

カント『判断力批判』における人間性と時間
——「美感的判断力の批判」における構想力の作用の分析を通じて——

葛西李成

〈目次〉

凡例	3
第一章 序論	3
1.1 背景・問題設定	3
1.2 研究対象・研究方法.....	5
1.3 なぜ『判断力批判』か	5
1.3.1 美学と人間学	5
1.3.2 人間性の複数性	6
1.3.3 時間と構想力	7
1.4 論文の構成	8
第二章 時間に先立つ主体——『純粹理性批判』の時間論.....	8
2.1 内的感官の二重性	8
2.2 自己触発	10
2.3 感性と悟性の円環	11
2.4 先取りされた将来——ハイデッガー『カントと形而上学の問題』.....	13
第三章 『判断力批判』の時間性	15
3.1 先行研究	15
3.2 美と構想力.....	16
3.3 「戯れ」とは何か.....	17
3.4 悟性と構想力の時差	18
3.5 構想力の暴力.....	20
3.6 持続の中断	21
3.7 『判断力批判』の時間性——実例による説明	21
第四章 人間の複数性と時間.....	23
4.1 本章の問題設定.....	23
4.2 狂気と「夜」の時間	23
4.3 天才と未来の呼びかけ	25

4.4 人間の複数性と時間	27
第五章 結論	28
注	29
引用・参考文献	31

[キーワード] イマニュエル・カント、『判断力批判』、時間、構想力、狂気、天才

凡例

[KrV]……『純粋理性批判』 [*Kritik der reinen Vernunft*] (1781/1787)

[KpV]……『実践理性批判』 [*Kritik der praktischen Vernunft*] (1788)

[KU]……『判断力批判』 [*Kritik der Urteilkraft*] (1790)

[VA]……『実用的見地における人間学』 [*Anthropologie in pragmatischen Hinsicht*] (1798)

* 訳文は岩波書店『カント全集』から引用した。ただし、訳語・表記は適宜変更している。

* 引用の頁数はアカデミー版全集 [*Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.] に従った。

第一章 序論

1.1 背景・問題設定

『純粋理性批判』の末尾、「純粋理性の歴史」でのイマニュエル・カントは、来世＝別の世界 [*einer anderen Welt*] への探求によって哲学の幼年時代が開始されたことに注意を促している[KrV:A852,B880]。哲学はその原初において、有限的な生に対する抵抗であった。例えば、プラトン『パイドン』のなかでのソクラテスは、肉体が偽物の快楽によって真理を見る目を曇らせるとしたうえで、哲学は魂の肉体からの解放——つまり「死ぬこと」を練習しているのだと主張する[プラトン、1975:189]。ソクラテスやそれを受け継ぐプラトンにとって、地上での生は肉体に拘束された不十分なものでしかありえない。

このような有限性の軽蔑はまた、感性的諸能力の軽視という哲学史に遍在する傾向にも繋がる。例えばルネ・デカルト『情念論』では、感覚・感情に対して深い考察が行われているものの、感性的諸能力は依然として魂でなく身体に根差した「心の下部」として捉えられ、克服されなければならないものとみなされていた。「生来、意志によって最も容易に情念に打ち勝ち、情念に伴う身体運動を抑止し得る人々は、疑いもなく最も強い心を持っているわけである。(……)最も弱い心とは、その意志がある判断に伴う決心をなし得ず、絶えずその場の情念にひきずられてゆくものをいう」[デカルト、1959:35]。

この系譜において、カントの立ち位置は両義的である。以降の本稿の議論では、カントの議論を人間の有限性に着目した重要なものとして取り上げる。だが彼の哲学は、一般的には「自律」を説くことで有限性を見落とすこととなった近代的主体論の代表格としてみなされているのも事実である。実際、彼の記述にプラトンのような超越志向を見出すのは難しくない。例えば、『実践理性批判』における最高善——道徳的存在としての人間が同時に幸福でもあること——は、「魂の不死」という感性界においては決して成就しない要請によってはじめて可能となる [KpV:122]。このように、感性界における有限的な生を否定的に捉え続けてきた伝統的哲学の潮流は、近現代に至るまでの哲学史において支配的なものであった。

それまでの哲学史の「破壊」[*Destruktion*]を掲げたマルティン・ハイデッガー『存在と時間』は、このような潮流に対する一つの重要な批判として位置付けることができる。そこでのハイデッガーは、「存在」を問

うための地平を開拓する準備として、現存在(=人間)の地上での生の次元——つまり「日常性」を分析の対象に据えた。そこでは、現存在の「世界=内=存在」としての存在様態は、天上の叡智的存在者の不完全な模造でも、批判されるべき不道德な墮落でもなくⁱ、むしろあらゆる存在者に先立つ「存在」の思考へと超越するための特権的な条件である。

本稿が着目するのは、『存在と時間』において、人間の有限性の問題が時間性への問いと接続されたことである。ハイデggerは、アリストテレスからアンリ・ベルクソンに至るまで哲学史を支配してきた「通俗的時間概念」を批判する。「移動しつつある時針を現持的に数えつつたどるときに現れてくる数えられたもの」[ハイデgger、2022(下):395]から時間を考える通俗的時間概念では、時計の針をそれぞれの瞬間において把握することで立ち現れる「今の系列」こそが、時間の本質としてみなされる。そして時間へのこのようなアプローチは、必然的に時間の無限性という観念を導くことになる。「時間を性格づけようとして、第一義的にもっぱらこのような今の系列をモデルにすると、このような系列そのもののなかには原理的にいかなる始点も終点も見いだすことができない」[ibid.:400]。

このようにして、通俗的時間概念は線的に眼前を流れる無限として時間を捉える。しかし、ハイデggerが指摘するのは、その態度が人間の有限性の忘却と深く関わりを持っているということである。

(……)通俗的な現存在了解が世間の指揮をうけるようになると、公開的時間の《無限性》という自己忘却的な《観念》は、いよいよ牢固たるものになるのである。世間は決して死ぬことがない。なぜなら、死というのは各自のものであり、本来的には先駆的覚悟性においてはじめて実存的に了解されるのであるから、世間は死ぬことができないのである。(……)それにもかかわらず、世間は死へ臨んでの逃亡に特徴的な解釈を与える。終末までは《まだまだ時間がある》、というのが、それである。ここに表現されている《時間がある》は、消費しうるという意味のもので、《いまのところまだとにかくこれを、それからあれを、そしてせめてあれだけでも、そしてそのあとでいつか……》ということなのである。これでは、有限性が了解されるどころではない。[ibid.:402]

このように、「世間」のうちでの「死へ臨んでの逃亡」と結びついて人々を非本来性へと導く通俗的時間概念を批判しつつ、ハイデggerはそれに先立つ「根源的時間」を主張する。根源的時間は、消費されるべき客観的对象として存在する無限としての時間ではない。むしろそれは、先駆的覚悟における主体の態度から生起する、有限性に根差した時間である。つまり、現存在は将来に運命付けられた自らの死へとたった一人で臨みつつⁱⁱ、その都度の自分の在り方を見つめ、それまでの自分の人生を引き受け直す。このように「将来」「現」「既往」が一体になった存在様態をハイデggerは「脱自的統一態」と呼び、そこに時間の根源を見出している。

覚悟性は、将来的におのれへ帰来しつつ、おのれを現持的に状況のなかへ連れだす。既往性は将来から発現し、このことによって既往せる(むしろ、既往しつつある)将来がそのなかから現在を発遣する。このような形で既往＝現持的将来として統一的にある現象を、われわれは時間性(Zeitlichkeit)となづけるのである。[ibid.:214]

こうして、死へと向き合う可能性が人間の時間性の根源となる。ハイデggerの重要な功績は、人間の

有限的な生と絡みついた時間性を議論の俎上に上げ、有限性への問いと時間への問いを結びつけた点にあるだろう。

だが、ハイデッガーの時間論は複数の点で批判されなければならない。その詳細については彼のカント解釈を取り上げる二章末尾まで待たねばならないが、ひとまずここで要点だけを挙げておけば、①別の形で人間の「無限」を前提としてしまっていること、②近代以降の限定的な枠組みを超えられないこと、の二点においてハイデッガーの議論は問題含みである。

したがって、私たちは別の仕方でも有限性と時間の連関を考える必要がある。客観的に存在する無限としての時間を想定することで有限性を見落とすこととなった旧来の哲学を批判しつつ、ハイデッガーの枠組みとは別様に有限性に根差した時間性を考えること——これが本稿の課題である。

1.2 研究対象・研究方法

これに対し、本稿ではカント『判断力批判』(1790)の読解を通じて、人間の有限性の問題を考える。より具体的には、そこでの構想力の作用を論じることを通じ、有限性から生起する人間的時間についての理論を構築することを目指す。

なお、本稿は『判断力批判』第一部の「美感的判断力の批判」のみを扱うものであり、第二部「目的論的判断力の批判」については考察を行わない。もちろん「目的論的判断力の批判」でも、時間の問題は間接的に論じられている。しかし、そこでの時間とは、生物種としての人類における自然史的な発展のプロセスのことでありⁱⁱⁱ、本稿が問題とする人間的・主観的な時間とは別のものである。よって、本稿では「美感的判断力の批判」に集中して議論を進めることにする。

なお、『判断力批判』における第一部と第二部の関係性については、カント研究の領域において盛んに議論がなされてきた。三批判書を完結するプロジェクトとしての『判断力批判』が内的に統一されたものであるかどうかは、批判哲学の体系性そのものに関わる大きな問題であるからだ。しかし、このような問いは本稿の問題設定を超えているため、今後なされるであろう他の研究に委ねることとしたい。

1.3 なぜ『判断力批判』か

では、なぜ『判断力批判』を取り上げるのか。本節では、この問いに答えるにあたって以下の三点を指摘し、以降の読解のための『判断力批判』の予備的な性格付けを行う。まず、『判断力批判』第一部「美感的判断力の批判」が扱っているとされる「美学」と、有限的存在としての人間を思考する領域としての「人間学」は、密接につながっている。次に、人間の有限性を見落とすこととなった近代の主体論を超克しうる可能性が、『判断力批判』に指摘されている。そして、「構想力」の問題系を通じて、『判断力批判』に時間論を読み取る可能性がある。この三点はいずれも、『判断力批判』を通じて人間的時間を思考しうる可能性を拓く。

1.3.1 美学と人間学

『判断力批判』は、西洋美学史上最大の古典の一つとして受容されている。実際、小田部胤久は「美学にとってカント(……)の『判断力批判』(一七九〇年)(とりわけその第一部「美的判断力批判」)こそ古

典の名に値する書物である、と私は考える」[小田部、2020:1]と述べている。『判断力批判』の影響力を西洋美学史において計測する作業は別の仕事とせねばならないが、ともかくも『判断力批判』抜きには、美や芸術に対する現在の考え方は異なったものになっていただろうことは想像に難くない。

先述した通り本稿の『判断力批判』読解は人間的時間の問題に着目するものであり、必ずしも美学上の問題の解決は目指していない。だがこのことは、『判断力批判』における美や崇高の議論を軽視するものではなく、むしろそれらの問題系を通じてのみ、先述した課題は解決しうるものであると本稿は主張する。しかし、そこで問われなければならないのは、なぜ美学の問題系をめぐるカントの議論が、人間学的な視座を開くのかという点である。

ここで参考となるのが、エルンスト・カッシーラーによるアレクサンダー・ゴットリーブ・バウムガルテン『美学』の評価である。カッシーラーは、バウムガルテンの美学が「下位の認識能力」についての論理学を媒介することで「人間学」として役立つようになったことを指摘する[カッシーラー、2022(下):244]。感性的諸能力について体系的議論を構築しようとするバウムガルテンの美学は、全体としての人間を哲学の考究の対象に据えることに繋がったのだ。そして重要なのは、このことが有限性についての哲学上の評価を転換させたというカッシーラーの指摘である。

今や人間悟性と神的悟性との、すなわち「模写的知性 intellectus ectypus」と「原型的知性 intellectus archetypus」との関係に顕著な変化が生じた。もはやマールブランシュやスピノザなどの十七世紀の形而上学的大体系でのように、有限的存在を無限的存在へ解消していればそれを抹消する試みは許されない。むしろ必要なことは、有限的なものがこの最高の尺度に対して依然自己の独自性を主張することであり、自己の本性をそれとして認めながらも同時にこの有限性をそれとして保持し続けることである。[ibid.:246]

ここで私たちは、前節で見た有限性の哲学史に補遺を付け加えることができる。つまり、人間の有限性に対しての積極的な評価を最初に行ったのは、まさしく「美学」の試みなのである。

そして、上でカッシーラーがバウムガルテンについて言ったことは、カントの『判断力批判』にも妥当するだろう。実際、『判断力批判』第一部「美感的判断力の批判」では、快・不快の感情や感性、構想力、果ては視覚や聴覚などに関して豊富な議論がなされている。つまり、『判断力批判』で主題となっているのは、この地上で感性的諸能力に依存して生きている全体としての人間なのである。このことはそれ自体、本稿の課題における『判断力批判』の重要性を予告するものでもあるし、そして以降に指摘する二つのポイントの前提を成す事実でもある。

1.3.2 人間性の複数性

カントにおいて人間とは地上の具体的な生活者ではなく、自らの法による自律を想定された近代的主体を指しているということは、一般に指摘される。この主張は間違っているわけではないが、ただ銘記すべき点は、それが人間についてカントが語っているすべてではないことである。つまり、『判断力批判』でのカントは、そのイメージに収まらない人間の姿を描き出しているのだ。

『カント政治哲学の講義』でのハンナ・アーレントは、『判断力批判』でのカントが人々の複数性の問題

に迫っていたと主張している。そこでのアーレントは、批判哲学における人間像を、三つの異なる概念に区別する。第一に、合理的存在者としての「人間」[Man]がある。これは『純粋理性批判』『実践理性批判』で主題となるものであり、自らを自分自身による法則に従属させることができ、叡智的存在者として天の国に属する。第二に、自然の一部としての「人類」[Human Species = Mankind]がある。これは『判断力批判』第二部で主題となるものであり、自然史の担い手として発展を遂げていく。そしてアーレントが特に注目する第三のカテゴリーが「人々」[Men]である。『判断力批判』第一部「美感的判断力の批判」の主題となる「人々」は、「地上の被造物として、諸々の共同体の中に生き、常識・共通感覚(sensus communis)・コミュニティ・センス共同体感覚を賦与されている。すなわち自律的ではなく、思考(……)のためにさえ相互の仲間を必要とする」[アーレント、1987:35]。

『判断力批判』第一部の主体は自律的でないというアーレントの指摘は、カントがそこで提唱する趣味判断の構図から理解することができる。カントによれば、美についての判断は、常に他者からの期待を同意して行われる。しかも「かれは、満足についてのかれの判断にほかのすべての人が一致することを当てるのではなく、かれらにこの一致を要求するのである」[KU:213]。趣味判断の主体は、理性に基づいた道徳的判断の場合と異なって、自らの判断が真に普遍的であるかどうか自信を持つことができない。なぜなら、カントにおいて美に関する普遍的な規則——つまり「美の学」は存在しないからだ。

美の学に関して言えば、この学ではあるものが美しいとみなされるか否かは、学的に、即ち証明根拠によって決定されるべきであろう。(……)そのようなものとして美しくなければならない学は、まったくありえないことである。[KU:304～305]

主体は自らの趣味判断の普遍性を、他者たちの同意無くしては確信することができない。このような不確かな状況の中で、趣味判断の主体は他者との絶え間ない論議や争いに巻き込まれていくことになるのだ。

アーレントが『判断力批判』を「政治哲学」と呼んでいるのもこの点に由来する。アーレントにとって、政治とは単に代議制の内側でのみ展開されるものではない。『政治とは何か』によれば、「政治とは人間の複数性という事実に基づいている。神は《人間》を生み出したが、複数での人間の方は人間によるこの世の産物であり、人間本性の産物である」[アーレント、2017:3]。他者との相互依存におかれた複数的な存在としての人間＝「人々」についての理論として、アーレントは『判断力批判』を位置づけたのだ。つまり、『判断力批判』第一部は、単なる美学の書ではない。むしろ、人間が「この世」で社会を形成し生活を営んでいる事実について、豊富な理論を提供するものなのである。

1.3.3 時間と構想力

では、時間についてはどうだろうか。『純粋理性批判』、『実用的見地における人間学』などといったカントの他の著作と違って、『判断力批判』には時間についての直接的な記述は存在しない。『判断力批判』に時間性を読む国内の先行研究についても、三章冒頭で取り上げる長坂真澄の論文を除いて見当たらない。

だが、ここで着目せねばならないのは、『判断力批判』第一部「美感的判断力の批判」では、構想力に

関する議論が豊富になされていることである。野尻英一が指摘するように[野尻、2022:69]、『判断力批判』はそれまで認識をまとめあげるための力にすぎなかった構想力について積極的な役割を与えた点で、哲学的に重要な書物でもある。

カントにおいて構想力が密接に時間と結びついていることは、ハイデッガー『カントと形而上学の問題』をはじめとして広く指摘されてきた。「対象をその対象が現在していない場合にも直観において表象する能力」[KrV:B151]という『純粋理性批判』での構想力の定義から既に、そのことは明らかであるだろう。構想力は現前しないもの——つまり現在という瞬間に包括されえないものに関わる。そして人間にとって時間が立ち現れてくるのは現在と現在ならざるものの差異においてであるとすれば、現在しないものを現在の直観に表象する能力である構想力は、人間における時間の現象と関わりを持っているはずである。那須政玄もまた、構想力が現在ならざるものとしての過去／未来に働きかける能力であることに基づいて、「構想力と時間とが極めて近い関係にあり、時間を手段として働くのが構想力と言ってもよい」[那須、2012:50]と述べている。この構想力と時間の連関において、『判断力批判』を通じて時間論を再構築する展望が開かれることとなる。

1.4 論文の構成

本稿の構成は以下のようなものとなる。まず次章では『判断力批判』との比較の準備のために、『純粋理性批判』の時間論をハイデッガーの解釈を踏まえつつ検討したうえで、『純粋理性批判』の時間論の遺漏を指摘する。第三章では前節までの内容を踏まえ、構想力の作用の分析を中心にして『判断力批判』の時間論的読解を試みる。そして第四章では、そこで得られた人間的な時間が、非規範的な主体の在り方と関係していることを論じる。結論として、カントが構想力の問題を通じて迫っていたのは、主観的時間の複数性——そしてそれぞれの時間の中で生を営む主体の複数性であることを主張する。

第二章 時間に先立つ主体——『純粋理性批判』の時間論

2.1 内的感官の二重性

本章では、『純粋理性批判』における主体の時間性について考察する。先回りして述べておくと、以降では『純粋理性批判』での主体は時間の中にないということを論証することを目指す。だが、カントにおける主体の前-時間性は、一見して論じるまでもないようなことに見えるかもしれない。なぜなら、時間を感性の形式とする超越論的感性論の命題に従えば、主体はそれぞれの表象に時間を形式として付与するものであり、従って主体自体は時間に先立つ存在であると考えられるからだ。

実際、その議論自体が間違っているわけではないし、本章の結論もそこからさして隔たったものにはならないだろう。ただし、ここで課題となるのは、時間は正確に言えば「内的感官」の形式であるため、私たちの内的状態、及び「われわれ自身」さえも時間の中で与えられるということだ。だとすれば、『純粋理性批判』でも主体は緊密に時間と関わりを持っているだろう。そのうえで、主体が時間に先立つというのはど

ういう意味なのか。本章ではこのことを、「自己触発」という構造を主題としつつ明らかにする。

『純粋理性批判』冒頭の超越論的感性論において、現象は私たちとの相関関係の中でのみ捉えられる。「われわれが諸対象によって触発される仕方によって諸表象を獲得する能力」[KrV:A19, B33]と定義されることで、感性は感官の変容を通じて間接的にのみ対象を受容しうる能力となるのだ。

感性は対象を自分の外側に表象する外的感官と自分の内側に表象する内的感官に区分され、前者に空間、後者に時間に関わる。カントによれば空間と時間は「感性的直観の二つの純粋形式」であり、それぞれ「アприオリな認識の諸原理」として働く [KrV:A22, B36]。この意味で、超越論的感性論は並列された二つの原理に基づく二元論として組織されている。

だが、外的感官＝空間／内的感官＝時間の二項対立は、単に並列されているわけではない。むしろ、以下の説明に従うなら、前者は後者に包括されているようにすら見える。

時間は、すべての現象一般のアприオリな形式的制約である。全ての外的直観の純粋な形式としての空間は、アприオリな制約としては、外的現象にのみ制限されている。これに対して、すべての表象は、外的諸物を対象として持とうと持つまいと、やはり、それ自体においては、心性の諸規定として内的状態に属する。[KrV:A34, B51]

『純粋理性批判』での感性は、主体の感官の変容を通じて間接的に対象を受容する能力であった。だとすれば、外的対象を受容する外的感官も、対象を直接感受するものではなく、結局は主体の心的状態に働きかけるものに他ならない。このように、カントは一方では内的感官と外的感官を並立させているが、他方では全てを内的状態に還元し、内的感官＝時間をより深い次元に置こうともしている。つまり、内的感官は外的感官と並ぶ一つの原理であると同時に、それらを共に含んだより包括的な原理でもある。

中島義道『カントの時間論』は、上で見たより包括的な次元としての内的感官を、客観的自己認識に先立つ無規定な意識の流れとして捉えた [中島、2016:81]。つまり、包括的な次元としての内的感官は、外的現象と対置される限りでの内的現象（例えば「私は悲しい」「私は腹が減っている」）のみを直観するものではない。それはむしろ、外的／内的現象がともにそのうえで成り立つものである、混交した総体としての意識である。

そしてこの無規定な意識は、根源的に主体性と連関している。これらの雑然とした意識の総体が一つの流れとしてまとまりをもっているのは、それらがこの「私」の意識であるからに他ならないだろう。実際、中島は上の引用部の「心性の諸規定」を、「〈われ思う〉という知覚」に読み替えている [ibid.]。包括的な次元としての内的感官は、主体の〈われ思う〉と言いうる自発性——つまり悟性による超越論的統覚と密接に結びついているのだ。

だからといって、包括的原理としての「内的感官」がそのまま超越論的統覚と同一視できるわけではない。『純粋理性批判』では、超越論的統覚による統一と、内的感官の規定による意識の主観的統一は区別されている。「純粋悟性概念の演繹」で、カントは次のように断言している。

統覚の超越論的統一は、それによって直観において与えられた多様のすべてが客観の概念へと合一される統一である。それゆえに、この統一は客観的と呼ばれ、意識の主観的統一から区別されねばならない。この主観的統一は、内的感官の規定であり、これによってそのような結合に対する直観のあ

の多様が経験的に与えられる。[KrV:B139]

よって、あらゆる表象に伴う超越論的統覚としての「私」と、その「私」に表象を与える絶えざる意識の流れとしての私(=主観的統一)を同一視することはできない。だが、カントが同時に注意を促しているのは、後者の「統覚の主観的統一」は「与えられた具体的諸制約のもとで前者[超越論的統一]の統一からのみ導出される」[KrV:B140]ことである。ハインツ・ハイムゼートが以下に述べているように、「経験的統覚」——つまり無規定な意識の流れとしての内的感官を可能としているのは、その背後で働いている悟性の能動性なのである。

カントにとって、《経験的統覚》としての自我とは、内的経験において客体として私に与えられる多様な状態や出来事のことであるが、しかし、この自我には、純粋な超越論的統覚としての自我、すなわち《我思う》において自発的な統一作用を営む純粋な主観性が直接的かつ必然的に結びついていて、後者なしに前者は考えられない。[ハイムゼート、1981:183～184]

ここまでのまとめとして、次のように整理できるだろう。内的感官の二重性は、客観的に構成された外的現象と対置される限りでの内的感官と、悟性によってまとまりを得た無規定な意識の流れとしての内的感官の二重性である。そして後者の意味での内的感官において直観されるのは、悟性による能動性を備えた根源的自我の働きであるだろう。事実、カントは時間について「時間は内的感官の形式、すなわち、われわれ自身とわれわれの内的状態の直観の形式に他ならない」[KrV:A33, B50]と定義している。ここで示唆されているのは、単なる内的状態に還元されることのない、「われわれ自身」の自己意識が内的感官において直観されることである。

2.2 自己触発

前節で見たように、内的感官は「われわれの内的状態」だけでなく、それを構成する「われわれ自身」にも内的感官が関わる。だが、そこでの直観の在り方は、普通の認識におけるそれとは異なっているはずである。通常、私たちが外的対象を認識するときには、直観は外的に存在する物自体が私たちに触発することによって成り立っている。しかし、「われわれ自身」は外／内の区分を構成するものである以上、外的対象と同一視できない。だとすれば、この直観のプロセスはどのようにして可能となるのか。

カントが語る自己触発——つまり「われわれ自身」を直観するプロセスは、その超越論的な順序と反転している。超越論的な順序では、「私は考える」の「私」、つまり超越論的統覚が多様なものの経験の可能性を構成している。超越論的統覚とは、一切の直観を総合するにあたって必要となる意識の統一の「根源的で超越論的な条件」[KrV:A107]に他ならないからだ。にもかかわらず、下の引用で言われているのは、「自己自身」の直観が、主観における多様なものの直観に先立つことはないということである。

この際、すべての困難は、ただ、どのようにして主観が自己自身を内的に直観しうるかということにのみ基づいている。(……) 自己自身の意識(統覚)は自我の単純な表象である。もしその意識によってのみすべての多様が主観のうちに自己活動的に与えられているならば、内的直観は知性的であろう。人

間においては、この意識は主観のうちにあらかじめ与えられる多様の内的知覚を必要とする。そして、この多様が自発性なしに心性のうちに与えられる仕方は、この違いのゆえに、感性と呼ばれねばならない。自己意識の能力が心性のうちにあるものを探知する(把握する)べきであるとすれば、心性のうちにあるものがその能力を触発しなければならないし、そのようにしてのみ自己自身の直観を産出するのである。[KrV:B68]

カントは知的直観を根源的存在者にのみ帰属させ、人間には不可能だとしている[KrV:B72]。つまり、神ならざる存在である人間は、概念的認識を一举に得ることができないため、感性的な能力に依存せざるを得ないのだ。そしてこのことは、「自己自身の直観」においても妥当する。私たちはあらゆる外的対象の一切から切り離されたとき、自己意識を得ることはできない。むしろ、心のうちに与えられた諸々の表象を覚知する能力の働きこそが、私たち自身の心を触発するものであり、それゆえに自己自身の直観を可能とするのである。

そしてこの自己触発のプロセスは、直観の形式としての時間・空間そのものを成り立たせているものでもある。時間・空間もまた、感性の働きに先立って存在するものではない。前節で触れたように、時間・空間は感性のア・プリオリな形式であった。しかし重要なのは、この形式は質料を欠いては存在できないという点である⁹。もし空虚な形式として時間や空間が存在するのだとしたら、それは時間や空間を他の存在者から切り離された一つの実体として捉えるという、まさに『純粹理性批判』が批判していたところの立場に近似していつてしまうだろう。それらの形式はむしろ、感性に与えられる多様と分かちがたく結びついているのである。

(……)直観の形式は、或るものが心性のうちに定立される以外には何ものも表示しないので、心性が自らの活動性によって、すなわち自らの表象のこの定立作用によって、したがって自己自身によって触発される仕方、言い換えれば、形式上は内的感官以外の何ものもありえない。[KrV:B67～68]

心に何かが提示されるとき、その提示に触発されることによって時間・空間が組織される。だとすれば、時間や空間は感性に与えられた表象に先立って存在するものではなく、内的感官が触発される仕方そのものに他ならない。

このように、自己触発をめぐるカントの議論が示唆するのは、「自己自身」についての意識や、感性の形式としての時間・空間は——少なくとも経験的なレベルにおいては——多様に先立って与えられることができないということである。それが私たちに現象するためには、多様の直観を通じた感性による触発を必要とするのである。

2.3 感性と悟性の円環

だが、上の議論には問題がある。つまり、多様が与えられることによって「自分自身」の意識が得られ、それに加えて時間・空間という直観の形式が組織されるとしたら、そこには時差が生じることになる。つまり、このような議論立ては、必然的に超越論的統覚および直観の形式に先立つ無規定な表象を前提せざるを得ない。

『純粹理性批判』の枠組みにおいては、その時差はすぐに隠蔽されるだろう。つまり、プロセスの結果として顕在化した「私は考える」と時間・空間が、事後的に表象に適応されることになるだろう。しかし、それらがあくまでプロセスの結果に過ぎないのだとしたら、やはりそこには先立つものがなければならないはずだ。

この点は、ゲオルグ・モーア^{vi}によって既に指摘されていた。『感性的自我』における彼のカント解釈によれば、内的感官に与えられる多様こそが統覚に先立って統覚を可能とするものである。「統覚の統一機能は、内的感官とその形式に基づいて、直観における多様に適用することができるようになる。内的感官は、統覚を共に可能にする機能を持つといえる」[Mohr,1991:157]。

しかし、このように主体のア・プリオリな機構までもが、直観に与えられる多様によってはじめて可能になるとするならば、それは結局経験論への回帰を意味するのではないのか。中野(2021)は、モーアらの解釈に基づくと、カントの自己触発論はジョン・ロックの経験論的な立場と変わらなくなってしまうことを批判的に指摘している[中野、2021:57]。

本節は、この問題に対するカントの答えを、『純粹理性批判』における自己触発の二つの方向を確認し、そこでの諸能力の構造を分析することで明らかにする。まずは、超越論的分析論での以下の記述である。ここでの自己触発は、感性が概念化の能力＝悟性を触発するプロセスとして記述されている。

ところで、空間と時間は、純粹直観のアプリオリな多様を含んでいるが、にもかかわらず、我々の心性の受容性の諸制約に属している。これらの制約の下でのみ、われわれの心性は諸対象の表象を受容することができ、したがってこれらの制約はまた諸対象の概念をいつも触発しなければならないのである。[KrV:A77,B102]

「諸対象の概念」は、心性の受容性としての感性なしには獲得されることはない。無論、悟性のア・プリオリな機構としての純粹悟性概念は別としても、少なくとも一般的に考えられる諸々の存在者についての概念は、経験の蓄積を普遍化することによってのみ得られるものである。よって、概念化はつねに感性からの触発を必要とする。

しかし、後の部分では、自己触発は以下のように定義されることになる。ここで語られているのは、悟性から感性への触発である。

(……) 悟性がそれ自身で単独に考察される場合、悟性の総合は、悟性が感性なしにもそのようなものとして意識している働きの統一に他ならない。しかしこの働きによって、悟性それ自身は感性を内的に、感性の直観形式に従って悟性に与えられるであろう多様に関して規定することができるのである。それゆえ、悟性は、構想力の超越論的综合の名のもとに、その能力が悟性である受動的主体に対する働き——それについては内的感官がそれによって触発される、とわれわれが正当にも言っている働き——を行使するのである。[KrV:B153～154]

ここでは悟性による自発性の根源——つまり超越論的統覚(「悟性がそのようなものとして意識している働きの統一」)が、構想力を通じて内的感官に働きかけるプロセスが語られている。なお、「構想力の超越論的综合」とは、直観に与えられた様々な経験的表象に全体としてのまとまりをもたらす働きであり、この

働きこそがすべての経験の可能性の根底にある[KrV:A102]。そして構想力を悟性に組み込まれたシステムとみなす B 版の記述では、内的感官に対するこのような規定が、超越論的統覚による統一のための過程として考えられているのである。

つまり、これまでの議論では二方向での自己触発が考えられている。「諸対象の概念」の形成の場面では、感性が悟性を触発する。そして、「構想力の超越論的総合」では、悟性が感性を触発している。このような円環的構造が、『純粹理性批判』における諸能力の関係に見出されるのだ。

感性による悟性の触発と、悟性による感性の触発は、相互に関わり合うことで円環をなしている。「内容のない思考は空虚であり、概念のない直観は盲目である」[KrV:A51,B75]という一文は、このような円環を表したものとして解釈されるべきである。そして、この円環構造は「超越論的統覚・直観の形式に先立つ無規定な表象」という考えを無効化する。つまり、感性による悟性の触発のプロセスには、それに先立つものとして悟性(超越論的統覚)が働いているために、悟性を可能づける条件として感性を考えることは適当でない。そして、悟性による感性の触発のプロセスには、それに先立つものとして感性(心に与えられた多様)が働いているために、感性を可能づける条件として悟性を考えることは適当でない。だとしたら、認識の始まりにあるはずのものを問うことは、ちょうど「卵が先か鶏が先か」という有名なパラドックスと同様に不毛であり、あらかじめ先取りされていたより根源的な次元を常に露呈させ続ける結果にしかない。このような意味で、カントの言う「超越論」とは時間からの超越であるだろう。

2.4 先取りされた将来——ハイデッガー『カントと形而上学の問題』

『純粹理性批判』研究の古典であるハイデッガー『カントと形而上学の問題』は、この円環的な時間性に対して先鞭をつけていた。ここでのハイデッガーは、『純粹理性批判』A 版での三重の総合——つまり感性の「覚知〔Apprehension〕の総合」、構想力の「再生〔Reproduktion〕の総合」、そして悟性の「再認〔Rekognition〕の総合」——に対し、それぞれ「現在性」、「既在性」、「将来性」という時間性格を見出している[ハイデッガー、1976:194～206]。曰く、感性によって多様なものを通覧し、一つの印象として総括する「覚知の総合」は、現在という地平そのものを開示する。また、過ぎ去った表象を構想力によって保持し、それを直接知覚されている表象と統一することで一つの印象を作り出す「再生の総合」は、もはや「今」でないものをその都度の「今」との相関において提示することで、過去という地平そのものを開示する。

そして本稿で問題となるのは、「再認の総合」における「将来性」である。ハイデッガーが指摘する通り、『純粹理性批判』でのカントはこの総合の時間性について何も語っていない。にもかかわらず、ハイデッガーはこの時間性格にもっとも大きな役割を見出している。

ハイデッガーの整理に基づくとき「再認の総合」は、個々の表象に分裂した存在者の自同性を担保するものとして働いている。例えば鏡に毎日映っている自分の顔が——明らかにそこには差異があるのにも関わらず——同一の存在者として立ち現れてくるのには、この「再認の総合」の働きがなければならない。そしてこの総合は、先述した二つの総合が完了した後に、初めて作り出されるのではない。むしろ、それはそれらを根底において基礎づけ、可能とするものなのである。

概念形成の経験的発生の性格付けにおいて第三の総合として現れるものこそは、まさに第一の総合、換言すれば、先に特徴づけた二つの総合をまず最初に指導する総合である。この総合はいわば両者

に先だつて発現する。(……)この総合は、自同的なものとして予め保持されていなければならないものを前もって探索し、「偵察する」。これによって覚知的総合および再生的総合は一般に存在者の完結的な圏域を予め見いだしうることになり、そしてこの圏域の内部において、両者はそれが持ち来たしまった見いだすところのものを存在者としていわば定着し、かつ受容しうるのである[ibid.:201]。

「再認の総合」が「将来性」を開示する、というハイデッガーの主張はここからやってくる。「再認の総合」は経験的には「三重の総合」の最後の過程でありながらも、潜在的に総合を行いうる圏域を確定し、感性和構想力による総合を先回りして可能としているのだ。悟性が経験を先取りしていることこそが、ハイデッガーによれば「将来性」の根源となるのである。

この先取りの構造は、私たちが前節まで議論していたものと同様の構造を示している。経験的認識のプロセスは感性の総合から悟性の総合へと向かう。そして超越論的なプロセスでは悟性の総合が感性の総合を規定している。ここには、経験的なものと超越論的なものの円環がある。そして明らかに、『カントと形而上学の問題』でのハイデッガーにおいて、「時間」の本質はこの円環構造であった。だからこそハイデッガーはこの構造を、「悟性と感性の共通の根」である超越的構想力の円環的な自分自身への関係に帰着させたいと、「超越論的構想力は根源的時間である」[ibid.:201]と宣言するのである。

時間はその本質上、自己自身の純粹触発である。いな、それに止まらず、時間はまさに、一般に「自己から出て……を目ざして」というようなことを形成する当のものであり、しかもこのようにして形成される目ざされたものが先に述べた……を目ざすことへ立ち返って見入るという仕方ですべてを形成する[ibid.:205]

『存在と時間』における根源的時間は、自分自身の死の可能性に向き合うという自己関係によって湧出するものであったが、そのアイデアはここでのカント解釈でも引き継がれている。カント＝ハイデッガーにおいて、主体の超越論的な時間性とは、主体の円環構造のことである。

主体のア・プリオリな機構に始点はなく、主体の生成を問う試みは、円環構造の中での循環に陥ってしまう。このような意味で、主体は時間に先立った存在である。ハイデッガーの言葉を援用すれば、「自己がそのもっとも内的な本質において時間それ自身である故にこそ、自我は「時間的なもの」、すなわちここでは内時間的なものとして捉えられないのである」[ibid.:210]。

だが、このような議論は本稿における問題設定とそぐわない。「感性和悟性の共通の根」としての超越論的構想力から時間を考えようとする上の解釈では、構想力は感性・悟性の制約からともに遊離した無限的な能力として考えられているように見える。しかし、人間にとって知的直観が不可能であり、必然的に感性的能力に依存している以上、構想力には感性が先行しなければならないはずである。無論、次章で見るように構想力の働きが根源的時間と大いに関わっているのは否定できないが、しかしそれはあくまで他の能力との緊張関係の中で考えられなければならない。

さらに、円環構造としての時間という枠組みの普遍性についても注意が必要である。野尻英一は、このような枠組みとしての〈人間〉が、歴史的・地勢的・精神病理学的な傾向性を持つ構造体として種別化されなければならない^{vii}ことに注意を促している[野尻、2022:80]。つまり、そのような構造は近代以降の西洋の定型発達の主体においてのみ成立している、限定的なものに過ぎないのである。だとすれば、主

体の時間性を論じ尽くすにあたって、私たちはさらなる別の枠組みを必要としている。

よって、以降では二つの課題が課されることになる。まず、他の能力との緊張関係の中で、構想力による根源的時間の形成を考え直すこと。そして、その枠組みに基づいたうえで、近代西洋型社会の限定的枠組みにとらわれない時間性を考えること。前者については次章、後者については四章で試みることにする。

第三章 『判断力批判』の時間性

3.1 先行研究

本章は、「美感的判断力の批判」に登場する構想力の作用の分析から、『判断力批判』の時間性を考察することを目的とする。まず、『判断力批判』の時間性を論じた近年の研究として、長坂真澄「感性与悟性の共通の根——ハイデガー『カントと形而上学の問題』とカント『判断力批判』の交差点——」がある。この論文での長坂は、『判断力批判』崇高論での「構想力の暴力」のプロセスに、有限的時間の湧出を見出している。カントによれば、構想力は個々の瞬間に把握されたそれぞれの表象から時間条件を廃棄し、一つの瞬間へと凝縮させる。これは長坂によれば、

時間的継起に従う前進とその平和的な総括と考えることができる。つまり、崇高判断にはいたらない直感的反省的判断における自己触発は、(無限の時間という形而上学的前提に依拠しない)有限な時間の湧出にほかならないと考えられる。[長坂、2018:89]

つまり、『判断力批判』には構想力の作用から有限的時間が論じられているのであり、これは超越論的構想力の自己触発に時間性の根源を見た『カントと形而上学の問題』と共通点を有する。

長坂の研究の着目すべき点は、持続的な印象を作り出そうとする構想力の作用と、時間性の連関を考えている点である。本稿で提唱する『判断力批判』の時間性もまた、構想力のこの働きに大いに依存している。

しかし、長坂の論文は以下の点で不十分である。まず、長坂は『カントと形而上学の問題』と『判断力批判』の接点を探す過程で、趣味判断のプロセスを自己触発として解釈している。長坂の論理によれば、趣味判断の快は認識されるものではなく想像されるものであるため、美は実在するものとはかわりがない。よって、美において主体の心が変容を受けるとき、そこには他の存在者からの触発は見られず、構想力による自己触発でしかありえないこととなる[ibid.:87]。

このような長坂の論理はしかし、カント自身の記述とそぐわない。例えば、『判断力批判』でのカントは「美しい対象」と「美しい眺望」を区別している[KU:243～244]。後者は具体的には「暖炉の火」や「さらさらと流れる小川」のようなものであり、「詩作する契機」を与えることで構想力を触発し、心が自らの想像に耽って愉しむことを手助けする。「美しい眺望」において、趣味判断の主体は「構想力がこの眺望の視野のうちで把握しているものに定着しているというよりも、むしろ構想力がその際創作する機会を持つものに(…

…)心がたえずめざまされながら、心が楽しむ本来の空想に定着している」[ibid.]。ここで構想力が享受するのは、眺望に触発されて構想力自身が形成するさまざまな空想である。

「美しい眺望」のこの構造は、長坂が語る自己触発としての美のプロセスと同一である。しかしカントによれば、「美しい眺望」は「少しも美ではない」のである[ibid.]。この記述が示唆するのは、単なる構想力の自己触発だけでは、美が美であるための条件となりえないことであるだろう。むしろ、以降で試みるように、『判断力批判』に沿って趣味判断のプロセスを解釈するにあたっては、構想力と他の能力の間の関係に着目しなければならないのである。

加えて、長坂が重視する時間条件の廃棄としての「構想力の暴力」のプロセスは、あくまで崇高論にのみ登場するものであり、一般的な枠組みとして展開しうるのか明らかではない。具体的に言えば、それが『純粹理性批判』における「構想力の総合」や美の分析論における「構想力の戯れ」といかなる対応関係にあるのかを明確にせねばならない。

3.2 美と構想力

前節で見た通り、「構想力の暴力」からのみ時間性を考察するのでは、いくつかの不足が残ることになる。これに対し以降では、「美感的判断力の批判」の中核をなす構想力の「戯れ」を出発点に、『判断力批判』における構想力の作用を通覧することを通じて、『判断力批判』を時間論として読解する。本節ではまず、『判断力批判』冒頭の「美しいものの分析論」において提出される、美をめぐる四契機のうち一から三契機^{viii}について確認することで、「戯れ」が問題となる経緯を明示する。

質に関する趣味判断の第一の契機として、カントは美の「無関心性」を主張する。つまり、趣味判断は客観ではなく、あくまで主観のレベルに表象がもたらす快・不快に結びついている点で、感覚的な嗜好や道徳的判断と区別される。だからこそ、趣味判断は対象の現実存在に対するいかなる欲求にも基づいていない。例えば感覚に基づく適意（「このワインは美味しい」）や理性に基づく適意（「人を助けることは善い」）は、それらの対象（「ワイン」・「人を助けること」）への欲求を掻き立てる。しかし、美はあくまで主観的なイメージと主体の間の関係に過ぎず、それを超えるような関心の一切が排除されなくてはならない。よって、カントによれば、趣味判断はあらゆる関心をもたないものであり、このような満足の対象が美しいとみなされる [KU:211]。

量をめぐる第二の契機においては、美の普遍性が主張される。前提として、美の感覚は悟性的認識とは異なる。目の前のコップを「コップ」という概念に包摂することと、その造形を「美しい」ということは全く異なることは明らかだろう。別の言い方をすれば、趣味判断は反省的判断力に基づくものであるため、必然的に概念を欠いている。にもかかわらず、美には概念に基づいた普遍性とは別種の普遍性が存在するとカントは主張する。

というのも、あるものについてあるひとが、それについての満足がかれ自身のうちであらゆる関心をもたないことを意識する場合、かれは、それをあらゆるひとにとっても満足の根拠を含むにちがいない、と判定する以外にありえないからである。[ibid.]

先述したように、美はあらゆる関心から切り離されている。だとすれば、その判断は一切の個人的条件

から切り離されており、万人に妥当するものであると言えるはずだ。無論、この普遍性は道徳的判断におけるそれとは違って確実なものではなく、単なる普遍性への要求に過ぎない。つまり、誰かが何かを美しいとみなすとき、「かれは、満足についてのかれの判断にほかのすべての人が一致することを当てにするのではなく、かれらにこの一致を要求するのである」[KU:213]。このような不透明なレベルにあって、カントは美の普遍性を見ようとする。

だが、ここまでの分析にはまだ不備がある。これまでの説明はあくまで経験的事実の解析から生じたものであって、それを説明する超越論的メカニズムは未だ明らかではない。言い換えれば、なぜ美にそのような普遍的伝達可能性を見出すことができるのかの説明されなければならない。そして、この点を説明するためにカントが挙げるのが構想力と悟性の「戯れ」である。

趣味判断における表象の仕方の主観的な普遍的伝達可能性は、規定された概念を前提せず生じるべきであるから、構想力と悟性の自由な戯れ（認識一般のために必要とされるように、この二つの能力が相互に合致するかぎり）における心の状態以外ではありえない。[KU:218]

ここにおいて美は構想力と悟性の「戯れ」という認識能力のプロセスに置き換えられる。先述した美の普遍性・無関心性は最終的にはこの「自由な戯れ」から演繹されることになる。

第三の契機では、美の形式性が主張される。「たんにその形式によって満足を与えるものが、趣味に対するすべての素質の基礎をなしている」[KU:225]。カントにおいて、「合目的性の形式」に適っているものが美しいされる。ただし、「合目的性の形式」とは、鑑賞者がその背後に何らかの意志を思わず想定してしまうほどに完成された形式を持っていることであり、客観的な目的の存在は必要とされていない。

この美の形式性は、美の無関心性から導出することができる。先述したように、美は無関心なものである点で、感覚器官による経験的な適意とは区別されるのであった。よってカントによれば、感覚器官の直接の対象である質料——例えば色彩や音色——は、趣味判断の直接的な対象とはなりえない。従って、質料のもたらす魅力や感動は、対象の美しさに直接寄与するものではなく、形式のみが趣味判断の対象となる。

「美しいものの分析論」の論理的構成は以下のようにまとめることができる。つまり、美は構想力の戯れから生起するため、普遍的なものである。よって、美は一切の関心から切り離されている。従って美は質料とかかわりを持たず、あくまで合目的性の形式にのみかかわるのである。美をめぐる契機のうちもっとも根底に置かれているのは構想力の「戯れ」であり、他の契機はそこから演繹されるのだ。

3.3 「戯れ」とは何か

では、美に見出される「戯れ」とは一体いかなるプロセスなのか。カントはこの点に明確な回答を与えていない。ディーター・ヘンリッヒも指摘する通り[Henrich, 1992:40]、カントはただ隠喩的な仄めかしを繰り返すのみで、このプロセスの内実についての詳細な分析は『判断力批判』のうちには見つからない。本節ではまず、カントの記述を取り混ぜつつ「戯れ」の一般的な解釈を再構成したうえで、その問題点を指摘する。

構想力と悟性の「戯れ」という語でさしあたって考えられているのは、直観における多様なものを合成する構想力と、そこに概念の統一を与える悟性が、従属関係なしに相互に一致することだ。この両者の関係は、「概念を根底に置かない関係」[KU:219]であり、客観の認識に役だてられる必要がないものである。『純粹理性批判』の「三重の総合」において悟性による総合が構想力および感性を「指導」する立ち位置に置かれていたことは前章で確認したが、ここではその上下関係が解消されており、その意味でこれは「自由な戯れ」である。

しかし、悟性が参画している以上、「自由な戯れ」は概念的認識から切り離されているわけではない。カントによれば、構想力と悟性は「認識一般のために必要とされるように(……)相互に合致する」[KU:218]。ここでは単なる「認識」とは区別される形で、「認識一般」[Erkenntnis überhaupt]という概念が登場する。「認識一般」について『判断力批判』の中で詳しく説明されることはないが、『判断力批判』成立史の観点からこの概念を取り上げた浜野喬士「超感性的なもの、認識一般、根拠」によれば、それは「およそ認識というものが成立するための一般構造」であり、構想力と悟性の関係はこの構造の成立のための要件である[浜野、2013:61]。つまり、「戯れ」の効果は「快」という心的状態のみに限定されるわけではなく、同時に認識が可能となるための条件をも用意するのだ。

そして、美が普遍的に伝達されうるのも、この「認識一般」によるものである。カントによれば、美の快が基づく条件は「認識一般の可能性の主観的条件であり、趣味のために必要とされるこの両認識能力の釣り合いは、あらゆるひとに前提されてよい普通の健全な悟性にも必要とされる」[KU:293]。趣味判断が共通感覚のうちで成り立つのは、それが客観に対する概念的判断と同じ地盤の上で生起するからであり、これを欠いた場合には美の快は単なる享受の快と区別できなくなる。

よって、次のような事態が成立していると考えることができる。つまり、構想力と悟性は、双方が無規定なまま関係するのにも関わらずどういうわけか調和して、認識のための枠組みを作り出す。そのプロセスは概念的認識と同一視することはできないとしても、少なくとも概念的認識と無矛盾に進行する。

しかしこの結論は、『判断力批判』がその根底において偶然的一致という無根拠な前提に頼っていることを暴露するのではないだろうか。ジル・ドゥルーズ『カントの批判哲学』は既にこの点を指摘していた。悟性と構想力の自由な一致の発生を探ろうとするドゥルーズの試みは、カントにおいて諸々の認識能力の内的一致も、そして人間と自然の外的一致^{ix}も偶然的なものでしかないことを明示していたのだ [ドゥルーズ、2018:110]。

よって、構想力と悟性の「戯れ」を単なる無規定な一致として解釈することは、説明不可能な偶然性に突き当たってしまう。次節ではこれに代わる解釈として、時間的なプロセスとして「戯れ」を説明することを試みる。

3.4 悟性と構想力の時差

前節で見たように、構想力と悟性の無規定な一致として「戯れ」を解釈する場合、その一致の起源という問題に直面することになる。つまり、なぜ悟性が支配的な立ち位置に置かれていないのにも関わらず、構想力が悟性に適合した形で働き、認識のための枠組みまでを提供できるのかということを、この解釈は説明できない。

これを避けるために、本節では次のように考える。つまり、趣味判断においても、結局は悟性が構想力

を従属させているのだ。この考えはまた、前節で見た趣味判断と悟性的判断の共通性・無矛盾性をうまく説明できるようにも思える。

しかしこのことは、カント自身の記述とそぐわないのではないか。カントによれば、悟性による規定を欠いたまま図式化することにこそ「構想力の自由」がある[KU:287]ではなかったか。

この問題を調停するために、まず判断力の二つの区分に立ち戻る必要がある。特殊なものを普遍的なものに包摂する能力である判断力は、規定的判断力と反省的判断力に区別される。予め与えられた普遍的規則に特殊を包摂する規定的判断力に対し、特殊なもののみが与えられている状況で作動し始めるのが反省的判断力である[KU:179]。そして形式的合目的性に関わる判断（つまり『判断力批判』の領域）は、この反省的判断に分類されるのである。

構想力と悟性の「戯れ」は、反省的判断力のこの構図を諸能力の關係に具体的に置き換えたものとして解釈することができる。つまり、美しいものに直面するとき、私たちの諸能力は普遍的原理としての悟性が作動していない状態で対象に向き合う。そこで構想力は対象の形式を反省しつつひとりで活動を続けていくが、しかしそれは最終的には悟性に包摂されることになる。つまり、「戯れ」の構造の特異性は、構想力が悟性に先立って活動を始めることにある。構想力と悟性の間のこの時差こそが、美が生起する条件なのである。

では、なぜ構想力と悟性の間に時差が生じるのか。それは端的に言えば、人間の有限性に起因する。第二章でも見たように、カントにおいて有限的存在である人間に知的直観は不可能である。悟性による認識のためには必ず、感性的諸能力の働きが前提とされねばならない。だからこそ、直観を把握し総括する能力である構想力が、必然的に悟性に先立って動き始めることになる。

そして『判断力批判』において、芸術の与える快適さはこの時差の継続時間によって考えられる。カントは音楽と造形芸術を比較し、次のように語る。

造形芸術は持続的な印象を与え、音楽は一時的な印象だけを与える。構想力は、造形芸術の諸印象を呼び戻し、これらを快適に楽しむことができる[sich damit angenehm unterhalten]。しかし、音楽の諸印象は、すっかり消滅するか、それとも心ならずも構想力によって反復される場合には、われわれにとって快適であるよりも、むしろ煩わしいものとなる。[KU:330]

ここでの構想力は、造形芸術が感性に与える持続的な印象に滞留することで快適を得ている。sich … unterhalten という再帰動詞による表現が用いられていることから分かるように、ここでは構想力が悟性からの干渉を得ることなく、ひとりで戯れている様子が描かれている。一方で、例えば音楽のように、芸術が瞬間的な印象しか与えることができない場合には、構想力のこの自己享受のプロセスは途中で中断されてしまうため、不快感が後に残ることになる。

上の引用において「持続」という語が登場するのは、『判断力批判』における「戯れ」の内実を考えるうえで重要である。ディーター・ヘンリッヒの解釈³は、趣味判断を認識判断に先行するプロセスとして捉え、「戯れ」を悟性的認識以前の構想力による観照として考えている点で大きな示唆を与えてくれる。

調和的な戯れが生起した結果、生活上の必要や注意力の疲れが観想を終わらせるまで、その対象について熟慮する心の準備が整う。私たちはそのような対象を「美しい」と言う。[Henrich, 1992:52]

構想力が観想のなかでひとり熟慮し、対象を凝視し続けることこそが、美的感覚の根底にある。だが、ただ表象のもとに滞留しているとき、構想力は「その印象で快適に」楽しんでいるだけであって、それはまだ単なる快適さでしかない。つまり、悟性の介入によって「認識一般」の構造が成立するからこそ、美は普遍的な伝達可能性を有するのである。だからこそ構想力の快は、悟性によって揚棄されなければならない。

悟性に関与しないかぎり、主体が感じている個人的な快・不快の感情が普遍性を帯びることはない。実際、カントにおいて単なる構想力の快と美は厳密に区別されている。『人間学』では火酒や阿片[VA:170]、愛のないセックス[VA:136]までが構想力の快をもたらすものとして考えられているが、しかしこれらは常識的に考えても美とは呼ばれることができない。同じことは芸術作品の鑑賞の場面においても妥当する。つまり、芸術作品に釘付けになっているだけの状態では、趣味判断はまだ成立していないのである。

本節では、以下のようなプロセスとして構想力と悟性の「戯れ」を記述した。まず、人間の有限性が構想力と悟性の時差を生み出す。この時差が持続し、構想力が享受に浸り続けることが快の源泉となる。しかし、構想力が快を享受し続けるだけではいかなる普遍性もありえず、「美しい」とみなされることはない。従って、遅れてやってきた悟性が構想力を包摂し、それを普遍的に伝達可能な「認識一般」の枠組みへと乗せなければならない。これこそが、構想力と悟性の「戯れ」という語でカントが考えていたことである。

3.5 構想力の暴力

本章冒頭で見たように、長坂は崇高論における「構想力の暴力」と時間性の連関に着手していた。しかし長坂の議論は、構想力の「戯れ」と「暴力」の対応関係を見落としていた点で不十分であるだろう。では、それら二つのプロセスはどのような関係にあるのか。本節では、「構想力の暴力」を「戯れ」に先立つプロセスとして解釈し、『判断力批判』の構想力論を時間論の角度から解釈する可能性を開く。

崇高論でのカントによれば、構想力は把捉された表象から時間条件を廃棄することで個々の表象を背進し、それらを一つの表象に総括していく [KU:259]。それぞれの瞬間をまとめ上げるには、感性が個々の表象に付与した時間的規定を強引に剥奪しなければならない。構想力が感性に加えるこの強引な暴力こそが、「構想力の暴力」と呼ばれるものに他ならない。なお、長坂は「構想力の暴力」を構想力自身への暴力として捉えている[長坂、2018:88]が、カントに基づく限りこれは感性への暴力として理解するのが正しい。そして、構想力が感性に暴力を振るうのだとしたら、構想力の作用を経た主体の時間性は感性が与える時間性と必ずしも一致しないと考えられるだろう。

「構想力の暴力」によるこの背進のプロセスは、「数学的崇高」においては失敗することになる。つまり、あまりに大きなものに直面した場合、構想力は与えられた膨大な量の表象を処理しきれなくなり、総括に失敗する。こうして構想力が機能を停止することによって、主体は表象不可能なものを垣間見ているという感覚を抱き、崇高の念を覚えるのである。

だが、同時に注目しなければならないのは、通常の直感的認識においては、構想力の背進は特に問題なく作動しているという点である。例えば、私たちがある瞬間に建物の入り口を見て、次の瞬間に同じ建物の二階の窓を見るとき、それらが——異なる瞬間に知覚されたのにもかかわらず——同じ建物の一部として「同時存在」^{xi}すると直感的に捉えることができるのは、構想力のこの働きによるものである。

前節で見たように、美において構想力は表象に滞留し、そこから快を引き出していた。崇高論の読解が教えてくれるのは、この表象の持続性を作り出すのもまた、構想力であるということだ。絵画や彫刻などの造形芸術が持続的印象を与えるためには、細部を捉えるために必要となる諸々の瞬間が一つに凝縮されることで、一つの作品としてのまとまり——「同時存在」が成立しなければならない。構想力は感性に暴力を振るうことで過ぎ去ることのない持続を形成し、その中でひとり戯れるのである。

付言すれば、『判断力批判』が、芸術[shöne Kunst] (あるいは技巧[Kunst]一般)に時間の流れからの離脱の契機を見出しているのもこの点から考えられるだろう。美しいものをみるときは「しばしとどまる」[KU:222]し、食卓を囲んでの雑談や冗談は「時をたつのを忘れる」ものである[KU:306]。これらは真の意味での時間の停止ではない。もしそうであったとすれば、私たちにはいかなる享受を経験することも不可能であるだろう。むしろ、ここでカントが描いているのは、構想力が形成する独自の持続的な時間性である。

3.6 持続の中断

だが、構想力の持続は、必然的に中断の危機にさらされている。まず、構想力による持続の形成は、崇高を引き起こす「大きなもの」の表象が貫入することによって、総括に失敗し諸瞬間へと散逸してしまう可能性がある。そして、もし構想力が背進に成功し、表象を享受することができたとしても、遅れて到来した悟性によって構想力が包摂される瞬間に、没頭は終わりを迎えることになる。

加えて、構想力が過度に自由な戯れを続けることもまた、美を損ないかねない。カントによれば、イギリス式庭園やバロック調の家具は「構想力の自由をかえってグロテスクに接するまでに駆りたてる」[KU:71-72]。高木駿はこの点に着目し、構想力が過度に働いて、不要なほどに豊富な素材を悟性に提供するとき、「不調和」による不快感が生まれ、「醜さ」が生じると論じている[高木、2020:182]。そしてこのようにして生じた醜いものは「嘔吐」ⁱⁱⁱを催させて主体の抵抗を生む[KU:312]以上、もはや直視しがたいものになってしまうのだ。

つまり、構想力の自己享受は①感性からの貫入、②悟性の包摂による美への昇華、③構想力自身の暴走による「グロテスク」への転落、の三要素のいずれかによって必ず妨げられることになる。言い換えれば、持続の中で時を忘れて一人愉しむような時間には、必ず終わりがやってくるのだ。

3.7 『判断力批判』の時間性——实例による説明

持続とその中断が織りなすこの構造こそが、『判断力批判』の時間性である。これはハイデggerや長坂が論じる自己触発としての時間性とは異なっている。無論、本稿が提示する時間性においても、中核に置かれているのは自らの活動から快を引き出し続ける構想力の働きであり、その点で本稿は彼らの議論と共通点を有する。しかし、上で論じたように、この自己享受は常に中断の可能性にさらされている。持続と中断の双方が直感・認識を可能としているのであって、これらが人間の主観的な時間を構成するのだ。

ここまで、構想力による持続とその中断という『判断力批判』の時間性を提示してきた。しかしこの議論は未だ明確な具体像を欠いているように思われる。よってここでは、この時間論を『人間学』における「退

屈」の議論に適用することで実例を提示するとともに、本稿の解釈がカントの他のテキストとも整合的であることを示す。

私たちが日常において生きている時間は、必ずしも一定の速度で流れているわけではない。退屈な授業は気が遠くなるほどに長く感じる一方で、趣味に没頭していると一瞬で時間が過ぎ去っていたりする。

この経験的事実は、『人間学』でも論じられている。カントによれば、退屈が募ると時間の緩慢さに嫌気がさし、「今我々が生きている時間点を一つ一つ棄てて次の時間点に移らねばならない」[VA:233、強調は引用者]という衝動に駆られることとなる。それゆえ人は、社交や気晴らしによって「時間をやり過ごすのが速ければ速いほど、ほっとした気分になる」[ibid.]。

上野記述は、それ自体本稿において重要である。第二章で確認した『純粹理性批判』では、主体は内時間的でないものとされていた。つまり、従来のカント的な時間論は、私たちがその中を生き、どうにかしてやり過ごしているような種類の「時間」について、何も教えてくれないのだ。それに対し、ここで説明されようとしているのは、まさしく「我々が生きている」時間である。

『人間学』でのカントが構想力の作用からこれらの時間性を説明しているのは、本稿にとって注目に値する。カントは、「一マイル歩くときの道のりは、首都に近づけば近づくほど短く、首都から離れれば離れるほど長く感じられるようになる」という別の実例を提示しつつ、その理由を次のように説明する。

これはどうしてかといえば、目に入る対象が豊富だと(首都近郊の村落や別荘など)、回想するときに相当長い距離を経過してきたはずだと錯覚して推論し、したがってまたそれに要した時間を実際より長めに推測することになるからである。反対にあとの場合のように風物が乏しいと、目にしたものの記憶がほとんど残らず、そのために実際の道のりよりも短く、したがって時間も時計で測るより短く推論してしまうのである。[VA:234]

「回想」「記憶」の語が使われていることから明らかであるように、この説明の背後には構想力の働きがあるはずである。風景を楽しみながら歩くとき、私たちは多くの対象を把捉し、享受する。そのために構想力は長い間持続的に活動することができるため、実際に経過した時間は相対的に短く感じられる。一方、何も目に留まるようなものがない場所を歩くとき、触発を欠いた構想力は最低限の活動しか行わず、その結果実際の時間は相対的に長く感じられる。ここでのカントの記述は、人間的な時間が「時計」に代表される線的な時間と必ずしも一致しないⁱⁱⁱⁱことを物語っているが、その差異を生み出すのはやはり、構想力の持続と中断というこれまで議論してきた構造である。

上記のカントの議論はまた、日常的な時間に対する視座を私たちに与えるものでもある。私たちは日常の中に気晴らしを見つけて生きているが、しかし常にそこに身を任せているわけでもない。つまり、日常において、構想力の持続と中断は常に繰り返されており、これが伸縮を持った主観的な時間を構成する。『判断力批判』が示唆する時間論は、私たちが日常的に経験する主観的時間における時間の伸縮性を明示的に捉えるものである。

第四章 人間の複数性と時間

4.1 本章の問題設定

前節では、構想力と他の能力の緊張関係から生まれる日常の時間性を考察した。そこで得られた結論は、『判断力批判』でのカントが構想力による持続と他の認識能力による中断という形で、時間性の問題に着手していたことである。ここで、持続と中断のリズムとしての時間が認識能力のバランスによって生成されるのであれば、どれか一つの能力が活発に働けば、持続と中断のリズムもまた変容し、別の時間性が開かれる可能性があるだろう。つまり、上で見た『判断力批判』の時間論は、時間の複数性という問題系を導くものである。

『判断力批判』『人間学』でのカントは、構想力の過剰が主体を共通感覚から逸脱させ、非規範的な方向へ導いていくという問題を繰り返し論じている。そこでカントが問題にした非規範的な主体とは、非規範的な時間性を持った主体のことを指していたのではないだろうか。つまり、それらの「異常」な主体の背後にあるのは、構想力が形成する持続への惑溺なのではないか。

本章ではこの仮説を検証するために、『判断力批判』『人間学』での狂気論・天才論を取り上げ、時間性という観点からそれらの議論を検討していく。そこでの分析で明らかになるのは、「狂人」「天才」と名指されるそれらの主体が、構想力の持続の中で社会的に共有された時間から逸脱してしていくということである。この作業を通じて第三節では、時間の複数性こそが「人々」の複数性の根底にあることを主張する。

4.2 狂気と「夜」の時間

『人間学』において、構想力の過剰は狂気の問題として語られる。例えば「狂乱」[Amentia]の患者は、活気に満ちた構想力から湧いてくる想念を抑えられなくなるため、脈絡に沿って話すことができなくなる。また、「狂想」[dementia]においては、構想力による創作と客観的知覚の区別がつかなくなる。「錯乱」[insania]では、構想力がアナロジーによって隔たった事柄を結びつけ続け、判断力が正常に機能しなくなる。最後のカテゴリーである「気違い」[vesania]は「理性が狂った病気」[VA :215]であり、構想力とは一見関わりがないように思えるが、そこにおいて病人は「経験の試金石にまったく縛られない原理」を追い求める[VA:216]という記述は着目に値する。「気違い」においても、経験を概念に媒介する能力としての構想力がなんらかの形で破綻していることを示唆されているのだ。

そして、構想力の過剰としての狂気は、共通感覚からの逸脱を導いていく。「精神異常に見られる唯一つの普遍的な兆候は、常識(sensus communis 共通感覚)の欠如とそれと入れ代わりに現れる論理的強情(sensus privatus 個人的な感覚)である」[VA:219]。共通感覚に基づいたコミュニケーションが不可能となったとき、人は己の感覚に執着し、それをすべての判断と根拠としなければならない。そういった状態に陥ったとき、人は「他人と共通の世界」から弾き出されることとなる。

共通感覚を顧慮しないで、あるいはこれに逆らってさえも個人的な好き嫌いだけで十分通用すると思いつ込んで恥じないような者は、思想の戯れの手の中にあるのであって、この者は他人と共通の世界でなく(夢のなかでのように)自分の私的な世界のなかで自分を眺め、振る舞い、判断しているのである。

ここでのカントは、共感に基づく間主観的なコミュニケーションの場からの逸脱として、「自分の私的な世界」を考えている。個人的感覚にのみ基づく世界観としての「自分の私的な世界」は、普遍性へ回収されることができず、つねに個々人によって異なったものでありうるだろう。よって上の箇所では、普遍的な「他人と共通の世界」と対置されるものとして、複数的な主観的世界が論じられているのである。

このことは、カントが別の箇所ですのような状態にある主体を「美感的エゴイスト」と呼び、彼らの態度が趣味の開化を不可能にしてしまうことを指摘している点からも明らかである[VA:130]。カントは趣味の開化を、集団内での相互作用を通じた人類史的進歩のうちで達成されていくものとみなしていた^{xiv}が、「自分の私的な世界」への自閉はこういった普遍性への運動を不可能にする。

ここでのカントがこういった主観的世界を「夢」と近似したものとして考えているのは、複数的な世界が構想力によって形成されることを示唆するだろう。夢を形成するものとしての構想力の働きは、『純粹理性批判』において既に指摘されていた[KrV:B278]。

構想力の過剰に襲われた主体が転落する「自分の私的な世界」について、『人間学』で多くの議論がなされることはない。だが、少なくともそこには、共通感覚に根差した時間感覚——第一章で見たように、これをハイデggerは「世間」の時間としての通俗的時間概念として考えていた——とは別の時間性があるだろう。ここでカントが、構想力の過剰に襲われた主体を「夜」に覚醒する主体として考えている点は着目に値する。言うまでもなく夜における覚醒は、社会的に共有された生活リズムからの逸脱である。

夜になると構想力は活発になり自分の実際の真価以上に舞い上がる。(……)夜の静寂の中で本にかじりついている者、あるいはまた夜中に架空の論敵とやりあう者、さらには部屋のなかをあちこちらしながら頭に空中楼阁を描く者、こうした連中が夢にふけるのは構想力の仕業である。[VA:180]

ここでのカントは、これらの「不健全な習慣」を否定的に捉え、「早めに寢床について自分の構想力を抑制すること」[VA:181]を心理学上の養生法として推奨している。この背景にあるのは、昼間の生産的な労働を重視する考え方である。「(……)朝は、家事やお国の政治に何か新しいことが起こったかどうか話題にされたり、昨日の仕事の続きに取り掛かったりするのなぜか。その理由は(……)何か仕事と言えるものは夜の休息のあいだに力を蓄えていけば生まれ変わった人間に適しているからである」[VA:181]。

前章末尾では、構想力の働きが「時計」の時間からの逸脱を引き起こすことをカントが論じていたのを見たが、ここでは同様のことが社会的な生活リズムからの逸脱として語られている。このとの射程を考えるために、夜に睡眠をとり昼に労働に従事するような定まった時間感覚の前提について考えておく必要があるだろう。より広範な視座を取るとき、このような時間感覚は資本主義成立以降の近代社会の在り方と密接に結びついたものであり、唯一のものでも普遍的でもない。マルクスを社会理論的に読解したモイシェ・ポストンによれば、時計で測られるような均質かつ空虚な「抽象的時間形態」の登場は、生活形態としての資本主義の発展と、したがってブルジョワジーの支配による新たな社会的秩序と分かちがたく結びついている[ポストン、2012:346～348]。つまり、夜に寝て昼に労働に従事するという社会的に共有された生活リズムと、それを可能にする均質で反復可能な時間性は、近代西洋型の社会構造を前提にしているのである。

とすれば、カントが構想力によるそのような時間性からの逸脱を——否定的なスタンスではあれ——考えていたということの帰結は大きい。そこで示されているのは、近代西洋型の社会構造に根差した時間性を超えて構想力が作動する可能性である^{xv}。

4.3 天才と未来の呼びかけ

アルマン・ニヴェルは、『判断力批判』の天才論の意義について「美学はカントの段階に至って、天才こそがすべての規則の源泉であること、そして天才には外から何も押し付けることができないという認識が、広く行きわたることとなった」[ニヴェル、2004:132]と指摘している。カントにおける天才は、規定された規則を学ぶことなしに、自身の才能のみによって「そのために規定された規則が与えられることができないものを産出する」[KU:308]。重要なのは、カントにおける天才は、規則を誰かから学ぶことも、また自分がどのような規則に従って作品を作り上げたか説明することもできないということだ。天才たちは悟性的なメカニズムに従うことなく、自ずから作品を作り上げてしまうのである。

このような存在としての天才は、共通感覚に基づく社会的通念に囚われない。しかし天才は、ただ単に人々の常識を裏切り続けるだけではなく、むしろ新たに常識を刷新する力を持っているとされる。だからこそ、カントによれば天才はただ独創的であるだけでなく、同時に「範例的」でもなければならない。つまり、天才は誰の模倣も行わず、完全に自らの才能にのみ基づいて作品を作り上げる——しかし人々は天才の作品に感銘を受け、その才能をなんとか「継承」しようと試みる。こうして天才たちの伝達不可能な特異性が「模倣」とは異なる形で断続的に連なっていく様に、カントは芸術における発展の在り方を見ていた。

(……)天才の産物は(この産物では、可能な学びや訓練に帰せられるべきではなく、天才に帰せられるべきものについては)、模倣の実例ではなく(というのも、この場合には、その産物における天才であるものや、作品の精神を形成するものは失われてしまうだろうからである)、むしろほかの天才に対する継承の実例である。他の天才は、これによって自分自身の独創性の感情に目覚めさせられて、諸規則の強制からの自由を芸術のうちで発揮するのであって、芸術はこれによってそれ自身一つの新しい規則を獲得するのであり、この規則によって天才の才能は、模範的なものとして示されるのである。しかし天才は、自然の寵児であって、こうしたものは、稀有の現象とみなされなければならないのであるから、天才の実例は、他の優れた頭脳の持ち主たちに対しては一つの流派を生み出す。言い換えれば、諸規則がああ精神の諸産物とその特有性とから引き出されうるかぎり、これら規則に従う方法的指導を生み出す。[KU:318]

再度振り返っておけば、趣味判断における「これは美しい」という言明は、「満足についてのかれの判断にはほかのすべての人が一致することを(……)要求する」[KU:213]のであった。つまり、趣味判断とは、現在に存在する他者に対する呼びかけである。

これに対し、天才による斬新な芸術表現は、単に美しいものを作り出すだけでなく、まだ存在しないかもしれない「他の天才」に対し「継承」を呼びかけるものでもある。ドゥルーズの解釈を借りれば、「天才とは、別の天才へと投げかけられる呼びかけである。だが、二つの天才の間では趣味が一種の媒介となる。別の天才がいまだ生まれていないときも、これを待つことを可能にするのは趣味である」[ドゥルーズ、

2004:116]。つまり、天才は、同時代に存在する「他の優れた頭脳の持ち主たち」に対しては、模倣可能な特徴的なスタイルを提供することで、彼らを自らのフォロワー——つまり「流派」として組織する。その一方で、未だこの世に生まれ出でてない「他の天才」に対しては、自らの作品を生気づけている概念化不可能な「精神」^{xvi}を引き継ぎ、まったく新しいスタイルを開発することで自らの作品を乗り越えていくよう触発するのだ。天才は、現在の他者たちに「模倣」を促すだけでなく、未来の他者たちに「継承」を呼びかける点で特異な存在であるといえよう。ここには天才の仕事に固有の、未来とのかかわりがある。

また、カントにおいて天才とは、自然からの指令を聞きうる存在でもある。この点について、彼は「天才」[Genie]の語が「守護霊」[Genius]に由来することを指摘しつつ、「誕生した際に一緒に授けられた守護指導する精神＝霊[Geist]」に天才の独創性の根源を見る考えを紹介している[KU:308]。

そして天才がこのような仕方ですべて「自然」を感受するのは、「現実の自然が与える素材から、いわば別の自然を創造する」[KU:314]能力としての構想力を備えているからである。カントにおいて産出的な認識能力としての構想力は、単に自然的なプロセスである「連想の法則」のみに従うものではない。それはむしろ——例えば馬と鳥のイメージからペガサスを夢想するように——自然の素材を自由に組み替え、「自然を凌駕するもの」[ibid.]を作り出す。このような能力としての構想力が活発に作動しているために、構想力を介して知覚される自然的世界の有り様は、しばしば異様なものとして天才を陶酔のうちに誘う。そしてその陶酔へのトリップによって、天才は占術・魔術にも似た領域に足を踏み入れていく。『人間学』の「構想力によって過去のことや未来のことを現在化する能力について」で、カントはこう論じている。

しかしどうしてここ[* 占い師たち]に詩人たちまでが加わって、自分たちもまた靈感を受けて(靈感に憑かれて)占っているのだ(vates 予言する詩人)と誇り、詩人特有の陶酔状態 furor poeticus の中で閃きを受け取るのだと自慢することが可能なのかといえ、それは、詩人というものは(……)ある感覚気分が自分の内面にわいてきたその典型の瞬間を逃さず捉えなければならないのであり、その瞬間のうちでおのずと生き生きとして力のこもった形像と感情が彼にわいてくるのであって、そこではひたすら受け身に立たされているのだ、という事情からのみ理解できるのである。いうまでもなく昔から存在する観察であるが、天才にはあるていど狂気が混じっている。[VA:188]

この記述は、バウムガルテンの議論を引き継いだものとして読まなければならない。『美学』でのバウムガルテンは、美的主体の自然的本性として「予見」「予知」に対する性向を挙げつつ[バウムガルテン、2016:52]、主体が美的衝動に駆られることでその性向が一層高まることに触れている[ibid.:85]。また、芸術と占術の共通性への着目については、占いを美学の一部門に組み入れる『形而上学』での議論に発端を見ることができる[Baumgarten, 2014:223]。上で引用したカントの人間学講義が、まさしくバウムガルテン『形而上学』を教科書として使用していたという事実^{xvii}を考えれば、この箇所にはバウムガルテンからの影響を見るのは文献学的にも妥当であるだろう。

そうであればこの記述は、バウムガルテンの「予知」「予言」への関心を、構想力の問題として自らの体系に取り入れたものとして読むことができる。構想力を介して「おのずと生き生きとして力のこもった形像と感情」に曝されながら、天才は悟性抜きに「ひたすら受け身に立たされている」。そして、この「詩人特有の陶酔状態」のうちで、天才は未来に関する「閃き」を手にし、予知能力を手に入れたように自らを思いな

す。ここには構想力がひとり作動し続けることで自ずと未来への啓示が読み込まれていくという、常識から逸脱した未来との関わりがある。「天才にはあるていど狂気が混じっている」というカントの記述は、この非常識的な時間性からも理解できるだろう^{xviii}。

以上の議論を総括したとき、カントにおける天才とは、構想力によって未来へ関わり続ける存在である。「予知」の場面において天才が受け取る「生き生きとして力のこもった感情」と、天才の作品が将来的な「他の天才」に与える「自分自身の独創性の感情」とは、いずれも未来と関係する呼びかけである。つまり、天才は「予知」という形で未来からの呼びかけを聞き取りつつ、それを作品に昇華させることで未来への呼びかけを送り返している。未来から／への二重的な呼びかけに常に関わっていることが、天才の時間性である。

この時間性は、将来の先取りという観点からハイデggerの根源的時間と近似して見えるかも知れない。『カントと形而上学の問題』において、「将来性」としての悟性の総合が指導的な立ち位置に置かれていることは第二章で確認した。そしてこの将来性の優位は、いつか訪れる自らの死に向き合うことを本来性への重要な契機とする『存在と時間』にも見て取ることができる。

根源的な本来的時間性は、本来的な将来から時熟し、そして将来的に既往しつつ、そこで初めて現在を喚起する。根源的な本来的時間の第一義的現象は、将来なのである。[ハイデgger、2022 (下):220]

だが、このような将来に向き合い、そこから立ちかえって現在を捉え直すような運動性としての時間は、依然として近代以降に生起した時間性の特殊の様態の一つに過ぎない^{xix}。それどころか、このような運動性こそが、近代に固有の人間観・社会観の根底を成しているとすらいえる。例えば福田歓一は、トマス・ホッブズやジョン・ロックが「先が見えるということ、未来の効用が現在の行動を決めるということ」[福田、2012:129]を人間に固有の能力と見なしていた点を指摘しつつ、このように構成された「生産者」としての人間像が近代革命の理論的前提となったことを示唆している[ibid.:140]。ハイデggerの「脱自的統一態」は、このような近代的人間像の規定から脱し切れていない。

そして、これまで析出された天才の時間性は、近代西洋型社会における前提的な時間性に回帰するハイデggerとは反対に、むしろそういった構造からの逸脱を垣間見せるものである。先述したように、「守護霊」の声に受動的に聞き従って作品を作り上げる天才において、悟性の能動的な働きは停止している。この意味で、天才は自律的でない主体であり、未来を計算して現在の生産に従事する「生産者」とは対極にある存在である。幻想に対し「ひたすら受け身に立たされ」ながら未来の兆候をひとりで読み込んでいってしまう天才の構想力の働きは、自分自身の人生と能動的に向き合うことで将来を切り開く近代的な主体性とは別様に、人間が他者としての未来と関わっていく可能性があることを示唆するだろう。

4.4 人間の複数性と時間

前章では、構想力と悟性の間の緊張関係から生成される『判断力批判』の時間性を考察した。そして本章では、この枠組みに基づいたうえで、構想力の過剰がいかんして非規範的な時間性へと主体を導いていくかを検討した。標準的な人間性から逸脱した「狂人」「天才」には、常識的な時間感覚とは相容

れないような、それぞれに固有の時間性がある。

カントが美を手掛かりにして人間性の複数性を発見したというアーレントの指摘については、第一章で取り上げた。再びアーレントを引用すれば、「神は《人間》を生み出したが、複数での人間の方は人間によるこの世の産物であり、人間本性の産物である」[アーレント、2017:3]。ここで、この複数性とは時間の複数性でもあると本稿は主張する。無論、アーレントには、人間の複数性と時間の連関についての直接的な考究は見当たらない。だが、これまでの議論から、以下のようにその連関を考えることができる。つまり、叡智的存在者でない地上の人間には知的直観は不可能であり、必ず感性的諸能力に依存しなければならない。そして、感性をまとめ上げる能力である構想力が開拓する人間的時間の地平は、時間の主観的複数性という問題系を導く。つまり、有限性についてのカント的規定から導かれる『判断力批判』の時間論は、複数的な主観的時間の存在について思考するための枠組みを提供することができる。この点で、『判断力批判』の再読は有限性と時間の連関を考えるにあたって有用である。

第五章 結論

これまでの議論を手短に振り返っておきたい。第一章ではまず、人間の有限性をめぐる哲学史上の変遷を通覧したのちに、ハイデッガーとは別様に有限性と時間の連関について思考する必要性が主張された。その課題のためのカント『判断力批判』再読の必要性が、①「美学」が有限的存在としての人間を考究の対象に初めて挙げた哲学的領域であったこと、②『判断力批判』において有限的で複数的な主体が考えられていること、③『判断力批判』の構想力論を通じて人間的時間を思考できる可能性があること、の三点から主張された。

第二章では、『判断力批判』との比較の準備として、ハイデッガー『カントと形而上学の問題』を参照しつつ『純粹理性批判』の時間論を再構築した。より具体的には、私たちはまず「超越論的感性論」における内官の問題から出発し、「感性と悟性の円環」という構造を明るみに出した。そのうえでその円環的構造を、根源的時間を超越論的構想力の自己触発に見るハイデッガーの解釈と合流させた。そして、円環構造として人間の時間性を考える『純粹理性批判』解釈は、①他の能力から遊離した能力として構想力を捉えてしまっていること、②近代に特有の枠組みの中に構想力を縛り付けてしまっていること、の二点において問題含みであることが指摘された。

第三章では、これらの課題の解決のために『判断力批判』の時間論的読解を行った。ハイデッガー的な枠組みの延長のもとに『判断力批判』から時間性を読みとく長坂の先行研究を批判したうえで、本稿では構想力と悟性の「戯れ」を中心に、構想力と他の能力の緊張関係から時間の問題を考えようとした。まず、知的直観の不可能性が要請する感性的能力の悟性への先行が、「構想力と悟性の時差」という形で「戯れ」を可能にすることが主張された。そのうえで、持続を形成する構想力の働きと、そこに介入しようとすることでそれを中断する悟性(および他の能力)の働きが、持続と中断のリズムとして日常生活の時間性を形成することが、『人間学』における退屈論を実例としつつ主張された。

第四章では、上の読解によって再構成された『判断力批判』の時間論に則しつつ、時間の複数性の問題について考察した。『判断力批判』『人間学』では、構想力の過剰によって共通感覚から逸脱した異様

な主体が繰り返し論じられるが、それらの主体にはそれぞれ特有の時間性がある。『人間学』は構想力の過剰(＝狂気)に襲われた者を、夜に覚醒する「不健全」な人々として描いているが、ここで示唆されているのは労働の時間としての抽象的時間から逸脱である。また、『判断力批判』で独創的な構想力を持った主体として描かれる「天才」は、構想力によって未来からの呼びかけを聞き、それを作品に昇華することによって再び未来へ呼びかけを返す。これらの主体は、それぞれの仕方で近代西洋型社会に支配的な時間性から逸脱している。

有限的存在として感性的諸能力に依存せざるを得ない人間は、構想力を抜きにしてはいかなる認識をも得ることができない。そしてこのことが人間の時間性の複数性、および人間性の複数性を必然とする。構想力の問題系を通じて明らかになったのは、カントが有限的存在としての人間が地上で営む複数の生に、時間という側面から迫っていたことである。以上が、本稿の議論を通覧して得られる結論である。

注

ⁱ ハイデggerは確かに「非本来性」を、「世界」と世間におけるほかの人の共同現存在とによってまったく気をうばわれている世界＝内＝存在」[ハイデgger、2022(上):373]と定義している。しかし、非本来性はあくまで現存在の積極的な存在様態の一つであり、「頹落」に批判的なニュアンスを嗅ぎ取るのがハイデggerの意図からは外れたものであることは、例えば「現存在が頹落しているということも、もっと純粹で高尚な「根源状態」からの「墮落」という意味にうけとってはならない」[ibid.]という一節からも明らかである。

ⁱⁱ もちろん、ハイデggerが「共同存在」[Mitsein]としての現存在の在り方を強調しているのは見落とすべきでない。ハイデggerにとって、他者とともに存在することは単なる偶然的な状態などではなく、世界＝内＝存在の根源的な規定である[ibid.:260]。しかし、それぞれの個人に運命付けられた死は、他者によって代替することが不可能なものであり、この死の可能性が共同存在への埋没を不可能にする。「おのれの死とは、とりもなおさず、もはや現に存在しなくなるものの可能性である。現存在がこのようなおのれ自身の可能性として現存在自身に差し迫ってくるとき、現存在はひたすら、ひとごとでない自己の存在可能へ差し向けられている。現存在がこのようなありさまでおのれ自身に差し迫るとき、現存在においてほかの現存在へのあらゆる連絡が解かれてしまう」[ハイデgger、2022(下):60]。

ⁱⁱⁱ 第二部「目的論的判断力の批判」でのカントは、目的論的体系として見られた限りでの自然が、理性的存在者としての人類の「有能性の開化」[KU:431]を目的としているように考えられるとしたうえで、その目的に到達するためのプロセスとして人類の発展を位置づけている。

^{iv} 以降、『人間学』と表記する。

^v 一方で『実践理性批判』は、道徳的行為への意志を規定するものから一切の経験的条件(＝質料)を排除し、「立法の形式が普遍的であること」のみを実践的原理として考えている[KpV:27]。ここでは、質料なしの純粹な形式が思考されていると解釈することもできるだろう。実際、『啓蒙の弁証法』でのアドルノとホルクハイマーは、質料の排除によって理性の道具的転用が可能となり、サドとカントが「応用と原則との関係」に置かれることになったとして、『実践理性批判』の形式性を批判している[ホルクハイマー／アドルノ、2022:201]。

^{vi} モーアの議論については、中野(2021)での整理を参考にしつつ、原文を参照した。

^{vii} 一例として、野尻は「ある種の自閉症患者においては、毎朝、自分の顔が別の他者の顔に見える」とい

う事実を紹介しつつ、〈人間〉の構造はしばしば非定型発達において成り立たないことを指摘している[野尻、2022:81]。

viii 第四の契機である共通感覚に関しては、次節以降で論じる。

ix ここで人間と自然の外的一致が問題とされているのは、ドゥルーズが理性による自然的質料への関心を、構想力と悟性の一致を基礎付けうる「メタ美学」の次元として整理しているからである[ドゥルーズ、2003:135]。詳しくはドゥルーズ『カントの批判哲学』および「カントの美学における発生の観念」を参照。

x 永守伸年はこのようなヘンリッヒのカント解釈を「^{プレ・コグニティブ}前認知的解釈」と呼びつつ、「この解釈は美的経験における客観的な側面に照明を当てる一方、その主観的な側面を見落としてしまう」[永守、2019:194-195]として、ヘンリッヒが美的判断の主体における感情の喚起を説明できないと批判している。だが本稿の解釈では、ヘンリッヒは悟性的認識に先立つ構想力の働きから、主体における快の問題を論じていると考えられる。

xi 同時存在の問題は、『純粋理性批判』においては超越論的分析論における「経験の類推」の箇所でも論じられている。そこでのカントは、「相互性」のカテゴリーが同時存在の表象に必要なことを指摘している[KrV:A214, B262]。つまり、同時存在の問題は『純粋理性批判』では悟性から、『判断力批判』では構想力から考えられている。

xii ジャック・デリダ『エコノミメーシス』は、ミメーシスによって構築されたカントの美学体系から排除されるものとして「吐き出されるもの」を特権的に取り上げている[デリダ、2006:83]。

xiii 無論、問題となるのはここでのカントがこのような人間的時間を「錯覚」——つまり「実際の時間」からの逸脱として位置付けている点である。しかし、ここでカントが「実際の時間」と考えているのは、「時計」に代表される画一化された線的な時間である。このような種類の「時間」に特権性を置くことは、実体として時間が存在するという考えを批判した『純粋理性批判』『超越論的感性論』の議論と鋭く矛盾するように思われる。よってここでの「実際の時間」は、あくまで日常的な含意での「時間」概念を指していると考えるべきで、カント自身の立脚する立場とは解さない方が妥当であろう。

xiv 『判断力批判』第一部の末尾、カントは芸術作品の模範を「もっとも教養ある階層の諸理念と比較的粗野な階層の諸理念とが相互に伝達しあう技術を発見し、前者の拡張や洗練を後者の自然な素朴さや独創性と調和させて、このようにいっそう高度な文化と自足的な自然との間を媒介する手段」として捉えたうえで、これが「普遍的な共通感覚としての趣味」の尺度となるとする[KU:356]。そしてこのような意味での趣味は「人間性一般にたいして妥当するのであって、たんに各人の個人的感情に対して妥当するのではない」[ibid.]。つまり趣味の開化は、諸階層を象徴する理念同士の融和による「人間性一般」の理念への到達によってはじめて可能となるのであって、個人的な立場に固執し続けるエゴイスティックな態度とは鋭く対立する。

xv マルクス主義の立場から『判断力批判』を読解するマイケル・ウェインは、決定された階級的条件下から自由を生み出し、物質的世界と個人の新たな関係を作り出すものとしてカントの構想力概念を再評価している[Wayne, 2014:167]。ウェインの考察は時間の問題に触れることがないものの、構想力によって近代西洋の社会構造を乗り越えうる可能性を示唆している点で本稿においても意義深いだろう。

xvi 「精神」とは「心のうちで活気づける原理」であり、概念に総括不可能なほど多くを鑑賞者に考えさせるきっかけを与えるものである「美感的諸理念」を作品に賦与する能力を指す [KU:249]。

xvii このことは一般に知られた事実ではあるが、特にバウムガルテン『形而上学』の英訳者であるコートニー・D・ファゲイトとジョン・ハイマーズは、カント『人間学』第一編の構成がそのまま『形而上学』の構成に沿っていること、そしてバウムガルテンによる諸概念の定義やラテン語表記の多くをカントが変更なしに用いていることを指摘している[Fugate and Hymers, 2014:32]。

xviii このような狂気と隣接した天才の時間性を、木村敏の「アンテ・フェストゥム」という概念から考えることも

できるだろう。『時間と自己』での木村敏は、「現実の所与の世界によりも、より多く兆候の世界に生きている」ような分裂病(統合失調症)患者における未来先取的な時間性を、アンテ・フェストゥムの時間と呼んでいる。[木村、1982:87]

^{xix} 『人間学』からも、この枠組みが西洋近代に限定的なものであることは読み取れる。「例えばカリブ人は朝自分のハンモックを売り飛ばして、夕方になるとどうやってその晩寝たらいいかわからずに途方に暮れるという」[VA:188]。

参考文献

〈カントの文献〉

カント、有福孝岳訳(2001)『カント全集 4 純粹理性批判 上』岩波書店

———、有福孝岳訳、有福孝岳・坂部恵・牧野英二編(2003)『カント全集 5 純粹理性批判 中』岩波書店

———、有福孝岳・久呉高之訳(2006)『カント全集 6 純粹理性批判 下 プロレゴメーナ』岩波書店

———、坂部恵・平田俊博・伊古田理訳(2000)『カント全集 7 実践理性批判 人倫の形而上学の基礎づけ』岩波書店

———、牧野英二訳(1999)『カント全集 8 判断力批判 上』岩波書店

———、牧野英二訳(2000)『カント全集 9 判断力批判 下』岩波書店

———、渋谷治美・高橋克也訳(2003)『カント全集 15 人間学』岩波書店

Kant, Immanuel. *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.

〈その他の文献〉

アルマン・ニヴェル、神林恒道訳(2014)『啓蒙主義の美学——ミメーシスからポイエーシスへ』晃洋書房 [Nivelle, Armand. (1977). *Literaturästhetik der europäischen Aufklärung*. AULA-Verlag.]

アレクサンダー・ゴットリープ・バウムガルテン、松尾大訳(2016)『美学』講談社学術文庫 [Baumgarten, Alexander Gottlieb. (1750/1756). *Aesthetica*. G. Olms.]

エルンスト・カッシーラー、中野好之訳(2022)『啓蒙主義の哲学(下)』ちくま学芸文庫 [Cassirer, Ernst. (1932). *DIE PHILOSOPHIE DER AUFKLÄRUNG*. Verlag von J.C.B Mohr]

小田部胤久(2020)『美学』東京大学出版会

木村敏(1982)『時間と自己』中公新書

ジル・ドゥルーズ、國分功一朗訳(2018)『カントの批判哲学』ちくま学芸文庫 [Deleuze, Gilles. (2004, c1963). *La philosophie critique de Kant*. Press Universitaire de France.]

———、宇野邦一・江川隆男・加賀野井秀一・財津理・鈴木創士・鈴木雅雄・前田英樹・松葉祥一・三協康生・安島真一訳(2003)『無人島 1953-1968』河出書房新社 [Deleuze, Gilles. (2002). *L'île déserte*

et autres textes: Textes et entretiens 1955–1974. Les Éditions de minuit.]

ジャック・デリダ、湯浅博雄・小森謙一郎訳(2006)『エコノミメシス』未来社 [Derrida, Jacques. (1975). *Economimesis in Mimesis – des articulations.* Aubier Flammarion.]

高木駿(2020)「醜さとは何か?——『判断力批判』の趣味論に基づいて」『哲学』第七十一号、pp.172–183、日本哲学会

デカルト、伊吹武彦訳(1959)『情念論』角川文庫 [Descartes, Rene. (1909). Adam, Charles et Tannery, Paul. (ed.) *Oeuvres de Descartes. Tome 11.* Vrin.]

長坂真澄(2018)「感性と悟性の共通の根——ハイデガー『カントと形而上学の問題』とカント『判断力批判』の交差点——」『Heidegger-Forum』第十八号、pp.78–94、ハイデガー・フォーラム

中島義道(2016)『カントの時間論』講談社学術文庫

中野裕孝(2021)『カントの自己触発論 行為から始まる知覚』東京大学出版会

永守伸年(2019)『カント 未成熟な人間のための思想——想像力の哲学』慶応義塾大学出版会

那須政玄(2012)『闇への論理 カントからシェリングへ』行人社

野尻英一(2022)「構想力と人間:記憶と想像力の政治経済学批判序説〈2〉」『大阪大学大学院人間科学研究科紀要』第四十八号、pp.67–88、大阪大学人間科学研究科

ハインツ・ハイムゼート、須田朗・宮武昭訳(1981)『カント哲学の形成と形而上学的基礎』未来社 [Heimsoeth, Heintz. (1971). *Studien zur Philosophie Immanuel Kants.* Bouvier.]

浜野喬士(2013)「超感性的なもの、認識一般、根拠:カント『判断力批判』研究」早稲田大学文学学術院博士論文

ハンナ・アーレント、ロベルト・ベイナー編、浜田義文監訳(1987)『カント政治哲学の講義』法政大学出版局 [Arendt, Hannah. (1982). Beiner, Ronald. (ed.) *Lectures on Kant's Political Philosophy.* University of Chicago Press.]

——、ウルズラ・ルッツ編、佐藤和夫訳(2017)『政治とは何か』岩波書店 [Arendt, Hannah. (1993). Ludz, Ursula. (ed.) *WAS IST POLITIK?* Piper Verlag GmbH.]

福田歓一(2012)『近代の政治思想』岩波新書

プラトン、今林万里子・田中美知太郎・松永雄二訳(1975)『プラトン全集』岩波書店

ホルクハイマー、アドルノ、徳永恂訳(2022)『啓蒙の弁証法』岩波文庫 [Horkheimer, Max. und Adorno, Theodor W. (1947). *DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG Philosophische Fragmente.* Querido.]

マルティン・ハイデッガー、木場深定訳(1976)『カントと形而上学の問題』理想社 [Heidegger, Martin. (2010). *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe Band 3. Klostermann.]

——、細谷貞雄(2022)『存在と時間(上・下)』ちくま学芸文庫 [Heidegger, Martin. (2018). *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe Band 2. Klostermann.]

モイシェ・ポストン、白井聡・野尻英一監訳(2012)『時間・労働・支配——マルクス理論の新地平』筑摩書房 [Postone, Moishe. (1993). *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory.* Cambridge University Press.]

Baumgarten, Alexander. (2014). Fugate, Courtney D. and Hymers, John. (trans/eds). *METAPHYSICS: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, and Related Materials.* Bloomsbury.

[Baumgarten, Alexander Gottlieb. (1757). *Metaphysica*. Editio iii. Impensis Carol. Herman. Hemmerde.]
Henrich, Dieter. (1992). *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*. Stanford University Press.
Mohr, Georg. (1991). *Das sinnliche Ich: Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant*. Königshausen & Neumann.
Wayne, Michael. (2014). *Red Kant: Aesthetics, Marxism, and the Third Critique*. Bloomsbury.

* 邦訳がある文献については、既存の訳文を使用した。ただし、訳語・表記は適宜修正している。