

崇高と政治理論

——バーク、リオタール、あるいはホワイト——

小田川大典*

最も明敏で勤勉な精神が、われわれを途方に暮れさせ、誤った光でわれわれをおだて、誤導するにちがいないような状況において、われわれに真の光を与えてくれるのは、むしろそうした明敏な精神が軽蔑の対象にするような、自然の中にある、ごくありふれた、ときには最もくだらない事物についての、お気楽な観察であろう。

バーク『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』

1. 問題の所在

人類の歴史を振り返るならば、一方でひとびとを政治的な行為へと突き動かしつつ、他方ではそうした行為を——道徳に代わって——規制してきた何ものかがそこに存在してきたということを、われわれは認めざるを得ないであろう。道徳的な規範でもなく、まして経済的な利害でもないにもかかわらず、ある種の「衝動」としてひとびとを政治へと向かわしめると同時に、ある種の「規範」として政治を規制してきた何ものかの存在。ジョージ・ケイティブによれば、それこそが政治における「審美主義」にほかならない (Kateb 2000)。本稿においてわれわれは、そうした審美主義の政治的ポテンシャルを明らかにすべく、エドマンド・バークによって確立され、ジャン＝フランソワ・リオタールやスティーヴン・ホワイトらによって批判的に継承された、いわゆる崇高論——美的体験における「美 (なるもの)」とは異なる「崇高 (なるもの)」の存在を重視する審美主義——について若干の考察を試みる。とはいえ、まずはその込み入った問題の所在を、ケイティブの議論をもとに整理しておこう。

思想史を振り返るならば、道徳が蔑ろにされ、何か別の価値の下位に置かれたことはそれほど珍しいことではない。ケイティブは、宗教的信仰、文化の独自性、男らしさといった、道徳よりも上位に置かれた様々な価値に「審美的＝情緒的次元」と呼ぶべき共通点が存在することを指摘する。ここでいう「審美的なもの」^{ジ・エッセティック}とは、人間が一般に芸術に求めるところの、感覚と想像力の飢えを満たす「有意味性」のことであり、ケイティブによれば、そうした芸術的な有意味性に対する希求こそが審美主義の思想的な核心であった。そしてケイティブは、政治における審美主義を論じるに際し、無自覚なたちで——あるいは「合理化」という自己欺瞞を伴って——ひとびとを突き動かす、ある種のメンタリティとしての審美主義と、自覚と熟慮を伴う思考としての審美主義を区別する。

ケイティブによれば、歴史上の数多くの惨劇に大きく関わっていたのは、前者の無自覚な審美主義であった。無自覚な審美主義とは、いわばひとびとを突き動かす非合理的な「美的渴望」と呼ぶべきものの働きのことである。

美的渴望とはいかなるものであろうか。審美主義とは、ひとびとが一般に芸術作品に求め、しばしばそこから得ている何ものかを、非芸術的な体験から得ようと努めることである。芸術とは、濃密な美的満足を与えてくれるはずのものであり、フロストがいうように「文学とはつねに、平凡な人生から得られるよりも豊饒な意味を、読者に与えるものでなければならない」。だが、実をいえば、われわれにとって、芸術だけでは不十分である。蓋し、芸術はわれわれを十分に満足させてはくれず、われわれはみな、より芸術的なものを、現実の世界がもたらしてくれることを望む。いわば、世界が芸術よりも更に十分かつ圧倒的に芸術的であることを、われわれは望むのである。したがって、強い美的要請が突きつけられるのは、芸術よりも、むしろ日常生活の方である。そして、芸術ではなく、社会的現実^{ザ・ソシアル・リアリティ}に美的欲求が向けられるとき、その欲求は渴望へと転化する。この〔芸術から社会的現実へという美的欲求の〕転移がもたらす帰結はきわめて深刻なものである (Kateb 2000: 12)。

無論、このように芸術的な有意味性を社会的現実の中に求める「美的渴

* 岡山大学大学院社会文化科学研究科教員、政治思想史

望」だけが審美主義のすべてではない。むしろ、多くの美学者が自覚と熟慮をもって唱えてきた審美主義は、芸術作品の鑑賞を通して涵養される「審美的な態度と感情」を重視してきた。すなわち、美的渴望に突き動かされる無自覚な審美主義に対し、熟慮の審美主義は、第一に、芸術的な有意義性を専ら芸術と自然に求め、その審美的な関心を社会現象に向ける場合には極めて慎重——というよりはむしろ消極的——な態度をとる。いわばそれは審美的な関心の対象を芸術と自然に限定し、社会現象や日常生活の中から芸術的な有意義性を得ることを敢えて断念するのである。第二に、熟慮の審美主義が重視する審美的な態度と感情は、たしかに感覚と想像力の満足を伴ってはいるものの、対象にとらわれない距離感と冷静な自己抑制を特徴としており、陶醉を求めて道徳を逸脱する美的渴望とは異なり、むしろ道徳的な態度と親和的である。

一般に道徳的な危機が始まるのは、ひとびとが審美主義を、自然や芸術ではなく、社会現象に向けるときである。社会現象に審美主義的に反応するのであれば、われわれは可能なかぎり、美的渴望ではなく、審美的な態度と感情によって対応するよう努めるなければならない。したがって〔審美的態度を涵養すべく〕芸術作品を鑑賞することは、社会的現実に対して、より健全な態度をとるための準備であるといえよう。……適切に鑑賞すれば、芸術作品は、日常生活と芸術とを混同することが間違ったことであるということを見せてくれるのである (Kateb 2000: 21-22)。

このように熟慮の審美主義は、芸術や自然が与えてくれる美的な有意義性を社会的現実や日常生活に求めてはならないという教養自由主義的な断念 (小野 1999: 136ff) と、芸術作品の鑑賞による冷静な自制心の涵養という二つの主張において、ある意味では理想的な美的道徳——少なくともそれは美的渴望の暴走を有効に抑制するであろう——を唱えているようにも思われる。しかしながら、ケイティブによれば、熟慮の審美主義にも無自覚な審美主義に相通じる危険性が認められる。というのも、まず第一に、審美主義的な態度と感情は、美的渴望と根本的に異なるものではない。いわば前者は後者の存在を前提とし、後者を洗練することによって成り立つ

ているのであって、何らかの危機的状況において再び単なる渴望に戻ってしまう危険性を孕んでいるのである。そして第二に、熟慮の審美主義における美的道徳——審美的態度による美的渴望の抑制——への信頼は、審美主義者をして、前述の教養自由主義的な断念を撤回せしめ、審美主義的関心を日常生活や社会的現実への拡大する審美主義の社会哲学へと向かわしめかねない。

そしてケイティブによれば、果たせるかな、熟慮の審美主義を逸脱し、結果的に美的渴望の虜となった審美主義者の典型がエドモンド・バークであった。周知のようにバークはその初期の作品『崇高と美の観念の起源についての哲学的探求』(1757-59年、以下、『崇高と美』と略す)において審美的な体験がもたらす「美的なもの」と「崇高なもの」——ケイティブはこの区別をあまり重視せず、両者を基本的に「有意義性」と同じものと解している——についての分析を行なっているが、少なくとも『崇高と美』の段階においては、審美主義的関心は専ら芸術と自然にのみ向けられており、社会的現実にまで拡大されることはなかった。しかし、ケイティブによれば、バークは『フランス革命の省察』(1790年、以下、『省察』と略す)において審美主義の社会哲学へと大きく踏み出すことになった。すなわち、審美主義者バークは、ひとびとの心を捉える美的渴望の魔力を熟知していたがゆえに、フランス革命を擁護する人たちの熱狂の中に危険な美的渴望を看取する。

ある種の間人から見れば、陰謀や大虐殺や暗殺など、革命を達成する上での些細な対価に過ぎません。安価で流血を見ない改革、罪を犯すことのない自由などは、彼らの好みからすれば退屈で無気力に映るのです。情景の大変化が無ければならず、壮大な舞台効果が無ければなりません。六十年にわたる安穩を怠惰に享受し、公共的繁栄という相も変わらず活力を欠いた休止状態のため無感動になってしまった想像力を揺り起こす一大光景が無ければならないのです。例の説教師はそのすべてをフランス革命の中に見出しました (Burke 1987: 56)。

そして、こうした風潮の蔓延を阻止すべく、バークは「古えの騎士道」に起源を持つ貴族主義的な「思想と感情の織物」という審美的な態度と感

情の復権を唱える。いわばそれは、フランス革命がもたらした危険な美的渴望に抗すべく、優雅な態度と感情を備えた由緒ある文明社会の保守を説く熟慮の哲学的審美主義であった。だがケイティブによれば、そのように審美的関心を社会的現実にも拡大していくことによって、バーク自身もまた——『省察』を「劇場公開用」とペインに揶揄されたことから明らかなように (Paine 1985: 49) ——ある種の美的渴望の熱狂に取り憑かれてしまったのである。

バークは複雑だが重要な事例である。彼は崇高と美についての理論的考察を行なっただけでなく、自らの理論を裏付け、更にその先にまで進んでしまった。彼は審美的な態度と感情がどのようなものであるかを論じ、その議論を芸術作品、自然、社会的現実といった全ての領域に全面展開した。しかし……彼はときに美的渴望に駆り立てられてしまうこともあった。彼は議論の対象を、劇場〔芸術〕から現実政治〔社会〕へ、現実政治から劇場へと、あたかも両者が本質的に同じ現象であるかの如く、あまりにも安易に移している。使う文体も実に大仰な雄弁に満ちており、芝居がかった明らかに此れ見よがしのものにとられかねない。思うに、こうした点においてバークは、熟慮の哲学的審美主義者の典型、それも、一方で、審美的な態度と感情を維持するために変革を拒んでいる〔旧来の〕社会を擁護しつつ、他方ではこうした態度と感情を脅かすような〔新しい〕社会を批判するような哲学的審美主義者の最も重要な典型である。……まさにバークこそは、近代においてそうした〔保守的で反動的な〕感受性を創出し、その思想的な典型を示した第一人者なのである (Kateb 2000: 26-27)。

崇高と美について深い哲学的考察を行ないながらも、結局は美的渴望の呪縛を断ち切ることができなかった哲学的審美主義者バーク。ケイティブはそのようにバークを斬り捨て、その代わりに、エマーソン、ソロー、ホイットマンの中に見出されるという、道徳と親和的な「民主的審美主義」に望みを繋ぐ (Kateb 2000: 30ff) ¹⁾。

このように政治的審美主義を無自覚なそれ、自覚的なそれに分け、それぞれの危うさと魅力と抉り出すケイティブの分析は鋭いといえよう。だが、

そこから導き出されるバーク的な哲学的審美主義——芸術や自然がもたらす何ものかについての哲学的考察に政治的なポテンシャルを見出すような審美主義——に対するケイティブの否定的な見解は、必ずしも十分な説得力を持つものではない。蓋し、ケイティブの議論には、少なくとも次の二つの問題点を指摘することができよう。すなわち第一は、彼が、初期作品である『崇高と美』を些か粗雑に——つまりバークが 20 代の終りに書いた作品を、還暦を過ぎてからの作品である『省察』にあまりにも引き付けて——解釈してしまっていることであり、第二は、彼が、バークやカントが慎重に行なった崇高と美の区別を軽視し、両者を芸術的な「有意味性」という曖昧な概念で一括してしまっていることである²⁾。思うに、『崇高と美』において体系的に述べられた崇高論の政治的ポテンシャルを汲み尽くすには、そこに保守主義の古典たる『省察』へと至るはずの一貫した思想形成の如きものを性急に投影するのではなく、まずは同作品を同時代の思想的文脈に置き、そこで述べられていること——特にバークが拘った崇高と美の区別——を内在的に再構成する必要があるのではなからうか。

以上の整理を踏まえ、以下において本稿は、ケイティブが哲学的審美主義と呼んだものの政治的ポテンシャルを探るべく、まずはバークが『崇高と美』で展開した崇高論を内在的に再構成し、次に現代的な問題意識の下にバーク崇高論の批判的継承を試みたりオタールの崇高論を検討する。われわれはそこにおいて、20 世紀末年の論文でケイティブが総括と克服を試みた政治的審美主義が、実は 21 世紀の政治学に引き継がれるべき新たな潮流の源となっていることに気づかされるであろう。

2. バークにおける崇高と喜悦

バーク『崇高と美』を理解する上で重要な点は、同作品においてバークが崇高と美を区別する 17 世紀以来のイギリス崇高論の伝統を意識的に踏まえていたことと、一般的な通説とは異なり、そこで述べられているバークの崇高論には、カントが後に『判断力批判』(1790 年)で展開した崇高論とは全く異なる問題構成が認められるということ、この二点である。本節では以下、この二点に着目しつつ、バークの崇高論の内在的な再構成を試みたい。

通説において、18 世紀崇高論の起源は 1674 年にボワローがフランスで

翻訳解説した（擬）ロンギノスの修辞学書『崇高論 *Peri Hypsous*』³であり、外的自然に崇高を見出すイギリスの崇高論は、このフランス製の「修辞学的崇高」が通俗化されたもの——「墮落したロンギノス主義」——にすぎないというふうに理解されてきた（Monk 1950. Cf. Nicolson 1959: 29-30）。だが、マージョリー・ホープ・ニコルソンが明らかにしたように、イギリスでは既に 17 世紀後半から、修辞学的崇高とは異なる「自然的崇高」を論じる伝統——その原型は大陸旅行に出たイギリス人たちがアルプスの山巔で覚えた「喜ばしい恐怖、恐ろしい喜悅、限りない快感」である——が存在していた。すなわちニコルソンによれば、イギリスにおいては、このように自然がもたらす感情の中に美しい「調和」と喜ばしい「恐怖」という範疇的区別を見出す自然的崇高論の伝統が先行しており、そこで深められた崇高と美の区別についての議論を、ロンギノスのな修辞学的崇高をも踏まえつつ、「無限性の美学」へと仕上げたのがジョゼフ・アディソンであり、それがマーク・エイキンサイドの長編詩『想像力の快楽』（1744 年）を媒介として、若きバークの『崇高と美』へと引き継がれたのである（Nicolson 1946, 1959, 1973）。

このように『崇高と美』は自然的崇高論と修辞学的崇高論という二つの伝統を背景として成立した作品であるが、通説において、そこで展開されている崇高論は、専らカントの『判断力批判』を「自覚されざる到達点」とする「カント的主観主義」の先駆形態として捉えられきた（Monk 1950: 4ff）。だが、1990 年代になると、こうしたカント主義的な『崇高と美』解釈に抗するかたちで、バーク崇高論を含む 18 世紀イギリス美学の独自性を強調する研究が現れてきた（Furniss 1993, Ashfield and Bolla eds. 1996, Ryan 2000）。たとえばライアンによれば、崇高と美を峻別するバーク崇高論をカント崇高論の先駆形態と見なしてきた通説は間違っており、むしろ両者は、まさにその崇高の捉え方において決定的に異なっている。

これら二つの崇高論の最も決定的な違いの一つは、崇高体験における対象と認識主観の関係についての捉え方にある。一方の〔バークの〕崇高論は、崇高体験において〔認識主観たる〕自我が圧倒されると考えるが、他方の〔カントの〕崇高論は、自我に強烈な存在感、高揚感、さらには自己超越がもたらされると考える。中心となる問題は、認識

主観がどの程度の崇高を体感するかということではなく、崇高なるものの体験が認識主観にどのようにしてその力を及ぼすかということにこそある。果たして崇高が認識主観にもたらすのは高揚か、それとも圧迫か。崇高体験において自我は確固たる同一性を与えられるのか、それともぐらぐらと揺らいでしまうのか（Ryan 2000: 266）。

周知のように、カント崇高論において、崇高は、間接的に——想像力の破綻という否定的な契機を媒介にして——ではあるが「どれほど偉大な感性的能力よりも、理性的な認識能力の本分の方が優位にあるということ」を直観的に示すことによって、自我に高揚感と同一性をもたらすものと捉えられていた（Kant 2000: 141）。それに対し、バークは、崇高体験においては「大なるもの」が自我を圧倒するという自然的崇高論と修辞学的崇高論に共通する見解を更にラディカルに推し進め、高揚感や超越論的な自己同一性ではなく、圧倒的なまでの人間の被制約性と限界性を強調する独自の崇高論を展開したのである⁴。

注目すべきは、そうした認識主観の非制約性や限界性を強調する際に、バークが、アディソンらのように連想心理学に依拠するのではなく、独自の生理学的な議論を展開していたことである。初版序文にあるように、『崇高と美』の目的は、ロンギノスですら混同してきた美の観念と崇高の観念の違いを示すべく、①人間の内的情念、②情念を刺激する外的事物の属性、そして③外的事物の属性が身体への作用を通じて情念を刺激する際の自然法則の三つについて分析を試みることであったが（Burke 1958: 1）⁵、ライアンによれば、それはいわば、認識主観の側の様々な心的能力——理性、悟性、想像力、判断力、あるいは観念連合など——の積極的な役割を認めず、専ら外的事物が感覚的知覚を通して内的情念を刺激する生理学的なメカニズムに即して、そこから発生する美の観念と崇高の観念を区別する生理学的崇高論とでも呼ぶべきものであった（Ryan 2000）。

『崇高と美』第一編において①人間の内的情念の分析は、快と苦という「定義不可能な単純観念」についての考察から始められている。一般にわれわれは——ロック『人間知性論』が述べているのと同じく（Locke 1975: Bk. 2, Ch. 20, Sec. 2）——苦の除去が快をもたらす、快の除去が苦をもたらすというふうに快と苦を相互的に捉えがちである。だが両者は相互に独

立した観念であって、「その作用の最も単純で自然な仕方においてはそれぞれが積極的な本性を備えており、決して一方の存在が他方に必然的に依存するものではない」。快が専ら「社交」に関わる情念であるのに対し、苦は「自己保存」にのみ関わっており、両者の間に相互性は認められない。したがって「苦の停止もしくは減少から結果するところの感情」は「積極的な快」ではないし、「快の除去ないし除去」も「積極的な苦」ではないのである。そして第二～四編では、そのような快と苦が②どのような外的事物の属性から③どのような作用因によって発生するのかが検討されている。バークによれば、一方で苦や恐怖は、崇高にして偉大なる何ものかが人限の自己保存を脅かすことによってもたらす「緊張」によって惹起されるが、他方、快は美しいものが社交との関連においてもたらす「弛緩」を通じてひきおこされる。このように、崇高な存在が自己保存を脅かすことで緊張をもたらす、その緊張から苦や恐怖が発生するというプロセスと、美しい存在が社交に関わる弛緩をもたらす、その弛緩から快が発生するというプロセスが別物である以上、そこから生じてくる崇高の観念と美の観念とを混同することは端的に誤りである⁶。——バーク崇高論の基本命題はそのようなものであった (Burke 1958: Ch. 1-4)。

だが、このように認識主観の心的能力を軽視し、ほとんど生理学のプロセスのみによって崇高を論じることに、しかも、高揚感や超越論的な自己同一性ではなく、圧倒的なまでの人間の被制約性と限界性だけを認識主観に痛感させるようなネガティブな崇高を論じることに、どのような積極的意味があるのだろうか。カントが批判したように、バークの崇高論は超越論的な道徳性を欠いた「心理学的所見」に過ぎなかったのではないか (Kant 2000: 158)。

たしかに『崇高と美』の生理学主義にカント的な道徳性を見出すことは不可能かもしれない。だが、以下で述べるように、崇高がもたらす「喜悅」をめぐるバークの記述の中には、ある種の倫理的感性の陶冶という構想が読み取れるのである。

バークによれば、喜悅とは、崇高がもたらす大なる苦が除去されることにとともなう「相対的な快」——ただしそれは厳密な意味での快ではありえない——のことである。

切迫した危険から逃れたり或る甚だしい苦痛の辛さから解放されたとき……われわれは、自分の精神が畏敬の念をたたえた極めて厳粛な状態、恐怖の影がさした一種の平穩状態にあることに気づく。……この多くの点で極めて快適ではあるが全ての点で積極的な快とは極めて異なる感情は私が知る限りでは何の名称も有しないけれども、しかしこのことはそれが極めて現実的な、そして他のあらゆるものとは全く異なった感情であるという事実を動かすものではない。……わたしはこの種の相対的な快について語る機会がある場合には、これを喜悅と呼ぶ (Burke 1958: 34-36)。

自己保存を脅かす崇高な「大なるもの」の手が自らに及ばなかったと気づいたときの、ある種の「茫然自失の状態」としての喜悅。このように崇高なるものもたらす苦や危険も、「一定の距離と一定の変形」を伴う場合にかぎってであるが、「相対的な快」としての喜悅となりうるのである (Burke 1958: 40)。そして、この喜悅をめぐる議論において、バークは、本来ならば社交にのみ関わるはずの「共感」を自己保存の領域へと越境させ、自己の苦や危険への感覚だけでなく、他者の苦や危険へのリアルな共感によっても、喜悅がもたらされるということを指摘する。すなわち、バークによれば、われわれは、共感のはたらきによって、苦や危険にさらされた他者の状況にもある種の喜悅を覚えることができるのであり、更には倫理的な実践へと突き動かされるのである (Burke 1958: 44-45)⁷。

われらの創造主はわれわれ人間が共感の絆で結びつけられるように予め配慮し給うたが故に、神はこの絆がそれに相応した喜悅によって強化されるように、とりわけ他人の苦難というわれわれの共感が最も必要とされる場面で特にそれが強化されるように取りはからわれた。……ある種の途方もない悲しむべき災難の光景ほど、われわれが目の色を変えて追い求めるものはほかにない。したがって、不幸な事態がわれわれの眼前に繰り広げられるにせよ歴史の中に見出されるにせよ、それは常にわれわれに喜悅を感じさせずにはいない。これは純粋な喜悅ではなくて、少なからぬ心配がそこに混じった喜悅である。このような物事においてわれわれが感じる喜悅は、われわれが悲慘の光景か

ら逃げ出すことを妨げ、われわれが感じる苦は、これらの苦しんでいるひとびとを救うことによってわれわれ自身の苦を取り除くようにわれわれを促す。そしてこれらはすべて、いかなる理性的な推論にも先行して、われわれの側の協力なしにわれわれをそれ自らの目的達成へと駆り立てる本能のはたらきによるものである (Burke 1958: 46)。

このように崇高は、共感を媒介とすることによって、悲劇、歴史、そして現実の惨状に対する喜び——自分が免れた苦や危険が他者に及んでいるということについてのリアルな認識——をもたらす、他者の苦や危険を除去するための行為へと——「いかなる理性的な推論にも先行して」——われわれを駆り立てる。しかもバークによれば、崇高がもたらす緊張は、生理学的プロセスにおいて、美がもたらす快い弛緩が神経を摩耗し、身体を劣化させる傾向を持つのに対し、弛緩した神経を引き締め、活力を喪失した身体を鼓舞し、健全な状態に戻すはたらきを有している (Burke 1958: 134-135, 149-150)。だとすれば、示唆的なものに過ぎなかったとはいえ、『崇高と美』には、ある種の倫理的感性の陶冶という、すぐれて政治的な構想が——バーク自身がそう考えていたかどうかはともかくとしても——潜在的に秘められていたといえるのではないだろうか。

とはいえ、カント『判断力批判』以後、バーク崇高論は専らカント崇高論の先駆形態として捉えられ、以上で見たような非カント主義的な側面に十分な検討がなされることはなかった。だが、それは 20 世紀末において予想外のかたちで再検討されることになる。それが次節で検討するリオターの崇高論である。

3. リオタールにおける崇高と前衛芸術

ウィリアムズによれば、リオターの政治思想は、『リビドー経済学』(1974 年)を中心とする消極的な政治的受動性論と、『文の抗争』(1983 年)以降に積極的に展開された崇高感情——理性の理念に抗するものとしての——論の二つを軸としており (Williams 2000: 135)、後者が主にカント『判断力批判』の解説を通じて展開されたことはよく知られている (Drolet 1994, Silverman ed. 2002: Part IV, 小野 1999: 239ff, 田辺 2006: 32f)。だが、彼が後に、その最も政治的性格の強い崇高論である『非

人間的なもの』(1988 年)において、バーク崇高論への傾斜を示していることは、ほとんど等閑に付されてきたといつてよい。同書は『子どもたちに語るポストモダン』(1986 年、以下、『ポストモダン』と略す)の続編にあたる作品であるが、『ポストモダン』で専らカントに依拠して非政治的な崇高論を述べていたリオタールが、『非人間的なもの』においては、バークに依拠しつつ、政治的な性格を帯びた崇高論を展開しているのである。

まずリオタール崇高論の理論的背景となる彼の近代論についてみておこう。『ポストモダン』第一論文においてリオタールは、20 世紀末の^{アヴァンギャルド}前衛芸術をめぐる状況を素材としつつ、「ポストモダンとは何か」という問題に回答を試みている。「弛緩」が支配する現代において、ひとは前衛芸術の実験を単なる「不敬虔」として批判し、ひとびとを安心させるような「意味」に満ちた「有機的」な「経験の統一性」の回復を芸術に求めがちである (Lyotard 1986: 13-16)。だが、リオタールによれば、

こうした芸術的実験を中断するようというさまざまな呼びかけの中には、秩序への同じ召還の声、統一性、同一性、安全性、通俗性(「ひとびとに認められること」つまり「公^{エッフェントリッヒカイト}共^コ性」という意味での)への欲望がある。芸術家や作家たちを共同体のふところへと呼び戻さなくてはならない。あるいは少なくとも、もしも共同体が病んでいると判断するのであれば、共同体を癒すという責任を彼らに課さなければならない、ということである (Lyotard 1986: 16)。

「弛緩の時代」は「さまざまな前衛芸術の遺産」を廃棄すべく、真摯な芸術的探求に二つの脅威を突きつける。一つは、芸術に既に広く共有されている「趣味」や「共通感覚」への同調と「意識を懐疑から守るという治療的職務」——心地よい癒しのための芸術——を要求する「文化政治」であり、もう一つは「作品の価値を、それがもたらす利益によって計る」——つまり、よく売れて、大きな利益をもたらす芸術を求める——市場原理である。そしてその中で、前衛を志す芸術家——「芸術の諸規則を疑い、自らの作品を流通させることによってしだいにその疑いを分かちあっていくことを決意した芸術家」——はオーディエンスを失い、芸術はただ与えられた「良い規則」に同調する「産業化・マスメディア化されたリアリズム」

——「芸術についての問いの中に含まれるリアリティについての問いを回避しようとする」ということを唯一の定義として持つようなリアリズム」——や安易な「折衷主義」へと墮落する (Lyotard 1986: 18-23)。

だが、そのような「弛緩の時代」の根底には、科学的認識や資本主義経済そのものを生み出したモダニティについての根本的な誤解があるとリオタールは指摘する。彼によれば、モダニティは「認識と実践についてのパートナー間の合意によって承認されないかぎり、リアリティなどというものには存在しない」という規則、すなわち、自明のものとして受け入れられていたリアリティについての信条を動揺させなければ、新たなリアリティの認識に辿り着くことはできないという規則に貫かれている (Lyotard 1986: 23-24)。

その規則は、精神が支配していると信じていたリアリティの、形而上学的・宗教的・政治的保証の外部への脱出とでも言える動きが、知の保持者の政治と資本の管理人の政治の上に残していった、刻印である。リアリティのこの退却は、科学と資本主義が生まれるためには不可欠のものだ。運動についてのアリストテレス流理論に対する疑いのないところに物理学はなく、同業組合主義・重商主義・重農主義への反論のないところに産業はない。モダニティは、それがどの時代に属するものであろうと、信条を動揺させることなくしては、異なった複数のリアリティの発明にむすびつくリアリティの中の「リアリティの希薄さ」を発見することなくしては、決して立ちゆかないのである (Lyotard 1986: 24)。

モダニティを突き動かす、リアリティへの疑いを起点とした、リアリティの更新という、ある種の弁証法。リオタールによれば、これこそが崇高美学の核心であった。リオタールはカントの崇高美学を次のようにパラフレーズする。——美的判断においては、間主観的な「趣味」によって、「ファキユルテ・ド・コンスヴォワール着想能力」と「ファキユルテ・ド・プレザンタシオン提示能力」との間に、未規定で無規則の「反省的」な和解が、快感というモードにおいて体験されるよう配がなされている。だが、崇高な体験においては、絶対的に偉大なものや絶対的に強力なものの出現が、着想能力と提示能力の和解を破綻させる。崇高体験において顕わになる「着想可能だが、提示不可能な何ものか」の

存在。リオタールは、この「美しいという感情を生み出す、諸能力の自由な和合を禁止し、趣味の形成を妨げる」絶対的な何ものか「ランプレザンタブル提示不可能なもの」と呼び、そうした「着想可能だが、提示不可能な何ものか」が存在するというを陰画的に示すことこそが、崇高美学の継承者たる近代の前衛芸術家の使命だと述べる。そして、モダニティの根底には、「提示能力の不能」についてのノスタルジックな「メランコリー憂鬱」と、「着想能力の強さ」——アポリネールのいう「非人間性」——に基づく「ノヴァティオ改革」という二つの旋法モードが絡み合っていることを指摘し、前者を重視する「モダンの美学」と後者を強調する「ポストモダンなもの」を区別する (Lyotard 1986: 24ff)。

したがって、ディフェラン抗争はここにあるわけだ。モダンの美学は、崇高の、しかし、ノスタルジックな、美学だ。……/ポストモダンとは、モダンの内部において、提示そのものの中から「提示不可能なもの」を引き出すような何かのことだろう。不可能なものへのノスタルジアを共有させてくれる趣味のコンセンサスにもとづいた良い形式からもたらされる慰めを、拒絶するもの。新しいさまざまな提示を、それを楽しむためには、ディフェラン「提示不可能なもの」がそこに存在するのだとより強く感じさせるために、たずね求めるもの (Lyotard 1986: 30-31)。

着想能力と提示能力の調和への安易なノスタルジーを拒絶し、「リアリティを提供すること」ではなく、着想可能だが提示不可能な何ものかについてのアリュージオン暗示を発明すること。それこそが前衛の崇高美学が果たすべき役割であった。

但し、崇高美学の政治的機能にかんして、少なくとも『ポストモダン』段階のリオタールは消極的な見方を示していた。実際、第六論文「テロルならびに崇高への追伸」においてリオタールは「崇高の政治についていえば、そんなものは存在しない。あったとしても、テロルとなるのがせいぜいであろう」と述べ、前衛芸術が行なってきたことも、結局は「思考の名誉を救う」こと以上のものではなかったと付言している (Lyotard 1986: 106)。

ところが、『非人間的なもの』においてリオタールは微妙に態度を変え、

崇高美学の政治性を強調するようになる。「緒言 人間的なものについて」によれば、同作品の目的は、人間を文字通り非人間的なものへと墮落させつつある「発展という名の下で強固となりつつあるシステムの非人間性」に抗すべく、「もう一つの非人間的なもの」を復権することであるが、リオタールはこの二つの「非人間的なもの」の違いを、人間的なものとの弁証法との関連において次のように説明している。——人間はこの世に「生まれながらの欠如」を抱えた未成の状態⁹で誕生し、その未成性を理性によって克服し、「第二の自然」を獲得することで成長を遂げる。しかし、原初の未成性は、決して理性によって完全に克服されることはなく、永久に残存し、様々な可能性を告知し、約束を示し続ける。「大人がつねに、幼児期の約束を実現することで、幼児期の暗い野蛮さから自らを解放しようと続けなくてはならないということ、それこそがまさに人間の条件である」(Lyotard 1988: 10f)。「暗い野蛮さ」として残存し、理性的精神の営みを常に脅かしつつも、様々な可能性を告知し続ける未成性。この「制度化されたものの中に、困窮と未決定性を突き入れる」未成性のことをリオタールは——アポリネールとアドルノに倣って——「非人間的なもの」と呼ぶ⁹。だがリオタールによれば、現代においては、これとは別に、人間の成長を脅かす、もう一つの「非人間的なもの」が存在する。すなわち、こうした「人間の条件」たる理性と未成性の弁証法を解体し、あらゆる成長を画一的な差異化のプロセスへと貶める「発展の形而上学」とその具現としての高度なテクノロジーの発展である (Lyotard 1986: 13f)。取り込めぬものは片っ端から忘却の穴に投げ捨て、人間からは思考を奪い続ける「ただ自分の内的な力学にしたがって、加速しつつ、拡大しつつ、自らを再生産」する「発展の形而上学」としての「非人間的なもの」。いまやこの「非人間的なもの」に抗すべく、われわれは自らの内なる「もう一つの非人間的なもの」に賭けるしかない。

そして最後に、発展こそが、まさに分析と実践の両方においてシステムに抗するオルタナティブの可能性を奪い去る張本人にほかならず、また、「われわれ」が革命的な思想や行為から受け継いだ政治が(それを嘆くにせよ喜ぶにせよ)無用の長物であることが判明した以上、ここで提起すべき問題は、次のように簡潔に述べることができよう。こ

種の非人間的なものに抵抗すること以外に、どんな「政治」が残っていようか。また、そのような抵抗においてわれわれが依拠すべきものとして、次のもの以外に、何が残っているだろうか。すなわち、あらゆる人間が生まれ出で続けている、惨めでもあり、称賛すべきでもある未決定性によって、つまり、もう一つの非人間的なものによって、すべての魂が引き受ける負債の他に。／われわれ人間が、この幼児期に対する負債から逃れることは決してない。しかし、非人間的なものに抵抗し、不正に抗するためには、非人間的なものを忘れないでいれば十分である。敢えて非人間的なものについての証言を試みることは、書くこと、思考すること、文学、芸術が果たすべき役割なのである (Lyotard 1986: 15)。

理性的なものを揺るがすことによって、人間的なものとの弁証法を駆動する「非人間的なもの」の政治性¹⁰。こうした議論が、さきにみた、リアリティを揺るがすことによって、モダニティの弁証法を突き動かす崇高美学という『ポストモダン』の議論の延長線上で展開されていることは明らかであろう。そして果たせるかな、リオタールは『非人間的なもの』に『ポストモダン』第一論文第三節と同じタイトルの論文「崇高と前衛芸術」を収めており、しかも注目すべきことに、そこにおいてリオタールは、カントではなく、バークに依拠して崇高を論じているのである。

「崇高と前衛芸術」においてリオタールは、アメリカの抽象画家バーネット・ニューマンの作品の解説を通じて、『ポストモダン』の崇高論の更なる政治化を試みている。リオタールによれば、何よりも注目すべきは、”The Sublime is Now” というニューマンのエッセイのタイトルが示すように、崇高をめぐるニューマンの作品に独特の「時間の感覚」が表現されていることと、そして、ニューマン自身が崇高を論じる際、念頭に置いていたのが、カントの『判断力批判』ではなく、バークの『崇高と美』であったということ、この二点である (Lyotard 1988: 104-105, 95f)。

リオタールによれば、前衛芸術家たるニューマンの描く崇高なるものは、この世を超越した彼岸のようなところに存在するのではなく、徹底的に此岸的な「いま、ここ」に、しかも意識には構成不可能な「出来事」(ハイデガー)として出来する。したがって、崇高なものをめぐる問いは、「何が

出来しゅつたいするのか」という問いではなく、そうした問いに存在論的に先行する「出来るのか」という問いのかたちをとらざるをえず、このかぎりなく素朴な問いにアプローチするには、何らかの「無一の欠乏状態」——たとえば一切の剥奪たる「死」——の想定によって思考と呼ばれるものを武装解除しなければならない。「ものごとを把握する知性を放棄すること、知性の武装解除、絵画のこうした出現が必然的なものでも予測可能なものでもなかったという告白、「出来るのか」を前にした欠乏、あらゆる防御、図解、あるいは註釈「以前に」出現を見守ること、注意を払い見つめる「以前に」今の庇護のもとに見守ること、これこそが前衛芸術の厳格さである」(Lyotard 1988: 101-105)。

「いま、ここ」において「出来るのか」を、思考を武装解除した上で、ただ見つめること。リオタールは、こうした「いまだ決定されていないものが告げられつつ欠如している矛盾した感情」という「近代を特徴づける芸術的感受性」の発生を、17世紀末以降の崇高論の歴史の中に跡づけ、前衛芸術の萌芽をカントの崇高美学の中に見出す。但し、リオタールによれば、カント崇高美学は次の二点において前衛芸術の崇高美学と決定的に異なる。すなわち、第一に、意識による対象の再現前という視覚モデルにとらわれていたこと、そして第二に、その問題構成において「出来るのか」という時間の問いが欠落していたこと、これである。そして、「出来るか」の問いと視覚モデルからの脱却¹⁴という点で、前衛の崇高美学の正統な創始者は、カントではなく、バークであったとリオタールはいう。

アヴァンギャルド前衛芸術の運動はカントの崇高美学のなかに芽生えていた。しかしながら、カント美学がその効果を分析している芸術は、明らかに本質としては、崇高な主題の再現前によってなりたっていたし、また、「出来るのか」という時間の問いは、少なくとも明示的には、この問題についてのカントの問題編成には属していなかったのである。／私の考えでは、むしろ、この問いは、バーク『崇高と美』の中心にあったものである。……カントはバークの美学から、その主要な賭金を省いてしまった。その賭金とは、崇高なものは「もはや何も起こらない」という[死の]脅威によって出現するのだということを示すことである。……／[バークにおいて]崇高感情は次のように分析されている。す

なわち、非常に大きく、非常に強力な対象が、すべての「出来る」を剥奪するという[死の]脅威を与えることによって、魂に「驚愕」を与える。……魂は茫然自失し、死んだように動かない。そして芸術はこの脅威を遠ざけることによって、安堵や喜悅の快をもたらす。芸術のおかげで精神は生と死のあいだの動揺状態に戻される。そして、この動揺状態は精神の健康であり生命にほかならない。バークにとって崇高はもはや昇華の問題ではなく、緊張の強化の問題だったのである。／……[注目し値するバークのもう一つの]考察は、模倣についての古典的規則から、作品が解放される可能性を示している。絵画と詩のそれぞれの長所に関する長い議論の中で、バークは、詩の側に立つ。絵画は、必然的にモデルの模倣や、モデルの形象的表象から成り立っている。しかし、もし芸術の目的が、作品の受け手に強い感情を経験させることであるならば、イメージによる形象化は、感情表現の可能性を制限する制約である。[しかしそれに対し]言語芸術、とりわけ詩において……感動を与える力は、形象的に本物に似ているかどうかにとらわれない。「絵の中で天使を表そうと思ったときどうすればいいか。翼を持った美青年を描く。しかし、たった一語「主の御使い」と付け加える以上の何ごとも、絵画は決してなしえないのではないか。また、ミルトン『失楽園』の墮天使たちの遍歴が終わる「死の宇宙」を、感情において匹敵する力強さで描くことが、絵画にできるだろうか (Lyotard 1988: 110-111)。

かくしてリオタールは、「ロマン主義の黎明期にバークが、そしてやや不十分なかたちではあったが、カントも行なった崇高美学の研究」の中に「後に前衛芸術家たちが自らの軌跡を描くことになる芸術的実験の可能性」を別決する。視覚モデルの「再現前という拘束」に抗しつつ、「いまだ決定されていないものが存在するということの証人となること」こそが、バーク崇高美学の正統な継承者たる前衛芸術家の役割であった (Lyotard 1988: 113)。

しかし、伝統的な芸術が果たしてきた同一化の役割を放棄し、共同体の「趣味」や「共通感覚」への同調を拒み、「出来るのか」を問い続けるのが前衛芸術の責務であるとすれば、そこで問題となる政治とは、いかなる

ものであるか。むしろそうした前衛は、20世紀の歴史において、どうしようもなく敗北し続けてきたものではなかったか。

リオタールもまた、現代史において、前衛芸術が敗北を余儀なくされ続けたことを基本的に認めている。だが、彼はその敗北の中に、「出来るのか」という問いの「翻訳」と「停止」という、ある種の抑圧的な政治を見出す。すなわち、リオタールによれば、まず20世紀の前半における「不況」と「共同体が被った同一性の危機」がもたらした「虚無の不安」の中で、前衛芸術は第一の敗北を余儀なくされる。それは、「出来るのか」という問いを、「純粋な民族は出来るのか」「総統は出来るのか」「ジークフリートは出来るのか」といった「空想的「主体」」待望論へと「翻訳」する「神話の政治学」の台頭である (Lyotard 1988: 115-116)。そして、20世紀後半の高度なテクノロジーの発展の中で「新しさ」が制御と操作の対象となるに従って、前衛芸術は第二の敗北に直面する。それは、「市場の精神」と「大衆の「趣味」」に対応した「新しいもの」と「よく知られているもの」の「折衷主義」を蔓延させ、「出来事」を単なる「革新」へと矮小化し、「出来るのか」という問いを「停止」する「資本の形而上学」の勝利である (Lyotard 1988: 116-118)。

「神話の政治学」と「資本の形而上学」の圧倒的な力を前に、繰り返し敗北を余儀なくされる前衛芸術。だが、リオタールは、にもかかわらず「出来るのか」の謎が雲散霧消してしまうことはない」という「人間の条件」に希望を繋ぐ。たしかに、前衛芸術が何らかの政治的な勝利を収めることはありえないのかもしれない。しかし、「神話の政治学」や「資本の形而上学」の圧倒的な勝利をくい止めるために、前衛芸術は「時間に対する精神の思い上がりを解体する」という責務を、どれほど敗北を繰り返そうとも、担い続けなければならないのであり、その営為にわれわれは、「政治」^{ポリティック}という名誉ある呼称を与えるべきなのである (Lyotard 1988: 15, 118)。

4. むすびにかえて

ひとくちに美的体験といっても、恐怖と緊張をもたらす「崇高」は、快と弛緩をもたらす「美」と根本的に異なるものであり、また崇高が「死の恐怖」によってもたらす「喜悦」は、「共感」を媒介として、他者の苦や危険を除去するための倫理的行為へと「いかなる理性的な推論にも先行して」

駆り立てる。——これがわれわれが第一章でみた、バーク崇高論の要諦であった。そして第二章でみたように、リオタールは、視覚イメージの束縛を受けない言語芸術の役割の重視と、「出来るのか」という時間の問いの提起という二点に着目しつつ、バーク崇高美学の中に、「神話の政治学」と「資本の形而上学」に抗しうる前衛芸術運動の可能性を見出した。リオタールは、この前衛芸術の「非人間的なもの」による抵抗を「政治」と呼んでいるが、以下、こうしたバーク＝リオタール的な政治をめぐる議論の現状について若干の整理を試み、本稿の結論に代えたいと思う。

現代政治理論の問題状況に即してみるならば、リオタールがバーク『崇高と美』の中に見出した政治は、スティーヴン・ホワイトがポストモダニズムの中に見出した「他者への責任」感覚に近いものだと言えよう。周知のように、ハーバーマスのコミュニケーション行為についての研究 (White 1988) から出立したホワイトは『政治理論とポストモダニズム』 (White 1991) において、ハイデガーの影響の下、ハーバーマスの「行為への責任」感覚とは異なる、「他者への責任」感覚がいわゆるポストモダンの思想家——フーコー、デリダ、リオタール——の政治理論の基底にあることを明らかにしている。ホワイトによれば、「行為への責任」とは、近代に特有の、言語の「行為調整的」機能に基づく「確かな知識を獲得し、実践的な目的のある弁護可能なかたちで達成するよう行為するための道徳的で分別のある義務」のことであるが、ともすれば人間存在の「有限性」^{エンリッヒカイト} (ハイデガー) を忘却し、「無限の知識や支配や安全を求める絶望的な運動」の暴走を招く危険性を孕んでいる。したがってわれわれは、こうした近代特有の「有限性についての無知」を克服すべく、言語の「世界開示的」機能によって、「他者への責任」感覚——「近代の認識装置が、不協和の根絶不可能性を否定するために用いる〔抑圧的な〕方法を暴露し跡づけようとする強い責任感覚」——を陶冶しなければならない。現代政治理論が直面している問題状況の中に、こうした言語の「行為調整的」機能を強調するハーバーマスの「行為への責任」論 (モダニズム) と、言語の「世界開示的」機能を重視するハイデガー的「他者への責任」論 (ポストモダニズム) の「解消しがたい緊張関係」が存在するというホワイトの指摘を受け入れるならば、たしかにバーク＝リオタール的な政治は、ポストモダンな「他者への責任」論の側に属するものとして位置づけられるであろう (White

1991) 12。そして、果たせるかな、ホワイトは『エドモンド・バーク』において、『崇高と美』の解説を通じてバークのいう崇高が「われわれを人間存在の有限性に直面させるという点で、きわめて重要な人間的経験のカテゴリー」であると論じているのである (White 1994: 30)。

しかし、見落としてはならないのは、ホワイトがバークの崇高論を、『省察』のフランス革命批判の基底にある近代批判の基盤として捉えていることであろう。ホワイトによれば、『崇高と美』以降、バークは同作品で検討した「審美的＝情緒的原動力」に共同体論的な性格を付与し始める。すなわち、『崇高と美』では単なる社交と結びついていた美の感情は、共同体の紐帯として捉え直され、崇高論は、自らの能力が無限であるという錯覚をもたらす「熱狂＝虚偽の崇高感情」を矯正すべく、人間存在の有限性を自覚させる「真正な崇高感情」論へと修正される。両者が辿り着く先は、いうまでもなく、『省察』における、「古えの騎士道」への郷愁と革命批判という保守的な「崇高のエートス」である (White 1994: 60ff)。

このように、バーク『崇高と美』の中から、ある種の倫理的感性——「他者への責任」感覚——の陶冶としての政治が剔抉しようという点において、リオタールとホワイトの間に認識の違いはない。だが、そこで陶冶されるべき倫理的感性がどのようなものであるかについては、根本的な相違が存在するのではなからうか。すなわち、一方でリオタールが、崇高美学の歴史の中にバーク『崇高と美』を位置づけ、そこに「出来るのか」というハイデガー的な問いを通じて近代の再帰的な自己更新を図る前衛芸術の政治学を見出そうとしているのに対し、他方、ホワイトは、『崇高と美』に、『省察』の保守的な共同体主義へと至るバークのラディカルな近代批判の端緒を見出そうとしているのである。

では、果たして『崇高と美』の解釈として正しいのはどちらなのか。——残念ながら、この問いに即座に答えることはわれわれの能力を超えている。本稿では、次の点を確認し、とりあえずの結論としたい。すなわち、言語の「行為調整的」機能を強調するハーバーマスの「行為への責任」論とは異なる、言語の「世界開示的」機能を重視するハイデガー的「他者への責任」論は、リオタールとホワイトの議論が示唆しているように、既に崇高美学の伝統の中に見られたものであり、われわれはその祖型をバーク『崇高と美』の中に見出すことができるだろう。但し、そこで繰り返し

問い直されているある種の倫理的感性の内実がどのようなものであるかについては、解釈は今なお分かれている。崇高美学が政治にもたらしうるのは、「出来るのか」の問いを通じて近代の再帰的な自己更新を図る前衛的な営みなのか、近代を批判的に問い直す種の共同体論なのか。崇高の政治理論をめぐる考察は、まだ始められたばかりなのである。

(付記)

本稿の執筆に際しては、草稿段階で、編集委員の小野耕二先生と加藤淳子先生から、そして森川輝一氏、乙部延剛氏、桑島秀樹氏から、丁寧なコメントを頂いた。記して厚くお礼申し上げる。

尚、本論文は文部科学省科学研究費補助金による研究成果の一部である。

¹ ケイティブの民主的審美主義については White 2000: 23ff を参照。Cf. Kateb 1992: Ch. 6; Kateb 2002; Sarat and Villa eds. 1996.

² ケイティブが美と崇高の区別を重視しないのは、おそらく彼自身が、美と崇高の同質性を強調するエマーソンやサンタヤナの影響を受けているからだと思われる (Cf. Kateb 2000: 17)。

³ 当初、同書はギリシアの思想家ロンギノス (Cassius Longinus 213-73) の著作と考えられていたが、後にそうではなかったことが判明したため、作者不明のまま「擬ロンギノス Pseudo-Longinus」の著作として扱われるのが通例である。

⁴ 「自然の中の偉大にして崇高なものによってひきおこされる情念は、その原因が最も協力に作用する場合には、驚愕となる。驚愕とは、一定の恐怖をともしつつ、魂が、そのすべての活動を停止させられた状態のことである。この場合、精神はその対象のことで一杯になり、ほかのことは一切受けつけなくなるだけでなく、その結果として、自らを埋め尽くしている対象のことについても理性的に考えることができなくなってしまう。理性的な思考によって作り出されるのでは決してなく、むしろ理性的な思考に先立って、われわれを不可抗力の強制力でもって追い立てていく、あの崇高の偉大な力は、このようにして生まれるのである」(Burke :1958 57——強調引用者)。

⁵ ライアンが指摘するように、①は第一編、②は第二・三編、③は第四編で扱われている (Ryan 2001: 268-269)。この第一～四編の崇高論と、わが国における代表的な先行研究 (岸本 1989, 濱下 1993) が主な分析の対象としてきた序論 (趣味論) や第五編 (言語論) の関係については稿を改めて論じる必要がある。

- 6 「……崇高と美の効果と原因について述べてきた全部のことを再度振り返っておくと、崇高と美は互いに全く異なった原理に基づいて成立しており、したがってそれがひきおこす感動もまた互いに異なること、偉大〔崇高〕はその基礎に恐怖を有し、この恐怖が柔らげられるときには精神の中に私がかつて驚愕と呼んだ情緒を生ぜしめること、これに反して美は単なる積極的な快に基づいており魂の中に愛と呼ばれる感情を生み出すものであること等々が明らかにされたと思われる」(Burke 1958: 160)。
- 7 「喜悅」という訳語が招きかねない誤解を避けるために付言しておくが、ここでいう「他者の苦境に喜悅を覚える」とは、「他者の苦境に共感をもって応答する」ということであって、「他者の苦境を拍手喝采して喜ぶ」という意味ではない。
- 8 数少ない例外として、White 1991: 84f, Kirwan 2005: 147f, 桑島 2005: 79f を参照。尚、リオタールに対するカント崇高論とバーク崇高論の影響の前後関係について、例えばホワイトはバーク崇高論からカントのそれへの移行と解しているのに対し、カーワンはカントからバークへの移行と捉えている(White 1991: 89f, Kirwan 2005: 147f)。リオタールは崇高についての作品に繰り返し加筆修正を行なっているため、執筆時期からの推定は困難であるが、本稿では、彼がその最も重要なバーク崇高論を含む「崇高と前衛芸術」を『非人間的なもの』に収録したという事実を踏まえ、カーワン説を採る。
- 9 「1913年、アポリネールははっきりこう書いている、「何よりも、芸術家たちは非人間的になろうとする人間である」。そして1969年に、アドルノもまた、ただしもっと新潮に、こう書いている、「芸術家が人間たちに忠実であるのは、ただ彼らに対してそれが非人間的であるかぎりにおいてである」(Lyotard 1988: 10. Cf. Lyotard 1986: 29)。
- 10 このように『非人間的なもの』にある種の——少なくともシムがこの言葉で理解したのは全く別の——「非人間主義」の主張を見出す点において、本稿のリオタール解釈は、シムの解釈(Sim 2001)と根本的に異なる。
- 11 リオタールはバークが美を視覚と、崇高を聴覚と結びつけて論じている点を重視しているが、『崇高と美』における「視覚／聴覚」問題の詳細についてはここでは立ち入らない。さしあたり、Mitchell 1986: Ch.5 (“Eye and Ear: Edmund Burke and the Politics of Sublimity”) の詳細な分析を参照。
- 12 ホワイトの1994年までの作品については、スクールマンの簡潔な整理(Schoolman 1994)が有益である。

文献目録

- Ashfield, A., and de Bolla, P., eds. 1993. *The Sublime*, Cambridge University Press.
- Burke, Edmund. 1958. *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, edited with an introduction and notes by James T. Boulton, Routledge & Kegan Paul Ltd. [2nd edition, 1759] (中野好之訳『崇高と美の観念の起源』みすず書房, 1999)
- Burke, Edmund 1987. *Reflections on the Revolution in France*, edited, with introduction and notes, by J.G.A. Pocock, Hackett Pub. Co. (半澤孝磨訳『フランス革命の省察』みすず書房, 1989)
- Drolet, Michael 1994. “The Wild and the Sublime: Lyotard’s Post-Modern Politics,” *Political Studies*, 42(2).
- Furniss, Tom 1993. *Edmund Burke’s Aesthetic Ideology*, Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel 2000. *Critique of the Power of Judgement*, edited by Paul Guyer, translated by Paul Guyer and Eric Matthews (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), Cambridge University Press. (篠田英雄訳『判断力批判』上・下, 岩波文庫, 1964年)
- Kateb, George 1992. *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture*, Cornell University Press.
- Kateb, George 2000. “Aestheticism and Morality: Their Cooperation and Hostility,” *Political Theory*, 28(1)
- Kateb, George 2002. *Emerson and Self-Reliance*, New Edition, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Kirwan, James 2005. *Sublimity: The Non-rational and the Irrational in the History of Aesthetics*, Routledge.
- Locke, John 1975. *An Essay concerning Human Understanding*, edited with an introduction critical apparatus and glossary by Peter H. Nidditch, Clarendon Press. (大槻春彦訳『人間知性論』全4巻, 岩波文庫, 1972-1977年)
- Lyotard, Jean-François 1986. *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilé. (菅啓次郎訳『こどもたちに語るポストモダン』ちくま学芸文庫, 1998年)
- Lyotard, Jean-François 1988. *L’inhumaine: Causeries sur le temps*, Galilée. (篠原資明ほか訳『非人間的なもの』法政大学出版局, 2002年)
- Michell, W. J. T. 1986. *Iconology: Image, Text, Ideology*, The University of Chicago Press.
- Monk, Smuel 1950. *The Sublime: A Study of Critical Theories in XVIII-Century*

- England*, University of Michigan Press, 2nd ed. 1950 (1st 1935)
- Nicolson, Majorie Hope 1946. *Newton Demands the Muse: Newton's Opticks and the Eighteenth Century Poets*, Princeton University Press.
- Nicolson, Majorie Hope 1959. *Mountain Gloom and Mountain Glory*, Ithaca, 1959. (小黒和子訳『暗い山と栄光の山』国書刊行会, 1989年)
- Nicolson, Majorie Hope 1973. "Sublime in External Nature," in *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, edited by Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York, 1973-74. (高山宏訳「崇高(外的自然における)」『西洋思想史大事典』平凡社, 1990年)
- Paine, Thomas 1985. *Rights of Man*, with an introduction by Eric Foner, Penguin Classics. (西川正身訳『人間の権利』岩波文庫, 1971年)
- Ryan, Vanessa L. 2001. "The Physiological Sublime: Burke's Critique of Reason" *Journal of the History of Ideas*, 62(2).
- Sarat, A., and Villa, D. R., eds. 1996. *Liberal Modernism and Democratic Individuality: Geroge Kateb and the Practice of Politics*, Princeton University Press.
- Schoolman, Morton 1994. "Series Editor's Introduction," in White 1994.
- Silverman, Hugh J. ed. 2002. *Lyotard: Philosophy, Politics, and the Sublime* (Continental Philosophy VIII), Routledge.
- Sim, Stuart 2001. *Lyotard and the Inhuman*, Totem Books. (加藤匠訳『リオタールと非人間的なもの』岩波書店, 2005年)
- White, Stephen K. 1988. *The Recent Work of Jurgen Habermas: Reason, Justice and Modernity*, Cambridge University Press.
- White, Stephen K. 1991. *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge University Press, 1991. (有賀誠・向山恭一訳『政治理論とポストモダニズム』昭和堂, 1996年)
- White, Stephen K. 1994. *Edmund Burke: Modernity, Politics, and Aesthetics*, Sage Publications.
- White, Stephen K. 2000. *Sustaining Affirmation: The Strength of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton University Press.
- Williams James, 2000. *Lyotard and the Political*, Routledge.
- 小野紀明 1999『美と政治——ロマン主義からポスト・モダニズムへ』岩波書店
- 岸本広司 1989『パーク政治思想の形成』御茶の水書房
- 桑島秀樹 2005「〈崇高〉とは何か」『臨床哲学研究』第6号
- 田辺秋守 2006『ビフォア・セオリー——現代思想の〈争点〉』慶應義塾大学出版会
- 濱下真宏 1993『18世紀イギリス美学史研究』多賀出版

ABSTRACT

Political Theory and the Sublime:

Edmund Burke, Jean-François Lyotard, and Stephen White

Daisuke Odagawa

In his later work, *L'inhumaine: Causeries sur le temps* (1988), Jean-François Lyotard advocated the aesthetic political theory under the influence of Edmund Burke's early writing, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1759), though little attention has been paid to this point so far. This paper is intended as the examination of Burke's physiological aesthetics of sublimity and Lyotard's postmodern theory of the sublime from the perspective of political philosophy. Indeed, they didn't preach Kantian moral principles, but claimed the necessity of cultivation of the ethical sensibility through the aesthetical experience of the sublime in their theories. We may go on from this to the conclusion that it is what Stephen White called "the sense of responsibility to otherness" and "the world-disclosing function of language" in his work, *Political Theory and Postmodernism* (1991) that Burke and Lyotard emphasized the importance of.