

ジャコブ・ロゴザンスキー

「Ungeheuerなもの」の限界で

——カント『判断力批判』における崇高と怪物的なもの——

宮崎 裕助 訳

Jacob Rogozinski

A la limite de l'*Ungeheure*
Sublime et monstrueux dans
la *Critique du Jugement*

In : *Kanten. Esquisses kantienne*
(1996)

「Ungeheuerなもの」の限界で

——カント『判断力批判』における崇高と怪物的なもの——

悲劇性の表出は主として次のことに基づく。すなわち、まず常態を越えて、神と人間との結合が行われる。また常態を越えて、あらゆる限界が廃されて自然の偉力と人間の内奥とが怒りのなかで一体となる。次いで、その限界なき一体化が、限界なき分離によって浄められることによって、この常態を越えたあり方 (Ungeheuer) が自覚されるということである。

ヘルダーリン「オイディプス註解」

怪物 (Ungeheuern) と闘う者は、そのためにおのれも怪物 (ungeheuer) とならぬよう心せよ。お前が久しく深淵を覗き込んでいれば、深淵もまたお前を覗き込む。

ニーチェ『善悪の彼岸』³

われわれはそれゆえ、カント『判断力批判』における〈ungeheuer (ウンゲホイヤ) なもの〉について語ることにしよう。これは唐突の感を免れまい。〈ungeheuerなもの〉は、実際のところ、第三批判ではけっして問題になっ

「Ungeheuerなもの」の限界で——カント『判断力批判』における崇高と怪物的なもの

ているわけではないからだ。いや「ほとんどけっして」と言うべきだろう。以下に見るように、〈ungeheuerなもの〉の賭け金とその謎は、まさにこの「ほとんど」の危うい限界に関わっているからである。三批判書、カントの著作全体を通して、〈ungeheuerなもの〉は、ほとんどけっして呈示されることはないのだが、その唯一の例外が「崇高の分析論」第二六節における、一見瑣末（マージナル）に思われる短いほめかしである。それはしかも、崇高の感情を呼び起こすのに適した諸表象において「自然は ungeheuer な〔途方もない〕ものを何ひとつ含んでゐない [enthält die Natur nichts, was ungeheuer (...) wäre]」(253) ^(*)と示すにとどまっている。かくして〈ungeheuerなもの〉について『判断力批判』は何も知ろうとしないし、崇高から一線を画すためにそれを崇高に対峙させるにすぎず、それを撤回するために言及するにすぎない。つまりこれは『判断力批判』の稀有語 [hapax] であり、付録のなかの欄外余白（マージン）のごときものなのだ。ここで付録というのは、カントが「崇高の分析論」を「自然の合目的性の美感的判定のためのたんなる付録」(248) という地位に追いやっていくからである。ひとつのマージンの周縁（マージン）を中心化しそれに固執し続けること、これは、変則的で奇抜な足取り、おそらくはいささか畸形じみた足取り、維持しえず——以上はそれぞれ当の語にとってありうべき翻訳である——それゆえに ungeheuer な足取りである——われわれはそうした異議にみまわれることになるだろう。そうした異議申し立ては、しかしながら、Ungeheuerlichkeit についてのある種の——少なくとも暗黙裡の——理解を、あらかじめ意のままに用いることができるということを前提としている。それは、Geheuer とその否定とのあいだ、規範と変則ないし法外なものとのあいだ、作品の中心（その根本テーゼ、究極的な意味）と作品の周縁とのあいだで、すでに差異を設けることができ、境界（リミット）を示すことができるということであらかじめ含み込んでしまっているのだ。もしそのようなリミットが、〈ungeheuerなもの〉の可能性そのものを構成するような機能

不全によつてともに機能不全に陥るのだとしたら、いったいどうなつてしまふだろうか。ハイデガーなら言うであらうように「慣れ親しんだ」棲み処は(…)尋常ならざるものが現存するための開けである(…) [Der (geheure) Aufenthalt ist (...) das Offene für die Anwesenung (...) des Ungeheuren] (***) ということが明らかになつてしまつたら？ 第三批判の中心とその縁をよばず首尾よく識別することができなくなつてしまつたら、何が起ころるだろうか。カント自身、そうした識別をうまくできていたのだろうか。彼は「崇高の分析論」を、あるときは『判断力批判』の「たんなる付録」として、またあるときは『判断力批判』の「主要部門」(192)のひとつとして定義しているのである。仮説として、カントのこうした躊躇、崇高の身分を特徴づけるこうした両義性が、〈ungeheuerなもの〉の場合にも反復されているのだと想定してみよう。おそらくマーゼンのこうした周縁(マーゼン)は、結局のところ、作品にとつての秘密の中心、あるいはその中心の不在を指し示すに至るのではないだろうか。もし崇高が美の真理であることが明らかになるとすれば、おそらく〈ungeheuerなもの〉のうちには崇高の真理を、したがつて美の究極の真理、また『判断力批判』全体の真理を、その帰結点、隠されたテロスをそれとして認めなければならぬだろう。たしかに依然として、かなり畸形じみた仮説、ほとんど維持しえぬ仮説であるにはちがいあるまい。この仮説は、実際『判断力批判』に中心(不在の中心であれ)を、テロス(否定的であれ)を、真理(ungeheuerな真理であれ)を割り当てることができるということ为前提としている。つまり判断力は、ある合目的概念に即して、すなわち以下に見るように、〈ungeheuerなもの〉という本質的特徴を十分に構成するよなもの、しかし美にも崇高にもいづれにもふさわしくないよなもの、そうした合目的概念に即して整序されるがままになるだろう、ということが前提とされているわけである。そしてとりわけそうした概念が前提しているのは、〈ungeheuerなもの〉を——その概念、テロス、意味において——位置づけうるということである。絶対的に

無規定なものを規定し、呈示不可能なものを呈示するのに、いかなる暴力も行使せずに、それを回復不可能なまでに歪めてしまうはずのひとつの合法性・秩序・体系へと屈服させることができる、とこの仮説は前提してしまっているのである。「崇高の分析論」に内属する困難を反復し転位することによっていつそう悪化させてしまうという原理的なアポリア。もし崇高が、呈示不可能なもの——しかし否定的にはあれ呈示を受け容れうるものであり、理性理念という無規定な概念をそれ自体で呈示しようとされた、そうした呈示不可能なもの——の限界において「あらゆる呈示にとってほとんど大きすぎる」(253)と定義されるのが正しいのだとすれば、他方「ungeheuerなもの」は、あらゆる限界を踏み越え、われわれをして「ほとんど……すぎる」から端的に「……すぎる」へと、「絶对的に呈示不可能なもの」へと移行せしめるのであり、かくしてそれは「自身の概念そのものを構成する目的を破壊〔無化〕する (vernichtet)」と同時に、それを呈示するようなあらゆる形象化、あらゆる直観をも破壊し、またそれがみずから直観において呈示しようするようなあらゆる概念や理念をも破壊するのであり、しかもそれに一義的な意味作用を割り当て表現し翻訳しようするような術語や言い回しひとつひとつに至るまで、ことごとく破壊しつくすのである。

③ 「訳註」 該当箇所に対応する邦訳書頁は以下の通り。河出書房版ヘルダーリン全集・第四卷、手塚富雄訳、一九六九年、五四頁。および、ちくま学芸文庫版ニーチェ全集・第十一卷、信太正三訳、一九九三年、一三八頁。

④ 「訳註」 以下、カントのテキストの引用は、アカデミー版カント全集・第五卷の頁数を本文中の丸括弧内にアラビア数字で指示する（原著では二種類の仏訳（ブレイヤード版とヴラン版）の該当頁が並記して指示

されているが、煩瑣になるため、本稿では割愛した。日本語訳は、とくに宇都宮芳明訳（以文社版）に負っている。ただし翻訳に際しては、他の外国語文献も含め、訳者の判断で、文脈に沿うよう一々明示せず既に訳を変更させていただいた箇所のある点をあらかじめお断りする。

*** Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* (1946), Aubier-Montaigne, 1983, p. 150-1 [マルティン・ハイデッガー『ヒューマニズム書簡』渡邊二郎訳、ちくま学芸文庫、一九九七年、一二三頁]。

Ungeheuer——この語はまずもって絶対的に翻訳不可能なもの、すなわち、図式的描出 (hypotypose) によっても象徴のない類比的描出によっても置き替えられないものを指し示すだろう。この語が指し示すものはまた、概念から直観へ、メタファーから概念へ——そしてその逆も含め——、さらには一言語から別の言語へと、けっして移し替えられることのないものである。事実、ungeheuer の仏訳については「prodigieux [驚異的な]」(ジブランのカント訳) であれ、「insoutenable [維持しえぬ]」(フェディエのヘルターリン訳) であれ、どれも ungeheuer に適合しない。「monstrueux [怪物的・畸形的な]」(フィロネンコのカント訳) が、通常のドイツ語の意味に最も近いし、この訳はおそらくカントの承認を得るだろうが、それでも $\text{E}\ddot{\text{u}}$ の否定性へのあらゆる指示を放棄し、病理的なものへと逸脱してしまうことになるだろう*。「insolite [奇抜な]」(ムニエのハイデガー訳) や「enormite [法外な]」(フーコーとギエルミのカント訳およびブロックマイアーのハイデガー訳) といった訳語を好む者もいるだろう。しかし前者は、ungeheuer の最初の時間的意味「接頭辞 $\text{E}\ddot{\text{u}}$ の否定性にかかわる」を回復するが、空間的コノテーションは失うだろうし、他方、後者は、大きさへの関係を見出すのだが、時間への関係を犠牲にするだろう。その結果、こうした翻訳のあらゆる企ては、時間と空間とが不可分な二重の次元を欠くことになる。実際『判断力

『Ungeheuer なもの』の限界で——カント『判断力批判』における崇高と怪物的なもの

批判』において、この語が過剰で途方もない大きさを指し示す一方、その最初の意味合いは、時間的な秩序に属している。副詞 *heuer* は *Jahr* と同根で「今年」を意味しており、*geheuer* は（「通常の」や「いつもの」と訳される）年中つねに生じているもの、*heuer* の時間的統一において——すなわち、*Ungeheuer* が破裂させることになる慣れ親しんだ時間の連なりにおいて——絶え間なく集積するもの (*Ge*) をはじめは名指している。こうしたことが、カントにテクストにおけるこの語の二重の意味であり、時間的であると同時に空間的な意味、純粹に時間的でも純粹に空間的でもない意味であり、これは、あたかも両者に共通の根源を言い表しているかのよう、空間と時間の尺度を欠きながら両者が相互に結びついた二重の出現なのである。つまりこうしたことこそは、この語を本来的に翻訳不可能にしている当のものなのである。これは、われわれが示唆できたかもしれない他の訳語——*démesure*、*inquietant*、さらには、*in-monde*——をあらかじめ失効させてしまう。われわれが付与できたかもしれない諸々の「範例」や「美学的」例証にしても、われわれが提案できたかもしれない諸々の「脱構築的」「存在論的」「倫理的」分析にしてもまた、すべて事情は同じであろう。それらはすべて、みずからが狙いとする怪物的な〈物〉を欠いてしまうために支持しえず維持しえず非難されるものとなる。こう決意せねばなるまい——われわれがここで素描するものも含め、〈*ungeheuer* なもの〉の（哲学的、美学的、精神分析的）あらゆるアプローチは、みずからの対象を欠いてしまわぬよう、自己自身を *ungeheuer* なものにし、みずからが属している言説の規範と規則を常軌を逸した仕方で侵犯せんと試みなければならぬだろう、そのためにはカントのテクストに「暴力をはたらき」つつ、恣意的な「再構築」と見える——おそらくは不可避的な——危険を冒さねばならぬだろう、と。しかしながらそれは挫折を定められた歩みだ。崇高は、ほとんど呈示不可能なものでしかなく、理念との不適合をその不適合において、その不適合によって適合的に呈示するに至るけれども、崇高とは違って〈*ungeheuer* なもの〉は、

ありうべきあらゆる呈示を超過し破壊しつくす。当のアプローチが〈ungeheuerなもの〉の方へ突き進むかぎり、それは〈ungeheuerなもの〉をつねに取り逃がしてしまふ。ダブルバインドの形式をとるアポリアだ。つまり、〈ungeheuerなもの〉を思考せんがためには、〈ungeheuerなもの〉を ungeheuer な様式で思考せねばならず、かつ思考できない、というわけである。

● 実際、『人間学』が〈ungeheuerなもの〉を「反目的的な大きさ」と定義づけるととき、カントは、ラテン語の等価語を *magnitudo monstrosa* としている。『人間学』第六八節参照。

たしかに周縁的（マージナル）なアポリアではある。だが、その諸効果は、第三批判全体を通して多かれ少なかれ直接感じられるようになる。〈ungeheuerなもの〉とともに、崇高の可能性のみならず、美の可能性、ついには『判断力批判』の可能性そのものが問題になる。崇高の表象においては「何ひとつ ungeheuerなものはない」とカントは書いている。ここでは、崇高は〈ungeheuerなもの〉の排除によって否定的に定義されているように思われる。おそらくカントの『判断力批判』は、古くからの追放指令、崇高のカテゴリーよりも古くさえある追放指令を反復するにとどまっている。というのも、これと同じ拒絶が、アリストテレスの『詩学』にすでに見受けられるからであり、そこではアリストテレスが *teratodes* と名指すところの「怪物的・畸形的なもの」の排除によって、悲劇作品における美の本質を限界画定することが問われているからである³。しかしながら『判断力批判』がこのアリストテレス的身ぶりを繰り返しているのだとしても、それが同一の仕方での身ぶりを再生産しているというわけではない。悲劇的な美の本質が、*teratodes* の根底的な拒絶によって定義される以上、カントの崇高は逆

『Ungeheuerなもの』の限界で——カント『判断力批判』における崇高と怪物的なもの

に〈ungeheuerなもの〉とより両義的な関係を保つことになる。かくしてカントは、いくぶん行を隔てて、崇高はあらゆる〈ungeheuerなもの〉を免れていながら、同様に、崇高の一種の様態ないし様式——「巨大なもの colossal」であるところの崇高な「ほどんど」——は、〈ungeheuerなもの〉の「限界で」出現するのだ、と断言するのである。それゆえ、縁であり地平の輪郭を画定している〈ungeheuerなもの〉なしには、崇高の崇高性を思考することは不可能である。この消失点なくしては、きわめて近いと同時にまったく他なるXのこの留め具なくしては、Xを暴力的に排除しつつそれに接近するところのこの限界なき限界なくしては、自身によって呼びかけられつつ含み込まれているようなこの限界なき限界なくしては、崇高の感情を感じ取ることも、一対象を「崇高だ」と判断することも不可能なのである。排他的であると同時に包摂的な〈関係なき関係〉のパラドックスが、崇高にその限界を、あるいは限界のうちのひとつを割り当てるのだが、これは、きわめて逆説的なことに、まさしくみずからの「限界解除」によって妥当するものの限界的な〈思考しえぬもの〉を、崇高に割り当てることなのである。実を言えば、崇高を定義しなければならぬとすれば、まずもってこのもうひとつのリミット、いつそう際立っており古典的でもあるこのリミットによることになるだろう。つまり、形式と無形式との境界、限定と非限定性との境界へと移行することによって美と崇高を切り離す、境界画定の線によることになるだろう。その結果として、崇高は、美の限界と〈ungeheuerなもの〉の限界とのあいだの敷居(閾)のうえに位置づけられるのである。この敷居はきわめて不安定なものである、というのも、これらの境界線のそれぞれは、崇高と美の正典(カノン)的な区別によって絶えず消去されかつ引き始められるからである。そのうえ、美に対してその地平を切り拓く崇高性なくしては、こうした区別はけっして持ちこたえるものでもないだろうし、美をそのものとして思考することも、美の本質を思考することも不可能となってしまうだろう。これは、古典的美学において広く流布したテーゼである。

フェヌロンによれば「美しいだけの、つまり輝けるものでしかない美は、半分しか美しくはない」。言い換えるなら、純粹な美、美のたんなる美は、けっして美しくない。すなわち美は、それを美自身の彼方へと連れ去ることによってそれを美自身に委ねるといふ崇高に依拠するのだ、ということである。反対に、以下に見るように、崇高の本質は、美に依存するのであり、〈ungeheuerなもの〉の深淵に呑み込まれないためには、美しい形式を必要とする、と言えるだろう。

③ 「視覚的手段によりはするが、それによつて恐怖の効果を呼ぶもの (phoberon) のではなく、たんにおのかせる妖怪の類 (erastodes) を見せるだけの人々に至つては、およそ悲劇とはなんら関わりのない者である。なぜなら、悲劇によつて求める快とは、快でありさえすれば何でもよいというものではなく、悲劇に本来固有の快でなければならぬからである」『詩学』第十四章、1453b (*Poétique*, Seuil, 1980, p. 80-81) (『アリストテレス詩学・ホラーティウス詩論』松本仁助・岡道男訳、岩波文庫、一九九七年、五五頁)。このテクストの解釈は、ここで着手しているわけにはいかないさまざま問題を提起している。

しかしながら「崇高の分析論」の冒頭を読めば、境界画定が堅固たる仕方で確立されているように見える。「自然の美しいものは対象の形式にかかわり、この形式は限定を旨とするが、これに反して崇高なものは、無形式な対象において〔……〕無限定性が表象されるかぎりにおいて、無形式な対象においても見出されることができ。」——「かくして美しいものはある無規定的な悟性概念の呈示、崇高なものはある無規定的な理性概念の呈示とみなされるように思われる」(224)。この二つの美感的判断のあいだでの差異はそれゆえ、それらがアプリアリな綜合

の二つの異なった様態、すなわちそれ自体異なった能力のあいだでの一致／不一致についての二つの異なった様態を前提としているという意味で、超越論的なものである。つまり、一方は、美の感情によって含み込まれた悟性と構想力との自由な戯れ、他方、崇高の方は、理性と構想力との抗争、というわけである。そこから帰結するものこそ、美の「平静な観照」と、崇高の暴力的な感情とのあいだにカントが明らかにした差異のすべてである。カントはとりわけこの差異を、美についての判断を特徴づける形式的な合目的性と、崇高性の合目的性の不在、あるいはむしろ反目的な特徴とのあいだで反復している。しかしこの建築術的分割、この外見上の非連続性は、おそらく次のような本質的連続性を包み隠している。シェリングにまで遡る解釈によれば、美と崇高の差異は、たんに量的にすぎず、程度や強度のたんなる差異にすぎないだろう。それはあたかも諸能力の崇高な抗争が、美の感情においてすでに呈示されていた緊張を極端なまでに尖鋭化させるにすぎないかのようであり、崇高な無限が美の有限性そのものにおいてすでに呈示され予期されていたかのようなのである。事実、この二つの美感的能力によって必要とされている諸能力の差異は相対的である。美の感情が悟性を働かせる一方、崇高が理性を動員するのだとすれば、この二つの審級は、構想力という同一の能力のもとに継ぎ合わさるのであり、構想力の活動は、美感的判断力の二様態の基底をなし、美と崇高の境界画定を侵犯し跨ぎ越すのである。たしかに美感的構想力は、一方から他方へ移行するからといってその相手〔悟性と理性〕を単純に変化させるわけではない。しかしその活動はみずからを変形し強化する。つまり、崇高は「構想力の最大の努力」(258)とその究極的な緊張を想定しており、その結果、大きさの美感的判定における「絶対尺度」(251)、最大限のリミットを踏み越えるのであり、直観において全体性や無限の理念を呈示しようと努めるのである。構想力は、その限界にまで引つ張られることで、自分自身の能力と自由を強化する。構想力が「産出的で自発的」であり「可能な直観にとつて随意な形式を創始」(246)するかぎり

において、それは目的概念と形態の安定した描線によって条件づけられた「たんに付随的な」美の限界を踏み越えようとするのである。というのも、こうした目的概念と描線のもとでは「いわば形態 (Gestalt) の観照のうちに戯れている構想力は、この概念によって制限されることにすらなる」(230) からである。限界における構想力は、こうした規定的な形態を欠いた形式の自由な美に到達しようと試みる。たとえば、ギリシア風のデッサン、唐草模様、主題なき音楽の「幻想曲」がそれであり、これは「それ自体では何も意味せず」「規定的概念のもとでのいかなる対象も表象することがない」(230)。付随的美から自由な美への移行において告知されるのは、規則的な形態の「平静な観照」のうえに基礎づけられた美の古典的概念の超出である。すなわち「規則のあらゆる束縛からのこのような離脱 (Absonderung)」が「構想力の自由をむしろグロテスクに近づくまでに駆り立てる」のであり、それこそが美が「みずからの最大の完全性」に達するという場合なのである(242)。崇高は、こうした Absonderung、あらゆる形態的束縛からの解放を極端なまでに増大させることしかない。それはあたかもカントの『判断力批判』が、非形態的な芸術を予期していたかのようなのである。こうしたパスpekティブにおいて、崇高は、美とは別の感情を指し示すことはないだろう。むしろ最も自由な美、構想力の最も強度に満ちた活動の発露を指し示すことになるだろう。自由な美から解放され、美をその本質へ委ねること、崇高は、美の真理を明らかにするだろう。それは美の根源的な核とその超越論的な条件を構成することになるだろう。それは諸能力の引き裂かれた統一であり、それらの最も激しい抗争における究極的な総合であり、崇高においては、美の感情の基底をなす自由な戯れは、いわば短調 (マイナーモード) —— 諸形態を砕づけし凝固させる形態の境界によって抑制されながらも —— で不一致の一致を再演するのである。

*この問いについては、リオタールの崇高論講義を参照のこと (cf. Jean-François Lyotard, *Leçons sur*

l'antiquité du sublime, Galilée, 1991, p. 95-99)。それによれば、美と崇高との「差異に注意深くある」

とで「不連続主義」の読解が擁護されている。この読解から承認されるのは「二つの美感的感情のあいだの類縁関係 (...)」が、この二つの感情を特徴づける「緊張」と不安定性とに強調点を置いた「連続主義」の読解もまた同様に許容しないということである。われわれがここで素描しているのは、しかし、このような「連続主義」の読解である。

**美と崇高のあいだのこうした「建築術的」区別が想定しているのは、しかしながら、構想力、悟性、理性が実際には「異なった」諸能力だということである。だがハイデガーとともに、悟性と理性がそれらの「共通の根」としての超越論的構想力のうちに起源をもち、どちらも構想力の諸様態でしかないということを認めるならば、もはや事情は同様ではなくなってくる。そのときには「美感的判断力批判」の分析論をそっくり練り上げ直さなければならなくなるだろう。

*** Cf. Olivier Chédin, *Sur l'esthétique de Kant*, Vrin, 1982, p. 248-9.

したがって、形態的・形式的な限定を無形式・無限定なものに対立させるように、美を崇高に対立させることは誤りとなるだろう。自由な美がみずからの源泉を見出すような、構想力の *Absonderung* (「離脱」) が構想力を無形式なものとの限界へと引き連れていくならば、また、変形や歪像の一種の試練においてしか美が存在しないとすれば、反対に崇高は、けっして諸形式の全面的な不在から生じてくるのではなく、むしろ(聖ピエトロ寺院やピラミッドの例が証言するように)あらゆる呈示にとつてあまりに大きな形式、「ほとんど大きすぎる」形式の法外さ

から生じてくるのである。これはそれでもやはりひとつの形式、つまりひとつの多様の結びつきにとどまっている。非形式的な美と、非形式なもの、崇高な形式とのあいだの差異は微妙であり、ほとんど決定不可能である。実際カントが明確にしているように「崇高は無形式な (formlos) 一対象においても (auch) 無形式なものはそれゆえ崇高の特定の一ケースにすぎない」見出されることができよう。すなわち、無形式性が無形式な対象において、ないしそうした対象を通して表象されるかぎりにおいて、それにもかかわらず (この対象の) 全体が付け加えて思考される (hinzugedacht) かぎりにおいて、崇高は無形式な一対象においても見出されることができよう」(244)。

周知のように「純粹理性批判」の「分析論」において、全体性 (Allheit (Totalität)) のカテゴリーが指し示していたのは「単一性とみなされた複数性」(B111)である。崇高な対象は、構想力によつて全体として呈示されるためにほとんど大きすぎるのだが、そうしたものとして崇高な対象は依然として呈示されるのである。こうした状態で余分に付け加えて思考させ、みずからの無形式性を限定し、ほとんど無形式な複数性を形式に結びつけた統一へと連れ戻すべく、崇高な対象はみずから与えるのである。こうした究極的な限界 (リミット) が、構想力の及ぶ拘束性を絶対的に超出し、統一や全体性のカテゴリーのもとにはもはや図式化されるがままにならず、純粹な形式の紐帯に含まれるがままにはならないようになるためには、こうしたリミットが踏み越えられ、対象の大きさやその諸要素の複数性が少しばかり増えるというだけで十分だろう。というのは、このリミットが踏み越えられたとき、崇高な対象は〈ungeheuerなもの〉の底に沈み込むからである。感性的形象の限界解除、歪形の運動は、自由な美を崇高の近辺にまで導くのであるが、まさにこの同じ運動が、崇高を〈ungeheuerなもの〉の最も近くにまで引き連れてゆくのであり、結果、それら三者を区別することは難しくなるだろう。構想力の狙いが、みずからが対象を把握する最大リミットの寸前にあるか越えてしまうかで、同じ対象が或るときには崇高と判断され、また

或るときには ungelueher と判断されうるだろう。そこではまた、違いはたんに量的なものであり、視点、隔たり、闕の問題なのである。「このことから解明できるのは（…）ピラミッドの大きさから十分な感動を得るためには、ピラミッドにあまり近寄りすぎてはならないし、同様にあまり遠ざかつてはならない（…）」ということである。なぜなら、あまり遠ざかった場合は、把握される諸部分（重なり合った石）が不分明にしか表象されない（…）からである。また近寄りすぎた場合は、目は基底から頂点までの把握を完成するのは若干の時間を必要とし、この把握においては、構想力が後続する部分を受け入れてしまう前にいつも先行する部分が一部消滅してしまい、総括はけつして完結しないのである（S. 22）。構想力の美感的総括にとつて障害になるものとは、一見したところでは、あまりに近寄りすぎて見られたピラミッドの過剰な大きさである。しかしこの空間的な過大さは、構想力の時間的な機能不全を引き起こすのであり、というのも構想力は、把握の総合の実行のために「時間を要する」のだが、その時間が欠けているからだ。かくして、構想力は、過ぎ去った知覚の束を把握できず、それらを現在の瞬間に殺到するものへ総合的に結び付け直して再生産することができない、ということが分かる。つまり、Heuer の時間的統一にそれらを包含することができないのである。すなわち un-gelueher なのだ。もし美の崇高への関係と同じように、崇高の（ungelueher なもの）への関係——つまり両者は程度や強度の、パースペクティヴの差異にすぎない——があるとするならば、「構想力の」こうしたりミットは、動揺しており衰微しているということが分かるだろう。崇高の「ほとんど……すぎる」と ungelueher なもの」の「絶対に……すぎる」とのあいだで、限界画定は決定不可能なものとなるのである。

あるいはほとんど決定不可能である。厳密に量的な視点からは「ほとんど……すぎるというカテゴリーを定め」、

ひとつの術語を「接近の非決定」へと定着させることによって、崇高と（ungeheuerなもの）が反転不可能な形で練引きされるような非回帰の地点をそうした術語に割り当てることは不可能であるように思われる。とはいえ、情動の観点から見られた諸々の美感的判断を、それらがかき立てる適意や不適意という質にしたがって考察するならば、もはや事情は同様ではなくなるだろう。つまりこの観点からは、両者の境界画定はよりよく確保されるように見えるのである。周知のように、美は、純粹で没関心的な快を呼び起こし、対象についての没関心性と離脱が、それにもかかわらず、対象に対する魅力を伴っている。対象の現存や質から受け取られるあらゆる欲望・感性的魅力・関心を排除するにもかかわらず、美は、いわば準・超越論的な誘い・呼びかけ・魅惑を含み込んでおり、それは依然として、われわれの快がかき立てられるような美しい形式をそなえた対象へと方向づけられているのである。後にカントは『人間学』において「魅力なき魅力」によってこうした欲望なき欲望に言及することになるだろう。つまりそうした魅力なき魅力においては「美が、対象との内密な合への誘い、つまり直接的な享受（Genuss）への誘い」という概念をそれ自体としてもたらしている」（第六七節）。崇高もまた、美感的な快の純粹な感情によって特徴づけられるのであるが、その場合に問題となるのは「否定的な快」、つまり「不快を介してのみ可能であるような快」（260）、さらには「苦痛を不断に超克すること（Überwindung）から生まれた快適の感情」（第六八節）である。これは、快と不快との純粹な綜合であり、「震動ないし同一の客観の反発（Abstoßen）と牽引（Anziehen）の急速な交替」（258；cf. 245）によって立ち現れてくる。対象の崇高な法外さ、その過大さは、構想力をその限界にまで引張ってゆき、この過剰な地点にあつては、構想力は、いまにも失神して機能不全に陥るすれすれのところなのである。構想力の働きを頓挫させるこうした「Überschwenglich」、超過、過度は「構想力にとつてひとつの深淵（Abgrund）のうきもの」であり、構想力はそこで自分自身を喪失しないかと恐れる（furchtet）。反発そ

のものから生じてくるように思われるこの奇妙な魅力をめぐる、『判断力批判』は、われわれにひとつの超越論的分析を与えている。すなわち、構想力は法外なもの (Überschwinglich) の深淵のまえておののき、しり込みするのだといつても、逆に「この法外なものは、超感性的なものについての理性の理念にとつては法外ではなく、構想力のこうした努力を生み出す点で合法的 (gesetzmassig) である。したがつてこれは、たんなる感性に対して反発的 (abstoßend) であったのとまさに同じ程度にふたたび牽引的 (anziehend) となるのである」。構想力をその深淵の縁で引き止めておくもの、その反発を魅力に変換し苦痛と戦慄を快に変換するものは、それゆえ、その Gesetzmassigkeit、つまり合法性 (法) との合致) であり、すなわち、その究極的な緊張とその機能不全の限界において「直観の全体において与えられた対象の総括が、したがつて理性理念の呈示ができるようになる」能力であるだろう。このことをもつて、構想力は理念を直接呈示するための「みずからの限界と無力を証示する」のだが、「それでも同時に、法則としての理念との適合を実現すべきである (Bewirkung) というみずからの使命をも証示するのである」(257)。われわれのこうした無力さの感情、「われわれにとって法則である理念に到達するのに不適合であるという感情」、われわれの不適合において、また不適合によつてわれわれが「法」に「適合している」(Angemessenheit) という崇高な呈示が、尊敬 (Achtung) と呼ばれる。かくして「自然における崇高なもの、感情は、われわれ自身の使命に対する尊敬であつて」、そこで崇高なもの、超越論的分析は、われわれに対して、倫理的命令という究極的な賭け金を明るみに出すのである。これこそが、みずからの (他者)、(限界)、(ungeheuerなもの) の倫理的意義についてわれわれに問いかけるよう仕向けるにちがいない当のものなのである。ここで第三批判が崇高の源泉そのものに突き止める「美感的」尊敬と、尊敬の実践的感情との違いを区別しよう (しかしどのような基準によつて?) と追求しても無駄である^(註)。この意味では、ここで喚起された「法」、つまりわれわれの

感性への隔たり・不適合がわれわれに尊敬を呼び起こすところのこうした法は、倫理的な（法）それ自体にはほかならない。法にとっての尊敬という実践的感情は『実践理性批判』において描き出されているが、この感情はそのうえ、崇高の美感的感情と同じ情動的含みを有しており、快と不快、高揚と戦慄といった同じ両義性、同じ二極性によって特徴づけられているのである。崇高の場合におけるのと同様、そこに含み込まれているのは、隔たりを保ち、深淵に沈み込まないことを可能にする、牽引と反発の交替である。こうして「徳論」は、尊敬と愛の働きを、自然界における引力と斥力の均衡に対比している（『人倫の形而上学』第二四節）。この類比にしたがって、尊敬の原理とは「人間が互いに距離を保つよう」可能にするものであり、それと同様に、法は「尊敬において（im Respekt）」感性的な傾向性を保っているのである^{***}。そしてこの力が衰微し、必要な隔たりが消失するならば、「虚無が大きく口を開けてその海溝のなかへと存在者の王国全体を、あたかも一粒の水滴のごとく呑み込んでしまうであろう」。

* Cf. Jacques Derrida, *La vérité en peinture*, Flammarion, 1978, p.143 [「ジャック・デリダ『絵画における真理』上巻、高橋允昭・阿部宏慈訳、一九九七年、二〇三頁】。

** (一)でもまた、われわれは、リオタールの崇高論講義が擁護している方向での主張を受け入れることができる^{***}。 Cf. *Leçons sur l'Analytique du sublime*, pp. 219, 274, 285...

*** 尊敬の「厄除け機能」は「接触と混乱を避けるために、距離をとること、別離という決意を導き入れることを可能にする」のであり、そうして「恐怖から遠ざけ」、「不動化し石化する運動を停止させる」のである。

この論点については、Sarah Kofman, *Le respect des femmes*, Galilée, 1982, p. 42 [「サラ・コフマン」〈尊敬＝敬遠〉のエコノミー——カントの場合／症例』庄田常勝訳、『現代思想』一九八五年三月号、四四—四

美感的構想力が自己喪失の危険を冒すというこの海溝——それが〈ungeheuerなもの〉の深淵である。超出せんとするその狙いによつて運び去られることで、構想力がその限界（リミット）を踏み越えるとき、また、構想力が多様の時間的綜合をもはや達成するに至らず、それをひとつの全体として把握するには至らないとき、われわれの使命の実現、法に対するわれわれの尊敬の崇高なる実現（Bewirkung）を行うことは不可能になってしまう。合法則性のこうした形式なくしては、この形式が呼び求め解放する営みの可能性なくしては、構想力の「昇華〔sublimation〕」、崇高なカタルシスはもはや作動することはないだろう。そうならば、いかなる歓喜も苦痛と戦慄をもはや克服することはないし、いかなる魅力も対象に対する最初の反発にもはや後続することもない。残るはただ、絶対的に否定的な感情であり、嫌悪や純粹な唾棄のしるしであり、〈ungeheuerなもの〉の情動にすぎない。もはや畏怖（Furcht）——対象に対する魅力を排除しない畏怖——ではなく、恐怖（Schreck）すなわち「適意を見出すことが不可能である」恐怖、あるいはまた、おののき（Grauen）や吐き気（Ekel）なのである。たしかに、情動の「量的な」区別が〈限界〉を記しつけ、崇高の情動的な極と〈ungeheuerなもの〉の純粹に「反動的な」情動とのあいだに差異をもたらすに至るように思われる。実のところ、確実なものは何もない。十分に指摘されてはこなかったことだが、『人間学』において、美・崇高・〈ungeheuerなもの〉のあいだの関係は、『判断力批判』とは別の仕方規定されていることが分かる。カントは実際、次のように強調している。「描写や呈示（Darstellung）における（崇高の）思考による表象は、つねに美しいものでありうるしそうでなければならぬ。でなければ、驚きは、いくばくかぞつとさせる脅威（Abschreckung）になつてしまふ（…）。反目的な大きさ

(*magnitudo monstrosa*) は「*ungeheuer*なもの」である。そしてカントはこう再肯定することで結論づけている。「描写と装飾 (*parerga*) における (崇高なもの) 人工的な呈示は、美しくありうるし美しくなければならぬ (*sohl*)。そうでなくては、野蛮で粗野で反発をもたらし (*abstoßend*)、趣味にとって嫌悪の対象になるだろう」(第六八節) ③。このテクストが明らかにしているのは、崇高と美とのあいだの連関、その緊密な連累関係である。美はたんに崇高に依存しているだけではなく——美は崇高と対立しているのではなく釣り合いを (*Gegenwicht*) 保っている——、崇高はまた美に依存してもいる。つまり崇高は、美に即した呈示の要請に従い、その装飾 (*parerga*) によつて粹づけられ「なければならぬ」のである。そうでなければ、崇高は、それ自身に委ねられることで、恐怖・反発・嫌悪の否定的な感情をかき立てるだけになり、*ungeheuer*となるだろう。崇高の本質としての純粋な崇高は、したがって、崇高が排除せねばならないもの、*ungeheuer*なもの④の唾棄そのものと混じり合うことになる。みずからの崇高な地平なくしては美は、美しくあることを止めてしまふのと同様に、美しい呈示なき崇高、崇高でしかないとこの崇高はもはや崇高でない。そしてそのものとしての崇高が純粋な反発を生じさせないのだとしても、われわれがそのなかに魅力として見出すものは、それ自身から生じているのではなく、たんに美しい形式の純粋な快としての美に由来しているのである。この美しい形式が、崇高の感情に内属的な「牽引と反発の急速な交替」を喚起すべく、奇妙にも恐怖と結びついているというわけなのだ。崇高の感情は、ひとつの特定の情動を構成するのではなく、二つの対立し合った情動——すなわち、美の快と (*ungeheuer*なもの) を前にした反発——のあいだでの不安定な綜合、絶え間ない動揺を構成していることになるだろう。かくして「人間学」は、第三批判以上のはるかに高い任務を美に対して付与する。つまり、恐怖を崇高に変形し、恐怖を昇華する (*sublimier*) という任務である。この任務は、美を美感的なあらゆる呈示と表象の超越論的条件として打ち立てる

ことになるだろう。「崇高なもの」の表象 (Vorstellung) はそれ自体美しくありうるし、またそうあるべき (soll) である。そうでなければ、この表象は粗野で野蛮で趣味に反するものとなる。悪しきもの、あるいは厭わしいもの (たとえばミルトンにおける擬人化された死の姿のような) の呈示 (Darstellung) でさえも (...) いやしくも対象が美的に表象さるべき場合には、美しくありうるし、またそうでなければならぬ」(第六七節)。たとえ崇高な「野蛮なもの」でさえも、悪でさえも、死そのものでさえも……。だが、美の昇華する能力には何らかの限界があるのではないだろうか、呈示・現前化の支配に抵抗する何ものかが？ 残余なき絶対的呈示のこうした理念は、しかしながら、みずからの梁のごときものに遭遇する。つまり〈ungehenerなもの〉の最も近くにある、呈示不能なものとの限界点である。カントはそれを、吐き気 (Ekel) の名のもとに名指している。問題になるのは「ある種の醜さ」であり、それだけは「自然に即して表象されることはできないのであり、もしそうすると一切の美感的適意を、したがって芸術美を台なしにしてしまう」(312) のである。こうした根底的な唾棄 [abjection] のしるしは、もはや表象されることも呈示されることもないが、それでもなお享受の対象にとどまる。「なぜなら、この異常な、まったく想像に基づく感覚においては、対象はいわば、われわれが極力それに反抗するにもかかわらず、あたかも享受を (zum Genuss) 強要するかのように表象されるから、対象の芸術的表象はわれわれの感覚においてすらこの対象の本性「自然」からはもはや区別されず、そこで芸術的表象はその場合に美しいと見なされることは不可能だからである」(312) 。。。したがって、穢らわしいものの享受というものがあり、そこでは、怪物的な(物)とその表象とのあいだの懸隔、あらゆるミメーシス、あらゆる表象作用を構成する距たりが廃棄されるのである。唾棄ないし純粹な反発のなかの享受、これは、美がわれわれを対象に結びつけるよう誘っている、もうひとつの享受の対極である。。。反定立の関係をなすこれらの二つの享受はしかし、両者ともに構想力の緊張によって支えら

れており、この二つの享受のあいだで崇高の感情が展開する。カントはそれをひとつの享受として指し示すのではなく、ただ魅力と恐怖のあいだの、美の享受と（ungeheuerなもの）の唾棄すべき享受とのあいだの、目的なき暴力的な交替と呼ぶのである。

（*）このテキスト（二七九七〜九八年執筆）はそれゆえ、第三批判の問題構制を——暗黙裡に——修正している。崇高の呈示は美を甘受「しうる」し甘受「せねばならない」ことが、カントの主張によって三度強調されているという点に注意されたい。

（**）『人間学』第六七節も参照。吐き気は「享受のために供された表象を拒絶しようとする努力」を含意している。吐き気を、カントの体系の「表象しえず名づけることもできない」「もうひとつの絶対者」、そうして「超越論的なものの超越論的なもの」とみなす解釈については、以下を参照。Jacques Derrida, "Economimesis," in *Mimesis des articulations*, Aubier-Flammarion, 1975, p. 88-91 [ジャック・デリダ『エコノミメシス』湯浅博雄・小森謙一郎訳、未來社、二〇〇六年、八七〜八九頁】。

（***）実際、この用語——Genus——をカントは二つの場合に用いている。この両義性は、カントの著作全体を通してGenusがさまざまな仕方を出てくる場合に繰り返し見出される。なぜなら、この言葉が「嫌悪感」と「恐怖」を惹き起こす「情欲的自己冒瀆」を名指し（『人倫の形而上学』「徳論」第七節）、それとまったく同様に、倫理的な（法）の意識によって惹起されたアプリアリな純粹感情を名指すからである。後者が生ずるのは「自由それ自身」が神に帰されるような「浄福に似ている」「享受を感じるようになる」場合である。『実践理性批判』の驚くべき箇所（アカデミー版全集・第五巻：137）を参照。

「Ungeheuerなもの」の限界で——カント『判断力批判』における崇高と怪物的なもの

質や情動の観点からみた、美、崇高、〈ungeheuerなもの〉のあいだの諸関係の分析は、量の観点からの分析がわれわれに教えていたものを確認する。すなわち、一方から他方への移行 (Ubergang) が含意しているのは、いかなる非連続性でも断絶でもなく、ひとつの連続的な推移であり、そこでは、構想力の同じ能力・企図が、領域や本質をけつして変化させることなしに、みずからの限界を超出し継起的な諸段階を横断することによって自身を漸進的に強化してゆく。つまり、過剰なものを經由することで「十分に……でない」から「あまりに……すぎる」への転換の敷居を横切つてゆくわけである。あるいはこれを「震動」の局面を經由した、純粹な魅力から純粹な反発への転換と言つてもいい。こうした意味においてこそ、カントは、自由な美が崇高の限界で展開するのと同様に、崇高が「〈ungeheuerなもの〉の限界に」位置しているのだ、と断言することができたのである。しかしまたカントはまさにその直前で、崇高の表象において〈ungeheuerなもの〉は何もない、と明言している。含みを欠いたこうした排除、無限定性の運動そのものうちの越境不可能な限界のこうした措定は、理解しがたいものとなる。つまりこの排除は、量や質のカテゴリをもはや介入させはせず、「美感的判断力の分析論」の「第三の契機」、つまり関係のカテゴリ、つまりここでは合目的性への関連に関わつてゐる、ということである。この水準においては新たな裂け目が現れており、これは、三つの判断の明白な連続性を破壊し、結局のところ、判断力の領域の外部へと〈ungeheuerなもの〉を締め出すことができるであろう。純粹な美感的判断を特徴づけているものとは、目的の全面的不在、つまり概念の關係で規定された客観的な合目的性の全面的不在である。こうしたことはすでに、美についての判断、少なくとも崇高に最も近づき最も純粹な自由な美についての判断の場合にも当てはまつていたことである。美は、対象のたんなる形式についての反省から生じた「純粹に形式的な」主観的合目的性、すなわち

「目的なき合目的性」を想定している。こうしたことは、崇高の場合にもやはり当てはまる。というのも、崇高はまさに、あらゆる合目的性と対立した、反目的的な (zweckwidrig) 特徴によって定義されているからである。こうしたことは (ungeheuerなもの) の場合にはもはや当てはまらない。なぜならば、そのように形容された対象は「その大きさによって、当の概念を構成する目的を破壊してしまう」からである。そこで承認されるのは、(ungeheuerなもの) の特徴が当の対象とその概念および目的との関係によって完全に規定されている——たとえこの場合、こうした関係が、破壊や無化によって純粹に否定的であると明らかになるとしても——という点である。ここで問われている「大きな [grandeur]」は、崇高を定義づけている絶対的で無条件の大 [magnitude] とはもはや関係がない。大きさは、比較によってしか、概念によって対象に割り当てられた標準的なサイズと相対的にしか、ungeheuerと判断されることはできない。そのような判断は、小さい次元の諸対象にも完全に適用することができ。アリストテレスが語っている「四ペーキユスの長さをした足」、ツァラトゥストラが出くわした大きな耳をした人間まは、比較的小さいままであるが、それにもかかわらず、人間的な有機体との目的論的な関係における足と耳の標準理念と合目的性に照らせば、それらは ungeheuerであるように思われる。それゆえ「ほとんど大きすぎる」(崇高) から「あまりに大きすぎる」(ungeheuer) へのたんに量的に連続的な推移は存在しないことになるだろう。(美と崇高が属している) 美感的判断力から、(ungeheuerなもの) が依存している) 目的論的判断力への移行という領域の変化があることになるだろう。「ほとんど……すぎる」のカテゴリーが崇高に適合しているかということは確かでさえない。カントのテクストをより注意深く追ってみるならば、「(ungeheuerなもの) の限界に」屹立しているものは「崇高」ではなく、「巨大なもの [colossal]」と形容されており、この術語はここでは、対象のほとんど大きすぎるサイズによって困難になった「概念の呈示という目的」を指し示している。

他方、あまりに大きすぎるサイズは、依然として不可能な呈示および *ungeheuer* な対象にとどまるだろう。崇高として美感的であるどころか、巨大なものは、客観的な合目的性と概念への関係を維持しており、まさにそのことによって目的論的判断力に属している。かくして〈*ungeheuer*なもの〉は、巨大なものの究極的様態、限界ケースのように思われるのである。巨大なものであろうと〈*ungeheuer*なもの〉であらうと、「両者いずれの場合においても、崇高の純粹に美感的な判断の可能性にとつての障害は、次の点に由来する。つまり、構想力の呈示能力と概念とあいだの外的な抗争が、構想力の二つの能力、把握能力と総括能力とのあいだの内的な抗争という場を占めている点である」^(*)。こうした条件のもとでは〈*ungeheuer*なもの〉についての判断は、カント美学といかなる関係をもたないことになるだろう。

※ 「二スベタメの身体に」「四ペーキユスの長さをした足」については、アリストテレス『政治学』第五巻・第三章、1302b (Aristote, *Politique*, Vrin, 1982, p.347) を参照 (二ペーキユスは、四四・四センチ、一スベタメは、二二・二センチ)。「人間であるところの(…)小さな細い柄のうえに乗っかっている巨大な耳」については、ニーチェ『ツアラトウストラかく語りき』第二部「救済について」(Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, UGE, 1972, p.130 [ちくま学芸文庫版ニーチェ全集・第九巻、吉沢伝三郎訳、一九九三年、二五二頁]) 参照。

^(**) Louis Guillemit, *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, Edition du CNRS, 1986, p. 124.

巨大なものサイズや場を定着させることができ、巨大なものがその限界の一方の端から他方の端で、〈ほとん

ど崇高なもの」と〈ほとんど ungeheuerなもの〉のあいだで揺れ動くことがないとするならば、以上は少なくとも事実だということになる。実際、それを特徴づけている「ほとんど大きすぎる」のカテゴリーは、まったく同様に、崇高にも当てはまることを認めなければならぬ。この崇高の感情は、構想力によって把握可能な大きさの最大限に達するまさに寸前で、遠さと近さ、「十分に大きくない」と「あまりに大きすぎる」とのあいだの不安定な敷居のうえで、この最大限の最も近くで生まれるのである。量的ないしトピック上の観点からすれば、巨大なもの、厳密に崇高と同一であり、巨大なものを美感的判断力の領野から排除するような、目的概念への関係によってしか崇高との差異をみとめることができない。どれほど純粹であろうと、いかなる美感的判断も、目的への関係をまったく潰し、たどり難いものであるだろう。「崇高なものについての純粹判断は、それが美感的で(…)あるならば、対象のいかなる目的もけつして規定根拠として (als Bestimmungsgrund) 所有してはならない」(253)。それゆえ問題なのは、概念へのあらゆる関係を取り除くことではなく、概念が、対象についての判断の規定的原理となることのないようにすることである。こうしたことは「詩人がするように」いかなる概念的ないし目的考察も欠いたまま「たんに実際に見えるがままに見るようになければならない」(270) ような、満天の星空や大洋といった、自然の崇高な光景に対しては厳密に可能であるように思われる。だがこうしたことは、芸術作品が問題になっている場合にはほとんど不可能になる。というのも、芸術作品の形式は、芸術家が企図する目的や意図をつねに透視させるようにするからであり、たとえこの目的が「目的に終わりなき」もの、さらには芸術的な射程を欠いたものとして呈示される逆説的な目的であったとしても——これは現代芸術の主「目的」となったように思われるわけだが——事情は変わらない。目的の還元不可能なこうした呈示、つまり、構想力の自由を制限する「完全性概

念」のような目的が還元できないままに呈示されることをもって、カントは、建築物の美——たとえばカントの書いたところでは教会の美——を「たんに付随的な」条件付きの美のなかに分類した(230)。崇高の場合にも同じことが言えるのだろうか。たとえば、数学的崇高の二つの例、つまり「判断力批判」が提出している例、まさに教会(聖ピエトロ寺院)と聖墓(ピラミッド)の例の場合にはどうなるのか。この寺院に一步踏み入れたときにわれわれを捉えるこの「狼狽」において、純粹に美感的な感情に属しているものと、建築家の意図に答えるところのもの——たとえば、大聖堂についての自らの概念に正しく応じた諸目的として、まさに崇高性の「純粹な」感情を喚起せんとする建築家の欲望——を、いかにしてアプリアリに区別したらよいのだろうか……。当の寺院は、一見したところ(概念も目的もなしに)崇高ではあるが、実際は、概念の呈示に即して整序されており、たんに巨大なものにすぎないだろう。つまり、この二つの判断のあいだに厳密に区別を設けることはもはやできない以上、巨大かつ崇高だというわけだ。崇高——それゆえあらゆる〈ungeheuerなもの〉から免れている——であったり、巨大——〈ungeheuerなもの〉と境を接している——であったりする。なぜならば、崇高の反目的性と〈ungeheuerなもの〉の否定的な合目的性は、両者を対立させることがもはや不可能だからである。崇高を特徴づけているもの、とりわけ「カオス」や「荒廢」において自然の崇高な光景を特徴づけているものは、合目的性(Zwecklosigkeit)の全面的な不在ではなく、反目的的な次元(Zweckwidrigkeit)、あらゆる形式的な合目的性への暴力的な対置である。この対置は、それでもやはり、こうした形式的な合目的性に対して一定の關係を含み込んでいる。つまり〈ungeheuerなもの〉を構成している目的の破壊〔無化〕に同一とも思われるような——歪曲や破壊という——否定的關係を含み込んでいるのである。Zweckwidrigkeit——第三批判では崇高に使われたこれと同じ語が「人間学」においては〈ungeheuerなもの〉を定義するのに役立つことになるだろう。「反目的的な大きさ

(*magnitudo monstrosa* [怪物的な大きさ])とは〈ungeheuerなもの〉である」(第六八節)。またしても、崇高と〈ungeheuerなもの〉とはきわめて接近し合い、ほとんど決定不可能なものになる。両者を区別するものはおそらく、たんなる強度や強調の違いにすぎず、制限解除の運動においてわずかに異なる位置しめているというにすぎない。崇高は、概念も目的もなき判断の理念的な狙いとして、最終的な諸形式の歪形、あらゆる合目的性の脱目的化、目的の破壊〔無化〕を前提にしている。崇高は、*Vernichtung*〔殲滅〕つまりみずからの可能性の条件として〈ungeheuerなもの〉の怪物的な暴力を要請しており、このことによつて〈ungeheuerなもの〉は、崇高との関係において準・超越論的な位置を占めることになるだろう。あるいはまた〈ungeheuerなもの〉の怪物的な暴力は、崇高に先立つ局面として要請されているのだと言ってもよい。崇高は、〈ungeheuerなもの〉の限界(リミット)で、このリミットをたどり直すことによつて突発するのであり、それはあたかも〈ungeheuerなもの〉の限界(リミット)では通れないかのようなのであり、つまりはひとつの迂回が可能になるためには自身にとつて耐え難い脅威の最も近くを通過せねばならないかのようなのだ。そのような場合に、純粹な恐怖は、反発と牽引の崇高な交替に取つて代わる。だからこそヘルダーリンの書いたように、限界撤廃の戦慄は、限界なき分離そのものによつて浄められるのである。〈ungeheuerなもの〉から崇高への転化は、超越論的な隔たりを穿ち直す。つまり、美感的な享受が吐き気と恐怖から逃れるために必要な懸隔を穿ち直すことになるのである。

この「昇華〔崇高化〕」、こうしたカタルシスの限界設定については、どのような事情になつてゐるのだろうか。「崇高の分析論」はみずからが必要としている〈限界〉をけつして固定するには至らないということ、量の観点からも情動の質の観点からも合目的性への関係からさえも、崇高を〈ungeheuerなもの〉から分離するには至ら

ないということ、これが「崇高の分析論」の主要なアポリアである。このアポリアの理由はおそらく、崇高の崇高性、純粋な崇高の *abstehend* (反発的ないし唾棄的) な本質が *ungeheuer* なもの) にほかならないからであろう。かくして *ungeheuer* なものは、崇高の超越論的条件と崇高の真理のように思われる。美しいものでしかない美、崇高性なき美が美しくはなく、崇高が美の根源的な焦点を構成しているということが正しいとするならば、崇高の条件である *ungeheuer* なものはまた美の条件でもあることになるだろうし、あらゆる美感的判断にとって、原・超越論的な位置を占めることになるだろう。美の本質、芸術作品の真理は *ungeheuer* なものであるだろう。これこそはヘルダーリンの立場であり、ヘルダーリンにとつて、至高で最も崇高な芸術形式である悲劇は、みずからの本質を *ungeheuer* なもの) のうちに見出す。こうしたことはまた、別のパースペクティヴにおいて、ハイデガーの立場でもあるだろう。周知のように、作品理解を美学的カテゴリーの支配から解放し、美の「最も原初的な」思惟を再開するための試みにおいて、ハイデガーは、美と崇高との区別の何も考慮に入れることはないし、「崇高」概念に言及することさえしない。その理由はおそらく、美と崇高の後発のこうした区別が、まさに美の概念を再び見出すことが重要である場合に、美のギリシア的概念の制限ないし劣化を伴っているからであろう。というのも、美は、*ekphanastaton* であり、「最高の輝きによって示されるもの」だからである。美とは「作品のうちに組み入れられた輝き」であり、まさにそのことによつて「非隠匿性として真理がその本質的を發揮するひとつの仕方」なのである³⁴。芸術作品がアレーティアとしての真理によつて活用されているかぎり、芸術作品は、真理の本質——空け開きと伏蔵、露顕と隠匿との「根源的抗争」——を現れさせるのである。Dietrich [原闘争] は、作品において大地と世界の闘いとして顕現する。この闘いは、作品を通して「それが打ち立てる形態」において「みずからを据え」現前するに至る。真理のこの開現としての作品は、それが呈示したり表象したりするものに

よって真理を到来させるのではなく、作品がそうであるところの単純な事実によって、作品があるというこの「出来事」(Ereignis)によって真理を到来させる。そしてその出現は、われわれの「世界と大地への根源的關係」を転覆させるひとつの「衝撃」によって、また不慣れなもの、〈ungeheuerなもの〉のうちへのわれわれの企投によって記しづけられる^{***}。衝撃を耐え忍ぶこと、〈ungeheuerなもの〉の試練をくぐり抜けること、それが作品を「見守ること」の本質的な条件であり、作品がひとつの作品で留まり続けることを可能にする迎接の本質的な条件なのである。ungeheuerという特徴もまた同様に、作品の本質そのものに、その美に属している。つまり、作品を通して存在の真理を焔めかせるものに属しているのである。これこそは、ハイデガーが別のところで聖なるもの(„das Heilige“)と名指すところのものだ。「存在の真理に基づいてこそはじめて、聖なるものの本質は思惟されることができる」^{****}のであり、そこから発してこそ、神的なものと神々の本質——つまり〈ungeheuerなもの〉——は思惟されることのできるのである。とはいえこれは、ヘラクレイトスの ethos anthropo daimon 「エートスは人間にとってダイモンである」についてのハイデガーの翻訳を信じるとするならばの話だ。そこでは、人間の棲み処は「das Offene für die Anwesenung des Gottes (des Ungeheuren) [神々(〈ungeheuerなもの〉)の現存にどうて開かれたところ]」^{*****}として現れる。芸術作品の本質、〈詩〉の本質は、この意味において「聖なるものを言う」ことにこそ存している。つまり、存在の〈聖なるもの〉や無傷なるものを、存在忘却から解き放つ引き抜きの暴力のうちに現れさせるといふことにこそ存しているのである。

＊ヘルダーリンの「オイディプス註解」(一八〇四年) Hölderlin, *Œuvre*, Preiade, 1977, p. 957 [前掲書、手塚訳、五四頁] 参照。註釈としては、Jean Beaufret, *Hölderlin et Sophocle*, 1965, réed. Gérard Monfort,

「Ungeheuerなもの」の限界で——カント「判断力批判」における崇高と怪物的なもの

1983' また' Françoise Dastur, *Hölderlin, tragédie et modernité*, Encre Marine, 1992 参照。

(**) ハイデガー『芸術作品の根源』(一九三六年) 'Heidegger, "L'origine de l'œuvre d'art," in *Chemins qui ne mènent nulle part*, 1949, Gallimard, 1990, p. 61-62 [関口浩訳, 平凡社ライブラリー, 二〇〇八年, 八頁]、また『ニーチェ』第一巻 *Nietzsche*, Gallimard, 1971, t. I, p. 178-180 [細田貞雄ほか訳, 平凡社ライブラリー, 一九九七年, 一五五頁] も参照。

(***) 「作品がいつそう孤独に形態 (Gestalt) のうちに確立されてそれ自体のうちに立てば立つほど、そして、作品がいつそう純粹に人間に対するすべての連関から解き放たれているかに見えるほど、それだけいつそう単純に、そのような作品がある」という衝撃が開けたところに進入し、そして、それだけいつそう本質的に、不気味で途方もないもの (das Ungeheure) が衝撃的に打ち開かれ、これまで安心できると思われてきたものが衝撃的に打ち倒される」(「L'origine de l'œuvre d'art」, p. 74 [前掲『芸術作品の根源』一〇八頁])。

(****) Heidegger, "Lettre sur l'humanisme" (1946), in *Question*, 1989, t. III, p.135 [前掲『ヒューマンニスム書簡』一〇九頁]。

(****) Id., p.151 [同書, 一三三頁]。

それゆえ、あたかもハイデガーがカントの崇高のこうした根本的特徴、つまり作品のあり方によって惹き起された動揺や衝撃の「脱自的」効果、作品と〈ungeheuerなもの〉との本質的近接性を保持していたかのようなのである。とはいえこれは、〈ungeheuerなもの〉から崇高のカテゴリーを差し引き、美のために崇高を元の場に返し、

その後直接〈ungeheuerなもの〉へと結びつけるためである。その点こそは、カント的な方向づけから美を根本的に区別する当のものである。その理由はたんに、『判断力批判』がハイデガーによって忌避されている美と崇高とのあいだの区別に基づいているからというだけではない。とりわけ、この区別が、崇高と〈ungeheuerなもの〉のあいだの境界画定（たとえどれほど脆く問題含みのものであれ）によって二重化しているからである。カントは〈ungeheuerなもの〉を芸術の本質的特徴とみなすどころか、反対に、それを美感的判断力の領野から追放しようと努めており、あたかも判断力を耐え難い脅威から庇護することが必要であるかのようなのである。つまりカントにとって〈ungeheuerなもの〉は、聖なるもの（Heilige）のうえに開かれるのではなく、逆に〈unheilなもの〉、災厄、最悪の不幸を指し示しているかのようなのだ。それは〈限界〉を維持せんとする決定であり、崇高のカント的な思考を両義的なものへと引きずり込む機能不全・失調にもかかわらず〈限界〉を書き込み直さんとする決定である。だがこの機能不全・失調によって、カント的思考は、崇高においては「何ひとつ〈ungeheuerなもの〉はない」という截然とした対立と、崇高が〈ungeheuerなもの〉と境を接するところにもまで出てくるほど決定不可能な近接性とのあいだで揺れ動かざるをえない。カント美学の整合性を破滅に導くような、そうした決定についての説明を試みなければならない。

〈ungeheuerなもの〉とまったく同様に、崇高の感情は、感性的な諸形象の歪形や制限解除のうちに、みずからの源泉を見出す。しかしながら〈ungeheuerなもの〉とは違って、崇高の感情は「無形式な対象」の表象に対してその全体性の表象、つまりその制限解除を限界づけ、その複数性を統一にもたらしべく取り集めるような結合的形式の表象が付け加えられることを要請する。崇高を〈ungeheuerなもの〉の縁に保持するこの形象なき形式

は、どのようなものでありうるのだろうか。ここで問題になるのは、感性的な諸形式や諸現象の有限な形象ではありえず、たんに感性的なものの諸形式、空間かつ時間である感性のアプリオリな諸形式にすぎない。『純粹理性批判』の「超越論的演繹」によれば、これらの形式は、純粹直観の「多様を付与」し、感性的なものの多様を現れさせるのであるが、それはこの多様を「本質的に一なるものとして」保ち、「概観 [synopsis]」(A 94) の統一において維持することよつてである。この「シノプシス」とは、悟性の綜合的活動よりも根源的な内在的原綜合である。すなわち「空間と時間の純粹な多様性に先行しこの多様性を統一する共贈与」であり、ハイデガーはこれを「共与 [syndosis]」と呼ぶよう提案している*。この始源的な共同性、世界の秘密の Urtum [原形式] は、感性的な諸形象の崇高なる歪形を通じて明らかになる。つまりこの意味で、崇高は、共与の準・図式であるだろう。空間と時間のこの原綜合が作動しなくなったとするならば、世界はカオスのなかに沈み込むだろう。それこそ自己産出するように思われるもの、崇高の経験のなかで到達する地点にあるものであり、構想力の究極的な緊張がわれわれをカオスの限界にまで導くところで、あらゆる呈示にとつてほとんど大きすぎるような現象の法外さの手前にあるものである。この最終リミットが踏み越えられたとき、崇高は〈ungeheuerなもの〉に変わるだろう。これはここでは、その空間化と時間化という二重の根源的な次元において明らかになる。というのも、それが指し示すのは、現象の空間的法外さが継起的把握の時間的綜合を不可能にするような、そうした現象だからである。この空間的法外さは、時間の純粹な多様性を「heuer」の統一へと取り集めることを禁じ、共与の捧げ物として空間の純粹な多様性にこの統一を付与することを禁じるのである。〈ungeheuerなもの〉の「カントの概念は、かくしてそのハイデガーの「統一的な意味合いとはまったく根本的に異なっている。存在の真理の聖なる煌めきが露わになるような大地と世界の「統一化の特徴」を作品の本領のうちに顕現させるどころか、カントの意味における〈ungeheuerなもの〉は、

反対に、作品の歪像、大地と世界の暗黒の荒廃や破壊〔無化〕を含み込んでいる。カントにおいて崇高の輪郭を境づけているこのNichts〔無〕が応答しているものこそ、〈存在の無〉にもはや属してもいないほどまでに徹底的な(こうした Vernichtung〔殲滅〕なのである。崇高が「ungeheuerなもの」を何ひとつ含んではない」というのは、まさに崇高は〈ungeheuerなもの〉と境を接し合っており、その〈限界〉に警戒したままだからである。崇高の思考は、その制限解除の運動そのものうちでの、無制限性のこうした制限画定に対して、美の古典的美学以上にうまく合致する。というのも古典的美学の方は「アリストテレスのいう」teratôdesを撥ねつけそこから顔を背けてしまうのであり、穢らわしいもの「im-monde : 非・世界」の最も近くで、それと張り合いそれに先んじようとしながら、それに対してみずからの〈限界〉と〈法〉を課すことに失敗するからである。

*Heidegger, *Interpretation phénoménologique de la Critique de la raison pure* (1927), Gallimard, 1982, p. 137 [『ハイデッガー全集・第二五巻——カントの純粹理性批判の現象学的解釈』石井誠士ほか訳、創文社、一九九七年、一四五頁]。

崇高においては、実際〈法〉が関わっている。思い出しておくなら、これは、崇高における「Gesetzmassigkeit」つまり合法性、法の形式への合致であり、この合法則性が、構想力を深淵の縁で把持することによって恐怖の純粹な反発を牽引力や魅力に転化し、諸情動の交替、快と不快の純粹な綜合を生ませることができるのである。その結果、それらの情動的な調性が、〈法〉への倫理的尊敬としての崇高の美感的感情に与えられることになる。このようにしてのみ、構想力は、みずからの究極的な緊張において「われわれにとって〈法〉であるところの〈理念〉

に到達できないというわれわれの不適合」(257)を美感的に呈示しようという実現〔作品化〕(Bewirkung) できるようになる。つまり、この営為〔作品〕を通して〈法〉へのわれわれの尊敬を呼び覚ますのである。美感的な崇高の真理は〈法〉そのものの崇高性であろう。崇高の真理は〈法〉を道徳的アレゴリーによって象徴的に呈示しているのではなく、みずから呼び覚ます感情の情動的な度合いに応じて図式的に呈示する。つまり営為〔作品〕が存在するのであって他に何が存在するわけではないという単純な事実、また当の営為〔作品〕がそれでも深淵の最も近くにまで、〈ungeheuerなもの〉の限界に到来し、われわれに対して自身の使命の感情を想起させることができるという単純な事実によって、崇高の真理は〈法〉を呈示するのである。美が〈善〉の象徴であるならば、崇高は〈法〉の準・図式であろう。崇高を〈ungeheuerなもの〉から区別する境界画定は、それ自身がこの原・倫理的次元のうちに書き込まれていることになるだろう。カントの指摘するように「〈道徳法則〉の拘束力に伴う感情は、その実効性 (Wirksamkeit) を感じるようにさせる」のである——たとえばカントが明確にしているように「吐き気 (Ekel)、恐怖 (Grauen) 等は、感覚的な仕方では道徳的嫌悪を経験させる」(『人倫の形而上学』「徳論への序論」第十三節) というわけである。それらの感情はかくして〈法〉が反発するよう指図するもの、すなわち悪であるところの「忌避能力の必然的な対象」を情動的に指し示す(『実践理性批判』69)。そうした対象が〈法〉に従う主観のうちに惹き起す吐き気や恐怖の情動によって、またそれがかき立てる唾棄の享受によって、今度は〈ungeheuerなもの〉がみずからの倫理的な意義を明るみに出す。つまり〈ungeheuerなもの〉は、法との対立物を「感じさせるようにする」のであり、根元悪の準・図式なのである。崇高は〈ungeheuerなもの〉の最も近くで、その〈限界〉を記しづけるべく、怪物的な〈物〉の周辺で突発することによって、またみずからの超越論的条件としての Vernichtung〔殲滅〕に依拠することによって、悪と〈法〉との特異な関係をその作品のうちに美感的に呈示する。

そうした関係として呈示されるのは「悪によってつねに始まっていた」存在の悲劇、「叡知的性格という新たな選択」によってしかその悪からみずからを解き放つことのできない存在の悲劇なのである。ヘルダーリンがそれを理解していたように「定言的な背馳」が到来するようにするためには、〈ungeheuerなもの〉の危険、〈過ち〉の悲劇的な法外さを經由しなければならぬ。「定言的な背馳」とは、制限解除の脅威が無制限な分離そのものによって純化されるような、崇高なカタルシスのことである。つまりそこに、根元悪の究極的な限界にして〈法〉の崇高なる句切りが、みずからを書き込むべく到来するのである。

【解題】

ここに訳出されたのは、Jacob Rogozinski, *Kanten. Esquisses kantienne*, Kimé, 1996の最終章をなす論文 *A la limite de l'Ungeheure (sublime et monstrueux dans la Critique du Jugement)* である (pp. 147-167)。なお本論は、初出稿が口頭で発表されたコロキウム（一九九三年）の記録である以下の論集にも収録されている。Kants *Ästhetik*, hrsg. v. Herman Parret, Walter de Gruyter, 1998, pp. 642-659.

本論の主目的は、カントの『判断力批判』における美と崇高の錯綜した関係を解明すること、とりわけ、これまでのカント研究においてほとんど顧みられてこなかった〈ungeheuerなもの〉（怪物的なもの、常軌を逸したもの、途方もないもの、等々）というモチーフに着眼し、これを美と崇高の関係における隠された焦点として探究すること

とである。その際、ロゴザンスキーは、まずもって『判断力批判』における崇高論の両義的な位置に注目している。というのも、カントは、「崇高の分析論」を、「美の分析論」に対する「たんなる付録」と見なすと同時に『判断力批判』の「主要部門」としても説明しており、ロゴザンスキーによれば、この両義性のうちに、カント美学における美と崇高のいわば入れ子状の相互依存的な関係を読み取ることが出来るからである。

ロゴザンスキーは、シェリング以来の美学的伝統に連なる所作によって、カント美学のうちに潜む、美と崇高の連続的な関係を説明している。本論の主題である〈ungeheuerなもの〉は、そのような連続性の限界点を記づけるものであり、いわば外側から縁取るようにして美と崇高の関係を組織しつつこれを枠づけている、というのが本論の主張の核を構成している。

このとき重要なのは、〈ungeheuerなもの〉が構想力にとつてのリミット（極限）そのものであり、もはや美感的判断にとつて積極的な対象にはなりえないという点である。だからこそカントは、これを『判断力批判』の概念装置の枠内では論じることができず、表向きは排除するほかなかつた。ロゴザンスキーは、このカントの議論を完全に裏返すかたちで〈ungeheuerなもの〉を、自身の企ての明示的な主題に据えている。すなわち、一見「美の分析論」を中心として整理されたカント美学の概念的建築物のうちに、これを根底から破壊しかねない昏い否定的な暴力として、しかしこの美学の構成にとつて不可欠な役割を果たしている〈ungeheuerなもの〉の秘められた働きを炙り出してみせるのである。

一見アクロバティックに見えるこうした読解は、しかしながら、カント美学のまったく新たなパースペクティヴを開く。これは、たんに美と崇高の関係に関して、『判断力批判』が、後続するシェリングやロマン主義の美学を先取りしているといった類いの議論をもたらすだけではない。それだけでなく、ロゴザンスキーの読解は、古典主

義的な形式美学の延長で捉えられがちだったカント美学を、ヘルダーリンの悲劇論からハイデガーの芸術論にまで届く遠大な射程のもとで刷新することを求める、驚くべき可能性へと開くのである。その可能性は、いわば「判断力批判」それ自体に潜む「怪物的な」潜勢力なのだと言えよう。本論は、そのような未知の怪物に立ち会うべく「判断力批判」を再読するよう、カントの読者を繰り返して挑発し続けている。

ロゴザンスキーのカント解釈をより深く理解するためには、本書 *Kantien* (カントの名にちなんだこのタイトルは、それ自体ドイツ語 *Kante* として「切り立ったエッジ、尖端、刃」を意味する。峻険な山嶺を頂いて聳える最高峰としての批判哲学のイメージ……) のカント論全体、およびロゴザンスキーの博士論文でもあるもうひとつのカント書『法の贈与——カントと倫理の謎』(*Le don de la loi. Kant et l'énigme de l'éthique*, PUF, 1999) に取り組む必要があるだろう。さしたる本論に密接に関係するものとして、*Kantien* 最終章をなす本論の前置 (pp. 113-145) にあたる論文「イシスのヴェールの下で (崇高について)」(*Sous le voile d'Isis (du sublime)*) は、カントの崇高論を詳細に分析したものであり、ハイデガーのカント書を援用しながら、『純粹理性批判』の図式論と対照させることで、『判断力批判』の「崇高の分析論」に潜在する「美感的図式論」を解明している。これは、カント崇高論において、理性によって感性に行使された暴力を、われわれの「世界」そのものを構成する構想力の超越論的暴力へ練り上げ直すというきわめて野心的な企てであり、必読である。こちらのほうは、初出をなす異稿からの優れた翻訳が存在する。日本語の読者は先にこちらを当たられることをおすすめしたい。

「世界の贈与」、ジャン＝リュック・ナンシーほか著『崇高とは何か』梅木達郎訳、法政大学出版局、一九九九

年、二六一—三〇五頁。

また関連して、ロゴザンスキーの『判断力批判』解釈に触発されつつ、ロゴザンスキーとは異なった仕方です。『判断力批判』における「構想力の暴力」、および、構想力の限界ケースとしての「吐き気」（これは、カント崇高論において「ungeheuerなもの」と並行してカント美学のリミットを画している）を論じたものに、以下の拙論がある。併せて参看いただけると幸いである。

『判断と崇高——カント美学のポリテイクス』知泉書館、二〇〇九年、第三章「構想・暴力」および、第四章「吐き気」。

最後に、著者ロゴザンスキーの簡単な紹介をしておきたい。一九五三年生まれ。国際哲学コレージュのプログラムのディレクター、パリ第八大学助教授を経て、現在、ストラスブール大学形而上学講座教授。ロゴザンスキーは、パリを拠点としつつ、若い頃から、ジャン＝フランソワ・リオタールやジャック・デリダと交流を持ちながら（ロゴザンスキーにはデリダ論の単著もある。Faire part. Cycles de Derrida. Lignes et manifestes, 2005）、哲学のみならず、文学、精神分析、政治、芸術等、幅広い分野で著作活動を展開してきたが、九〇年代までは主としてカント研究を焦点としていた（前掲の二冊のカント書がその成果である）。近年は、ジャン＝リュック・ナンシーとフィリップ・ラクーラバルトが退いた後のストラスブール大学の哲学科に拠点を移し、これまでと同様の一定の活動の広がりを保ちながらも、現象学の再検討に向かっていくように思われる。近著『我と肉』(Le moi et la chair,

CeH 2006) では、ハイデガーとラカンを出発点としてつつデカルトへと遡行し、そこからフッサール／メルロ＝ポ
ンティ／レヴィナスを独自の「自我分析」の観点から再読することによってフランス現象学の新しい展開を図って
いる。

日本語への既訳には、管見の及ぶかぎり、前掲「世界の贈与」のほか、以下の二編がある。

「キアスムと可逆性」阿部文彦訳、『現代思想』二〇〇八年二月臨時増刊号、九一―一〇七頁。

「屠殺への傾斜路の上で」西山雄二訳、『現代思想』二〇〇九年七月号、一一四―一二八頁。

昨年メルロ＝ポンティ生誕百年に際して来日し、東京・京都・大阪の各地で精力的に講演をこなした。来日を記
念して企画された初の日本語の訳書でオリジナル論文集となる『身体と政治的なもの(仮題)』(松葉祥一編訳)が
月曜社より近刊予告されている。

(宮崎 裕助)