

「目的なき合目的性」とは何か  
What is the Finality without End?

A Thesis Presented to the Faculty of  
the International Christian University  
for the Baccalaureate Degree

国際基督教大学教授会提出学士論文

by

HIRAKURA, Kei

平倉 圭

March, 2000

---

目次

序論

1 原理としての合目的性

2 「目的なき」という切断

3 芸術美と究極目的

結論 カントにおける「表現主義」

註

## 序論

本稿はカント『判断力批判』(1790)における「目的なき合目的性」の概念とその射程について考察するものである。

第一章において私たちは、「目的なき合目的性」を趣味判断の「原理」をなすものとして位置づける。さらに第二章において、美を「目的なき」ものとして考えるとはいったいどういうことなのかを「同一性」と「瞬間性」の観点から考察する。最後に第三章において、原理的には「目的なき」ものとして考察されたところの美が、「アナロジー」の論理を通じて再び「究極目的＝道德」のうちへと関係づけられるさまを分析する。

### 1

#### 原理としての合目的性

「これは美しい」という言明は単なる個人的な好みの表明ではない。あるもの「が」美しいとは、単に「私が」それを好むという事実より以上のものである。美しいものは決定的に美しい「もの」としてすでに私たちに現われ出ているのであって、美はあたかも対象の属性であるかのように言明される。しかしそれがいかに論理的な命題の形をとって言明されているのだとしても、私たちはあるものが「四角い」と言うようにあるものが「美しい」と言うことは原理的にはできない。美しさは対象の性質ではないからである。美は対象＝客観についての普遍妥当な認識を構成しない。何を美しいと思うかは人それぞれであるというのは、経験的には真である。

にもかかわらず、趣味判断——美を判定する能力——は普遍妥当性を「要求」しているとカントは言う<sup>1</sup>。なぜなら美はつねにある「対象の」属性として、このもの「の」美しさとして確かに言明されているのであるかぎり、いかに経験的なレベルにおいて人々の趣味判断がお互いに食い違うのだとしても、原理的には単なる個人的な好みの表明を超える普遍妥当性をもつものとして考えられているのでなくてはならないからである。そうである以上、つまり趣味判断がなんらかの普遍妥当性に関わるものとして言明されているのである以上、それはあるア・プリアリナ「原理」を前提しているのでなければならない。

『判断力批判』第一部が目論むのは趣味判断の「批判」である。換言すれば、『趣味判断はどうして可能か』、つまり『趣味判断はどうして必然的な普遍妥当性を要求し得るか』という問いに答えることである<sup>2</sup>。それはすなわち趣味判断を可能にする「原理」とはいったい何なのかを明らかにすることである。カントは『純粋理性批判』(1781)においても『実践理性批判』(1788)においても、それぞれに対応する原理を見出していた。ア・プリアリナ理論的認識を可能にする自然概念と、欲求能力をア・プリアリに規定する自由概念とがそれである。しかし趣味判断が関係するのは、美——すなわち快・不快の「感情」であって、それは「概念」から導かれるものではない<sup>3</sup>。美は対象についていかなる客観的認識を構成するものではなく、私たちはあるものの美しさを他の人々にたいして論証することも反証することもできないのだ<sup>4</sup>。

それでは客観＝対象に関係をもたず、概念に関係をもたず、しかも普遍的必然的な判断を構成しうるような原理とはいったいいかなるものなのか。

「原理」を明らかにするのは「演繹」である<sup>5</sup>。しかしカントが「趣味判断の演繹」（§ 30～§ 38）で行っている考察は、私たちの疑問に明確に答えるものとなっているだろうか。以下に要約してみよう。

---

<sup>1</sup>カント『判断力批判（上）』篠田英雄訳（岩波文庫、1964）、§7、20頁。以下特に明記しない限り、『判断力批判』の引用とページ数は、この岩波文庫版の翻訳『判断力批判（上）』による。

<sup>2</sup>『判断力批判』 §36、222頁。

<sup>3</sup>『判断力批判』序言、18頁。

<sup>4</sup>『判断力批判』 §33、215－216頁。

<sup>5</sup>『判断力批判』 §36、222頁。

まず趣味判断は概念には基づいていない。それゆえその判断が要求するところの普遍妥当性は、対象の概念に従う客観的普遍妥当性ではなく、主観的普遍妥当性である。また趣味判断は対象の意味内容をなすところの概念にではなく、その表象の形式だけに依存している。つまりその判断は、判断力一般の「主観的」かつ「形式」的条件にのみ基づいていると考えられてよい。判断力の主観的形式的条件とは、「悟性」と「構想力」という二つの認識能力のことである<sup>6</sup>。そこで趣味判断においては、美と判定される対象の表象が判断力のかかる主観的形式的条件に一致することが、すべての人に普遍的に妥当するものとして要求されるのだとカントは言う<sup>7</sup>。ではその普遍性は何に支えられているのか。カントは§ 38につづく注の中で、趣味判断による普遍的同意の要求の正しさを証明するには「次の二件を承認するだけで十分である」として次のように述べている。

(一) 判断力の主観的条件は、かかる判断においてはたらく認識能力〔構想力と悟性〕と認識一般の関係については、**すべての人間においてまったく一様である**。このことは真でなければならない。さもないと人間は、他者の表象はもとより認識にすら与ることができなくなるだろう。(二) 美学的判断〔趣味判断〕は、如上の関係（従ってまた判断力の形式的条件）だけを顧慮する、それだからまた純粹である、換言すれば対象の概念や感覚を規定根拠として交えていない（強調筆者）<sup>8</sup>

すなわち、(1) 趣味判断の条件をなす認識能力は、すべての人に、「普遍的に」有されており、(2) かつ趣味判断はその「普遍的に」共有された条件にだけかかわる、ゆえに、趣味判断の要求する普遍的同意の正しさは証明されると言うのである。カントはつづく注のなかでさらにこう述べている。

趣味判断の主張は、次の二点に要約される、即ち——第一に、我々は自分自身のうちに見出すところの判断力の主観的条件を**すべての人間について普遍的に**前提して差し支

---

<sup>6</sup> 『判断力批判』 § 35、220頁。

<sup>7</sup> 『判断力批判』 § 38、225頁。

<sup>8</sup> 『判断力批判』 § 38、226頁。

えない、また第二に、我々は与えられた対象をかかると主観的条件のもとに正しく包摂している、ということである。（強調筆者）<sup>9</sup>

趣味判断のア・プリオリな普遍妥当性は、その条件をなす認識能力が「すべての人間に」「普遍的に」共有されていることに基づく。つまり条件が「普遍的」であり、その「普遍的」条件に、正しく包摂されているからこそ、あるものの美は「普遍妥当的」と主張されるというのである<sup>10</sup>。

だが本当だろうか。この「演繹」において、私たちはいかなる「原理」を見出したと言うのか。判断力の普遍的に共有された「条件」つまり悟性と構想力という認識能力が、趣味判断の「原理」をなすのか。もしそうであれば、趣味判断は、概念を欠くがしかし「認識能力」にのみ条件付けられたものとして、「認識」の下位に属することになるのではないのか。そこではもはや、趣味判断に固有の領域（ditio）<sup>11</sup>は確定されえず、したがって趣味判断の「批判」は失敗に終わった——少なくともそれは認識能力のうちに解消されてしまった——ことになるのではないのか。

趣味判断の演繹は「極めて容易である」とカントは言う。なぜならこの演繹は「概念の客観的実在性を立証する必要がない」からである<sup>12</sup>。しかし、カントが容易であるとしているまさにその点にこそ、趣味判断の最大の謎がある。すなわち判断の普遍妥当性を、概念の客観性に

---

<sup>9</sup> 『判断力批判』 § 38に対する注、226–227頁。

<sup>10</sup> たとえば鈴木恒夫は「美的判断はどうして普遍的に妥当するのだろうか」と述べ、その根拠は、認識能力の調和的な活動の仕方がすべての人に「共有」されているからだと言ってこの理解を支持している。これが明らかな誤読であることは後に示すとおりである。「カントの目的論の構成」『カント哲学のコンテクスト』宇都宮芳明／熊野純彦／新田孝彦編（北海道大学図書刊行会、1997）、89頁参照。

<sup>11</sup> 『判断力批判』序論Ⅱ、26頁。

<sup>12</sup> 『判断力批判』 § 38に対する注、226頁。

基づかせることなく確証することこそが、この演繹の「最大の難点」（フォッセンクール）<sup>13</sup>なのである。

しかしそれは、フォッセンクールが言うように「判断の主観的条件があらゆる人にとって同じであることは自明でない」<sup>14</sup>から難点であるのではない。事実として認識能力が共有されているかどうかは問題なのではない。フォッセンクールは私たちが自分たちの表象や思考を伝達しようということは証明済みの事柄ではなく、それを前提するためには「寛容の原理」が必要であるなどと述べているが<sup>15</sup>、そのようなものは単に現実実在する他者の間における妥当性として、「普遍性」というよりはむしろ「一般性」と言われるべきものでしかないだろう<sup>16</sup>。それは単に経験的・事実的なことがらにすぎないのであって、ア・プリオリな趣味判断の可能についての考察にとって、本質的な問題をなすものではない。そもそもカントにおいて、対象が認識可能であるということはすなわち認識が間主観的に共有されていることなのである。

単に条件の普遍的「共有」を想定することだけによってでは、私たちは、すべての人々が同じ条件をもつただから同じように美しいと感じるで**あろう**、とだけしか言いえないだろう。しかし趣味判断が目指すのは「一種の『べし』を含むような判断の確立にある」、——それはすべての人が「我々の判断に一致するで**あろう** [will] というのではなくて、我々の判断に合致すべき [ought] である」（強調原文）<sup>17</sup>と要求するのだ。だからむしろ本質的な問題をなすのは、単なる「条件」の共有が、本当に、判断の普遍妥当性に「べし」という必然性を付与するような確たる原理たりうるのか、ということである。

---

<sup>13</sup> フォッセンクール「個物を理解する」伊古田理訳『カント・現代の論争に生きる 上』坂部恵／G・シェーンリッヒ／加藤泰史／大橋容一郎編（理想社、1998）、182頁。

<sup>14</sup> フォッセンクール、前掲論文、183頁。

<sup>15</sup> フォッセンクール、前掲論文、183頁。

<sup>16</sup> 長野順子は、批判期前から批判期にかけてカントの美をめぐる思考がそのような一般的妥当性からア・プリオリな普遍的妥当性へと移っていったことを指摘している。「美的判断と「自由」の問題」『講座ドイツ観念論 第二巻 カント哲学の現代性』廣松渉／坂部恵／加藤尚武編（弘文堂、1990）、199頁参照。

<sup>17</sup> 『判断力批判』§ 22、135頁。英訳は、Kant, Immanuel. *The Critique of Judgement*, Trans. J. C. Meredith, Oxford: Clarendon Press, 1952, 84. による。

それを考察する前に、そもそも判断力とはいったい何であったのかを振り返っておくことにしよう。カントによれば、判断力とは一般に「特殊を普遍のもとに含まれているものとして考える能力」<sup>18</sup>であり、その機能にしたがって「規定的判断力」および「反省的判断力」とに区別される。判断力が「規定的」と呼ばれるのは、あらかじめ与えられている普遍的な規則ないし原理に特殊を包摂する場合である。たとえば「被子植物とは…である」という定義に従って植物のなかから被子植物を選び出してみせるような判断力がそれにあたる。他方、「反省的」と呼ばれるのは、特殊だけがまず与えられていて、それに対して判断力が普遍を見出すという場合である。たとえば地面から掘り出された石のかけらについて、それがいったい何に用いられたものなのかを考察し、それが用いられた時代を特定し、最終的に「新石器時代の矢じり」というある類へと同定するような判断力の機能がそれにあたる<sup>19</sup>。つまりあらかじめある普遍的な類ないしクラスが理解されていて、そこに個物を包摂するのか、それとも与えられた個物の分析を通じてそれが同定されるべき類がこれから見出されるのか、という違いである。

趣味判断は反省的判断に属している。私たちはいかなる対象が美として分類されるべきであるのかについて、あらかじめ何か規則を知っているわけではないからである。ある対象は、判断する者との個別的な出会いにおいて、初めて「美しい」（あるいは「美しくない」）と判定されるのであって、対象との出会いよりも前に、いかなる対象が美として判定されるのかがあらかじめ了解されているわけではない。

ではカントは、反省的判断の「原理」についてどのように述べているだろうか。それが同じく反省的である趣味判断の原理についての私たちの理解を助けることになるはずである。

カントは反省的判断力の「原理」について、それは私たちの認識能力に対する「自然の合目的性」であると述べている<sup>20</sup>。自然、つまり対象（の表象）が、私たちの認識能力に対して「合目的」的に現れ出ることが、判断力の「原理」をなすというのである。

「合目的性」とは何か。それはカントの言葉で言えば、ある概念が、それが対象とする現実存在について原因をなしているという在り方のことである<sup>21</sup>。つまり逆に言えば、ある対象が、

---

<sup>18</sup> 『判断力批判』序論IV、36頁。

<sup>19</sup> ホグレーベは規定的判断力を「例示」能力として、反省的判断力を「同定」能力として説明している。「認識なき認識論」遠藤寿一訳『カント・現代の論争に生きる 上』、197頁参照。

何らかの概念＝目的に従って産み落とされたという在り方を示している——概念＝目的に従ってのみ可能であるとししか考えられないようなある性質と合致している——ときに、その合致が「合目的」的と呼ばれるのである<sup>22</sup>。

カントは私たちの認識能力に対する「自然の合目的性」こそが、「経験を可能ならしめ、従ってまた自然の認識を可能ならしめる」<sup>23</sup>格律であると言う。すなわち自然が、私たちの認識能力に合うように、私たちにとって認識可能なものとしてつくられてあるとししか考えられないようなある性質＝合目的性を示している、——そのことによって自然一般の認識が可能となるというのである。

そのような目的が現実「実在」しているというのではない。自然が実際に、なんらかの主体によって目的づけられて作られている「から」私たちにとって自然が経験可能であるのではない。自然が、現に合目的なものとして、すなわち私たちに経験可能であるものとしてすでに現れでてしまっているからこそ、そこに自然を対象として切り閉じることを可能にするある概念ないし目的が反省的に想定されるのである。

「合目的性」が理解されるためには必ずしも「目的」そのものの表象を必要としない。なぜならある対象の実在が、そのものを目的にしたがって現実存在にもたらしたようなある意志を想定することによってうまく説明され理解されるなら、すくなくともそれが合目的的なあり方をしている——我々にはわからないある目的によって「方向づけられている」<sup>24</sup>——ことは理解されるからである<sup>25</sup>。もしも自然の合目的性が実在する「目的」に基礎付けられているのであれば、すなわち自然が、確かに我々の認識能力にぴったり合うように意図されて作られているのであれば、規則は対象＝客観のうちにある、われわれはそれを判断力の客観的原理として外部から得てくることになるだろう。それは結局のところあらかじめ把握されるべき普遍的原

---

<sup>20</sup> 『判断力批判』序論V、44頁。

<sup>21</sup> 『判断力批判』§10、100頁。

<sup>22</sup> 『判断力批判』序論IV、38頁。

<sup>23</sup> 『判断力批判』序論V、41頁。

<sup>24</sup> 「方向づける」ものとしての目的概念については、デリダ『絵画における真理（上）』高橋允昭／阿部宏慈訳（法政大学出版局、1997）、140頁を参照。

<sup>25</sup> 『判断力批判』§10、101頁。

理に自然の個別的現象を嵌め込んでいくという規定的な判断力になってしまうだろう<sup>26</sup>。またその原理が自然から学ばれなくてはならないものである以上、そのような原理はもはや経験的なものであり、なんらア・プリオリな判断をもたらさないものであるだろう。私たちが自然の合目的性という概念を想定するのは、目的を規則として自然そのものに指定するためではない。そうではなくて、極め尽くしがたいような多様を示す自然の個別的事例が、そのひとつひとつを対象として切り閉じる概念＝目的が私たちには知られていないにもかかわらず、しかし何らかの仕方で規則づけられた、「まとまった」ものとして経験されること、そこに自然の合目的性が想定されるというのである。ものはそれ自体として合目的的なのではない。それは構想力と悟性を通じてはじめて認識にとって合目的的なものとして現れ出るので。

もしそのような合目的性が反省的に想定され得ないとすれば、つまり我々が認識の際に、悟性に従って考察される純粋に客観的な自然法則しか持っていないとするならば、我々は経験的法則に従う多種多様な自然の秩序を知ることができなくなるだろうとカントは言う<sup>27</sup>。目的それ自体は自然の客観的な属性ではない。しかしそれが、未整理の多様な自然に対してある仮設的な枠組みとして与えられることで、論理的客観的な普遍妥当性をもつ自然認識への道が開かれるのである<sup>28</sup>。

しかしそのような客観性をもたない、したがって概念的に認識のできない「合目的性」の存在は、いかにして私たちに知られるのであろうか。反省的な判断においては私たちの認識能力をあらかじめ方向づけ、合目的性の認識を助けてくれるような所与の普遍的規則は存在しない。しかし「自由な遊び」<sup>29</sup>を営むしかないそのように無規定な構想力と悟性に対して、たまたま偶然的な「調和」を示すものが現れるとき、それが「合目的」的なものとして判定されるのである。カントはそれを次のように説明している。「構想力…が、与えられた表象によって悟性…と意図せずに調和し、こうして快の感情が喚起せられるな

---

<sup>26</sup> 『判断力批判』序論Ⅳ、37頁。

<sup>27</sup> 『判断力批判』序論Ⅴ、46頁。

<sup>28</sup> フォッセンクールは自然の目的とは客観的認識を可能にするための「仮説」とであると表現している。前掲論文、165頁参照。

<sup>29</sup> 『判断力批判』§9、96頁。

らば、その対象は反省的判断力にとって合目的なものとなさねばならない<sup>30</sup>。つまり私たちの認識能力にとって偶然に調和し、「快」の感情をもたらすものが、「合目的」的なものとして判定されるのである。「要するに対象が合目的と呼ばれるのは、対象の表象が快の感情と直接に結びついているからに他ならない<sup>31</sup>。そして趣味判断において、あたかも客観の認識であるかのようにすべての人に対して要求されるのは、実にこのような「快」の感情に他ならないのである<sup>32</sup>。

カントは美についてこう定義する。「美はある対象の**合目的性**の形式である——この合目的性が**目的の表象を欠いたまま**その対象において知覚される限りにおいて」（強調原文）<sup>33</sup>。「快」の感情をもたらすのは「快適」、「美」、もしくは「善」の3つであり、そのうち何らかの普遍性が要求されるのは「美」と「善」である。しかし「善」なるものは普遍的な道徳法則に従っていることによってはじめて「快」の対象として受け取られうるのであって、その合目的性＝快はあらかじめ普遍的な目的＝概念が理解されていることを前提している。美として判定され得る快とは、いかなる目的も普遍的な規則もあらかじめ与えられることなく、しかし偶然に知覚されるところの合目的性＝快だけなのである。

ここで私たちは最初の疑問に戻らなくてはならない。——では私たちの趣味判断に「べし」という必然性を付与するような原理とはいったい何であるのか。私たちは判断力の主観的条件、すなわち悟性と構想力という認識能力の普遍的な「共有」という事実以外に、確たる「原理」と言いうるようなものを見出し得るであろうか。

趣味判断は反省的判断に属する。すなわちその原理もまた「自然の合目的性」のうちに求められなければならない。では、自然の合目的性が、趣味判断の必然的な普遍妥当性を構成しているのはいかにしてなのか。

---

<sup>30</sup> 『判断力批判』序論Ⅶ、54—55頁。

<sup>31</sup> 『判断力批判』序論Ⅶ、54頁。

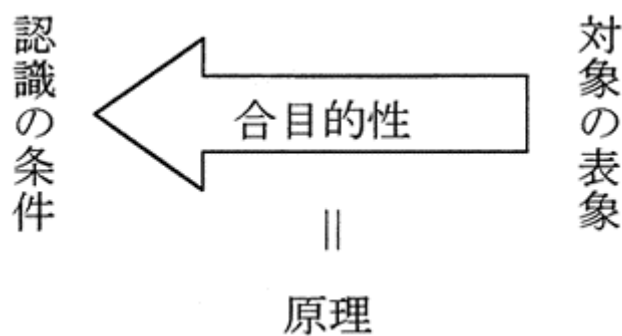
<sup>32</sup> 『判断力批判』序論Ⅶ、56頁。

<sup>33</sup> 『判断力批判』§17。翻訳は清水哲郎によるものが分かり易いのでそれを参照した。「カントとルター ——行為の〈善さ〉と事物の〈美しさ〉をめぐる」『カント哲学のコンテクスト』、149頁。

反省的判断力の原理をなす「自然の合目的性」とは、すなわち対象の表象が私たちの「認識能力」に対して「合目的」的に現れ出ることの意味であった。そうであれば、やはり私たちの「認識能力」の普遍的「共有」という事実が、趣味判断の普遍妥当性を構成していると考えられるのではないだろうか。普遍的に共有された「認識能力」が、その「認識能力」に対しての「合目的性=快」についても普遍性を供与していると理解されなければならないのではないだろうか。

結局のところ趣味判断の要求する普遍性は、「認識」の条件の共有に根拠付けられるにすぎないのか。実際カントは、趣味判断の普遍性は認識一般の条件に「基づいている」と明言しているのである。「我々が美と名づける対象の表象に結びつけるところの**適意が主観的普遍妥当性を有するのは、実に対象の判定における主観的条件のかかる普遍性にに基づいている**〔forms the sole foundation〕のである」（強調筆者）<sup>34</sup>。

しかしそれでも私たちは、その認識の「条件」そのものを単純に趣味判断の「原理」と見なすわけにはいかないだろう。なぜならあくまでも対象の「合目的性」、すなわちある対象の表象が、認識の主観的条件に対して「合目的的に現れ出ていること」こそが判断の「原理」をなすのであって、「条件」そのものが原理をなすわけではなかったからである。図示すれば以下のようになるだろう。



原理をなすのは合目的性である。認識条件の普遍的共有はおそらく、この合目的性の普遍を受け取るために共有された、普遍的「前提」をなしているにすぎない。条件の普遍性は、趣味

判断の普遍妥当を単に「基礎づけている〔forms the sole foundation〕」にすぎず、その普遍妥当性を「構成」しているわけではないからである。

趣味判断の原理としての合目的性は、いったいいかにして必然的な普遍妥当性を構成するのか。単なる条件ではなく、美を美として支えているもうひとつの「普遍」こそを私たちは見出さなくてはならないのだ。

私たちは『判断力批判』第一部の最後、アンチノミーへと考察を進めなくてはならない。カントはその「美学的判断力の弁証論」においてこう述べている。——「趣味判断はなんらかの**概念**に関係せねばならない」、なぜなら、「さもないとその判断は、**すべての人に対する必然的妥当性を要求することが絶対に不可能となるから**である」（強調筆者）<sup>35</sup>。——驚くべきことにここでは、趣味判断の「普遍妥当性」を構成するのは「概念」と言われるのである。もちろん、趣味判断は論理的に証明され得るものではない以上、それは特定の客観＝対象の認識を構成するような規定的な概念ではありえない。そこでカントは次のように言う。「趣味判断は或る種**の概念**に基づくが、しかしそれは**不定の概念**（即ち現象の**超感性的**基体という概念）である」（強調筆者）<sup>36</sup>。

「不定の概念」とはいったい何か。それは概念であって概念でないようなもの、「我々自身にすらその源泉が隠されているような〔趣味判断という〕能力の秘密を解明する唯一の鍵を我々に呈示するだけであって、それ以上はもはや何ものによっても説明され得ない」<sup>37</sup>ものである。しかしそのように「超感性的な」、すなわち認識不可能な普遍的規則＝概念こそが、趣味判断の普遍妥当性を構成するもうひとつの「普遍」なのである。カントは言う。「アンチノミーは我々をして心ならずも感性的なものを越えた彼方を眺めさせ、超感性的なものの中に我々の一切のア・プリオリな能力の合一点を求めさせる、ということである、…これ以外には一条の活路も我々に残されていない」<sup>38</sup>。「不定の概念」の客観的「実在」は証明され得ることはない。しかしそれが想定されることなしには、非 - 概念的でありかつ普遍妥当性を要求するところの趣味判断が「現に」可能となっていることは説明され得ない。そのような超感性的合一点

---

<sup>34</sup> 『判断力批判』 § 9、97頁。英訳は、*The Critique of Judgement*, 59. による。

<sup>35</sup> 『判断力批判』 § 57、313頁。

<sup>36</sup> 『判断力批判』 § 57、315頁。

<sup>37</sup> 『判断力批判』 § 57、316頁。

<sup>38</sup> 『判断力批判』 § 57、316－317頁。

が想定されてはじめて、個別的な趣味判断によって現におこなわれている普遍妥当性への要求は、ア・プリオリな必然性を獲得すると考えられるのだ。

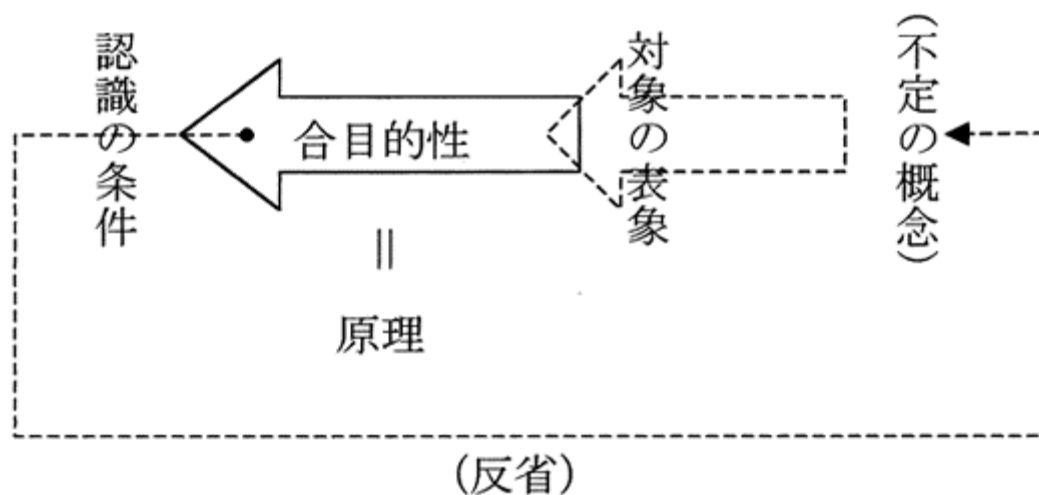
カントはアンチノミーにつづく58節「自然ならびに芸術における合目的性の観念論は美学的判断力の唯一の**原理**である」において次のように述べている。

…自然は、我々が或る種の自然的所産を判定する場合に、我々の心的能力〔構想力と悟性〕の関係における内的合目的性を、しかも**超感性的根拠から生ずるものとして必然的、普遍妥当的と断定されるような合目的性**を、我々に看取せしめる機会を含んでいる、ということである。しかし自然のかかる特性は、もともと自然の目的ではあり得ないし、まして我々によってかかるものとして判定され得る物ではない。…[そのような]合目的性の**観念論**が、自然および芸術における美を判定する場合の唯一の前提であり、この前提のもとでのみ批判は、すべての人に妥当することをア・プリオリに要求するような趣味判断の可能を説明し得るのである。（強調筆者）<sup>39</sup>

趣味判断において普遍妥当的に主張されるところの快=合目的性は、ある超感性的な観念から由来するものとして考えられるときにその必然性を獲得する。そのような超感性的根拠が、「対象」あるいは「概念」として世界のうちに「実在」しているというのではない。そうではなく、それは個別として受け取られたある快=合目的性から、その個別を包摂すべく、私たちには説明できないようなある「普遍」として反省的に見出されようとする「観念」=不定の概念なのである。その想定された超感性的な「普遍」が、ひるがえって私たちの趣味判断における普遍妥当性への要求に対し「べし」としての必然性を与えるのだ。より厳密に言えば、ある合目的なものが美として私たちに受け取られること、それはすなわち、そのものがすでに何らかの認識不可能な普遍=目的によってすでに「方向づけられ」、その普遍妥当性をすでに保証されていると考えられる「べき」ものとして私たちの認識能力に現れ出ているということなのである。そこで先ほどにあげた図は以下のように書き換えられるだろう。

---

<sup>39</sup> 『判断力批判』§58、332–333頁。ただし一部文脈に合わせて *The Critique of Judgement*, 220-221. からの拙訳を使用している。



趣味判断の原理である「合目的性」とは、単にある対象の表象が私たちの認識の条件に対してぴたりと合致するという事だけを意味するのではない。それだけでは不十分である。「合目的性」は、それが合目的的なのである以上、なにかに「方向づけられて」いるのでなければならない——或る目的によって、ただし不定の、我々には認識できない超感性的な概念によって。その方向の由来はわからず、それが私たちの「ために」合目的であるのかもわからず、しかし確実に合目的な何かとして私たちの認識能力に到来し、それゆえ「普遍的」な規則によって方向づけられていると想定されざるをえないようなある「個別」、それが「美」なのである。

趣味判断の原理についての考察を徹底するために別の箇所も見ておこう。カントは趣味判断の「様態」を分析した箇所において、今度は趣味判断の「主観的**原理**は…**共通感**と見なされ得るようなものでしかない」（強調筆者）<sup>40</sup>と述べている。これはどういうことか。

言うまでもなく「共通感」とは、すべての人々が美しいものについて同じように感じる、などということの意味するのではない。対象において受け取られる「快」がすべての人に「共通」に「感」じられるということ、言い換えれば、ある対象の表象が私たち「すべての」認識能力に対して「合目的」的なものとしてあらわれること、そのようなことがらは単に事実としての「快」の普遍性を基礎づけるだけであって、趣味判断に何の必然性も付与するものではない。

<sup>40</sup> 『判断力批判』 § 20、132頁。

共通感は原理をなす。すなわちそれは事実として受け取られる「快」に必然的な普遍妥当性を与うるものなのでなければならない。カントは言う。「何が快いか或は快くないかを感情によってのみ、従ってまた概念によってではないがしかしそれにも拘わらず普遍妥当的に規定するような原理…は、共通感と見なされ得るようなものでしかない」<sup>41</sup>。つまり共通感とは、普遍妥当的かつ非-概念的な趣味判断が現に可能となっている事態を説明するために、(1)概念のように普遍性をもってすべての人に「共通」に妥当する判断を構成し、(2)にもかかわらず「感」覚的にのみ何が美しいかを決定する原理として想定することが要請される場所のものなのである。しかしカントは、そのような共通感が構成的原理として実際に存在するのか、それとも理性がそれをより高い目的のために統制的原理として仕立て上げたのかという問題については、「究明するつもりもないし、また究明できるものでもない」<sup>42</sup>と言う。そのような「共通感」はひとまず、趣味判断ではなく、「認識」が私たちの間で成立していることのための条件、すなわち悟性と構想力の「調和」を感じる能力としてすべての人に前提される、と言われるのみである。(「共通感は、…すべての人が我々の認識に与り得るための必然的条件として想定される」<sup>43</sup>)。それは先に、反省的判断力の原理であるところの「自然の合目的性」が、自然の多様な個別的現象を一つの全体的経験としてまとめあげることが可能となっていること条件として、すなわち単に認識が成立するための前提的条件として、その存在の想定が論じられているのと同様である<sup>44</sup>。判断力の原理は、認識のための条件として——悟性と構想力という認識能力とはまた別の条件として——その存在を「想定」される。しかし「実在」していると言われることはない。正確には、「実在」していると考えられてはならない。なぜならその必然性の根拠は、認識不可能な「不定の概念」に由来するのでなくてはならないからである。

私たちは先に、「自然の合目的性」という原理の必然性は自然そのものの客観的実在から得られてくるのではないことを確認した。「共通感」という原理もまた、私が美と判定するところの対象に関するこの適意が「すべての人にその通りに感じられるだろうということがア・プ

---

<sup>41</sup> 『判断力批判』 § 20、132頁。

<sup>42</sup> 『判断力批判』 § 22、136頁。

<sup>43</sup> 『判断力批判』 § 21、134頁。

<sup>44</sup> 『判断力批判』 序論V、43頁。

リオリに認識せられ得るといような必然性<sup>45</sup>を構成するようなものとして客観に「実在」していると考えられるのではない。もしそうであれば、つまり自然の目的性や共通感が私たちの外部に対象として「実在」していると考えられるのであれば、趣味判断はア・プリオリな「客観的」普遍妥当性を構成するものとして認識判断に属することになるであろう。しかし美は客観＝対象の認識において構成されるのではない。美しさは対象の性質ではない。「共通感は、単なる観念的規範にほかならない」<sup>46</sup>のであって、私たちがあるものを「美しい」と呼ぶときにその判断の普遍妥当性を根拠づけていると考えられるある観念的な原理として、その存在が想定されるというにすぎない。それは私たちの判断に「範例的妥当性」<sup>47</sup>すなわち、すべての人がこの判断に合致す「べき」であるという、単に範例的でしかありえない必然性をのみ構成するのであって、確かに普遍的に合致「する」という客観的無条件的な必然性を構成するのではない。

およそ趣味判断は美学的すなわち主観的判断であって、認識判断ではない。先にあげた美の定義をもう一度見てみよう。「**美**はある対象の**合目的性**の形式である——この合目的性が**目的の表象を欠いたまま**その対象において知覚される限りにおいて」。合目的性が「形式的」であるということ、それはすなわち「感覚的な満足」や「目的＝概念」といった、我々の欲求に対してその「内容」をなすところのものを欠いているということである。趣味判断は、「対象の性質に関する概念や、また対象をなんらかの原因によって内的もしくは外的に可能ならしめるような概念にはかかわりがない」<sup>48</sup>、つまり主観的目的にも客観的目的にも趣味判断は関わりがない。美は、いかなる概念とも関わりなしに私たちに快をもたらすのでなくてはならない。言いかえれば、美は、対象の表象が我々の認識能力に対してもつ関係のうちに、偶然的に見出された「単なる」合目的性として私たちの主観のうちに還元されるのでなくてはならない。単に目的概念を欠いていればいいというのではない。カンヴァスについたある「染み」が、概念を欠いているにもかかわらず、美しくあるためには、それは「美しい」のでなければならない、すなわち私たちにおいて「合目的」的なものとして現れているのでなければならない。そもそ

---

<sup>45</sup> 『判断力批判』 § 18、130頁。

<sup>46</sup> 『判断力批判』 § 22、135頁。

<sup>47</sup> 『判断力批判』 § 22、135頁。

<sup>48</sup> 『判断力批判』 § 11、102頁。

も単なる快適さからは区別されたものとして、かつ私たちの認識からは決定的に欠落したある説示できない「目的」によって「方向づけられた」ような何かとして——<目的なき合目的性>という在り方において——それは現れ出るのでなくてはならない。

## 2

### 「目的なき」という切断

美は、それが純粹であるためには、形式的であるのでなければならない。すなわち感覺的刺激や目的を欠いているのでなくてはならない。それゆえカントは『判断力批判』14節「実例による説明」において次のように述べている。「絵画、彫刻——それどころか一切の造形芸術においては、従ってまた建築や造園においても、これらのものが芸術である限り、線描的輪郭が本質的なものである。線描的輪郭においては、感覺によって満足を与えるものではなくて形式によって我々に快いものが、趣味判断に対する一切の素質の基礎を成している」<sup>49</sup>。つまり造形芸術においては線描的なデッサンが「形式」として作品の美の本質をなし、色彩は感覺的刺激として純粹な趣味判断からは排除されるべきものなのである。しかし本論において私たちが考察したいのは、感覺的刺激としての質料の排除についてではない。私たちが考察するのは<目的なき合目的性>すなわち目的論的連関における質料としての「目的」の排除についてである。それは16節、美を「自由美」と「付属美」とにわけるところにおいて展開される。

自由美とは物そのものにおいて存立しているところの美しさであり、その物が本来何であるかということの「概念」を前提しない。つまりそれは、そのものを可能にしている目的とかかわりがない美である。付属美とはそれに反して、あるものがそのものの概念にしたがって完全

---

<sup>49</sup> 『判断力批判』 §14、109頁。

であること、つまり目的の概念によって規定され、それと一致してあることを前提とする美である。以下は自由美についての実例を用いた説明である。長くなるが引用しよう。

花卉は自由な自然美である。ところで或る花が本来どのようなものであるかということ  
を正確に知っているのは植物学者だけで、余人は恐らくそこまでいきまい。また花が植  
物の生殖器官であることを承知している植物学者にしろ、これを趣味によって判断する  
場合には、かかる自然目的を無視して顧みないのである。それだからどんな種類の完全  
性もまたいかなる内的合目的性も、趣味判断の根底に置かれることはない…多くの鳥類  
(鸚鵡やコリブリ、極楽鳥など) や海中に住む甲殻類は、それ自体だけで美しい、…ま  
たギリシア風の線描的模様や、飾り縁或は壁紙に施された簇葉飾りなどは、それ自体だ  
けではなんの意味を持つものでない。このような物は、何ものをも——換言すれば、一  
定の概念によって規定されているようないかなる対象をも標示するのではなくて、いず  
れも自由な美なのである。また音楽において幻想曲(テーマをもたない)と呼ばれてい  
るところのもの、それどころかおよそ歌詞をもたない楽曲をも、この種の美のなかへ加  
えてよい。<sup>50</sup>

美は、それが自由な、それ自身として存立し得る美であるためには、概念を欠いているのでな  
くはならない。そこではもはや何ものも認識されてはならず、いかなる「意味」をもたらす  
ものも——「歌詞」あるいは音楽の内部で構造的単位をなす「テーマ」すらも——持っていて  
はならない。なぜならそれは、「概念」から自由でなくてはならないからである。

花卉は、それが「純粋な」趣味判断の対象となるためには、少なくとも今それを見る植物学  
者にとって、非-意味的であるのでなくてはならない。なぜなら趣味判断は、それが自由美を  
形式だけに関して判定するときのみ「純粋」と呼ばれ得るのであり<sup>51</sup>、もしある趣味判断が  
一定の目的を有した対象に関しても「純粋」であり得るとすれば、それは判断者がそのような  
目的を全く知らないか、もしくはそのような目的を判断のうちで度外視している場合しかあり

---

<sup>50</sup> 『判断力批判』 § 16、116—117頁。

<sup>51</sup> 『判断力批判』 § 16、116頁。

えないからである<sup>52</sup>。それゆえ彼／彼女は、花卉を美として受け取るためには、それが本来自己の増殖を「目的」とした生殖器官であるという知を欠如しているのでなければならない。

単に目的＝概念についての知を欠いていけばよいというのではない。あるギリシア風の線描の様相或は壁紙に施された簇葉飾りは、それが単に「無意味」である——なんの概念的認識にも寄与しない——「から」美しいのではない。美しくあるためにはそれは無意味であり、かつ合目的的な在り方をしていて、しかもそれが本来何であるかという「目的」の表象を欠いているというのでなくてはならない。デリダは『判断力批判』について考察した論考の中で次のように述べている。「美と関連をもつには、無知でなければならない、というのではない。そうではなく、美の述定のなかには、ある種の非-知が、決定的な、簡潔な、切り込むような仕方、或る場所で、或る一定の瞬間に、すなわちまさしく終り〔la fin（目的）〕のところで、さらに的確に言えば終り〔la fin（目的）〕に関して、介入してくるのである」<sup>53</sup>。

カントは言う。「チューリップは美しいと言われる」、なぜなら、「いかなる目的にも関係せしめられないような合目的性が、この花の知覚において見出されるからである」<sup>54</sup>。言うまでもなく我々は、花を目的へと関係づけること「も」できる。花は生殖のための器官なのである。しかしそのような目的が我々に知られておらず、かついかなる目的でもないような何かによって「方向づけられた」何かとしてそれが我々に知覚される限りにおいて、チューリップは美しいのである。あるものはそれが目的によって方向づけられている限りにおいて、同時に、その目的の表象を決定的に欠如している限りにおいて美しい。「目的性、つまり方向づけられた動きがあるのでなければならない。さもないと美は存在しないであろう。しかし、方向づけるもの（すなわち、起源をなし、方向づける目的）は欠如しているのでなければならない」（デリダ）<sup>55</sup>。ここには二つの運動がある。美しいものは、超感性的な普遍的規則である目的への遡行へと私たちの判断力を誘惑する。しかし同時に、判断におけるその普遍への反省的遡行を決定的に拒絶している限りにおいてそのものは美しくあり得るのである。もしその遡行が可能であるなら、すなわち私たちが反省のうちにその物の客観的目的を認識するなら、そこにはも

---

<sup>52</sup> 『判断力批判』 § 16、119頁。

<sup>53</sup> デリダ『絵画における真理（上）』、144-5頁。

<sup>54</sup> 『判断力批判』 § 17、129頁。

<sup>55</sup> デリダ、前掲書、140頁。

はや対象の認識があるのみであって美はないだろう。ある花は、例えばそれが精巧につくられた造花であることが知られてしまうなら——本物そっくりに見せるという一つの意図の下に目的づけられてしまうなら——もはや美しいとは言われ得ないのである<sup>56</sup>。しかし、にもかかわらず美しいものは、不定であるにせよ超感性的な何かによって目的づけられているのでなければならぬ。

次のカントの言葉はこの事態をよくあらわすものであるだろう。

自然は、その所産と一切の関心にかかわりのない我々の適意（我々はかかる適意をア・プリオリに、すべての人に対する法則と見なしている、しかしこの適意を証明によって確立することはできない）との合法的合致を想定せしめるような根拠をみずからのうちに含んでいるということに関して、少なくともその**痕跡**を示している、或は示唆を与えているのである。（強調筆者）<sup>57</sup>

所産と適意の合法的合致とは、すなわち、ある対象の表象が、なんらかの規則付けられたものとして我々の認識能力に合目的的に合致することである。その合目的性＝「方向づけ」を想定せしめるような「根拠」すなわち超感性的な目的を、自然は「痕跡」として示しているというのである。目的の表象は、「美しいもの」とともに現前しているのではない。しかし単に不在であるのでもない。それは「痕跡」としてある。何の痕跡か。目的の痕跡、それも＜目的が不在であるということ＞のみをただただ突出させるような痕跡である。何にその原因を由来させるべきなのかわからない痕跡として、そのものが本来何であるべきなのかについての知を与えず、しかしなにもものかに向けて確かに表象を「方向づけ」ているような痕跡。我々の反省をその痕跡の由来へと向かわせ、同時にいかなる認識にも着陸することを許さないような痕跡。そのような、「目的なき」という切断の痕跡こそが美の起源をなすのである<sup>58</sup>。そこで先の図を用いて「純粋な」美とはいかなるものかを説明すると以下のようなになるだろう。ここでは

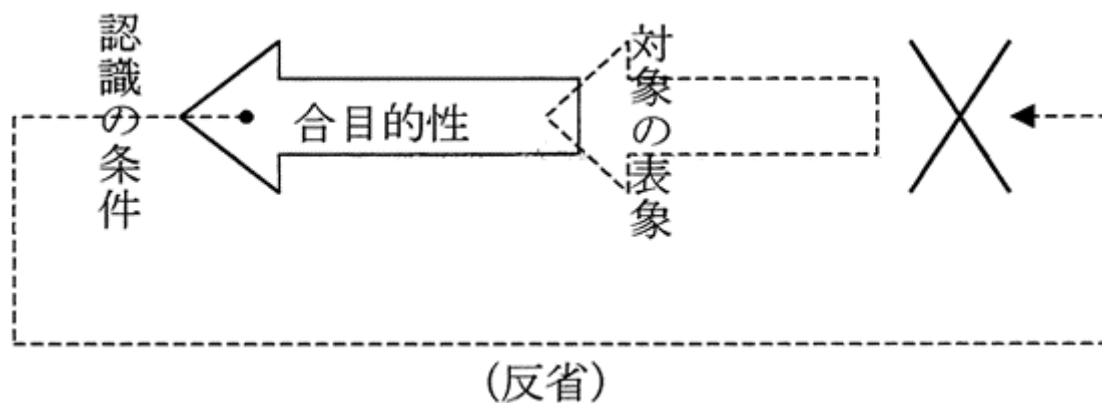
---

<sup>56</sup> 『判断力批判』 § 42、247頁。

<sup>57</sup> 『判断力批判』 § 42、244頁。

<sup>58</sup> デリダ、前掲書、146頁参照。

「不定の概念」という名指しすら消去され、痕跡をなすXとして書き換えられなければならない。



以上のことはカントが石器とチューリップとの違いをその合目的性のあり方から説明する箇所においてよりよく理解されるだろう。カントは美を<目的なき合目的性>として説明づけた箇所に注をつづけて、想定されるであろう次のような反論について考察している。すなわち、古墳からしばしば発掘されるような石器は、柄をつけるための孔があいていたりするなど明らかに合目的な形態を示しているが、しかし私たちはその使用目的を実際に知っているわけではない。つまりその石器はある種の<目的なき合目的性>を示しているが、しかしだからといってこのものを美しいと呼べるだろうか。カントの答えは簡潔である。石器は、それが「技術的所産」であると言うだけで目的をそこに認めるのに十分である。だからそれは美しくない。それとちがってチューリップのもつ合目的性は、いかなる目的にも関係せしめられない。だから美しい、というのである。

このカントの答えはいささかぶっきらぼうなものであるだろう。なぜならたとえある物が——たとえばある芸術作品が——技術的所産であるのだとしても、そこに<目的なき合目的性>が知覚されるならそれは「美しい」と言い得るからである。だからカントの言っていることは次のように補完されるべきである。すなわち、石器の目的は私たちには知られていない、しかし石器に付されている孔やその他の形態的な特徴から、私たちはその石器がどのような目的に使われたのかを推察することができる。私たちは頭の中でそれに柄をつけ、その使用法をもう一度構成し直すことによって、その石器がいかなる目的に関係づけられていたものなのか反省

的に認識することができるのである。つまり石器は、その目的性を完全に欠いたものとして表象されているわけではない、つまり純粋に美しいとは言えないのである<sup>59</sup>。反対に、あるチューリップの形態が示す合目的性は、まさに何のためにそのような形態をしているのか知られ得ないために、私たちは「このチューリップは美しい」と言い得るのだとカントはいうのである。

しかし、私たちはここで重ねて想起しなくてはならないが、美として判定される物の合目的性は、その物の客観的性質であるのではない。それはあくまで判断の主観に対するある表象の現われかたにすぎない。ゆえに厳密には、「今このチューリップが美しいものとして私に現れている」と言うのが正確なのであって、「このチューリップ**は美しい**」と言うことは原理的にはできない。ある趣味判断は「適意の述語を概念に結び付けるのではなくて、与えられた個々の経験的表象に結び付ける」<sup>60</sup>のでなければならないからである。ある絵がある時、美しく現れ出たのだとしても、その絵「が」美しいのではない。それは「今、ここ」において、ある人に美しく現れ出ているというにすぎない。前章で見たように、反省的判断力とは一般に個物を類としての普遍に同定しようとする能力である。しかし美しいものは、そのような類＝普遍にみずからを同定することを許さない限りにおいて真の自由美として現出し得るのである。

ここに自由美をめぐる大きな問題がある。美は、それが自由であり、すなわち「純粋」である限り、＜それは元来何であるのか＞という「概念」に固定されることはできない。つまりそれは客観＝対象の認識を構成するものとして世界のうちに固定されることができない。純粋な美はつねに一回的に、それと遭遇した判断者の主観において美しいのであって、その美は対象において固定され得るのではない。ある人が美術館で、あるセザンヌの絵の前にたって「この絵は美しい」と思うのだとしても、それはその場限りで「美しい」のであって、その人がもうその絵を目の前に見ていないなら、もはや「そのセザンヌの絵は美しい」などと言うことは原理的にはできないのである。

つまり私たちは芸術を純粋な美であるとするなら、「…は傑作である」とか、「…の絵は美しい」などと言うことはその絵の前において、その絵を見ているときにしかできない。「目的」概念によって固定されていない「美しいもの」は、**それが我々の主観に対して合目的的に現れ出ている限りにおいてしか**、「美しいもの」としての合目的性を有し得ないからである。誰か

---

<sup>59</sup> デリダ、前掲書、142頁参照。

の認識能力に受け取られ、それにいま生氣与えているのでなければ、『ウルビーノのヴィーナス』であれチューリップであれ、何の美的合目的性をも持つのではない。カントの理解において美は、それが純粹であるなら、「美しいもの」として、世界のうちにアイデンティファイされることは不可能である。それはもはや「美しい**もの**」として同一性を保つことはできないからである。

ガダマーはしかしその著『真理と方法』(1960)において、このような考え方はカントの超越論的な基礎づけの「方法論」を芸術の「内容」に関する理解として取りちがえることに由来した「体験美学」にすぎないと批判して次のように述べている。

…オスカー・ベッカーは次のように言っている。「時間的に見れば、作品はある瞬間(すなわち、いま)においてしか存在しない。それは<たったいま>この作品であっても、次はもうそれではないのだ。」これは当然でてくることであり、要するに美学の基礎を体験におくことは、絶対的な瞬間性につながり、それは芸術作品の統一性を解消してしまふ。そればかりか、芸術家の自己同一性および理解者ないし享受者の同一性もともに解消してしまうのである。<sup>61</sup>

すなわち、芸術を純粹な美として考察することにおいては、作品の美しい「もの」としての同一性が破綻するだけでなく、その美を「体験」した人々も、世界のうちに宙づりになったその美しさをいかなる対象にも帰属させ得ないまま抱え込み、自己同一性を破綻させるほかはないとガダマーは批判するのである。

だがこれは本当に批判になっているだろうか。純粹な美の経験が作品ないしその享受者の同一性を破壊してしまう、ということと、だからそれは真ではない、ということとは同じことがらではない。美しい作品が美しい作品として常に同一性を保ち、あるいは私たちがある優れた絵画を見ているときも見えていないときも一人の同じ人間として同一性を保っている、と考える

---

<sup>60</sup> 『判断力批判』 § 37、224頁。

<sup>61</sup> ガダマー『真理と方法 I』 轡田収／麻生建／三島憲一／北川東子／我田広之／大石紀一郎訳 (法政大学出版局、1986)、137頁。

ことこそがドクサであるかもしれないからだ。私たちはこのガダマーの批判によってだけでは、芸術経験のなかに本質的に非 - 知的な、非 - 対象認識的な、したがってこの世的でない、対象の「もの」としての同一性にも、自己のアイデンティティの連続にも回収することのできない絶対的ななにかが含まれているという可能性をもまた、完全には排除することはできないはずである。

ガダマー自身は、芸術において私たちは未知の何かと出会うのではなく、むしろそこに私たち自身についての理解を見出すのであり、芸術美の経験において「体験の不連続性と瞬間性をわれわれの現存在の連続性において止揚するのである」<sup>62</sup>と述べ、瞬間瞬間における絶対的な美的体験とは異なる芸術理解の有り様を示している。それではカントは、芸術美の「純粹性」についてどのように考えているのだろうか。

### 3

#### 芸術美と究極目的

カントにおいて、芸術は確かに「純粹な」美とは考えられていない。なぜならそれはひとつの技術的所産として、確かに目的づけられているからである。それは、美しくあることを目的づけられた技術である、——但しその目的が意識されないかぎりにおいて。カントは芸術が美しくあり得るための条件として次のように述べている。

芸術的所産における合目的性は、なるほど意図的なものではあるが、しかし意図的に見えてはならない、——換言すれば芸術は、我々が確かにこれを人工と知っているにも拘わらず自然と**見なされ**得ねばならないのである。…この所産はなんらかの規則に従ってのみ、元来意図されたところのものになり得るのだから、かかる規則と合致することは

---

<sup>62</sup> ガダマー、前掲書、137頁。

いくら**精確**であっても差し支えない、しかし**苦心**の跡があらわであったり、或はまた流派の形式を窺わせるようなものであってはならない、換言すれば製作に当って規則が絶えず芸術家の眼前にちらついて彼の心的能力に拘束を加えていたという痕跡をとどめてはならない（強調原文）<sup>63</sup>

すなわち技術的所産としての芸術は、それがしかし「目的なき」ものとして、自然であるかのように見える限りにおいて美なのである。そこには「苦心の跡」やあるいは「流派の形式」が残されているのであってはならない。なぜならそれらはちょうど石器に開いた孔がそうであったように、作品が従っているところの意図と規則を反省において我々に窺わせ、対象の表象が有する合目的性をひとつの意図＝目的の認識へと着陸させてしまうからである。芸術は、目的を持つにもかかわらず「自由美」として、実質的な目的に拘束されていない合目的性として受け取られるのでなければならない。

しかしそのようなことがいったい可能なのか。そもそも「自然のように」見えるとはどういうことか。言うまでもなく、それは「自然そっくりに見える」などということではない。そのようなものは結局のところある単純な意図に基づいており、造花と同じく、我々の目を欺く「ための」単なる技術に帰着するだろう。では<自然のように見える>ためにはどうあれば良いというのか。

ただそっくりに描くのではなく「生き生きと」描けばよい——ダヴィッドの冷たい「本物らしさ」に対してドラクロワの躍動する「自然らしさ」を対置すればよい——とか、あるいは抽象画であっても「自然な」有機的形態を描き出せばよい——などという平凡なことをカントは言っているのではない。私たちは決してそのような原則をたてることはできない。なぜなら美は、ある規則に従って決定されるような何かではないからである。「美の学があるのではなく、美の批判だけがある」<sup>64</sup>のだ。

では芸術の<自然のように見える>はいったいいかにして可能なのか。そこで持ち出されるのが「天才」の概念である。天才とは何か。カントは46節の最初でこう定義している。

---

<sup>63</sup> 『判断力批判』 §45、255頁。

天才とは、芸術に規則を与える才能（自然の賜物）のことである。…ところでこの才能は、芸術家に生得の産出的能力であるから、我々はまたこう言ってよい、——天才は生得の心的素質（ingenium）であり、自然はかかる心的素質を通して芸術に規則を与えるのである<sup>65</sup>

つまり芸術において用いられる規則は、それが芸術家の内的「自然」をなす「天才」を通じてもたらされる限りにおいて「自然」であり、「自由」なのである。我々の趣味は、あるものの表象を美しいと判断するだけであって、産出しない。産出のためには天才が必要である<sup>66</sup>。しかし天才が産出したものが、即、美しいと言うのではない。なぜなら、天才は芸術作品のために「素材」を豊富に産出するばかりであって、それを選択し、磨き上げるためには趣味の力が働くのでなければならないからである<sup>67</sup>。天才とは「それに対しては**一定の規則が与えられ得ないようなもの**を産出する一種の才能である」<sup>68</sup>。すなわち「不定の」規則として、＜目的なき合目的性＞として方向づけられることが潜在的に可能であるようなある多様を産出する才能である。天才は芸術作品の製作において、趣味的な規定を超え出るための「賭け」として働く。芸術家は、天才によって産出されたその多様の上に、事後的に、趣味による陶冶を加えるのである。

「天才」の概念は芸術家の技術的所産が、その内的な「自然」を通じて可能になっているかぎり自由な美を有し得るということを示すために導入されている。すなわちカントにおいては、「天才概念の果たす機能は、美という観点からすれば芸術の所産も自然美と同じ物だと確定することにすぎない」（ガダマー）<sup>69</sup>のであって、それは趣味判断の分析についての超越論的意図から行われた補助的考察にすぎないととりあえずは言うことができる。

しかしここに再び問題が持ち上がる。では、芸術作品の美は「純粋な」自由美とどう違うのか。技術的所産である芸術作品と言えども、それが美として受け取られるかぎり、純粋な自然

---

<sup>64</sup> 『判断力批判』 § 44、251頁。

<sup>65</sup> 『判断力批判』 § 46、256頁。

<sup>66</sup> 『判断力批判』 § 48、262頁。

<sup>67</sup> 『判断力批判』 § 47、262頁。

<sup>68</sup> 『判断力批判』 § 46、257頁。

<sup>69</sup> ガダマー『真理と方法Ⅰ』、78－79頁。

美と何も変わりことになるのだろうか。もしそうであれば、芸術作品の美は結局のところ「目的なき合目的性」として、アイデンティファイされることなく世界のうちに宙づりにされることになるのではないだろうか。たとえある作品が技術として目的において切り閉じられているのだとしても、そのものの美しさは、私たちの主観において、瞬間瞬間の合目的性としてのみ受け取られるほかはないのだろうか。

しかし、芸術は決して、自然そのものではありえない。そもそも芸術の理解において、その目的性が我々に無視され得るのは、それが「芸術」であるということを私たちがあらかじめ理解している場合のみである。書齋に飾ってある油絵を私たちが「純粋に」美しいと感じ得るのは、それを「芸術」として、すなわち目的を欠く「べき」ものとして受け取り得る場合だけである。もし私たちがそれを単に部屋を華やかに見せるための装飾として——カーテンの模様や鉢植えの花と変わらない単なるインテリアとして——、あるいはその部屋の主人の趣味の良さを誇示するための単なる手段としてのみ意識するならば、その絵はもはや純粋に「美しい」ものとして現れ出すことはできない。そこで考慮されているのは、絵を手段として実現されている実質的な目的だけにすぎないからである。私たちがその絵を「純粋に」楽しもうとするなら、いかなる目的も関心も括弧に入れて絵の前に立つのでなくてはならない。しかしそのような括弧入れが可能であるためには、それが「芸術作品」であるということが私たちによって先駆的に了解されているのでなければならないのである。

芸術作品は確かに、美的経験を与えるという目的＝概念によって規定されている。つまりそれは自然のように、自由美のように見えるのだとしても本質的には「付属美」としてしか存在できない。「付属美」とは何だったか。それは「概念に付属する美」であり、<そのものが本来何であるのか>という概念に従ってある対象が完全であること、「即ち対象の完全性とを前提する」美である<sup>70</sup>。そしてカントは、確かに次のように述べている。

対象が芸術作品として与えられ、またかかるものとして美と断定されるとすれば、まず**その物は元来なんであるか**ということの**概念**が根底におかれねばならない、**芸術は常に原因において（またその原因性において）目的を前提している**からである。…それだけ

---

<sup>70</sup> 『判断力批判』 § 16、116頁。

ら芸術美を判定する場合には、**対象の完全性**もまた同時に考慮されねばならない。（強調筆者）<sup>71</sup>

芸術美は「付属美」なのであって、それは単なる「美しさ」だけによってではなく、「完全性」をも前提として判定されなければならない。——しかしカントは、芸術作品を単なる技術的所産として、「美的経験を与える」という単純な目的＝概念に従うことによるのみその「完全性」を達成し得るものであると考えているのではない。後で考察するように、カントは、芸術はもっと根底的なレベルにおいて「目的」と深く接続するものであると考えているのである。しかしその箇所を見る前にまずカントが「付属美」についてどのように語っていたのかを見ておく事にしよう。

カントが付属美の例としてあげているのは「人間」、「馬」、「建築」である<sup>72</sup>。それらはいずれも目的の概念を前提している、とカントは言う。しかし「人間」や「建築」は措くとしても、なぜ「馬」は自由美ではなくて付属美に分類されているのだろうか。他の生き物たち、たとえば「鳥類」や「多数の甲殻類」、あるいは「チューリップ」は純粋な自由美に分類されていたのであった<sup>73</sup>。しかしカントは、同じ自然界の生き物である「馬」を付属美に分類する理由については一言も述べていない。だが私たちはおそらく次のように推察することができるだろう。つまりカントにおいて「馬」は、人間の「ために」存在しているとしか考えられ得ないのであって、人間に使用されることを目的とした存在としてのみ、そのものの美 - 完全性を知覚され得るといっているのである。

一見ばらばらに見える組み合わせではある。しかしここで付属美の例としてわざわざこの三つが選ばれていることには大きな意味があるとデリダは言う。「…この三つの事例は、その外見上の雑多さにもかかわらず、人間学的である（馬もまた人間のためにある、人間がその中心であるところの自然のためにある）からであり、この批判の主体たる人間は、自己をくなしに>と考えることができないのである。すなわち自己を、目的なきものとして、或る種の純粋な

---

<sup>71</sup> 『判断力批判』 § 48、262頁。

<sup>72</sup> 『判断力批判』 § 16、117頁。

<sup>73</sup> 『判断力批判』 § 16、116－117頁。

形態もしくは彷徨的な美として、考えることができないのである」<sup>74</sup>。後半の指摘が私たちにとっては重要である。すなわち人間、馬、建築は、単に「目的」＝概念への一致を前提としているから「付属美」の代表例とされているのではない。それらはすべて、人間の「ため」に（あるいは人間「として」）のみ「目的」を有し、人間の「ため」に（あるいは人間「として」）完全であるときにのみはじめて美として存在し得るというのである。単に「目的」への一致を前提するというだけなら「ナイフ」（＝切る「ため」の）や「ペン」（＝書く「ため」の）をあげる方が付属美の例としては「馬」よりも唐突ではないかもしれない。しかしカントはあくまでも人間、馬、建築をあげる。——そしてその中心には自己を「目的なき」ものとして考えることのできない「人間」がいる。

人間の目的性を捨象することはカントにはできない。なぜなら人間は自然の創造そのものの「究極目的」である「道徳」法則の担い手として、「存在の目的を自分自身のうちにもつ」<sup>75</sup>とされる唯一の存在であるからである。すなわち付属美がそれと一致することを前提とする目的＝概念の根底には、人間とそれが担う「究極目的」が存しているようなのである。付属美について語るこのカントの言説のうちには、美が人間において究極目的＝道徳と接続され得る地点がほのめかされようとしているのだ。

私たちはまだ確言することはできない。しかし『判断力批判』4 2 節「美に対する知性的関心」以降において、私たちは美と道徳との関連が決定的な形で展開されていくのを見ることになるだろう。

前章で詳しく見たように、美しいものは原理的にはいかなる目的にも関係せしめられない限りにおいて美しいと言われ得るのであった。しかしカントは4 2 節において次のように言い始めるのである。

自然はその美しい所産において…**目的をもたない合目的性**として顕現するのである。それだから我々はこの目的を、我々のそとに見出すのではない、そこで**当然これを我々自**

---

<sup>74</sup> デリダ『絵画における真理（上）』、173頁。

<sup>75</sup> 『判断力批判』§ 17、123頁。

**身のうちに、しかも我々の現実存在の究極目的を成すところのもの、即ち我々の道徳的本分のうちに求めるのである（強調筆者）<sup>76</sup>**

自由で純粋な美として現れる自然は、＜目的なき合目的性＞として、客観＝対象のうちに実在するような目的の表象を欠いている。**それゆえに**、その欠如した目的は「当然」、私たち自身の中にある究極目的＝道徳的本分のうちに求められる、とカントは言うのである。

だがいったい何が「当然」であるというのか。ここでカントが言っているのは、目的＝概念を前提とする「付属美」ではなく、むしろ自然の純粋な「自由美」こそが、まさにそれが「純粋」であり、目的の表象を全く欠いているがゆえに、私たちの内なる目的＝道徳的本分へと接続されてその目的性を補完される、ということである。しかし美が美として現れ出るには、そもそも「目的」から切断されてい「なければならない」のであって、その限りにおいて趣味判断の対象は単なる認識からも道徳的善からも区別され得るのであった。そのような「目的なき」純粋な美を、私たちの中でもういちど別の目的＝道徳に関係づける必要がどこにあるというのか。

そこでカントが依拠するのは「類似」の論理である。すなわち、自然の美について私たちがもつ関心——美しい野の花や昆虫が自然の中から失われるのを惜しむような気持ち——は、自然それ自体に対する直接的関心であるという点で「道徳的関心に類似している」<sup>77</sup>、それゆえ、美についての快＝合目的性はその根底において道徳＝目的によって支えられているように「思われる」、というのである。カントはそのような道徳的感情との「類似」に依拠して趣味判断を解釈するのは「牽強付会に過ぎる」かもしれないといったんは譲歩しつつ、しかし自然の美に対する関心をもつのは善＝道徳に対する心持ちがすでにできあがっている人々にのみ特有のものなのであるととつぜん断定してみずからの論を補強する<sup>78</sup>。

さらにカントは予想される反論について次のように述べている。「こういうことを言う人があるかも知れない、——道徳的感情との類似などを引き合いに出して…美学的判断〔趣味判断〕を、**自然がその美しい形式を通じて象徴的に我々に向かって話しかけるところの暗号文**の真正

---

<sup>76</sup> 『判断力批判』 § 42、245頁。

<sup>77</sup> 『判断力批判』 § 42、244頁。

<sup>78</sup> 『判断力批判』 § 42、244－245頁。

な解説とは認めがたい、と」（強調筆者）<sup>79</sup>。——だが反論としてあげられているこの文こそ意味不明である。注意しよう。「暗号文」とはいったい何のことか。自由な自然美がいったい何を「象徴」していたというのか。チューリップや鳥や多数の甲殻類は、それがいかなる「意味」からも切断している限りにおいて美しいのであった。いつからそれが「暗号文」の「解説」行為の対象などと言われるようになったのか。「解説」するとは、すなわち美の原理＝合目的性を支えると想定されていた「不定の概念」を、現に現れ出ている自然の合目的性の背後において実体化し、それに読みうるテキストとしての意味＝認識を与えようとするのではないのか。

カントはさらに、美しい自然における感覚的な刺激は「自然がいわば我々に向って話しかける言葉——しかも単なる自然よりもいっそう高尚な意味をもつと思われる言葉を含むところの感覚」であるとしてこうも続けている。

赤から紫にいたる7色〔赤・橙・黄・緑・青・紺・紫〕の順序について言えば、これらの色はそれぞれ（一）崇高、（二）勇敢、（三）率直、（四）友情、（五）謙遜、（六）剛毅、（七）柔和の理念に相応するものようである。これが**自然の意図であるか否かはいざ知らず、我々は少なくとも自然をこのように解釈する。**（強調筆者）<sup>80</sup>

この七つが何らかの形で善＝道德と関わることは言うまでもない。自然の合目的性を根拠づける超感性的な不定の概念は私たちには認識され得ない（＝「自然の意図であるか否かはいざ知らず」）、しかし認識され得ないがゆえに、それは道德を「象徴」するものとして勝手に「解説」されるというのである。

だが私たちは、この箇所だけで自由な自然美と道德との関連などという主張を理解してしまうわけにはいかない。自然美への関心と道德的関心とその直接性においていかに「類似」しているのだとしても、個別的な自然の現象は、いかなる目的の認識からも切り離されていない限りそもそも「美」としては現出し得なかったはずだからである。美と道德＝目的のあいだには

---

<sup>79</sup> 『判断力批判』 § 42、244頁。

<sup>80</sup> 『判断力批判』 § 42、247頁。

いかなるア・プリオリなつながりもない。ましてや色彩に道徳的感情を読みとるなど、意味の体系を共有する者どうしにしか通用し得ない似而非心理学以外の何ものでもない。

実際ここではカント自身の語り口もまだ遠慮がちである。また自然美についてはその道徳との類似を指摘しているものの、しかし「技術の美」に関しては、それを愛好する者たちが必ずしも道徳的性質を示すのではないということは認めざるを得ない、とも述べている<sup>81</sup>。だが先回りして見ておけば、『判断力批判』第一部の終り近く59節に至って、カントは「美は道徳的善の象徴である」として、美一般の道徳的善とのつながりを断言することになるのである<sup>82</sup>。ではいったいいかにしてこのような断言が可能とされていくのだろうか。

それを解き明かすのが実は「天才」の概念なのである。私たちは先に、「天才」は芸術家の内的「自然」として、技術的所産に過ぎない芸術の「自然らしさ」、すなわち「**目的なき**」を実現するものとして導入されていたことをすでに確認した。しかし同時に「天才」の概念は、芸術を**道徳＝目的**のほうへと接続するというまったく逆とも思われる働きをなすことになる。

天才について、先にあげたのとは別の定義を見てみよう。——「天才は**美学的理念**の能力である」（強調原文）<sup>83</sup>。美学的理念とはなにか。それを見る前に、どうしてカントがそのようなことを言い出すことになったのかを見ておくことにしよう。

カントは「天才を形成する心的能力について」と題された49節において次のように始めている。「我々はある種の作品について、これらの作品が少なくとも部分的には芸術の体裁を具えている筈であると思いながらも、しかし『**精神**を欠いている』と言うことがある。実際かかる作品とても、**趣味**の点ではまったく間然するところがないのである」（強調筆者）<sup>84</sup>。さらにカントはこのように言う。「**天才**を主とする芸術は、むしろ**精神に満ちた芸術**と呼ばれるほうが適切であり、**趣味**を主とする芸術だけが**美的技術**と称せられてよい」（強調筆者）<sup>85</sup>。ここにおいてはじめて、「趣味」と「芸術」との分裂が口にされる。つまり美的経験を与えるための技術的所産であった芸術は、しかし単に趣味のよい - 美しいものであるというだけでは不

---

<sup>81</sup> 『判断力批判』 § 42、240－241頁。

<sup>82</sup> 『判断力批判』 § 59、337頁。

<sup>83</sup> 『判断力批判』 § 57に対する注1、321頁。

<sup>84</sup> 『判断力批判』 § 49、266頁。

<sup>85</sup> 『判断力批判』 § 50、277－278頁。

十分なのであり<sup>86</sup>、それは芸術における天才によって「精神」に満たされていなければならないというのである。

精神とはなにか。それは「**美学的理念**を表現する能力にほかならない」。そして「美学的理念とは、構想力のある種の表象——換言すれば、多くのことを考えさせる起因を成すような表象を意味する。とは言えこの理念には、いかなる一定の思想も、従ってまたいかなる**概念**も適合し得るものではない。それだからまたいかなる言葉もこの理念を完全には表現し得ないし、またこれを説明し得ないのである」（強調原文）<sup>87</sup>。つまり芸術作品に「目的なき合目的性」を与えるところの天才とは、単に見かけの自然らしき——「苦心の跡」や「流派の形式」を窺わせないような——を実現するためだけの能力なのではなく、精神によって、単に作品をつくるという目的＝概念に従っているだけでは決して到達し得ない、非・概念的な「美学的理念」の表現を可能にするための能力なのである。

もう少し具体的に説明しよう。カントが「美学的理念」の例としてあげるのはたとえば次のような詩である。

太陽が出現した、

あたかも平安が徳から生れ出るように。<sup>88</sup>

この詩が引き起こす様々な想念や感情は、もちろん「太陽」や「徳」といった語のリテラルな意味によって還元されることはない、また「崇高」「雄勁」「穏やかさ」とかいったような「概念」によっても完全に言い尽くされることはできない、とカントは言う。そのような言葉では名指すことのできない様々な「なにか」を、語や表象のリテラルな意味を「超えて」感じさせてしまうところの表象、それが美学的理念なのである。たとえば私たちがレンブラントの自画像を見ると、それが「レンブラントという男の顔である」という表象のリテラルな意味を「超えて」、また単にかたちや色の美しさにも還元することのできない何とも言い難いような様々

---

<sup>86</sup> ガダマー、前掲書、67頁参照。

<sup>87</sup> 『判断力批判』 § 49、267頁。

<sup>88</sup> 『判断力批判』 § 49、271—272頁。

な想念を与えるならば、そこには美学的理念が表現されていると言えるのであろう。そのような理念が表現されてはじめて、芸術は精神に満ちたものとして認められ得るというのである。

ここでもう一度先の天才の定義にもどって続きを読んでみよう。

我々は天才を説明して、天才は**美学的理念**の能力であると言うこともできるわけである、そしてまたこれによって同時に、天才の作品において芸術（美の産出）に規則を与えるのは、（主観における）自然であって予め考量された目的ではないということの理由も明らかになる。美は概念的に判定されるのではなくて、…構想力と悟性との合目的調和に従って判定されねばならない、それだから芸術、**即ちすべての人にとって快いものでなければならないという当然の要求**を提起し得るような美的技術において…無条件的な合目的性の主観的基準を成すところのものは、規則や指定ではなくて主観における純粋な自然である。しかしかかるものは、固より規則や概念のもとに撰せられ得ない、——換言すれば、このものこそ**天才の一切の能力の超感性的基体**（いかなる悟性概念もこれに達することはできない）なのである（強調筆者）<sup>89</sup>

まとめるところである。すなわち、（1）芸術についての快＝合目的性は、主観的ではあるが普遍妥当性を「要求」しうるものとして「超感性的」規則に基づいているのでなければならない。（2）ところで天才（芸術家の内的「自然」）による芸術の根幹である美学的理念とは、概念ではとらえられないようなものであった。（3）そこでそのような非 - 概念的な美学的理念が天才の基体に存して、芸術における「目的なき」——「概念」なき——「合目的性」の産出を可能にしていると考えられる。（4）つまり芸術における美学的理念とは、美の快＝合目的性がそれから由来していると考えられたところの超感性的基体＝「不定の概念」と同じものなのである。

納得などしてはならない。なぜならここでは、前置きなしに議論のすり替えが行われようとしているからである。さらにカントは議論をこう続けている。文を一部重複させて引用しよう。

---

<sup>89</sup> 『判断力批判』 § 57に対する注 1、321頁。

しかしかかるものは、固より規則や概念のもとに撰せられ得ない、——換言すれば、このものこそ天才の一切の能力の超感性的基体（いかなる悟性概念もこれに達することはできない）なのである、従ってまたこのことにかんがみて、**我々のすべての認識能力を一致、調和させるところの、また我々の自然的本性に存する可想的なものによって我々に与えられたところの、究極目的なのである。**我々は、美学的合目的性に客観的原理を指定することはできない、しかしかかる**合目的性の根底に、主観的であってしかも普遍妥当な原理**がア・プリオリに存するということは、上述の説明によってのみ可能である。（強調筆者）<sup>90</sup>

さきほど引用していた箇所ではあくまで天才と芸術についての議論がなされていたのだということに注意しよう。この後半の引用箇所においてはしかし、議論のポイントは「美一般」の普遍妥当性要求の根拠に関するものへと移し替えられている。それだけではない。ここで再び美は、道徳＝究極目的と結び付けられようとしているのである。「我々の自然的本性に存する可想的なものによって我々に与えられたところの、究極目的なのである」、——「可想的なもの」とはすなわち「趣味が感性的なものを越えた彼方に望み見るところのもの」<sup>91</sup>、つまり美の合目的性を支えていると想定されるところの超感性的な「不定の概念」に他ならない。つまりここでは、美の合目的性の根底に想定されたところの「不定の概念」が、私たちに「究極目的」＝「道徳」を与えるところのものとしてさりげなく言い換えられているのである。——ここにおいて、「技術の美」であるところの芸術もまた道徳へと接続される。と言うよりもむしろ、天才芸術とその超感性的な基体をなす美学的理念の考察を経て、美の「全体」がさらなる説得力をもって道徳＝究極目的へと関係づけられようとしているのである。

この文章が述べられているのは57節、「…アンチノミーは我々をして心ならずも感性的なものを越えた彼方を眺めさせ、超感性的なものの中に我々の一切のア・プリオリな能力の合

---

<sup>90</sup> 『判断力批判』 § 57に対する注1、321頁。ただし一部*The Critique of Judgement*, 212.からの拙訳を使用している。

<sup>91</sup> 『判断力批判』 § 59、337頁。なお、この箇所が § 57に対する注1における「可想的」という言葉と対応していることは篠田英雄の指摘による。『判断力批判（上）』訳者注、347頁。

一点を求めさせる、ということである…」<sup>92</sup>という、私たちがこの論文の最初の章において考察した文のすぐ後につづく注においてである。すなわち、57節の本文においては単に「不定の」概念と呼ばれ、明確に名指すことは不可能とされていた趣味判断の超感性的な根拠が、ここでは芸術の美学的理念を通じて道徳＝究極目的という実体的概念へと移し替えられようとしているのである。

カントは天才の芸術を満たす精神についてこう言う。「与えられた概念に対しては理念が見出され、また理念に対しては表現が見出される…そしてこのような表現を見出す才能こそ本来精神と呼ばれるところのものなのである」<sup>93</sup>。そして天才芸術におけるこの精神－理念－表現の三位一体を通じて、美と道徳的理念とを結ぶ回路は接続される。天才の芸術作品において私たちが見るのは、非－意味的な形式的趣味の産物としての「美」ではなく、超感性的な究極目的の世界へとその「背後」において開かれた、美学的理念の「表－現」なのである。芸術の「目的なき」は、ただ概念に従うことだけによってでは成し遂げられない。しかしまさにそのことによって、芸術はそれ自身を通じた超感性的な究極目的への超出へと開かれるのだ。「芸術が究極への象徴的な通路を開く」(Zammito)<sup>94</sup>のである。そしてこの議論の流れは、『判断力批判』第一部において最もプロブレマティックな題をもつところの59節、「道徳の象徴としての美について」へとつながられる。

カントはその59節において「類比」を用いて概念を間接的・直観的に表象する仕方としての「象徴」についてしばらく解説したのち、唐突に次のように主張する。

そこで私が言おうとするのはこういうことである、——**美は道徳的善の象徴である**、また美はかかる関係（これはすべての人にとって自然的であり、またすべての人が他者に義務として要求するところの関係である）においてのみ我々に快いものであり、兼ねてまたすべての人の同意を要求するのである。（強調筆者）<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> 『判断力批判』 § 57、316－317頁。

<sup>93</sup> 『判断力批判』 § 49、273頁。

<sup>94</sup> Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1992, 288.

<sup>95</sup> 『判断力批判』 § 59、337頁。

つまり美は道德という目的の「象徴」として、根底において道德＝究極目的に根拠づけられているがゆえに、その「普遍妥当性」に対する要求が可能とされている、とここでカントは言うのである。カントは続けてこう述べる。「判断力は、主観におけるこのような内的可能と、主観と合致する自然の外的可能とにかんがみて、主観自身のうちおよびそとにある何かあるものに関係しているということを知るのである」<sup>96</sup>。しかしそれにしてもなぜ、趣味判断を可能にしているその「何かあるもの」が、他ならぬ「道德」＝究極目的であると断定されることができるのか。——それに対してカントがあげる理由は、美と道德的善は「似ている」から、というものである<sup>97</sup>。再び、類似を通じて、しかしこんどは天才芸術と美学的理念についての考察を経て、より強力に、美と道德は結び付けられようとするのである。そしてカントは「両者の差異を無視するものではない」と一応の留保を置きつつも、美と道德に関する4つの類似点をあげ始める<sup>98</sup>。しかし今更確認するまでもないが、『判断力批判』の第一章「美の分析論」においてはまさにその「両者の差異」ゆえに、美は道德的善と截然と分かれたれていたのである。だが議論のベクトルはすでに完全に、美を道德的善へと一致させる方向へと向っている。そして第一部の最後、60節において私たちは次のような決定的な断言が行われるのを見るのである。

畢竟ずるに趣味は、道德的理念の感覺的表示を（この両者に対する我々の反省に含まれている或る種の**類比**〔analogy〕を用いて）判定する能力である。この場合に快は、かかる判定能力と、道德的理念に由来する感情（これは道德的感情と呼ばれる）に対するいっそう深い感受性とから導来される…趣味が、単に各自の個人的感情だけに妥当するのではなくて、人類一般に妥当すると断定して憚らないところの快は、実にこのような快なのである。（強調筆者）<sup>99</sup>

---

<sup>96</sup> 『判断力批判』 § 59、338頁。

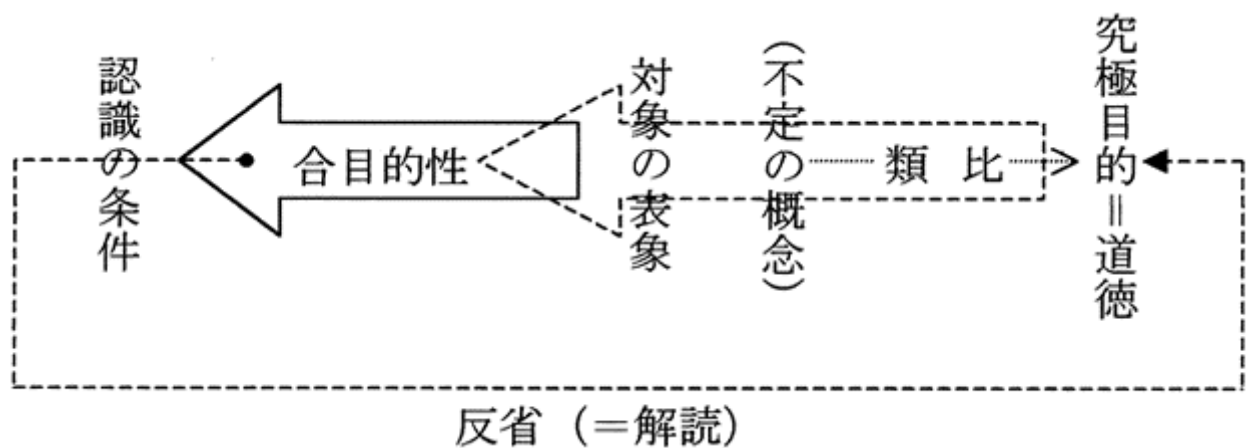
<sup>97</sup> 『判断力批判』 § 59、338頁参照。

<sup>98</sup> （1）直接的な快（2）関心は事後的にのみ生ずる（3）自由の存在（4）普遍妥当性（への要求）の4つがその類似点としてあげられている。『判断力批判』 § 59、338－339頁。

<sup>99</sup> 『判断力批判』 § 60、342頁。

すなわち、趣味判断において要求されていたところの快=合目的性の普遍妥当性は、ここにおいて完全に、「或る種の類比」を通じて、道徳的理念に由来する感情へと還元される。すなわち世界のうちに宙づりにされていたところの「目的なき」快は、純粋な美についての原理的・形式的考察から撤退して、「類比」によって道徳=究極目的のもとに根拠づけられるのである。単なる合目的性の観念論として、目的の不在の「痕跡」を残していたにすぎない純粋な美は、ここで、被造物の「究極目的」であるところの私たち人間のアイデンティティー=「道徳」的本分へと着陸させられる。美の不連続性とその瞬間的な「目的なき合目的性」は、存在の「目的」を自身の内にもつところの<人間>において回収されるのである。——そこにおいて趣味判断は、判定の原理をなす対象の合目的性から、その対象が「象徴」するところの道徳的意味を反省的に「解説」する行為として捉えかえされることになるだろう。

そこで最終的に、カントの美をめぐる議論は次のように図示される。



## 結論

カントにおける「表現主義」

私たちが確認したのは以下の3点である。すなわち、

- ①趣味判断の原理は「合目的性」である。その合目的性は「目的なき」ものではあるが、にもかかわらず「不定の概念」によって支えられていると考えられてはじめて趣味判断による普遍妥当性への要求は理解される。
- ②美は純粹であるためには完全に目的＝概念を欠いていなくてはならない。しかしそのことによって、純粹な美は美しい「もの」としてのアイデンティティを失う。また美的経験が不連続な「瞬間性」へと限定される。
- ③趣味判断の原理をなす「合目的性」は、最終的には「道德＝究極目的」によって根拠づけられる。そのことによって「目的なき」ところの美は、欠けていた目的＝概念を実体的に補填され、解釈を通じて同定へと導かれる「象徴」と捉えられるようになる。『判断力批判』後半部におけるこの議論の転回を準備するのは、(a)「解読されるべき暗号文」としての自然美、(b)「美学的理念」を「表現」するものとしての「天才」による「芸術美」、という2つの美的事例の解釈である。さらにその議論を完成するのが、美と道德的善とに関する「アナロジー（類比）」の論理である。

ところで私たちはこの3番目の点——「アナロジー」の論理——についてどのように考えればよいのだろうか。「美学に関するカントの言説全体は、実践理性〔つまり道德〕の優位において頂点を成す」<sup>100</sup>と切り切るZammitoは、20世紀の芸術・美学におけるフォーマリズム（形式主義）に反対して次のように述べている。「形式主義の問題に関するカントの最も強力な洞察の一つは、美における自由は、単なる無意味〔nonsense〕しか産出し得ないという認識にある。…「象徴」のポイントはそれが「意味する」ということである。…芸術に関する表現主義の理論は、単なるテクニックやかたち〔form〕以上のものを含んでいる。芸術作品のメッセージはそのメディウム以上のものであり、厳密なフォーマリストの言う「芸術の自律」などというものは、それ自身のどうしようもないつまらなさという犠牲を払ってしか手に入れられることはないのである」<sup>101</sup>。つまりZammitoは、美をめぐるカントの議論は本質において反-形式主義的であり、美的な快＝合目的性の背後にある道德的「理念」を「象徴」を通じて「表-現」という点にこそ芸術の価値があると考えているのである。

---

<sup>100</sup> Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, 291.からの拙訳。

確かにカントは「諸種の芸術がそれぞれ具有するところの美学的価値の比較」と題された53節において、さまざまな芸術の「価値」を、それがどれだけ深く「理念」を「表現」し得るかという観点によって決定している（それによると、芸術の中で「詩」がもっともすぐれたものであり、造形芸術の中では「絵画」が最もすぐれていることになる）<sup>102</sup>。しかし私たちは注意しなくてはならないが、美しいものが道徳的善の「象徴」であると言われるのは、あくまでその美しいものが（道徳に匹敵するほどの）普遍妥当性を確信させるような決定的な「美しさ」でもってすでに私たちに現れ出ているからなのであって、その逆なのではない。つまりある美しいものは、美しい「から」道徳に類似していると言われるのであって、道徳に類似している「から」、あるいは道徳的理念を実際に表現している「から」、美しいというのではない。

カントは単なる「感覚の遊び」にすぎないとされる音楽について、「すべての芸術のうちで音楽は**最低の**（しかし芸術を快適という見地から評価すれば**最高の**）地位を占める」（強調筆者）<sup>103</sup>と述べ、美を道徳的善と結び付けようとする自らの論理的展開と、にもかかわらず優れた音楽は私たちに確かに悦びを与えるという実際の経験とに引き裂かれたような両義的評価を下している。だがむしろ私たちは、美を道徳的善の「象徴」として位置づけようとする論をこそ廃棄すべきだろう。いくら美における快＝合目的性が趣味判断の根底に存する超感性的な基体の方へと私たちの眼を向けさせるのだとしても、それを道徳＝究極目的として「解説」し、実体化する行為にはいかなる必然性も存在しない。にもかかわらず私たちがあくまで道徳的善と美とのつながりを実体化しようとするなら、つまり美しいものの「背後」につねに道徳＝究極目的の存在を読み込み、つねに道徳的善の「象徴」としてのみ「美」が成り立っていると考えるなら、私たちは美しいものについての経験の現実から切り離されることになるだろう。それはもはや、単なる形而上学に陥っているに過ぎない<sup>104</sup>。

---

<sup>101</sup> Zammito, *ibid.*, 290.からの拙訳。

<sup>102</sup> 『判断力批判』 § 53、290–297頁。

<sup>103</sup> 『判断力批判』 § 53、295頁。

<sup>104</sup> 美を道徳的象徴と読み替えることが、『実践理性批判』と『判断力批判』との間に「架け橋」をかけることを可能にしている。つまりこの読み替えは、閉じた「体系」として自らの批判哲学を完遂しようとするカントの欲望によって駆動されている。それはもはや、美的経験の現実とは関わりのない企図だ。

