

カントにおける崇高の経験

牧野 英二

一 問題提起

昨年カント没後二〇〇年を迎えて、カント哲学の歴史的及び今日的意義について、グローバルな規模でさまざまな議論が展開されてきた。このことは、周知のとおりである。とりわけカント再評価の試みの一つが永遠平和論にあることもまた、よく知られている。

ところがカントは、永遠平和論の精神と対立するような、戦争が崇高であるとする見解を提示している。「戦争ですら、秩序を維持し市民的諸権利を神聖視して行われるならば (wenn)、それ自体ある崇高なもの (etwas Erhabenes) をともなうのであり、このようにして戦争を遂行する国民

が危険にさらされ、この危険のもとで勇敢に奮戦すればするほど、国民の心構え (Denkungsart) をそれだけでますます崇高なものにする。これに反して、長期にわたる平和は、たんなる商人根性を支配的にし、しかしそれとともに卑しい利己欲、臆病、柔弱を支配的にして、国民の心構えを低劣にさせるのがつねである」(V, 263)¹⁾

ここでカントは、明らかに長期にわたる平和での国民の心構え、ないし精神性の低下に対して、戦争と戦争を遂行する国民の精神性、ないし心構えとを崇高なもののみなしとしているように思われる。この見解が、カント倫理学の人格に対する尊厳の思想や永遠平和論の思想に矛盾しないかどうかについては、直ちに大きな疑義が呈されるであろう。²⁾

この疑問に対しては、後に立ち入ることにして、ここでは差し当たり、以下の二点を指摘しておきたい。

第一に、戦争と戦争を遂行している国民を崇高なものとなす考えは、古今東西今日に至るまできわめて普遍的な現象である。今日、いわゆる「平和ボケ」という表現で平和に対する批判的言説を展開する人たちの「精神性」には、このような見解が前提に潜んでいるように思われる。

だが第二に、かつてベンヤミンが指摘したように、戦争は、崇高との結びつきよりも、美との結びつきが本質的ではなかったであろうか。「政治の美学化」の典型的事態として、ベンヤミン自身が指摘しているように、戦争は美しい。例えば、人間の完全な支配を基礎付け、(腐臭も含む)諸臭気を見事に調和させ、あるいは「燃え上がる村々かららせん状に立ち上る煙」という新たな種類の建築物を出現させるかぎり、戦争は美しいのである。^(三)戦争は崇高であるのか。それとも戦争は美しいのか。カントの主張が正しいのか。それとも、ベンヤミンの見解の方が妥当であると思われるべきであろうか。戦争の本質を洞察した優れた哲学者・思想家たちが、戦争は醜いと表現しなかったのはなぜであ

ろうか。この問いに対しては、カントおよびベンヤミンに關してある回答の仕方が可能である。しかし、ここでは議論の便宜上、カントに關しては、戦争と崇高との關係に對して慎重に「ならば (wenn)」という前提條件が付けられている事實を確認しておく。ここではまた、この問題提起が、暴力やテロの恐怖と崇高との關係、さらに二〇〇一年に起こった「九月一日」の事件と崇高との關係に對する考察を迫るといふ点を指摘しておきたい。

ところで、リチャード・ローティは、数年前に刊行された『美、崇高、そして哲學者たちの共同体』のなかで、カントの『判断力批判』の論述で提示された美と崇高との區別を手がかりにしつつ、さらにこれらの概念を拡張して古代以降の哲學者の思想について、美を求める哲学と崇高を求める哲学とに区分する試みを行っている。^(四)具体的に言えば、哲學的思索のあり方における論証的なものと非論証的なもの、討議的なものと非討議的なもの、理性的なものど荒々しいもの、限界に固定的なものと限界を踏み越えるものとの対比は、美と崇高のカテゴリーによって特徴づけられる。そのなかでも、プラトンとカントの思想は、後者の

崇高の哲学として特徴づけられている。

ここでは、ローティの見解の紹介が目的ではないので、説明的な論述は控え、本稿の主題との関係からみて見逃すことの出来ない論点だけを指摘しておく。第一に注目すべき点は、ローティもまた、「流行」とは関係なく、哲学と崇高との本質的な結びつきに着目したという点である。第二に、彼の見解は、長い哲学の歴史のなかで、崇高の本質が美に他ならず、したがって崇高は美に依存するたんなる美の反対概念にすぎないという、美と崇高との伝統的な理解を適切に斥けている。第三に、著者の主張は、今日哲学的思索を行おうとすれば、崇高に対する考察は不可避であるという筆者の主張と図らずも一致している。しかし、第四に、こうした哲学者のタイプを原理的に二区分するやり方は、後述のようにむしろ崇高の考察を妨げ、崇高の本質を看過する危険を孕んでいるのである。

したがって本稿の考察は、次のような課題に分節化されるであろう。第一に、崇高の考察は、ある種の「人間の条件」の分析を要求することを明らかにする。それによって、崇高の感情が、たんなる美学的カテゴリーではなく、人間

および社会の全体的理解にとって不可欠な根本的感情であることが明らかになるであろう。第二に、崇高なものに対する考察は、人間存在と社会に対する批判的契機と機能を要求することを明らかにする。それによって、自然と人間、自己と他者、共同体や文化の間、女性と男性間の対立、抵抗と和解の可能性や不可能性に対する新たな考察の手がかりを探究する。第三に、崇高の考察に際してつねに引き合いに出されるカントの崇高論に關しても、崇高をカント美学に限定せず批判哲学の中心課題として論じることが、エングルハルトの主張するように「カント的見地からみて過大な要求を課す」ことでは決してなく、むしろ事柄が要求することであり、「人間理性の不可避の運命」であること⁽⁵⁾を明らかにする。第四に、ローティの区分とは異なり、哲学者がいま崇高について「物語る」ことは、どのような意味をもちうるかを考えてみたい。これらの論点に即して、カントにおける「崇高の経験」の構造を再構成する。

二 カントの崇高論研究の現段階

今日「カントにおける崇高の経験」について論じる場合には、カントの崇高論研究の成果と現段階の認識は、無視できない手続きに属する。むしろ、今日の崇高に対する哲学的考察には、狭義のカント研究との距離の測定が不可欠の手続きである。そこで本稿の主題に関わる範囲で、カントの崇高論研究の現状把握とそれに対する筆者の立場を明らかにしておく必要がある。

カントの崇高に対する研究は、第一に、歴史的、内在的な研究とナンシーの論考にみられるようなカント哲学のいわば脱構築的な研究とに大別することができる。しかし、両者では、考察の方法およびテーマ設定の仕方などのあらゆる点で異質である。第二に、内在的研究の領域でも、一方でクラウザーのように、崇高論のもつアクチュアルな側面を強調し、この目的のために、崇高をカントが残した芸術のカテゴリとして構築する試みに対して、クレーレンカンプのように、カントの崇高論をもっぱら否定的に評価する解釈までさまざまである。⁽⁴⁾ また、歴史的研究に関して言

えば、カントとバーク、カントとシラー、カントとドイツ観念論、特にヘーゲルとの関係からみた比較研究の試みは、伝統的な精神史的考察方法によって遂行する場合が少なくない。それに加えて、最近ではウイトゲンシュタインやハイデガーとカントとの親近性に着目した研究も現れており、既存の個別分野研究の枠組みを超えた研究成果が窺えるようになってきた。⁽⁵⁾

第三に、現代におけるカントの崇高論の再評価の優れた成果は、つとにアドルノの『美の理論』に見出すことができる。アドルノのカント評価のやや屈折した見解については後ほど触れるので、ここでは崇高がモードと始まりはめた時期以降に議論を限定することにした。この場合、特に注意すべきことは、アーレントとリオタールとの対照的な崇高評価の相違点である。周知のようにアーレントは、「人倫性の象徴としての美」というカントのテーゼに依拠して、美や共通感覚を重視した結果、崇高に対してはイデオロギーとテロルとの関わりから、美と対照的に道德的にも政治的にも否定的に評価していた。端的に言えば、美と共同体的感覚が人間に望ましい民主制の感情と不可分であ

るのに対して、「政治的崇高」は、民主制を損なう全体主義やテロルの感情と不可分であり、したがって市民の想像力と現実に対する区別の能力を破壊するからである。⁽¹⁰⁾

このような崇高に対する否定的な評価とは対照的に、崇高のもつ豊かな含意を抽出し、それによってカントの内在的研究にも影響を与えたのは、リオタールのカント崇高論の読み方である。ある意味で、カントの崇高論の現段階を切り開いたのは、リオタールの解釈である、と言ってよい。

実際、ポストモダンニズムに対して必ずしも肯定的な立場をとるわけではない研究者にとっても、今日では、リオタールのカント解釈と崇高論の議論は無視できないのが実情であろう。それは、いわばカント研究の古典的文献となった、とすることができると言える。このことは、フェミニズムと崇高論との関係を考察する場合でも、例外ではない。⁽¹¹⁾ リオタールの崇高論については、すでに機会あるごとに論じられてきたので、ここでは、カントの崇高論の再解釈にとつてとりわけ大きな影響を与え、このテーマの考察にとつて示唆的と思われる論点に限定して考察を進めることにしたい。

リオタールのカント解釈は、デリダなどの他の多くのポ

ストモダンの思想家の論考とは異なり、第一に『判断力批判』第一部・美感的判断力の批判・崇高なもの分析論の注釈としても優れた論述である。彼の解釈の第二の特徴は、カントの体系のうちに理性的には捉えられない非合理主義的モメントを的確に見出している点にある。理性は、崇高を経験のうちで理性自身の限界に逢着する。理性は、崇高と呼ばれる自然の対象に直面して、自分自身のうちで「描出不可能なもの」(das Undarstellbare)、「形式を欠いたもの」(das Formlose)を感じ取るのである。本来崇高とは、物ないし対象に帰属する性質を表す概念ではなく、それを判定する人間のうちに感性の尺度を超えたある能力のあり方を示すのである。ここからリオタールは、芸術表現を含むあらゆる表現活動が描出不可能であり、表現できないものであるという帰結に達した。第三に、崇高の理論は美学理論ではなく、批判哲学そのものを特徴付けている理論である、と解する点にある。カント自身が明言するように、本来崇高とは、「自然にすら優る心の使命に固有な崇高性を感じるようにさせる」(V, 262)、心の能力にある。心は、崇高なものをアナロジーによって、この感情を惹起させる

対象へと転移するのである。

カントは、この転移の過程を「すり替え」(Subreption)という意味深長な概念によって説明した。リオタールは、とりわけこの過程における理性の能力に着目する。この無制約的な能力との関係は、崇高の理論が美学理論ではなく、批判的思考が自己の限界に立つ状態を表している、と解する。崇高とは、絶対的なものへと踏み出て行く思考の際立つ状態なのである。^(二二) 第四に、この崇高の理論は、決して伝統的な意味での厳密な理論体系を意味しているわけではなく、むしろカントの表現に即して言えば、反省的判断力の反省の営みに他ならない。リオタールにとって重要な点は、「文学、哲学そして政治にとつてすら、それに対応するイデオムを与えることによって、抗争を表現すること」^(二三)にある、と言えよう。こうして、リオタールにとって、カントの反省的判断力と崇高の判定は、カントの批判哲学の根本特徴を表現しているのである。

こうしたカント解釈は、明らかに従来の崇高研究の枠組みを逸脱する営みである。内在的なカント解釈を墨守する立場からみれば、第一に、崇高は美と並ぶ美学的カテゴリー

に属する。第二に、崇高論はカント自身が明言しているように、『判断力批判』の第一部の付録的な位置を占めるものである。第三に、したがって崇高論に批判哲学の中心的な位置と役割を帰することはできない。さらに言えば、「リオタールのカント解釈は、最終的にはカントの理論と結びつきがたい主観性の統一を解消する」^(二四)という理由から認めることができないというわけである。これらの疑問に対しては、この批判の妥当性を含めて筆者独自の立場から追々立ち入ることにする。

次に、リオタールとは異質な観点から、カントの崇高論の新たな側面に光を当てた見解に一瞥を投じておこう。そのなかでも、認識論的、理論的観点と社会哲学的観点への架橋的な意義に立ち入った解釈もまた、見逃すことが出来ない。例えば、ピロウの解釈は、カントの崇高論を内在的な観点に関しては可能な限り維持して、新たな可能性を切り開いた研究として優れた見解を提示している。彼の狙いは、「崇高の反省が、われわれの概念的把握の〈外部〉に在る不可解な他者に対するある種の解釈的応答のためのモデルを提示できる」^(二五)ことを示す点にある、と言ってよい。

ピロウのカント解釈の第一の特徴は、認識能力の新たな機能に着目した点にある。彼は、崇高の理論を人間の世界理解の手がかりとして解釈する。第二に、そのために美感的反省的判断力の反省的な機能が未知の認識対象の概念形成として有益な働きを有していることに気付く。カントの説明によれば、美しい対象の判定の場合とは異なり、崇高な対象の判定の場合には、構想力と悟性との認識能力の自由な戯れによって、調和的な状態が生じるのではなく、むしろ構想力と理性との認識能力間の非調和が生じるのである。このことは、描出されるべき表象に直面して描出能力の機能が挫折し、客観の図式化が完結しないことを意味する。したがってこの表象の対象は、崇高として経験され、客観は内包の限度を超えた未規定的な多様として経験される。

第三に、ピロウの見解では、崇高に対する反省における概念形成は、メタフォーリツシュであり、この場合にカントの象徴論は、崇高に対する反省へと転用されているのである。この考えは、カントによる崇高の感情が外の自然の崇高な対象へと転用されていたことを想起すると分かりや

すいである。怒涛逆巻く大洋は、どのような適合する描出も許さない理性理念のメタファーとして、美感的に使用され、崇高として経験されるのである。それゆえカントの崇高論はメタファー理論の根本特徴を有する、^(一七)と云つてよい。第四に、こうした世界解釈は、ピロウがカントの共通感覚論から導き出した相互主観的な連関にしたがうと主張されている。したがって、メタファーもまた、相互主観的に媒介されて形成され、意味が与えられるのである。第五に、こうして世界一般の崇高は、これによって限界に達した概念把握が理解される場合には、世界の無限の解釈可能性と世界の解釈不可能性を意味する。これはまた、世界が人間に及ぼす不気味なものの印象を与える。世界は、メタフォーリツシュにのみ表現されるのであり、美感的なもの、この場合、もつぱらメタフォーリツシュな世界記述の特殊事例にすぎないことになる。こうしてみると、ピロウは、リオータルとは別の仕方では崇高を理性そのものに関係づけるのではなく、理性とは対立する他者、把握からは免れる不気味なもの、崇高なものの感情を引き起こす他者へと関係づけている、とみてよいであらう。^(一七)

近年のカントの崇高論研究は、理性と理性の他者との関係に対しても、新たな側面に光を当ててきたと言つてよい。このようなカント解釈は、ピロウが崇高論から理論哲学の領域に越境したように、崇高論のモチーフによって、理論哲学から実践哲学まで横断的に論じようとする試みまで登場している。^(一八)

このようなカントの崇高研究の現段階の確認と見取り図を概観することによって、次のことが明らかになった。第一に、カントの崇高論を考察する場合でも、たんに能力心理学や超越論哲学的次元に限定されることのない幅広い方法と解釈の視点が求められている。とりわけ、従来カントにはないと言われてきた他者論が、崇高論の射程に組み込まれた点は興味深いことである。第二に、このことはカントの崇高論のある種の必然的な展開でもある。第三に、カントの崇高論は、たんに美学、芸術学の領域や特定分野の方法論に限定することを拒否するテーマである。第四に、カントの崇高論は、批判哲学の根本問題に属するとみるべきである。つまり、崇高は理性批判の営みと不可分である。そこで次に、以上のような視点からみたととき、今日「カ

トにおける崇高の経験」を論じる上で、避けて通ることのできないカントの崇高および理性の批判に対する応答の試みを展開してみたい。

三 崇高論とポストコロニアル理性批判

以上の問題関心に基づいて、ここではカントの理性批判に対する近年最も厳しい批判を展開している、スピヴァクとコーネルのカントの崇高批判に対する吟味・検討を試みる。^(一九)スピヴァクのカント崇高論批判は、ここでは以下の諸論点に関連する範囲で考察する。第一に、スピヴァクもまた、筆者やリオータルと同様に、カントの崇高論に着目するだけでなく、同時に批判哲学の本質的特徴を表現しているとみている。もともと、スピヴァクでは、こうした特徴はもっぱら否定的に解釈され、カント批判の観点として採用されている。第二に、スピヴァクもまた、筆者と同様に、崇高の理論における「詐取」(Subreption)の重要性に注目している。もともとスピヴァクでは、崇高、文化、道

徳性などが否定的に評価され、したがって「詐取」の機能も否定的に解釈されており、いずれもカント自身の意図や狙いとは対照的に把握されている。第三に、筆者と同様に、スピヴァクもまた、カントの崇高論の評価には、諸科学との横断的な考察が不可欠であることを明らかにしている。但し、スピヴァクは、カントの超越論哲学的観点を廃棄して、政治的、地政学的観点を最大限導入することによって、カントの崇高論のイデオロギーの性格、とりわけポストコロニアル的な理性の支配の実態を照射しようとする。

第四に、スピヴァクは、筆者やアーレント、リオタールをはじめとする多くの崇高の探究者とは異なり、美や崇高の判定の主体を超越論的主体と解している。スピヴァクは、判断力批判の第一部・美感的反省的判断力の原理である多数性の原理と共同体的感覚の働きを否定する。また、師のド・マンの遂行論的解釈の可能性も否定している。第五に、このような崇高の理論は、筆者やリオタールとは異なり、カントの崇高の哲学の批判的機能を表すのではなく、むしろ「代理不可能」な他者への情動が「上からの暴力の発動」を帰結することを明らかにした。とりわけ先住民に対するヨ

ロッパ中心主義的な普遍主義による暴力的な発動を読み取るのである。言い換えれば、理性批判の遂行者であるカントには、ポストコロニアル理性の批判が欠如しているどころか、ポストコロニアル理性批判の批判対象として厳しく断罪されなければならない、というわけである。

今日の「カントにおける崇高の経験」に関する最もラディカルで否定的な見解に対して、今日のポストコロニアルな現状に対する批判的論点の多くで意見を共有する者の一人として、どのような応答が可能であろうか。次に、スピヴァクの見解と筆者の見解とを突き合わせる作業に移る。それによって、スピヴァクの良き理解者で「戦友」とも言うべきドウルシラ・コーネルのスピヴァク解釈が、大きな誤解に基づいている点も明らかになるであろう。

ここで第一に確認しておくべき点は、スピヴァクのカント批判の核心として、カントの批判哲学には植民地以後の理性が生み出してきた現代社会の様々な歪みを糺すような「ポストコロニアル理性批判」が欠けている、という論点にある⁽¹⁰⁾。これは、カントには言語批判が欠けているという批判や歴史的理性の批判、文化的理性の批判が欠けていると

いう批判よりも、遥かに深刻で致命的な批判であるように思われる。さらに言えば、カントの思想には、「ポストコロニアル言説との共犯関係」が指摘されている。言い換えれば、道徳的自由の哲学を標榜する批判哲学は、反道徳的なイデオロギーの担い手として、今日再登場する。第二に、その理由としてカントの三批判書ではコロニアルな主体、「先住民」を予め排除しており、したがってヨーロッパ的人間観、文化的価値観に依拠して「ヨーロッパの他者」を排斥することによって、「現今の新植民地主義的な知の生産に奉仕する」という認識が潜んでいる。カントの道徳法則に依拠した普遍主義の立場は、ヨーロッパ中心主義、女性蔑視の男性中心主義の立場を端的に表現しており、非ヨーロッパ地域の住民、とりわけ「先住民」に対する蔑視が根底に潜んでいる。第三に、こうした理性の批判を遂行するために、スピヴァクは、とりわけ『判断力批判』の崇高論の論述に着目する。カントの「崇高」と「崇高なもの」の分析論¹⁾には、ポストコロニアル的な性格をもつ言説に満ちている、と解する。そこで、次にカントの崇高論に対する批判の中心部をなす「詐取」(Subreption)に関する論述に

立ち入ってみたい。

スピヴァクもまた、崇高なものが自然の対象ではなく、本来人間の精神、道徳性に付与されるべきものであり、したがって崇高の感情は、道徳法則に対する尊敬の感情であることを適切に指摘する。そしてこの「詐取」の働きについてこう説明する。「この代理・補足 (supplementation) を自然に対する感情と名づけるのは、せいぜいメタレプシス (metalepsis) 「訳者と筆者の補足・原因を結果で置き換えること」であり、ある詐取的虚偽陳述 “Subreption” によるものにはすぎない。むしろ “Subreption” とは、強力な意味をもつ言葉であり、教会法では〈免責を得るために真実を隠すこと〉(OED) を意味している^(二)」と注意を喚起している。スピヴァクは、繰り返し「崇高の構造は喩 (a troping) によるものである^(三)」、と主張する。この解釈そのものは、「二」でもみたように少しも目新しいものではない。筆者の解するかぎり、著者の真の狙いもまた、それを指摘することにあるわけではない。スピヴァクの戦略は、カントや筆者が試みたように Subreption とその「すり替え」、「取り違い」の発見に理性批判の積極的意義を見出すのでは

なく、カントが「⁽ⁱⁱⁱ⁾免責を得るために真実を隠すこと」を行
っている、と主張しているように思われる。

したがってスピヴァクが、「自然における崇高なもの
詐取的虚偽陳述による非本来性によって操作されている。
わたしたちの道徳性へのアクセスは、レトリックと秘密性
によって操作されている」と言う時、カント自身は道徳性
に背馳するという理由で終始否定的に評価したはずの「レ
トリックと秘密性」の内実があらわにされる。カントは、
崇高の判定には、開化 (Kultur) が必要であると主張する。
しかしこの判断は、「それでもこの理由によって、まさに
開化によって産出されるわけではない。……この判断は、
その基礎を人間の本性のうちにもっており……(実践的)
諸理念に対する感情、言い換えれば道徳的感情の素質のう
ちにもっている。」(V, 263)。この主張に対しては、この開
化に対して生まれつきよそ者であるならば、この開化、文
化のなかで陶冶されることは不可能である、と著者は解す
る。なぜなら、カントは「人倫的諸理念が発達していなけ
れば、開化によって準備されたわれわれが崇高と呼ぶもの
は、未開の人間 (dem rohen Menschen) には、たんに威嚇

的にみえるだけであろう」(ibid.)⁽ⁱⁱⁱ⁾と明言しているからで
ある。ここには、明らかにパラドクスがある。カントでは、
「無教育な」者は特に子供と貧者であり、「生まれつき教
育不可能な」者とは、女性である。他方、「未開な」、「野
蛮な」という場合、未開人や原始人が念頭にある、と言っ
のである。

こうしてみると、人間に対する崇高を自然に対する崇高
と「すり替える」、「詐取的虚偽陳述」そのものが、文化的
に開化された者だけが陥る「誤謬」であり、またこの「誤
謬」は、そうした者によってのみ正すことができる。他方、
無限の深淵が崇高なものではなく、恐ろしいものであるよ
うな野蛮な人間が犯す誤りは、文化そのものによって正さ
れなければならない。したがって、「野蛮な人間は、道徳
に対する感情の構造を含んだ素質ないシプログラムをもつ
主体をまだ達成しておらず、所有してもいない」のである。
ここからスピヴァクは、野蛮な人間が三批判書のなかで
は主体として位置づけられていない、と結論付ける。この
ことに気付かないならば、「カントのテクストにおける主
体の偽装された歴史と地誌を無視するに等しい」ことにな
⁽ⁱⁱⁱ⁾

る。スピヴァクは、自分が崇高論に関しても多くを学んだはずの師のド・マンもまた、こうした点に気付かなかつたと批判する。したがって、崇高なものの分析論にみられる「思弁理性にみずからの〈限界〉と道徳的理性の〈無限性〉」を理解させる訓練としての文化というプロジェクトは、初期段階の（あるいは他の）社会に属する（未開発の（unangebaut）理性）を前提にしている」と断定する。こうして、「カントの哲学的プログラムは、崇高なものであれ、ブルジュワ的なものであれ、暗々裏に認められた文化的差異によって作動している」、という結論に達した。

このようなきわめてラディカルなカントの崇高論批判は、どこまで妥当であろうか。この検討に入る前に、スピヴァクの著書のパラフレイズを表明するドゥルシラ・コーネルのスピヴァク解釈に眼を向けてみたい。

四 抵抗と和解

数年前にコーネルは、フェミニストの立場から政治と倫

理の問題を扱った論文のなかでスピヴァクの著『ポストコロニアル理性批判』に立ち入っている。コーネルは、この書の核心部分をなすのが崇高の理論であるという観点から、『サバルタンは語ることができるか』の議論と重ね合わせて、カントおよびシラーの崇高論に言及している。「私〔コーネル〕の議論の中心は、スピヴァクがわれわれに呼びかける倫理的関係の〈排除〉の崇高さが証言されるべきであれば、美的共同体に訴える連帯を介してそうすることができるだけである」、という点にある。言い換えれば、ネイティヴ・インフォーマント、主著の主題で言えば、ヨーロッパの植民地政策のなかで幾重にも排除されてきたインドの女性やその他の「他者」の物語を崇高の感情によって、再現前化しようとする試みである。

コーネルの崇高の議論に限定すれば、主要な論点は、次のようにまとめることが可能である。第一に、コーネルは、スピヴァクによるシラーの崇高把握に注目するが、カントとシラーの崇高論を原理的に区別してはいない。しかも、崇高に関して「カントは粗野なヨーロッパ中心主義と男性的偏見を証拠立てている」のに対して、シラーはカントで

は十分に区別されなかった崇高の重要な二区分を行った点を評価している。^(二六) 第二に、このように理解された崇高は、コーネルではカントの尊厳の思想とともにポジティブな意味で道徳性と重ねあわせて解釈される。しかも、崇高とは、人間の抵抗の勇氣に対して与えられた尊厳の感情である。端的に言えば、抑圧された女性たちの「倫理的抵抗」は崇高であり、このような歴史の流れのなかで忘却され、長い間他者として排除されてきた南アフリカの国民や、パレスチナの人々の抵抗は、勇敢な兵士にかぎらず崇高である。^(二七) 第三に、コーネルは、上記のようなアフリカやパレスチナなどの抵抗の闘争の崇高さを西洋諸国の市民が見逃しがちであることを指摘して、その理由の一つとして彼らには尊厳と尊敬を認めていない事実を明らかにしている。その結果、「これらの闘争の表象〔崇高〕のために証言することのできた、壊れやすい〈美的共通感覚〉(sensus communis aestheticus) が現れることは不可能となる」という事態を説明している。

このようにコーネルは、幾つかの点で看過できない独自の観点を打ち出している。第一に、コーネルは、崇高な感

情の働きを美的な働きと同様に、美的な共通感覚の働きに求めている。第二に、コーネルは、カントから人間の尊厳と尊敬が道徳性と不可分である点を学びつつ、カントが感性的と英知的との原理的区別を行なったために不明確となった、経験のなかでの崇高の体験をシラーの崇高論のうちに読み取ろうとしたわけである。ここにカントとシラーを重ねて評価しようとするコーネルの意図が明らかである。コーネルのこの見解については、後ほど立ち入ることにして、まず、カントの崇高の理論をめぐるコーネルとスピヴァクとの相違点からみていこう。

第一に、スピヴァクは、コーネルの解釈とは異なり、連帯の「美的共同体」の可能性を主張してはいない。正確に言えば、スピヴァクは、こうした可能性そのものを原理的に排除しているように思われる。第二に、スピヴァクは、コーネルが強調する「表象Ⅱ代理」が不可能であることを主張している。第三に、これらの相違が生じる根拠でもある崇高の把握が、両者の間では根本的に異なっている。コーネルにとっては、崇高は道徳的なもの、尊厳と尊敬に値するものに向けられた積極的な感情である。したがって崇

高は普遍的な感情として積極的に解釈されている。他方、スピヴァクは、崇高はカントの崇高だけでなく、テクノロジーが崇高なものであるというポストモダニックな崇高の認識を含めて、総じて否定的に評価している。およそ普遍的な言説は、カントの道徳性を含めてヨーロッパ中心主義の見解として否定的に論じられるのである。第四に、スピヴァクによるカントおよびシラーの関係把握についても、コーネルは誤った解釈を提示している。スピヴァクは、著者の『ポストコロンIAL理性批判』では、カントとシラーと原理的な差異を自覚しており、両者を関係付け、重ね合わせるような解釈は採用していないからである。この書では、シラーに対してはほとんど言及せず、むしろカント批判に集中している。^(二五)第五に、こうした姿勢には、明らかに旧師のド・マンの影響が窺われる。もともとスピヴァクは、共鳴ないし賛成の姿勢ではなく、シラーよりもカントを評価する彼の解釈に対して懐疑的、批判的に応答するのである。こうしてみると、コーネルのスピヴァク解釈は致命的な誤りを犯している、と言わなければならない。だが、筆者の意図は、コーネルのこうした誤りを指摘することにある

わけではない。むしろ筆者は、コーネルの「誤解」がかえってスピヴァクの崇高論の孕む問題を照らし出す結果になっているという事態を指摘したのである。

ここでド・マンやアドルノなどの崇高論とコーネル説との関係に触れてみたい。第一に、すでにみたようにコーネルは、崇高の感情によって抵抗する人々、不当に虐げられた人々、「歴史の流れ」に押し流され、忘却の淵に追いやられた人々たちの間の尊厳を救い、こうした人々たちのあいだの「美的共同体」の形成の重要性を唱えた。ここには、屈折した論理を展開するスピヴァクにはみられない優れた着眼がみられる、と言ってよい。まさに筆者は、ピロウの崇高論に、尊敬の感情による合意形成の働きに着眼した見解があることを指摘した。両者では、問題意識がまったく異質であるにもかかわらず、この点で共通性を有する。ド・マンのカント評価も、やはりまた、カントの崇高論のもつ遂行論的側面に対する積極的評価があった。例えば、「崇高は、このような純粹に形式的なシステムの限界のうちで、すなわち心の能力としてではなく、純粹な(喩 (trope) のシステムとしての)言説としてのみ、理解することができ

る」⁽¹⁰⁾。第二に、「ここにはまた、崇高によって、抵抗する人たちの連帯とともに和解の論理が存在している、とみてよいであろう。

このような見解には、かつてアドルノが崇高の概念によって期待した場合と同じ論理がみられるように思われる。もつとも、アドルノは、自然と人間との和解を探究したのに対して、コーネルは、もっぱら人間間の和解を求めている、と言えよう。そう解することが不可能でないとすれば、コーネルもまた、崇高という本来和解を拒絶する抵抗の論理を看過した、と言うべきである⁽¹¹⁾。周知のように、かつてアーレントは、趣味判断による美的共同体の論理を政治的判断力と政治的共同体の論理として読み換えた。そのため、あの「政治の美学化」に陥る危険性が指摘されてきた。ここでもコーネルは崇高を美学化し、その結果アーレントと同じ危険に陥っている、と言うべきである。また、こうした結果を招来したのは、スピヴァクと同様に、カントの崇高論よりもシラーの美的崇高論に依拠したためであるように思われる。そこで、この点についてさらに立ち入ってみたい。

コーネルが明言するように、コーネル、そしてスピヴァクは、カントよりもシラーの崇高の方を高く評価する。しかも、コーネルは、シラーの「実践的崇高 (das Praktischerhabene)」とりわけ「観照的崇高 (das Kontemplativerhabene)」に依拠して崇高論を展開する。コーネルは、正確に論じていないので、筆者の立場から補足的に説明すれば、この見解は、シラーの初期に執筆された作品『崇高について (Über das Erhabene)』での「理論的崇高 (das Theoretischerhabene)」と「実践的崇高 (das Praktischerhabene)」との区別に基づいている。これは、カントでの数学的崇高と力学的崇高との区別に対応した区分である、と解することができる。さらにシラーは、後者を「観照的崇高 (das Kontemplativerhabene)」と「パターティシユな崇高 (das Pathetischerhabene)」との二つのアスペクトから考察している⁽¹²⁾。コーネルの説明では、この概念的関連と区別の理解が正確ではないため、やや議論の単純化がみられる。しかし、この論文の狙いは、カントおよびシラーの内在的研究を意図しているわけではないので、この点は不問に付して先を急ぐことにしよう。

カントは、『判断力批判』では美を人倫性の象徴と解釈していたのに対して、崇高はむしろ自然との関係から自然の宇宙論的な観点から論じている点是否定できないように思われる。この点からみるかぎり、カントには、シラーのように、美と道徳性との関係を密接に解釈し、人倫性の歴史・政治的実現化へと架橋しようとする視点はない、という見方が生じて多少しも奇異ではない。^(三三) また、コーネルが着目したように、シラーは、カントのように崇高を自然の対象よりも芸術作品のうちに見出し、とりわけ演劇との密接な関係を重視した。その点では、「カントは芸術の領域から崇高を排除した」と批判したアドルノとの共通点を指摘することは可能であろう。^(三四)

他方、ド・マンは、このようなシラーの見解に対してカント自身が避けてきた経験的、心理学的な考察を採用し、カントのうちに内在していた崇高の物語を擬人化した、と批判している。この見解は、やはりカントよりもシラーのうちに「政治的美学化」の危険を読み取ったイーグルトンの解釈と重なる、と見てよいであろう。^(三五) ド・マンによれば、カントは、シラーとは異なり厳密に哲学的な関心を扱い、

厳密に哲学的で認識論的な問題を扱っており、ある種の理由により、間人格的、演劇的な表現方法を選択したのである。シラーには、こうした認識論的関心はなく、哲学的関心が欠如している、とド・マンは主張する。第三に、したがってシラーの崇高論は、コーネルの見解とは対照的に、「終始まったく非カント的であった」のであり、「シラーの観念論は、カントの超越論的・批判的な言語とは対照的であった」。^(三六) もちろん、ド・マンは、カントを無条件にシラーよりも高く評価しているわけではない。第一に、カントが能力論のうちで崇高を固定化して理解している点が批判され、崇高は能力論の代わりにパフォーマンス的な活動へと広げられるべきである、と主張している。^(三七) 第二に、美的経験を感性的性質に制限したことによって、意味論的な深みに欠ける結果となった点も鋭く批判している。第三に、崇高論は、イデオロギー批判としてカント哲学の体系的場所が存在する、と指摘する。^(三八)

要するに、カントの崇高論に対するド・マンの評価は限定的であった。彼は、『判断力批判』の崇高を論じた箇所がカントの全著作のなかで最も難解で未解決の箇所のひとつ

つである」ことを適切に認識していた。また彼は、崇高の言語の遂行論的活動にも着目している。しかし、そこから他者との関係に踏み込むことを避けている。さらにリオターールと比較した場合、崇高概念の批判的機能に気付くことがなかった点は、大きな弱点のひとつである。そして両者ともに、後述のような崇高と道徳性との不可分な関係を看過した事実を確認しておきたい。

他方スピヴァクは、こうした旧師のシラー批判とカント評価の視点に対しては、正面から反論する方法を採用することをせず、「カントにおける擬人化の契機を追放するのではなく、むしろ状況化すること」を提案する。そしてこのような試みを行わないド・マンに対しては、「カントのテキストにおける主体の偽装された歴史と地誌を無視することに等しい」と批判する。ここでスピヴァクは、哲学の外に踏み出すことを提案している。自分のようなカントの読み方をしない限り、「哲学という学問の内部からでは、このような読み方は決してみずからを正当化 (justify itself) できない」というのである。だが、そうであろうか。崇高の理論は、正当化の理論とみるべきであろうか。また、

そのために哲学の外部に出るべきなのであろうか。

この主張は、ド・マンとカントの両者に向けられていると解することができる。結論から言えば、この批判はともに的を外している。第一に、旧師に対する批判という観点からすれば、ド・マンは、「崇高は、哲学的（超越論的ないし形而上学的）原理として基礎付けることはできず、言語学的原理としてのみ基礎付けることができる」と解釈する。彼は、崇高の哲学からのいわば言語論的変換を試みているのである。師弟はともに、自覚的に哲学の外部に思索の足を踏み出している点で相違はない。そうなると問題の所在は、「カントと崇高」を論じる立場が、彼らが主張するような思考の方向で考えなければならぬかどうかにある。筆者によれば、むしろ、崇高の理論は、反省的判断力による批判的反省の理論とみるべきである。そこで最後に、この理論によって拓かれる「崇高の経験」とその可能性、さらに他者との出会いについて考察することにした。

五 崇高の可能性と他者の経験

まず崇高のなかでも、特に重要な力学的崇高を中心にして「崇高の可能性の条件」を確認しておこう。^(四一) 第一に、崇高の判定の際には、判定者は「関心を欠く」ことが不可欠の条件であった。つまり崇高の感情には、自己の関心から距離をもつことが必要であった。これは、自己の利害関心から距離をもつことであり、空間的・時間的な意味での日常的な生活空間から距離を保つことを意味する。第二に、判定者の自己保存の確保が前提されていた。言い換えれば、崇高の感情を惹起する際の自然の巨大なもの、人間を圧倒する自然の猛威は、それを眺める人間に対して実際に身体の危険を及ぼすことがあつてはならなかった。したがって、自然が人間に対して与える恐怖は、現実の恐怖ではなかったのである。

第三に、こうした自然の対象は、端的に大きいもの、比較を超えて大きなもの、人間の存在を凌駕する圧倒的な力を発揮するものであることが必要である。これは、感性の能力である構想力の描出の働きを凌駕しており、理性の理

念の表象不可能性が自覚される。感性と理性との間に通約不可能な事態が惹起されるのである。第四に、このような経験は、人間の心に大きなショックを引き起こす。カントが崇高の経験のうちにある種の運動を見出したのは適切であった。また、この崇高の構造のうちにメタファーの重要性を見出すのは、きわめて妥当である。^(四二) 第五に、これらの条件は経験の可能性の条件のように、構成的原理と解されてはならず、したがって崇高の判定は、反省的判断であることを再確認しておきたい。したがって崇高の判断に関するかぎり、構成的な概念や原則に向けられた普遍主義という批判は、妥当しないことも明らかである。崇高の判断は、つねに誤ることがある。その意味でも「崇高は危うい」のである。崇高の概念と判断は、こうした「危険」を冒すことを自覚しながら、どこまでも統制的で発見的な性格を維持すべきである。第六に、このような崇高に関する性格づけは、カントの美感的な崇高論から上述のような社会的・政治的・存在論的次元まで拡張された「崇高の体験」の場合でも維持される、とみるべきである。

崇高の経験は、以上のような「崇高の可能性の条件」に

基づいて成立する。これまでの議論を踏まえて、この崇高の経験と他者との関係に立ち入るならば、崇高概念の一層の意味の広がりや深みが垣間見えてくる。端的に言えば、崇高論は、「他者性の経験のための一般モデルを提供する」^(四三)と解することができる。この場合、崇高の経験で立ち現れる「他者」は、それが自然であれ、人間であれ、聖なるもの・神と呼ばれるものであれ、文化や戦争やテロなどの出来事であれ、あるいは「生起(Ereignis)」^(四四)などのおよそ日々の生活では通常経験できない「他者」である。それは、通常の理解を超えた、生活実践の場での合理性を超えたものであるから、異質な他者として通約不可能なものであり、カントの表現で言えば「形を欠いたもの」、「形を超えたもの」であり、「表象不可能なもの」である。それは、身近なもの、親密なものとは対照的に、「不気味なもの」であり、したがって崇高なものに直面することは、通常概念的把握を超えた他者に直面することであり、それはまず「不快なもの」「苦痛」として感じられる。但し、この場合の「不快なもの」は、崇高なものと同定されるかぎり、こうした理由から全面的に排斥されるわけではない。

また、この「不快なもの」は、決して認識の対象ではない点も忘れてはならない。他者は、抵抗の瞬間に「不快なもの」として与えられ、この不快な感情は、しばしば大きなショックとして感じられる。しかし、崇高の経験と恐怖の経験とは、厳密に区別されなければならない。例えば、熾烈な戦闘のなかで敵の脅威や死の恐怖と戦った兵士たちや、死の淵から生還したにもかかわらず、癒しがたい記憶と格闘し続け、時としてみずから生命を絶つホロコーストの原体験者たちの経験そのものは、けっして崇高とは感じられないはずである。大きなショックと苦痛や不快に続く不快の感情は、ここでは惹起されないのである。九月一日の事件の被害者についても、事態は同様であろう。

他方、多くの人は、熾烈な戦闘のなかで自己犠牲を怖れず戦う戦士や、素手で戦車に立ち向かう勇敢な市民たち、不当な抑圧や占領に抵抗し戦う人たちの行いを崇高である、とみなしてきた。それは、経験する者、行為する主体の判断ではなく、崇高の感情を体験する判定者の立場からの判断である。しかし、そうなるや崇高の判定は、崇高な行為と結びつかないとみなければならぬのであろうか。

崇高な感情を体験する者と崇高な行為を実践する者との関係は、どのように理解されるべきであろうか。^(四五)この問いは、崇高の美学の限界を超えて、崇高な行為の哲学への道を示唆している。

これまでしばしば見逃されてきたことであるが、カントは、崇高の判定の際に人間の心がより高い精神のあり方へと「高められた」ことを感じている (*fühlt sich gehoben*)」^(四六)と述べている。また、「自然における崇高なもの」の感情は、実はわれわれ自身の使命に対する尊敬の感情である^(四七)、とも説明されていた (*Vgl. ibid.*)。さらに、尊敬とは道徳法則、自由およびその主体である人格性に対する尊敬の感情を意味する。そうしてみると、道徳的な行為に駆り立てる動機を論じた『実践理性批判』のある箇所では、「義務よ、汝崇高かつ偉大な名よ (*Pflicht! du erhabener, grosser Name!*)」^(四八)と表現したのは、きわめて当然のことであった。端的に言えば、カントでは崇高は本来道徳的概念であり、道徳的感情に他ならなかった。^(四九)実際、批判期の成熟した崇高概念は、『人倫の形而上学の基礎付け』と『実践理性批判』で「崇高性 (*Erhabenheit*)」概念とし

てはじめて登場した事実を想起すべきである。尊敬に値する行為とその主体は、現象界の出来事として広義の美的情感的に (*ästhetisch*) 判定される場合に、崇高の感情を引き起こすことができる。崇高の感情とは、本来尊敬の感情であるかぎり、道徳的な行為を動機づける感情として生活実践の場で自己および他者との関係のなかで働く感情であった。

こうしてみると、カントの定言命法の妥当性をめぐる議論とは差し当たり分離して、次のように言うことができる。人間が生活を営むなかで倫理的な発言を行い、行為による社会における善と呼ばれるものの実現を目指すかぎり、また、そのような人間に尊敬の念を抱き、その行為の振る舞いに対して崇高の感情を感受することを全面的に否認しないかぎり、崇高の判定は、なんらかの仕方では崇高な感情を抱く人間と出来事に対する実践的な関係を確保することができる。この見解は、またアールントが陥った観察者として行為者との乖離を克服するための手がかりを提供している、と言ってよい。したがって筆者は、こうした関係そのものを斥けるリオタールのような見解に与することはで

きないのである。

したがって「一」でカントが戦争の崇高さに言及した箇所「躓きの石」もまた、取り除くことが可能である。引用箇所ですべて注意を促したように、カントは戦争の崇高性を条件付きで「語る」のであり、しかも「秩序を維持し市民的諸権利を神聖視 (Heiligsachtung) して行われるならば」という厳格な条件付きであった。ここでの「秩序の維持」と「市民的諸権利の神聖視」は、いずれもたんなる実定法のレベルの問題ではなく、自然法とさらに道徳法則との関係が顧慮されていることは、「神聖視」という表現から窺うことができる。だが、このような条件のもとで遂行される戦争は、歴史上どこに存在したであろうか。この条件を満たす戦争は、永遠平和が歴史哲学的理念であったのと同様に、こうした戦争もまた、実際には現存するのはきわめて困難な「崇高な理念」にとどまるのではないか。

ここから、カントの冷徹な現実分析と歴史把握に裏付けられた戦争観、言い換えれば、平和論を読み取ることができる。たんなる社会秩序の遵守や国家に対する忠誠による戦争の遂行は、本来崇高とは無縁である。実際、カントは

永遠平和という最高の政治的善の実現に向けた法的秩序とその体制に対して、「この理念にもまして形而上学的に崇高でありうるようななにかがありうるであろうか」(『法論』世界市民法・結び)、と述べている。このことは、ベンヤミンが戦争を本来美しいとみておらず、むしろ政治やその手段としての戦争と美とを結びつける見方を批判した事情とよく似ている。また、カントのこの戦争観をアールレントのように、「これは傍観者の判断である」^(四七)と解してもならない。このような解釈は、行為者と行為の観察者とを原理的に切り離す観点から生じてきた帰結であり、あの崇高の経験の内実を見失っている、と言うべきであろう。

こうしてみると、崇高への問いは、人間の行為と社会における人間の立場に対する反省を迫ることも明らかであろう。すでに示唆したように、崇高は、異質な他者の出現における抵抗の感情であるとともに、他者を自己のうちに、あるいは自己を他者のうちへと回収しようとする体系化・全体化に対する抵抗を意味する。言い換えれば、既存の秩序や制度とその拘束に対する抵抗と解放への感情を意味した。

かつてカッシーラーは、十八世紀における崇高感情のうち二つの「人間の解放」が表現されていることを看破した。^(四八) 一方で崇高の感情には、自然の事物や運命の力からの人間の「内的解放」という事実が表現されている。他方でこの感情には、個人がその共同体の成員、市民的・社会的秩序の構成員として負わされている無数の束縛からも、人間を解放する。これらの限界は、崇高の感情によってすべて取り払われるのである。個々人は、自然のおよび社会的な世界から独立して自己の存立を主張しなければならぬ。なぜなら、人間は自己の本性を保存しようとす根本的な衝動に基づくからである。美は、諸個人を結びつけ、崇高は諸個人を孤立させる。美は、社会的共同性への衝動に基づくかぎり、社交と交際のみやびな形式をつくりあげ、道徳を洗練させることによって、人間を教化する。崇高は、人間の自我の最も奥底に突き入ることによって、その真の姿を明らかにする。崇高は、このような「人間の解放」を美的経験として自覚させるのである。

この「啓蒙主義が作り上げた明るい鏡」に照らし出された崇高の経験には、趣味による人間の教化による「輝かし

い悲惨」や「啓蒙の野蠻」の論理を見出すことは困難であろう。^(四九) また、この見解は、カントの崇高論の解釈としてみた場合、バークとカントの差異が不透明になるだけでなく、さらにカント崇高論の本質的な議論である「外の自然によって脅かされ、危険に陥れられることがありうる自己保存」から「それとはまったく別の種類の自己保存」(V, 261)への、言い換えれば「物理的自己保存」から「道徳的自己保存」(VI, 479)への「移行」にも言及されていないことも見逃すことができない。だが、こうした不十分な論点があるにもかかわらず、美学的な次元での「崇高」の本質を「人間の解放」として看破した功績は少なくない。この「人間の解放」は、これまで述べてきた「抵抗」や尊敬の感情と不可分であることは、贅言を費やすまでもないであろう。しかし崇高は、美的な経験にとどまるかぎり、この判断はどこまでも蓋然的な性格を払拭できない。また、崇高の経験は、道徳性と尊敬を要求するかぎり、たんなる和解の関係をもたらすのではなく、自己のうちに、そして自己と他者との関係につねに緊張関係をもたらす。

結びに代えて

以上の「崇高の経験」の性格は、カントに倣って四つのカテゴリーに即して整理すれば、次のように集約可能である。第一に、崇高の判断は上述のような判定の妥当性の量からみて、多くの判断者の一致を求めるにもかかわらず、実際には妥当性の範囲が限定されていた。第二に、この判断は、質からみて距離の確保をつねに保証するわけではなかった。第三に、この判断は、その主体と客体としての自己と他者との関係の多様性に必ずしも対応することができない。第四に、こうした崇高の判断は、主観的な必然性とどまるのであった。第五に、狭義の美の判定に関わる趣味判断の場合とは異なり、崇高の判断は、共通感覚ではなく、それより普遍的賛同の困難な道徳感情を前提にしていた。また、人間の悟性の働きが生活環境、歴史的・社会的諸条件によって制約されていることも確かである。したがってスピヴァクの指摘するような地政学的影響も無視することはできない。しかし、崇高の経験の場面では、こうした悟性の描出能力や表象能力の限界に直面するのである。

このことは、スピヴァクの主張にも、そして筆者の主張にも、例外なく妥当する。この主張は、批判者の特権を許さないものである。

このような意味で崇高の経験とその判断は、常識が支配する生活のなかで安定と確実性・秩序を求める自己および多義的な他者に対してつねに挑発的であり、破壊的であり、思索と人間や社会にとって危険なあり方を示すであろう。ここにはまた、崇高の普遍主義を超えて多元主義的な傾向をもつ思考の方向を読み取ることが可能である。こうした解釈は、コーネルおよびスピヴァクの崇高論解釈とカント批判に対する筆者の一つの「応答」の試みでもある。

註

(一) 『判断力批判』からの引用を含め、カントからの引用は、原則としてアカデミー版カント全集の巻数をローマ数字で、頁数はアラビア数字で表し、すべて本文中に出典を記す。但し、慣例により、『純粹理性批判』のみ、第一版をA、第二版をBと表記する。なお、『判断力批判』に関しては、原則として岩波版カント全集第8巻・9巻の拙訳を使用した。文脈上変更を加えた場合があることを予めお断りしておく。

- (二) 戦争論に関しては、カント自身『人倫の形而上学・第一部法論』の第五三節以下で戦争の法・権利に関して『戦争への権利』(das Recht zum Krieg) や「戦争における権利」(das Recht im Krieg)「戦争後の権利」(das Recht nach dem Kriege)の区別を導入して主題的に論じている。後期のヘーゲルの戦争観に与えた影響については、『法の哲学』第三三四節等を参照。以下ではカント論理学の立場では、戦争に参加すること、とりわけ従軍行為、徴兵に対する拒否の態度を探ること、が明確に窺われることを指摘しておきたい。
- (三) Vgl. Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a. M., 1963, S.49f.
- (四) Vgl. Richard Rorty, *Die Schönheit, die Ethik und die Gemeinschaft der Philosophen. Mit einer Kommentar von Albrecht Wellmer*, Frankfurt a. M., 2000, S.15ff.
- (五) このような伝統的な崇高観に対する批判として、筆者は、マクラー・ラベルトの主張を論頭に置くこととする。Vgl. Philippe Lacoue-Labarthe, *La verité sublime*, in: *Due sublime*, Paris/Berlin, 1988, pp.114-5. 『崇高とは何か』梅木達朗訳、法政大学出版局、一六二頁以下参照。
- (六) Kristina Engelhard, Kant in der Gegenwartsästhetik, in: *Warum Kant heute?*, D. H. Heidemann und K. Engelhard (Hrsg.), Berlin, 2003, S.365.
- (七) Vgl. Peter Crowther, *The Kantian Sublime. From Morality to Art*, Oxford, 1989, pp.152-174. この書の序文で著者は、これまでのカント美学の研究が遍く崇高の議論を排除してきた事実を嘆くこととする。Vgl. p.1. この書は「ローマンとしての崇高」に対するカント研究者の側からの最初の「応答」の試みとみてよい。
- (八) Vgl. J. Kulenkampff, *Kants Logik des ästhetischen*

Urteils, 2. Aufl., Frankfurt a. M., 1994, S.173f.

(九) 長く伝統のある研究史を誇るイギリス思想や十八世紀啓蒙思想、ドイツ観念論との比較研究および影響作用史の研究成果に関しては、この五、六年以内に限定しても相当数に上るので、筆者が直接眼にした主要な文献を若干挙げておくだけにしておく。絵画や音楽、文学などとの関連を考察する研究も依然として多いが、本稿の主題からみて、今回は省略した。

Vgl. Rachel Zuckert, *Awe or Envy: Herder contra Kant on the Sublime*, in: *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol.61, 2003, pp.217-33.

Susan M. Shell, Kant as Protagonist: Reflections on Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime, in: *Eighteenth-Century Studies*, Vol.35, 2002, pp.445-59.

Andrzej Warminski, Returns of the Sublime: Posting and Performative in Kant, Frede, and Schuller, in: *MLN*, Vol.116, Dec. 2001, pp.964-79.

Björn K. Myskja, *The Sublime in Kant and Becket: Aesthetic Judgement, Ethics and Literature*, *Kant-Studien Ergänzungshefte*, Bd.140, Berlin, 2002.

また、イデオロギー批判との関係からウイトゲンシュタインおよびハイデガーとカントとの関係を扱った文献として、以下の拙論を参照。牧野英二「批判哲学と崇高のイデオロギー」『哲学雑誌』第七十八九号、二〇〇二年一〇月、〔東京大学〕哲学会編、有斐閣、三二七-五三頁。

(一〇) Vgl. Michael Halberstam, Hannah Arendt on the Totalitarian Sublime and Its Promise of Freedom, in: *Hannah Arendt in Jerusalem*, ed. Steven Aschheim, Berkeley and London, 2001, pp.105f., 118. またバーニンゲンにおけるカントの美および共通感

覚の解釈と問題点については、拙著『遠近法主義の哲学』第二章「弘文堂一九九六年を参照。

(一) Vgl. Drucilla Cornell, *The Sublime in Feminist Politics and Ethics*, in: *Peace Review*, Vol.14, 2002, pp.141-148. Bonne J. Mann, *Women's Liberation and the Sublime: Kant, Feminism, Postmodernism, Environment*, Thesis/Dissertation/Manuscript, 2002.

(二) J.-F. Lyotard, *Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen*, München, 1994, S.69f, 169f.

(三) Lyotard, *Der Widerstreit*, München, 1987, S.33, 237.

(四) Engelhard, *a.a.O.*, S.365.

(五) Kirk Pillow, *Sublime Understanding: Aesthetic Reflection in Kant and Hegel*, London, 2000, p.2.

(六) Vgl. Pillow, *a.a.O.*, p.88, pp.287-294, pp.254-263.

(七) Vgl. Engelhard, *a.a.O.* なお、ピロウのやや錯綜した論述の整理に際しては、エンゲルハルトの整理を参照した。但し、幾つかの点で、拙論とは異なる点にも注意しておきたい。

(八) この筆者は、ノルベルト・フイッシャーによるカントとレヴィナスとの比較考察を念頭に置いている。なぜなら、この研究は、ある意味で上述のリオタードとピロウのカント解釈の延長線上に位置しているように思われるからである。内容的に見る限り、全体性、総体性の認識の不可能性の主張と、他者の認識不可能性に関するカントとレヴィナスとの共通点に対するこの考察は、むしろ崇高の理論として展開されるのが相応しいように思われる。

Vgl. Norbert Fischer, *Zur Kritik der Vernunftkenntnis bei Kant und Levinas. Die Idee des transzendenten Idealismus und das Problem der Totalität*, in: *Kant-Studien*, Bd.90, 1999, S.168-190.

また、こうした崇高論の立場からみれば、かつてハイメ兄弟によ

るカントおよび十八世紀啓蒙思想に対する批判とそれに対するハイメラスの批判とはやや異なる議論の次元が生じてくる。とみてよいであろう。Vgl. H. Böme und G. Böme, *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt a. M., 1985, S.15ff.

また、次のハルトムート・ネーメの崇高論も参照。この中で、カント崇高論批判の視点は、自然に対する自律的な主体の支配の努力の表現とみられるかぎり、変更がないと言えよう。Vgl. Hartmut Böme, *Das Steinerne. Anmerkungen zur Theorie des Erhabenen aus dem Blick des "Menschentumstesten"*, in: Christine Pries (Herg.), *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Grössenwahn*, Weinheim, 1989, S.123f.

(九) スピヴァクによるカントの理性批判に対する考察は、別の機会に試みているので、紙幅の制約もあり、本稿ではもっぱら崇高批判に限定することを予めお断りしておきたい。なお、この問題に対しては、「ユスモポリタニズムとポストロノアル理性の批判」日本カント協会第二十九回大会・カント没後二〇〇年記念シンポジウム「批判哲学の射程」『日本カント研究』第6号(二〇〇五年六月刊)所収を参照。

(一〇) Vgl. Gayatri C. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, 1999, pp.6, 9.

(一一) Vgl. Spivak, *a.a.O.*, p.11. スピヴァクからの引用に際しては、次の訳書を参照させて戴いた。上村忠男・本橋哲也訳『ポストコロニアル理性批判 消え去りゆく現在の歴史のために』月曜社二〇〇三年。但し、幾つかの箇所は筆者の判断で独自の訳を試みており、訳文が若干変更なれている点をお断りしておきたい。特に、*Kultur*, *roh* などのカント解釈とカント批判とに關わる術語の訳に關しては、スピヴァク、邦訳、拙訳との間に微妙な「ズレ」があり、こ

れがカント評価の相違を生じる一因にもなっていることだけを指摘しておきたい。

(二二) 前掲拙論「批判哲学と崇高のイデオロギー」三九―四二頁を参照。

(二三) Spivak, *a.a.O.*, p.16.

(二四) Spivak, *a.a.O.*, p.31.

(二五) Drucilla Cornell, 'The Sublime in Feminist Politics and Ethics', in: *Peace Review* 14: 2 2002, p.142.

(二六) Vgl. Cornell, *a.a.O.*, p.144f.

(二七) Cornell, *a.a.O.*, p.146.

(二八) Cornell, *a.a.O.*, p.146.

(二九) シラーに対する言及は、浩瀚な書物のなかで三箇所だけであり、しかも積極的な評価に言及した箇所はみられない。正確に言えば、著者のシラーに対する評価は曖昧であり、明確な態度表明を避けているようにもみえる。

(三〇) Paul De Man, 'Phänomenalität und Materialität bei Kant', in: *Die Ideologie des Ästhetischen*, C. Menke (Hrsg.), Frankfurt a. M., 1993, S.26.

(三一) アドルノの崇高論の意図とその問題点にについては、筆者の見解はヴェルシムの見解とはほぼ重なるものとみえよう。Vgl. Wolfgang Iser, 'Adornos Aesthetik: eine implizite Aesthetik des Erhabenen', in: C. Pries (Hrsg.), *a.a.O.*, S.198f., S.202, 208ff.

(三二) Vgl. Friedrich Schiller, *Nationalausgabe*, Weimar, 1980, Bd.20, S.171ff. 186, 192. また、(三)の概念の整理に関しては、次の文献が参考となる。Vgl. Klaus Petrus, 'Schiller über das Erhabene', in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd.47, 1993, S.23ff. (三三)は das Pathetischerhabene の訳語として「シレーティシムな崇高」をあてたが、必ずしも適切な訳語であるとは言えない。(三四)で

は、関連する Patos と深く結びついた概念であり、悲劇での苦悩と関係する概念であることを注意するだけにとどめる。

(三三) Vgl. Stefan Bollmann, 'Vom erhabenen zum komischen, vom geschichtlichen zum kosmologischen Denken', in: C. Pries (Hrsg.), *a.a.O.*, S.254.

(三四) Theodor Adorno, 'Ästhetische Theorie', in: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd.7, Frankfurt a.M., 1970, S.30f.

(三五) Vgl. Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, 1990, p.329.

(三六) De Man, 'Kant and Schiller', in: *Aesthetic Ideology*, Minneapolis, 1996, p.143. 筆者のみみゆりべ、エ・ベンはシラー批判は、少なくとも自己保存の衝動 (Trieb) に関心、恐怖などの見解に

関してカントを誤解した点に向けられている。但し、上述の「観照的崇高」と「シレーティシムな崇高」との関連にはまったく言及してこなく。

(三七) Vgl. De Man, *op.cit.*, S.27.

(三八) Vgl. De Man, *a.a.O.*, S.12. キウジン・ベンは『判断力批判』が形式的唯物論に到達したとらう解釈も提示している。Vgl. S.27.

(三九) Spivak, *a.a.O.*, p.17.

(四〇) De Man, *a.a.O.*, S.26.

(四一) 因みに、カントの崇高に対してきわめて批判的なスピヴァクでも、数学的崇高よりも、力学的崇高の方が重要であることを適切に指摘している。もともと(三)の解釈は、シラーがこの点を踏まえた上で上述の区分を試みていることから見て、シラーのカント解釈の影響であるともみる(三)がよい。Vgl. Spivak, *a.a.O.*, p.11. 他方、上述のピロウは、認識論的関心から、むしろ数学的崇高を重視する。Vgl. Pillow, *a.a.O.*, p.107.

(四二) 例えば、ウイロンソンのように、数学的崇高のうちに空間的

メタファーを、また力学的崇高のうちに時間的メタファーを読み取るのは、決して的外れな解釈ではない。Vgl. Jeffrey Wilson, *Incommensurable, Supersensible, Sublime*, in: *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXXV, No. 2, 2001, p. 235. 但し、マンのように、運動を力学的崇高だけに認める解釈もみられる。なお、運動概念や「恐怖」をめぐるカントとバークとの関係については、筆者は両者の比較研究の観点から立ち入ったことがある。「近代崇高論の地平」法政大学文学部紀要第三十九号、一九九四年三月、一頁一六〇頁。

(四三) Richard White, *The Sublime and the Other*, in: *Heythrop Journal*, Vol. 38.2, April 1997, p. 126.

(四四) カントは「ユダヤの律法書での神の似姿を造る」ことを禁じた掟を崇高であると述べているが(第一部・総注)、『この記述とは別に、カントの神に対する崇高の感情とオットーのそれとの関連を指摘する解釈もある。Vgl. White, *aa.O.*, pp. 131-139. また、『カントは存在者とは区別された存在の「生起」に関するハイデガー流の崇高解釈には立ち入らず、従来注意されてこなかった『形而上学の根本諸概念』での「自然の内的な崇高性」と崇高な「気分」との関係に注意を促しておく。Vgl. M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik, Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., 1983, Bd. 29/30, S. 403. M. Riedel, *Das Natürliche in der Natur*, in: *Von Heidegger her*, Frankfurt a. M., 1991, S. 67. 前掲拙論「驚異と崇高」第二節「気分としての崇高」を参照。なお、「ハイデガーやガーターマーによるドイツ哲学史解釈の偏見のため、正当な評価を得ていないデイルタイの前期の代表作『精神科学序説』には、伝統的な「最も崇高な人間の感情 (dieses erhabensten menschlichen Gefühls) (S. 250)」とともに、「自然の崇高」について言及されている。「それゆえ自然は、崇高な静けさ (erhabener Ruhe) の表情をわれわれにみ

せる」こともある。自然は、われわれにとって異質である (Die Natur ist uns fremd) (S. 36)」。W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Stuttgart, 1959. 後者の表現の含意に対する考察は、「別の機会に譲る」。

(四五) これに関連して、崇高な判断の正しさや妥当性に関する問題も、また生じてくるであろう。「この問題は、もしもレジスタンスが必ずしも精神の豊かさや高さや関係があるわけではなく、純然たるプラグマティックな事柄によるという見方が妥当性であるとすれば、いっそう困難に直面する」ことを指摘しておく。Vgl. Lawrence Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory*, New Haven, 1991, p. 180. Zachary Braiterman, *Against Holocaust-Sublime*, *Naive Reference and the Generation of Memory*, in: *History and Memory*, Vol. 12, 2000, p. 12.

(四六) 崇高と尊敬、道徳的感情と実践理性との関連に対する考察は、カント解釈上の最も困難な課題に属する。この問題は、カント研究の主要課題として別個の考察を要求するので、ここでは、両者の関連に対して筆者の見解に近い見解をひとつ紹介しておく。Vgl. Crowther, *aa.O.*, pp. 19-37. なお、誤解を避けるために、カントに即した崇高と尊敬との質的な相違の主要点を確認しておく。①量からみて、感情の普遍的妥当性に関しては、前者が美感的判断力に基づくかぎり、崇高の感情は主観的妥当性を要求する。後者は、道徳的判断に基づくかぎり、尊敬の感情は客観的普遍妥当性を要求する。②感情の質に関して、前者は美感的判断であるかぎり、判断はその対象の現存には無関心である。後者は、道徳的判断であるかぎり、判断は善の対象を現存させるべく関心をもつ。③感情を引き起こす原因との関係からみて、前者は、構想力と理性との偶然的な一致によって惹起される感情であるが、後者は、純粹実践理性および道徳法則によって実践的必然的に惹起される感情である。④感情の様相に関しては、前者が道徳感情に基づく主観的必然性であるの

に対して、後者は、純粹実践理性に基づく実践的な客観的必然性を意味する。したがって崇高と尊敬とは、たんに異質でもなく、まして並列の関係でもない。前者は後者を前提するからである。これは、カント解釈を離れても重要な論点であると思われる。

(四七) H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, 1982, p.52. 『カント政治哲学の講義』浜田義文監訳、法政大学出版局、七九頁。クラウザーもまた、この箇所の論述に関して、筆者と同様に、戦争は、軍人らしい行為が普遍的な道徳的義務の動機から携わるかぎりでは崇高であるという解釈を示している。Vgl. Crowther, *aa.O.*, p.115.

(四八) Vgl. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932, 3. Aufl., S.442f. 『啓蒙主義の哲学』中野好之訳、紀伊国屋書店、四〇九頁以下。カント自身も、美と崇高との区別に関連して、もっぱら知性的な関心を顧慮する理念に基づく場合、「あらゆる社会的関係からの孤絶は、なにか崇高なものとみなされる」(V. 251)と述べている。この概念は、アレントの「孤立 (loneliness)」と区別された「孤独 (solitude)」に近い概念であると思われる。これについては、次の拙論を参照されたい。「歴史のなかの実存の物語」『実存思想協会編『実存思想論集 XXVII』理想社、二〇〇四年十一月所収。

(四九) カント、カッシーラー、アドルノにおける「啓蒙」の捉え方の対比については、次の拙著・第二講を参照されたい。『カントを読む』——ポストモダンニズム以降の批判哲学』岩波書店、二〇〇三年一月。

付記 広範多岐にわたる内外の多数の資料収集に際しては、齋藤元紀・法政大学講師と近堂秀・法政大学講師の協力を得た。記して、両氏のご尽力に謝意を表す。

Die Erfahrung des Erhabenen bei Kant

Eiji MAKINO

Im vorliegenden Aufsatz wird dieses Thema in folgenden vier Schritten behandelt.

Erstens wird gezeigt, dass die Kantische Ästhetik seit Anfang der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts in zahlreichen Arbeiten der Postmoderne eine breite und positive Rezeption erfahren hat.

Zweitens wird gegen Gayatri C. Spivaks Kant-Kritik insbesondere die Kritik der Theorie des Erhabenen in der „Kritik der postkolonialischen Vernunft“ Kants Position verteidigt.

Drittens wird gezeigt, dass Kants Position zur gegenwärtigen Theorie des Erhabenen aus diesem Zusammenhang zu interpretieren ist.

Viertens wird klar gemacht, dass die Erfahrung des Erhabenen in Kants Kritische Philosophie eine eigentümliche Struktur hat.

Nach E. Cassirers Auffassung hat das Erlebnis des Erhabenen die folgende Eigentümlichkeit: Nicht nur die innere Freiheit des Menschen gegenüber den Objekten der Natur und gegenüber der Gewalt des Schicksals ist es, die sich im Gefühl des Erhabenen ausdrückt, sondern dieses Gefühl löst das Individuum auch aus den tausendfältigen Bindungen, denen es, als Glied der Gemeinschaft, der bürgerlich-geselligen Ordnung unterliegt. Im Erlebnis des Erhabenen fallen auch diese Schranken.

Dagegen besteht m. E. die Erfahrung des Erhabenen aus vier Bedingungen der Möglichkeit derselben. Als Urteil der ästhetisch- reflektierenden Urteilskraft muss das Wohlgefallen am Erhabenen der Quantität nach allgemeingültig, der Qualität nach ohne Interesse sein, der Relation nach subjektive Zweckmäßigkeit ohne Zwecke und der Modalität nach die letztere als notwendig vorstellig machen.

Die Erfahrung des Erhabenen bedeutet die Grunderfahrung zur Auffassung des Menschen und der Gesellschaft.