

カントの人間学講義における「経験的・心理学的」趣味論について

杉山卓史

はじめに

カントの「経験的」あるいは「心理学的」な趣味論を、「超越論的」なそれとの比較の上で考察すること、これが本稿の課題である。この課題そのものは、すでに別稿⁽¹⁾において、旧師カントの『判断力批判』（一七九〇年）を批判する『カリゴネー』（一八〇〇年）におけるヘルダーの口を借りて示されているが、はじめにそれを必要な限りで振り返っておきたい。

「直感的判断力としての趣味能力の考察は、ここでは趣味の形成 (Bildung) や陶冶 (Kultur) のためではなく……単に超越論的 (transzendental) な意図において行われる」(AA, V 170 = KU, IX) とその「序文」に明言されているように、『判断力批判』(の第一部「直感的判断力批判」)における趣味論は「超越論的」に展開されている。この書が先行二『批判』においてそれぞれ示された自然概念の領域と自由概念のそれとを統合するという課題を担うものであることを顧慮すれば、当然のことではある。だが、ここでのカントは「趣味の形成や陶冶のために」趣味論を展開することをわざわざ否定した上で、これを「超越論的」に展開する、と宣言している。このことは、『判断力批判』において趣味論が「超越論的」に展開されることは決して自明のことではなく、この「超越論的」趣味論は複数の選択肢の中

の一つだったのであり、カントにおいて趣味論は「超越論的」にのみならずその「形成や陶冶のために」も展開される、ということの意味するのではないだろうか。

この解釈は、『純粹理性批判』（一七八一年）における「感性 (Sinnlichkeit) のあらゆるア・プリオリな原理についての学を私は超越論的 Ästhetik と呼ぶ」(KrV, A21 = B35) という宣言文に付された、次のような注からも裏づけられるであろう。

ドイツ人は、他国民が趣味の批判と呼んでいるものを言い表すのに Ästhetik という語を用いている、目下のところ唯一の国民である。この根底にあるのは、卓越した分析家バウムガルテンが抱いた誤った希望、すなわち、美的批判的判定を理性原理の下にもたらしてその規則を学問へと高めようとする希望である。しかし、この努力は無駄である。というのも、ここで考えられている規則あるいは基準は、その主要な源泉にかんしては経験的ではなく、それゆえわれわれの趣味判断が従わねばならないであろう特定のア・プリオリな法則には決して役立ちえないのである。あつて、むしろ趣味判断の方がそのような法則の正当性の本来の試金石を成すからである。そのため、やはりこのような名称を廃してこれを真の学問たる理論のために残しておくのが賢明である。「これにより、認識を感覚されたものと思考されたものと区分したことで非常に有名な古代人の言語と意味とも近づくであろう。」あるいは、名称を思弁哲学と分け合つて Ästhetik を一方では超越論的な意味で、他方では心理学的 (psychologisch) な意味で用いる、というのでもよい。(A21n = B35fn、傍線部はB版のみ)

ここでのカントは、「美的批判的判定」すなわち趣味判断の「規則」を Ästhetik という名の下で「学問」——「美学」——へと高めようとした「美学の父」ことバウムガルテンに対し、自らは“Ästhetik”という語を「感性についての学」——「感性論」——を表すのに充てることを宣言している。しかも、その「ア・プリオリな原理」を論じるのが、換言すれば経験に先立って経験を成立させるものとして「超越論的」に感性を論じるのが、『純粹理性批判』における

彼の意図である。それゆえ、この著作においては“Ästhetik”という語は徹頭徹尾そのような「超越論的」な意味で用いられることになる。

しかし、注目すべきは第二版（一七八七年）における補筆である。第二版におけるカントは、“Ästhetik”という語を超越論的な意味でのみならず、心理学的な意味で用いることをも認めている。すなわち、彼の哲学体系において超越論的ではない \parallel 経験的な、そして同時に心理学的なÄsthetikと \parallel いう部門が（超越論的Ästhetikとは別に）存することになる。どこに存するのか。「経験的心理学」にほかならない。そして、カントが〔分析家〕としては「卓越」している（バウムガルテンの『形而上学』（一七三九年）の「経験的心理学（Psychologia empirica）」の箇所（五〇四—六九九節）を教科書として講じたのが、「人間学」という学科であった。

一七七二年に開始されたこの人間学講義を、カントは認識能力について論じる部門、快および不快の感情についての部門そして欲求能力についての部門という三部構成によって行った。すなわち、その論じる対象は三批判書と並行しており、論じ方が超越論的でないだけなのである。ならば、カントにおける超越論的ではないÄsthetikとは、この講義（の中でも快および不快の感情について論じられた部門）における趣味論である、という推論が成り立つであろう。

この趣味論はカントにとってどのような意味を持つものだったのか。前の「序文」からの引用に明らかなように、たしかにそれは、『判断力批判』の主張としてそのままの形で採用されはしなかった。しかし、カントはこの人間学講義を、全講義から引退する一七九六年までの二四年間、毎年欠かさず行った。しかも、引退直後に自らこれを編集し、『実用的見地における人間学』と題して出版している（一七九八年）。彼が生涯に行った講義は数多あるが、生前に自ら編集して出版したのはこの講義だけである。よほど愛着があったのであろう。もちろん、その愛着は必ずしも快および不快の感情について論じられた部門に由来するのではないかもしれないが、少なくともこの非超越論的 \parallel 経験的・心理学的趣味論が『判断力批判』成立後に否定し去られはしなかった、とは言えるのではないだろうか。⁽⁴⁾

だが、これまでのカント研究は、この経験的・心理学的趣味論をあたかも『判断力批判』成立後に否定し去られたものように扱ってきた。たしかに、『判断力批判』の趣味論がカントの人間学講義に淵源を持つことはカント研究においては常識と化し⁽⁵⁾、それゆえその成立史は、この講義のためにカント自身が残したレフレクシオンや、一九九七年以降であれば後述するアカデミー版カント全集第二五巻に収録されたこの講義の聴講者による筆記録を駆使して明らかにされてきた⁽⁶⁾。しかし、その背後に透けて見えるのは、この講義は『判断力批判』に素材を提供しすぎず、『判断力批判』においてこの経験的・心理学的な素材が「超越論的」に纏め上げられたのだ、という（暗黙の）前提である。すなわち、この講義は『判断力批判』への前段階に位置するいわば未熟なものとされ、『判断力批判』の成立史を明らかにするのに寄与する限りで注目されてきた。それゆえ、この経験的・心理学的趣味論は、『判断力批判』成立とともにその役割を終えるような、それ自体としては注目に値しないものとして扱われてきたのである。

このような誤った見方によってこれまで十分に明らかにされてこなかったカントの経験的・心理学的趣味論の内実を、その人間学講義に即して超越論的趣味論との偏差として描き出すこと、これが本稿の課題である。

ここで言う資料としての「人間学講義」とは、第一にあの『実用的見地における人間学』（以下『実用的人間学』と略）である。カントが長年の自らの講義を自纂したこの著作は、異なる学期に講じられた人間学講義の内容がパッチワークされたテキストであるため、『判断力批判』（ひいては批判哲学一般）の成立史を明らかにするのに寄与する限りでのみ、この講義に注目してきたこれまでのカント研究においては、それほど重要視されてこなかった⁽⁷⁾。しかし、人間学をカント哲学の体系の中で一つの独立した部門を確固として占めるものとみなす本稿にとつては、このテキストはその講義の最終版ないし決定版としてきわめて高い価値を有するのである。

第二に参照されるべきは、一九九七年にアカデミー版カント全集第二五巻として出版された、彼の人間学講義の聴講者による筆記録集である。これには、一七七二―一七七三年（二種）、七五―七六年、七七―七八年、八一―八二年、八四

一八五年そして八八―八九年の六学期（すべて冬学期）七種の筆記録が収録されている。『判断力批判』が公になった九〇年以降のものが収録されていないのが、不満と言えは不満である。しかし、幸いにしてカントが『純粹理性批判』に重要な補筆を施し、ラインホルトに「快および不快の感情」の「ア・プリオリな原理を発見した」と告げた(AA, X 22) 八七年以降の、すなわち、『判断力批判』執筆の真只中の時期の筆記録を参照することができる。それゆえ、『実用的人間学』と併せて八八―八九年の筆記録（『ゾルト人間学』を主たる考察の対象とし、これ以前の講義（の筆記録）は必要に応じて参照する、という方法で検討を進めることにしたい。

主観的には、趣味判断の主観的普遍妥当性要求の、すなわち、個々人の（快および不快の）感情に（のみ）基づいて「主観的に」下されるはずの趣味判断がこれとは一見相反する「普遍妥当性」を要求しようるのはいかにしてか、という問題を考察の主軸に据える。この問題は、「論理学者にとってはそうではないが、超越論哲学者にとっては大いに注目値する」(V 213 = KU, 2)ものとして『判断力批判』の中心テーマの一つとなった。しかし、人間学講義におけるカントは「超越論哲学者」ではないはずである。そこではこの問題はどのように展開されているのであろうか。

一 趣味Ⅱ「社会的」判定能力？

『実用的人間学』第一部「人間学的教訓論」第二編「快および不快の感情」を、カントは快（不快も同様であるときれるが）を「感性的な」とそれと「知性的な」それ（Ⅱ「善」）とに分類し、さらに前者を「感官を通じて」のもの（Ⅱ「享樂 (Vergnügen)」）と「構想力を通じて」のもの（Ⅱ「趣味」）とに分類することから始めている(AA, VII 230)。言うまでもなく、これは『判断力批判』における「快適」と「美」と「善」との区分に対応している。そして、「ゾルト人間学」の「趣味について」と題された一節も、同様の議論から始められている(XXXV, 1508)。

この趣味について、カントはどのように語っているか。まず、その定義とみなしうるものを『実用的人間学』から列

挙してみよう。

(一) 趣味は、語の元来の意味では……(舌、口そして喉という) 器官が飲食においてある種の分解された物質によって種別に触発される性質である。(VII 239)

(二) 趣味という言葉はある感性的判定能力、それも単に私自身の感官感覚に即してではなく、万人に妥当するものと表象されるようなある種の規則に即して選択する能力とみなされる。(240)

(三) 趣味は、普遍妥当的に選択する直感的判断力の能力である。(241)

(四) それゆえ趣味は、外的対象を構想力において社会的 (gesellschaftlich) に判定する能力である。(ibid.、強調カント)

まず、(一)は「趣味 (Geschmack)」が五官の一種としての「味覚 (Geschmack)」に由来する、という語源的説明である。⁽⁸⁾ 当時すでに定着した(隠喩的) 語法であったためであろう、この説明は『判断力批判』には見られない(「直感的判断力批判」冒頭の注に「ここで根底に置かれる趣味の定義は、趣味とは美の判定能力である、というものである」)(203n = KU, 3n)とされているのみである)。カントは、この「味覚」という語が「その使用において、単に味の識別力として理解されることもあれば、同時に味の好みとしても理解される」(AA, VII 239)という二義性に注目した。彼はこのことを、一見個々人の(快および不快の)感情に(のみ)基づいて下されるように思われる趣味判断に個人的というだけにはとどまらないような要素が介入していることを示すための(いわば「心理学的」な)導入として用いたのであろう。

それゆえ、これに趣味が普遍妥当性を有するという(二)の説明が続くのである。一見、「関心なき満足」という(第一)規定から「概念なき普遍性」という(第二)規定を導いた『判断力批判』とはかなり異なる論述の流れであるように思われる。だが、この説明に続いてカントは「(選択の) 趣味においては……すなわち直感的判断力においては、

対象における満足を生み出すのは、直接には感覚（対象の表象の質料）ではなく、質料を自由な（産出的）構想力が……統合する仕方、すなわち形式である」（240）と述べている。「われわれが対象の実際の存在の表象と結びつける満足が関心と呼ばれる」（V 204 = KU, 5）とどう『判断力批判』における「関心」の定義と照合してみれば、「感覚（対象の表象の質料）」とされているものにこれを代入することができよう。事実、「プーゾルト人間学」では、前後で普遍妥当性にかんして論じられていない、その意味でややもすれば唐突にはあるが、「趣味は無私（uneigentlich）の満足であり、関心に即して選択するものではない」（AA, XXV 1510）と明言されている。その限りで、人間学講義において示された趣味の普遍妥当性は、『判断力批判』のそれと大きく異なりはしないように思われる。

こうして示された趣味の「無関心的」普遍妥当性を「それゆえ」と承け、「趣味は次のように説明されうる」という前置きした上で、カントは（三）の説明を引用符つきで提示している。形式的には、これが人間学講義におけるカントの趣味についての公式見解となっている。

だが、これにただちに続く（四）の説明は、われわれを戸惑わせる。趣味が「社会的」（カント自身が強調していることに注意されたい）な能力であることは、それが普遍妥当性を有することから「それゆえ（also）」と導出しようものであるうか。

比較のために、『判断力批判』から次の一節を引用してみよう。

自らの心の状態を、認識能力にかんじてできえも、伝達しうることが快を伴っていること、このことは、社交性（Geselligkeit）に向かう人間の自然本性から容易に（経験的あるいは心理学的に）説明されるかもしれない。しかし、それはわれわれの意図には十分ではない。……とはいえ、われわれはこの問題の解明を、ア・プリオリな直感的判断は可能か、「可能であるとすれば」いかにして可能か、という問いに答えるまで、留保せねばならない。

(V 218 = KU, 29f.)

これは第九節の、すなわち、その解決が「趣味の批判への鍵であり、それゆえあらゆる注目に値する」ような「趣味判断においては快の感情が対象の判定に先行するののか、それとも判定が感情に先行するののか」という問い (AA, V 216 = KU, 27) に「判定が感情に先行する」(AA, V 218 = KU, 29) という解決が与えられた直後の発言である。感情が判定に先行するとすれば「そのような快〔の感情〕は、対象を与える表象に直接依存しているのだから、感官感覚における単なる快適性にほかならず、それゆえその本性上私的妥当性しか持ちえない」(AA, V 217 = KU, 27) ことになり、趣味判断の普遍妥当性を有するという性質と矛盾する。それゆえ、趣味判断においては、対象がわれわれにいかんにか立ち現れるのかという〈判定〉が万人に伝達されうるものとして——ただし主観的に——特定の概念によらずに——まずなされた後にそこから快の感情が生じる、と考えねばならない。このような「自らの心の状態を伝達しうるものが快を伴っていること」を「社交性」から説明するのは、不可能でない(むしろ「容易」である)にせよ、「われわれの意図には」——超越論的には不十分である、というのである。趣味という能力を超越論的に十分に解明するには、「趣味判断の主観的制約としてその根底に存して対象における快を帰結としてもたらず」ものを「所与の表象における心の状態の普遍的伝達可能性」に見定めて「普遍的に伝達されるのは、認識と認識に属する限りでの表象以外にはありえない」ことと「表象のこのような普遍的伝達可能性についての判断の根拠が主観的ではない、すなわち、対象の概念なく考えられる」ことを踏まえた上でこの根拠を「所与の表象を認識一般に関係づける限りでの、表象力相互の比において見出される心の状態」ないし「構想力と悟性とが(認識一般に必要なこの両者が相互に調和している限りで)自由に戯れているという心の状態」に求めねばならない (AA, V 217f. = KU, 27-29)。

それゆえ、趣味の普遍妥当性と社会性ないし社交性とを結びつけるのは、超越論的趣味論においては許されず、経験的・心理学的なそれに特有の議論である、と言えよう。「ブゾルト人間学」は、この点をさらに顕著に示している。「趣味という語は、元来は食べることから取ってこられたものである」という語源的説明 (AA, XXV 1508) に直接「趣

味は社会的に選択する能力、あるいは、万人の感官に即して判断する能力である」という説明 (155c) が続いている。「趣味とは、万人との関係から下す社交的な判定能力である。それは、人間が共有している最も社会的な感官であり、その本質は伝達可能性の能力にある (それは社会の最も本質的な部分である) (156d) とも言われている。

すなわち、超越論的趣味論が認識 (ただし特定の認識ではなく「認識一般」) の成立する現場に定位して「構想力と悟性」という「表象力」(が万人に伝達されるものであること) からいわばボトムアップ的に趣味の普遍妥当性を論じていくのに対し、経験的・心理学的趣味論は、人々が実際に感じたことや考えたことを伝達している「社会」を前提してそこからいわばトップダウン的に趣味の普遍妥当性を論じている。このように図式化してみることができよう。そしてこのことが、なぜ視覚でも聴覚でも触覚でも嗅覚でもなく「味覚」が美の判定能力の隠喩となったのか、という問題の説明ともなる。カント自身の『実用的人間学』における説明を引いておこう。「特に近代語がそうであるが、直感的判定能力を、ある種の感官 (口の内部) やそれによる飲食物の識別と選択を指し示すにすぎない表現 (試食、味覚) で言い表してきたのは、どういうことであろうか? ——感性と悟性とが楽しく統合してそれが長く継続し、満足を伴ってしばしば繰り返されるような状況は——善き社交における善き食事以外にありえない」(VII 242)。

二 共通感覚概念の不在

しかし、以上のような図式化に対し、超越論的趣味論においても社会性ないし社交性は重要な役割を担っているのではないか、という反論が寄せられることが予想される。曰く、カントは趣味を「gemeinschaftlichな感官の理念……と理解しなければならぬ」ような「一種の共通感覚 (sensus communis) として」論じている (V 293 = KU, 156f.) ではないかと。

たしかに、ここで原語のまま引用した“gemeinschaftlich”という語は——社会学者テニエスが「人間の意志」の「相

互肯定の關係「結合体」を「實在的で有機的な生命体」たる「共同体 (Gemeinschaft)」と「観念的で機械的な形成物」たる「社会 (Gesellschaft)」とに区分したのは一九世紀も末であることや、カントにとって「Gemeinschaft」が本来的には「共有 (communio)」と「交通 (commercium)」との二義性ゆえに「交通」相互作用（としての Gemeinschaft）によって「共有」同時存在（としての Gemeinschaft）の認識を可能にする「カテゴリー」である (KrV, A80 = B106; A211-13 = B258-60) とする問題はあるにせよ——「共同体的」と理解できるし、そう訳すこともできる⁽⁹⁾。だが、「共同体的」であることは、カントが独自の意味で用いた共通感覚という概念の本質を成すものであろうか。

カントは、趣味判断の「原理」が「主観的」であることを確認した後、『判断力批判』に共通感覚概念を次のようにして導入する。

しかし、このような（趣味判断の主観的）原理は、共通感覚としかみなされえないであろうが、これは時としてやはり共通感覚と呼ばれる普通の悟性とは本質的に区別される。なぜなら、後者は感情ではなく、たとえ一般には曖昧に表象された原理としてでしかないにせよ、常に概念に則って判断するからである。／それゆえ、共通感覚が存在する（ただし、これによってわれわれは外官ではなくわれわれの認識能力の自由な戯れからの作用を理解する）と前提することによってのみ、繰り返すが、このような共通感覚を前提することによってのみ、趣味判断は下されるのである。(AA, V 238 = KU, 64f, 強調筆者)

このように、カントは共通感覚概念を（従来のように「普通の悟性」＝常識としてではなく）趣味判断の主観的「原理」として、そして「われわれの認識能力（＝構想力と悟性）の自由な戯れからの作用」として用いている。それは、前節に示した図式に即せば、トップダウン式の問題ではなくボトムアップ式の問題である。それゆえ、これも超越論的趣味論に特有の概念とみなさねばならない。

では、この概念が「gemeinschaftlich な感官の理念」であるとはどういうことか。カントはこれをさらに「いわば

總體的な人間理性に自らの判断を照らし合わせ、それによって客観的であると容易にみなされかねない主観的な私的制約から判断に悪影響をおよぼすような錯覚を回避するために、その反省においてあらゆる他者の表象の仕方を中心で（ア・プリオリに）顧慮する」ような「判定能力の」理念と換言している（AA, V 293 || KU, 157）。そして、それは「自らの判断を他者の実際のというよりはむしろ可能的な判断に照らし合わせてあらゆる他者の立場にわが身を置くことによつて」もたらされる、とされる（AA, V 294 || KU, 157）。たしかに、「あらゆる他者の表象の仕方を顧慮する」とか「あらゆる他者の立場にわが身を置く」といったフレーズは「共同体」を感じさせるものではある。しかし、それは「思考の中で」の「可能的」な他者という、きわめて特殊な、いわば「仮構的」な存在である。すなわち、カントは決して「現実の」他者やそれによつて構成される「共同体」を念頭に置いてはいないのである。⁽¹¹⁾

カントが趣味判断の現場たる「構想力と悟性」とが自由に戯れているという心の状態「からの作用」を共通感覚という伝統的な概念で言い表したのは、このような心の状態がすでに「万人」に「共通」の（|| 伝達可能な）「感覚」的な（|| 特定の概念を介した特定の認識の成立に先立つ）状態たりうることを示さんがためであった。ここにおいて、われわれが一般に思い浮かべるような概念を介した「実際の」ものとは別様の、そしてそれに先立ってその基礎となるような「思考の中で」の「可能的」で「仮構的」なコミュニケーションが出現するのである。

すなわち、対象の判定がなされた後に快の感情が生じるのであってその逆ではないのと同様、趣味判断の現場たる「構想力と悟性」とが自由に戯れているという心の状態「が主観的ながらも普遍妥当的なものとしてまず想定され、しかる後にそこから共同体の可能性が拓かれるのであって、その逆ではないのである。

共通感覚が「gemeinschaftlich な感官の理念」であるとされる第四〇節の位置づけに目を向ければ、このことはより明らかになるはずである。「判断力批判」は、第三〇節から「純粹直感的判断の演繹」が始まる。趣味判断も、ア・プリオリな総合判断の一種であるがゆえに、演繹を必要とする。それは「対象における自分自身の快の感情からのみ、

対象の概念に依存せずに、この快をあらゆる他者の主観において同一の客観の表象に結びついたものとしてア・プリオリに、すなわち、他者の賛同を待たずに判定する、そのような判断はいかにして可能か」(AA, V 288 = KU, 148) という——要するに「趣味判断はいかにして主観の普遍妥当性を要求しうるか」という——問いに答えることである。⁽¹²⁾これに第三八節が「ところで〔直感的〕判断力は……判断力一般を行使するための主観的制約にのみ……向けられる。すなわち、万人に〔可能的認識一般に必要なものとして〕前提されうるような主観的なもののみ、向けられる。そういうわけで、表象と判断力のこのような制約との一致は、万人にア・プリオリに妥当する」(AA, V 290 = KU, 151)とみなすことよって、と答える。⁽¹³⁾前節で見たように、カントは「自らの心の状態を伝達しうるものが快を伴っていること」を「社交性」から説明することを「ア・プリオリな直感的判断は可能か、可能であるとすればいかにして可能か、という問いに答えるまで」という期限を設けて留保していたが、この留保がこの第三八節の時点で解禁されたのである。それゆえ、その後の第四〇節でカントが共同体的なものに言及していることは、きわめて自然なことなのである。ただし、それまでボトムアップ式に積み上げてきた議論の流れに掉差さないためには、いきなり現実の共同体を持ち出すのはやはり不適切であり、あくまで仮構的なものとして持ち出すにとどまった。そして、この第四〇節後半でカントは趣味を「所与の表象におけるわれわれの感情を概念に媒介されることなく普遍的に伝達可能にするものの判定能力」(AA, V 295 = KU, 160)と定義してその超越論的考察に一応の決着をつけ、続く第四一節で「経験的には美は社会においてのみ関心を抱かせる」(AA, V 296 = KU, 162)と、う主張を展開するのである。

以上のように、『判断力批判』における共通感覚概念は、その超越論的趣味論をボトムアップ式に展開していくための舵取りの役割を担っている。そして、まさにこのことが超越論的趣味論と経験的・心理学的なそれとの分水嶺となっているのである。人間学講義の趣味論ないし快および不快の感情についての考察においては、共通感覚概念はほとんど登場しない。八一—八二年の(講義筆記録の)「趣味について」という一節に「共通感覚を普遍的な人間悟性と理解す

るのが慣例になっている。だが、感覚は悟性のことではないにせよ、共通感覚とは自分のためではなく普遍妥当的に判断できる感官のことである、と言つてよい」(AA, XXV 195) という記述が見られるくらいである。これとて、あまりに素っ気ないし、「常識」を意味する従来型の共通感覚概念との相違に配慮したものとも言えない。そして、直ちに「趣味は単なる感情(=快適)と、この単なる感情が対象と私的感官との関係であるという点で異なっており、対象と普遍的感官との関係が趣味である。自分の食卓で美味しく食べている人には、十分な食欲がある。だからといって、他人も美味しく食べられるように選択しなければ、その人に趣味があるとは言えないであろう。趣味は、個人の感官にのみならず万人の感官に妥当するものである。それゆえそれは、本来的には賛同を得られるように選択する能力である。すべての趣味は社交的なのである」(195c)と、やはり「味覚」や「社交性」からの説明が続いており、「常識」ではない) 共通感覚概念にはさしたる役割も与えられていないのである。これは一見驚くべきことであるが、それはあくまで「直感的判断力批判」のみをカントの趣味論が展開されたものとみなす者にとつてのことであり、これまでの考察からすれば決して驚くべきことではない、と言えよう。

要するに、経験的・心理学的趣味論には共通感覚などという概念は必要なかったのである。すでにそこには、人々が実際に感じたことや考えたことを「(普遍的に) 伝達」している「社会」が前提されているのだから。たとえば『実用的人間学』で、カント固有の「趣味」としての共通感覚概念と混同される恐れのない第一編「認識能力について」と第三編「欲求能力について」において、従来型の共通感覚概念が少なからず登場する (cf. VII 139; 145; 169; 219; 329) ことや、「ブーゾルト人間学」に「快適なものは私的な賛同を有する。／美は公共的 (public) な (賛同を有する。) 善は普遍的な賛同 (を有する)」(XXV 1513) という、趣味の (普遍妥当性ではなく) 「公共性」を重視するような記述⁽¹⁴⁾が見られることも、このことを示唆していると言えるのではないだろうか。

三 「陶冶」の高みから

それでは、以上のように現実の社会や社交性を前提してそこからトップダウン式に趣味を論じる経験的・心理学的趣味論におけるカントの狙いは、何だったのだろうか。

少し立ち止まって考えれば、現実の社会や社交性を前提したからといって、そこでコミュニケーションが成立しているとは限らない（その意味でこの前提は、必ずしもそこから趣味の普遍妥当性を導出しようものではない）。カント（の歴史哲学、具体的には「世界市民的見地における普遍史の理念」一七八四年）に即せば、人間には「非社交的社交性」が備わっている、すなわち「人間には社会を作ろうとする傾向がある。……しかし、一人でいたい（孤立したい）」という大きな性癖もある」のである（VIII 20f.）。だが、彼によれば、まさにこれこそが「自然がその素質の発展を実現させるために用いる手段」⁽¹⁵⁾なのである。「なぜなら、人間はすべてをまったく思うがままにしたいという非社交的性質を自らの内に同時に見出し、それゆえ、他者に対する抵抗の傾向が自分にあることを自ら知っているのと同様に、（他者の自分に対する）抵抗がどこにでもあるだろうと予想するからである」⁽¹⁶⁾。自分の非社交性と他者のそれとが衝突するだけならば、そこに残るのは「万人の万人に対する闘争」のみであり、社会の形成など夢のまた夢であることに人間は思い至らざるをえない。ここにカントは社会の形成の第一歩を見出したのである。

そして「さてここに、粗野から抜け出して人間の社会的価値をその本質とするような陶冶への真の第一歩が生じる。そして、あらゆる才能が少しずつ発達し、趣味が形成される」⁽¹⁷⁾（ibid.、強調筆者）。すなわち、現実の社会が「非社交的」であるにもかかわらず、いやむしろ、「非社交的」であるがゆえにこそ、そこから「趣味が形成され」うるのである。同時にそれは「人間の社会的価値をその本質とするような陶冶への真の第一歩」である。はじめに見たように、「趣味の形成や陶冶のため」という意図と「超越論的な」それとは一対のものであった。要するに経験的・心理学的趣

味論は「趣味（による社会的存在としての人間）の形成や陶冶のため」のもののだが、それが現実の社会や社交性から説かれたことの意味が、ここにおいてようやく確認されうるのである。事実、「ブーズルト人間学」では、これらのキーワードによる趣味の説明と並行して「陶冶」をキーワードとする説明が頻出する。「趣味とは、陶冶されてはいるが享受されてはいないものについての判断である」（1509）、「趣味は陶冶である。なぜなら、この能力は尽きることなく獲得されるものだからである。というのも、心情能力とりわけ構想力は陶冶されるものだからである」（*ibid.*）、「趣味は感性の最大の陶冶である」（1510）等。

このような観点は、「直感的判断力批判」においてはポトムアップ式に議論を積み上げた最終到達地点においてしか、語ることを許されない。すなわち、「趣味を基礎づけるための真の予備学は、人倫的理念の発展と道德的感情の陶冶である、というのも、道德的感情に感性が一致する場合のみ、真の趣味は一定不変の形式を取りうるからである」（356 = KU, 264）という一文が「直感的判断力批判」を締め括っているのである。⁽¹⁶⁾これと比較すれば、理想的な社会の形成を目指して「陶冶」という高みから現実の社会を介して一気に趣味を説いていく点に、経験的・心理学的趣味論の特徴が認められることは明らかであろう。⁽¹⁷⁾

むすびに代えて

以上、カントの（人間学講義における）経験的・心理学的趣味論にかんして、これを超越論的なそれと比較しつつ考察してきた。超越論的趣味論が認識（ただし特定の認識ではなく「認識一般」）の成立する現場に定位して「構想力と悟性」という「表象力」（が万人に伝達されうるものであること）からポトムアップ式に趣味の普遍妥当性を論じていくのに対し、経験的・心理学的趣味論は、人々が実際に感じたことや考えたことを伝達している「社会」を前提してそこからトップダウン式に趣味の普遍妥当性を論じている、という図式は、本稿を閉じるこの段階においても、別段の修正を

要するものではないように思われる。要するに、議論のベクトルを反転させている（だけな）のである。へ超越論的觀念論即經驗的實在論」というカントの基本テーゼ (KrV, A28 || B44; A35f. || B52, A370) からすれば、十分に予想された結論である。それゆえ、經驗的・心理学的趣味論においてのみ扱われて超越論的なそれにおいては扱われていないようなトピックは、味覚の隱喩をささやかな（ただし趣味論が「心理学的」であることとっては重要な）例外とすれば、基本的に存在しない、と言えよう。もちろん逆に、超越論的趣味論においてのみ扱われて經驗的・心理学的なそれにおいては扱われていないものは、共通感覺概念をはじめとして少なからず存在するが、分量的に、そして『判断力批判』が第三の主著として計画的かつ紆余曲折を経て著されたという点で、それは当然のことであり、このことがカントの趣味論の研究対象としての人間学講義の価値を減じたりはしない。

その意味では、人間学講義における經驗的・心理学的趣味論の「素材」が『判断力批判』における超越論的趣味論へ（変容しつつ）纏め上げられた過程において、失われたものがあるのではないかという、ヘルダーに代表される批判⁽¹⁸⁾は的を射たものとは言えない。とはいえ、失われた「もの」はなくとも、議論のベクトルを反転させたことは、結果的に何らかの変容を引き起こさざるをえないのではないだろうか。すなわち、読者に与える影響という問題である。ヘルダーの（的外れな）批判が、ほかならぬその一例と言える。すなわち、彼は超越論的趣味論の出発点たる認識論的議論の意義を看過して——理解できなかった、とも、悪意を込めて曲解した、とも言えようが——カントが趣味と現実の社会とを分断させてしまった、と捉えたのである。これが決して特殊な批判ではないことは、ガダメーが『真理と方法』（一九六〇年）において同様のカント批判を展開していることから、明らかである。逆に、シラー以降のロマン主義的美学は、カントの超越論的趣味論の到達点たる理想的な社会をいわば狂信的に受容し、その実現を課題とすることによって成立した。このように、カント美学の受容史ひいては一八世紀末から一九世紀初頭にかけての美学の展開を辿る上で、カントにおける二種の趣味論の比較検討は少なからぬ意義を有する。もちろん、本稿において考察しえたのは、

カントの人間学講義における経験的・心理学的趣味論の中でも趣味の（主観的）普遍妥当性の問題という限られたテーマにすぎず、考察の範囲を広げることによってその特徴づけは修正されるかもしれないが、このようなカント美学の受容史ないし一八世紀末から一九世紀初頭にかけての美学の展開を辿るためとあれば、それは甘受すべきであろう。

テクスト（引用略号）

- AA: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: de Gruyter, 1902ff. (巻数 [ローマ数字] および頁数 [アラビア数字])
- KrV: ———, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Jens Timmermann, Hamburg: Meiner, 1998 (原著第一版 [一七八一年] の頁数 [A] および同第二版 [一七八七年] の頁数 [B])
- KU: ———, *Kritik der Urteilskraft*, hg. von Heiner F. Klemme, Hamburg: Meiner, 2001 (原著第二版 [一七九三年] の頁数) 邦訳として『カント全集』岩波書店、一九九一—二〇〇六年を参照したが、訳文はすべて筆者のものである。

注

- (1) 拙稿『「カリゴネー」におけるヘルダーのカント批判の意味するもの—カント趣味論研究への一視点—』『京都美学美術史学』第四号、二〇〇五年、一五七—一八五頁。
- (2) 本稿における「超越論的」という語の理解は、『学として出現しうる将来のあらゆる形而上学のためのプロレゴメナ』(一七八三年)における次のような説明に基づく。「超越論的という語は……あらゆる経験を超越するようなもの(『超越論的』ではなく、経験に先立つ)ア・プリオリである)がもつばら経験認識を可能にするものに対してのみ規定されているようなものを意味する」(AA, IV 373n)。
- (3) 「世界市民的な意味での」「哲学の領野」が「私は何を知りうるか」(『形而上学の問題』「私は何をなすべきか」(『道徳学』「私は何を望んでよいか」(『宗教』そして「人間とは何か」(『人間学』という四問に集約され、「根本的にはこのすべてを人間学に数えることができよう」というイェッシーニ編『論理学』(一八〇〇年)における発言(AA, IX 25)をも、このことは看取され

(4) ならびに「ハーク」(崇高と美の觀念の起源についての哲学的考察)一七五七年)へのインヴァンレントな——「心理学的所見」としては「きわめて見事」で「経験的人間学の最も好まれる探求に豊富な素材を提供する」ものであるが、自分はこのような考察方法を探らなかった、と云う——譯曲(AA, V 277f. = KUJ, 128-31; cf. AA, XX 237f.)も参照。ただ「本稿ではカントとハークとの関係については立ち入りなす。

(5) たとえば坂部恵『理性の不安—カント哲学の生成と構造—』勁草書房、一九七六年、四頁を参照。

(6) このことは、『判断力批判』の原語および各国語訳の各種の版(特に一九九七年以降の、岩波版邦訳〔一九九九年〕やケンブリッジ版英訳〔二〇〇〇年〕、本稿において底本とした哲学文庫新版〔二〇〇一年〕など)に付された解説や注の類を瞥見するだけでも明らかであるが、独立した研究としては、古典的なものでは Alfred Baumler, *Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik*, Halle (Saale): Niemeyer, 1923 を、近世のものでは John H. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago: U of Chicago P, 1992; Paul Guyer, *Beauty, Freedom and Morality. Kant's Lectures on Anthropology and the Development of His Aesthetic Theory*, in: *Essays on Kant's Anthropology*, ed. by Brian Jacobs & Patrick Kain, Cambridge: Cambridge UP, 2003, pp. 135-63 を、木村寛「趣味の批判と規則—カントへ判断力の美学」前史に關する「考察—」『国士舘哲学』第九号、二〇〇五年、二七一-四六頁などを参照。

(7) 前注に挙げたホイムラーの研究書にさむて先立つ——うわは「超古典的」な——Otto Schliapp, *Kants Lehre vom Gemie und die Entstehung der "Kritik der Urteilskraft"*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901 を、『判断力批判』成立史研究でありながら、この書の成立以降のカント美学——当然『実用的人間学』を含む——をも扱っている稀有な例ではあるが、「一七九〇年以降のカント美学にせらなる展開は見られぬ」(S. 389)あるいは「趣味論において……〔実用的〕人間学」は「判断力〔批判〕」からの影響を示している(S. 401)と断じられている。

(8) 五官の一種としての味覚についてのカントの説明は、157 段より XXV 1452-54 を参照。

(9) Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriff der reinen Soziologie*, 8., verbesserte Aufl., Leipzig: Buske, 1935 (1887), S. 3 (邦訳: 『ゲマインシャントとゲゼルシャント—純粹社会学の根本概念—』杉之原寿一訳、岩波文庫、一九五七年、上巻三四頁)。

(10) なぜなら、カントは「Gemeinschaft」という語を現象間の相互作用を(カテゴリーとして)基礎づけるものから人格間の相互

作用を基礎づけるものにも転用しているからである。すなわち、彼は「人倫の形而上学」(一七九七年)において「外的対象をも」として占有してこれを人格として使用する権利」＝「物的に人格に対する権利」における関係が「自由な存在者の Gemeinschaft」のそれであり、それが「(ある人格が別の人格に) 相互に影響を与え合うことによつて外的自由(因果性)の原理に即して成員が一つの全体となる社会を(人格の Gemeinschaft において)構成する」と述べている(AA, VI 276)。この限りで、カントの Gemeinschaft 概念をテニエスのそれと連続的に捉えることも可能であろう。

(11) カントは「悟性の格率」たる「自ら考えること」と「理性の格率」たる「常に自らと一致するように考えること」とともに「あらゆる他者の立場で考えること」を「判断力の格率」として挙げているが、それは「普通の人間悟性の」、すなわち、「常識」を意味する従来型の共通感覚の格率であり、それゆえ「趣味批判の一部としてここ(での議論)に属するのではない」とされていることに注意すべきであろう(AA, 294f. = KU, 158f.)。

(12) このように演繹の段階では「他者の賛同を待たずに」と、やはり現実の他者が前提されていないことに注意すべきであろう。

(13) ただし、「可能的認識一般」という表現に窺えるように、この回答の大部分は前節で考察した第九節においてすでに用意されている、と見ることが出来る。なお、カントはさらにこれに「直感的判断力の主観的根拠に基づくにすぎない判断に普遍的賛同を請求することが正当化されるためには……この能力の主観的制約は、そこで活動している認識能力と認識一般との関係にかんじて、万人において一様である、ということが認められれば十分である」(AA, V 290n = KU, 151n)という注を付している。要するに、およそ人間であればその認識のメカニズムは同型であるから普遍的に妥当する、というわけである。このような認識のメカニズムの同型性への(いわば「能力心理学的」)確信に、趣味判断の主観的普遍妥当性は究極的には根拠づけられる。自然人類学的にはあまりに素朴なようにも思われるが、「そのように認めなければ人間はその表象や認識さえも伝達しえない」(33c)というカントの帰謬法的理由づけも決して説得力を欠いてはいないように思われる。

(14) もちろん、カントが言わんとしているのは善が(主観的ではなく)「客観的」な普遍的賛同を有するということであり、決して彼の議論の大枠とは矛盾しない。とはいえこれが、カントがその経験的・心理学的趣味論において趣味の普遍妥当性という主張さえ放棄してしまつたのではないかとも思われかねないような、きわめてミスリーディングであると同時に、経験的・心理学的趣味論に社会性という契機が不可欠であることをわれわれに印象づける記述であることに変わりはない。

(15) ただし「最終的に社会の合法的秩序の原因となる限りで」(34d)ではあるが。

(16) なお、『判断力批判』においては「陶冶」の問題はさらに第二部「目的論的判断力批判」に引き継がれて人間同士の有機的結合という観点から詳述される(AA, V 429-34 = KU, 388-95)。これについてはGerhard Kränling, Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant, Freiburg: Alber, 1985 年よび中村博雄『カント「判断力批判」の研究』東海大学出版会、一九九五年に詳しい。

(17) その趣味論に「陶冶」による説明が皆無であることが不可解に思われる『実用的人間学』——実際には「陶冶における進歩」によって「獲得された知識」が「体系的に著され」たものが「人間学」にはかならない(AA, VII 119)のだから、必ずしも不可解ではないのだが——においても、「趣味は道徳性を外から促進する傾向を含む」(244)とされている。

(18) 前掲拙稿を参照。

(筆者 すぎやま・たかし 京都大学大学院文学研究科博士後期課程・日本学術振興会特別研究員／美学美術史学)

doctrines of some schools or systems from the relative perspectives, without any concern for the chronology of them. And most of these doxographies use the Sanskrit word *daršana* in their title, for example, the best known two texts : Haribhadra's *Ṣaḍdarśanasamuccya* (eighth century) and Mādhava's *Sarvadarśanasamgraha* (fourteenth century). The word *daršana* is used, here in the title of these texts, to designate "philosophical doctrines," and it means "view" in the general usage of the word. But it is important to note, as Halbfass exactly pointed, that the Jainas and Vedāntins who produced most of the doxographic literature tend to use the word *daršana* in a neutral, non-committal sense.

This attitude of neutrality is remarkable in the traditional Jaina perspectivism. Mallavādin (sixth century), one of the most important Jaina philosophers in its early history, systematizes the traditional Jaina perspectivism in his *Dvādaśār-anayacakra*. I have attempted to elucidate the structure of the perspectivism by the analysis of the text, and discussed the meaning of neutrality in Jainism.

Über die "empirisch-psychologische" Geschmackslehre in Kants Anthropologievorlesungen

von

Takashi SUGIYAMA

Doktorand für Ästhetik und Kunstgeschichte
am Forschungskursus der philosophischen Fakultät, Universität Kyoto
Forschungsfellow der Japanischen Gesellschaft zur
Förderung der Wissenschaft

In der *Kritik der Urteilskraft* entwickelte Kant die Geschmackslehre "transzendental". War diese Auseinandersetzungsweise aber die einzige Alternative für ihn?

Nein. Denn in der *Kritik der reinen Vernunft* deutet er an, dass es neben der "transzendentalen" Ästhetik die "psychologische" gibt. Diese psychologische Ästhetik ist auch "empirisch", weil Transzendentalität und Empirität für ihn gegeneinander stehen. Und da er "Psychologia empirica" in Baumgartens *Metaphysica* als Lehrbuch zu den Vorlesungen über Anthropologie gebrauchte, ist es anzunehmen, dass die empirisch-psychologische Ästhetik Kants die Geschmackslehre in seinen Anthropologievorlesungen ist. Sie galt doch für die bloße Vorstufe zu seiner dritten Kritik und wurde kaum beachtet. Was für eine Lehre ist seine empirisch-psychologische Geschmackslehre?

Sie unterscheidet sich dadurch von der transzendentalen Geschmackslehre (in der dritten Kritik), Geschmack als “gesellschaftliches” Vermögen oder eine “Kultur”, aber ohne den Gemeinsinn, den Kant in seinem eigenen neuen Sinn benutzte, zu erklären. Während die transzendente Geschmackslehre nämlich vom Gemütszustand, in dem Geschmacksurteile gefällt werden, über die allgemeine Mittelbarkeit dieses Gemütszustandes zu einer daraus eröffneten fiktiven Gemeinschaft gleichsam in einer Bottom-up-weise fortschritt, setzt die empirisch-psychologische Geschmackslehre die faktische Gesellschaft voraus, von welcher Geschmack gleichsam in einer Top-down-weise erklärt wird. Beide sind also zwar den Themen nach einig, aber die Richtung ihrer Auseinandersetzung ist umgekehrt.

La théorie cartésienne de la sensation,
comme préambule de sa philosophie de l’esprit
Autour des *suppositiones* dans la *Regula XII*

par

Takehiro SAWAZAKI

Chargé de cours

Osaka Kyoiku University

Dans la perspective d’établir que la philosophie de l’esprit, encore à puiser, se fait à la manière cartésienne le motif caché qui a poussé jeune Descartes à avancer ses pensées vers la théologie, nous allons ici mettre en relief l’importance révélatrice des *suppositiones* dans la première moitié de la *Regula XII*, qui nous expose une explication toute mécaniste de la sensation : elles révèlent, premièrement, l’occurrence plus remontée du fameux paradoxe cartésien. Dans les *Regulae*, Descartes est déjà tombé sur l’inintelligibilité du contact de l’âme et du corps. Elisabeth est donc très bien avancée par Descartes lui-même. Et deuxièmement, l’assimilation des figures et des idées, «*figuras vel ideas*», alternative curieuse rencontrée au cours des *suppositiones*, se révèle un obstacle qui a mis jusqu’alors des entraves à jeune Descartes. Donc, à la suite de l’échec des *suppositiones*, la première réponse cartésienne est la dualisation de l’idée matérielle ou l’extension, extension comme figure adventice et comme idée innée. Or, l’idée corporelle une fois dualisée, s’impose la vérification qui prescrit la confrontation des théories *apriori* construites avec des faits. Avec de quels faits donc ? Avec des faits sensoriellement expér-