The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	構想力の自由 : カントの判断力批判をめぐって
Author(s)	山口, 和子
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1975, 9, p. 17-31
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/10147
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

構想力の自由

――カントの判断力批判をめぐって――

山口和子

カントの自然概念には、二種類在ると考えられる。悟性の与える自然概念（自然法則）によって説明され、構成される「可能的経験の対象」、「自然一般」(S.19)としての自然と、普遍的な自然法則を根拠としているが、自然法則の適用を越える多様なる形式を有する、「経験的認識の対象」(S.19)としての自然である。第一批判において問題とされるのが前者であり、第三批判の対象となるのが後者である。この自然は、悟性認識にとっては偶然的な自然である故に、悟性が支配力を有し得る領域(das Gebiet)ではありえない。同時に、経験を越えた英知的世界を終極目的とする実践理性の領域でもない。この多様なる経験的自然は、しかし、その多様性に対しても、経験の可能性のために、経験的ではあるが、自然に「体系的な秩序」(S.16)を与えうる法則を求め、かかる法則に従った「自然の統一」を、「経験の統一の可能性」を要求する「悟性の欲求」(S.18)の対象であり、又、自らの立法によって、自ら自身に課した終極目

的を、「感性界に実現せん」(S.11)とする実践理性の願望の対象であり、それらの願いの実現されるべき唯一の「大地」(der Boden)である。従って第一批判における自然概念も、第二批判における自由概念も、理論的であれ、あるいは、実践的であれ、人間の一切の配慮を超えた生ける現実的な第三批判の自然において、吟味され、試錬を受けねばならない。自然概念と自由概念は、第一批判、第二批判においては、一方は「感性的なもの」として、他方は「超感性的なもの」として、「あたかも二つの世界が存在するかのごとく」(S.11)「見渡しがたい溝」(eine unübersehebare Kluft)(S.11)によって隔てられていた。しかし、自由概念は自らの課す終極目的を、感性界において実現せねばならない。そのかぎり、自由概念と、感性界を支配する自然概念を分つ「溝」に「橋」(S.33)が架けられねばならない。そしてその架橋は、第三批判の自然においてのみ可能である。従って、第三批判の課題は、自然概念と自由概念の間の架橋である。かかる架橋の企ては、カントによれば、悟性と理性の間の「中間項」(das Mittelglied)としての判断力によって可能であるとされ、その判断力の働きの中でも、感性的個物(特殊)を悟性概念(普遍)へと包摂する「限定的判断力」によってでなく、多様なる経験的自然のうちに法則(普遍)を探し求める、「反省的判断力」によってなされると考えられる。反省的判断力は、経験的認識の可能性のために「人間の洞察にとっては偶然的な自然が、我々にとっては測り知れないが、しかし思惟しうる合法的統一を含んでいる」(S.20)ということを、すなわち、「偶然的なるものの合法則性」、「合目的性」を前提し、それを自らの「主観的原理」として、多様なる経験的自然を反省し、その内に「合法的統一」を見出さんとする。自然の形が[1]反省的判断力のかかる主観的な願望に調和すると見えた時、我々はかかる対象に「直接的な快」[2]を感じる。かかる「直接的な快」をひき起す対象を、我々は美、あるいは崇高と呼ぶとカントは考える。そして、反省的判断力は、かかる認識能力にとっては偶然的な合致の根拠を、「自然自体」に、つまり、

自然の根底にある「超感性的基体」に求める。

「超感性的基体」とは物自体のことである。第一批判においては、物自体の世界と、我々の経験し、認識しうる現象としての世界の間には全くの断絶が置かれていた。物自体の世界に対する一切の言及は「越権」として斥けられた。従って第一批判は「超感性的基体」に対し「暗示」を与えたのみで「非限定」(S.34)なままに残した。第二批判は「実践的実在性」を与えることによって、「限定」(S.34)を与えた。しかし、「実践的実在性」とは、人間の道徳的実践の当為としての、課題としての実在性であり、道徳的実践を志向する人間の心性に対しての実在性である。従って、第一批判においても、第二批判においても、「超感性的基体」は人間にとっては、彼岸的なものであった。しかし、この第三批判において、「超感性的基体」は、「近寄りがたい野」(S.11)とされつつも、現象としての自然、経験的自然の根底に置かれ、かつ、かかる経験的自然を秩序づける根拠として、反省的判断力によって想定されるのである。従って、ここでは、人間と「超感性的基体」は、同じ大地において、限定しあう可能性が与えられ、そのことによって、「超感性的基体」に対して、「知的な能力による可限定性」(S.34)が与えられるのである。第三批判の課題である自然概念と自由概念との間の架橋とは、かかる物自体と、現象の世界の間における架橋を背景にしてのみ可能である。従って、第三批判における、「悟性にとっては偶然的な合法的統一」を有する、それ故「合目的性」を有する、多様なる経験的自然とは、物自体を根底にし、物自体の世界を現出せしめうる自然であると考えられる。従って、美とは自然の形を介しての、そして崇高は、自然の無形(die Unform)を介しての、人間と「超感性的基体」との主観的な調和であり、天才は、かかる調和の最高の顕現であるとも考えられよう。このように、美と崇高は、主観と自然との調和の主観的な表象であるが、両者には質的な相違がある。つまり、一方は形を通してである故に、アポ

ロン的な、悟性的な形での調和であり、他方は無形を通してである故に、ディオニュソス的な、超悟性的な、それ故、端的に無制約者を求める理性的な形での調和である。

対象の美を判定し、崇高を感じる能力を、カントは、ある表象によってひき起された主観の感情（快・不快の感情）にのみ関係する、主観的な反省的判断力である「美的判断力」の能力として考える。従って問題は、ある主語に対して、いかにして「美しい」という述語づけが、そして「崇高である」という述語づけがなされるのか、という形で展開されているのである。さらに、カントが美の問題を一つの判断形式として考えようとした点に、カントがこの問題を、ただ単なる感覚、感情の問題に留めずに、人間存在にとって、人間の自由にとって不可欠な問題として考えようとしていることが暗示されていると言えよう。

悟性法則の適用範囲の内における論理的判断であるならば、感性的直観である個物を、悟性概念でもって述定することが、つまり、感性的多様を統一し、個物として覚知する構想力を悟性概念へと包摂し、悟性概念を媒介として構想力と悟性を一致させることが判断力の役割である。しかしながら、美的判断力は悟性概念を超えた多様な経験的自然の形を対象とする故に、構想力を悟性概念へと包摂することはできない。美的判断の判定根拠は、「主観的合目的性」であり、「概念のない合法則性」である。従って美的判断力は、美の判定（趣味判断）においては、合目的的と判定しうる自然の形を媒介として、構想力を、概念を媒介とせずに、概念の能力である悟性能力そのものへと関係づける。崇高の感情においては、自然の無形を介して、構想力を理性の能力へと関係づける。この美的判断力における包摂によって、これらの心性の諸能力は、概念の媒介なしに調和する。心性の諸能力のこのような調和の感情（かかる調和は、概念を媒介としない故に、かかる調和によって生じた心性の状態は、感情によってのみ自覚される）が快の

感情である。[3]

美においては認識能力相互の調和は「認識一般」(die Erkenntnis überhaupt)、すなわち、特定の認識ではなく、又特定の認識へも発展しない、認識そのものへの自発性としての悟性能力一般と構想力の調和である。美的判断力は、対象の形の主観の認識能力への適合を媒介として、対象の形を覚知する構想力を、普遍性を与える能力である悟性能力そのものへ、「悟性一般」(der Verstand überhaupt)へ概念を媒介とせずに直接に包摂する。かかる美の判定においては、構想力は概念による制限を受けない故に、自由であり、自発的である。悟性は、まだ概念へと分化されていない故に、合法則性への自発性そのものである。従って、かかる包摂において、「自由な構想力(Einbildungskraft in ihrer Freiheit)と合法性を有する悟性(Verstand mit seiner Gesetzmäßigkeit)とが互いに生気を与え合い」(S.137)自由に作用しあうことによって、ある合目的的な調和を形成する。かかる構想力と悟性の、概念を媒介としない「自由な戯れ」「自由な調和」においては、構想力は、論理的判断におけるごとく、悟性に仕えるのでなく、逆に「悟性が構想力に仕える」(S.84)のである。従って趣味判断においては、構想力は悟性能力に調和することによって、悟性能力の合法則性をうる。この自由なる合法則性を有した構想力は自由に「自発的」(selbsttätig)に自然の形の中に溶け込み、「概念なしに対象の形を図形化する」(Ohne Begriff schematisieren)(S.137)。そのかぎり、構想力は生産的である。かかる自由なる、生産的な構想力と悟性能力との調和、この調和における構想力の自由な、しかし合法則的な「戯れ」、さらに、この構想力の自由な「戯れ」によってもたらされた対象と心性との調和、それが、美の判定根拠である「主観的合目的性」であると考えられる。従って、「主観的合目的性」とは悟性能力と調和した構想力の自由な「戯れ」によって可能となる。趣味判断における快の感情とは、このような認識能力相互の「均衡」の感情であり、構想力の「自

由における合法則性」(S.137)の感情である。それは、かかる心性の状態においては心性の能力はいかなる制限も受けず、自由な「蘇生」(die Belebung)の状態において在る故に、「生命感情」(S.40)そのものである。このような感情をひき起こし、調和する対象をカントは美と規定するのである。

美の判定において働く構想力は、生産的であり、自発的であり、合法則的である。かかる自由なる構想力が触発されることによって、美は可能となる。従って「趣味判断とは構想力の自由なる合法則性への関係における対象の判定能力」(S.82)である。それ故に、「趣味は、構想力の構想においてその最大の完全性を示しうる」(S.85)のである。かかる純粋な趣味は、構想力を制限する「合規則的」な形を排する余りに、時として、「庭園における英国風の趣味、家具におけるバロック趣味」におけるごとく「グロテスク」にまで駆りたてられるのである(S.85)。従って美は決して対象自体の性質ではなく、「美は主観の感情への関係なしにはそれ自体無である」(S.56)。それ故美は構想力の自由が対象の形のうちに想像し、描き入れたものであるといっても言い過ぎではないであろう。

美の判定においては、構想力の「自由な戯れ」を介して、自然と心性の諸力は調和しており、心性の諸力は対象との「自由な無限定な語らい」(die freie unbestimmte Unterhaltung)(S.84)を楽しむ。ここでは、自然は心性に対して合目的的であり、心性は「安らかな観照」(die ruhige Kontemplation)(S.103)の状態において、自からの生命力が自然の中で躍動するのを感じる。従って美の感情は、「生命の促進の感情」を伴う。

ところで他方、崇高の感情は、心性の諸力をその大きさにおいて、あるいは力において、はるかに越えた自然によって、従って「構想力にとっては超絶的な」、構想力がそこにおいて「自らを失うことを恐れる」(S.103)ような自然によってひき起される感情である。従って、心性はそのような到達しがたい、超絶的な自然、心性にとっては「反目

的的」(zweckwidrig)な自然に対して、まず「反撥し」(abstoßen)、次にひきつけられる(angezogen werden)。それ故に、崇高の感情においては、心性は「運動」の状態、「感動」の状態に置かれる。クノー・フィッシャーはこのことを「崇高の感情はこの二つの心性の運動のすばやい交替である」[4]と述べている。従って、崇高の感情に伴うのは、「瞬間の生命力の阻止の感情」と、その感情にひき続いて起る、せき止められた故によりいっそう強く溢れ出る「生命力の氾濫の感情」(S.88)である。それ故に崇高の感情における快は「不快を媒介としてのみ可能な快」(S.105)であり、美の感情におけるごとき、「積極的な直接的な快」ではない。それは「間接的な消極的な快」である。

カントは、我々の内に崇高の感情をひき起す自然を、その大きさにおいて我々を寄せつけぬ自然(広大な大洋 etc.)と力において我々をはるかに凌駕する自然(激しい雷鳴と稲妻を伴う雷雲 etc.)とに区別し、前者を「数学的崇高」後者を「力学的崇高」と呼ぶ。

数概念によらぬ「美的な量の評価」(Größenschätzung)においては、量を覚知し総括する構想力と、「実在的な理念としての絶対的総体性」(S.94)を要求する理性、従って、与えられた量に対しては「一直観における総括」(S.98)を要求する理性が働く。この理性の要求によって、構想力は与えられた対象を「一直観において総括」せんとするが、対象の大きさが、対象を全体として総括せんとする構想力の「最大の努力」をも越える時、この対象は「端的に大である」と判定され崇高と呼ばれる。

力学的崇高においては「我々がいかに抵抗しようとも全ての抵抗が無益であるような対象」(S.106)、その前では、我々は自らの「無力」、「とるに足らぬ卑小さ」(S.104)を感じざるをえないような対象、我々に「力」として、「畏怖の対象」(S.106)として現れる自然を我々は崇高と呼ぶと考えられる。

従って、崇高と呼ばれる自然は、「自然存在」としての我々にとって、それ故感性の能力にとって「深淵」(der Abgrund)である自然、感性的な能力の「限界」と「無力」を感じさせる自然である。しかし、ただ単に、我々の能力の限界と無力を自覚させる対象であるなら、我々はかかる対象を「威嚇的なるもの」(das Abschreckend)とのみ感じ、崇高とは呼ばないであろう。従って、対象は、「自然的存在」としての我々の無力を自覚せしめるが故に崇高と呼ばれるのではなく、「自然的存在」としての限界の自覚を介して、「心力(die Seelenkräfte)を通常以上に高める」(S.104)ことによって、我々自身の内の崇高なるものを「目覚めさせる」故に崇高と呼ばれるのである。従って、クノー・フィッシャーの言うごとく、カントの言う崇高なるものとは、我々を「高めるもの」(das Erhebende)である。[5]

数学的崇高において、対象は我々によって「端的に大である」と判定されるが、真に「端的に大なるもの」「あらゆる比較を越えて大なるもの」(S.99)は、感性の対象の内にはなく、我々の内に、「絶対的全体」「絶対的総体性」を要求する理性の内に在る。力学的崇高においても、自然は我々の「物理的」な力の無力を自覚せしめるが、同時に、いかなる外的な力によっても、屈服せしめられぬ内的な力、自然に対する優越(die Überlegenheit)(S.107)を有する「人格における人間性」(S.107)を呼び起す。従って「崇高なるものの根拠は我々の外にではなく、我々の内に求められねばならない」(S.90)と言われるのである。我々自身の内にある超感性的な能力(理性)とその理念、そして理念を「表示する」(darstellen)こと、すなわち限定する(bestimmen)ことを自らの「使命」(die Bestimmung)とする構想力の、自らの「限界」を「拡大」(erweitern)せんとする「努力」が崇高の感情を我々の内に呼び起すのである。[6]しかるに、外なる自然に崇高を見出すのは、「構想力にとって超絶的」である対象の前で、自己を失っている構想力の「すりかえ」(die Subreption)(S.102)によると考えられる。フィッシャーの説明を借りれば、「我々はこの判定において

は、対象の内に沈んでおり、同時に我々自身を観察することが出来ない故に、崇高な驚きに価する性格を対象に貸す(leihen)[7]」のである。構想力は、自己喪失を介して、内なる崇高と、外なる強大な自然の「威力」とを「すりかえる」のである。この「すりかえ」によって、構想力は、自らの使命である理念の表示を自然の内において無形な自然の姿を借りてなし遂げようとする。すなわち、「到達しがたい自然」を「理念の現示(die Darstellung)」(S.114)と見なし、そのことによって「自然概念を超感性的基体へと導き」(S.100)現象としての自然を通して、その奥に「超感性的基体」を見やる(hinaussehen)のである。

構想力の「すりかえ」を介して、「反目的的な」「反撥的」な自然は理念の能力である理性にとって「合目的的」となり、理性を「ひきつける」(anziehend)ものとなる。この、構想力の「すりかえ」は、達しがたい自然を覚知せんとする自らの努力の自己限局であり、「自らの自由の、自らの手による剝奪」(die Beraubung der Freiheit der Einbildungskraft durch sich selbst)(S.118)である。従って、美は構想力の自由によって可能であったが、崇高は「構想力の自由の自己自身による剝奪」によって可能となるのである。従って、崇高の感情において働く構想力は「戯れ」ではなく、まさに「真剣」(der Ernst)(S.88)である。この自らの自由の「犠牲」によって、構想力は「理性理念に対する不適合性」(S.96)(従って理性にとっては反目的的である)を越え、理性にとって合目的的な、自らの能力の「拡大」と感性から独立した「力」を得る。従って崇高の感情とは、かかる構想力の自らの能力の拡大と力の感情であり、自らの自由を奪うことによって得た、内的な自由と内的な力の感情であるといってよいであろう。この崇高の感情における、構想力と理性の調和は、構想力の自由の否定を媒介としている。従って「心性の諸力の主観的合目的性は、美の判定においては悟性と構想力の一致(die Einhelligkeit)によって産出されるが、崇高の感情において

は、理性と構想力の抵抗(der Widerstreit)によって産出される」(S.103)のである。

崇高の判定において、構想力は「自らの自由の剝奪」を介して、「理性の道具」(S.116)として、悟性能力の限界を越え出、有限を無限にすりかえることによって、理性理念である物自体に触れんとする。かかる構想力の自己否定を介した内的な自由により、主観的にではあるが、主観と物自体の世界の調和が可能となるのである。崇高とは、無限なるものに関する感情である。我々は、崇高と呼ぶ対象を通して、その感性的対象を越えて、無限なるものを思い見る。そのことによって同時に、我々は、自らの内なる無限なるもの、理性理念に目覚め、「心力」が道徳的感情に似た感情へと浄化され高められるのを感じる。この様な「心力」の浄化、高揚は崇高においてのみなされるのではなく、美の判定においても見出せる。つまり、美は多様なる自然のうちに、統一を見出さんとする反省的判断力の原理である主観的合目的性に、自然が合致するかに見えた時に成立するのであるが、かかる主観的な、自然と心性の諸力との合致は、自由概念を自然の内に実現せんとする理性に「知的な関心」を生ぜしめる。そして「この関心は系統からいって道徳的である」(S.152)故に、美も又、道徳的感情を「啓発し」(kultrieren)魂を高め、浄化する。従って「自然の美に対する直接的な関心はいつも良き魂の目印である」(S.150)とカントは述べるのである。

このように自然における美も崇高も、人間を道徳感情へと高めるのに役立つが、崇高の感情は、感性に「反目的的」な自然をきっかけとしてひき起される故に、全く「道徳的な素質」を有していない人(かかる人間は存在しないとカントは考えるが)にとっては、ただ恐怖の対象でしかなく、このような人間を道徳的感情へと高めることはできない。しかし美は、「感官の印象による快」を通して、「かかる快の単なる感受性を越えて」心の「醇化と高揚」を可能ならしめるのである(S.213)。つまり、美は、「感官の享受から道徳感情への移行」(S.149)を可能にしうるの

である。それ故、自然の美は、全く感性的な人間をも、まさにその感性を通して、道徳感情へと導くことが出来ると考えられる。まさにこのような自然の美は、「自然がその美しい形において我々に語りかける暗号」(S.153)のようであり、それ故にカントは美を「道徳的善の象徴」(S.213)と見なすのである。かかる美と崇高にカントは思惟能力には捕ええぬ、経験的自然の「恩恵」(die Gunst)を主観的にではあるが、見出しうると考える。そして第三批判の課題であった「自然の根底にある超感性的なるものと、自由概念が実践的に含んでいるものとの一致の根拠」(S.11)を美と崇高において触れうる自然の恩恵に見出し、「超感性的な基体への可限定性」を与えんとするのである。従って美も崇高も、思惟能力を超えた自然の謎を解く一つの手掛りであり、ここにおいて、何故にカントが美の問題を判断形式において考えようとしたのかが明らかになるであろう。

美的判断において見出された多様なる経験的自然の「恩恵」、従って、自由なる構想力のみが触れ得る、「超感性的基体」の善意の客観的な具現が「天才」であると考えられる。「天才は芸術のための才能である」(S.172)とカントは述べる。芸術とは、美を目的とした、その根拠を理性の内に有する、自由な意志による産出であると考えられる。美は道徳的善の象徴でもありえた。従って、我々は美を通して感性の制約を越え、無限なるもの、理性理念を見やることができる。それ故、美は、その奥に無限なるものへの指向を有している。無限なるものへの指向を有さぬ美は、死せる、「精神」のない美である。従って超感性的なるものを根底に有している生きた自然のみが純粋な美たりうる。又、かかる自然のみが美を産出しうるのである。従って、あらゆる技術による作品の産出は、規則を必要とするが、美を目的とする芸術に規則を与えるのは、自然自身でなければならぬであろう。従って芸術のための才能である天才とは、人となって現出した、超感性的なるものを根底に有した自然そのものであるといえよう。それ故に、「自然は天才を通

して芸術に規則を与える」のである。従ってまさに天才とは自然の子である。天才を形成する心的能力において、本質的な役割を果すのは「対象の現在がなくても直観する」[8]能力である構想力、それ故、自身に適合するいかなる対象をも有さぬ理性理念をも直観し構想する、自由な、生産的な構想力である。天才の作品の産出における「独創性」は、この構想力の自由に負っている。しかし構想力は、その自由に強制が加えられなければ、ほしいままな「熱狂」(die Schwärmerei)に陥ってしまうであろう。芸術作品は、その形を通して、自らの有している理念があらゆる人に伝えられねばならない。従って何らかの普遍性（概念を媒介とせぬ故に、主観的普遍性）を有しておらねばならない。天才においては、構想力の構想に普遍性を与え、規則を与える悟性能力が構想力と調和しておらねばならない。故に「構想力の独創性は、構想力が概念に調和すると、天才と呼ばれる」[9]のである。従って天才において構想力は「悟性の合法則性に一致し」(S.173)二つの心的能力は、自由に、合目的的に「調和」し「均衡」を有している。天才におけるかかる心性の諸力の「均衡」と「調和」は、規則によって産出されたものではなく、「主観の自然が産出した」「天分」(die Naturgabe)(S.173)である。従って、心的能力からいえば、天才とは、美の判定において、美を可能ならしめた「構想力のその自由における合法則性」が、人として客観的に現れ出た姿であると言ってもよいであろう。かかる合法則的に自由なる構想力によって、天才は「経験の制限を越えて」、理性理念を「感性化」し、「表示し」、そのことにより、理性理念に「客観的な実在性の外観」(der Anschein)(S.168)を与えんとする。かかる構想力の理性理念を根底に有する表象が、「美的理念」と呼ばれる。つまり、「美的理念」とは、構想力へと関係づけられた理性理念であり、構想力によって直観された理念である。従って、概念としての理性理念にいかなる直観も達しないのと同様に、かかる構想力の表象に対して、いかなる概念も達することは出来ない。それ故、この「美的理念」は認

識能力を拡大することは出来ないが、心性の諸力を「生気づける」ことによって、作品に「精神」を与えるのである。つまり、「美的理念」は、かかる構想力の直観に達せんとする悟性能力を触発し、特定の概念によっては考ええない多くのことを考えさせ、そのことにより悟性能力を美的に拡大する。美的に拡大された悟性は、理性理念へと近づき、理念の能力である理性を活動させる。美的理念はこのように、悟性能力を美的に、無制限に拡張し、そのことによって、理念の世界、「見渡し得ぬ野への希望」を開き、心性の諸力を生気づけるのである(S.149)。

従って、美的理念の産出は、道徳的実践と同様に、理性理念に「客観的実在性」を与える行為であり、感性的自然において自由を実現する一つの行為であると考えられる。天才はかかる美的理念を産出する能力であり、感性の制約を越えて、無限なるものに達せんとする構想力の自由は、天才において最高度に発揮されるのである。天才のこの様な素質は、自然の贈り物、「天分」である故に、かかる天才の存在は、自然の「恩恵」(die Gunst)であり、まさにそれ故に、天才は「自然の寵児」(ein Günsting der Natur) (S.173) である。

第三批判においては、第一批判において否定された有限と無限の「先験的すりかえ」(die transzendentale Subreption)[10]が、構想力に許され、そのことにより、有限と無限の対話、「弁証法」が主観的な形でではあるが成立している。美においては、構想力の自由は、概念の能力である悟性を、悟性一般へと一般化し、そのことにより、悟性概念の軛をとり除き、無限なる世界との調和を可能とした。崇高においては、自然を無限なるものの「現示」と見なすことを可能にすることによって、人間を無限なるものへと高揚せしめ、浄化せしめた。天才も又、自由なる構想力を媒介にして、理性理念の「表示」を実現する「才能」であった。従って、美の世界において、構想力の自由を介して、無限と有限の「弁証法」が成立している。このことは、カントの批判主義が、批判主義の矛盾を克服せんとした第三批判に

おいて瓦解したかに見える。しかしカントにおいては、美の世界そのものが、一つの仮象であり、主観的なものである。そのかぎりで、カントは批判主義を貫いているといえよう。カントは、第三批判において、批判主義のぎりぎりの限界の中で、有限と無限の対話の可能、有限なるものの、無限を求める果てしない努力に一筋の救済の道を求めているのである。たとえ美の世界が仮象であるとしても、天才が存在するということは、歴史的個人としての事実であり（カントは『人間学』において、レオナルド・ダ・ヴィンチの例を挙げている。）経験的自然の根底に存する超感性的基体の「恩恵」の客観的な現れである。この事実によって、有限なる人間が徐々に、部分的に（zum Teil）無限へと接近してゆく可能性が客観的に与えられることになるのである。

第三批判における、この構想力の自由を介した、無限と有限の「弁証法」は、フィヒテ哲学に全面的に受けつがれ、シェリング、ヘーゲルの、客観的弁証法へと発展していくと考えられる。

注

（1）カントは、純粋な趣味判断は、「対象の形」にのみ関わると考え、対象によって与えられる一切の感覚、感官的刺激を、趣味判断の判定根拠から除く。そのことによって、趣味判断における「快の感情」を、感覚的な快感（angenehm）と厳密に区別する。

（2）美における「快の感情」は、対象の表象に対する直接的な「適意」である故に「対象の存在」に対するいかなる関心も混じってはならないとされる。美における「適意」は「純粋な自由な無関心な適意」として「快適なものに関する適意」からも、「善に関する適意」からも区別される。

（3）かかる快の感情は、認識を可能ならしめる心性の状態（構想力と悟性の一致）と同じ構造である故に、「普遍的な伝達可能性」を有す。しかし、この「普遍的伝達可能性」は概念を媒介としない故に、主観的な普遍的伝達可能性であ

り、主観から主観への、あるいは、個人としての各人への伝達可能性である。かかる主観的な普遍的伝達可能性の根拠として、カントは「共通感覚」(der Gemeinsinn)を考えていると思われる。この「共通感覚」が趣味判断の「主観的普遍性」「賛同の必然性」を支えると考えられるが、この趣味判断を判断たらしめる「共通感覚」自身、無根拠であり、自然の恩恵としかいいようがないであろう。

(4) K, Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. V, Kant, Heidelberg, 1899, II, S.455

(5) ibid., S.454

(6) 従って、崇高の感情は理性理念に関わる故に、「尊敬の感情」「道徳的感情」と結びついている。それ故、自然のうちに崇高を見出すためには、かかる道徳的な感情が前提される。

(7) K, Fischer, ibid., II S.456

(8) Kant, *Anthropologie*, Ausgabe von philosophischer Bibliothek, 1922, S.66

(9) ibid., S.73

(10) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A509

なお、使用テキストは Kant, *Kritik der Urteilskraft*, (Ausgabe von philosophischer Bibliothek, 1974) であり、このテキストからの引用は全て、本文中に示した。

(文学部助手)