普通の間人理性」で十分であるという前提があった (V. 36)。しかし、崇高の判断を下すためには、開化が要求されていた。この差異によるのみでも既に二つの判断が全く同一ではないことを想定するに十分である。では両者の差異、そして二つの判断が成立するための条件の差異はどのようなものであろうか。

道徳法則という客体を直接に意識した判断は、客体の現存に関心を持たせるという意味では崇高の判断ではない。道徳法則が意識されることは誰にとっても難しいことではなかった。これに対して崇高の判断は、ある事例のなかで直接に道徳法則そのものが意識されない場合にも生じうる。しかし、この判断が成立する条件はカントが以下のように述べている。「自然の崇高なものに対する感情は、道徳的なものに対する心の調和と類似した心の調和がこの感情と結合することがなければ、おそらく思い浮かんでくることはありえない」(V. 268)、と。かつ消極的には、不快をもたらす自然の対象のうちに、神の理念ないし超感性的な存在者の意志——ただしそれを実体的に表象しようとせず、また神の怒りに恐れおののくこともなく——を見いだすこともまた崇高の判断の条件である (V. 263)。

したがって、崇高の判断が成立するための条件あるいは「共通感覚」とは第一に、道徳法則を直接事例の中に意識する際の感覚を心得、そうした感覚を個別的な事例のうちに覚える感覚と重ね合わせる準備のできた主観のあり方である。第二に現象の背後に存する理念としての超感性的意志——道徳法則を介した他者の承認においては他者の意志、崇高の場合には神の意志——を想定することである²⁷。この二つの前提が崇高における共通感覚にあたるのだとすれば、確かにそれを万人に前提することは困難であろう。それゆえカントは、こうした心の準備を飽くまで「素質」というにとどめ、現実における各人の間に、かかる素質の「開化」の度合いに関して大いなる差異が存しうることを認めていたのであろう。

いずれにせよ、ここに道徳法則を意識して他者の人格を承認する判断と崇高の判断との間の類比性が明らかとなった。すなわち、自分とは他なるもの、したがって端的にその意志を判定できない

ような何かを、自分が心のうちで覚える尊敬の感情に反射させて受け容れるという論理構造の類比性である。

他なるものの意志を覗き込もうとする主観は、道徳的に善いものを現象のうちにも観察するために、全く正当な仕方によってではないが²⁸、崇高の判断に関心と結合させるであろう。

「知性的なそれ自体で合目的な（道徳的に）善いものは、美感的に判定されるとき、美しいというよりも、むしろ崇高と表象されなければならない、したがってこの善いものは愛や親しい好意の感情よりも、むしろ尊敬の感情（この感情は魅力を斥ける）を引き起こすことが帰結する。」（V. 271）

このようなものの事例はたとえば、「情動をとまなう善いものの理念」すなわち、「熱狂」（V. 272）、「危険に挫けない軍人の心の不屈さ」（V. 262）である。そして「戦争ですら、秩序を維持し市民的諸権利を神聖視して行われるならば、それ自体ある崇高なものとまなう」（V. 262）とカントは言う。

ここでは、他なるものとの出会いの瞬間に、理論的判断と趣味判断そして実践的判断のいずれもが宙吊りにされ、それ自体としては直観することのできない他者の「意志」というものへの眼差しが示されていることこそが重要である。というのも、繰り返し見てきたように、理論的に判断する限りでは、人間を自由な主体として眺めることはできず、かといって実践的判断は現象世界における特殊なものの表象において、人倫的なものをそのものとして捉えることはできなかったのだが、美感的な判断、とりわけ崇高の判断においては、未規定なものとしてではあるけれども、他者の「意志」を現象の必然的系列には還元できない「何か」として捉え返す視点が存するからである。いまや、カントは『判断力批判』において、目的の表象を介し、意志に基づき行為を開始する存在者としての人間についての第三の語り方を提示していたと主張しても差し支えないだろう。

ここから、最初に提示した、フランス革命の熱狂に対するカントの共感の意味も見えてくる。すなわち、カントは形式を打ち破るような破壊的な出来事の中に、人倫的な意志に適合しようとする熱狂を見たのである。こういうことは、もはや

狭い意味での自分の常識をあてにできない地点で、一旦「常識」を宙吊りにし、最初は不快に映る他者と自己との可能的な共通の地平のうちで生まれ来る意味を、カントが眺めていたと言うに等しい。確かに、こうした見地は、具体的な出来事の襲に分け入り、その意味を捉えようとするような視点からはまだ遠い。というのも、フランス革命を眺めるカントは人間を集合的な相のもとに眺めているからである。それゆえ、個々人の意見や意志、利害の差異に注意が払われているとは言えない。しかし、出来事の背後には常に他者の意志が存在するということを望見しようとする視点自体は、カントにおいて人間同士の交渉の次元を捉え直す契機にもなりうるように思われる。

カントのこの視点は、眼前の出来事の背後にある人々の意志を想像しては、その把握に挫折することを強いられつつも、万人の幸福や平和、市民的諸権利の理念と現実との距離を感じとろうとする主体のありかたを、私たちに教えている。私たちが容易に当然視しかねない狭義の常識の外部で生起する出来事の中に、不可視な他者の心を感じとろうとする心構え、他者の常識をやがて自分の意味地平として開いていく論理の片鱗が、ここにはあるように思われる。不快を介して自覚される思考の余白、そこに存するカントの「他者構造」は、現実の襲、とりわけ他者の心に触れようとするカントの意志の所産であろう。この意志のうちには、カントの自然観と道徳論を架橋していく可能性が明滅している。ここを起点とすることによって、「世界市民的状態」へと至る隠れたシナリオも見えてくるのではなからうか。

[注]

- 1 Friedrich Hölderlin, ■Anmerkungen zum Oedipus“, in *Hölderlin Werke und Briefe*, hrsg. von Friedrich Bei■ner und Jochen Schmidt (Frankfurt a. Main: Insel Verlag, 1969) Bd. 2, S. 729.
- 2 カントの著作からの引用に関しては、アカデミー版全集 Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, (Berlin: Königlich Preu ■ ischen Akademie der Wissenschaften, 1910ff) を使用し、巻数を本文中に埋め込んだ。ただし、『純粋理性批判』からの引用に関しては、慣例に則り第一版は A、第二版は B とし、頁数を

- 記した。翻訳は宇都宮芳明監訳『純粋理性批判』（以文社、2004年）を除き、全て『カント全集 1-23』（岩波書店、1999-2006年）に依拠したが、文脈と訳語の統一のために訳を変更した箇所もある。また、引用中の強調は特に関わらない限り、私のものである。
- 3 この点、既にハンナ・アーレントが指摘している。Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited by Ronald Beiner, (Chicago: Chicago University Press, 1982), p.7, 浜田義文監訳『カント政治哲学の講義』（法政大学出版局、1987年）7頁。本稿もアーレントの独創的にして特殊な解釈に大いに触発されたものである。しかし、彼女のカント解釈にも問題がないわけではない。たとえば次に挙げる論考は、アーレントのカント解釈が「共同体感覚」に重きを置き過ぎることで却ってカント哲学におけるコミュニケーションの契機を切り詰めていると主張している。Cf.舟場保之「カント実践哲学のコミュニケーション論的転回へ向けて」牧野英二編『情況』2004年12月号別冊（情況出版、2004年）201-211頁。私も舟場のアーレント批判に、とりわけ彼女がカントの判断力論における「共通感覚」をやや過剰に重視しているという点では同意する。とはいえ、舟場の方でもアーレントの政治的自由観を硬直的なものとして理解している節がないわけではない。
 - 4 ここまでに見た、カントにおける人間理解にまつわる困難は、アーレントがよく理解していたところである。Cf. Hannah Arendt, 'What is Existential Philosophy', in *Essay in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, edited by Jerome Kohn, (New York: Schocken Books, 1994), pp. 163-187, 齋藤純一・山田正行・矢野久美子訳『アーレント政治思想集成 1——組織的な罪と普遍的な責任』（みすず書房、2002年）221-255頁。
 - 5 『判断力批判』における「崇高の分析論」をカントの最高傑作とみなす以下の書は、そのコンパクトさにもかかわらず、カントの他者への眼差しのあり方を説得的に再構成したものである。熊野純彦『カント——世界の限界を経験することは可能か』（日本放送協会出版、2002年）。
 - 6 この点についてより詳しくは、以下の文献を参照されたい。Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, edited by David S. Pacini, (Cambridge MA: Harvard University Press, 2003).
 - 7 ここを起点とし、ニーチェによる「神の死」の宣告に先立って、カントこそが神の存在に致命打を加えたことを考察した論考としては以下のものを参照されたい。Gille Deleuze, "Sur Quatre Formules Poétiques qui Pourraient Résumer la Philosophie Kantienne", in *Critique et Clinique*, (Paris : Les Éditions de Minuit, 1993), pp. 41-49, 守中高明・谷昌親・鈴木雅大訳『批評と臨床』（河出書房新社、2002年）59-76頁。
 - 8 この問題との関連で、カントからフィヒテ、ヘーゲルを経てフッサールへと至る自己意識の基盤を問うドイツ観念論の系譜を跡付けたものとして、以下の文献を参照されたい。熊野純彦『ヘーゲル反省論の位置——超越論的哲学の流れのなかで』『ヘーゲル——〈他なるもの〉をめぐる思考』（筑摩書房、2002年）211-240頁。
 - 9 「悟性にかかわるすべての直観の可能性の最高原則は、直観のすべての多様は統覚の根源的で総合的な統一の条件に従うというものである」（B136）。
 - 10 カントの時空間という主観的形式を限りなく身体に近づけて論じる中島は、私が私の経験を知る仕方と私が他者の経験を知る仕方が全く異なることについて以下のように述べている。「他者の時間」とは「他者の過去時間」であり、私はその固有の視点系列からの（内的・外的）光景群を端的な想起に支えられて並べることができない。私はこの操作を彼の証言・振舞い・表情などから広く観察に基づいてするほかはない。カントは…、他者の過去体験を私が原理的に知りえないと主張しているわけではない。私が私自身の過去を構成する仕方と他者の過去を構成する…仕方はまったく違うと言っているのである」（中島義道『カントの法論』（筑摩書房、2006年）95-96頁）。
 - 11 カントにおける判断の必然性の正当化すなわち「演繹」は、それ以外の仕方では判断することが不可能であることを示すという方法で進められる。この点についてより詳しくは、石川文康『カント第三の思考——法廷モデルと無限判断』（名古屋大学出版会、1996年）193-219頁。
 - 12 次に挙げる文献は、崇高解釈の観点から、外延量が規定される手前の内包量のアプリオリ性について徹底的に論じており、参考になる。Rudolf A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, (Chicago and London: Chicago University Press, 1990).
 - 13 カントはこれを「主観的な区別の感情」（VIII. 135）とも名付けているが、その意味内容を示すために彼が用いている例は以下のようなものである。すなわち、「もしも誰かが私をからかって、対象をすべて相互に同じ秩序のまま以前は右にあったものを左に置き移したとするならば、あらゆる壁が以前とまったく同じ部屋の中で私は、自分がどこにいるのかわからないであろう。しかしそれでも右側と左側という私の両側の区別の感情」（VIII. 135）に頼ることで直ぐに方向を再び見いだすだろうというものである。
 - 14 私が存在するという疑いえない事実を下支えしているものは、ただ漠然と意識されるに過ぎないが、それでも私の意識の同一性をその都度確認させるある感情ないし意識であることは以下の記述のうちに示されているように思われる。「私は、表象一般の多様を超越論的に総合する際に、つまり統覚による根源的で総合的な統一を行う際に、自分自身を意識するが、そこで意識されているのは、みずからに現象しているような私でも自分自体で

- あるような私でもなく、たんに私が存在しているということだけである。この表象は思考であって、直観ではない。ところでわれわれ自身を認識するには、それぞれの可能な直観の多様を統覚によって統一する思考の働きのほかに、それによってこうした多様が与えられる一定の直観の仕方が必要である。したがってもちろん私自身の現存在は現象ではないが（ましてたんなる仮象ではない）、私の現存在の規定はたんに内官の形式に従い、私の結合する多様が内的直観において与えられる特殊な仕方によることによってだけ生じうる。それゆえそうすることで私が持つのは、あるがままの私の認識ではなく、たんに私自身に現象する私の認識である」(B157-8)。
- 15 カントが身体を外界を知るための一つの基準点としていることを明示化している例は、批判期以降に限って言えば決して多くない。しかし、『判断力批判』においても身体なき感覚が不可能であることは主張されている。「われわれのうちのすべての表象は、客観的にはたんに感性的であるにせよ、あるいはまったく知性的であるにせよ、それでも主観的には楽しみない苦痛と結合されうることは否定できない。たとえ楽しみや苦痛がどれだけ気づかれなくても、そうなのである（なぜなら、すべての表象はことごとく生の感情を触発し、そのいずれの表象も、主観の変様であるかぎり、主観にとって無関心ではありえなからである）。さらにエピクロスが主張したように、楽しみと苦痛は、想像から始まるにしても、それどころか悟性の諸表象からはじまるにしても、つねに結局はやはり身体的であることすら否定することはできない」(V. 277)。
- 16 Cf. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, pp. 65-72, 前掲『カント政治哲学の講義』99-110頁。
- 17 Jean-François Lyotard, *Lessons on The Analytic of the Sublime: Kant's "Critique of Judgement"*, § 23-29, trans. by Elizabeth Rottenberg, (Stanford: Stanford University Press, 1994), p. 20.
- 18 このような観点から「崇高」に関するカントの議論を読み込んだ研究は少なくない。しかし、とりわけ重要なものとしてはドゥルーズによる以下の文献を挙げておきたい。Gille Deleuze, *La Philosophie critique de Kant*, (Paris: PUF, 1963), 中島盛夫訳『カントの批判哲学——諸能力の理説』（法政大学出版局、1984年）。
- 19 『判断力批判』の体系的位置づけに関してまとまった文献としては、以下のものを参照されたい。Herga Mertens, *Kommentar zur ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft: Zur systematisch Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik*, (München: Johannes Berchmans Verlag, 1973), 副島善道訳、『カント『第一序論』の注解——批判哲学の全体像から』（行路社、1989年）。
- 20 「理性は感情をもたない。理性は自分のこの欠点を洞察して認識衝動によって必要の感情を生ぜしめる。このことは、いかなる道徳的諸法則をも引き起こさない道徳感情と同様な事情にある。というのも道徳的諸法則はまったく理性から生じるからである。道徳感情は、生き生きとした自由な意志が規定的根拠を必要とする際に、道徳的諸法則によって、したがって理性によって引き起こされたり生ぜしめられたりするのである」(VIII. 139)。
- 21 Cf. Paul Guyer, 'Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality', in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 48, No. 2, (The American Society for Aesthetics, 1990), pp. 137-146.
- 22 「ところでわれわれは、なるほどあるものがどれだけ大きいかについての規定された概念を数（いずれにしても無限に進行する数系列による接近）によってのみ手に入れることができるが、こうした数の単位が尺度である。また、そのかぎりで論理的量評価はすべて数学的である。しかしながら、尺度の量はそれでも既知であると想定されなければならないのであるから、そこでもしも、ふたたびこの尺度の量は、その単位が別の尺度でなければならないような数によってのみ、したがって数学的にのみ評価されなければならないとすれば、われわれは決して第一の尺度ないし根本尺度をもつことはできず、したがってまたある与えられた量について規定された概念をもつことはできないであろう。それゆえ、根本尺度の量の評価は、この量が一つの直観のうちで直接に把握され、構想力によって数概念の描出に用いられうるという点にのみ成り立つのでなければならない。すなわち、自然の諸対象の量評価は、すべて結局は美感的である（言い換えれば、主観的に規定されるのであって、客観的に規定されるのではない）」(V. 251)。
- 23 「自然が……崇高と呼ばれるのは、自然が構想力を昂揚させ、自然に優る心の使命に固有な崇高性を心が感じられるようにできるような事例を描き出させるという……理由によるのである」(V. 262)。
- 24 この点と関連して、実践的行為の領域を思弁よりも優位に置き、かつ他者との出会いの中でそれを自覚するに至るといふシナリオの共通性をカントとレヴィナスの哲学のうちに探った興味深い論文として以下のものを挙げておきたい。Norbert Fischer, ■ Zur Kritik der Vernunftkenntnis bei Kant und Levinas. Die Idee des transzendentalen Ideals und das Problem der Totalität, in *Kant-Studien*, 90. Jahrgang, Heft2, 1999, (Berlin: Walter de Gruyter, 1999), pp. 168-190.
- 25 直接的直観の対象ではない他者の人格という問題について、『純粹理性批判』に即して分析した論考としては、以下のものがある。加藤泰史「カントの《Übergangstheorie》と他者の問題」『理想』633号（理想社、1999年）44-58頁。
- 26 『実践理性批判』における「尊敬の感情」のアプリオリ性の分析に関しては以下のものを参照した。Sven Bernecker, ■ Kant zur moralischen Selbsterkenntnis "in *Kant Studien*, 97. Jahrgang, 2006, Heft2, (Berlin: Walter de Gruyter 2006), pp. 163-183.

- 27 Cf. 村山保史「カントの他我認識論——その可能性と限界」、カント研究会編『現代カント研究 8——自我の探求』（晃洋書房、2001年）92-111頁。
- 28 「知性的美あるいは知性的崇高性について語るならば、第一に、これらの表現はまったく正しいというわけではない」（V. 271）とカントは注意する。そして、「第二に、たとえ両者は、ある知性的（道徳的）満足の対象として関心に基づいていないかぎり、美感的満足とは合一しうるとしても、それでも両者〔知性的美あるいは知性的崇高

は、ある関心を引き起こすべきであるという理由により、ふたたび美感的満足と合一することは困難である」（V. 271）。すなわち、一度美感的判断になんらかの関心が混入してしまえば、それがその関心に左右されて再び純粋な美感的判断になるのが困難なことをカントは主張しているのである。前掲村山論文はこの点をあまり重視していないように思われるが、いずれにせよカント自身が崇高の判断の対象となる現象の射程を広げる際にこの注意を敢えて自ら乗り越えている点にも注意が必要である。

隠岐 理貴（おき まさたか、1982年生）

所 属 早稲田大学大学院政治学研究科博士後期課程

最終学歴 早稲田大学大学院政治学研究科修士課程

所属学会 社会思想史学会、早稲田政治学会

研究分野 政治思想史