

教育の公共性と崇高なもの

野 平 慎 二

(2005年10月14日受理)

Der öffentliche Charakter der Bildung und das Erhabene

Shinji NOBIRA

E-mail : nobira@edu.u-toyama.ac.jp

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz wird das pädagogische Generationenverhältnis unter der Problemstellung H. Arendts thematisiert, wie Erwachsene eine alte Welt gegenüber Kindern zu repräsentieren haben, ohne das Erneuerungspotential der nachwachsenden Generation zu schädigen. Dieser Frage wird in Auseinandersetzung mit H. Arendts Überlegungen, ihrer Rezeption der kantischen "Kritik der Urteilskraft" sowie Kants Theorie des "Erhabenen" nachgegangen, um einen anderen Blick auf das Verhältnis von Repräsentation alter Welt und Produktion neuer Welt in öffentlicher Bildung zu gewinnen.

キーワード : 教育の公共性、崇高なもの、代理表象、構想力、共同体

Key words : der öffentliche Charakter der Bildung, das Erhabene, Repräsentation, Einbildungskraft, Gemeinschaft

はじめに—教育における代理表象の限界

「まさに、どの子どもにもある新しく革命的なもののために、教育は保守的でなければならない。教育はその新しさを守り、それをひとつの新しいものとして古い世界に導き入れなければならない」[BPF:192f. = 1994:259f.]。

H. アレントは、「教育の危機」と題された論文のなかで、教育がもつべき本来的な保守性をこのように指摘した。教育の保守性とは、一般に、伝承された文化的、社会的規範に子どもを同化させること、としてイメージされるが、アレントの

いう教育の保守性は、これと大きく異なる。すなわちそれは、子どもの新しさを守り続けるためにこそ必要とされるものであって、子どもを大人世界に同化させその新しさを失わせるようなものではないと考えられている。

それにしても、大人が古い世界を代表する存在であるとすれば、新しさを備えた子どもを新しいものとして自らの世界に導き入れるというこの課題が、非常に困難なものとなることは想像に難くない。

例えば、長く定時制高等学校の教員を務めた佐々木賢は、学級崩壊——授業中、生徒が教師の指示に従わず、勝手な行動を取るために、授業が成立しない現象——をめぐる新聞への投書を分析する

なかから、次のような特徴を見出している。すなわち、子どもの投書は、学級崩壊を、教育される——しばしば管理主義的な仕方——立場に置かれていることに対する子どもからの抵抗とみていたのに対し、大人の投書は、学級崩壊を、より徹底した教育によって克服すべきものとみていたのである。佐々木は次のようにまとめている。「全体として子どもは「置かれた立場」への反発があるのに、おとなはその問題に少しもふれていない。要するに子どもは教育の対象とされていることに異議申し立てをしているのに、おとなはどう教育するかを論じている。(中略)大人は子どもの意見を聞いているようで聞いていない。大人は教育という眼鏡をかけていて、それを外そうとしないが、子どもはその眼鏡そのものを批判している」[佐々木 2003:148]。ここには、教育的な関係そのものの捉え方をめぐるミスマッチが示されている。

また、現代日本では、教育改革の推進に関連して、教育の公共性とは何かが問われている。公教育はいかなる原理に従って営まれるべきか、その原理はいかなるセクター——例えば、国家、市場、市民といった——によって具体化されるべきか、をめぐって、さまざまな議論が交わされている。とはいえここでも、教育の提供のあり方が大人の側でさまざまに議論されるもの、当の子どもの意見がその議論に反映されているとは言い難い。社会に参加し社会を担える主体的な市民の育成が教育の課題とされるにもかかわらず、子どもがその教育に参加する道はほとんど閉ざされているのである。

このようなミスマッチの理由を見出すのはたやすい。社会への参加能力・発言能力を持たないという未熟さこそが子どもの特徴だとみなされているためである。その未熟さと引き替えに、大人は子どもを保護し、その声を代弁（代理表象）する役割を演じているつもりである。当事者の声の届かないところで、当事者についての決定が下される。このことは、教育という事柄の性格からみて致し方ないことかもしれない。けれどもそのために、上に挙げたようなミスマッチ、さらには子どもに対する抑圧という結果がもたらされることも珍しくない。大人は、自らの古い世界を代表でき

るかもしれない。けれども、子どもの声を正しく代表することは可能なのだろうか。あるいは、正しく代表しえないまでも、旧い世界を代表しつつ子どもの新しさを守るという課題は、いかに達成しうるのだろうか。

本論では、この課題について、アレントの指摘を参考にしつつ、子どもと大人の異質性が教育における公共性の条件となる、という考えを出発点としながら検討したい¹⁾。その順序として、まずアレントの公共性論とそこにみられる反本質主義的な人間像を確認する(Ⅰ)。次に、アレントの公共性論が依拠しているカントの『判断力批判』における構想力と共同体との関係について検討する(Ⅱ)。そして、そこから浮かび上がるであろう崇高なものの概念がもつ特性を考察することで(Ⅲ)、上の課題についての示唆を得たいと思う。

Ⅰ. アレントにおける公共性論と人間像

①公的領域と反本質主義的な人間像

さて、アレントの公共性論は、主著のひとつである『人間の条件』(1958年)において、何よりもまず政治の領域を主題として展開されている。すなわちアレントは、さまざまな公共性のなかでも、人々が自らの共同体のあり方を議論し方向づける政治に、人間としての最高の活動形態を求めらるのである。そしてアレントは、古代ギリシャのポリスにおける政治形態をひとつの理念型としながら、公共性の特徴を次のように示した。

公共性は、複数の多様な人々が存在するという事実にもとづいて、多様な意見をそこに持ち込むことが許される言論と活動の空間として構想される。公的領域 (public realm) において言論と活動が許されていることが、自由な人間の条件である。反対に、私的領域 (private realm) とは、人間として不可欠の条件であるその自由が奪われた (deprived) 行為領域であった[cf. HC:38 = 1994:60]。

ここで興味深いのは、公的領域に現れる人間は、自らが誰であるかを知らない、という指摘である。若干長くなるが、よく引用される箇所を掲げよう。

「人々は活動と言論において、自分が誰であるかを示し、そのユニークな人格的アイデンティティを積極的に明らかにし、こうして人間世界にその姿を現わす。しかしその人の肉体的アイデンティティのほうは、別にその人の活動がなくても、肉体のユニークな形と声の音のなかに現れる。その人が「何であるか」(what)——その人が示したり隠したりできるその人の特質、天分、能力、欠陥——の暴露とは対照的に、その人が「誰であるか」(who)というこの暴露は、その人が語る言葉と行なう行為のほうにすべて暗示されている。それを隠すことができるのは、完全な沈黙と完全な消極性だけである。しかし、その暴露は、それをある意図的な目的として行なうことはほとんど不可能である。人は自分の特質を所有し、それを自由に処理するのと同じ仕方での「誰であるか」を扱うことはできないのである。それどころか、確実なのは、他人にはこれほどはっきりとまがいなく現われる「誰であるか」が、本人の眼にはまったく隠されたままになっているということである。(中略)

この言論と活動の暴露の特質は、人びとが他人の犠牲になったり、他人に敵意をもったりする場合ではなく、他人とともにある場合、つまり純粹に人間的共同性におかれている場合、前面に出てくる。人が行為と言論において自分自身を暴露するとき、その人はどんな正体を明らかにしているのか自分でもわからないけれども、ともかく暴露の危険を自ら進んで犯していることはまちがいない。(中略) 活動は、行為とともにその行為者をも暴露するという固有の傾向をもっている。だから活動が完全に姿を現すのには、私たちがかつて栄光と呼んだ光輝く明るさが必要である。そして、このような明るさは、公的領域だけに存在する」[HC:179f. = 1994:291ff.]。

公的領域のなかで、人々はさまざまな意見に出会い、それを通して自らの意見の固有性を際立たせることができる。逆に言えば、自らの意見の固有性、そして自らのアイデンティティの固有性は、

他者の意見、他者のアイデンティティと出会うことによって初めて、自他に明らかになる。固有の意見、固有のアイデンティティがまず存在し、それが自らの言論や活動によって表現(代表)されるのではない。人々のアイデンティティがそもそも確認されるためには、そのためのアリーナとしての公的領域が不可欠であるとされる。このようなアレントの指摘は、自己自身に対する自我の関係を、本質とその表現(代表)という関係によって捉えない、反本質主義的なアイデンティティ理解を示すものであるとみることができよう。

②公的領域と政治的判断力

また、アレントは、公的領域を支えるものとして、唯一の真理ではなく多様な意見を重視する。唯一の真理という想定は、それを受け入れない者に対する排除や抑圧を生むからである。公的領域において問題となるのは、人々を超えた彼岸に存在する真理を尺度として、人々の意見の妥当性を測定することではなく、まさに人々自身が多様な意見を交わすなかで、よりよい共同体のあり方を追求することである[cf. BPF:241 = 1994:327]。

もっとも、人々が自らの意見に固執する限り、その意見は特殊なものにとどまり、共同体にとって普遍的な意義をもつものにはなりえず、建設的な対話も成立しない。公的領域での議論においては、自らの意見に普遍的な意義をもたせるためにも、自らとは異なる他者の立場に立って考えることのできる能力が必要となる。その能力が判断力であり、その基礎づけを、アレントは——特に晩年の思想において——カントの『判断力批判』(1790年)のなかに求めたのであった。

次節で詳しく考察するが、カントによれば、判断力には二種類のものが区別される。規定的判断力と反省的判断力である。規定的判断力は、普遍的なものを尺度として特殊なものを判定する能力であるのに対し、反省的判断力——そのなかでも特に美的判断力——は、特殊なものから普遍的なものを導き出す能力である。カント自身は、これらの判断力論を政治哲学として著したわけではない。けれども、公的領域における個々の行為者の

特殊な意見や活動のなかにいかに普遍性を見出すか、という観点からみれば、美的判断力は政治的判断力へと転用可能である。アレントは、『判断力批判』を「彼（＝カント）の書かれざる政治哲学」[LKPP:19 = 1982:23]として読むことで、その公共性論に建設的な性格を与えようとした。

判断力の作用により、他者の立場も考慮に入れることで、人々は、自らの意見を公平で普遍的なものへと練り上げていくことができる。それは、自らの意見が依って立つ論理や論証の規則を離れ、異なる論理や論証の規則をいったん受け入れる作業、そしてその二つの異なる論証の規則の間に新しい規則を打ち立て、両者を媒介する作業にほかならない。いわば規則のないところに規則を打ち立てる作用が、判断力の作用である。このような作用によって、公的領域における議論は、過度の暴力や相対主義的な混沌を避けることができ、共同体にとって建設的な意義をもつ対話になりうる、とアレントは考えている。判断力の政治的意義を強調するアレントの言葉を引用しておこう。

「判断力は、心を決めるにあたっては完全に私一人であるとしても、そのような他者との先取りされたコミュニケーションのうちに、つねにまづもって自らの進むべき道を見出す。この潜在的な合意から判断力はその特有の妥当性を引き出す。(中略)判断する能力は、まさしくカントが示した意味で特殊に政治的な能力、すなわち事柄を自ら自身の視点からだけでなく、そこに居合わせるあらゆる人のパースペクティブで見る能力にほかならないこと、さらに、人々が公的領域、共通世界で自らの位置を定めうるのは判断力によるのであるから、判断力は、政治的存在者としての人間の基本的な能力のひとつでさえあること——これらは、政治的経験が他から区別されて以来の古い洞察である」[BPF:220f. = 1994:299]。

③アレントにおける普遍主義的人間像の契機

判断力にもとづいて他者のパースペクティブを取り込み、自らの意見をより普遍的なものにして

いく作業——この作業は、自己自身を向上させる過程でもあるといつてよいだろう。しかしながら、『人間の条件』での反本質主義的な人間像の提示を思い起こすならば、判断力による「他者との先取りされたコミュニケーション」や「潜在的な合意」といったモチーフには、いささか予定調和的な印象を拭えない。

判断力の作用を、アレントは、行為者(actor)に対する注視者(spectator)の役割としても説明している。

「注視者のみが事態の真相を知り、行為者は決して知らない——こうした考えの最初のもものは、きわめて古くからある。(中略)行為者は演劇の一部分であるがゆえに、自分の役を演じなければならない——つまり行為者は定義上偏るものである。これに対し、注視者は定義上偏らないものである——なぜなら注視者にはいかなる役割も割り当てられないからである。したがって、直接関わりあうことを避け、ゲーム外の立場へと撤退することが、一切の判断の必要条件である」[LKPP:55 = 1982:82]。

行為者の個別で特殊な活動がもつ意味を行為者自身は知らない。その意味は、第三者たる注視者の立場から見られ、当事者の利害関係を離れて全体の文脈のなかに位置づけられることで、初めて明確になる。「行為者は注視者の意見に依存しており、それゆえ(カントの言葉を用いれば)自律していない。(中略)基準となるのは注視者であり、この基準こそが自律的なものである」[ibid:55 = 1982:83]。判断力の作用は、このような客観的な注視者の役割に類似したものと捉えられ、さらに別の箇所では、同じくカントの説く「共通感覚(sensus communis)」に支えられたものと説明される[ibid:69f. = 1982:106f.]。

けれども、このような客観的な注視者や共通感覚を持ち出すことは、「複数性という人間の条件」[HC:76 = 1994:108]を密かに再び単数化し、反本質主義の対極にある普遍主義的な人間像に回帰することにつながるのではなからうか。さらにはまた、個別で特殊な主体が、客観的で普遍的なパー

スペクティヴを取り入れることによって自律へと至るという構図は、特殊と普遍の弁証法的な過程として人間形成を説明する伝統的な人間形成論と同型なのではなかろうか。子どもの新しさを保持したまま、子どもを旧来の世界に導き入れるという課題は、子どもと大人の異質性を前提とすることで初めて可能になる。しかし、その異質性をあらかじめ架橋し解消してしまうような普遍主義的な人間像を前提とする限り、そのような主体からなる共同体のなかでは、子どもの新しさを正しく捉えることはできない。

II. カントにおける判断力と共同体

①判断力と普遍主義的人間像

公的領域における人間の複数性の意義を強調しようとしたアレントが、カントの『判断力批判』に依拠した結果、その複数性を消し去る危険に直面してしまったことは、見方によれば当然の結果であったといえるかもしれない。『判断力批判』におけるカントのねらいは、自然と自由を合目的性において媒介する判断力の作用を解明することにより、体系的に基礎づけられた普遍主義的人間像を完成させることだったからである。また、同時にカントは、美的判断が主観的でありながらも普遍的な伝達可能性をもつことを明らかにし、美的判断の共同体の原理をも提示していた。それを今一度確認すれば、次のようになる。

まず、カントによれば、判断力には二種類のものが区別される。すなわち、規定的判断力と反省的判断力である。規定的判断力は、あらかじめ与えられている普遍的なもの（純粹悟性概念や純粹実践理性）を基準として特殊なもの（感性的直観や個々の行為）を判定する能力である。これに対し反省的判断力は、特殊なものから普遍的なものを導き出す能力である。

カントはまた、反省的判断力を二種類に区別する。ひとつは美的判断力であり、これは自然の形式的合目的性を快不快の感情によって主観的に判定する能力である。もうひとつは目的論的判断力であり、自然の實在的合目的性を悟性と理性とに

よって客観的に判定する能力である。反省的判断力は、自然の合目的性の原理を媒介とすることで、自然概念から自由概念への移行を可能にする。この意味で、反省的判断力は、体系的な人間像の基礎づけにとり、かなめとなる位置を占めている。

付け加えれば、カントは、判断力の媒介作用を通して認識が成立する出来事を経験として説明し [cf. 鈴木 1994:339]、後の弁証法的な人間形成論の前提を準備した。カントによれば、感性的直観が主体の内部に生み出す表象と、悟性や実践理性といった認識能力とが結びつけられることによって、経験が成立し、それとともに認識が成立する。多様な感性的直観をとりまとめるのは構想力の役割であるが、とりわけ経験の成立にとって重要なのは、単に今現在与えられている直観を捕捉するのみならず、「現在あるものを、予見されたものの表象と過去のものとの結合の手段として認識する能力」[ApH:191 = 1986:128]²⁾である。これは、過去と未来の結合として現在を表象することを意味している。逆にいえば、現在のなかに過去や未来をみること、所与の現在という特殊を、過去や未来を含む全体（普遍）との関係のなかに位置づけて捉えることでもある。現在の立場を絶対化したり、その立場に閉じこもるのではなく、過去や未来と関係づけられることで初めて、経験は認識の成立や拡張にとって意味あるものとなる。カント自身は人間形成論を構想しなかったが、その経験の理論のなかには、人間形成を特殊と普遍の弁証法的過程として描く人間形成論の前提を見て取ることができる。

②判断力と共同体

自然の法則や道徳法則ないし自由の法則が普遍性をもつものに対して、美的判断は主観的なものとならざるをえない。カントによれば、理論的認識は、感性を通して得られた素材が、構想力によってひとつの形象にもたらされ、それに悟性のカテゴリーが適用されることで成立する。これに対して、美的な快不快の感情は、構想力によってまとめられた形象が悟性のカテゴリーに従うのではなく、構想力と悟性との自由な戯れを通して主観の

うちに喚起されるものだからである。けれども、カントによれば、このような主観的な美的判断は、普遍的な伝達可能性を備えているという。それは、たとえ快不快の感情が普遍的な概念にもとづかない主観的なものであるとしても、それを引き起こす構想力と悟性ととの調和的な遊動という原理はすべての人に共有されているからである。この調和的な遊動は共通感覚とも呼ばれる。共通感覚はアリストテレスに由来する概念で、元来は身体的な諸感覚を統御する役割を果たす内部感覚を意味していたが、カントはこれを、すべての人に同じように分け持たれている感覚、それゆえまた伝達可能性を保障する感覚という意味合いで使用した。こうしてカントは、美的判断の共同体を基礎づけた。

カントはすでに、『実践理性批判』（1788年）において、実践理性の命令に人々が服従することで成立する道徳的共同体を提示した。けれども、この道徳的共同体においては、人々の存在様式は道徳法則という単一の原理に還元される。それゆえ、たとえそこに複数の主体が含まれているとしても、究極的にはただひとつの種類の人間しか存在しない。これに対して美的共同体には、相互に異質な複数の主体が含まれ、主体はそれぞれ、構想力の助けを借りて、自己とは異質な他者の立場に身を置いて思考すべく試みる。もっとも、真に他者が他者であるならば、たとえ構想力であっても、自己と他者の溝を乗り越えることはできないであろう。主観的な判断のメカニズムとしての構想力は、主観相互の関係においては、その限界を示す。けれども、まさにそのことが主体を他者に開く契機にもなる。すなわち、構想力の限界が自己意識の不完全さを主体に気づかせることで初めて、意見の交流にもとづく他者との対話的な関係が可能になると考えられるからである。アレントがカントの『判断力批判』に政治的意義を見出したのも、この点においてである。

とはいえ、美的共同体においてもやはり、主体の複数性は最終的には存在していないと考えざるをえない。他者との安全な対話の成立が共通感覚によってあらかじめ保障されているのだとすれば、そこにはやはり自己と他者との同質性が密かに持

ち込まれているからである。たしかに、その対話は必ずしも結果としての合意を保障してはならず、自他の距離がそれによってますます遠ざかるような、論争的な対話でもありうる。しかしながら、そもそも自他の取り結ぶ関係が対話的な関係であること——逆に言えば、例えば破壊的な関係でないこと——が想定されている限り、そこには同型の主観性の構造があらかじめ前提となっている。

ところでカントは、美的判断が趣味判断として美に関係するのみならず、感情から生じた判断として崇高にも関係すると考え、美的判断力の批判を大きく二つの部門——美の分析論と崇高の分析論——に区分した。カントは、二つの部門の相違は単に構想力が関わる対象の相違によると考えていたようである。このうち、美の分析論を辿る限りでは、上述のような反省的判断力の媒介作用が否応なく浮かび上がる。ところが、崇高の分析論に目を転じると、媒介作用とはまったく異質な、むしろ美の媒介作用の根拠を問うことになるような、特異な性格が崇高なものには備わっていることが読み取れる。この特異な性格はまた、公的領域における人間の複数性の担保になりうると考えられる点でも興味深い。次節では、崇高なものをもつこの特異性に目を向けたい。

Ⅲ. 崇高なものの論理

① 崇高なものの弁証法的理解

崇高という概念が最初に主題化されたのは、17世紀後半の作者不詳の修辞学書『崇高について Peri hyphous』（「ロンギノス」/小田 1999）においてである³⁾。そこでは、この概念は、語源であるギリシャ語のhyphos（高さ）の転用から、「高尚さ」や「偉大さ」を表現した文体や修辞法を指すものとして用いられた。18世紀後半、美をめぐる議論の基準は、対象の客観的特徴（完全性や均斉性など）から主観的なもの（内面的な感情など）へと移行していく。これにともない、崇高の概念も、作品のなかに表現された主観性（とりわけ悲劇性）や、さらには自然の景観が引き起こす強烈な感情（恐怖心など）を指し示すものへと変化、

拡大していった。

崇高の概念を、美と並立する独立したカテゴリーとして確定し、心理学的、生理学的に規定したのはE. パークである。彼は、『崇高と美の觀念の起源』(1757年) [Burke 1998]において、絶対的で直接的な美の快に対し、苦(驚愕、恐怖、緊張など)の除去ないしは苦からの距離がもたらす相対的な快(歓喜 delight)として、崇高の快を特徴づけた。精神に苦を与えるものとしては、対象の力強さ、広大さ、無限さといった特性が考えられている。そしてカントは、このパークからの影響を受けながら、『判断力批判』において、独自の崇高論を展開した。

カントによれば、美の経験は構想力と悟性との一致によってもたらされるのに対し、崇高の経験は構想力と理性理念の一致によってもたらされる。対象の法外な大きさ(数学的崇高)や自然の圧倒的な力(力学的崇高)を前にした時、構想力は、それらを瞬時にとりまとめることができないため、不快や恐怖や無力感を感じる。けれども、対象と構想力との不適合ゆえに、その無能力の自覚を媒介として、自己の内に無限なる理性理念に対する畏敬の感情が喚起される。そして、それによって構想力と理性とが主観的に一致する。すなわち、構想力と理念との不適合は、逆に言えば理念の無限性を表現しており、その意味で有限な構想力は理念の無限性と一致するのである。こうして成立する感情が崇高の感情である。

このような崇高の概念は、一方で、否定的な形ではあれ、やはり調和的で体系的に基礎づけられた人間像を表すものとして解釈することができる。すなわち、有限な構想力と無限の理性理念とを架橋するものとして、解釈できるのである。構想力が感性的な素材を捕捉し総合する能力である限り、それが超感性的なものを表現することは不可能である。けれども、逆説的ながら、その不可能性によって、理念は表現される。つまり、無限なものは、有限な感性界においては呈示されえない、という形で呈示されるのである。したがって崇高は、「呈示しえないものの呈示」という性格をもつことになる。崇高のなかに、無限なものや有限なものとの自己否定による媒介、という調和的な

いし弁証法的運動を見て取ることは容易である⁴⁾。

構想力の外部にあるものとしては、他者性も挙げられるであろう。そうした構想力の外部にあるものを、それでも理解しようとする努力は尊いものに違いない。けれども、崇高のなかに、否定的ではあれ、調和的ないしは弁証法的な運動を見る限り、その背景にあるのは、やはり普遍主義的な、単独の大型の主体のイメージである。そこでの他者性は、「呈示しえないもの」という仕方でも構想力に処理可能なものにされ、最終的には主体に回収されてしまう。構想力は、たとえ他者性に会ったとしても、それによって主体のあり方が問い直されることはない。

②崇高なものの存在論的理解

他方、崇高の分析論には、別の読み取りを許すような興味深い記述も含まれている。例えば、数学的崇高を論じた箇所冒頭で、カントは崇高を、「絶対的に大であるところのもの」、「一切の比較を絶して大であるところのもの」[KdU:248 = 1964:150]と定義している。ある対象が他のものと比較して相対的に大であると判断される場合、それは、その対象が直観において表示しうる量をもつこと、そしてその量に対する判断(ここでは数学的・規定的判断ではなく、その量の表象に関する反省的判断)の尺度がすべての人に共有されていることを表している。これに対して、ある対象が絶対的に大であると判断される場合には、それに適合するような尺度は、そのものの外にはなく、「そのもの自体のうちに」、言い換えれば「私たちの理念のうちに」求められなければならない[ibid:250 = 1964:154]。いうまでもなく、構想力はその理念の全体を捉えることは不可能である。とはいえ、「私たちの構想力には、無限に進展しようとする努力があり、また私たちの理性には、絶対的全体性を実在の理念とみなし、その全体性を獲得しようとする要求がある」[ibid:250 = 1964:154]。その努力(と、その失敗)のゆえに、崇高な感情が喚起される。すなわち、構想力の外部に存在する「呈示しえないもの」や、構想力が表示しうる「(相対的に)大なるもの」が崇高の感情

を喚起するのではない。そうではなく、「絶対的に大なるもの」をまさに把握できるかできないかという努力の状態において崇高は可能となる、ということである。

数学的崇高の説明として、カントはピラミッドの例を挙げ、「ピラミッドのもつ量から過不足のない感動を受け取るためには、ピラミッドに近づきすぎてもいけないし、かといってピラミッドから遠ざかりすぎてもいけない」[ibid:252 = 1964:157]というサヴァリの言葉を引用する。近づきすぎると、その大きさが構想力の捕捉と総合の能力の限界を超えてしまう。遠ざかりすぎると、表象が不明瞭になり、主観の美的判断は喚起されない。崇高の感情は、対象に近づきすぎもせず遠ざかりすぎもしないある特殊な地点において生起する。言い換えれば、崇高なものは、構想力とその限界の彼方にあるものとの関係においてではなく、構想力の限界上において可能になるといえるのである。

また、カントは、自然における力学的崇高の例として、嶮岩、雷、火山、暴風、怒濤逆巻く大洋、瀑布などを挙げた後、次のように述べている。「(それらは) 私たちの抵抗力をそれらの力に比べて取るに足らないほど小さなものにする。しかし私たちが安全なところに居さえすれば、その眺めが見る目に恐ろしいものであればあるほど、これらの光景は私たちの心を惹きつけずにはおかないだろう。私たちはそのような対象を好んで崇高と呼ぶ」[ibid:261 = 1964:174]。自然の威力は、人間に恐怖を与えるほど強力すぎてもいけないが、かといって心を惹きつけないほどに弱すぎてもいけない。崇高の感情は、ここでもまた、自然の威力を前に自己保存が可能になるかならないかという境界(「安全なところ」)でのみ、喚起されるのである。

このようにみると、崇高なものが主題化しているのは、構想力の外部にある「呈示しえないもの」や、有限な構想力が捉えることのできない無限なものなどではなく、構想力の限界そのもの——さらにはその限界線上で生じる不安定で宙づりの状態——であると理解することができる。弁証法的な運動の論理を無化する——境界線上においては、

対立する二つのものが同時に生起するのだから——この一瞬の宙づり状態、これは次の記述にも表れている。

「心は、自然の美に関する美学的判断においては平静な観照にひたれるが、自然における崇高なものを表象する場合には動揺を感じる。この心的動揺は(特に最初は)震撼に、つまり同じ対象による反発と牽引の急速な交替に比することができる」[ibid:258 = 1964:168]。

崇高なものは、通常は隠されている構想力の限界そのものの存在を露わにする。たしかに構想力は、不在の過去や未来を(さらには他者性を)何らかの形で(場合によっては「呈示しえないもの」として)現在のうちに呈示することができる。その意味で、構想力のこの弁証法的な表象作用は、すべてのものを取り込むことができる。けれども構想力のこの普遍的な作用は、その限界そのものを呈示することはできない。構想力の作用がそもそも始動するには、その作用の死角ないし基底にあって、その作用自体をひとつの出来事として生起させる条件となるものが先行する。この事情は、存在という出来事が存在者に先行するというハイデガーの存在論に重ね合わせて理解することもできるだろう。例えばJ.-F. リオタールは、このハイデガー的な理解を踏まえながら⁵⁾、構想力の限界を時間の流れにおける「今」という瞬間に求めている。

「「今」が絶対的であるという事実によって、「今」が呈示する現在を把握不可能である。それは「いまだなお」、あるいは「もはやすでに」現在ではない。呈示そのものを把握してそれを呈示するには、つねに早すぎるか遅すぎるのである。出来事の特異で逆説的な構成とはそういうものだ。何か即将到来ということ、つまり出現が意味することは、精神が所有権を剥奪されているということである」[Inhuman:70 = 2002:80]。

この引用から、過去と未来を結ぶ直線的な時間

軸に沿った弁証法的な運動の論理は、崇高なもののもつ、いわば存在論的な論理によって支えられていることを読み取ることができるだろう。また J.-L. ナンシーも、崇高なもの論理が弁証法の論理と異なることを示唆した上で⁶⁾、構想力の限界線上において生じている出来事をひとつの根源的な「動き」(motion)として捉え、その様子を次のように描写している。

「限界にあっては、もはや形も形象化作用もなく、もはや形もない。そこにはまた、何かそこへと人が移行できるようなもの、そのなかへと人が自分を越え出ていくことができるような何ものかとしての、ちょうどヘーゲル的な無限のようなものとしての背景もない。つまり、無限のような仕方では絶えず姿を現す形象化できないものはないのである（一般にこうしたものが、何かを「形象化できないもの」「呈示できないもの」として名づけてしまうとすぐに導かれる概念であるように思われる。つまり人はその呈示不可能性を（再）呈示し、結局はそれを、否定的なものを通して呈示可能なものの秩序に従わせてしまうのである）。限界にあっては、人は移行しない。そうではなくて、そこにおいてこそすべてが生起する。そこにおいてこそ、限界づけられないものの全体性が動くのである」[Nancy 1988:58f. = 1999:77]。

このような記述からも、崇高の分析論のなかに、美的——弁証法的に構想された主体（およびその共同体）への問い直しを迫る論理が含まれていることを読み取ることができるであろう。

IV. 教育の公共性と崇高なもの論理

本論の出発点に置いたのは、独自の公共性理解を背景としたアレントの問い——その新しさを損なわないように子どもを旧い世界へと導くことはいかに可能か——であった。教育がそれ自体で公共性を掲げうるためには（そしてまた、社会全体の公共性を生み出す起源たりうるためには）、教育そのものにおいて子どもの新しさが保持されな

ければならない。カント的な、体系的に基礎づけられた人間像を前提とする限り、その新しさは、大人の構想力に不可避的に取り込まれ、失われてしまう。カント的な主体の普遍性は、異質なものを同化する暴力を生み出してしまうという性格を免れえず、その限りで大人は子どもの声を代表（代理表象）することはできない。

これに対して、崇高なものは、普遍的に構想された人間像の暴力性を明るみに出す。そして、そこで媒介作用を果たしている構想力の限界をも暴露する。

それでは、この崇高なもの論理によって、子どもの新しさ、子どもの他者性を積極的に捉えることはできるのだろうか。あるいは、子どもの声を代表することは可能なのだろうか。この問いに対する答えは、やはり否であろう。崇高なものは、構想力が最終的にその他者性を呈示しえないことを示すのみである（繰り返しになるが、その他者性を「呈示しえないもの」として呈示した瞬間に、構想力の暴力性が始動する）。あるいは、構想力がその限界の外にある他者性をそれでも限界線上で捉えようとする、その努力の様子を浮かび上がらせるのみである。構想力の限界線上で、構想力は、その内側でも外側でもない宙づり状態に置かれる。その未決定のせめぎ合いは、弁証法の論理が想定するような、将来的な止揚をもたらさない。構想力とその他者が合意に至る保障は与えられていない⁷⁾。このことを逆に見れば、子どもの新しさ、子どもの他者性は、その宙づり状態のなかでのみ姿を現すといえるかもしれない。

構想力がそれでもその他者性をすべて捉えようと努力する性格をもつことは、すでに見たとおりである。その努力自体は尊いものであり、また主体の自己保存にとって不可欠でもある。けれども、そのような構想力の努力はつねに他者に対する暴力の行使と隣り合わせであること、そしてそのことについての自覚が必要となることを、崇高なもの論理は示唆している。すなわち、大人による子どもの理解は、子どもの他者性の抑圧に通じうる、ということである。この意味で、崇高なもの論理から、ある種の倫理的な規範を導くことは可能である。

もっとも、教育がアレントのいう公的領域であるとするれば、そこで大人と子どもが相互理解に達することは、そもそもありえないともいえる。自己意識や他者理解の意識は、あくまで主体の内部で生じる出来事であるのに対して、そのような意識を失効させることこそ公的領域の特徴だからである。公的領域では、自分が「誰であるか」は、他者にのみ認知され、自己自身は知り得ない。子どもの新しさは大人には認知されるが、子ども自身が自覚しているわけではない。子どもは、教育という公的領域のなかで、自分が「何であるか」を習得しつつ、大人をはじめとする他者との関係の網目のなかでアイデンティティを形成していく。つねに後から振り返ることによってしか自分にも明らかにならないその関係の軌跡がアイデンティティである、と言ってもよい。非-弁証法的な崇高なものの論理からは、反本質主義的に理解された人間像、および教育という公的領域において形成される、関係としてのアイデンティティ概念もまた示唆される。そのアイデンティティは、累積的、弁証法的に発展するものではない。むしろ、公的領域において他者と出会うそのつど顕現するものである。もちろんそれが自己意識には累積的に映ることもありうる。けれども、より重要なのは、他者（自己の外部）と出会うそのつどの瞬間（境界）を、自らの生き方（自己の内部）を見直す契機とすることであると思われる。

おわりに—代理表象なき教育関係

以上で描いたような、反本質主義的な人間像や抗争の空間としての公的領域は、カント的な、体系的に基礎づけられた普遍主義的な人間像に先行する。そしてそれは、崇高なものの論理に支えられている。ただし、この崇高なものの論理もまた、同じくカントのテキストから導かれうるという点に注目したい。本論で試みたような、根源的ともいえる崇高なものの論理を、カント自身が意識していたわけではあるまい。しかし同時に、暴力的な性格をもちうる普遍主義的な人間像の提示を意図していたわけでもないだろう。カントのテキストからもっぱら普遍主義的な人間像を読み取るべ

く方向づけてきたのは、おそらくカント自身ではなく、目的合理性の優位を特徴とする近代の思考様式ではなかろうか。「はじめに」で取り上げた佐々木の事例にみられるような、大人の側の教育の目的合理的な理解、そして子どもによるその拒否という現代的な事態の背景には、人間像を目的合理的なものとしてしか描きえない近代の思考様式が働いているように思われる。

その佐々木は、その論文の最後に、メキシコでストリート・チルドレンを支えるストリート・エデュケイターと呼ばれる人たちの活動を紹介している。ストリート・エデュケイターにも良いエデュケイターと悪いエデュケイターがあり、良いエデュケイターの特徴は「安心・協力・共居（安心感を与えてくれる人、いざという時に頼りになり、すぐに必要な協力をしてくれる人、一緒に過ごしてくれる、友達のような人）」であるという[佐々木 2003:164]⁸⁾。子どもと大人が一緒に過ごすこと、言い換えれば、異質な者どうしが同じ時間と場所を共有することは、構想力の境界線上で生じている出来事そのものだと解釈することも許されよう。そのような大人と子どもとの関係を、崇高なものの論理のひとつの現れと見ることも不当ではないだろう⁹⁾。子どもの新しさを損なわないよう、子どもを旧い世界に導く、というアレントの課題は——現実的、制度的な制約はひとまず置くとして、少なくとも原理的には——崇高なものの論理を条件とすることで可能になるとと思われる。

註

- 1) アレント自身は、政治的領域と異なり、教育においては伝統と権威が不可欠であることから、政治的領域と教育の領域とを区別した[BPF:195 = 1994:262f.]。これに対して本論では、公的領域における反本質主義的な主体のあり方という点で両者は共通性をもつものとみなして、論を進めたい。
- 2) この能力は「表示能力 *Facultas signatrix*」と名づけられている。
- 3) この書は長くロンギノスによるものと誤って

考えられていた。

- 4) リオタールは、「呈示しえないものが存在する」という事実を呈示しようとする芸術をモダンの芸術と呼び、呈示そのもののなかから「呈示しえないもの」を引き出そうとする芸術をポストモダンの芸術と呼んでいる[Peae:22,26 = 1998:27,34]。モダンの思考は、「呈示しえないもの」が存在すること（存在者としての「呈示しえないもの」）を確信している。これに対してリオタールは、「呈示しえないもの」を、「存在者」としてではなく、存在者に先行する存在の「出来事」という観点から捉えようとする（以下の註5参照）。しかしながら、リオタールが「呈示しえないものを示す」[ibid:28 = 1998:36]という表現を用いる時、そこには「呈示しえないもの」を「存在者」として捉える思考が働いていると読めなくもない。
- 5) 例えば次のような記述を参照。「それが何であるか、それが何を意味するか、を自問する前に、つまり〈何であるか〉の前に、「まず最初に」いわば「到来する」こと、〈～すること〉が必要なのである。到来することは、到来するところのものに関する問いに、いわばつねに「先立つ」のである。（中略）出来事、出現、すなわちマルティン・ハイデガーが「出来事」と呼んだものは、限りなく単純だが、しかしこの単純さに近づきえるのは、無一物の欠乏状態においてのみである」[Inhuman:102 = 2002:123f.]。
- 6) ナンシーは次のように言う。「限界の外には何もなく、呈示可能なものも呈示不可能なものもない（中略）。まさにこの「限界の外には何もなし」という肯定こそが、崇高（そして芸術）の思考と弁証法（そして芸術の完成）の思考を本来的に、絶対的に区別する」[Nancy 1988:59 = 1999:79]。
- 7) この意味で、構想力の限界において生じていることは、リオタールの言葉を借りれば、抗争（différend）である。
- 8) 反対に、悪いエデュケイターの特徴は「説教、異文化の強制、一方性」とであるという。
- 9) スクール・カウンセリングに典型的に見られるように、安心や共居を目的合理的な教育行為

の道具として投入することは、問題外であろう。かといって、安心や共居からつねに良い結果（止揚）がもたらされるという保障もない。ただし、時間の経過にそって、結果的に自己変容や他者変容がもたらされることはありうるだろう。

文献

- [Arendt 1958 (HC)] Hannah Arendt: *The Human Condition*. Chicago 1958. (志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫、1994年)
- [Arendt 1968 (BPF)] Hannah Arendt: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York 1968. (引田隆也・斎藤純一訳『過去と未来の間－政治思想への8試論』みすず書房、1994年)
- [Arendt 1982 (LKPP)] Hannah Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. with an Interpretative Essay by Ronald Beiner, Chicago 1982. (浜田義文監訳『カント政治哲学の講義』法政大学出版局、1987年)
- [Burke 1998] Edmund Burke: *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful*, ed. with an introduction and notes by Adam Phillips. Oxford/New York 1998. (中野好之訳『崇高と美の觀念の起原』みすず書房、1999年)
- [Kant 1968a (KdU)] Immanuel Kant: *Kritik der Urteilkraft*. (1790) In: *Kants Werke*. Akademie Textausgabe V, Berlin 1968a. (篠田英雄訳『判断力批判(上)』岩波文庫、1964年)
- [Kant 1968b (ApH)] Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. (1798) In: *Kants Werke*. Akademie Textausgabe VII, Berlin 1968. (三井善止訳『人間学・教育学』玉川大学出版部、1986年)
- [「ロンギノス」/小田 1999] 「ロンギノス」・小田実『崇高について』河合文化教育研究所、1999年。
- [Lyotard 1988a (Inhuman)] Jean- François

- Lyotard: L'inhumain. Causeries sur le temps.
Paris 1988a. (篠原資明他訳『非人間的なもの—
時間についての講話』法政大学出版局、2002年)
- [Lyotard 1988b (Peae)] Jean- François Lyotard:
Le Postmoderne expliqué aux enfants.
Correspondance 1982-1985. Paris 1988b. (管啓
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)
- [Nancy 1988] Jean-Luc Nancy: L'offrande sub-
lime. In: Michel Deguy et.al.: Du sublime.
Paris 1988, p.37-75. (梅木達郎訳「崇高な捧げ
もの」、ミシェル・ドゥギー他(梅木訳)『崇高
とは何か』法政大学出版局、1999年、47-105頁)
- [佐々木 2003] 佐々木賢「学校と社会」、浜田寿美
男他編『学校という場で人はどう生きているの
か』北大路書房、2003年、143-167頁。
- [鈴木 1994] 鈴木晶子「カントの教育学」、『現代
思想』22(4)、青土社、1994年、332-341頁。

〔付記〕本稿は、平成14～16年度科学研究費補助
金による研究（基盤研究（B）（1）、課題番号
14310114）の成果の一部である。