

カントの崇高論 : H・ベーメの解釈の検討

Aihara, Hiroshi / 相原, 博

(出版者 / Publisher)

法政哲学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政哲学 / 法政哲学

(巻 / Volume)

9

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

13

(発行年 / Year)

2013-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00008781>

カントの崇高論

— H・ペーメの解釈の検討 —

相 原 博

はじめに

本稿は、H・ペーメの解釈の検討をとおして、カントの崇高論を再考する試みである。

カントの崇高論は、過去二十年以上にわたって熱狂的に論じられてきた。代表的な論者を挙げれば、J・F・リオタールは、カントの崇高論を解釈しつつ、描出不可能なものを描出しようとする現代芸術の活動を説明した。このようにカントの崇高論は、崇高を論じる者が今なお参照すべき主要な源泉であり続けている。こうした状況は、崇高論がグローバルな知的現象となった二十一世紀の今日でも、依然として変わりないように思われる。もともと、カント

の崇高論があらゆる分野で論じられているにもかかわらず、この崇高論における自然の存在は看過されてきた。カント自身が、「自然の対象を崇高と呼ぶならば、われわれは正しく表現していない」(V, 245)と述べていることから、カントの崇高論は、「自然なき美学 (naturlöse Ästhetik)」であると考えられてきたのである。それだけではない。この崇高論は、「自然美学 (die Ästhetik der Natur)」の観点から批判的に解釈されてきた。ドイツの文化史家・哲学者であるH・ペーメによれば、カントの崇高論は、自然支配のプロジェクトによって動機づけられている。すなわち、この崇高論は、「想像作用 (Imaginären)」をとおして、支配されていない自然が引き起こす「不安」を克服する試みだというのである。だが、こうしたペーメの解釈はどこ

まで妥当であろうか。そこで本稿では、ペーメの批判的解釈の検討をおして、カントの崇高論の再考を試みる。このように課題を設定することで、カントの崇高論が、「自然美学」の観点からあらためて評価可能になるはずである。本稿は、次のような順序で議論を展開する。はじめに、ペーメによる崇高論の批判的解釈を提示する。次に、崇高の美学の精神的観点から、ペーメの解釈を検討する。そして、『判断力批判』の内在的観点から、ペーメの解釈を検討する。さらに、崇高の感情と道徳的感情との差異を説明して、ペーメの解釈に反論する。こうして本稿は、カントの崇高論が自然支配の試みではないことを明らかにして、それとは別の可能性を示唆する。

一 H・ペーメによる崇高論の批判的解釈

H・ペーメは、一九八九年の論文のなかで、批判哲学からロマン主義に至る崇高論の展開を追跡して、崇高概念の新たな意義を説明した²⁾。この新たな意義とは、「自己の限界づけ」と「他者の承認」の意味で、崇高が理解されるべきことである。しかしながら、カントの崇高論は、美学の領域における自然支配の試みとして批判的に解釈された。ペーメによれば、カントの崇高論は、近代の自然支配のプ

ロジェクトによって動機づけられている。すなわち、この崇高論は、「想像作用」とおして、支配されていない自然が引き起こす「不安」を克服する試みに他ならない。この解釈は、筆者から見れば、次の三点に整理することができる³⁾。

第一に、カントにとって崇高は、経験の主観が崩壊する経験であるとともに、理性的主観として自己を意識する経験でもある。崇高は、生命力の阻止と流出という感情の運動に基づいている。この運動の根柢は、きわめて粗野でもっとも無規則な無秩序と荒廃のうちで自然を示す、客観の無形式のうちにある。そのため崇高は、「大きな感情的不一致の経験」であり「危険の経験」である。具体的に言えば、混沌として知覚された自然が主観の秩序構造を侵し、この構造を崩壊させるような経験である。だが、感性的な知覚能力を超え出る混沌は、意識作用によって距離を置かれ、「否定的な刺激」として使用される。言い換えれば、感性的自我の脆弱さの経験は、理性的主観として自己を意識する過程の動因となる。

第二に、カントは、「自然美学」の一部として崇高論を理解する。だがそれは、次のような特別な仕方をおしてである。すなわち、自然そのものが崇高と見なされるのではなく、主観における結果が崇高と見なされるという仕方

である。この結果は、自然によって引き起こされ、自我が自分自身の英知性を意識する結果である。これに対して、崇高の伝統的な諸形式はもはや重要ではない。「聖なるもの (das Heilige)」や「神の威厳 (die Majestät Gottes)」は、崇高の「模範」ではない。というのは、一八世紀末において、「過去の超人間的な諸力 (die alten superhumanen Mächte)」が、もはや「不安」の対象として反省されることとがないからである。またこの「超人間的な諸力」は、そのおかげで人間が現存できる審級として、もはや崇拜される必要がなくなったからである。

第三に、カントにとつて、自然は崇高の「模範」である。だがこの自然は、近代以前には崇高と見なされることになかった。むしろ自然は恐ろしく嫌悪すべきものであった。ところが十八世紀において、崇高は美的討議の中心となり、美とは異なる自然の側面を主題化する。というのも、崇高のうちで、未だ支配されないままの自然の領域が論じられるからである。カントの実例から推測されるように、美しい自然は支配された自然であり、崇高な自然は支配されていない自然である。だが、支配されていない自然は「不安」を呼び起こす。というのは、この自然に対して、「人間の主権 (die humane Souveränität)」が屈服するように思われるからである。したがって、カントの崇高論は、想像の

作用をとおして、自然が引き起こす「不安」を克服する試みである。

このように、ベーメの批判的解釈は、カントの崇高論の精神的な動機を解明して、この動機が自然支配という近代のプロジェクトに基づくことを告発する。筆者の見解では、この批判的解釈は、およそ二つの解釈によって支えられている。第一に、自然が引き起こす「不安」の克服が、崇高論の隠された動機である。十八世紀において、崇高な自然は支配されざる自然である。だがこの自然に直面して、人間は「不安」を感じる。そのためカントは、この「不安」を克服するべく崇高論を形成したのである。⁽⁴⁾ 第二に、この「不安」は、自然ではなく理性的主観を崇高と見なすことで克服される。カントは、自然ではなく主観における結果を崇高と見なす。崇高な自然に直面して、経験的主観は崩壊する。だがこの崩壊の経験が、理性的主観としての崇高な自己を意識させる。したがって、自然から主観への崇高論の転回、つまり崇高の「主観化」が、理性による自然支配を正当化するのである。⁽⁵⁾ それでは、これらの解釈はどこまで妥当であろうか。

二 崇高と自然支配

上述のように、ベームの解釈によれば、自然が引き起こす「不安」の克服が、崇高論の隠された動機である。この解釈にかんして、ベームは、C・ベージェマンの精神的探究に依拠している。ベージェマンによれば、十八世紀における自然経験の変化にかんして、自然支配の進展こそが、外的自然に対して崇高の感情を抱くための条件である。自然は、それが人間に敵対せず、恐怖を引き起こさない場合にはのみ享受可能である。このベージェマンの研究の要点は、筆者から見れば、次の四点に整理することができる。⁶⁾

第一に、十八世紀以前において、外的自然は恐怖を呼び覚ますとともに美的性質を欠くものとして経験されていた。だが十八世紀になると、外的自然はまったく別の仕方を経験されることになった。それまで自然は、恐怖を与えらるという理由から避けられてきた。だがこの自然が、幅広い日常文化的な関心と新たな価値評価を得たのである。また崇高概念を外的自然に適用することは、十八世紀の革新的な出来事である。この適用は、自然経験の変化に基づくだけでなく、むしろ崇高概念の完全な「再構造化」に基づいている。

第二に、この「再構造化」について、崇高概念の「脱修辭学化 (Entretorisierung)」と、「心理学化」ないし「主観化」を指摘することができる。十八世紀になると、崇高概念はもはや修辭学上のカテゴリーとして把握されなくなった。むしろ崇高概念は、実在の対象へと拡張的に適用されたのである。さらに崇高概念は、対象のみならず、対象によって呼び覚まされる感情にも関係づけられた。

第三に、十八世紀後半における新たな自然経験は、その条件や機能にかんして歴史のおよび社会的に媒介されている。自然を訪れることは、文明として形成された生活条件からの「脱出」として理解された。そのため、「近代の文明化の過程」こそが、新たな自然経験の要求とこの要求を実現する可能性の原因である。この文明化の過程は、個人とその内的自然および外的自然を分裂させる。こうして文明化の過程は、増大する不満と、失われた自然との出会いを求める「補償的な必要 (das kompensatorische Bedürfnis)」を呼び起こした。

第四に、近代の自然科学は、個人と自然との分裂の「根拠」であると同時に「兆候」でもある。だが自然科学は、自然現象に対する新たな関心を呼び起こすことにも寄与する。もつとも、「自然に対する支配」こそが、自然との分裂を可能にするとともに、自然の享受の「必要不可欠な条

件」である。自然は、人間に敵対しない場合にのみ、また人間が恐怖とともに応答しない場合にのみ享受することができる。したがって、自然支配のプロジェクトを含む近代の文明化によって、自然を崇高と見なす経験が可能になったのである。

このようにベーゲマン説は、近代における自然支配の進展から、自然を崇高と見なす新たな経験の成立を説明している。すなわち、十八世紀において、恐怖を呼び覚ます自然が崇高の対象となる。こうした自然の美学化は、自然経験の変化だけでなく、「脱修辭学化」と「主観化」という崇高概念の再構造化に基づいている。だがこの美学化はまた、近代の文明化によって歴史のおよび社会的に媒介されている。換言すれば、自然を崇高と見なす経験は、近代の文明化に含まれる自然支配によって条件づけられているのである。

さてベーメは、このベーゲマンの研究に依拠して、崇高論の批判的解釈を展開している。だがベーゲマンの研究は、ベーメの解釈の根拠となりうるだろうか。結論から言えば、この研究は、ベーメの解釈の根拠と見なすことができない。ベーゲマンは、自然を崇高と見なす新たな自然経験にかんして、その成立条件を精神的に解明した。そうしてベーゲマンは、この条件が近代の文明化、とりわけ自然支配の

進展であることを明らかにした。これに対してベーメは、この自然経験の理論的反省であるカントの崇高論が、想像の作用をとおして自然が引き起こす「不安」を克服する試みであると批判的に解釈した。これを言い換えれば、ベーゲマンにとつて、自然支配は十八世紀における新たな自然経験の「前提」である。だがベーメにとつて、自然支配はカントが崇高論を形成した「動機」に他ならない。したがって、ベーメの批判的解釈がベーゲマンの研究から帰結することはない。カントは、自然が引き起こす「不安」を克服するために、崇高論を形成したわけではないのである。そこで次節では、ベーメのもう一つの解釈を検討する。

三 力学的崇高とは何か

さて、ベーメの解釈にしたがえば、自然が引き起こす「不安」は、自然ではなく理性的主観を崇高と見なすことで克服される。崇高な自然に直面して、経験的主観は崩壊する。だがこの崩壊の経験が、理性的主観としての崇高な自己を意識させる。したがって、自然から主観への崇高論の転回、つまり崇高の「主観化」が、理性による自然支配を正当化するものである。だがこうした解釈は、『判断力批判』の内面的観点から見てどこまで妥当であろうか。カントは、力

としての自然の観点から、力学的崇高を説明している。このカントの説明は、筆者の見解では、次の四つの論点に整理可能である (Vgl. V. 260ff.)。

第一に、「力 (Macht)」とは、大きな障害に卓越する能力である。この力は、力をもつものの抵抗にすら卓越するならば、「威力 (Gewalt)」と呼ばれる。ところで自然は、人間に対して威力をもたない力と見なされるならば、力学的に崇高である。また力学的に崇高であると判定されるべきならば、自然は「恐怖を引き起こすもの」としても表象されなければならない。というのは、力が抵抗の大きさによつてのみ判定されるからである。人間が抵抗しようとするものは禍害であり、人間がそれに抵抗できないと知れば、それは恐怖の対象である。そのため自然は、「恐怖の対象」と見られるかぎりでのみ力と見なされ、力学的に崇高であると判定されることができるとはならない。

第二に、人間は、自然を前にして恐怖することなく、「恐るべきもの (furchtbar)」と見なすことができる。すなわち、自然に抵抗しようとする場合を思い浮かべるが、すべての抵抗が無駄であるにちがいない。そうした仕方では自然は判定されることができない。だが自然に対して「現実には恐怖を抱くこと」は、崇高の判断を不可能にする。恐怖を抱く人間は、この自然をみることを避けてしまう。また自然に對

する戦慄のうちに、満足を見出すこともできない。「不安」が止むことからは快適さが生じ、たしかにこの快適さは喜びである。しかしこの喜びは、自然の危険からの解放によつて生じるにすぎない。そのため、この喜びは、自分の身を同じ危険に曝さないという決意をともなっている。

第三に、恐るべき自然の眺めは崇高である。自然のうちには、急峻な張り出した岩石、電光と雷鳴とともに大空に湧き上がる雷雲、破壊的な威力のかぎりを尽くす火山、惨憺たる荒廃を残す暴風、怒涛逆巻く大洋、水流の高い大瀑布が存在する。これらの自然の力と比較すれば、人間の抵抗の能力はまったく虚しい。しかし人間が安全な場にいるならば、自然の眺めは「恐るべきもの」と見なすことができる。この眺めは、恐るべきものであればあるほど、ますます人間の心を引きつける。こうした場合に、自然は崇高と呼ばれる。というのは、この自然が、人間のうちにあるまったく別の種類の「抵抗の能力」を発見させ、自然の全威力に匹敵しようという勇気を与えるからである。

第四に、自然の力の抵抗しがたさは、自然存在者としての人間に対して「自然的な無力 (physische Ohnmacht)」を認識させる。しかし、この抵抗しがたさは同時に、自然の力から独立したものとして人間を判定する能力と、自然に優る人間の「卓越性」とを明らかにする。自然的な自己

の保存は、外的自然によって脅かされ危険に曝されることがある。だが自然的な自己とは異なる自己の保存が、この卓越性によって可能になる。⁸⁾ 言い換えれば、人間は、たしかに外的自然の威力に屈服しなければならぬ。しかし人間にかんして、「人格のうちなる人間性」は貶められることが決してない。こうして自然は、美感的判断のうちで、恐怖を引き起こすかぎり崇高と判定されるのではない。むしろ自然は、人間の卓越性を呼び起こすという理由から、崇高であると判定されるのである。

これら力学的崇高の説明を前提すれば、意外かもしれないが、ペーメの解釈はたしかに妥当であるように思われる。というのも自然は、自然の力に依存しないものとして人間を判定する能力と人間の卓越性を呼び起こすことを理由として、崇高であると判断される。自然が崇高と呼ばれるのは、自然がこれらの能力や卓越性を感じさせる事例であるからに他ならない。崇高の根拠は、自然の力の抵抗しがたさではなく、人間の独立性を判定する能力と人間の卓越性にある。これはまさに崇高の「主観化」を意味する。このように、自然ではなく人間に崇高の根拠を帰属させることによって、自然の崇高さが人間の抵抗の能力に回収されていると解釈されるからである。

こうした解釈の実例として、J・クーレンキャンプの解

釈を挙げる⁹⁾ことができる。クーレンキャンプによれば、カントは自然の崇高さを非本来的と見なすが、この自然に直面して感じられる「不安に満ちた快 (Angstlust)」を適切に説明することができないままである。自然ではなく理性的主観を崇高と見なすことには、現象の「無力化 (Entscharfung)」と崇高な自然の「ある種の懐柔 (eine Art Domestizierung)」が認められる。この「無力化」と「懐柔」は、次のように説明することができる。すなわち、自然の威力は、現実¹⁰⁾にそれに曝されたならば、人間を滅ぼすことが間違いないであろう。だが人間は、道徳的人格としての「独立性 (Unbetroffenheit)」と「不滅性 (Unzerstörbarkeit)」へと後退することで、この威力から即座に逃れることができるというのである。筆者から見れば、こうした崇高な自然の「無力化」や「懐柔」は、自然の崇高さを理性的主観のうち¹¹⁾に回収することに他ならない。したがって、ペーメの解釈は正当であるように思われるのである。

四 崇高の感情と道徳的感情

上述のように、力学的崇高にかんするカントの説明は、理性による自然支配を正当化するように思われる。しかし

筆者の見解では、こうした解釈は誤りである。崇高の根柢を理性的主観のうちに位置づけることは、崇高な自然を理性的主観のうちに回収することを意味するわけではない。このことは、崇高の感情の解明をとおして説明することができる。まずカントによれば、崇高の感情は道徳的感情と密接に関連している。この関連は、次のように説明することができる (Vgl. V, 265)。

すなわち、崇高の感情が可能であるためには、「諸理念に対する心の感受性」が必要である。というのも、自然がこれらの理念に不適合である局面にこそ、感性に対して威嚇的なものが成り立つからであり、この威嚇的なものが同時に魅力的でもあるからである。というのは、この威嚇的なものが、理性が感性にふるう威力であり、「実践理性」の領域に適合するよう感性を拡張するからである。またこの威嚇的なものが、感性に対して深淵である無限を感性に見させるからである。そのため、「人倫的諸理念」が発達していなければ、崇高はただ威嚇的に見えるにすぎない。というのも、崇高の判断は、「実践的諸理念に対する感情の素質」つまり「道徳的感情の素質」に基づくからである。このように、崇高の判断の根柢には道徳的感情の素質が存在する。したがって、崇高の感情と道徳的感情との結びつきは明白である。しかし注意すべきは、崇高の感情が道

徳的感情と同一ではないことである。これらの感情の差異にかんして、P・M・マシューズの解釈は示唆的である。マシューズによれば、崇高の感情は、道徳的判断の主観的状态と類似した主観的状态に基づいている。だがこの状態は、道徳的判断の場合とは異なり、理性による意志規定によって生じるわけではない。またこの状態には、理性による意志規定よりも広い含意が認められる。したがって、崇高の感情は、道徳的行為から生じる道徳的感情ではない。このマシューズの解釈は、筆者から見れば、次の四点に整理することが可能である¹⁰⁾。

第一に、趣味判断は認識一般に対して合目的であり、崇高の判断は実践理性に対して合目的である。趣味判断にかんして、反省の状態は認識に対して合目的である。というのは、この反省の状態が構想力と悟性を調和させ、認識一般を促進するからである。同じことは崇高の判断にも当てはまる。言い換えれば、崇高の判断における反省の状態は、構想力と理性が主観の道徳性に適合した状態である。

第二に、『実践理性批判』のなかでカントは、善意志が理性にのみ基づいて行為する意志であることを明らかにした。この意志の無条件の原理とは、理性の道徳法則である。この道徳法則にしたがうかぎり、感性的欲求は意志の規定

根拠であることができない。換言すれば、理性は道徳法則をとおして二つの仕方で感性を支配する。一方で理性は、道徳法則と衝突する欲求を打ち倒す。他方で理性は、道徳法則に先行する自愛としてのうぬぼれを打ち倒す。こうして、感性的欲求に対する道徳法則の価値を認識した根本的な状態が存在しなければならぬ。この状態の主観的意識が道徳的感情と呼ばれる。この道徳的感情は、感性的欲求とうぬぼれを打ち倒した結果として、苦痛という否定的感情を含んでいる。うぬぼれを打ち倒すことの感情が「謙抑 (Demütigung)」である。しかしこの謙抑はまた、道徳法則に対する「尊敬 (Achtung)」を呼び起こす。そのためカントは、この尊敬を肯定的感情と呼ぶのである^⑩。

第三に、崇高の感情は、道徳的判断の主観的状态と類似した主観的状态に基づく。この主観的状态とは、感性に対する理性の優越性である。しかし、道徳的判断の主観的状态と、崇高の判断の基礎である状態との間には二つの根本的な相違がある。一つ目の相違として、崇高の判断では、この主観的状态は理性による意志規定によって引き起こされるわけではない。崇高の判断では、構想力は自らを限界まで働かせる。だがこの限界が、超感性的存在者としての理性的主観を同時に意識させる。二つ目の相違として、感性に対する理性の優越性は、道徳的判断にかんするよりも

崇高にかんしてより広い含意をもつ。道徳的判断の場合では、純粹実践理性が感性的な意志を支配する。これに対して崇高の判断では、主観の「超感性的自然」は、主観の「感性的自然」と構想力を含めた諸能力一般に卓越する^⑪。

第四に、崇高の感情は、道徳的行為に必要な諸能力の一般的関係に基づいている。しかし崇高の感情は、道徳的行為から生じる道徳的感情と同一ではない。道徳的感情は、理性が意志を規定する場合に生じる。これに対して崇高の感情は、構想力がそれ自身に不適合な対象に出会った場合に生じる。したがって、理性の卓越性は、理性が構想力ないし感性を規定することによって引き起こされるのではない。むしろこの卓越性は、構想力の不適合の感情によって引き起こされるのである。

このように、マシューズの解釈は、崇高の感情と道徳的感情との差異を的確に説明した。具体的に説明すれば、崇高の感情と道徳的感情は、いずれも感性に対する理性の優越性に基づいている。しかし崇高の感情について言えば、この優越性は、理性による意志規定によって引き起こされるわけではない。むしろこの優越性は、構想力の限界をとおして意識されるにすぎない。この優越性はまた、感性的欲求に対する純粹実践理性の支配を意味するわけでもない。この優越性は、主観の感性的自然と構想力を含めた

諸能力に対する純粹実践理性の卓越性を意味するにすぎない。したがって、崇高の感情は道徳的感情とは明らかに異なるのである。

こうして、崇高の感情と道徳的感情との差異を考慮すれば、崇高の「主観化」によって、自然の崇高さが理性的主観のうちに回収されるわけではないことが明らかになる。道徳的感情は、たしかに純粹実践理性による意志の規定に基づいている。これに対して崇高の感情は、美感的判断力による認識諸能力の調和の反省に基づいている。そのため、主観の感性的自然と構想力を含めた諸能力は、純粹実践理性によって規定されないままに残されている。感性的自然と構想力は未規定のまま反省され、その限界をおして理性的主観を意識させる。このことは、理性的主観を崇高と見なす場合に、理性の存在が構想力をおして感じ取られることを意味する。言い換えれば、崇高の感情が可能であるためには、たしかに理性が存在していなければならない。しかし理性は、崇高の判断のうちで構想力を規定するわけではない。むしろ理性の存在は、構想力の限界のうちで間接的に感じ取られるだけである。したがって、構想力の限界が理性の存在をはじめて感じさせるかぎり、構想力の対象である崇高な自然は、理性的主観のうちに回収されることができない。崇高な自然は、理性的主観を崇高と見なす

場合にも感性的主観に現前していなければならない。というのは、崇高な自然が現前せず、その存在が「リアル」に感じられなければ、構想力は限界に至らず、理性の存在を感じさせることができないからである。

おわりに

こうして本稿は、カントの崇高論が、近代における自然支配のプロジェクトによって動機づけられているわけではないことを解明した。それでは、ベームの批判的解釈とは異なる解釈にканして、どのような可能性が示唆できるだろうか。これまでの議論を踏まえて言えば、カントの崇高論は、自然支配とは異なる自然への関わり方を要求する。カントによれば、自然が崇高と呼ばれるのは、「自然が構想力を高揚させ、自然にすら優る心の使命に固有な崇高性を、心が感じられるようにできるような事例を描出させる」(V, 262) からである。だが恐るべき自然の表象は、構想力そのものにとっては不快でしかない。というのは、自然にわすかでも抵抗しようとする場合を思い浮かべてみるが、その際に「すべての抵抗がまったく虚しく終わるにちがいない」(V, 260) というように、恐るべき自然は表象されるからである。このように、自然はどこまでも人間を

凌駕する存在として理解される。しかしこの自然はまた、崇高さを感じさせる事例を描出するかぎり、人間の道徳性を意識させる「記号」でもある。そのためカントの崇高論は、たんなる支配と被支配という枠組みでは理解できなから。むしろこの崇高論は、自然という圧倒的な存在を理解させるとともに、人間の道徳性を意識させる。したがって、自然と人間との関係にかんして、ある種の「和解」の可能性が見出されるのではないだろうか。このように、自然との和解の可能性を示唆して、さしあたり本稿を終えることにしたい。

《注》

カントの著作からの引用および参照は、すべてマカデミー版カント全集より、巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で本文のなかに示す。その他の引用および参照は、その都度出典を註のなかに示す。

- (1) Vgl. J.-F. Lyotard, *Die Analytik des Erhabenen*, München 1994, S. 67.
- (2) Vgl. H. Böhme, Das Steinerne. Anmerkungen zur Theorie des Erhabenen aus dem Blick des „Menschentfremdeten“, in: C. Pries (Hrsg.), *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim 1989, S. 119–141. また以下の文献も参照された。Vgl. H. Böhme und G.

Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt a. M. 1983, S. 215–224.

- (3) Vgl. H. Böhme, a. a. O., S. 119–127.
- (4) ヘーメの批判的解釈は、崇高の経験が「不安」を克服する経験であるという精神的解釈に基づいている。もっとも、この解釈の妥当性にかんしては、別の機会に検討することにした。

- (5) なお C・テイースは、カントの崇高論のうちに、「道具的理性」による内的自然および外的自然の抑圧が見出される主張している。Vgl. C. Thies, *Beförderung des Moralischen durch das Ästhetische? Überlegungen im Anschluss an Kants Kritik der Urteilskraft*, in: V. Gerhardt und R.-P. Horstmann und R. Schumacher (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 3, Berlin/New York 2001, S. 637. また自然支配の時代における崇高の問題については、以下の文献を参照された。Vgl. Z. Mahayni, *Das Erhabene in der Erfahrung der Berge. Überlegungen zum Erhabenen im Zeitalter technischer Naturbeherrschung*, in: *Weinarter Beiträge. Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturwissenschaft*, 47, Jahrg., 2001, S. 256–267.
- (9) Vgl. C. Begeemann, *Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung. Zu Literatur und Bewußtseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1987, S. 97–112. また以下の文献も参照された。Vgl. C. Begeemann, *Erhabene Natur. Zur Übertragung des Begriffs des Erhabenen auf*

Gegenstände der äußeren Natur in den deutschen Kunsttheorien des 18. Jahrhunderts, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 58. Jahrg., 1984, S. 74-110; S. H. Monk, *The Sublime. A Study of Critical Theories in XVIII-Century England*, Ann Arbor/Toronto 1960.

(7) ベーメにとって崇高は、混沌として知覚された自然が主観の秩序構造を侵し、これを崩壊させるような経験である。主観の秩序を破壊する自然は、言い換えれば、支配されないままであり主観に抵抗する自然は、もっぱら力学的崇高における自然を意味する。そのためベーメの批判的解釈は、力学的崇高の解釈に基づくと言うことができる。そこで本稿では、力学的崇高に議論を限定して、ベーメの解釈の妥当性を検討する。

(8) なお牧野英二によれば、自己保存の概念は二義的である。この概念は、第一に、道徳的自己保存を意味し、第二に、物理的自己保存を意味する。牧野英二『崇高の哲学―情感豊かな理性の構築に向けて』法政大学出版局、二〇〇七年、一七六―一八一頁を参照された。

(9) Vgl. J. Kluenckampff, Kant über das Erhabene, in: H. Lenk und R. Wiehl (Hrsg.), *Kant Today: Kant aujourd'hui/Kant heute. Results of the IIP Conference. Actes des Entretiens de l'Institut International de Philosophie. Karlsruhe/Heidelberg 2004*, Berlin 2006, S. 191 f.

(10) Vgl. P. M. Matthews, Kant's Sublime: A Form of Pure Aesthetic Reflective Judgment, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 54, 1996, pp. 168-170, 175-

176.

(11) 「尊敬」の感情にかんしては、次のカントの説明を参照されたい。「ところで、自己尊重がたんに感性に基づくかぎり、この自己尊重にむかう性癖はまた、道徳法則が断ち切るうとする傾向性に属する。こうして道徳法則はうぬほれを打ち倒す。だがこの道徳法則は、それ自身においても積極的なものである。すなわち、知性的原因性の形式、つまり自由の形式である。それゆえこの道徳法則は、主観的な敵対者に対立して、すなわちわれわれのうちなる傾向性に対立して、うぬほれを滅殺し、同時に尊敬の対象である。この道徳法則は、そのうえさらにうぬほれを打ち倒す、すなわち謙抑にさせることによって、最大の尊敬の対象である。したがって、この道徳法則はまた、ある積極的な感情、その起源が経験的でなくア priori に認識される積極的感情の根拠である」(V, 73)。

(12) なお P. クラウザーによれば、『判断力批判』での尊敬の説明 (V, 257) と『実践理性批判』での説明との類比的関係は厳密ではない。前者の尊敬は、たんに肯定的感情の段階における、理性的存在者の優越性の不明瞭な意識を含む過程である。これに対して後者の尊敬は、意識の段階でまったく明瞭であり、理性的自己の優越性の知識を含む。もともと、両者の間には「類縁的關係 (affinity)」の要素が存在する。それは、両者の尊敬が否定的感情から肯定的感情への心的運動を含むことである。実際に、両者にかんして肯定的感情の最終的な根拠は、感性に対する理性の優越性である。筆者から見れば、クラウザーの説明は、崇高の感情と道徳的感情との差異および類似性を解明したもの

として理解することが出来る。Vgl. P. Crowther: *The Kantian Sublime. From Morality to Art*, Oxford 1989, p. 125.

- (13) なおアドルノは、カントの崇高論に自然との和解の可能性を見出している。すなわち、「崇高は自然を前にして感じられるものとされることによって、自然そのものが主観的な構造理論に従って崇高なものとなり、崇高な自然を前にした自省は自然との和解を若干とはいえ、先取りするものとなる。もはや精神によって抑圧されることがない自然は、野生状態と君臨する主観との放埒な連関であることをやめ、そうした状態から解放される。こうした解放は自然が復帰したものであるが、たんなる現存在とは正反対のものであるこうした復帰こそが、崇高にはかならない。崇高なものは力や偉大さといった支配的特徴をもちながらも、支配に反対する」。T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a. M. 1970, S. 293. (『美の理論』大久保健治訳、河出書房新社、二〇〇七年、三三五―三三六頁) またアドルノの崇高論にかんしては、以下の文献が有益である。Vgl. W. Welsch, Adornos Ästhetik: Eine implizite Ästhetik des Erhabenen, in: C. Pries (Hrsg.), *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim 1989, S. 185-213.