

## 判断の崇高

—カント『判断力批判』と美学の崩壊—

宮 崎 裕 助

判断することによってつねに問題なのは、法の不在である。法とはさしあたり、ある判断が依拠すべき一般的な規則や基準や概念のことである。「SはPである」という判断は、当の主辞Sに含まれた述辞Pの一般性に照らして正当化され合法化される（その最も単純な例が「物体は拡がりをもつ」「すべての父は男である」といった分析的命題であろう）。では、このような法が存在しないとき、どのように判断すればよいのか。あるいはむしろ、判断すべきではない、ということなのだろうか。

法の不在は、けっして例外的な事態ではない。法の不在といえば、たとえば、いまだ解明されざる現実に対して新たな法則体系をうち立てる科学者や、画期的な作品を生み出す独創的な芸術家といった場合を思い浮かべるかもしれない。反対に、裁判官の下す判決は、憲法、法令、判例等からなる法律の手續きに従うべく、あらかじめ一般の規則を手にしている場合だとみなすことができるだろう。後者では法が与えられており、判断の正当性は保証されているようにみえるし、そうあるべきだとされてもいる。だが問題なのは、厳格な法律の体系に支えられた裁判官の判断においても、いかなる規則をいかに選択し理解し使用すべきかといった適用や解釈のあらゆる契機のうち、法の不在が介入してくるということである。実際、判決の正当性に異議が申し立てられることは裁判につきも

のだ。これはたんに事実上の問題（裁判が裁判官や弁護人の能力や性格に左右されるといった偶然事）なのではない。より正確に言えば、問題なのは、こうした法の不在の介入が、つねに構造的に可能な事態だということである。たしかに条文の意義や法解釈の是非などいちいち争う余地のない裁判の方が「普通」である（でなければ司法制度自体が成り立たなくなる）。しかし、たとえすべての過程がルーティーン化した最も「機械的な」判断を想定したとしても、それが従う法をあらためてそのつど追認し再確認しなければならぬかぎりで、さらには、法に従うことがつねにその侵犯や刷新や創出の可能性を含み込みかぎり、判断は各々の瞬間において法の不在を引き受けているのである。そうでなければ、それはたんなる化学反応や末梢神経の反射のようなものとなり、「法に従う」という言い方自体が意味をなさなくなるだろうし、判断が判断として問題になることもないだろう。

判断は法に従うことなくしてはありえない。にもかかわらず、権利上、法の不在が判断に内属している。判断はこの不在に直面して、みずからが従うべき法をいわば同時に創出することによって下されねばならないのである。このことが判断の構造そのものを構成しているのならば、一般的な規則の不在、法の無法状態は判断することを免除しはしない。むしろ、法の不在こそが判断の法なのだ。それが法の法である<sup>(1)</sup>。

このように素描された判断のアポリアに対して、法の不在における「判断力固有の原理を発見する」(KU 3)<sup>(2)</sup>こと、これは、伝統的には、カントの『判断力批判』が企てた主要な課題に属している。以下で試みられるのは、『判断力批判』の問題系を参照することによって、判断のアポリアをめぐる問いを限定し、転位させ、かつ展開することである。『判断力批判』の前半部は、いわゆる「美感的反省的判断力」の批判にあてられているが、こうした判断の問いがそこのように現れてくるのか——そもそも適切に現れてくるのかどうか——はまったく自明ではない。これはまず、反省的判断力から美感的判断力の批判へといたる経路で問われることになるだろう。しかし

このことは、判断のアポリアが、何らかの美学とみなされたカントの趣味判断の理論内部の一問題へと還元され解決されうるということではない。そうではなく、そこから帰結するのは、ある内在的な美学批判としての両義性、つまり一方で判断の問いが美学を経由せねばならない必然性、他方でそれが美学を破綻させるにいたる根底的な異質性、これらが交錯し合う両義的な効果である。先取りしていえば、それに対する応答こそ、美のなかにありながら、美を超過し、美に還元できない何ものかを見出そうとする崇高の思考だ、ということになるだろう。本稿の目的は、判断のアポリアをめぐる問いを通して、そのような崇高の思考へといたる諸段階を明らかにすることである<sup>30</sup>。

## 1 反省的判断力から美感的判断力へ

『判断力批判』において、判断のアポリアはまず、反省的判断力の困難として見出すことができる。ここでは判断力一般は「特殊なものを普遍的なものの中に含まれているものとして思考する能力」(KU 15)であり、これは、よく知られているように、規定的判断力と反省的判断力とに区分される。すなわち、一方で「普遍的なもの(規則や原理や法則)が与えられていて、特殊なものをその下に包摂する判断」が「規定的(Bestimmend)」、他方で「ただ特殊なもののみが与えられていて、判断力がこのもののために普遍的なものを見出さなければならぬ」判断が「反省的(reflektierend)」と定義される。『判断力批判』が扱うのは後者である。反省的な判断にとっては各々に個別的なケースしか存在せず、それを包括し規定すべき一般的な法則がない。つまりそこではいわば「事例が先行している」<sup>31</sup>。反省的判断力は、事例の特殊性にのみ基づき、不在の法を普遍として見出すという発見の原理を担わなければならない。

反省的判断力の困難は、たんに不在の法を発見せねばならぬことにあるのではない。真の困難は、そうした発見

の要請が規定的判断力にも及ぶということ、それが一般に判断力固有の性格を表しているということである。すなわち、反省的判断力は、規定的判断力と並んで同じ種に属する対の一方を成しているのではない。規定的判断力は、反省的でもなければならぬ。規定的判断に反省的な契機が必要とされるのである。これが判断のアポリアに属することである。どうということか。ドゥルーズは「腸チフス（概念）の何たるかは知っているが、特殊な症例（判断もしくは診断）においてはこれを承知していない医師」の例を挙げてこう説明している。なるほど、この医師はその病気の概念を知っているのだから、われわれは医師の診断に規定的判断の一例を認めようとするだろう。「しかし与えられた特殊なひとつの症例に関しては、概念そのものは与えられていないのである。すなわち、それは蓋然的（*problématique*）であるか、もしくはまったく無規定である。実は診断ということは、反省的判断の一例なのである」<sup>50</sup>。この特殊な症例にとっては、たしかに概念が与えられてはいるのだが、規定的なのは「治療法の決定」とどまる。「困難な点は、これを適用する（患者それぞれに応じて「投薬や手術の」さまざまな禁忌がある）ことに存するのである」。

ドゥルーズの挙げる例はたんに、規定的判断の事例が、医師の「診断」全体ではなく「治療法の決定」に限定されるべきだ、ということを意味しているのではない。ここでの要点は、所与の概念をそのつど適切に適用することの困難それ自体である。それゆえ、ひとまず「診断」全体に対して「治療法の決定」が規定的であるとしても、この決定にとって概念を適用する次元が介在している（でなければ「決定」する必要がなくなる）かぎり、判断の反省的な契機の必要性は、この規定的判断そのもののうちに残り続けるのである。このことを、判断と事例の関係の問題として見てみよう。

判断の関わる事例は、けっしてたんなる普遍的な法則や概念の特殊化に尽きるわけではない。事例（医師がそのつど診断する症例）は、それぞれに個別的で具体的な状況のもとで、その特殊性（腸チフスの概念から分析的に導

出される諸症状)に還元できない単独性、特異性をそなえている。事例とはつねに一回きりの、この事例のことだ。そのかぎりではそれは、特別な事例、いわゆる特例であり続ける。この意味で事例は、たえず例外的なままにとどまっている。ひとつの事例が例外的であるのは、まさにそれが普遍のもとへと包摂され範例化されるべき当のものであるから、という理由による。もし個々の事例がどこまでも例外的で特異な残余を含んでいなければ、それはそれ自身すでに事例ではなく別の(下位レヴェルの)概念や法則であったことになるだろう。もはや事例は事例ではなかったことになるだろう。事例(example)が事例であるかぎりでは、絶対的に範例的(exemplary)であることはないのだ。事例にはこうした逆説がある。したがって、判断が或る事例に下されるものであるかぎり、それは厳密には、つねに特例や例外についての反省的判断を含んでいることになる。言い換えれば「事例についての判断は、普遍的なものを尺度とするが、この尺度をただ適用するのではなく、みずからこの尺度の規定に加担してもいる。つまりこの尺度を補い、かつ修正するのである」(86)。かくして「反省的判断力は、規定的判断力においては隠されたままであった根底を現れさせ、解放する」(87)。

反省的判断力の困難はこの「根底」に直面することにある。そこに判断力を他の諸能力(とりわけ悟性と理性)から分離し「判断力固有の原理」を究明しようとする『判断力批判』の企図が立ち上がるのである。たしかに『純粹性批判』においてカントは、そうした判断力の困難をすでに察していた(「判断力の超越論的理説」緒言)(88)。判断力は「特殊な才能であって、まったく教えられず」、「その欠如は学校教育もこれを補うことはできない」「天赋の資質(Naturgabe)」に依存しているとされる。しかも「判断力の欠如は本来、白痴(Dummheit)」と呼ばれるものであり、このような欠陥にはまったく救助の途がない」。にもかかわらず、判断力の教育不可能な本性ゆえに「きわめて博学な人で、その学問の使用において、まったく救いえない欠陥を暴露することに出会うのは何ら異とするにあたらない」。いかに博覧強記を誇る者であれ、あるいはカントの言うところでは、それぞれの専門におい

て知識を習得したいかに立派な医者や裁判官や政治家であれ、「それらの規則の適用にあたっては、容易に誤りを犯すことがある」。そのとき「白痴」に陥らずに済む保証はどこにもないのである。

『純粹理性批判』の企てた「超越論的論理学」の特権は、それがこうした「判断の過誤 (Iapsus iudicii)」を防ぐための手立てとなるということにあった。というのも「超越論的論理学」は「規則のほかに、規則が適用されるべき事例を、同時にアプリアリに示すことができる」と見られていたからである。しかし『判断力批判』の企図は、まさにそのような見通しが不十分であると認めることから出発する。つまり、悟性が概念に即して統轄する認識能力の枠内に判断力を囲い込んでおくことは不可能であり、判断力がそれだけで、悟性からも理性からも独立したひとつの能力として考察されるべきだということ、そのかぎりアプリアリな原理として探究される必要があるということ想定するのである。この原理は、カントの哲学体系においては「悟性と理性のあいだで中間項をなし」(KU 2)、「一方の領域から他方の領域へと橋を架け渡し」(KU 33)、「純粹理論理性から純粹実践理性への移行を可能にする」(KU 34)ものであるだろう。結果、カントは先立つ二つの批判(『純粹理性批判』『実践理性批判』)を統合し、「私は私の全批判作業を閉じる」(KU 5)と宣言することができるだろう。

判断力をそれ自体として探究する必要がひとたび想定されるならば、この探究の課題は、次のようなものとなる。判断力の原理はあらかじめ与えられた規則としての諸概念に依拠することはできない。概念一般は悟性の側に属しており、判断力はただそれらの概念を使用し適用することしかできない。「それゆえ、判断力はそれ自身で或る「特異な」概念を提示しなければならぬのであって、この概念は、それによって本来いかなる事物も認識されるのではなく、ただ判断力自身のために規則として役立つ概念」(KU 3)でしかない。「この規則は主観的であり、判断力は自己自身を規範とする。そして、判断力はそうせざるをえないのである。さもないと、もうひとつ別の審判能力を、無限に召喚せねばならなくなるだろう」(PA 49: 六八)。だが、この主観的な規則は、それにもかからわ

ず、判断力が固有のアプリオリな原理として分離されるかぎり、普遍的な客観性をそなえた判断に妥当すべく要求されているのである。したがって、判断力は主観的かつ客観的な規則を自身の原理としなければならない。

このような矛盾した表現にうかがわれる探究の明白な困難にもかかわらず、それでもなお判断力がひとつの独立した原理として「批判の特殊な部門」(KU 32)のもとに考察されなければならないのは、いったいなぜか。それは『判断力批判』が、反省的判断の下される或る特権的な場面を、判断力の原理の批判的探究における「最も重要な部分」(KU 3)として見出したからである。それが「美感的と呼ばれる判定、つまり自然や芸術における美と崇高とに関わる判定」である。美感的判断は、主観的規則に従うかぎり「諸物の認識にまったく寄与しない」が、それでも判断の固有な能力であるかぎり「何らかのアプリオリな原理に従う」のであり、それが直接関与するものこそ「不快の感情」である。判断力がアプリオリに法則を指定できる「心の能力ないし素質」(KU 13)として登場するこの「快」の独特な身分に注意しよう。美感的な判断が「美感的 (ästhetisch)」であるのは、この判断が対象の認識ではなく、主観の感情 (aesthesis) に関わるからである。この感情が「快」とされる (快の主観性)。しかしそれも独立した一能力としての判断において見出されるかぎり、この快はあくまでその純粋性において現れるのであり (関心なき快) や「反省の快」とカントは呼ぶ、感覚器官の私的で個別的な享受や性向を満たすものであるわけではない (快の客観性) (だからこそ、判断力の固有な原理の探究が可能になる)。主観／客観の両極に分裂せざるをえない判断力の困難が、そのままこの「快」の身分に反映される。『判断力批判』の記述全体は、この両極のあいだの距なりに促されつつも、しかしそれによってつねに引き裂かれながら、ジグザグの道をたどるところになるだろう。

## 2 カント美学？

このような仕方では『判断力批判』において反省的判断力が美感的判断力として捉え直されたことには、いったい何が賭けられているのか。その意味はまったく小さくない。これはたんに、こんにち美学と呼ばれている学問分野が判断力の問いを經由することでカントの哲学体系の内部で正当な場を得るにいたった、というようなことではないし、とりわけバウムガルテン以後の哲学的美学がカントを通してようやく批判的に基礎づけられた、というようなことでもない。ジャン・リュック・ナンシーが述べるように「カントは、第一哲学と名づけうるものただ中ににおいて感性論エステティックの権利を認めた最初の人である。しかし彼はまたまさしくその理由のために、哲学の一部分あるいは一領域としての美学エステティックを破棄した最初の人でもあるのだ。以後ひともしるように、カント美学なるものはない」<sup>90</sup>。『純粋理性批判』の「超越論的感性論」冒頭の註記において、カントは、バウムガルテンの『美学 (Aesthetica)』を高く評価しながらも、ひとつの「趣味の批判」として「美に対する批判的評価を理性原理の下にもたらし、その評価の規則を学に高めようとする」試みが「その源泉から見ただんに経験的たるにすぎず」、「この努力は無益である」と厳しく斥けていた。第一批判では「エステティック (Aesthetic)」は、「感性の学」として、その語源的な意義において理解される。それは、カントにとってはまだ、認識の対象が空間および時間という直観の形式にしたがって現前する諸条件としての「超越論的感性論」を指している。

このことをもってしかし『判断力批判』における「カント美学」の成立を否定することはできない。なぜなら、すでに触れたように、『判断力批判』において美感的判断力エステティックが「美感的」であるのは、それが「快不快の感情」に直接に関わるからにはかならず、第一批判における「超越論的感性論」の「感性的な」意味合いにおいて「諸物の認識に寄与するわけではまったくない」からである。美感的なものの快は純粹であり、実のところ「あらかじめ感



性的なもの (aisheton) としてわれわれの関心や興味を引きつけてはならないという美しい対象「美感的なもの」対象」ほど、感性的でないものはないのである」(PA 57: 八〇、強調引用者)。「純粹理性批判」と『判断力批判』とでは「エステティック」の意味が異なる以上、「カント美学は存在しない」というナンシーの断言はさらなる説明を必要としている。フィリップ・ラクーラバルトはナンシーの議論に異議を唱え(というより修正を加え)つつ、『判断力批判』に「美しい対象から受け取られた快の理論、崇高な(感動の)情動の理論」を認め、「体系的で完全なカント美学は歴然と存在する」ことを再確認している。『判断力批判』第一部において「美を判定する能力」として探究される「趣味判断の理論は、まったくのところ、一八世紀に美学と呼ばれていたもの」であり、「その題名(名称)を変えても、(概念に対しては)何の違いもない」<sup>10)</sup>。

だが、それにもかかわらず、なぜ『判断力批判』の諸節がたとえ名称の次元にすぎないとしても——しかし問題になるのはつねに名をめぐってではなかったか——「美学」としてみずから積極的に提示することを忌避していたのか、という問いは残る。『判断力批判』の第一部は「美感的判断力の批判」と題されているのであって、たんに「美学」であるのではない。一方で「超越論的感性論」のためにその名が留保されていたとする答えは、すでに述べたように『判断力批判』では「美感的なもの」への固有の関連が(快として)定義されていた以上、不十分である。ラクーラバルトが念を押しているように、そこにカント美学が成立する場があることは否定しえない(実際、美学を学ぼうとする者にとって『判断力批判』以上の古典があるだろうか)。実のところ、ここにいたってはじめて、『判断力批判』の邦訳において *aesthetisch* が、「感性的」でも「美学的」でもなく、「美感的」と(いささか不器用に)翻訳されねばならなかったのかについての正当な理由が理解されるように思われる。最新の『判断力批判』の邦訳書に付された訳注では、*aesthetisch* が「美や崇高を中心とする『趣味の批判』の課題を適切に表現しうる『広義の美感的』」と解されたうえで、その簡略形として「美感的」という訳語が選ばれたとの説明があ

る<sup>(1)</sup>。われわれとしてはこの訳語のものには同意しつつ、さらにこう説明しよう。「美感的」という語は『判断力批判』において、一方では快という主観の感情への関連、他方では同時代の美学的問題系への関連を一定程度同時に示唆しつつも、それ自体が「美学」へと転化することを阻止すべくその名を忌避しようとしていた『判断力批判』の企図を明確に表すものである、と。どういうことか。

『判断力批判』が趣味判断の問いを引き受けているかぎり、美学をそれ自体として斥けたとみなすのは適切ではない。にもかかわらず、同じ『判断力批判』は「趣味のいかなる客観的原理も可能ではない」(第三四節)と依然として主張しなければならなかった。第一批判から第三批判にいたるあいだに「カントが、*aesthetics* という語と美しいものとの関係について考えを変えたということは明らかだが、カントにはけっして揺らぐことのなかった論点があった。つまり、カントは「趣味の批判としての」*aesthetics* が、けっして体系的な研究領域の名ではありえなかったし、今後そうなることもありえないだろうと確信し続けていたのである<sup>(2)</sup>。こうした美学(という名)の忌避は、結局のところ、判断力がつねに反省的契機を含まざるをえないという困難、つまりは美感的判断の成立が主観／客観に分裂した「快」の本質的に不安定な身分を通して見出されざるをえないという内的な困難に由来している。いまや「カント美学は存在しない」というナンシーの言明は、より厳密に受け取られるべきである。『判断力批判』が「快の感情」を美感的なもの固有の審級として定義していたかぎりで、カント美学はたしかに成立する余地がある。しかし他方、まさにこの「快」の身分の不安定性ゆえに、『判断力批判』は同時に、美学の可能性そのものなかで、その危機=批判的な契機を導入せざるをえない。「カントにとっては、いずれにせよ、このような「美学の」忌避は、もしそれが行われているとすれば、美学それ自体の内部にある」(VS II, 211n: 210—1)。ラクーニバルトはこう続けている。「要するに、私なら美学の「忌避 (recusation)」という言い方はしないだろう。そうではなくて、美学の崩壊 (effondrement) があるのだ、と言うだろう」。そして美学の内部から「美学を破綻

させ、その地盤そのものを打ち壊す」と言われるものこそ、次に見るように「崇高」の名のもとに予告されていた当のものなのである。

### 3 美と崇高のあいだ

「美感的判断力の批判」中の「美感的判断力の分析論」は「美的分析論」と「崇高の分析論」から成っている。しかしながら、ここで美と崇高は、一見したところ、同等の扱いをまったく受けていない。それ自体が趣味判断の理論として提示されている「美的分析論」とは異なり、「崇高の分析論」は、カントによって、美感的判断力の分析論にいささか唐突に付け足された「たんなる付録」(KUNST)の身分しか与えられていないのである。たしかに崇高の感情として挙げられているのは、尊敬、賛嘆、畏怖の念といったものであり、カントが「自由な愛顧 (die freie Kunst)」と呼ぶ美の純粹な快からすれば、こうした崇高の感情は、結局は道徳的なものであるような非美感的な関心と混じり合っているように見える。実際、標準的なカント解釈においては「崇高の分析論」がそのものとして評価される場合であっても、せいぜいが「カントの人格性の核をなす道徳的パトス」<sup>(13)</sup>に結びつくものとして、美感的判断力の問いにとっては外的な観点から見出されるにとどまるだろう。

そもそも崇高が重視されないことには哲学史上の理由がある。プラトン、アリストテレス以来の西洋形而上学の伝統が教えるのは、崇高が美との関係において否定的に見出されるかぎり「崇高とはただたんに美の反対概念にすぎない」ということ、「美の観念が(精神的な)内容と(感性的な)形式との形象的な合致 (adequation)——これこそ芸術の〈理想〉である——によって定義されるやいなや「……」、崇高すなわち精神的内容への形式の不適合は、当然のことながら、固有の意味での美や芸術の契機より以前にある契機として思考されざるをえない」ということである (VS 116-8: 一六一—五)。ラクーニャバルトは、このような美に対する崇高の位置がヘーゲル美学におい

て頂点に達し、「崇高がまさにある仕方

で美の過剰であるとしても、それはただ欠陥（カク）によってのみそうなのであり、言ってみれば実際のところ、美こそが、崇高の『止揚』であり、崇高の真理である」ことを疑いの余地なく論証している。たしかにカント自身の説明では、美と崇高を区別するものは、まずもって自然の対象の形式（Form）との関連の有無である。「自然の美しいものは対象の形式にかかわり、この形式は限定を旨とするが、これに反して崇高なものは「……」無形式な対象においても見出されることが出来る」（KU 87）。そして、こうした対象の形式は、構想力「想像力」（*Einbildungskraft* [*imagination*]) という人間の表出能力、つまりは形像化の能力との関連のもとに置かれることになる（第二三節以下）。美と崇高の問題系がつねにこうした「形相（エイダス）的呈示」の用語で把握されるかぎりで、カントは一定の形而上学的所作を反復しているにすぎないようにみえる。

だが崇高を、このような、いわば形相（エイダス）美学（*ästhetique*）——つまり（プラトンに始まりヘーゲルが確立した）美学そのもの——の枠内に閉じ込めておくことができるかとする考えは、はたして本当だろうか。ボワローが「いわく言いたいもの」（*Je-ne-sais-quoi*）と述べたような、美のなかにありながら、美の形相的な把握には——肯定的にであれ否定的にであれ——還元できないもの、言い換えれば「それなしには美が美でなくなるだろうところのもの、あるいはそれなしには美が美でなくなるところのもの」<sup>14</sup>のうちこそ、崇高は見出されたものではなかったか？ 要するに、崇高のうちには、美学そのものがそこから出発して可能となっている「形相（エイダス）的呈示」に基づくのではないような美感的・反省的判断の可能性があるのではないだろうか。現代の崇高論のあらゆる試みは、崇高をその特有性において論じようとするかぎり、そうした問いを引き受けるのである。そこに賭けられているのは美学の（不）可能性そのものであり、実際、前節では「カント美学」との関連で、判断力のアポリアをめぐる一連の困難を見出していたわれわれは、そのような問いを余儀なくされている。ここで、おおむね対称的な、二つの方向を素描できる。

(1) 美の不可能性

あらためてここで前節の問い、主観／客観の両極への分裂として見出された判断力の困難をめぐる問いに立ち戻ろう。そもそも『判断力批判』の課題は、判断力を、悟性からも理性からも独立したひとつの能力と認めたいうえで、そうした能力間における移行のアプリオリな原理として打ち立てることであった。美感的判断力が直接関わる「不快の感情」は、その純粋性において判断力の原理を立証するものとして期待されている。このことはまず、美を判定する趣味判断において考察される。「これは美しい」という判断は、「これは好ましい」といった私的な快適さや個々人の感覚感官の傾向性を満たす言明を意味しているのではない。「美しい」という判断を下すには「裁判官を演じる」(KU 41) ようにふるまわねばならず、事象そのものの存在にはいかなる関心も引かれてはならない。そうすることでこの判断は、万人に妥当する普遍性を要求するのである。にもかかわらず、この普遍性はあくまで主観的である。というのも、判断が関わる対象はどこまでも個別的で特異なこのもの、一回的な事例にすぎず、この判断は、客観的基準としてただちに役立つような、いかなる概念にも依拠しないからである。すでに述べたように、美感的判断は「認識にはまったく寄与しない」。こうした条件においてのみ「関心を欠いた純粋な快」は生じるとされる。

「主観的な普遍性への要求」(KU 49) という分裂した表現からして、すでに趣味判断に含まれる困難が察せられる。ヘーゲルによれば、カント哲学は、主観性と普遍性とのこうした分裂を解決しようする合一点 (Vereinigungspunkt) の追究が必要であると感じていただけでなく、この合一点を明確に認識し引き出してみせることができた。だが、ヘーゲルが強調するのは、この合一点が同時にカント哲学の欠陥を示しているということである。すなわち、カントは「主観と客観の対立を前にして足踏みしてしまう。なるほど概念と実在性、普遍性と特殊性、悟性と感性の対立を抽象的に解決するものとして理念を告げ知らせはする。しかし、この解決と和解がま

たしてもたんなる主観的な解決にとどまり、それ自体真の現実的な解決にはならないのである<sup>15)</sup>。言い換えれば、カント哲学の問題は、この解決が結局は「無限に繰り延べられた当為」<sup>16)</sup>以上のものではない、という点にある。後にガダマーはこの特徴を「カントの批判による美学の主観主義化」<sup>17)</sup>としてあらためて展開したが、こうした主観主義が『判断力批判』の企図をあらかじめ限界づけているとみなされるのである。そして、このような評価が、ヘーゲルからハイデガーの『芸術作品の根源』にいたるまで『判断力批判』の支配的な解釈を決定してきた<sup>18)</sup>。

しかし、形相的呈示という美学的枠組みの外で美感的判断力の可能性を探るのだとすれば、主観／客観の分裂として見出された判断力の困難のもとにふたたび立ち止まってみなければならぬ。カントの美感的判断力の解釈には、もうひとつのルートがある。ハイデガーはカントに一定の主観主義の偏見があることを認めながらも（『芸術作品の根源』）、他方「関心なき快」をめぐって（ショーペンハウアーのカント解釈の犠牲になっている）ニーチェの誤解を指摘する文脈において、そうしたルートへの決定的な一歩を踏み出していた。その一節を引こう。「『関心』の誤解にひかされて、関心を除去すれば対象へのいかなる本質的な関わり合いも立ち消えになるといふ謬見が生じる。実はその反対が真実なのである。対象そのものへの本質的な関わり合いは、いわゆる『関心なき』によってはじめて働き出す。人々は、そのときはじめて対象が純粹な対象として現れ出てくるということ、この出現（dieses in-den-Vorschein-Kommen）が美なのだということを見ていない。しかし『美しい』という言葉は、このような出現の輝きにおける現象を（das Erscheinen im Schein solchen Vorscheins）指しているのである<sup>19)</sup>。詳しい分析は省かざるをえないが、ここで読み取られねばならない本質的な論点は、カントのいう快の没関心性についてのいわば存在論的な解釈である。すなわち、快の「関心なき」が、存在者を形相的に現前させようとするものであるどころか、そうした現前の中断の操作だということ（広義の「現象学的エポケー」と言っておこう）、このような還元の後になおも残る「輝き出ること（Scheinen）」そのものが、美と呼ばれているということである<sup>20)</sup>。イ

デア的な光の彼方（あるいは手前）で、存在の煌めきとなるような美を読み取るハイデガーの指摘には、ラクー＝ラバルトが言うように「カントが「……」美の非美学的（非形相的）な規定にきわめて接近している」（VS 107; 一五二）という可能性が垣間見えるのである。

デリダは、おそらくこうした方向——脱形相的な中断の操作——を、「あらゆる関心なき」（*ohne alles Interesse*）といったカントの言い回しに見出される「〜なしに（*sans*）」の効果そのものに注目することで徹底させることができた。デリダによれば「関心なき快」とは、それ自体としてはもはや「ほとんど何も残っていない」ものであり、「物も、物の現存も、私の現存も、純粹な客観も純粹な主観も、〈存在するもの〉への〈存在するもの〉のいかなる関心も残っていない」もの、実のところ「経験が不可能である」という快にすぎない（PA 56-7; 七八—九）。この不可能性は、とりわけカントが美の条件として特徴づけた契機のひとつ、「目的なき合目的性」（KU 67）という定式のうちに看取することができる。この合目的性は（合目的性という）語の定義が客観的な妥当性を要求しているにもかかわらず、美感的判断の条件であるかぎり、あくまで主観における快の感情にしか関わるものではない（つまり「目的がない」）。結果、次のようなパドックスに見舞われる、とデリダは述べる。「合目的性（*Finalität*）、つまり方向づけられた動きがなければならぬ。それなくして、美は存在しないだろう。しかし、方向づけるもの（すなわち、起源づける目的の終わり）[*fin*]は欠如しているのでなければならぬ。合目的性なしには美は存在しない。だが、もし何らかの目的がその美を規定すべきであるとするならば、やはり美は存在しないだろう」（PA 99; 一四〇）。

実際、合目的性とは、その方向づけを定める目的があってはじめて有意味なものとなる。にもかかわらず「目的なき合目的性」を美の条件とするカントの定式をいかに理解すればよいのか。デリダによれば、これは、結局のところ、美が客観にも主観にも、目的にも合目的性にも、そういった両極それ自体には本質的な関わりがないことを

示している。デリダが美として見出すのは、合目的性を目的から切断する「なしに (sans)」という欠如化の作用そのものである。「純粋な切断の『なしに』における縁取り (bordure)、『目的なき合目的性』の『なしに』こそが重要である」(PA 101: 一四三)。つまり、目的と合目的性を欠如において媒介する「なしに」の切っ先は、そこから出発してはじめて目的が目的化されると同時にふたたび特定の目的から分離されうるような、目的一般の輪郭を縁取る純粋な可能性であるということをデリダは強調するのである。

美感的判断力の契機がこうした「なしに」の否定の積み重ねのなかで、対象の形相形式(としての目的)からの「純粋な切断」のなかで否定的に見出されるかぎり、美はそれ自体としては際限なく後退していく。というのも、美の条件はもはや、当の対象から美を可能にするものが引き退いてゆくという作用そのものごととして理解されるからである。ここに示唆されているのは、美というカテゴリーの根本的な不安定さ、壊れやすさ、脆弱さ、移ろいやすさ、といった性格である(それを「美のはかなさ」といった常套句で要約してしまえば、むしろ事の本質を覆い隠してしまうことになろうが)。美が形相の美学、美学そのものに取り込まれてしまう手前には、瞬間のエステイクス、消失のエステイクスであるような何ものかがある。この点で、カントの「美感的判断力の批判」は、美感的対象の喪失の経験として、あたかも美に対する絶え間ない喪の作業として読まれることになるだろう(PA 52: 卅三)。

ならば、美感的判断とはいったい何なのだろうか。それは判断であるかぎり、「それは美しい」といった命題を通じて、対象への述定、性質の帰属を行わなければならない。他方、この判断が美感的であるかぎりで、「それは美しい」と述定するやいなや、当の対象から美は退いてしまっているのであり(むしろその退隠そのものとして垣間見られるだけである)、そこに美を帰属させることができないのである。「ここ、つまり奇妙な身分にある繫辞のなかに、『c'est beau』[それは美しい]というときの『ega』のなかに」もはや美ではありえないもの、美以上の何



ものかがないだろうか。この繫辞の「奇妙さ」を通じて「美感的判断の二つのあり方のうちのひとつである崇高の様態は、実は一切の美感的判断の起源であり、それゆえ、美および崇高それ自身の起源となるのではないだろうか」<sup>(21)</sup>——ようやく「判断の崇高」が問われるように思われる。しかし、おそらくわれわれは美の可能性を通じて、すでに崇高の問題系に入り込んでいたのである。

## (2) 可能性としての崇高

美が「純粋な切断」として認識対象から絶対的に後退することが意味しているのは、諸能力の移行の原理となるべき趣味判断の理論のまった中にふたたび大きな深淵が開いてしまうことである。実際、カントはそのような深淵を埋め合わせるためのさまざまな手続きを提案している。『判断力批判』第五九節の「象徴的表象様式」についての議論は、その典型例として読まれるだろう。ここでは「美しいものは道徳的に善いものの象徴である」とされる。「道徳的に善いもの」は、カントの用語では「理性理念」に属し、いかなる感性的呈示も適合しえない「超感性的なもの」である。しかしながら、それについての直観的な類比物アナロジーを用いてそれを間接的に表出することは可能なのであり、この類比物こそ「象徴」である（カントは専制国家の類比物として「粉引き器」を例に挙げている）。美はこのような意味で「道徳性の象徴」だとされるのである。

こうして、いったんは絶対的に退いたかに見えた美の内実が、道徳への関心によって引き留められ満たされる。周知のように、このような美から善への移行は、「人間の美的教育」（シラー）という議論へと通じている。つまり、美を良く感じ取ることのできる感受性を育てれば、善く行うことのできる道徳モラル・カルチャーの教化（徳育）に役立つのであり、美的な共通感覚と文化カルチュラル・センスの教養エデュケーション、陶冶カタルシスの連携が、ありうべき共同体のエートスを形成するというわけだ。しかし、カントの議論に賭けられている倫理政治的な含意を見失わぬようにしよう。そもそも『判断力批判』において

「美感的判断力としての趣味能力の探究は、趣味の形成や開化 [Kultur] のためになされるのではなく (なぜなら、こうしたことは、このような探査が一切なくとも、以前と同様にこれからも進んでいくであろうから)、たんに超越論的な意図においてなされる」(KU4)と述べられていた。この「超越論的意図」は、特定の文化の善に応えるような特定の趣味の形成を指すものではないし、両者が両立するともかぎらない。実際、こうした超越論的な次元で両者が問われているかぎり、美から善への類比は、美から善を推論することは同じではない。類比によって推論はできない。類比の構造が形式的に前提としているのは、媒介される二つのものの根本的な異種性である。むしろこの異種性によってこそ類比の可能性が生じている。もしこの異種性がなければ、はじめから類比を行う必要はなくなるだろうし、分析的な導出によって推論するだけで済むだろう。この点で類比は「Aであればあるほど非Aである」<sup>(22)</sup>というミメシスの逆説的な構造を呼び寄せさえる。つまり、類比の構造がその反面において示しているのは、美が善の象徴であればあるほど、善は美にとってはますます決定的に到達不可能になる、ということなのである。「美を〈善〉の象徴として立ててしまえば、深淵を乗り越えたと称する所作のなかで、逆に深淵をふたたび穿つことになってしまふ」<sup>(23)</sup>。リオタールが念を押して述べているように「結局『美しいと同様に、善いものである』と唱えることはできても、『美しいならば、それは善い』(あるいはその逆)を唱えることはできない。美学的倫理学も美学的政治学も、こうした留保によって、前もって権威を剥奪されているのである」<sup>(24)</sup>。

崇高もまた、超感性的なものとしての理念の表出=呈示 (Darstellung) に関わっている。しかし象徴の間接的だが積極的な表出とは対照的に、崇高の表出様式は(類比を必要としないかぎりで)直接的だが消極=否定的な表出にとどまる。というのもそれは、主観のうちの理性理念に対する感情を、自然の客観的对象への感情と取り違える詐取 (Subreption) によって成立する表出だからであり、「詐取」でありながら表出たりうるのは「理性理念が、たとえそれに適合したいかなる呈示も可能ではないとしても、まさに自分を感性的に呈示させるこの不適合性によっ

て鼓舞され、心のうちに喚起されるからである」(KU 89)。つまり、崇高の表出とは、感性的には呈示不可能という、理念への及びがたさ<sup>21)</sup>到達不可能性こそが、むしろそのようなものとして理念を消極的に呈示するよう促す、そうした否定の論理に基づいた表出なのである。たとえばカントは「ローマの聖ピエトロ寺院に一步踏み入れた見物人を襲う狼狽もしくは一種の当惑」(KU 96)を説明して、それが「彼の構想力が、ある全体の理念に対して、それを表出するのに不適合であるという感情」だと述べている。ここで表出の能力たる「構想力は、この感情のうちでその極大に達し、それを拡大しようとする努力するにもかかわらず、自分自身のうちに逆戻りする」。そのような拡大に伴う緊張や抗争はもちろんそれ自体としては不快であるが、そうした努力を促す点では理性理念の「超感性的使命」にとって合目的的であり (KU 103)、『その意味で「不快を介してのみ可能であるような快」(KU 105)が惹き起こされる、というのである。

崇高の表出は、かくして呈示不可能なもの呈示 (リオタール) と要約されることになる。であるならば、あくまで象徴として善を間接的にしか呈示できなかった美とは異なり、むしろ美から善への移行を可能にする美感的判断として、崇高は、否定的表出の論理を通して、超感性的なものの適切な表出となるのだろうか。原則的に、以下の点が問われるように思われる。

a まず確認しておかなければならないのは、崇高についての判断は、美についての判断と同様、私的な感覚傾向に基づいた感官判断でもなければ、アプリアリな概念に基づく論理的に規定的な判断でもない、いかなる関心も欠いた反省的、美感的判断だということである。美感的な快は、崇高に関する判断であれ美に関する判断であれ、関心なき快であり、厳密に言って、超感性的なものの関心 (理性の関心) に服従することはない (たとえこの関心との関連が、崇高の「不快の快」にとって機縁をなすのだとしても<sup>22)</sup>、その表出は依然として否定的、消極的である)。

b 美と崇高との根本的な差異は、カントによれば、美が対象の形式に関わっているのに対し、崇高は、無形式な対象においてさえ見出されるという点にあった(第三節)。ところで、われわれが(ハイデガーおよびデリダに即して)注目してきたのは、美を対象の形相にしたがって把握することが「関心なき」美感的判断の構造からみて十分ではなく、むしろ美は形式からの「純粹な切断」であり、そのかぎりで対象から引き退いてゆく、そうした不可能性において見出されるべきものである、ということであった。したがって崇高が、上に述べるような「呈示不可能なもの」の呈示」として要約されるのであるならば、崇高とは、そうした不可能性における美の積極的な別名であったということになるだろう。

c であるならば、美と崇高とは、たんに、同じ美感的判断力における別種の表出の二様態とみなすことはできない。ましてや崇高は美の「たんなる付録」なのでもない。崇高は、対象の形相(形式)を前提としない表出の可能性に関わるかぎり、美の可能性の条件であると同時に、美が形相的に規定されることの不可能性の条件でもある。つまり、美があくまで対象の形式との関連で定義された上で、かつ形式からの後退として見出されるのだとすれば、崇高ははじめから、形式の発生の条件としての、形式の構成と解除の作用そのものとしての(形式化されざるもの)〈これはたんに無形式なものであるというより形式化、可能性のことである〉に関わるのである。崇高は「あらゆる呈示を可能にする限界がはじめて作用するところ」にあり、一言でいえば、美と崇高との区別は「超越論的な差異」<sup>(26)</sup>を成す、ということである。

d 「呈示不可能なもの」の呈示」における否定の論理はどうなっているのか。崇高の表出が本質的に(形式化されざるもの)〈に関わるのだとしても、形式化不可能なものを形式の破綻や破壊、形式からの「純粹な切断」という仕方では逆説的に見出す以外に「呈示不可能なもの」の呈示」は可能だろうか。つまるところ、いかに否定的な表出であれ、形式への参照は不可欠であり、そのかぎり、崇高ではなく美と名指されるのがふさわしい、ということに

なるのではないか。形式化不可能なものは形式化不可能であり、呈示不可能なものは呈示不可能であるという、この上なく単純なトートロジーを、あるいは端的に、呈示不可能なものが、ある、ということ、(ceci qu'ily a de l'imprésentable) (VS 101; 一四三) を、形式への参照なしに——この「なしに」さえもなしに——いかにして呈示すればよいのか<sup>(27)</sup>。

こうした点は、本稿の議論から導かれる新たな問題提起と仮説の骨子である。これらは、少なくとも『判断力批判』の「崇高の分析論」(「数学的崇高」と「力学的崇高」からなる)を通して、あるいはまたカントのテクスト全体を通して、さらには(ボワローが翻訳し註釈した)ロンギノス以来の崇高論のトポスをも考慮に入れながら、さらに検討されねばならないだろう。しかしここではもはやそれを展開する余裕はなく、積み残された課題を銘記したうえで、結論を急ごう。

判断のアポリアについての問いは、反省的判断の遍在性を經由して、美感的判断力の問題系へと通じている。そこでわれわれが見出したのは、美についての判断を可能にするものは、それ自体として美的形式をもつ対象であるよりも、むしろ崇高と呼ばれるべき何ものかだということである。およそ判断とは、いくばくかの美感的・反省的な契機を構造的に含んでいるのであるならば、結局のところ、いかなる判断も何かしら崇高であり、少なくとも崇高でありうるのである。このことが意味しているのは、判断の崇高が、それ自体として崇高な稀有のものであるところか、むしろきわめてありふれた事態であるということだ。判断は日々下されている。判断の崇高が、崇高についての判断の考察を通じて明らかになるのだとすれば、その美感的かつ反省的な判断のあらゆる困難にもかかわらず、あらゆるアポリアを越えて、それでも判断は日々下されるということ、このことが崇高なのである。

もちろん「どのように判断するか」という問いは依然として残り続ける。しかし少なくともここで理解せねばな

らないのは、この崇高が、判断の根本的な批判的契機を指し示しているということだ。崇高の思考がそう呼ばれるに値するのは、まさにこの契機に照準を合わせるかぎりにおいてである。それは、美感的であるが、反<sub>1</sub>美学的である。崇高という脱形相的な呈示様態を通じて美学の枠組みが根底的に揺るがされるのだとしても、これはたんに伝統的に「美学」と呼ばれている学科内のみの問題なのではない。カントにおいて「美感的なもの」についての判断力の問いが、そもそも知ることと為すこと、悟性と理性、認識原理と実践原理との関係を分節<sub>1</sub>連接する結節点（「中間項」や「橋」）の探究として立てられていたことをふたたび思い起こそう。実際こうした問いは、歴史的には美学という学科のうちにはなく、ヘーゲル美学の確立以前に、とりわけ哲学と文学（学問と芸術）のあいだをめぐる問いとして、フリードリヒ・シュレーゲルのロマン主義詩学にまで明確に遡ることができると<sup>28</sup>、二〇世紀ではベンヤミン、アドルノ、ブランショといった批評家がこうした伝統に連なる人々であることは言うまでもないだろう。事実、本稿で援用した二〇世紀後半のフランスの哲学者たちは多かれ少なかれそうした認識のもとに『判断力批判』の再読を企てていた。漠然と批評<sub>クリティック</sub>と名づけるほかならないようなこうした言語の様態は、いかなる特定の学問分野に還元されるよりも以前に、諸学の境界線上で、判断力の批判<sub>クリティック</sub>に関わっており、判断の批判<sub>クリティック</sub>に<sup>1</sup>危機的な契機である崇高の瞬間を露呈させることによって、所与の美学的形式の解体と転位とをもたらすことができるのである。批評<sub>クリティック</sub>は、それ自体としてはいささかも美学的な言説ではない。それは『判断力批判』と同様、美感的な次元に深く関わりながらも、その内在的な批判<sub>クリティック</sub>吟味という点で徹頭徹尾、反<sub>1</sub>美学的である。これを美学の政治化（ベンヤミン）と呼ぶのだとすれば、それはまさに判断の崇高によって可能になるのである。

## 註

(1) こうした判断と法の関係は、ここでは導入のための問題提起として、いくぶん性急に提示されているにすぎない。この関

係について、私はとくにデリダの次のテクストを念頭に置いていふ。Jacques Derrida, "Préjugués, devant la loi," J.-F. Lyotard et al., *La faculté de juger* (Paris: Minuit, 1985), pp. 87-139; 「先入見——法の前に」宇田川博訳、『どのように判断するか』国文社、一九九〇年、一四二—一三〇頁; *Force de loi* (Paris: Galilée, 1994): 『法の力』堅田堅一訳、法政大学出版社、一九九九年。

(2) 以下『判断力批判』の頁付々は、Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), ed. Karl Vorländer (Hamburg: Felix Meiner, 1990) を参照し、書名はKUと略記する。邦訳頁数は、参照した宇都宮芳明訳(以文社、一九九四年)、牧野英二訳(岩波版カント全集第八巻、一九九九年)に原著頁が並記されているので割愛した。訳文に関しては、引用前後の文脈に応じて適宜変更させていただいたことをお断りする。また引用文中の「」は、引用者による補足や省略を示す(訳文と括弧について)の以上の指示は、他の邦訳文献についても同様)。

(3) とはいえ、カントのテクストの純粹な註釈に基づいてこれを試みることは本稿の課題ではない。『判断力批判』のうちに根底的な美学批判としての崇高の思考を見出そうとする企てにとどめて、本稿がとりわけ重視するのは、二〇世紀後半のフランス思想において継続的に行われてきたカント再読のコンテクスト、なかでも『判断力批判』をめぐる数々の生産的な読解である。主要なものでは、六〇年代のドゥルーズのカント論を嚆矢とし、七〇年代のデリダによる『判断力批判』論、八〇年代のリオタール、ナンシー、ラクーラバルトらの崇高論にいたる一連の読解がある(文献は追って指示する)。これらはカント読解として一定の系列を形成しながらも、そこにはきわめて多様なコンテクストが錯綜しつつ織り込まれており、それを解きほぐす作業はいまだほとんどなされてはいない。これらの読解が共通了解として残した後戻り不可能な地点を確認することも——ここではごく限られた仕方ではあるが——本稿の課題となるべきものである。

(4) Jacques Derrida, "Paregon," *La vérité en peinture* (Paris: Flammarion, 1978), p. 60; 「パレルゴン」高橋允昭・阿部宏慈訳、『絵画における真理』上巻、法政大学出版社、一九九七年、八四頁(以下PAと略記し、原書頁:邦訳頁として示す)。

(5) Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant* (Paris: PUF, 1963), pp. 85-6; 『カントの批判哲学』中島盛夫訳、法政大学出版社、一九八四年、九四頁。

(6) Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960), p. 36; 『真理と方法』饒田・麻生・三島ほか訳、法政大学出版社、一九八六年、五六頁。

(7) Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, p. 87; 九五頁。

- (8) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), B 171-5. マイン語原文は ed. Raymond Schmidt (Hamburg: Felix Meiner, 1990) を参照し、邦訳は高峯一愚訳(河出書房「世界の大思想一〇〇」一九六五年)を利用した。
- (9) Jean-Luc Nancy, "L'offrande sublime," *Du sublime* (Paris, Belin: 1988), p. 40; 「崇高な捧げもの」「崇高とは何か」梅木達郎訳、法政大学出版局「一九九九年」五一頁。
- (10) Philippe Lacoue-Labarthe, "La vérité sublime," *Du sublime*, pp. 114-5n; 「崇高なる真理」前掲『崇高とは何か』二二〇—一頁(以下VSと略)。
- (11) 牧野英二註。前掲『岩波版カント全集第八巻』二六九—二七一頁。ちなみに宇都宮訳では「情感的」という訳語が提案されつつある。
- (12) Samuel Weber, "The Foundering of Aesthetics," *Aspects of Comparative Literature*, eds. Clayton Koelb and Susan Noakes (Ithaca: Cornell University Press, 1988), p. 62.
- (13) エルンスト・カッシーラー『カントの生涯と学説』門脇・高橋・浜田ほか訳、みすず書房、一九八六年、三四六頁。
- (14) Nancy, "L'offrande sublime," p. 49; 六四頁。強調引用者。
- (15) G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik, I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), pp. 84f.
- (16) *Ibid.*, p. 84; Cf. PA, p. 42; 五七頁。
- (17) ガダマー『真理と方法』第一章「第二節参照」。
- (18) Cf. Gadamer, "Zur Einführung," in Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (Stuttgart: Reclam, 1960), p. 101ff; 「導入のために」ハイデッカー『芸術作品の根源』関口浩訳、平凡社、二〇〇二年、一四一頁以下。ガダマーによれば、カント美学が告知しているのは「危険な主観化の始まり」であり、新カント派にいたって美学的な問題は「ある独特な先入見」を負わされることになった。つまり「芸術作品は、最初の、導入的な見方によれば、それ自体、ある物的な性格をもつものであって、この性格が下部構造の機能を果たし、そしてそれの上に上部構造として本来的に美学的な形成物がそびえ立つ」(p. 103; 一四五頁)というわけである(たとえばニコライ・ハルトマン)。美学の問題はこうして主観的な妥当性をもつにすぎない「上部構造」に割り当てられる。ハイデガーの『芸術作品の根源』が斥けようとしていたのは、第一にこうした先入見であり、ハイデガーはカント美学の問題設定にそうした主観主義を認めていた点で、『判断力批判』に対する一定の留保をヘーゲル美学と共有していると言える(この「主観主義」には歴史的にも主題的にもなまなま含意があるとはいえず)。デリダも



また、ヘーゲルにとってもハイデガーにとっても第三批判が「主観主義と判断のひとつの理論にとどまっている」と記してゐる (PA, p. 42; 五十四頁)。

- (19) Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. 1 (Furlingen: Neske, 1961), p. 389; 『ニーチェ』細谷貞雄ほか訳、平凡社ライブラリー、一九九七年、一五五頁。

- (20) この論点についてはラクーエ・ラバルトの周到な分析において説明されている。前出「崇高なる真理」第二節参照。

- (21) Etienne Escoubas, *Imago Mundi* (Paris: Galilée, 1986), p. 39. エスクーバは崇高を「何か ungeheuer [途方もない] なもの、何か怪物的なもの」と形容しているが、これはカントの用語法からすれば誤りである。崇高なものの表出においては「自然は途方もないものを何ひとつ含んでいない」(KU 97) からである。「ある対象が途方もないのは、この対象がみずからの大きさによって、この対象の概念を形づくる目的を破壊する場合である」。それに対して(数学的に)崇高であるのは「あらゆる表出にとっておよそ大きすぎるような概念(比較的途方もないものに接した)のたんなる表出である」。カントはこの種の表出を「巨大なもの (kolossalisch)」と呼ぶ。この点については、デリダの分析も参照。Derrida, “Le colossal,” PA, pp. 136–168; 一九三—二二六頁。

- (22) Lacoue-Labarthe, “Où en étions-nous?,” J.-F. Lyotard, et al., *La faculté de juger* (Paris: Minuit, 1985), p. 189; 『このように判断するか』宇田川博訳、国文社、一九九〇年、三〇六頁。

- (23) Jacob Rogozinski, *Kanten* (Paris: Kime, 1996), pp. 114–5.

- (24) Jean-François Lyotard, *Leçon sur l'Analytique du sublime* (Paris: Galilée, 1991), p. 202.

- (25) Cf. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, p. 80; 八七頁。

- (26) Lyotard, *Leçon sur l'Analytique du sublime*, p. 80.

- (27) この問いをめぐる最も遠くにまで到達したのは、ナンシーの崇高論である。参考までに決定的な一節を引いておこう。「問題となるのは「呈示とは」別のものなのである。それは呈示そのもののなかで、そして結局は呈示によって生起し、到来し、起こるものだが、呈示ではあらぬものなのだ。すなわちそれは動き (motion) であって、それによって限界づけられぬもの (l'imité) が、みずからを限界画定し (se délimite) みずからを呈示する限界に沿って、たえず自身を浮かび上げらせ (s'enlève) 自身を限界から外してゆく (s'illimite) のである」(Nancy, “L'offrande sublime,” p. 54; 七〇頁)。また、こうした「限界の論理」を別の観点から、(否定) 弁証法から誇張法へといたる可能性において探る試みとしては、梅木達郎による

- 「記者もどきがき」を参照。前掲『崇高とは何か』三七五―四一三頁。
- (28) Cf. Lacoue-Labarthe et Nancy, *L'absolu littéraire* (Paris: Seuil, 1978). ドイツ・ロマン主義の起源としてのカント（とりわけ『判断力批判』）の位置については、とりわけ同書 pp. 39-52 を参照。