カント政治哲学における<法>と<共同体>

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-10-03 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 仲正, 昌樹 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/2297/17830

カント政治哲学における〈法〉と〈共同体〉

―想像力による〈自由な連帯〉の可能性をめぐって

仲正昌樹

一、カント的リベラリズムの可能性

現在、英米系の法哲学・政治哲学において最も中心的なテーマになっているのは、リバタリアニズム（自由至上主義）とコミュニタリアニズム（共同体主義）の間で展開されている論争であろう。ジョン・ロールズの「正議論」に代表される従来のリベラリズムには、政治的自由・精神的自由と経済的自由・財産権を別扱いして、後者に関しては「平等主義」の原理に基づく国家・社会の介入を認める傾向があったのに対し、ロバート・ノージック等のリバタリアニズムはそのような区分けをせず、首尾一貫して「個人の自由」を最大限に実現することを目指す。[1] それに対抗するウォルツァー、サンデル、マッキンタイヤー等のコミュニタリアニズムの陣営は、諸「個人」をばらばらに存在するアトム（原子）ではなく、家族、地域、国家など様々のレベルの「共同体」の中で形成される共同体的存在と見なし、「共同体」の中で培われてきた歴史的・伝統的な価値や慣習を再建しようとする。[2] 両者の対立点を要約すれば、倫理や法の出発点を、他の何者にも拘束されない「自由な個人」もしくは「負荷なき自己」the unencumbered self」（サンデル）[3] に置くべきか、それとも、「共同体にとっての善」に置くべきか、ということになる。

一九八〇年代に登場してきたこの新たな対立軸は、かつての「自由か平等か」（自由主義か社会（民主）主義か）に代わって、政治・法・倫理についての基礎的な理論を展開する際に避けて通れない中心的な意味を獲得するに至った。いずれかの陣営に直接的に属さない論者でも、「社会」の構成原理について一般的な問題提起をしようとすれば、リバタリアニズムとコミュニタリアニズムの対立軸において、自分はどこに位置するかを規定せざるを得なくなっている。「アメリカ的左派」の哲学としての「プラグマティズム」の復権を提唱しているリチャード・ローティは、ロールズによって定式化されたリベラリズムの原理を基本的に継承しながら、それを「アメリカ」の（共同体的な）文脈の中に再定位させるという微妙な戦略を取っている。彼の政治哲学のキー・ワードである「自由と連帯」は、リバタリアニズムとコミュニタリアニズム双方の要請に対応しようとする試みである、と見ることができる。[4]

こうした新しい対立軸が設定されたことによって、従来の「右／左」の二項対立構造とは異なった視点から、近代政治の最も基本的原理である「自由」の問題を再考する契機が生まれてきたことはポジティヴに評価してよいだろう。リバタリアンとコミュニタリアンの論争を通して、「自由」の原理を掲げることが、必ずしも政治的な保守主義（伝統志向）に帰着するわけではないことがはっきりしてきた。しかしながら、この論争の争点があまりにもはっきりと「自由な個人」と「共同体」の間に設定されたせいで、「公正としての正義 justice as fairness」概念によって「自由」と「平等」を両立させようとするロールズ型のリベラリズムの影がかなり薄くなってしまったのもたしかである。例えばノージックの「最小限国家」論は、「自由」を一貫して追求するには「平等」の原理を制約せざるを得ないとする新自由主義の変種と見えないこともない。「平等」原理の事実上の切り捨てに通じるという見地から、ノージックを批判する論者もいる。[5]

だからといって、リベラリズムの立場から「公正としての正義」論を本格的に再構築しようという議論もなか

なか起こってこない。その理由としては、主に①「公正としての正義」論が、リバタリアニズムに比べて、どうしても「自由」の追求という点で論理的なラディカルさを欠いてしまうこと②「公正」なルールによって、社会的弱者やマイノリティーを無理に「社会」に統合するよりも、異なった共同体として「差異」化していくべきだとする「多文化主義」「多元主義」的な立場が強まってきたこと――の二点が考えられる。特に②の方は、ロールズのリベラリズムの原理の根幹に関わる問題である。周知のように、ロールズの正義論は、一九六〇年代以降、マイノリティーの公民権運動、女性解放運動、ヴェトナム反戦運動などによって揺らぎ始めたアメリカの「共和制」を建て直すことを目指すものであった。[6] 歴史的共同体の中で培われる「文化」的アイデンティティーが、「自由」の原理の下で創出される「政治」的アイデンティティーよりも優位に立つようになれば、もはや普遍的な「公正」を基準として社会全体の統合を図ることはできない。サンデルやマッキンタイヤーは、異なった共同体に属する多様なアイデンティティーを持つ人々の間に、「公正」についての普遍的「合意」を形成することはできないという論点から、ロールズを批判している。[7]

そのような形で、平等主義的な要素をも備えた「公正としての正義」論が弱体化していくと、アメリカ型の市民社会に残された選択肢は、リバタリアン的に徹底した「自由」追求路線か、多文化共存状態の中で小さな「共同体」を基盤として生きていくかのいずれかである。アメリカの主流派文化を再活性化させる文脈で生れてきたコミュ・ニタリアニズムと、主流派文化からのマイノリティーの差異化を目指す文脈で生れてきた多文化主義や「差異」のポリティックスは、本来なら正反対のものであるはずだが、この二つが、リバタリアニズムへの対抗という点で密かに歩調を合わせるという奇妙な傾向も生じている。[8] 「勝者／敗者」がはっきりしてしまう「自由」なゲームから逃れるには、近代市民社会を支えるもう一つの柱であった普遍的な「平等」の原理を掲げて立ち向かうのではなく、自らのアイデンティティーの基盤になっている共同体の中に立て籠もるしかないという消極的な

考え方が現代思想の中に浸透しつつある。

フェミニズム系のポスト・モダン法哲学者として知られるドゥルシラ・コーネルは、少数派の人々の権利擁護を標榜する思想や運動が、実質的に〝コミュニタリアン〟化していることに警告を発している。たとえ社会の中で抑圧されてきたマイノリティーの共同体であっても、その構成員に対して均質的に振る舞うことを要求するようになれば、その共同体自体が「個人の自由」を抑圧する閉鎖的集団になってしまうからである。コーネルは、そうした反コミュニタリアンの視点からチャールズ・テイラーの多文化主義論を厳しく批判している。[9]

コーネルは、政治的自由と経済的自由に加えて、個人の「自由」を実現するためのより根源的な条件として、各人が自らの人格を自由に形成するための「イマジナリー（想像的）な領域」への権利を主張している。[10] その意味で彼女は一般的に、「自由」に至上の価値を置く〝フェミニスト・リバタリアン〟と考えられがちである。しかし彼女自身は、各人の「人格形成」が行われる心的空間の文化的・歴史的制約性を重視する自らの立場を、「負荷なき自己」を前提とする「リバタリアニズム」のそれと峻別する。コーネルによれば、近代西欧の政治哲学における「自由」の原理は、大きく二つの系譜に分けられる。一つは、ホッブスの『リヴァイアサン』にまで溯る、「いかなる制約も受けない個人」を前提にする「自由」の原理であり、リバタリアニズムはこの延長線上にある。この「自由」の原理には、基本的に「他者」の入ってくる余地がない。各人が自分だけの「自由」を追求していく過程の中で、妥協が成立するだけである。それに対して、カントから始まる「もう一つの自由」の原理では、「他の人格」の自由を尊重することが、「自由」の概念それ自体に予め組み込まれている。〝妥協〟をしなくても、自ずから「自由な人格の共同体」（＝目的の王国）を志向する「自由」である。[11] コーネルは、ロールズの「リベラリズム」を基本的に後者の「自由」の系譜に属するものと見なしたうえで、少数派に属する人々の「人格形成」の「自由」を擁護する自らも、そうしたカント－ロールズ的な伝統の中にあるとしている。[12]

こうした「目的の王国＝人格の共同体」に主眼を置くコーネルのカント観は、ある意味では、極めてオーソドックスであるとも言えるが、従来の自由主義的な政治哲学における通説的なカント受容とは必ずしも一致していない。『人倫の形而上学の基礎』（一七八五）においてカントが、「目的の王国 Reich der Zwecke」では、「各自が自分自身と他の全員を単に手段としてではなく、常に同時に目的として扱う」[13]（IKW VII 66）法則が支配している、と述べたことは有名である。この部分だけ取れば、カントは、アトム（原子）のようにばらばらに存在する個人の無制約な自由ではなく、道徳的な「人格の共同体」の枠内での多元的な「自由」を志向しているようにも思える。しかしながら、通常の政治思想史では、カントの自由主義の中心はあくまでも『実践理性批判』（一七八八）における有名な定言命法「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ」（IKW VII 140）にあるのであって、「目的の王国」論はそれを補完する派生的なものにすぎないと見なされてきた。あくまでも「自由」の原理の起点になるのは、「個人」の「意志」である。普遍的な「法」によって構成される「共同体」（＝国家）は、そうした諸個人の「自由」がぶつかり合って、無秩序や抑圧が生まれないよう均衡を取る役割を果たしているだけなのである。[14] 一九八八年に刊行された『政治思想史』の中で小野紀明教授は、カントの政治哲学における「個人」と「共同体」の関係を、以下のように要約している。

科学的および倫理的洞察の両者を兼ねそなえた自律的個人というカント的人間像こそが、近代的自由主義の前提とする合理的個人の理想的な姿であるといえよう。しかしながら、一切の感性的要素を排除した道徳法則への服従を説くカントの倫理学には、人間の相互関係が占めるべき位置がない。換言すれば、叡知的共同体の必要性が説かれながらも、カントの体系にあっては、人間にとって共同体は本質的な役割は果たしていないのである。そのための世界内的契機が欠落してしまっている。それは、近代が追求してきた個人主義的人間観の極

限のすがたである。[15]

こうした「個人主義的人間観の極限」と「共同体の不在」という見方が、これまでの政治思想史におけるカント理解の根底にあった。「私」の「善意志」に基づく定言命法は、あらゆる場面で、あらゆる他者に対し、その「妥当性」を主張し得るような「普遍性」を備えた形式を取らねばならないはずであるが、その場合の「普遍性」というのは、あくまで「私」から見た〝普遍性〟であって、フッサール現象学で言うところの「間主観性Intersubjektivität」[16]を備えている論理的必然性はない。「私」が自らの良心に基づいて、「普遍的」であると主張し続けることができればいいのであって、そこに「他者」が介入する余地はないのである。『人倫の形而上学』（一七九七）では、「汝の恣意（Willkür）の自由な行使が、あらゆる人の自由と普遍的な法則の下で共存できるよう、外的には行為せよ」（IKWVIII 338）という形で、「法」の下での「私の自由」と「他者の自由」との関係が定式化されているが、これはあくまで「自由」の具体的な行使に際しての最低限の外的規則としての「法」の定義であって、「自由」の本質に「他者の自由」が組み込まれているということではない。カントの議論を文字通りに読む限り、「私」の内面における実践理性の「立法」にまで「他者」が入ってくるわけではなさそうだ。

「私」の「普遍的立法の原理」が適用される「共同体」は、現実にこの世界に存在する歴史的・文化的な特性を帯びた共同体ではなく、私の「理性」によって叡知的もしくは理念的に想定されたものである。実在する社会、国家を対象にする政治思想にとって、そのようなもっぱら理念のうえでのみ〝普遍的〟な「共同体」など〝存在〟しないに等しいように見えるのは、当然のことかもしれない。レイモンド・プラントは、カントが『実践理性批判』で呈示している我々の行為のアプリオリな根拠は、特定の社会的規範や実在する人間の選好（preference）とは関係ない、と主張する。彼によれば、カントが敢えて、具体的な共同体性から切り離された抽象的な「共同体」

の理論を構築したのは、「他律性（heteronomy）によって、つまり、実在する価値、選好、利害、欲求の経験的かつ可変的な性質によって妥協的なものになるかもしれない、人間の行為能力（agency）の自律性を確保するためである」[17]。カントは、自らの構築した普遍的「共同体」の住民として、実践理性の命令に従う理性的な諸「人格」を想定しているが、そのように極限まで理想化された〝共同体〟を現実政治の基礎にした場合、現実に生きる人々の多様な感性を捨象した道徳的アイデンティティーの押し付けに繋がるのではないかと懸念する論者もいる。[18] ロールズのリベラリズムに対する批判者の多くは、彼の正義論に前提として既に組み込まれている、カント主義的な要素を問題にしている場合が多い。[19] ロールズ自身、『正議論』（一九七一）の中で、自らの理論における「原初状態 original position」の仮定は、「カントの自律性と定言命法の概念を、経験的理論の枠内でプロセス的に解釈したものと見なすことができる」[20]と述べている。公共的な正義の原理の選択は、カント的な「倫理的共和政体 ethical commonwealth」[21]の中で遂行されるというのである。

このように、カント的リベラリズムの想定する「道徳共同体」は、中身のない純粋に形式的なものであって、歴史的・文化的に様々な拘束を受けて実在する「共同体」とは関係ないというのが、カント主義者、反カント主義者双方の一応の共通了解事項になっている。そうした通説的な理解に対抗して、カントの政治哲学において「共同体」に現実的な役割が割り当てられていることを強調する人々の多くが依拠しているのが、カントの第三批判、つまり『判断力批判』（一七九〇）のテクストと、このテクストの新しい解釈を呈示したハンナ・アーレントの「カント政治哲学講義」（一九七〇）である。

アーレント以前のカント政治思想解釈では、倫理・法・政治の関係が次第に明らかにされていく［『人倫の形而上学の基礎』→『実践理性批判』→『人倫の形而上学』］という流れが最重視された。『啓蒙とは何か』『世界公民的見地から見た普遍史の構想』などの歴史哲学的なテクストがこれを補完する二次的なものとして性格付けられ、

『純粋理性批判』や『判断力批判』といった他のテクストは周辺的な位置しか与えられないのが当然であった。倫理や政治を直接的に論じているわけではない『判断力批判』が主要なテクストとして参照されることは、ほとんどなかった。『人間の条件』（一九五八）や『革命について』（一九六二）などで展開されたアーレントのかなりユニークな「自由」[22]論が、アメリカを中心とする西欧の政治思想の中で影響力を拡大するに伴って、彼女の議論を経由しながら、『判断力批判』を起点とするカントの再評価も試みられるようになってきたのである。小野教授は、先に引用した『政治思想史』の六年後に刊行された『概説・西欧政治思想史』（一九九四）では、以前の立場をかなり修正して、『判断力批判』におけるカントが、美的判断を下す場としての「共通感覚（センス・コムニス）」を基盤とする、もう一つの「理想的共同体」を志向しているとの見解を示している。

> もしも実践理性ではなくこの共通感覚によって、いいかえれば、善なるものの普遍性ではなく美なるものの「主観的普遍妥当性」に基づいて人間の共同性を確保し、そこに共同体を樹立することが可能であれば、それは叡智的公共体としての国家とはかなり性格の異なる共同体になるのではないか。それは、現象界というこの地上における理想的共同体の可能性を暗示してはいまいか。カント自身は、この方向を大胆に押し進めることは控えてしまった。（・・・）自由主義についての冷静な見直しが叫ばれている今日、カントが暗示したこのもう一つの共同体の可能性を、たとえばハンナ・アレントのような思想家によって再び注目されることになった。（・・・）自由主義は、主観的理性に過度の信頼を置いたために他者との道徳的関係を忘れて袋小路に入ってしまったのではないか、という反省が盛んになってきた今日、その自由主義の最大の理論家カントの思想のなかにこの袋小路を脱出する方策を見出そうとする努力が盛んになりつつあることは、カント哲学の驚くべき豊かさを示すものといえよう。[23]

『判断力批判』における「共通感覚」論は、アーレント以前の哲学史においても政治思想史においても、「政治的共同体」の可能性を暗示するものとして読まれることはなかった。純粋に「美」についての他者との共感の問題として理解されていた。アーレントは、カントの政治哲学を読む視角を、従来とは全く異なったところへシフトすることで、「究極の個人主義」という、カント主義についての既成のイメージを脱構築することを試みたわけである。コーネルも、「もう一つの共同体」の性格付けがアーレントの場合とは異なるものの、『判断力批判』を導きの糸にしてカントの「自由」概念を脱構築的に解釈していく手法は、アーレントから引き継いでいる。

では、その『判断力批判』とは、そもそもどのようなテクストであったのだろうか。アーレントの『講義』を軸に再検討してみよう。

二、『判断力批判』における「共通感覚」論の射程

カントの三批判書『純粋理性批判』『実践理性批判』『判断力批判』はそれぞれ、古代ギリシア以来の「真・善・美」の三大価値に対応する形を取っている。「全ての認識のアプリオリな源泉」を探求する『純粋理性批判』が「自然の法則」を呈示し、『実践理性批判』が「自由の法則」を与える（IKW X 15）のに対し、「美的＝感性的判断力ästhetische Urteilskraft」[24]を論じる『判断力批判』は、ある客体が「美しいか、美しくないか」が決定される仕組みを明らかにすることを目指す。

何かが美しいか否かを区別するに際して、我々は表象を、悟性を通して認識の客体に関係付けるのではなく、（恐らくは悟性と結合した）想像力を通して主体に、そして主体の快もしくは不快の感情に関係付けるのであ

る。趣味判断は、認識判断ではない。つまり論理的ではなく、感性的なものである。感性的であるというのは、その規定の根拠が主観的なものに他ならないということである。(IKWX 115)

カントにとって「美」とは、「客体」が「想像力 Einbildungskraft」を媒介にして「主体」の内に喚起する「快」の感情である。「客体」からの感性的な刺激を起点にしている点では、自然の法則の認識を統括する「純粋悟性」の領域に属する現象であるように見えるが、その一方で、「快」か「不快」かの決定が為されるのはあくまでも「主体」の内部であるということに着目すれば、自由意志を統括する「実践理性」の領域に属するとも考えられる。そうした両義的な性質を持つ「美」という現象を扱う「(美的) 判断力」は、「悟性」と「理性」、「自然」と「自由」の間に位置し、両者を媒介する中間的な能力なのである (Cf. IKWX 20)。

こうした定義を見る限り、カントが『判断力批判』を通して、「美」という現象、あるいは「美」についての我々の「趣味」の問題を、自らこれまで築いてきた『純粋理性批判』(自然の法則) と『実践理性批判』(自由の法則) を二つの柱とする理論体系の中に新たに組み込もうとしているのは極めて明白であるように思われる。しかしハンナ・アーレントは、カントが第三批判に取り組んだ狙いは、単に一八世紀全体を通じて極めてポピュラーなテーマであった「美」や「趣味」について論じることに限定されるわけではなく、むしろ、「美」の背後にある「判断 Urteil =judgement」一般という問題に焦点を当てることにあった、と指摘している。[25] これは重要なポイントである。『純粋理性批判』において、「主語」の「述語」に対する関係付けとしての「判断」に、「分析的 analytisch」なものと「総合的 synthetisch」なものという区別があることが論じられており (IKWIII 52-55)、『実践理性批判』において、自らの企図している「行動」が自然界の中で実行され得るか否か判断する「純粋実践判断力 die reine praktische Urteilskraft」について言及されている (IKWVII 186-191) ことからも分かるように、「判断」は、「美」

の領域のみに限定されるものではなく、我々の思考一般において作用する。『判断力批判』は、第一部が「美的判断力批判」、第二部が「目的論的判断力批判」という一見しただけでは、どういう繋がりがあるのか分かりにくい二部構成になっているが[26]、それは、彼が「美的判断」という特殊事例の分析を手がかりとしながら、自然界の目的論的連関についての我々の「判断」一般が成立する仕組みを明らかにしようとしているからだと見ることができよう。

> 判断力批判においては、美的判断力を含んでいる部分は、この批判の本質的な構成要因である。なぜなら美的判断力のみが、判断力が、自然についての自らの反省の根底に全くアプリオリに置いている原理を含んでいるからである。つまり、それなくしては悟性が自然の中で自己を方向付けられないような特殊な（経験的な）法則に基づく、自然の形式的な合目的性の原理である。（IKW X 104）

我々が、自然界に浮遊する多様な感性的なデータを、（悟性の与える法則に基づいて）「対象」として構成するに際しては、先ず、それらのデータが何らかの法則に従っているという「判断」がなされていなければならない。言い換えれば、「感性的 sinnlich」に存在している「個別のもの das Besondere」が、「普遍的なもの das Allgemeine」（ルールや法則）に従っている（IKW X 87）という「判断」が予め成立していない限り、「認識」は不可能であるわけだが、「判断力」とは、我々がそうした「合目的性」（＝「個別のもの」と「普遍的なもの」の連関）を自然界の内に見出すよう仕向ける能力である。「美」の領域とは、そうした判断力による「合目的性」の設定が、全くアプリオリな原理によってなされる領域である。「私」がある「対象」を「美しい」と判断するということは、その対象が「私」から見て何らかの「普遍的」な法則に従っていることを意味するが、その法則というのは、〝経

験〃的な要因とは無関係に、純粋に「私」自身の「主観」の内で産出される。「私」は、（私にとっての）「対象」の〃美しさ〃の基準となる自然の合目的性＝合法則性を、自ら設定しているのである。

このように「趣味判断」それ自体は、純粋に主観的なものであって、「美しい対象」を美しく有らしめている〃法則性〃は、客体の属性の内に見出すことはできない。そうだとすれば、「美しい」という「判断」に「私」以外の他者が入り込んでくる余地はないように思える。しかしカントは、そうした純粋に主観的な美的判断は、「普遍的な伝達可能性 allgemeine Mitteilbarkeit」（cf. IKW X 131-134）を必然的に備えているという極めて逆説的に見える主張をしている。それは、美的判断の根底には常に「共通感覚 Gemeinsinn ＝ sensus communis」と呼ばれるものが潜在的に作用しているからである。

我々は、何かを美しいと表明する全ての判断において、他のいかなる意見も存在することを許容しない――ただし、その際に我々の判断を概念の上に根拠付けられるわけではなく、もっぱら感情の上にのみ根拠付けられるのであるが。その感情を我々は、私的感情（Privatgefühl）ではなく、共同体的感情（ein gemeinschaftliches Gefühl）として根底に置いているのである。この場合、そうした共通感覚を、経験の上に根拠付けることはできない。というのは、共通感覚は「べき ein Sollen」を含む判断を与えようとするからである。共通感覚は、各自が私の判断と一致するだろうと言うのではなく、同調すべきだ、と言うのである。つまり私がここで趣味判断をその一例として挙げており、そのため範例的な妥当性（exemplarische Gültigkeit）を付与している共通感覚というのは、それを前提とすることで、それと調和する判断、及びその判断の内に表現される客体への満足が、各自にとっての規則であると主張できるようにするためのもっぱら理念的な規範なのである。なぜならば、その原理はもっぱら主観的であるが、にもかかわらず、主観的・普遍的なもの（各自にとって必然的な観

念）と想定される――それは、様々の判断者の間の一致を意味する――ことによって、客観的な原理と同じ様に、普遍的規定を要請し得るからである。（IKWX 158-159）

「判断」は、何らかのアプリオリな「概念」に基づいてなされるわけではなく、「私」の「感情」に由来するものにすぎないはずだが、〝私〟はそれを自分だけにしか通用しない「判断」だとは〝感じ〟ておらず、〝他の私〟たちと共有される妥当性を有する判断だと〝感じ〟ている。「私」にとって、「私の判断」は常に絶対的であり、それと異なる〝判断〟はあり得ないのである。そのように、「私」が主観的に行っている「判断」が、単なる「私的感情」ではなく、〝他の私たち〟もそれに同調するはずであると〝私〟が感じるように仕向けているのが、「共通感覚」なのである。

事物を認識するに際しての我々の「判断」に一定の方向性を与え、「共通世界」へと統合する統覚的作用として「共通感覚」を想定する考え方は、古代ローマにまで遡る。[27] 近代においては、一七世紀後半以降、ヴィーコやシャフツベリーなどによって洗練され、人文主義的伝統の中で指導的な役割を果たすようになった。[28] 特にシャフツベリーの道徳哲学において中核的な位置を与えられた「共通感覚＝コモン・センス common sense」論は、トーマス・リード、オズワルド等のスコットランド・コモン・センス哲学、及びそれをドイツにおいて受容したトマジウス学派を経由して、カントにもかなりの影響を与えたとされている。[29]

シャフツベリーやスコットランド哲学の場合、「コモン・センス」という英単語が、「（社会的）常識」を指していることに象徴されるように、この概念は、社会生活や公共圏におけるモラルに関わる文脈で用いられることが多かった。シャフツベリーは「コモン・センス」を、「公共の福祉の感覚 sense of publick weal」、「共通利害の感覚 sense of common interest」、「人間性 humanity」といった語と等置している。[30] 英語圏の哲学における「コ

モン・センス＝共通感覚」が、社会の中で歴史的に培われてきた「常識」に基づく「判断」というニュアンスを含んでいたのに対して、カントの『判断力批判』には、そうした社会的・文化的側面は少なくとも前面には出てこない。むしろ、趣味判断が社会の評価や観衆によって直接的に左右されるという見方を否定している(Cf. IKW X 210-213)。また、アーレントも指摘しているように、カントは道徳的な善悪の決定を「判断力」の権能から予め排除している。[31] しかしながら、『判断力批判』における「共通感覚」論が、コモン・センス哲学において想定されていた具体的・個別的な「社会性」を、より普遍化・抽象化された「社会性」へと拡張する形で、自らの議論の中に取り込んでいると見ることは可能だろう。

彼は、ドイツ語の日常的な語法においてしばしば「判断力」と等置される〝Gemeinsinn〟という語を構成している〝gemein〟という形容詞には、「vulgär ありふれた、普通の、卑俗な」という消極的な意味も含まれているが、それと同時に、「一般的な、共通の」といった肯定的な意味もあることを指摘したうえで、自らの「判断力」論が、後者の意味での〝Gemeinsinn（共通感覚）〟と密接に関連していることを明らかにしている。

sensus communisというものは、共同体的感覚、つまり判定能力（Beurteilungsvermögen）の観念として理解しなければならない。つまり、その反省の中で、他のあらゆる人々の思考における表象様式を（アプリオリに）考慮に入れることで、いわば自らの判断を全体的な人間理性に繋ぎ止め、それによって、主観的な私的条件——それらの条件は容易に客観的なものと思い込まれがちである——に基づいて判断に不利な影響を及ぼす幻想を回避する能力である。このような能力は、人が自らの判断を、他者たちの——現実的というよりも——可能な判断に繋ぎ止め、我々自身の判定に偶然的な仕方で付着している制約から身を端的に引き離すことで、他のあらゆる人の立場に身を置くことを通して、発揮されるのである。（・・・）こうした反省の操作は恐らくあ

まりにも人為的で、我々が共通の感覚（der gemeine Sinn）と名付けている能力に付与することは不適当なのではと思えるかもしれない。しかし、それは抽象的な定式において表現した時にそう見えるだけのことである。一般的な規則として用いられるような判断を求めるに際して、刺激や感動から身を引き離すのは、それ自体としては極めて自然なことであろう。（IKW X 225-226）

ここでカントは、我々の行っているあらゆる「判断」が、単に〝私個人 privat〟のものに留まることなく、常に「普遍的妥当性」を主張する性格を持っているという前提で議論を進めている。「判断」それ自体は、あくまでも一人の「私」によって成されるものであるが、一回切りのものとして消滅することなく、客観的に成立する「規則」として自己を根拠付けようとする。そうした自らが要求する〝普遍的妥当性〟を、単なる思い込み、臆見に終わらせないように、判定主体である「私」をいったん「他者の立場」に立たせて、自らの「判断」について「反省」するよう仕向けるのが、「共通感覚」なのである。「共通感覚」が共作用しているおかげで、「私」は自らの「判断」が、単なる主観的条件に起因する幻想を免れていると確信することができるのである。カントは、このように「他の全ての人の立場」に立って思考する能力を、「拡大された思考様式 erweiterte Denkungsart」（IKW X 227）と呼んでいる。アーレントはこれを、「拡大された心性 enlarged mentality」と言い換え、こうした「心性」を備えていることが、カント的な意味での「正しい判断 right judgement」が成立するための不可欠な条件であるとしている。[32]

『純粋理性批判』におけるカントは、我々の「認識」が主観（私）の悟性に内在する（アプリオリな）形式によって構成されるという純粋に主観中心主義的な立場を取ったが、『判断力批判』では、「判断」という側面から、「普遍化された他者」の関与を問題にしたのである。我々の「判断」は、〝私〟単独の思考から紡ぎ出されるもの

ではなく、「拡大された心性」の中で、直接的には現前していない「他者」との反省的な共働によって産出されるものである。

こうした「私」の思考と不可避的に結び付いている「共同性」は、無論、純粋に「理念的」な、つまりアプリオリな性質のものであって、スコットランドの道徳哲学や、後のマルクス主義の議論のように、習慣や生活様式、あるいは社会的圧力等によって「私」の中にアポステリオリに刷り込まれた心性とは異なる。その意味では、私の「判断」を支えている「共同体」は、『実践理性批判』における「目的の王国」のように、(私の意識の中にのみ存在する)仮想的な共同体であるとも言える。ただし、『判断力批判』第四一節では、そこからもう一歩踏み込んで、「美的なもの」に対する「関心」は、常に実在する「社会」を背景として生まれてくるという議論が展開されている。

三　「共通感覚」から「社交性」へ

カントは、「趣味判断」においては、その対象になる〝もの〟が現実に手元にあるのか否かは問題にならない、つまりその〝もの〟に対する「利害Interesse」は関係しないと述べている。むしろ〝純粋な〟趣味判断は、没利害(interessenlos)でなければならないのである。「ほんの少しでも利害が混ざっている美についての判断は、非常に偏って(parteiisch)いて、純粋な趣味判断ではないと何人も認めざるを得ない。趣味に関する事柄で、裁判官の役割を演じようとするならば、ほんの少しでも事物の存在に没頭してはならず、この点においては全く無頓着(gleichgültig)でなければならない」(IKW X 117)「私」が〝もの〟の物質的な属性に囚われている限り、その〝もの〟についての私の「判断」は、構想力を通して主観の内に喚起される「感情」のみに依拠する「趣味判断」であるとは言えない、というわけである。そうした〝もの〟との「利害」関係を離れて、第三者的な、いわ

ば、超越論的な視座に立たない限り、〝私〟は、本当の意味での「美」の判定者たり得ないのである。

マルクス主義の美学であれば、そうした「利害」は社会的な関係性の連関の中で産出したものであるから、我々が社会的存在である限り、そのような「利害」から離れて客観的に「美」について判断することはできない[33]、という結論になるだろう。別にマルクス主義でなくても、「利害」というのは、社会的な諸関係の絡み合いの中で形成されてくるものであるから、純粋な「美」の判定者になろうとするのであれば、できる限り「社会」のしがらみから距離を取ろうと考えるのが、〝常識〟であろう。しかしカントは、その全く逆の発想をする。個人的な「利害」から離れようとすれば、むしろ「私的感情」に囚われることなく、いかなる人に対しても普遍的妥当性を主張し得る「共通感覚」によって、「私」の「判断」を方向付ける必要があるという。「拡大された思考様式」においてあらゆる「他者」の視点、普遍的な視点に立つことこそが、「没利害性」に通じるのである（cf. IKW X 227-228）。

カントはそこから更に議論を敷衍して、他者との「共同体性」を前提に成立している「社会」の中にこそ、個人的な「利害」を脱した、純粋な「趣味判断」の可能性がある、と主張する。私的な「利害」を脱して、「社会」を基盤とする「関心 Interesse」を持つことを通して、「美」についての普遍的に伝達可能な「判断」が生れてくるのである。〝Interesse〟という言葉に含まれる「利害」と「関心」という二つの意味を、うまく使いわけながらカントは、「美」と「社会」の相関性について以下のような議論を展開する。

美しいものは、経験的には、社会（Gesellschaft）の中でのみ関心を引き付ける。そして社会への衝動を人間にとって自然なものとして認め、社会への適性と性向、つまりは社交性（Geselligkeit）を、社会へと規定された被造物である人間の要件、つまり人間性（Humanität）に属する特性であると認めるのであれば、当然、趣味

もまた、我々がそれによって自分の感情を他のあらゆる人に伝達するもの全てに対する判定能力であり、またそれゆえに、あらゆる人の自然的傾向が欲するもの全てを促進する手段であると見做さざるを得ないだろう。

(IKW X 229)

我々は「自然」の中に一個人として存在している場合、自然物を自らの生活にとって有用であるか否か、即ち「利害」という視点からのみそれらに関わりを持つ。そうした通常の「利害」関係からはみ出てくるもの、いわば日常的な生活における「余剰 superabundance」の中から、「趣味判断」の基礎になる「美」についての純粋な「関心」が生れくるわけである。[34] そうした「余剰」の発生を可能にするのが、「社会」である。「美」への「関心」は、経験的に見れば、共同生活を通して「余剰」を可能にする「社会」の枠の内でのみ現われてくるのである。従って、「趣味判断」は、我々が「社会」を形成するよう仕向ける、我々に内在する「社交性」に依拠しているということができる。

その意味で、「社交性」が「趣味判断」を可能にしているわけであるが、ここで引用した箇所で、カントはその逆もまた真であるという見解を示している。つまり、「美」に対する共通の「関心」、「趣味」を媒介にして、各人の内に、自己の「(私的)感情」を共同体的な関係にある「他者」に対して普遍的に伝達しようとする努力が生じ、それによって「社交性」が促進されることになるのである。「拡大された思考様式」を基盤にしている点で、「美的判断力」と「社交性」には共通性がある。両者は相互に影響を与え合いながら、相乗効果によって発展していく関係にある。

荒涼とした島に一人だけ取り残された人間は、自分だけのために、自分の小屋も、自分自身も綺麗にすること

はないだろうし、自分自身を飾るために花を探したり、ましてや自分の手で植えたりすることはないだろう。社会の中でのみ、彼は単に人間であるというだけでなく、自分なりの仕方で繊細な人間になろうという気になるのである(文明化の始まり)。というのは、繊細な人間と判定されるのは、自らの快を他者に伝達するのが好きで、それに巧みであり、客体が意に敵うものであること(Wohlgefallen)を他者たちとの共同体(Gemeinschaft)の中で感じることができないとすれば、その客体に満足しないような人であるからだ。また各自は、各人の普遍的伝達を期待し、要求するのである――まるで、そうした普遍的伝達が人間性それ自体によって定められた根源的な契約であるかのように。そういうわけで、当然のことながら最初は刺激、例えば、自分を彩るための色(カリブ族の帯黄色赤色染料、イロコイ族の辰砂)、あるいは花、貝殻、美しい色の鳥の羽といったものが、そして時と共に、それ自体としては享楽によって意に敵うことが一切ない美しい形式(カヌー、衣服等)が次第に社会の中で重要になり、大いなる関心と結びつくようになるのである。そして最終的には、頂点に達した文明化が、そこから洗練された傾向のほとんど主要作品と言えるものを作り出し、そして感受性は、一般的に伝達される度合いに応じてのみ価値を認められるようになる。その場合、各自がそうした対象に対して抱く快が取るに足りないものであり、それ自体としては顕著に関心を引くものではないとしても、そうした快の普遍的伝達可能性という観念は、その価値をほぼ無限大にまで拡大されることになるのである。(IKW X 229-230)

このように「美しい」という「判断」がなされる基準が、「私」個人の直接的・物質的な「利害」から次第に離れていき、「社会」の中での「他者」たちに対する「伝達可能性」としての「関心」へとシフトしていくのに伴って、「文明化」が進み、人間たちの間の普遍的な「伝達可能性 Mitteilbarkeit =communicability」が現実化して

いく。いわば、「趣味判断」によって、人と人の間を結ぶ「コミュニケーション communication」のネットワークが「社会」の中で拡張・強化されていくのである。こうした主体相互の「コミュニケーション」を基本的構成要因として明示的に含んでいる点で、『判断力批判』における「美の共同体」は、『人倫の形而上学の基礎』などで展開された「目的の王国」よりも、現実の「社会」により接近したものとしてイメージされていると言えよう。小野教授も指摘するように、「間主観性」に依拠する「活動」が為される世界である。[35]

アーレントは、人間の言論活動の基礎である「コミュニケーション」能力の発展を促す「共通感覚」は、特殊人間的な感覚であることを強調している。[36] 周知のようにアーレントは『人間の条件』で、古代ギリシアの「政治的共同体＝ポリス」において、「公的な領域」と「私的領域」が分離し、前者の中で（暴力や強制を伴わない）言語による「コミュニケーション」が発達したことが、「人間性」の第三の構成要因である「活動 action」が生まれてくるうえで不可欠な条件であった、という議論を展開している。一人で孤独に思考することではなく、他者の現前する開かれた「空間」の中で、言論「活動」することを通して、人は、「人・間」になっていくのである。そのためには衣食住などの生物的な生（＝私的領域）における「利害」関係から切り離れた、「公的領域」が必要である。「公的領域」においては、私的利害から解放された人々が、共通の「関心」＝公的事柄（public affairs）をめぐって自由に討論し続けることができた。そうしたポリスの公的空間なしには、我々は本当の意味で「人間」で有り続けることができない、というのである。[37] その意味では、「趣味判断」を契機として歴史的に次第に成長していく「伝達可能性」を基盤に成立する「美の共同体」は、アーレントの政治哲学のモデルになった「ポリスの公的領域」とかなりオーバーラップしている。アーレントが、自らの政治哲学講義の題材として、『判断力批判』を中心とするカントの著作を取り上げたのは、カントの「共通感覚に基づく共同体」論が、彼女自身の古典的な「公共性」論を美学的な側面な補完するものであるからに他ならない。

このように、私的「利害」を離れた共通の「関心」という側面に注目すれば、『判断力批判』における「共同体」論は、「美」を中心にした「政治的共同体」形成論として読むことができる。しかし、だからといって、カントの政治哲学における「共同体」形成の原理が、美学的な意味での「共通感覚」に全面的に依拠していると簡単に断定することはできない。『判断力批判』の六年前に執筆された『世界公民的見地から見た普遍史の構想』（一七八四）でも、「社交性」という視点から「共同体」の歴史的発展の可能性が論じられているが、ここでは「共通感覚」や共通の「関心」からではなく、むしろ私的「利害」の問題を前面に出す形で議論が展開されている。

原初においてルソー的な未開状態にあった人間たちが、一定の方向に向かって次第に「文明化」され、最終的には一つの「普遍的な世界史」を形成するに至る可能性を論じたこの著作は、発展過程を九つの段階に分けて、それぞれの段階ごとの発展の法則を命題として定式化している。「社会」形成について直接的に論じているのは、第四及び第五命題である。第四命題は、もっぱら自らの物質的「利害」を追求している諸個人の間に「社会」が成立する理由を、以下のように説明している。

人間に内在する全ての素質を発展させるために、自然が用いる手段は、社会における人間相互の敵対関係（Antagonism）に他ならない。というのも、この敵対関係が最終的に社会の合法的秩序（eine gesetzmäßige Ordnung）の原因になるからである。ここで私が敵対関係と言っているのは、人間の非社交的な社交性（die ungesellige Geselligkeit）のことである。つまり人間の内にある社会に参入しようとする性向のことであるが、この性向は同時に、絶えず社会を脅かしている抵抗と全面的に結び付いているのである。こうした素質が人間の本性＝自然（Natur）に内在しているのは明白である。人間は、自己を社会化（sich vergesellschaften）しようとする。なぜなら彼はそういう状況下においてなお一層、自らが人間であると感じる、つまり自らの自然

な素質を展開させようと感じるからである。しかし彼にはまた、自己を孤立化（sich vereinzelnen(isolieren)）させようとする強い傾向をも持っている。なぜなら彼は、自己の内に全てを自分の思いのままにしようとする非社交的特性をも見出だすからである。そうした特性のために、彼は至るところで抵抗を受けることを予期しており、そして自分の方も他者に対して抵抗するであろうことを承知している。こうした抵抗こそが、人間の全ての力を覚醒し、そして彼をして自らの怠惰な傾向を克服して、名誉欲、支配欲、あるいは所有欲に駆り立てられて、自らの同胞たち――そうした同胞たちは、彼にとって我慢できないが、さりとて離れることのできない存在である――の間で、ひとかどの地位を得るような仕方で自己を社会化するよう仕向けるのである。そしてまさにここにおいて、粗雑さの中から文化へと向かう真の第一歩が踏み出されるのである。文化というのは本来、人間の社会的な価値の内に存するものである。そしてそうした状態で、全ての才能が次第に発展し、趣味が形成され、そして啓蒙の進展を通して、一つの思考様式の根拠付けが始まる。その思考様式によって、粗雑な自然の素質に基づく人倫的な判別（die sittliche Unterscheidung）が規定された実践的原理に、そして、情念的（pathologisch）に強制された社会形成への同意が最終的に道徳的全体に転換されるのである。（IKW XI 37-38）

一見して分かるように、ここで展開されているのは、エゴイスト（非社交的な人間）の自由競争を通して、市場に自ずから「秩序」が生まれてくるとするアダム・スミス的な経済自由主義の原理を、[38] 歴史哲学的な視点からより一般化した議論である。我々は徹底して自己の利害を追求するエゴイストだからこそ、自己の利益を最大限化すべく、同胞たちと共に「社会」を形成し、「社会」の中での「合法的秩序」の構築に積極的に貢献することになるというのである。そうした無秩序の中から生まれてくる社会「秩序」の形成に対応して、我々の内にも、そ

の場限りの情念や直観ではなく、(他者に対しても妥当する)普遍的な原理に従って、倫理的な判断を行おうとする「思考様式」が形成されてくる。つまり、現実の利害関係の中から間主観的に構築されてきた〝法秩序〟が、時と共に内面的な倫理へと転換していくのである。

第五命題においては、こうした事実上の〝合意〟に基づいて〝自然発生的〟に成立した「社会秩序」が次第に普遍的拘束力を獲得しながら、各自の「自由」を尊重し、保持していくことに最大の価値を置く「公民的社会＝市民社会」へと、構造的に進化していくことが主張されている。

自然が人類に解決を強い最大の課題は、普遍的に法によって統轄する公民的社会(die bürgerliche Gesellschaft)の樹立である。最大の自由がある社会、つまりその構成員のに全般的な敵対関係があるものの、そうした自由の限界が極めて厳密に規定され、かつ保持されているため、他者の自由と共存し得るような社会においてのみ、自然の最高の意図、即ち、自然が人類に与えた全ての素質の展開が達成され得るのである。そして自然もまた、人類がこの目的を、人間の運命として与えられた全ての目的と共に、自分自身の目的にすることを欲するのである。だからこそ、外的な法律の下での自由が、抵抗しがたい権力(Gewalt)と最大限の度合いにおいて結び付いている社会、即ち、完全に公正な公民的体制(gerechte bürgerliche Verfassung)こそ、自然が人類に課した最高の課題である。(IKW XI 39)

こうした「非社交的社交性」に基づく[社会化→公民化]プロセスにおいても――『判断力批判』の場合と同様に――「趣味」が形成され、人間が文明化あるいは文化化されていくわけであるが、この場合、[共通感覚―趣味]に基づく「関心」は、主導的な役割を割り当てられていない。「文明化」を推進する原動力になるのは、合理主義

的に思考する個人の冷徹な「利害」計算である。利害を最大限化しようとする利己的な個人の努力の反射として「社会的秩序」が形成される。わがままな個人の計算づくの〝合意〟に基づく「共同体」を政治的規範のモデルにするのであれば、ロールズの「無知のヴェール the veil of ignorance」[39]やケネス・アローの社会的選択論[40]など、〝功利主義的〟な前提に立った現代の規範理論と大差はない。無論、結果的には、趣味や文化、コミュニケーション形態を共有する「共同体」が生み出されてくるわけであるが、『判断力批判』に見られる[共通感覚—趣味判断]論的な考え方が、この文脈における「共同体」形成に向けての中心的な原理として位置付けられているとは言い難い。普遍的な世界史に向かう流れの中で形成されてくる「市民的連合 bürgerliche Vereinigung」(IKW XI 40)を統合する中心的機能を果たすのは、個人の「自由」の原理と、それを限界付ける普遍化された「法」であって、「美」についての「趣味判断」ではない。

ハーバマスは、こうした「市民＝公民的統一体」を、自律した商品所有者（市民）たちの自由な競争の中から生まれてくる市民的な「公共圏 Öffentlichkeit」として理解している。[41] ハーバマスの「市民的公共圏」論は、アーレントの「古典的公共圏」論とは異なって、私的な「利害」関係を離脱しなくても、〝自由〟な市民の間に普遍的なコミュニケーション形態を発達させることが可能である、という前提に立っている。むしろ、私的「利害＝関心」をめぐる討論が、「公共圏」創出に向けての最初の契機になったというのが、ハーバマスの議論である。[42]『世界公民的見地から見た普遍史の構想』における「社交性」の論理は、「共通感覚」に主軸を置くアーレントの公共性論よりも、主体の合理性を重視するハーバマスのそれによりうまく適合している、と言えよう。

このように見る限り、カントが展開した「社交性」に基づく共同体形成論には、ハーバマスの市民社会論の枠組みに近い「非社交的社交性」の系列と、アーレントのポリス論とオーバーラップする「共通感覚」の系列と、少なくとも二つの系列があると考えた方がよさそうである。執筆された時間的前後関係からすれば、カントは「非

社交的社交性」から「共通感覚」へとシフトしたようにも見えるが、『判断力批判』から更に七年後に刊行された『人倫の形而上学』でも、「公民＝市民的共同体」を前提とする「法」論が展開されていることを考え合わせれば、単線的に「趣味判断」重視に傾斜していったとも断定できない。カントの「共同体」形成論においては、「個人の利害」を起点とする英米的な自由主義の発想と、「共通の趣味判断」による「文明化」というドイツ的な考え方とが、複雑に交錯し合っているのである。

四　「美の共同体」の倫理

カント哲学における「共同体」論には、これまで見てきたようにいくつかの異なる位相が含まれているわけだが、それらは大まかに言って、以下の三つのタイプに分類できる。①『実践理性批判』において定式化された「自由」の原理に依拠する形で、『人倫の形而上学の基礎』や『人倫の形而上学』で展開された「叡智的な共同体＝目的の王国」論②『判断力批判』における「共通感覚」論を起点に展開された「美的共同体」論③『世界公民的見地から見た普遍史の構想』や『人類史の憶測的起源』（一七八六）で定式化された、「非社交的社交性」を契機として歴史的に生成してくる「公共体 das gemeine Wesen」（IKW XI 98）論。

これら三つのタイプの「共同体」論は、相互に全く独立に展開されているわけではない。③は、①の「共同体」が単に「観念」としてのみ存在するものではなく、〝現在〟歴史的に生成途上にあることを主張するための補完的な議論として解釈することができる。特に、③の生成プロセスの結果として生じてくる「共同体」が、諸個人の「自由」を基本的原理とする「公民＝市民的社会」として規定されていることに着目すれば、①と③は、大筋においては論理構成的に繋がっていると見ることも不当ではなかろう。[43] それに対して②は、既に述べたように、③において形成されつつある「共同体」を、個人の「自由」とは別の側面、つまり「共通感覚」論の側から記述し

たものと見ることができる。「自由の共同体」と「共通感覚の共同体」は、歴史を「目的の王国」へと向かって推進させる「社交性」という共通項を持っている、と言うことができる。

ただし①と③の「共同体」が、『実践理性批判』において定義された「自由」の原理に価値を置く「公民的体制」を志向しているのに対し、②の「美的共同体」は、どのような規範に基づいて構成されることになるのか『判断力批判』の中では明示されていない。敢えて言えば、人々が「共通感覚」に依拠する普遍的コミュニケーションによって「美的関心」を共有することのできる「社会」ということになるだろうが、「美的判断力」には固有の法則がないというのが大前提である以上、「美的関心」が、人々の行為を制御・調整する原理として直接的に機能するとは考えにくい。「美的関心」が、どのような形で共同体の規範へと転化するのかはっきりしないため、②の系列だけが彼の「共同体」論の中で浮いた形になっている。「美的共同体」が「公民的社会」とイコールであるのか否か、『判断力批判』の記述だけから推測するのは困難である。

『判断力批判』でカントは、「美」（判断力）と「道徳」（実践理性）の作用を比較する議論も行っているが、そこで最終的に明らかにされているのは、双方とも自己自身のみを根拠として「普遍的妥当性」を主張する点で〝似ている〟ように見えるということだけである。

我々は、自然あるいは芸術の美しい対象を、人倫的判定をその根底に置いているように見える名前で名付けることがある。我々は建物や木を「荘厳な＝威厳のあるmajestätisch」あるいは「華麗な＝素晴らしいprächtig」と呼ぶし、平野を「明るく晴れ渡っている＝笑っている lachend」とか「喜ばしい fröhlich」と言う。色についても、「純白な＝無邪気な unschuldig」、「控え目な＝謙虚な bescheiden」、「柔らかな＝優しいzärtlich」等という言い方をする。何故ならば、それらは道徳的判断を通してもたらされる情緒の状態における意識と類似の

ものを含んでいる情感（Empfindung）を喚起するからである。趣味は、想像力を自由に働かせながらも、悟性にとっては合目的に規定可能な形で表象し、感性の対象をも感性的刺激なしに、自由に意のままにすることを教えてくれる。そしてそれによって、感性的刺激から慣習的（habituell）な道徳的関心への移行とでもいうべきものを、あまりにも過激な飛躍なしに成し遂げるのである。（IKW X 298-299）

カントは、「美しい対象」に対する「趣味判断」によって我々の内に呼び起こされる情緒が、「道徳的判断」によってもたらされる情緒の状態と〝類似〟していることに着目し、そこから、そうした情緒性を介しての［趣味判断―美的関心］から［道徳判断―道徳的関心］への「飛躍」の可能性を示唆している。物質的な「利害」から離脱して、自由な想像力の運動の中で、共通の「関心」を志向する「美的判断」には、主体をして、対象から受ける物質的・感性的な刺激から「解放」されて、「自由」に行動するよう仕向けるのである。例として挙げられているような一連の「表象」には、そうした「美的判断」と「道徳的判断」の交差の痕跡が窺える。この意味でカントは、「美しいもの」は「人倫性の象徴 Symbol der Sittlichkeit」（IKW X 294）であるとしている。

ここから更に議論を進めて、自由な想像力（イマジネーション）という視点からの「美」と「人倫」の同根性を主張するのであれば、②と［③→①］は完全に繋がってくるし、延いては、「構想力」を共通項として『実践理性批判』と『判断力批判』を接続することも可能になるはずである。しかし、カントはそうした方向に論理を展開していこうとはせず、むしろ、「美的判断」と「道徳的判断」を全面的に結び付けることを回避しているように見える。そのせいで、「美の共同体」論は、倫理や法と直接に結びつかない不完全なものに終わっている、との印象がどうしても残ってしまう。

カントが「美の共同体」に関してそのような不徹底な態度を取った理由については、彼自身が釈明していない

ので本当のところは分からないが、ドイツ思想史の通説的な理解に従えば、カントは、いかなる法則にも拘束されない「美的判断力」、あるいはその根底において作用する「美的想像力」が、「倫理」の領域に入り込んでしまうことを恐れたのではないかと推測できる。無原理的な「美」それ自体が、〝倫理〟を代行するようなことになれば、理性による「統制」が一切効かない、カオス状態が生まれてくるかもしれない。それは、あまりにも危険なイメージである。

ハイデッガーによれば、カントは『純粋理性批判』第一版（A版）を執筆した時点では、我々の思考活動の根底において根源的に作用する「構想＝想像力 Einbildungskraft」の視点から、悟性の法則（自然）と理性の法則（自由）を統一することを企図していた形跡がある。この場合の「構想力」とは、単に「現実 Wirklichkeit」の範囲内で、与えられた対象を再現前化＝表象（repräsentieren）するだけではなく、「現実」という枠それ自体を産出してしまう、「理性」をも越えた最も根源的な〝能力〟である。いわば、〝私〟を「私」たらしめている未知の力である。しかし後に、第二版（B）を出した時点（一七八七）では、いかなる制約も受けることがない「（美的）構想力」を、我々の思考の中核に位置付けてしまうことの危険性を予感して、「構想力」に関する記述を大幅に書き替えて、「構想力」論の役割を縮小させたとされている。[44]『判断力批判』において再び、「判断力」を支える根源的作用として「構想＝想像力」が復活したわけであるが、無法則的に流れていく恐れのある［構想力－判断力］を、「実践理性」の領域にまで越境させることは躊躇したのかもしれない。しかし別の見方をすれば、［想像力－判断力］論を、「自由な共同体」の問題系からあえて切り離したままにしたからこそ、カントは〝カントらしさ〟を保ったと言うこともできよう。

このようにカント自身は、「美の共同体」を「自由の共同体」と明確に重ね合わせていくことは避けたわけであるが、小野教授も指摘するように、シラーやドイツ・ロマン派といったカントの後継者たちは、カント美学をこ

の方向に発展させることを試みるようになった。[45]「人倫」の問題を美学の領域に取り込んでしまうことで、「美の共同体」を政治的な共同体として機能させようとする戦略である。シラーは、一七九五年に執筆した論文『人間の美的教育について』で、『判断力批判』におけるカントの［美＝人倫的な善の象徴］論を延長させて、「美」と「人倫」をより密接に連動させる理論の枠組みを模索している。シラーによれば、「美」には、我々の「実践理性」の内に理念的に〝存在〟している「人倫の共同体」を、現実化していく機能がある。

恐るべき諸力の王国、そして聖なる法の王国の直中に、美的な形成衝動は人知れず、戯れと仮象から成る第三の、喜ばしき王国を建設する。そこで人間は、全ての関係の桎梏を脱ぎ捨て、物理的なもの、あるいは道徳的なものにおける、強制と呼ばれるものすべてから身を引き離す。／動的な権利の国家において、人間は相互に力として遭遇し、お互いの営みを制約する。倫理的な義務の国家においては、法の荘厳さのもとでお互いに対峙し、自らの意欲を制約する。それに対して、美しき交わりのサークル、美的国家においては、人間はお互いに対してもっぱら具体的形象(Gestalt)として現象し、自由な戯れの客体として対峙し合うのである。自由によって自由を与えるというのがこの王国の基本法である。／動的国家は、自然によって自然を馴らすことを通して、社会を単に可能にするだけである。倫理的国家は、個別意志を普遍意志に従属させることによって、社会を(道徳的に)必然的なものにするだけである。美的国家だけが社会を現実にすることができる。なぜなら、美的国家は、個人の本性を通して、全体の意志を完遂するからである。必要によって人間が社会の内へと強制され、理性が彼の内に社交的な基本法を植え付けるとすれば、美だけが彼に社交的性格を与えてくれる。趣味だけが社会の中に、調和をもたらす。趣味だけが、個人の内に調和を打ち立てるからである。[46]

カントは『世界公民的見地から見た普遍史の構想』において、「自然」の法則に基づく物理的な必然性と、「自由」の法則に基づく人倫性を交差させる形で、「公民的社会」が成立する可能性を論じたが、シラーはそれだけでは不十分だという立場を取る。なぜなら、物理的な力関係と理性の命令だけでは、個人は〝喜んで〟「社会」へ参入する気にならないからである。個人が、自発的に「社会」に参加するよう仕向ける原動力になるのは、美的な形成衝動（Bildungstrieb）だけである。「美」は、個人が社交的に振る舞うよう最終的に「判断」させるのである。

シラーが「美」にそうした特権的な地位を与えているのは、「美」に二重の意味での統合機能が備わっているからである。第一に、我々の内の物理的な刺激に従っている「感性的」な部分と、理性に従っている「精神的」な部分は、それぞれ別の原理（「自然」と「自由」）に従属しており、相互排除的な関係にあるのに対し、両者とも第三の原理である「美」に対しては同調する。つまり、「精神」と「肉体」が対立し合っていたとしても、その対立を超越したところで、「趣味」判断がなされているのである。第二に、諸個人の間の感性的もしくは理性的な「伝達 Mitteilung」の形態は、それぞれ「私的感情 Privatgefühl」あるいは「私的熟練 Privatfertigkeit」に依拠しているために、人々の〝間〟の区別を生み出す傾向があるのに対し、「美的伝達」は、全員に「共通のもの」に関連付けられているため、「社会」を統一する方向に作用する。[47] 感性や理性が〝個人〟的であるのに対し、「趣味」は本質的に共同体的なのである。

シラーもカントと同様に、「美」の普遍的伝達を可能にする「共通感覚」を想定しているが、カントの美的「共通感覚」が、必ずしも「個の自由」より上位に立つわけではなく、むしろ別個の作用領域を持っているようにイメージされていたのに対し、シラーの「共通感覚」は、「個」の自立性を越えて、あらゆる構成員（Glied）をまさに一つの〝体〟の各部位（Glied）のごとく「共同体」に包摂する総合的な感覚である。シラーの「美の王国」では、個人と個人を「区別しているもの das Unterscheidende」は、美の「共通感覚」の中で解消されてしまうの

である。

感性的な善は一人の人しか幸福にできない。常に排除を伴う所有化に根拠付けられているからである。またそれは、その一人を一面的にしか幸福にしない。人格がそこに関与しないからである。絶対的善は、普遍的には前提にすることのできない条件の下でしか幸福にすることはできない。というのは、真理はもっぱら否定の代価であり、そして純粋な意志を信ずるのは、純粋な心だけだからである。美だけが全世界を幸福にすることができる。そしてあらゆる存在は、美の魔力を経験している限り、自らの制約を忘れてしまうからである。(48)

こうしたシラーの「美の王国」論は、「個人の自由」を解体するところまで行っておらず、趣味を共有する「個人」の在り方を重視しているわけであるが、ここから更に、「美」の〝原理〟へと一元化する方に議論を進めれば、個人の自由ではなく、文化的な同一性を統合原理として掲げる反近代的な共同体主義に踏み込んでしまう危険がある。シラーを脱構築的に受容したドイツ初期ロマン派のノヴァーリスやフリードリッヒ・シュレーゲルは、全ての構成員が「美」によって〝一つの体〟のごとく結合し合う、神秘主義的な国家観を提示した。ノヴァーリスは『信仰と愛』(一七九八)で、プロイセンのヴィルヘルム三世夫妻をモデルにしながら、国王夫妻を総監督として構成される総合的な芸術作品として理想的な「国家体制 Constitution」をイメージしている。

花のように輝かしい国は、王による芸術作品、いわば公園のようなものである。趣味の良い公園は英国の発明である。心と精神を満足させる国は、ドイツの発明となるかもしれない。(49)

真の君主は芸術家の芸術家である。つまり、芸術家の監督である。あらゆる人間が芸術家となるべきだろう。全ては美しい芸術になり得る。君主たちの素材は、芸術家だ。彼の意志が彼の鑿である。彼は芸術家たちを教育し、仕事に就け、指示を与える。なぜなら彼だけが、イメージ全体を、正しい視点から見渡すことができるからである。[50]

彼らの芸術的国家観は、一九世紀初頭に形成された政治的ロマン主義の文脈の中で、「有機体的国家観」と呼ばれるものへと発展していった。[51] シラーやロマン派が構想した「美の王国」論は、個人主義の弊害として生じてくる様々な問題を解決して、人間たちの結合を再び密にする「共同体」を再建すべく、美の教育的な効果に期待をかけたものであった。しかしながら、「美」が全面的に「個人」を包み込むような形で展開する極端な「美の王国」論では、近代市民社会が獲得した「自由」の原理が再び無化されていく傾向がある。ドイツ思想史において、つい最近までロマン派の思想がタブー視され続けたのは、「美的想像力」によって「合理的な自我」のイメージを解体しようとする彼らの試みが、ナチスにまで繋がる反自由主義的な国家観の温床になったからに他ならない。[52]

カントの「美の共同体」論がさほど危険視されることなく、リベラリズムの枠内での新たな「連帯」の可能性として今日注目されているのは、彼がそうしたロマン派的な行きすぎとは一線を画していたからであろう。カントの「共同体」論は、徹底した個人主義と、「共通感覚」に根差した共同体主義の双方に対応し得る両義的なものに留まっているからこそ、魅力的なのかもしれない。

五　「美的共同体」から「崇高な共同体」へ

カントが『判断力批判』でその可能性を示唆した「美的共同体」論を、あまりにラディカルに追求し続けた政

治的ロマン主義は、通常の政治思想史ではあまりに非合理主義的な思想として無視されるか、せいぜいマージナルな位置を与えられる程度だった。その理由の一つは、既に述べたように、「美の共同体」が「個人の自由」を無化してしまう全体主義的傾向を持っていることにあるが、もう一つの理由として、ロマン主義の「共同体」が大きなスローガンとしては〝普遍性〟を標榜しながら、具体的な議論になると、明らかに歴史的に実在する〝自ら〟の共同体をモデルにした、実質的に「閉じた共同体」へと変質する可能性があるからだ。ノヴァーリスは『信仰と愛』において明らかに当時の「ドイツ」を念頭に置いて議論しているし、諸国民・民族間の国境を越えた〝普遍的ヨーロッパ〟の復興を予言する『キリスト教あるいはヨーロッパ』(一七九九)でも、新しいヨーロッパ文化の先頭を行っているのは「ドイツ」であるとの見解を示している。[53] ロマン主義の影響を受けたドイツの政治・法思想は、こうした傾向をナチス期まで引き摺ることになる。アーレントの師であったハイデッガーも、『芸術作品の起源』で「芸術作品」の創作と「国家」の樹立を、「真理」の「現成」という視点から重ね合わせて理解することを試みている。[54] 彼が一九三四年以降行った「ヘルダリン講義」は、西欧形而上学の解体という壮大な哲学的目標を掲げる一方で、(ドイツ・ロマン派の代表的詩人とも見なされる)ヘルダリンの「祖国的転回」を現実の「祖国ドイツ」に結び付ける自文化中心主義的傾向を如実に示している。[55]

こうした「政治的ロマン主義」というあまりにもネガティヴな方向に進んだ例があったため、カント的リベラリストを名乗る論客たちの多くは、これまでカントの「共同体」論を積極的に解釈することを回避してきたと言える。問題は、「共通感覚—美的判断力」論が、「個の自由」の原理を弱めて、既成の文化共同体を基盤とする排他的アイデンティティー形成へと誘導する恐れはないのかという点にある。そこでコーネルを初めとする、ポスト・モダンの洗礼を受けた新しいタイプのカント主義者たちが着目しているのが、「美しいもの das Schöne」ではなく、「崇高なもの das Erhabene = the sublime」に基礎を置く「開かれた共同体」の可能性である。カント美

学において「美しいもの」と「崇高なもの」が概念的に区別されており、この区分がシラーやアレクサンダー・フォン・フンボルト、初期ロマン派などの美学に影響を与えていたこと自体は、思想史の常識に属することであるが、この区分に極めて〝現代思想的〟な意義を見出だしたのは、『ポスト・モダンの条件』（一九七九）の著者として有名なフランソワ・リオタールの功績である。

まず『判断力批判』におけるカント自身による「美」と「崇高」の定義から見ていこう。両者とも「主体」が「判断力」によって「対象」の内に〝見出だす〟属性であるから、いかなる法則にも制約されることのない構想＝想像力の作用によって表象される。また、基本的に主観的に見出だされる属性であるにもかかわらず、自己の「普遍的な伝達可能性」を主張する点も共通している（Cf. IKW X 164-165）。しかしながら両者は、それが見出だされる「対象」の「形式」という点では際立った対照を見せる。

自然における美しいものは、限界＝制約性（Begrenzung）の中で成立する対象の形式に関わる。それに対して崇高なものは、形式のない対象において見出だすことができる。形式がない対象というのは、その対象において、あるいはその対象に喚起されるかたちで無限界＝無制約性が表象されるが、にもかかわらず、対象の全体性を考えることができるということである。（・・・）意に敵う仕方も、前者と後者では全く異なる。美しいものは、生を促進する感情を直接的にもたらすし、それによって、刺激、及び戯れる構想＝想像力と一致可能である。崇高なものの感情は、もっぱら間接的に生じてくる快である。つまり、その快は、生命諸力が瞬間的に遮られるという感情であり、そしてそれに続いて生命諸力が更に強まって流出してくる。そのため感動という面からすれば、構想＝想像力の作用における戯れではなく、真剣さ（Ernst）であるように見える。従って崇高なものの感情は刺激と一致不可能である。またその際に、情緒は対象に単に引きつけられているだけではなく、

交互に反発することもある。崇高なものが意に適うことは、ポジティヴな快というよりも、むしろ驚嘆とか尊重(Achtung)を含むものと見なされるべきであろう。つまりこれはネガティヴな快というべきものなのである。(IKW X 165)

ここでポイントになるのは、我々が「美しい」と判定する「対象」が、我々が日常的に慣れ親しんでいる表象「形式 Form」を備えており、その刺激が直接的に「快」の感情を喚起するのに対し、「崇高」と判定する対象は、慣れ親しんだ「表象」形式からはみ出ており、その刺激がむしろ反発を引き起こして、構想＝想像力の働きを掻き乱すことである。より簡単に言えば、〝常識〟的な形式美に収まる感動か、理解不可能な、法外なものが引き起こす感動かということである。カントは、自然における「崇高なもの」の例として、鋭く切り立って脅かすような岸壁、天高く盛り上がり稲妻と雷鳴を伴う雷雲、莫大な破壊力を秘めた火山、後に荒廃を残すハリケーン、大波が盛り上がっている果てしなき大洋、力強い川の高い滝(IKW X 185)などを挙げている。こうした我々の認識の能力の限界を越えた、途方もない対象に接する時、我々の情緒の調和は乱され、そうした自然の圧倒的な力に対して「抵抗」しようとする感情が起こってくる。しかしながら、そうした未知との遭遇を通して引き起こされる困惑によって、構想＝想像力はこれまでになかった作用を「私」の内に及ぼすようになる。「崇高なもの」は、定型化された通常の回路を経由して直接的に作用するのではなく、むしろ、そうした回路を解体するような仕方で間接的に「快」の感情を喚起するのである。

リオタールは、「崇高なもの」の本質である「無形式＝無制約」性の内に、「表象の限界」という極めてポスト・モダン的な問題を読み込んでいる。「美的なもの」の感情は、「形式 forme」、言い換えれば「制約＝限界付け limitation＝Begrenzung」から生じてくる。そして、この「限界付け」によって設定された「限界 limite」の枠内で、

「対象」が概念的に規定され、我々に対して「現前化 présentation」することが可能になるのである。[56] その意味で、そうした機能を果たす「限界＝形式」がない「崇高なもの＝境界を越えたもの le sublime」[57] は、その対象を〝対象〟として「現前化」することを禁じる。つまり、「崇高なもの」は、本来「対象」として我々の前に現前されるはずのない〝対象〟の「表象＝（再）現前化」という逆説の上に成り立っているのである。「崇高なものは、対象の形式の不在を契機として感じられる思考である」。[58]

言い換えれば、「崇高なもの」が我々の前に現れてくるということは、我々の「認識」を可能にしている「限界付け＝制約」が白日の下に晒されることを意味する。我々は、通常この「限界付け＝制約」の内部で、「対象」を認識しているので、この「限界線」自体は認識されることはない。我々は常に時間や空間という「形式」の中で、対象を表象しているので、〝時間〟や〝空間〟それ自体を現前化することは原理的に不可能である。「実際、それは悟性が自らの対象として認識することのできない限界それ自体である。限界は、その内部及び外部と共に把握されることはないのである」。[59]「崇高なもの」の〝現れ〟は、我々の表象能力全体を「条件付け＝制約し」ているそうした不可視の「限界線」全体を浮上させるのである。「限界線」が〝限界線〟として露呈されることは、それがもはや我々の「認識」の枠組みとして機能しなくなることである。デリダ風に言えば、「崇高なもの＝絶対的なもの」の現前化によって、我々の「認識」は「限界付け＝脱・限界化 de-limiter」されるのである。

「美的なもの」と「崇高なもの」の区別をめぐるカントの議論は、単に「判定」される対象の属性の違いを問題にしているわけではなく、我々の認識能力に関わる「超越論的差異」[60] を探求する試みである。否定的な形で現前化する「崇高なもの」は、我々には直接的には認識できない、「絶対的なものの現前性の兆候」[61] なのである。カントは「美的なるもの」の分析から「崇高なるもの」の分析へとシフトすることを通して、我々にとっての「世界」の〝外部〟へと出ることを試みたと言えるかもしれない。

このように、［有形―表象可能性―有限性／無形―表象不可能性―無限性］の〝境〟に現れてくる「崇高＝脱・境界的なもの」は、当然、「共通感覚」との関係においても、「美しいもの」についての「趣味判断」の場合と根本的に異なる。「崇高なもの」も「美しいもの」と同様に、それを感じる者に対して「普遍的参与 allgemeine Teilnehmung」(IKW X 223)を要求するが、その働きかけ方は、前者が各主体の「情緒」に直接的に(unmittelbar)作用するのに対し、後者は「理性によって媒介 vemittelst der Vernunft」(ibid.) される形で作用することを特徴とする。つまり、「美しい」という「判断」が「伝達」されるという場合、伝達されるべき〝内容〟は、対象から受ける感性的刺激によって引き起こされる情緒の状態であるが、「崇高な」という「判断」の「伝達」においては、対象から発する感性的刺激自体はあまり重要ではない。リオタールが的確に指摘するように、伝達される〝内容〟は、「境界線」の〝背後〟にある「絶対的なもの＝無限なもの」である。[62] 「絶対的なもの」が〝向こう側〟にいるという「もう一つの感情」が、「崇高なもの」による「普遍的な伝達」への要求の根底にあるのである。もっぱら否定的に現前化しているものの内に、我々の「理性」が、我々の存在を拘束する「超感性的な規定＝運命 übersinnliche Bestimmung」、「道徳的根拠 moralische Grundlage」(IKW X 223) を見出だすことが、「崇高なもの」を共有することなのである。

「美しいもの」を中心に形成される「共同体」が情緒における「直接的」な結び付きに依拠しているのに対し、「崇高なもの」によって召集される〝共同体〟は、実践「理性」を介して見出だされる不可視の「法」を志向する。全面的に感性的な刺激によって誘導されるわけではなく、感性的なものの〝背後〟に「越感性的規定＝道徳的法則」を志向していることが、「崇高なもの」による共同体の特徴である。カントはそうした「共同体」の在り方を示す例として、ユダヤ教の「偶像禁止 Bilderverbot」に言及している。「限界」の揺らぎの中でしか垣間見ることのできない「崇高なもの」が、感性に直接的に刺激を与える「イメージ Bild」として、共同体に対して「表

象」されてはならないのである。

感性的なもののという点から見て全く否定的に作用する抽象的な描出様式によって、崇高なものの感情が失われるのではないかと心配する必要はない。というのも、構想力はその支えとなる感性的なものを越えることができないとしても、まさにその制約が取り払われることによって、自らに限界がないと感じるからである。そして、そうした隔離こそが、無限なものの描出なのである。この描出は否定的な描出でしか有り得ないが、魂を拡張するのである。恐らく、ユダヤ人の律法の書において最も崇高な箇所は、以下の戒律であろう。汝は、天にあるものも、地上にあるものも、また地下にあるものも・・・決してその似姿を作ってはならない。ユダヤの民が、たとえその習俗が進んだ時代において他の民と和解したとしても、依然として自らの宗教に対して感じていた熱狂、あるいは、イスラム教が人々に抱かせる誇りを説明できるのは、この戒律だけである。またこのことは、道徳的な法則の表象と、我々の内の道徳性への素質にも当てはまる。(IKW X 201)

否定的にしか描出されない「崇高なもの」は、「美的同一化」を表象することの不可能性を暗示する。[63] むしろ「感性的なもの」を排除する「戒め Gebot」を通して、共同体の構成員の構想＝想像力を、日常的な経験の中で固定化している表象システムから解き放つ。「崇高なもの」は、我々が共に慣れ親しみ、感性的に共有することのできる神の「イメージ」としてではなく、抽象的な「法」として〝現前化〟する。「法」という形式なき〝形式〟において〝現前化〟する「崇高なもの」は、共同体の成員を一方的に引きつけるだけではなく、彼らを遠ざけるようにも作用する。「法」は、我々の表象能力によって把握されない〝距離〟を生み出すことで、普遍的な妥当性を確保する。

こうした否定的な意味での普遍性を帯びた「道徳的な法＝崇高もの」は、我々の「想像力」に自らの〝限界〟を自覚させるので、人々を「熱狂 Enthusiasm」へと導くことはあっても、感性的刺激によって、個人における「自由」を失わせる「夢想Schwärmerei」や「狂気 Wahnsinn」へとミスリードすることはない。「法」は、不可視の〝共同体〟を構成する我々を、いかなる物質的利害にも縛られることのない、「自由」へと運命付けるのである。

「というのは、自由という観念の探求不可能性が、全てのポジティヴな描出への道を遮断してしまうからである。道徳的な法それ自体が、我々の内で十分かつ根源的に規定的に作用しているので、我々がそうした法の外部を詮索することを決して許さないのである」（IKW X 202）見えない「法」が、（我々自身には）表象不可能＝接近不可能な仕方で我々を拘束していることが、「崇高なもの」の体験を契機として〝明らか〟になるのである。

このような不可視の「法」の〝普遍的妥当性〟のみによって基礎付けられた〝共同体〟があるとすれば、それは、少なくとも文化的に「閉じた共同体」ではあり得ないだろう。「法」それ自体が偶像＝表象破壊を命じる以上、特定の文化的な表象装置や習俗が特権化されることはないからである。ただし、その「法」自体を特定の「形式」に写し取ることはできず、各人の実践理性の「自由」原理に従って、「法」を見出だすことしかできないのであれば、「崇高なもの」を契機とする「法の共同体」は、『人倫の形而上学の基礎』の「目的の王国」と同様に、純粋に「叡知的」なものに留まらざるを得ないのではないかと思えてくる。「私」は、「法」の〝共同体〟に属する他者たちも「私」と〝同じ様〟に、「崇高なもの」から「道徳的法」を見出だしてくれるものと予期することしかできないはずである。その場合、「共通感覚」によって人々を一つの「関心」へと統合する「美的判断力」は、どのような役割を果たしていると考えるべきなのだろうか？カント自身は、「崇高な自然」に対して我々が抱く感情に関連して、以下のように述べている。

他の人々がこれを考慮に入れ、自然の荒々しい偉大さを観察して意に敵う――自然の荒々しさを眺めてそれがむしろ驚愕するようなものであれば、それが意に敵うものであると性格付けることは本当はできないはずである――ようになることを、私が全面的に前提にしてよい正当な根拠はない。にもかかわらず、そうした道徳的素質は適切な誘因がある毎に発揮されるということに鑑みて、それが各人の意に敵うものと期待することができる。ただし、それはもっぱら道徳的法を媒介にしてのことであり、その法はまた、理性の概念に根拠付けられているのである。(IKW X 223)

「崇高なもの」の「伝達」は、「美しいもの」と同様に、感性的刺激によって各人の「意に敵うこと」に依拠している面もあるが、単純に〝依拠〟しているわけではなく、むしろ、感性的なものを表象する通常の「形式」からはみ出て、主体の内に「反発」「抵抗 Widerstand」(IKW X 199) を引き起こし、表象の「限界」を越えた「法」の〝存在〟を露呈することに本質がある。いわば「崇高なもの」は、感性的な刺激を利用しながら、感性的な表象形式をいったん解体して、不可視の「法」へとまなざしを向けさせるわけである。その意味で、「崇高なもの」の伝達作用は、「美の共同体」と「目的の王国」を媒介する働きをしていると言える。リオタールは、「道徳的普遍化でも、美的普遍化でもなく、むしろ両者の抗争＝差異化 (differend) の中での相互破壊こそが、崇高なものの感情である」[64]と述べている。美的普遍化であれ道徳的普遍化であれ、〝普遍化〟という名の下での〝閉鎖〟を阻止するのが、「崇高なもの」の役割であると言い換えてもよいだろう。

ただし、このように「偶像破壊」や「抗争」という面から「崇高なもの」を捉えていくと、当然のことながら、「崇高なもの」は〝共同体〟に対していわゆる「否定神学」的な作用をするだけなのか、という疑問が出くることだろう。〝普遍性〟(の仮象) を破壊する普遍的な「法」には、間主観的に構成される〝客観性〟が伴わない、

あるいは、〝有った〟としてもすぐに破壊されるわけであるから、各人がその都度主観的にイメージするしかないわけである。だとすれば、結局、「究極の個人主義」の美学的な裏返しに他ならないだろう。リオタールの解釈は、かなりこの方向に傾斜しているが、コーネルはそうした脱普遍的な普遍化作用が、文化的共同体から排除されてきた「他者」に対する「尊重」という点でポジティヴな役割を果たすと主張している。

六　「崇高なもの」による「他者への尊重」の可能性

コーネルはまず、『判断力批判』における「(美的)共通感覚 sensus communis」が、英米哲学で「コモン・センス common sense」と呼ばれているものと全く異なることを強調する。「コモン・センス」というのは、「所与の共同体 a given community」における趣味についての「慣習」を指すが、「共通感覚」は、快や不快の経験を通して「共有される共同体 a shared community」において象徴的に導き出される「であるべき ought to be」ものを指し示している。[65] いわば、経験を共有する者たちの間にその都度成立する〝共同体〟の中核となるべき「感覚」である。その経験の「対象」が、既成の表象システムを壊してしまう「崇高なもの」である場合、日常においては美的趣味を「共有」することがほとんど不可能な、極めて異質な文化的・歴史的背景を持った人々の間に、「崇高な経験の共同体」が形成される可能性があるのである。

カントやアーレントは、「共通感覚」の特性として、「拡大された思考様式＝心性」において「他者の視点を取る」能力を挙げているが、コーネルによれば、この場合の「他者」というのも、「所与の共同体」に属する特定の誰かを指しているわけではない。未だ生成途上にある「人類 humanity」[66]という理念に含まれ得るあらゆる人である。コーネルは、未来に向かって開かれた「人類」という理念を、「崇高な経験の共同体」と結び付けて理解することを試みる。

こうした公共性(publicness)の理念は、常に想像力の実験を含意する。なぜなら我々は、単に現実の他者だけではなく、全ての可能なる他者を想像するよう呼びかけられるからである。美的共通感覚は、常に我々を待ち受けている公共性を含意している。それは現に我々に与えられているものでもなく、また、予め規定された公共のフォーラムの形で、我々に一回的に与えられるものでもない。判断が共同体を創造するのであって、その逆ではないのだ。[67]

このように、コーネルは、既成の表象システムの限界を露呈する「崇高なもの」の経験を契機として、「所与の共同体」の枠を越えた、「人類」という普遍的理念に向かって開かれた「共同体」の可能性が生まれてくるという立場を取る。しかしその一方で彼女は、カントの「共通感覚」論が、現代的状況においてそのまま通用すると単純に考えているわけでもない。既に見たようにカントは、『判断力批判』の中で、いわゆる「未開の文化」を、共通感覚の発達の初期的な段階と見做している。西欧が「文明」の発展の最高峰であると自明視しているのは明らかである。『世界公民的見地から見た普遍史の構想』などの歴史哲学的著作にも、今日の多文化主義、あるいは多元主義の視点から見れば、明らかに西欧中心主義的偏見としか思えない記述が多々ある。カントは、共通感覚が志向する「普遍的人間性」をあくまでも「観念」として想定しており、実体視していたわけではないが、西欧人(男性)としての自らの依拠している表象体系自体を、〝普遍性〟あるいは、不可視の「法」という視点から相対化するという作業は行っていない。文化的に制約された「所与の共同体」の中にいるカントが、その「限界」を越えて、本当の意味で、普遍的に「共有される共同体」に参与するための条件を示しているわけではないのである。

コーネルは、カント哲学の重要な成果である、個人の「自由」「自律性」「尊厳」を害なうことなく、彼の議論を現代化するには、以下の二つの精神分析的視点を追加することが必要であるとしている。一つは、我々の「欲望」は社会的に構築されたものであって、現に「欲望している私」とは〝誰〟なのかということを問題にしなければならないということである。もう一つは、「我々は決して、第一次的な他者たちの言説、あるいは、我々とそうした他者たちが生まれついた社会や文化的環境の言説から完全には自由になれない」[68]ということだ。まとめると、我々の主体性は、「普遍的な他者」ではなく、「特定の他者＝第一次的他者」の言説によって構築され、我々は「他者の欲望」を〝欲望〟しているということだ。そうした自己の「限界」を「限界付け＝脱・限界化」しながら、自己を「自由な主体」として再構築することを試みない限り、〝私〟は「第一次的共同体」から一歩も出れないことになる。コーネルが目指しているのは、「第一次的共同体」と「現にある私」の関係を原理的に捉え直すことを通して、「崇高なもの」の体験によって「共有される（普遍的）共同体」への道を、真に「開く」ことである。

コーネルは、『判断力批判』における「崇高なもの」をめぐる議論をポスト・モダン的な視点から掘り下げていくことで、カント自身の内にそうした「限界付け＝脱・限界化」への端緒を見出だそうとしている。「崇高なもの」との遭遇は、自らが自由な主体であるかのように幻想を抱きがちな「私」を、「第一次的共同体」の中で形成された表象体系の「外」へと連れ出してくれるはずである。ただしカントは、「崇高なもの」の例を主に「自然」の「対象」の中に見出だそうとしており、対人関係における「崇高さ」にはあまり言及していないので、そこに「他の共同体」に属する未知の「他者」との関係がどのように絡んでくるのか、『判断力批判』のテクストからだけでは何とも言えない。そこは解釈者の側で補うしかないわけであるが、コーネルは、「人間」の状態を例として参照しているシラーの論文『崇高なものについて』（一七九五）が導きの糸になると指摘している。既に述べたように、

シラーの美学は、基本的にはカント美学を継承し、よりラディカルに定式化し直したものと見ることができる。シラーは、「怖れ」という視点から、カントの「崇高」の定義に以下のように若干の修正を加えた形で、以下のように述べている。

怖るべきものを克服する人は偉大である。怖るべきものに圧倒されながらも、それを怖れない人は崇高である。（・・・）個人は幸運の中で偉大さを示せる。崇高さは不幸の中でのみ示すことができるものである。[69]

シラーの「崇高なもの」の表象においては、以下の三つのイメージが結合している。①何らかの客観的な物理的力②この力の前にしての自然な被造物としての我々の脆さ③怖れにもかかわらず、それに立ち向かうよう我々を誘導する道徳的強さ。カントはこの内、主に①に定位して「崇高」を記述しているのに対し、シラーはむしろ③の方、つまり未知の力に襲われた「不幸」の中で、その運命に立ち向かおうとする人の「受苦 leiden ＝suffer」する姿勢に重点を置いているわけである。偉大なる「力」それ自体よりも、その「力」との遭遇を契機として、それに抗おうとする個人の「自由意志」が発揮されることの方が、シラーの「崇高」概念においては重要なのである。「怖るべきもの」に立ち向かって「苦しむ他者」を見つめる時、我々の内には、「道徳的自由の意識」を伴って「崇高なもの」に対する感情が喚起されてくる。シラーはそれを、「哀切に崇高なもの the pathetically sublime＝das Pathetisch-Erhabene」と呼ぶ。[70]「他者の苦しみ」に接して生じ来る「パトス Pathos」は、「私」をして「彼ら」の存在を「尊重」し、「彼ら」と「連帯」す「べきである」という道徳的な「意志」を抱かせるのである。

コーネルは、そうした「哀切に崇高なもの」による共感論を、多元主義の文脈で解釈することを試みる。つまり、我々をして連帯への「自由意志」を抱かせる「苦しんでいる他者」というイメージが、「所与の共同体」に属

する「一次的他者」のみに限定されることなく、「人類」という普遍的理念に含まれるあらゆる「他者」に対して開かれているとすれば、「哀切に崇高なもの」を契機とする「開かれた共同体」が可能になるのではないか、というわけだ。[7]「崇高なもの」に対する共感を呼び起こすのは、「苦しんでいる他者」の文化的な属性ではなく、彼あるいは彼女が「受苦しながら抵抗しがたい力と対決しようとしている強さ」であるわけだから、この共感は文化的制約を越えられるはずである。コーネルは、「哀切に崇高なもの」と積極的に接触することを通して、普遍的に開かれた「共同体」を模索すべきことを提唱する。それが、彼女にとっての現代版カント主義なのである。

こうしたコーネルのような新しい解釈は、いわゆるカント主義者の間で一般的な見解になっているわけではない。また、彼女の議論は今のところ「美的判断力」と「個人の自由」の相互関係に絞って議論を展開しているので、こうした立場を、政治哲学もしくは法哲学として一般的に体系化できるかどうかまだ未知数であり、今後の課題として残されている。ただ、脱構築的な『判断力批判』の読解を通して、カントの名前と結び付いてきた普遍的「自由主義」の原理を、西欧人の自文化中心主義から救い出せる可能性が垣間見えてきたことは大いに注目に値する。

(注)

(1) 「リバタリアニズム」を全般的に紹介している邦語文献としては、以下の三点を挙げることができる。①ノーマン・バリー(足立幸男・監訳)『自由の正当性。古典的自由主義とリバタリアニズム』、一九九〇年、木鐸社②デイヴィッド・ボウツ(副島隆彦・訳)『リバータリアニズム入門。現代アメリカの「民衆の保守思想」』、一九九八年、洋泉社③森村進『自由はどこまで可能か。リバタリアニズム入門』、二〇〇〇年、講談社。

(2) コミュニタリアニズムに関しては全体的な紹介文献と言えるものはあまり見当たらないが、ロバート・ベラーが編集した以下の二つの論集では、コミュニタリアン的な見解が比較的コンパクトにまとめて紹介されている。①ロバート・ベラー編(島薗進・

中村圭志・訳）『心の習慣。アメリカ個人主義のゆくえ』、一九九一年、みすず書房②ロバート・ベラー編（中村圭志・訳）『善い社会。道徳的エコロジーの制度論』、二〇〇〇年、みすず書房／またコミュニタリアニズムの側からの「リベラリズム」に対する批判の要点は、井上達夫教授が以下で適切にまとめている。井上達夫『他者への自由。公共性の哲学としてのリベラリズム』、一九九九年、創文社、一二五―一七九頁参照。

(3) Cf. Michael Sandel; The Procedual Republic and the Unencumbered Self, in: Political Theory, vol.12 (1984), pp.81-96.

(4) ローティのプラグマティズムとリベラリズム、コミュニタリアニズムの関係については、『月刊　情況』二〇〇一年一・二月号に掲載された以下の座談会、及びこれと関連する拙論を参照。①野家啓一＋大庭健＋川本隆史＋重田園江＋ガイ・ヤスコー＋仲正昌樹「プラグマティズムの現在」、八〇―一一二頁、特に一〇五頁以下②仲正昌樹「ポスト・マルクス主義としてのプラグマティズム」、一一三―一三六頁。

(5) リバタリアニズム＝反平等主義＝新自由主義という前提に立った批判の代表的なものとして、以下を参照。竹内章郎『平等論哲学への道程』、二〇〇一年、青木書店、二〇三―二九八頁。

(6) ロールズの正議論が登場してきた米国の社会的・政治的背景については、以下を参照。川本隆史『ロールズ。正義の原理』、一九九七年、講談社、九一―一一六頁。

(7) この問題については、以下を参照。Cf. Susan Bickford; Dissonance of Democracy, 1996, Cornell University Press, pp. 1-24.

(8) 特にチャールズ・テイラーは、コミュニタリアニズムの論客としても知られており、彼の立場は、「文化多元主義的コミュニタリアニズム」と呼ばれている。これについて詳しくは以下を参照。中野剛充「チャールズ・テイラーの政治哲学。近代・多元主義的コミュニタリアニズムの可能性」：『相関社会科学』第八号、四九―六八頁。

(9) コーネルの多文化主義批判については、以下を参照。Cf.Drucilla Cornell (with Sara Murphy); Antiracism, Multiculturalism, and the Ethics of Identification, in: Just Cause. Freedom, Identity, and Rights, 2000, Rowman & Littlefield, pp. 33-58.／また、筆者による以下のインタビューでは、テイラーを受容して「承認」論を展開しているフランクフルト学派のアクセル・ホーネットを批判している。ドゥルシラ・コーネル（聞き手＝仲正昌樹）「『脱構築』と『政治』の間で」：『月刊　情況』二〇〇一年六月号、五四―六〇頁、特に、五五―五七頁参照。

(10) 「イマジナリーな領域」をめぐるコーネルの議論は、主に以下の著書で展開されている。Cf. Drucilla Cornell; The Imaginary Domain. Abortion, Pornography and Sexual Harassment, 1995, Routledge.／また、彼女の「自由」概念に基づく政治・

法の再構築のプログラムが、筆者等によって邦訳された以下の著作で具体的に呈示されている。Cf. Drucilla Cornell; At the Heart of Freedom, 1998, Princeton Universtiy Press（ドゥルシラ・コーネル（石岡良治・久保田淳・郷原佳以・南野佳代・佐藤朋子・澤敬子・仲正昌樹・訳）『自由のハートで』、二〇〇一年、情況出版）。

(11) ドゥルシラ・コーネル「『脱構築』と『政治』の間で」、五四―五五頁参照。

(12) これについては、筆者によるコーネルへのもう一つのインタビューを参照。ドゥルシラ・コーネル（聞き手＝仲正昌樹）「『脱構築』と『リベラリズム』」：『週刊　読書人』二三九三号（二〇〇一年六月二九日）、二頁。

(13) Immanuel Kant; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Immanuel Kant Werkausgabe (in 12 Bänden) Bd. VII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, 1968, Suhrkamp, S.66.／以下、同全集からの引用に際しては、本文中にIKW と略記したうえ、ローマ数字で巻数、アラビア数字で頁数を記すことにする。

(14) 『政治学事典』（［編集委員］猪口孝＋大澤真幸＋岡沢憲芙＋山本吉宣＋スティーヴン・R・リード、二〇〇〇年、弘文堂）の「カント」の項（二一〇頁）で、猪口教授は、「カントの社会論は、個人の自由と競争を最大限に尊重しつつ、それが行き過ぎ、抑圧や無秩序を生まないように、なんとか均衡を取ろうとするものである」と述べている。

(15) 小笠原弘親・小野紀明・藤原保信『政治思想史』、一九八七年、有斐閣、二〇五―二〇六頁。

(16) フッサール現象学における「間主観性」の定義については、『現象学事典』（［編集委員］木田元＋野家啓一＋村田純一＋鷲田清一、一九九四年、弘文堂）の「間主観性」の項（七四―七七頁）を参照。

(17) Raymond Plant; Modern Political Thought, 1991, Basil Blackwell, pp.344-345.

(18) Cf. Bernard Yack; The Problem with Kantian Liberalism, in : Kant & Political Philosophy. The Contemporary Legacy (ed. by Ronald Beiner and William James Booth), 1993, Yale University Press, p.224-244.

(19) Cf. ibid. p.234.

(20) John Rawls; A Theory of Justice, 1999, Harvard University Press, p.226（ジョン・ロールズ（矢島鈞次・監訳）『正義論』、一九七九年、紀伊国屋書店、一九八頁）

(21) Cf. ibid., p.221, p.226（前掲書、一九四、一九八頁参照）

(22) アーレントの「自由」論については、以下の拙著の第二章及び第七章で論じた。仲正昌樹『〈法〉と〈法外なもの〉』、二〇〇一年、御茶の水書房、二二―六一頁、二二一―二五一頁。

(23) 中谷猛・足立幸男・編著『概説・西洋政治思想史』、一九九四年、ミネルヴァ書房、一八六―一八七頁／なお小野教授は、一九八

四年に刊行した論文「カントにおける二つの共同体論」（小笠原弘親・市川慎一・編『啓蒙政治思想の展開。近代政治思想の研究II』（一九八四年、成文堂）所収）では、カント哲学には「合理的共同体」と「感情的共同体」の二つの共同体があるとの見解を示している。この論文は、一部改稿のうえ、以下の論文集に収められている。小野紀明『美と政治。ロマン主義からポストモダニズムへ』、一九九九年、岩波書店、第二章「カントの共同体論」（一八一―二一二頁）参照。

(24) ドイツ語の“ästhetisch”、英語の“aesthetic(al)”、フランス語の“esthétique”は、「感性的」という意味の他に、「美（学）的」という意味にも用いられる。最初に「美的」という意味で用いたのは、カントにも影響を与えたドイツの哲学者バウムガルテン（Alexander Gottlieb von Baumgarten, 1714-1764）である。このことの哲学史的な意味については、以下を参照。Manfred Frank; Einführung in die frühromantische Ästhetik, 1989, Suhrkamp, S.39 ff.／また、「美的なもの the aesthetic」が、単なる認識論の一部門としての「感性論」の枠を越えて、自律的な意味を獲得した政治的・歴史的背景については、テリー・イーグルトンによる以下の研究がある。Terry Eagleton; The Ideology of the Aesthetic, 1990, Blackwell（テリー・イーグルトン（鈴木聡・藤巻明・新井潤美・後藤和彦・訳）『美のイデロオギー』、一九九六年、紀伊国屋書店）

(25) Cf. Hannah Arendt; Lectures on Kant's Philosophy (Edited with an Interpretative Essay by Ronald Beiner), 1977, University of Chicago Press, p.10

(26) アーレントは、『政治哲学講義』の第二講で、『判断力批判』の第一部と第二部の間に〝整合性〟がない理由について論じている。Cf. ibid. pp.10-16.

(27) 西洋哲学史において「共通感覚」論が果たしてきた役割については、以下を参照。中村雄次郎『共通感覚論』、二〇〇〇年、岩波書店。

(28) 「共通感覚」論が、近代の人文主義の発展史において果たした役割については、Cf. Hans-Georg Gadamer; Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 4. Aufl., 1975, J.C.B.Mohr, S.16-27（ハンス＝ゲオルク・ガダマー（轡田收・麻生建・三島憲一・北川東子・我田広之・大石紀一郎・訳）『真理と方法 I』、一九八六年、法政大学出版局、二六―四三頁）

(29) スコットランド・コモン・センス哲学がカントに与えた影響については、以下を参照。知念英行『カントの社会哲学。共通感覚論を中心に』、一九八八年、未来社、一五―四六頁。

(30) Cf. Anthony Ashley Cooper 3rd Earl of Shaftesbury; Sensus Coomunis. An Essay on the freedom of Wit and Humor, in: Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times, vol.1, p.104.

(31) Cf. Hannah Arendt; Lectures on Kant's Philosophy, p.10.

(32) Cf. ibid., p.71, p.73. /アーレントは、『人間の条件』の中で、「他者の視点」に晒されることが事物の客観性が確保される条件である、という見解を示している。Cf. Hannah Arendt; Human Condition, 1958, University of Chicago Press, pp.56-57.

(33) マルクス主義美学における「美」と「利害＝社会的連関」の関係について最も原理的な考察を加えたのは、ベンヤミンとアドルノである。二人のマルクス主義的美学の帰結については、以下の二つの拙論で論じた。①「〈死〉の歴史と弁証法。ベンヤミン＝アドルノ共同哲学をめぐって」:『理想』六五九号、一九九七年、四四—五四頁②「複製技術時代における脱物象化の可能性。〈ミメーシス〉をめぐるベンヤミンとアドルノの差異」:『月刊　情況』一九九九年一・二月号、四九—六〇頁。

(34) Cf. Hannah Arendt; Lectures on Kant's Philosophy, p.73

(35) 小野紀明『美と政治』、二〇六頁参照。

(36) Cf. Hannah Arendt; Lectures on Kant's Philosophy, p.70.

(37) この点については、前掲の拙著の中で詳しく論じた。『〈法〉と〈法外なもの〉』、二一—四一頁参照。

(38) 近年のアダム・スミス研究では、『国富論』におけるアダム・スミスの「自由」論は必ずしも「自由放任 laissez-faire」一辺倒ではなく、『道徳感情論』や『自然法学講義』などで展開された「相互同感」原理とも密接に関連していることが明らかにされている。そうした解釈の例としては、以下を参照。田中正司『アダム・スミスの倫理学。「道徳感情論」と「国富論」』(上・下)、一九九七年、御茶の水書房。

(39) Cf. John Rawls; A Theory of Justice, pp.118-123.

(40) アローの社会的選択論の概要については、以下を参照。ケネス・J・アロー（長名寛明・訳）『社会的選択と個人的評価』、一九九九年、日本経済新聞社。

(41) Cf. Jürgen Habermas; Publizität als Prinzip der Vermittlung von Politik und Moral (Kant), in: Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, hrsg. v. Zwei Batscha, 1976, S.181.

(42) アーレントの「古典的公共圏」論とハーバマスの「市民的公共圏」論の違いについては、前掲拙著の第二章「ハンナ・アーレントの〈公共性〉の概念」、及び第三章「〈公共圏〉思想の（脱）構築に向けて：ハーバマス理論の限界」で論じた。『〈法〉と〈法外なもの〉』、五二—五七頁、六三—七一頁参照。

(43) エッカルト・フォン・シドーは、『人倫の形而上学』の系列の議論と、歴史哲学的な系列の議論が、「理想の王国」をもっぱら統制的観念として想定している点では共通していることを指摘したうえで、両系列の間の論理的整合性を解明することを試みてい

る。Cf. Eckart vom Sydow; Der Gedanke des Ideal-Reichs bei Kant, in: Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, S. 379-389.

(44) Cf. Martin Heidegger; Kant und das Problem der Metaphysik (Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd.3), 1991, Vittorio Klostermann, bes. S.80 f., 90 f., 134-139.

(45) 『概説・西洋政治思想史』、一八六頁。

(46) Friedrich Schiller; Über die ästhetische Erziehung des Menschen, 1965, Philipp Reclam, S.125-126.

(47) Cf. ibid., S.126.

(48) Ibid., S.127.

(49) Novalis; Novalis Schriften Bd.2, hrsg. v. Paul Kluckhohn u. Richard Samuel, 1960, W. Kohlhammer Verlag, S.486.

(50) Ibid., S.497-498.

(51) カント―シラーの美学からロマン主義の「有機体的国家観」へと通じる思想史的流れについては、以下を参照。小野紀明『美と政治』、第一章『ドイツにおけるロマン主義の成立』、三一―一八〇頁。／政治的ロマン主義の「有機体的国家観」については、カール・シュミットによる以下の研究が有名である。Cf. Carl Schmitt; Politische Romantik, 1925, Duncker & Humboldt (カール・シュミット（大久保和郎・訳）『政治的ロマン主義』)、一九九七年、みすず書房)

(52) ドイツ思想史におけるロマン派批判の系譜については、以下を参照。Cf. Karl-Heinz Bohrer; Die Kritik der Romantik, 1989, Frankfurt am Main.

(53) Novalis; Novalis Schriften Bd.3, S.516, S.518 ff.

(54) Cf. Martin Heidegger; Der Ursprung des Kunstwerkes (Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd.5), S.49／『芸術作品の起源』における「国家―作品」の問題については、以下を参照。小野紀明『美と政治』、三一七―三三四頁。

(55) ハイデッガーの「〈ヘルダリン講義」の自文化中心主義的な傾向をめぐる問題については、以下の拙著の中で論じた。仲正昌樹『〈隠れたる神〉の痕跡』、二〇〇〇年、世界書院、第四章「ハイデッガーの〈ヘルダリン解釈をめぐって」(二八五―三七四頁)、第五章「〈ヘルダリンのドイツ性と祖国的転回」(三七五―四三六頁)。

(56) Jean-François Lyotard; Leçons sur l'Analytique du sublime, 1991, Galilée, pp.78-79.

(57) 英語、フランス語の〝sublime〟の語源であるラテン語の〝sublimis〟は、語の作りからして、〝limen（敷居、境界線）〟を〝sub越えて〟いることを意味する。

(58) Jean-François Lyotard; Leçons sur l'Analytique du sublime, p.277.
(59) Ibid. p.80.
(60) Ibid. p.80.
(61) Ibid. p.186.
(62) Ibid. p.271.
(63) Cf, Tamar Japaridze; The Kantian Subject. Sensus Communis, Mimesis, Work of Mourning, 2000, State University of New York Press, p.124.
(64) Jean-François Lyotard; Leçons sur l'Analytique du sublime, p.286.
(65) Cf. Drucilla Cornell; Feminist Futures: Transnationalism, the Sublime and the Community of the Ought to Be (Last Modified 2001/03/15) .pp.22-23／この論文は、コーネルが二〇〇一年三月に来日した際に、立命館大学で行われた講演会の準備原稿として筆者が受け取ったものである。この論文は、更に修正を加えたうえで、近く出版される彼女の著作に収録される予定。頁数は、受け取ったワープロ原稿の表示に従った。なお実際に行われた講演を下にして、この論文を抄訳したものを以下で紹介した。ドゥルシラ・コーネル（仲正昌樹・訳）「『崇高なるもの』と『であるべき』の共同体」『月刊　情況』二〇〇一年六月号、四二―五三頁参照。
(66) コーネルは、カントの言う「人類」という観念は、それ自体としては具体的な内容を持っておらず、その中にどのような「他者」が含まれるかは、その都度の文化的な葛藤の中で規定される、という見解を示している。Cf. Drucilla Cornell; Antiracism, Multiculturalism, and the Ethics of Identification, p.36.
(67) Drucilla Cornell; Feminist Futures, p.23.
(68) Ibid., p.5.
(69) Friedrich Schiller; On the Sublime, in: Essays, eds. Walter Hinderer and Daniel O.Dahlstrom, 1998, Contiuum Publishing Company, p.42.
(70) Ibid., p.42.
(71) Cf. Drucilla Cornell; Feminist Futures, p.25-27.