

Homann, Renate: Erhabenes und Satirisches: zur Grundlegung einer Theorie ästhetischer Literatur bei Kant und Schiller, München 1977.

Janz, Rolf-Peter: Die ästhetische Bewältigung des Schreckens. Zu Schillers Theorie des Erhabenen. In: Geschichte als Literatur. Hrsg. von Hartmut Eggert, Ulrich Profitlich, Klaus R. Scherpe, Stuttgart 1990, S.151-160.

Koopmann, Helmut: Schiller und das Ende der aufgeklärten Geschichtsphilosophie. In: Hans-Jörg Knobloch;

Helmut Koopmann (Hrsg.): Schiller heute. Tübingen 1996, S.11-25.

Pries, Christine: Übergänge ohne Brücken: Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik, Berlin 1995.

Riedel, Wolfgang: „Der Spaziergang“: Ästhetik der Landschaft und Geschichtsphilosophie der Natur bei Schiller, Würzburg 1989.

Viëtor, Karl: Die Idee des Erhabenen in der deutschen Literatur, in ders., Geist und Form: Aufsätze zur deutschen Literaturgeschichte, Bern 1952, S.234-266.

(本稿は、一九九八年十月十七日に開かれた日本独文学会秋季研究発表会にて発表した原稿『偉大と妄想と歴史哲学——シラーの「崇高」のもつ「破壊的な力」について』に若干の修正を加えたものである。)

〔情熱のロマン〕WB., Bd.8. S.438) との関係をみる。

一 G・ドウルーズ『マゾッホとサド』四三三ページ

## 文献目録

### I

Schiller, Friedrich: Schillers Werke Nationalausgabe. (N.A.) Weimar 1942ff.

Schiller, Friedrich: Friedrich Schiller Werke und Briefe. (WB.) Frankfurt am Main 1992ff.

Freud, Sigmund: Gesammelte Werke, Imago Publishing, Co.Ltd., 1940.

Kant, Immanuel: Werkausgabe: in 12 Bänden / Immanuel Kant. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main 1974.

### II

Begemann, Christian: Erhabene Natur: Zur Übertragung des Begriffs des Erhabenen auf Gegenstände der äußeren Natur in den deutschen Kunsttheorien des 18. Jahrhunderts, in DVjs 58 (1984), S.74-110.

Das Erhabene: zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn. Hrsg. von Christine Pries, Weinheim 1989.

Deleuze, Gilles: Présentation de Sacher-Masoch -Le froid et le cruel. Paris 1967.

(邦訳『マゾッホとサド』シル・ドゥルーズ著 蓮實重彦訳 晶文社 一九七三年)

ハ Ebd., S.708

九 青年期から古典期までのシラーの歴史哲学の形成を概観すると次のようになる。「群盗」で始まる青年期、すなわちシュトゥルム・ウント・ドラング期のシラーは、世界が墮落と衰微の方向を辿っていると考えていた。ギリシア・ローマの古代は、英雄の持っていた、社会制度の桎梏を打ち破る力、天才達の秘める革新的な暴力を評価する限りで仰ぎ見られた。シラーは社会変革を情熱的に希求し、その変革されるべき理念目標を持たないまま、神性の一側面である自由を、力として求めた。その後、シラーの美学修養の初期に発表された「世界史とは何か、また何のためにこれを学ぶか」の中では、目的論的かつ直線的な世界発展像が展開される。ここでシラーの歴史哲学は、青年期のそれとベクトルを逆にすることになり、世界は過去の全遺産から成り立ち、一つの目的へと向かって発展的に進むと考えられる。これはカント学徒に相応しい啓蒙主義的世界観の現れとして考えることができよう。しかし、この中でシラーが手を伸ばそうとする理想は曖昧であるにとどまる。シラーは最終的には、「人間の美的教育についての一連の書簡」において人間性の理想を、感性衝動と形式衝動の統一・調和という、自由の理念に定め、さらに、「素朴文学と情感文学について」の中で、この理念を目標とする目的論的な歴史哲学を明確にし、同時にこの理念を古代ギリシアの芸術表現の中に定位することで、循環的な発展をみせる歴史哲学構想を打ち出すのである。

一〇 WB., Bd.8. S.833

一一 Ebd., S.835

一二 Ebd., S.423

一三 『ヴァレンシュタインの死』第三幕第十場の最後の場面は、シラーの崇高の具体的な例として特に挙げる事ができる。

一四 Vgl. WB., Bd.8. S.426

一五 シラーの崇高はまた、「心情が外側に向かって限界を見出すとき、その分だけこの心情は内側に向かって拡張される」

タナトスにある無機的な生への憧憬ではなく、力を所有する根源的な生への上昇が隠されている。

悲劇というイリュージョンの中ではあるが、シラーの崇高は、こうしたマゾヒズムの「破壊的な力」を持つことで、人間存在を差異化しつつ、「力」として認識される自由の理念へと、越境させてゆく運動性を確保する。しかも、それは、ひとつの目的論的な歴史構想の展開に寄与する。とはいえ、シラーの崇高が、「偉大」というヴィジョンへの媒体として運動性を持つものであること、それが単なる妄想に過ぎないのか、あるいは歴史哲学としてアクチュアリティを持つものであるのかは、なお、開かれた問題として残るように考える。

## 註

一 Vgl. Viëtor, Karl: Die Idee des Erhabenen in der deutschen Literatur. S.239

二 Ebd., S.237

三 それは崇高という言葉が本来持っていた、「最も上の闕の下まづ」というラテン語の語義に忠実な意味に立ち戻ってきて「sublimen」の意味する。sub-limen: „bis unter die oberste Schwelle“; vgl. Menge/Güthling, Lat.-Dt./Dt.-Lat. Handschulwörterbuch, Berlin 1911, S.723

四 対象を問わず、強い情熱を發揮できること、それが力として意識されることが「偉大 („Größe“)」の条件であり、シュトゥルム・ウント・ドラング期からのシラーの主要なテーマの一つである。この概念が崇高へと通ずる。

五 Kant: Kritik der Urteilskraft.: Werkausgabe Band X. S.193

六 WB., Bd.8. S.401

七 Ebd., S.707-8

いとされるからである。そうであれば、タナトスと同じように、シラーの崇高も、理念的な自由を実現する目的論的な歴史構想に対する、敵対的な力としてのみ眺められなければならないのだろうか。

G・ドゥルーズはマゾヒズムを、否認から宙吊りへと至る積極的な展開であると見なしており、マゾヒズムでは、超自我による自我の否定を通して、理想的な自我への可能性が開かれると考察している<sup>一六</sup>。ここには差異化によって確保される多様性と、これを許す境域感覚との融合が認められる。シラーの崇高も、このようなマゾヒズム的な差異化の力を同時に持つと考えられる。シラーの自由の理念は、自己を意のままに規定することのできる「力」の所有として言い直されるのであったが、崇高においてこの「力」は、自己を破壊する力として現れる。そしてこの自由の理念は、生物体としての死よりは、生物体として可能な超越の理想を意味している。シラーの崇高とは、理想的な自我のもつ無制約の自由、この自由を終局とする目的論的な歴史構想へと向けた運動性を獲得するための、現実的な自我の破壊であり、差異化である。このように見るとき、すなわち、シラーの崇高に「破壊的な力」を認めるとき、悲劇の中で崇高は歴史哲学概念として、歴史の最終目的へと向けた運動性を持つに至ると考えられる。悲劇の中で苦悩する主体が、自己破壊と否定を行うとき、それはカオスとしての現実的な歴史と、そこにおかれた人間存在とが、否定されるべき何ものであることが知られる。それゆえ、タナトスが生命体の回帰すべき根源としてカオスと死とを指し示し、それが「自然諸力相互の葛藤」としての歴史認識を保証するものとなる一方で、シラーの崇高は、理念理想としての自由を救出しつつ、不自由な人間存在を否定・破壊し、循環的な歴史哲学構想への運動性を確保する。無論、シラーがその否定の先に自由という理念を措定する限り、崇高が破壊しつつ開く多様性はまた、一つの理念へと収束せざるを得ない。しかし、フロイトのタナトスに含まれる破壊的な力が、力の無限の交代と死とを目指しているのに対して、シラーの崇高は、破壊しつつ、なお、自由という巨大な力の出現を目指している。それは、主体の単なる破壊を目指していると言うよりは、主体の持ちうる極限值となる力、すなわち無限の自由を限定的に先取りしつつ、この目標へと向けた運動性を破壊において確保することを意味している。シラーの崇高のもつ「破壊的な力」には、

外視して、自己の原則を貫徹しようとするとき、この貫徹を意志する「力」がまず持つて重要であり、この「力」を所有することが、外部の条件からの自由を意味する。この過程に苦悩が付きまとうこと、その描出を悲劇が行い、この苦悩を意志の力で克服する様が崇高であるとシラーは考える<sup>一四</sup>。

この悲劇論を背景として、シラーの崇高概念を検討して思い当たるのは、フロイトの提起したタナトスの概念と崇高の類縁性である。生の安定した維持を目指して緊張状態を排除する快感原則の向こう側に、フロイトが措定せざるを得なかったのは、無機的な生への回帰を目指す死の衝動、すなわち、タナトスであった。このタナトスが肉体の外部にある他の自我対象に対して作用するとき、それはサディズムであると言われ、内向化するときマゾヒズムであると見なされる。このマゾヒズムにおいて顕著なのは、自らを否定・破壊する性格である。フロイトによれば、マゾヒズムの基本的な作用は、理想の自我としての超自我による、自我の処罰行為であるとされる。フロイトが超自我をカントの定言的命法になぞらえるとき、超自我をシラーにあっては理性衝動の根源にある、完全に自由な人格、すなわち神性に当てはめることが可能であろう。この考察にしたがって捉え直すと、シラーの崇高は、自由という、理念理想の超自我による、感性的に見て不自由な自我の破壊行為であることになる。肉体的な苦悩を支配し、自我の破壊において内面的な拡張を見る主体は崇高であると見なされるのである<sup>一五</sup>。悲劇において、エロスを尊重しての自己保存よりは、道徳的自由を優先した上での自己破壊が行われるとき、崇高には、タナトスとマゾヒズムの二つの契機が認められなければならない。そのとき、シラーの崇高は根本的には、「破壊的な力」を持つものであると見なされるだろう。

ところで、タナトスが生物の状態として、無機的な安定を目指すのであれば、それは、先に見た「自然諸力相互の葛藤」という、最終的な目的を欠いた唯物論的な歴史認識と代わるところはない。タナトスからは、フロイトも言及しているように、生物体の目的論的な展開は最初から排除されている。無機的生物体の世界への回帰が目指されている限り、エロスは死の先延ばしの働きしか担わされていない。というのも、エロスによって構築されるべき生命体の完成態はそもそも存在しな

ない。歴史をカオスとみる認識からは、シラーの歴史哲学にある目的論的な構想は排除されざるを得ない。そこで、この断層を橋渡しするのが、シラーの崇高であるということになる。崇高は自由の理念と結びついて、シラーの目的論的な歴史哲学のテロスを先取りすることになり、その意味で、シラーの崇高は歴史哲学的な概念であると言える。崇高が開くのは、現実の歴史認識の中からは見えてこない歴史の終局である。崇高が橋渡しして越境させる向こう側には、歴史の展開としての一つの可能性が垣間見えてくる。

しかし、自由というイデオロギーの産出装置としての崇高は、ここでもまだ依然として、単に歴史の中に投影されたに過ぎない。歴史が、その総体としては、崇高であり、人間の構想力の限界において自由の理念に取って代わるといふ理性的操作は、あくまでも、自由という理念が魅力的である限り、すなわち近代の形成期にあった市民社会の興隆のなかでこそ、仰ぎ見られるべき価値を有していたと考えられる。境域において開かれる多義性という、崇高概念の今日置かれている議論からすると、歴史を対象として自由という一つの理念を浮かび上がらせるシラーの崇高は、啓蒙主義的な刻印を押されていて色褪せて見えてしまいかねない。そして歴史哲学概念としての崇高は、ここでは運動性に乏しい。そこでなお、シラーの崇高論にアクチュアリティを求めて、悲劇論との関わりでこれを眺めてみたい。

【情熱についてÜber das Pathetische】（一七九三年）の中で、シラーは悲劇を次のように定義する。

「芸術の最終目的は超感性的なものの表現にあり、中でも特に悲劇芸術は、激しい感情の状態において我々に自然法則からの道徳的自立を具体化してみせることで、超感性的なものの表現を行う。」<sup>三三</sup>

この定義によれば、この悲劇芸術の目標を崇高が最も良く実現することは明確であろう<sup>三三</sup>。ここでは、先のシラーの崇高論でみた「力」の自覚の過程が、悲劇そのものであるということになる。肉体の破滅を不可避にする外部の感性的な条件を度

再び自由を獲得するという構想を視野に入れて展開する。シラーの歴史哲学は循環的な構想を持つ。循環的ではあるが、歴史にひとつの目的をみる限りそれは啓蒙主義的でもある。カントと比べるまでもなく、進歩的発想はシラーの歴史哲学の中に読みとれる。ただ、「素朴」と「我々」の乖離が歴史の現在の姿であり、その合一が命法によって表現される理想であるように、現実の歴史の進行はこれとは異なるものとして、シラーの中で意識されている。

そこでシラーの現実的な歴史認識が問題となるが、それは他ならぬ『崇高論 Über das Erhabene』（一七九五年）の中で展開されている。シラーによれば、現実の歴史の考察から浮かび上がってくるものは、「諸現象の法則性なきカオス」であり、また奔放で拘束されない自然の有様であるとされる。

「歴史的対象としてみた世界は、基本的に自然諸力相互の葛藤と、また、自然諸力と人間の自由との葛藤に他ならず、こうした戦いの結果を歴史は我々に報告する。」（『崇高論』）

このように、シラーは歴史を根本的には、「自然諸力相互の葛藤」として捉える。原因と結果の間に必然性が見出されない歴史の経過には、シラーによって規定される自由の理念へと向けた如何なる運動性も見出されない。そうでありながらも、歴史の中に法則性、あるいは目的論的な原理を見いだすことの現実的な不可能が、逆に、因果的な必然性の欠如を意味し、諸力各々が自由を持つものとして捉え直される道を開く。「自然諸力相互の葛藤」を一定の法則に従って記述することは出来ない。歴史は、カオス、混沌であり、そこには力のみが溢れている。この力そのものが、理念的な操作によってしか見えなくてはならないが、そのような内省に向かわせるとき、歴史は崇高であり、そこから自由という理念が立ち上がってくる。

ここで興味を引くのは、シラーの歴史認識とその歴史哲学は互いに相反するという事態である。一方の現実的な歴史は、もう一方の歴史哲学のテロスに位置する人間性の理想、すなわち自由の理念へと向けた運動性をそもそも持ち合わせてはい



これはバロック的な崇高のもたらす、麻薬のような陶醉を伴った高揚感に近似している。敷居を跨いで別の領域へと移行する、今日的な崇高論の典型であるとも言える。しかも、敷居の向こう側は、神性と言い換えることの出来る理念的な自由と一意に決められている。このとき、シラーの崇高概念は、自由という一つのイデオロギーの産出装置に他ならなくなる。しかし、そのようなイデオロギー的性格を越えていく要件がシラーの崇高概念にはある。そしてそれは、彼の捉えた歴史哲学を背景として眺めて浮かび上がってくる。シラーの崇高概念は一つの歴史哲学的な意味合いを持っている。すなわち、シラーの目的論的な歴史哲学は、現実の世界史の進行に関する認識を前に破綻せざるを得ないが、この破綻を回避するための試みとして、シラーの崇高は機能するという予想が成り立つからである。そこでこの考察を行うために、シラーの歴史哲学と、またこれとは別に現実の世界史の進行に関する彼の歴史認識を探るという手続きが必要となる。

シラーの完成した歴史哲学は、基本的には「人間の美的教育についての一連の書簡」(一七九五年)と、「素朴文学と情感文学について」(一七九五年)の中で展開され、特に後者において明確である。この論文の冒頭でシラーは素朴を規定して次のようにいう。

「我々がそれらのものの中に愛するのは、これら対象なのではなく、この対象によって表現された理念である。われわれがそれらのものの中に愛するのは、ひそかに創造する生、己から湧き出づる働き、固有の法則に従った存在、内的な必然性、自分自身との永遠の同一性である。そのようなものは、かつて我々がそうあったものである。そしてまたそれらは、我々が再びなるべきものなのである。」<sup>七</sup>

素朴な存在が象徴する理念が自由であることは言うまでもない。そして、素朴な存在が「理想における我々の最高の完成の表現」<sup>八</sup>であるとシラーによって言われるとき、その歴史哲学は、かつて自由であった人間が、この自由を失った状態から、

「自然を表象するとき、自然の把握不可能さは諸理念の表現であると心意識が思い見なすように仕向けるような自然の対象が、崇高なるものである。」<sup>五</sup>

シラーの崇高論の骨格がほとんど大部分、カントのそれから借り受けたものであるのは自明のことである。重要なのは、シラーの関心が、カントの力学的崇高の概念的拡張に主に向けられており、これを、『崇高について Vom Erhabenen』（一七九三年）の中で実践的崇高と捉え直している点である。

「崇高の概念に従えば、我々が自然的存在としては圧倒されるが、理性的存在、すなわち自然に従属しない存在としては、全く依存しないと感じる対象が崇高である。」<sup>六</sup>（「崇高について」）

シラーの実践的崇高は感性的存在からの脱却に意義があり、自然的存在として感性的な要件に依存する不自由から、自由な観照への移行として、カントの言う力学的崇高が捉え直されている。感性衝動と理性衝動の調和を遊戯的な美とみる美の理論の時と同じように、シラーの崇高論でも結局のところ、理念的な自由が求められている。シラーによれば、感性的に見た人間存在は不自由でしかない。理念的な自由は、主観の中へと完全に逃避することで達成される。そのためには、自己に関わる感性的な要件を抹殺してしまえばよいことになる。そしてこの自由は、感性衝動を意のままに停止することのできる力としてシラーによって意識され、そのための力を所有する感覚が、「偉大」として考えられているように思われる。すなわち、恐怖を喚起する対象が人間に対して持つ「力」に対抗する「力」として、自由は捉えられているのであり、この「力」を自覚する過程がシラーの実践的崇高となる。

これだけならば、シラーの崇高概念は基本的に、自己を「偉大」であると錯覚する妄想と言われても否定はできない。そ

いう概念が歴史的な変遷を経てもなお保持していた基本的な性格、すなわち、内在と超越、現象と理念という、二つの領域をまたぐ境域感覚であり、そこに確保される多様性である<sup>三</sup>。

シラーの崇高論をこの概念史の中に位置づけて眺めるとき、その特徴はカント的な啓蒙主義的崇高概念の典型である点に現れている。しかし、シラーの崇高は、敷居を跨ぐ境域感覚よりは、超越と理念の側への憧憬が強い。シラーの崇高は、「偉大」<sup>四</sup>というものに対しての妄想とも言うべき強い執着を抱いている点で、カントの啓蒙の洗礼を浴びながらも、バロツクの崇高への遡及が見て取れる。そしてここで注目すべきは、境域感覚によって開かれる多様性の保持よりは、むしろ、越境を行うための破壊作用である。それは一つの理念を目的とする歴史哲学を救出するために、現実的な歴史意識を否定、および破壊する行為とみなされる。本稿の主旨は、シラーの崇高の持つこうした破壊的な力を確認することであり、それゆえ、議論の手續きとしては、まず、シラーの崇高論を分析し、続いてその歴史哲学と現実的な歴史認識を考察してから、この「破壊的な力」をみるという手順をとることになる。

シラーの崇高についての議論は、基本的にはカントが『判断力批判』（一七九〇年）で展開した理論を承けてのものである。そのカントはもともと崇高概念を二つに分けて規定していたが、そのうちの数学的崇高では、自然を表象しようとしてできず、この構想力の限界において、本来表出され得ないものである理念そのものの性質が思い見られ、これが理念の存在を保証するとされる。このようにして理念の存在の逆説的な確認の手續きが行われる。もう一方の概念規定にある力学的崇高では、まず、自然対象の持つ暴力をイリュージョンと見立てることを契機として、人間が感性的にはこの暴力に対抗する術のないことが思い知られる。そのときなお、人間存在の持つ感性的側面を主観の中で否定するという事態が生じる。このようにして、人間が、感性的な要件以外の理性に存在の根拠を求めることができるのを知るとき、自然からの超越性という、人間存在のもつ本来的な崇高性、すなわち自然に対する優越性が確認される。いずれにしろ、自然的対象を契機とした感性的限界の認識と、理念との戯れがカントの崇高である。カントによれば崇高とは最終的に次のように定義される。

# 歴史哲学概念としての崇高

——シラーの崇高のもつ「破壊的な力」について

坂本 貴志

崇高概念は、昨今ポストモダンの重要な用語の一つとなっているが、本稿は、シラーの崇高概念に新たな可能性を読みとるための試みである。

十七世紀バロックの時代に崇高の概念が偽ロンギノスの著作と共にボワローによって再発見されたとき、崇高とはそもそも修辞学における文体を指す言葉であった。言葉の持つ尊厳や偉大さが、受け手に作用して高揚感をもたらすとき、そのような表現自体が崇高であるとされた。文学史家K・ヴィエートルは「バロック的パトス」が「救済の神秘論、苦行、情感的敬虔、此岸の意識の芽生え、合理主義の誕生、意志の英雄視」<sup>三</sup>という、対立する力と傾向から生まれたと言い、このパトスの表現媒体としてバロックの崇高は脚光を浴びるようになったと考えている。こうしたバロック的崇高は、強烈な自由の意識によって特徴づけられ、その根底には被造物としての内在性を崇高の持つ高揚感によって打ち破り、持ち上げられて、超越的なるものを見たいとする願望が隠されている。時代は下り、カントによる規定を受けた崇高は、基本的には、表出し得ないものの表出をするという役割を担わされている。カントの啓蒙主義の崇高概念において、バロックの崇高概念における超越に取って代わるのは、理念である。カントの時代まで、崇高は美と並び美学の主要な考察対象であったが、その後十九世紀後半になるまでに崇高だけが没落した。しかし今日、リオータルを初めとする崇高の議論の中心にあるのは、崇高と