

フリードリヒ・シュレーゲルの批評について

—三つのレッシング論を中心に—

胡 屋 武 志

はじめに

Fr. シュレーゲル¹⁾はレッシングの著作集を編纂し、1804年『レッシングの思想と意見』と題して刊行した。そこに附された九篇の論考のうちの一つ『批評の本質について』(以下『批評論』)の中で彼は、Kritik 批評=批判が芸術や言語の領域においてかくも広く行き渡っているこの「批評の時代」ともいうべき時代には、批評の概念を確立することこそ不可欠であるとした上で、レッシングの精神活動全般を要約して批評と呼び、批評の根源を歴史的・発生論的に辿り、その役割を「認識や言語という建物全体を支える共通の支柱²⁾」と規定している。かつて神話が担っていた教養や芸術ジャンルの共通の源泉や根源の役割を、詩的直観の普遍性が失われたロマン的時代以降、批評が担うべきであるという『批評論』での主張は、近代世界に独自の観念論的構造を持った基盤を希求しているという点で、古代の神話に代わる近代の中心としての「新しい神話」を要請した『神話についての講話』(1800)及び、無限に生成する世界全体を描写する「一切の芸術と学問の有機体」という理念を方法論的に記述した『超越論的哲学』講義(1800-1)での両主張に接続する。

この『批評論』とともにレッシング著作集に附された論考の一つ『哲学の形式について』の中で、キリスト教の復興や古きドイツの体制の再建設の必要が説かれているように、確かにこの時期以降のシュレーゲルのテキストには、以前に較べ宗教性・民族性の意識がより一層色濃く表れている。1800年に発表されたIdeen断章以来特に顕著になりつつあると言えるこの宗教的・民族的な傾向は、ボクスレー兄弟らとともにライン河周辺の教会建築を見て回った旅行記『ニーダーラント地方、ライン河周辺、スイス、フランスの一地方への旅の書簡』(1803)が示すゴシック建築への関心という形を取りながら、一方でヨーロッパの言語の起源を辿った『インド人の英知と言語について』(1808)に見られる言語の歴史的探求に向かうことになるが、このような拡がりを見せる彼の宗教・民族・言語への多様な関心を支えているのは、1790年代前半のギリシア研究に没頭した時期から一貫している

1) 本稿はシュレーゲルのテキストとして Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Hg. v. Ernst Behler unter Mitwirkung v. Jean-Jacques Anstett u. Hans Eichner, Paderborn / München / Wien 1958ff. (KAと略記する。続くローマ数字は巻数を示す。)を用いる。LFはLyceum Fragment, AFはAthenaeum Fragment, IFはIdeen Fragment, PLはPhilosophische Lehrjahreをそれぞれ示し、続くアラビア数字は断章番号を表す。

2) KA III, S. 55

歴史に対する意識である。ギリシア的共同体であれ、古代の神話やサンスクリット語であれ、かつてあったユートピア的全体性が歴史の進行とともに如何に変質し消滅したのか、或いはユートピアなき近代の歴史は一体何処へ向かうのか、こうした問いを通じて、断片化した近代の認識・言語における新たな共同体的基盤の構築の希求がシュレーゲルの中に喚び起こされるのであれば、この基盤の役割を担うのは批評＝批判であり、その実例の一つを示すのは「批評家」レッシングであるというのが、『批評論』でのシュレーゲルの主張である。

しかし、歴史を未完成の傾向と見做し、世界を「生成しつつある神性」³⁾と捉えるシュレーゲルが『批評論』で批評を「認識や言語という建物全体を支える共通の支柱」と呼ぶとき、それは静的な基盤や完成した体系として存在することはあり得ない。アテネウム誌に掲載された断章の中で「一つの体系を持つことも体系をまったく持たないことも精神にとって等しく致命的である。それゆえ、精神はおそらく両者を結合することを決心しなければならないであろう」⁴⁾と述べる彼にとって認識や言語の基盤となる批評は、そこに体系的基盤そのものを解体・放棄する契機が包含されていなければならないはずである。以下では、このようにパラドキシカルなシュレーゲルの批評＝批判の内的構造が、1795年から1804年に至るまでのテキストを手がかりにして考察される。その場合、まずレッシングの著作集をシュレーゲルが編纂する以前に執筆した二つの論考にレッシングがいかなる姿で描かれているのかを見たのち、批評と不可分の関係にあるとされるエンツィクロペデーの概念が考察されねばならない。そして、シュレーゲルの批評＝批判の持つ積極性を、カント哲学における理性批判との比較において分析し、フィヒテに関する記述を見ることによってシュレーゲルの批評の対象認識の構造が析出されることになる。そうすることによって、シュレーゲルの「批評」の特徴をなす対話構造とともにその構成的・積極的な志向が浮き彫りとなるだろう。

I

1804年のレッシング著作集の編纂以前にも、シュレーゲルはレッシングについて様々な文脈を通じて繰り返し言及している。その中で最初にまとまった形で提出された『レッシングについて』(『芸術のリュツェウム』第二部所収。1797)では、偉大な詩人・啓蒙主義者として評価されてきた既存のレッシング像を大胆に改変すべく、レッシングの新たな特性描写が試みられている。この最初のレッシング論によれば、「国家と時代の本来的な作家」であるレッシングは様々な観点から考察の対象となってきたが、同時に、人々を眩惑する輝かしい革命的な対象でもあり、それゆえ完全に誤った形で捉えられてきた⁵⁾。レッシ

3) KA XII, S. 339

4) KA II, S. 173 AF 53

5) KA II, S. 101

ングの表現における独特で偉大なものはまったく注目されず、レッシング自身がひどく嫌った「凡庸な詩人」、「寛容な文学者」、「中途半端を崇拜する者」たちからはかえって「中庸の巨匠」として賞賛され、「浅薄な啓蒙の英雄」に仕立て上げられている⁶⁾。さらに、「純粹悟性」が産み出した戯曲作品、なかでも『エミーリア・ガロッチィ』に、彼の「詩的技巧」の頂点にある「戯曲的な代数学の偉大な範例」として最大級の賛辞が与えられている⁷⁾が、シュレーゲルは世間に蔓延るこうしたレッシング像に対して躊躇うことなく無効宣言を突きつける。

大きな謎を孕んだ「真のラビリンス」ともいうべきレッシングの著作の本質は、人々が評価するような完成された文学作品としてではなく、個々の断片が含む「暗示」や「ほのめかし」、或いは「機知」として表れていて、彼は詩的センスや芸術感覚を持つ偉大な詩人というよりむしろ、「生の偉大で自由な様式」、「存在全体の極めて大胆な自立性や力強い堅固さ」、「高貴で優れたシニシズム」⁸⁾を有する「革命的な精神の持ち主」⁹⁾である。こうした特質が最も際立って示されているレッシングの作品は『エミーリア・ガロッチィ』ではなく、彼の「詩的天才」の頂点に位置する『賢者ナータン』である¹⁰⁾。「純粹理性の熱狂」によって産み出された『ナータン』は、レッシングの個性を最も深く最も完璧に描き出した「レッシング的な」作品であり、彼を知るためには『ナータン』を正しく理解することが不可欠である。多様なジャンルが合流するこの作品は詩と道德の境界線上に漂っていて、いかなるジャンルにも包摂されることがない¹¹⁾。哲学の領域に返還されるべき¹²⁾『ナータン』においては、戯曲形式は単なる手段として用いられているにすぎず、「三段論法的な形式を無効にする」ような暗示やパラドックスの背後にある「自由な論争の精神」、「生き生きとした対話」によって「無限性」が把握されている¹³⁾。したがって『ナータン』に固定的な解釈を施すことは、作品を単なる矮小な「傾向」に封じ込める所作に他ならず、この作品を何らかの統一的な鑄型の中へ嵌め込んだり、因襲的に神聖化された人間精神の領域に限定するという行為・理念を人々は断念しなければならない¹⁴⁾。『レッシングについて』の中でこのように述べるシュレーゲルは同論と同じ『芸術のリュツェウム』誌に発表された断章の一つで同じ趣旨のことを次のように述べている。

「最も優れた小説のいくつかは、独創的な個性の精神生活全体の便覧であり、エンツィクロペディーである。そのような作品は『ナータン』のようにまったく別の形式を持っていても、そのことによって小説の外観を持つことになる。教養ある人たち、教養を身につ

6) KA II, S. 102f.

7) KA II, S. 103

8) KA II, S. 105

9) KA II, S. 101

10) KA II, S. 118

11) KA II, S. 122

12) KA II, S. 118

13) KA II, S. 122

14) KA II, S. 118

けようとしている人たちも、それぞれその内面に一編の小説を抱いている。だがそれを口に出したり書いたりすることは必要でない。」(LF 78)¹⁵⁾

この断章ではのちにシュレーゲルが提唱することになる「エンツィクロペディー」の概念が「小説」の概念に絡み合わされて、『ナータン』に関して論じられている。以下、彼における小説及びエンツィクロペディーの概念が如何なるものであるのかを分析し、レッシングがそれに如何なる形で関係するのかを考察したい。

II

シュレーゲルが『レッシングについて』の中で、レッシングの作品に漲るパラドックス、論争的・対話的な精神に与えた大きな評価は、1801年に発表された同論の完結篇ともいうべき『レッシング論の結び』（『特性描写と批評』所収。以下『結び』と略記）においても変わらない。この第二のレッシング論はレッシングを、「断片的普遍性」、「哲学的な生のパラドックスのための象徴」¹⁶⁾として描き、その履歴全体を「文芸、論争、機知、哲学の混淆」¹⁷⁾と呼んでいる。レッシングがこうした象徴として描かれるのは、彼が「哲学的精神の偉大な傾向」と「象徴的形式」を持つからであり、この傾向と形式によって彼の作品には「超越的な線分」が現れている。その中心に無限性を孕んだパラドックスを表象させると言われるこの線分は、〈眼に視える連続性と合法則性を以てつねに絶えずただ断片を通じてのみ現象する〉美しい曲線であり、そのイメージは特に、『人間の教育』、『アンチ・ゲッツェ』、『ハンブルク演劇論』等の個別的な作品として表れている¹⁸⁾。しかし、それが最も大規模に示されているのは、「断片的普遍性」とも言うべき「文芸、論争、機知、哲学の混淆」である彼の履歴全体においてである。つまり、レッシングは、全体から隔絶した単なる個別的な能力・技術に秀でた才能の持ち主ではなく、それらが結合した有機的連関の全体を表象させる天才であり、ゆえに、彼の作品全体は断片的・未完成的でありながら、「無条件に合目的的であり、同時に無条件に無目的的である」¹⁹⁾高次の芸術作品、つまり、ここで初めて打ち出される「一切の芸術と学問の有機体」としての「エンツィクロペディー」の成立の可能性を暗示している。一切の芸術が一つの芸術となり、一切の学問が一つの学問となった有機的完成体であるエンツィクロペディーは、いまだ存在していない「新たな福音」としてその到来が待望されているが、こうした有機的全体性を希求する態度は、1795年に書かれた『ギリシア文学研究論』にも示されているように、初期の古代研究以来シュレーゲルが一貫して保持しているものである。

『ギリシア文学研究論』でシュレーゲルが目指しているのは、悟性による個別化・分節

15) KA II, S. 156

16) KA II, S. 415

17) KA II, S. 398

18) KA II, S. 415

19) KA II, S. 414

化が進んだ近代の「美的無政府状態」²⁰⁾に再び全体的な連関を取り戻すことである。その方法としてギリシア文学の「全体の精神」²¹⁾の模倣が提案されるが、ギリシアの文化的共同体がシュレーゲルにとって憧憬の対象であったのは、その歴史が個別と全体の有機的・共和的な対話を達成している「文芸の普遍的な自然史」²²⁾だからである。悟性が支配する近代の「進展的な」歴史と対照的に、自然の「円環的な」進行によって「最も幸福な均衡」が可能となったギリシア文学は、「普遍的な人間性の最も完全な複製」が示された「純粹な人間の発展」であり、それゆえ、共通の精神的基盤を欠いた近代の人為的形成の「高き原像」であり続ける²³⁾。しかし、『研究論』に記述されたギリシア的な有機体が近代人と古代人の原理的な相違を前提とした上での古代を実体的に理想化した理念であるなら、両者の「絶対的同一性」を求める数年後のシュレーゲルが提唱する「ロマン的文学」、「新しい神話」等の理念がギリシア的な有機体の理念と異なって見えるのは、前者に観念論的な意識の反省的な構造が内包されているからである。「ロマン的文学」が詩的反省を累乗しながら「進展的普遍文学」として無限の鏡像を産出し続ける²⁴⁾ように、また、「新しい神話」が精神の最深部から外に出て再び自身に帰還することによって「新しい無限の実在論」を産出する²⁵⁾ように、『研究論』以降に標榜される有機体的理念は意識の自己言及的な構造を持つことになる。「感性界における最初にして最も生き生きしたものに直接結びついている」のが古代の神話であるなら、「新しい神話」は「古代の神話とは正反対の道のりを通じて」、「精神の最深部から」現れる²⁶⁾「新しい無限の実在論」である。こうした意識の反省構造によって観念論(哲学)と実在論(文学)が融合された理念が具体的な文学作品となる場合、小説という形態を持つことになる。

「小説とは我々の時代のソクラテス的な対話である。」(LF 26)²⁷⁾

「一篇の小説の中の一切の人物が、太陽を巡る惑星のように一人の人物の周りを動いている場合、そこに表現されているのは決して洗練された刺激ではなく、もともとエゴイズムによるまったく粗雑な攪りである。そのような人物は通常、著者自身によって甘やかされた行儀の悪い子供であり、やがて熱狂した読者の鏡となり追従者となる。教養ある人間が自分にとっても他人にとっても単に目的であるばかりでなく、手段でもあるように、完全に教養ある詩作品においてもまた一切は目的であると同時に手段であるはずである。その体制は共和制であり、そこでは、ある部分は能動的で、他の部分は受動的であることがつねに許されていなければならない。」(AF 118)²⁸⁾

20) KA I, S. 224

21) KA I, S. 346

22) KA I, S. 276

23) KA I, S. 276

24) KA II, S. 182f. AF 116

25) KA II, S. 315

26) KA II, S. 312

27) KA II, S. 149

28) KA II, S. 183

小説の中に描かれた一切の個体が小説全体の中で目的と同時に手段であって、つまり共和的であって初めて、作品は「ソクラテス的な対話」を達成した理想的な表現形態となる。別の断章(LF 65)によれば、文学は、それ自身法則であると同時に目的となった「共和的な語り」であり、そこでは「一切の部分が自由な市民であり、投票に加わることができる」²⁹⁾。また個々の個体の自由が達成されるのは、観念論的な反省の原理と實在論的な思弁の原理が融合される場合であり、レッシングが提示する「自由な論争・対話の精神」は『ナータン』が示すような「小説」という形態においてこそ可能となるであろう。エンツィクロペディーは同様の「自由な論争・対話の精神」を包括した全体的有機体である。シュレーゲルが目指すこうした有機体は、『結び』とほぼ同時期に行われたイエーナ講義『超越論的哲学』³⁰⁾の中でも待望されている。實在論的思弁と観念論的反省の循環的な構造によって構成されるシュレーゲルの「超越論的哲学」は、「絶対的な知」の完成に向かって「熱狂」と「懐疑」を不断に繰り返す「実験」的な作業であり、そこでは、アレゴリーとして認識対象から無限の意味を「予見的」に産出することを通じて、未知の対象を構成する批評的な作業が伴うことになる。つまり、ここで批評的精神は、エンツィクロペディーと呼ばれる「一にして全である」学問的芸術作品の生成のうちにつねに胚胎されていなければならないが、『結び』の中でそれは一層はっきりした言葉で表現されている。

「エンツィクロペディーにおいてのみ、一切の積極的批評のための客観的な法則の源泉が存在し、ほかのどこにもありえない。事情がそうであるなら、直接生じる事態は、真の批評は、芸術や学問の発展にまったく寄与しない作品について関与することはできないということである。それゆえ、真の批評は、形成と天才のあの有機体に関係しないものや、全体のためやそもそも全体において存在しないものについては不可能なのである。」³¹⁾

『結び』の数年後に書かれた『批評論』では、本稿の冒頭で述べたように、批評の役割が「認識や言語という建物全体を支える共通の支柱」と規定されているが、こうした言語・認識の基盤の役割を担う批評は、一切の芸術と学問を包括したエンツィクロペディー的な有機体と不可分の関係になければならない。そこにあるのは、観念論的な意識の自己反省的な作業、対象認識における解体的な作業、或いは既成のイデオロギーに対する破壊的な態度ばかりではない。むしろ、こうした破壊・解体を通じて認識対象そのものを咀嚼・吸収・再構成する作業が批評であり、批評家は「複数の胃で対象を反芻する読者」³²⁾として、対象を多様な視線から絶えず解釈し続ける。つまり、批評は破壊・解体の原理を内包しながらも、むしろそのことによって対象を新たに認識・構成し、批評対象と批評主体との論争・対話を成立させる「積極的な」場である。

29) KA II, S. 155

30) KA XII, S. 1-108

31) KA II, S. 411

32) KA II, S. 149 LF 27

III

一切の芸術と学問を包括した有機体であるエンツィクロペディーには批評＝批判の構造が内包されている。つまり、エンツィクロペディーが批評を可能にすると同時に、批評がそこに内包されていなければエンツィクロペディーは成立不可能であるという相互依存的関係がある。そのとき批評は、単に対象を批判的な論駁・破壊によって相対化するばかりでない。それはむしろこの相対化によって新たに作品の精神・構造を特性描写・再構成する「積極的な」作業である。シュレーゲルの眼にこうした積極性を持つ自身の批評＝批判と対照的に映るのはおそらくカントの批判哲学である。彼は『純粹理性批判』を聖書に譬え³³⁾、カント哲学の中に高度の古典性と進展性を看取する³⁴⁾にもかかわらず、1796/7年のノートの中で「カントは根本において極めて非・批判(批評)的である」³⁵⁾と書いている。1804年の時点で「カント哲学は全体として本質的に経験論的色彩が濃く、我々の厳密な観念論に則った哲学と対立する」(『哲学の展開 第二講』)³⁶⁾と述べるシュレーゲルにとって、「厳密な観念論」の構造を持つ批判は、カントの超越論的批判と異なっているはずである。その手がかりとなるのは、アテネウム誌に書かれた以下の断章である。

「カントは消極的なものの概念を哲学の中に導入した。いまや積極的なものの概念を哲学の中に導入することも有益な試みではないだろうか。…」(AF 3)³⁷⁾

カントが哲学の中に導入した「消極的なもの」の概念が如何なるものであるかを知るために、『純粹理性批判』の内容に注目してみよう。言うまでもなく、カントは、対象認識が対象によって規定されるのではなく、対象が主体の認識によって規定されるというコペルニクスの転回を哲学的思考の中に導入し、理性を「超越論的に」「批判」することによって形而上学へのまったく新たな地平を開いた。「対象に関する認識ではなく、むしろ我々が対象を認識する仕方——それがア・プリオリに可能なはずである限り——に一般に関わる一切の認識」³⁸⁾である「超越論的な」認識に基づいておこなわれる批判は、「書物や体系」の批判ではなく、経験に依拠しない認識に関する、理性能力一般の批判である。つまり、ここでいう批判とは、対象認識乃至理性能力一般を反省的に認識することによって、「形而上学の可能ないし不可能の決定、またこの形而上学の源泉ならびに範囲と限界を規定する」試みである。しかし、この批判は認識対象を思弁的に構成するのではなく、来るべき「純粹理性の体系」を構築するための「序説(予備学)」Propädeutikとして、理性を純化し、誤謬を防ぐというあくまでも消極的な役割を持つに過ぎない。おそらく、こうした消極性は

33) KA II, S. 220 AF 322

34) KA XVIII, S. 20 PL II 19

35) KA XVIII, S. 21 PL II 35

36) KA XII, S. 329

37) KA II, S. 166

38) Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Hamburg 1990, S. 55

カントのアンチノミーに関わっている。

「本当ならアンチノミーはカントをして無限者の断念へではなく、矛盾律の断念へと駆り立てるべきであっただろう。」(PL V 1080)³⁹⁾

『純粹理性批判』の第二部「超越論的弁証論」でカントは、理性が陥る自己矛盾、つまりアンチノミーを指摘することによって、「神」、「自由」、「魂の不死」といった問題を扱う伝統的形而上学が学問的妥当性を持ち得ないことを論証し、神への接近を實踐理性が支配する行為・信仰の領域に委ねている。つまり矛盾・パラドックスに陥るがゆえに理性による超越的存在の認識は不可能とされるのである。よってカントの哲学にとってアンチノミーとは理性が陥るパラドックスの罠であり、そこでパラドックスはあくまでも消極的=否定的契機に留まる。シュレーゲルは、カントのアンチノミーの発見を、「つねに示唆に富んだ現代の新しい試み」(『哲学の展開 第一講』)として、極めて高く評価しているが、上記の断章では、アンチノミーの発見によって無限者(超越的存在)の理論的認識を断念するこうしたカントの態度にはっきりと異議を申し立てている。シュレーゲルが提案するのは、カントのように無限者への認識を理論理性の領域において断念し、その接近を實踐理性の領域に追いやるのではなく、理論的認識を支配している矛盾律を侵犯してまでも、知の領域に徹底的に留まることである。なぜなら、彼にとって矛盾律は理論的認識の原理として十全な原理ではないからである。

「矛盾律もまた、分析の原理、すなわちその名に唯一値する絶対的分析の原理では決してない。つまり、個体を完全に単純な要素へと化学的に分解する原理では決してない。」(AF 83)⁴⁰⁾

カントの理論哲学において、悟性が対象世界を個別化・分解する際に遵守すべき矛盾律は、シュレーゲルにとってそうした分解の原理としては十分なものではない。この時期の彼は信仰の領域ではなく、あくまでも知の領域に留まりながら無限者に接近しようとする。

「哲学の最初にして最後のものは通常考えられているように信仰ではなく、それはまさしく一つの知にほかならないのである。しかし、それはまったく固有な知であり、無限の知なのである。」(『超越論的哲学』序)⁴¹⁾

カント哲学においては理論的認識の領域はあくまでも自然科学の領域に限定され、無限者への接近は信仰の領域に委ねられている。しかし、シュレーゲルにとって知の領域は無限である。ゆえに、先に見た「カントは根本において極めて非・批判(批評)的である」という言葉は、カントが超越的存在の認識不可能性という帰結によって理性批判を不完全に完結させ、哲学の重心を理論理性の支配する知の領域から實踐理性の支配する行為・信仰の領域へと不当に移行させ、それゆえ徹底的な批判を遂行していないという意味において理解することが出来る。

39) KA XVIII, S. 410

40) KA II, S. 178

41) KA XII, S. 24

シュレーゲルがこのようにカントを批判する理由は、近代世界を「無限の進展」⁴²⁾という変化の相の下で捉える歴史に対する洞察と、カント哲学におけるこの洞察の欠如に関わっているであろう。その場合、シュレーゲルのカント批判の矛先は、シュレーゲルが「機械的な精神」⁴³⁾と呼ぶ悟性の形式にも向かうはずである。つまり、悟性的認識における絶対的な原理としてのカテゴリーという静止した形式のもとで画然と整理されたかたちで現れるカントの理論哲学の対象世界は、シュレーゲルにとって不完全なものでしかない。なぜなら、シュレーゲルが「歴史についての無知」⁴⁴⁾と呼ぶカントの超越論的哲学の非・歴史性は時間の進行にしたがって生成・発展する世界の姿を十全に記述することができないからである。時間とともに対象世界は刻々と変化し、それを認識する主体の意識も同様に变化する。

「カント自身が我々に証明したのは、哲学的理性の批判が哲学の歴史無しには成功することは出来ないことである。なぜなら、哲学的理性の批判としては十分完全に歴史的であるとは言えない彼の作品は、しかしながら、すでに歴史的関連に満ちていたのであり、彼は様々な体系を構成しようと求めたのであるから。」⁴⁵⁾

この言葉が示すように、1804年から始まるケルン講義『哲学の展開』の中でシュレーゲルは哲学の本質を発生論的に探究するためにその歴史の叙述を行い、同時に「存在があるのではなく、ただ生成のみがあり得る」⁴⁶⁾と述べている。その場合、シュレーゲルが先のAF 3で提言するように、哲学に「積極的なもの」を導入しようとしているのだとしても、それは反省的な理性批判を欠いたまま思弁的に行われる世界像の描出ではない。むしろ、反省的な思考によって不可避的に招来される消極的な事態を逆手に取って、それを反転的に積極的な認識へと転化させようとしている。つまり彼の歴史記述は単なる実証的な事実史の記述ではなく、事象の背後にある意味・精神を記述することであり、彼にとってそれを表象させるのは文字で書かれた文学的・哲学的作品であり、ゆえに彼はその通時的連関を探ろうとするのである。

カント哲学における「批判」は、そのすぐれた超越論的方法によってアンチノミーを発見しながらも、矛盾律を始めとする悟性的原理としての論理学を遵守することによって、知の領域に大きな制限を加え、そのことによって、経験的認識を越える超越的存在者の理論的認識を不可能とした。しかし、同一的思考の原理である形式論理学を経験心理学とともに「哲学的グロテスク」⁴⁷⁾と見なすシュレーゲルは、対象認識において形式論理学を乗り越える新たな論理学を提唱し、実質上、カントが課した認識における制限を撤去しようとする。対象の非同一的な認識を目指すケルン講義にある「生成の論理学」の方法によ

42) KA I, S. 631

43) KA II, S. 236 AF 366

44) KA XVIII, S. 19 PL II 10

45) KA XII, S. 286

46) KA XII, S. 332

47) KA II, S. 176 AF 75

てパラドックスは如何にして認識の中に導入されるのか。

「カントは形而上学の終わりを——三つの理念、すなわち神、自由、(魂の…筆者) 不死性のうちに——発見した。しかし、フィヒテは始まりを発見した。だが、自我と非我のうちにではない。そうではなくて反省の内的自由のうちにそれを発見したのである。」(PL IV 1019)⁴⁸⁾

シュレーゲルによれば、アンチノミーによって三つの理念の認識不可能性を論証し、従来の形而上学を絶命に至らしめたのがカントであるなら、フィヒテの提示した「反省の内的自由」によって形而上学はふたたび息を吹き返す。自我や非我それ自体ではなく、認識における両者の弁証法的な関係そのものに内在する「反省の内的自由」にこそシュレーゲルは形而上学の再生を期待するのである。レッシング、カントとともに「自己思考の精神」を持つフィヒテの観念論におけるパラドックスの構造を以下で見てみよう。

IV

シュレーゲルはレッシングの作品が持つ暗示やパラドックスの表現とその背後にある論争的精神、対話的な構造のうちにプラトン及びフィヒテの精神との類縁性を見ている。1804年のレッシング著作集の冒頭に収められた九つの小論のうちの一つ『フィヒテへ』は、その題名通り、時代が多くを負っている哲学の第一原理を提示したフィヒテへ捧げられたオマージュとして書かれた論考であるが、そこでシュレーゲルは、フィヒテと同じ哲学的精神を持ったレッシングの哲学的思考のあり方を語り伝えながら、様々な先入観や抑圧の下で陽の目を見ないままであったレッシングの哲学的思考の断片が十全な価値を發揮するのは、フィヒテの知識学の原理が厳密な学問的方法によって伝達された場合であると述べている⁴⁹⁾。フィヒテと同様に「探求の徹底性と自由な率直さを知の一切の部分に浸透させる」⁵⁰⁾という目標を持ったレッシングが、人々の中に不活発なまま微睡んでいる「自己思考の精神」を刺激し形成するのに最もふさわしい存在であるのは、直接的に彼が語る内容以上に作品・思考の形式が「自己思考の精神」を駆り立てるからである。シュレーゲルはこの形式についておよそ以下のように述べている。

描写を志向する韻文と伝達を志向する散文との間にある対立・境界が消滅する地点は、登場人物の間の思考伝達こそが描写の対象となる対話的芸術作品であり、対話という形式が用いられた作品においてはいかなる描写も無限なものである。一切の学問は規定されたものを志向するが、規定そのものを規定するという最も高次の学問においては一切のものを規定する思考そのものが何であるかを教えなければならない。その場合重要であるのは、思考されたものを伝達することではなく、思考そのものをその生成・成立において描写す

48) KA XVIII, S. 280

49) KA III, S. 47

50) KA III, S. 46

ることである。

思考そのものを教え、その生成を描くレッシングの作品の伝達形式は社会的でなければならず、エネルギーで生き生きとした様式を持ち、陳述 Vortrag 全体はある意味でドラマティックでなければならない。こうした語り手と読者の双方向的な対話の中で読者は至るところで自分が話しかけられていると感じなければならない。思考の過程は一步一步心配げにそっと進むのではなく、迅速に四方に拡がってつねに先に進むのでなければならない。そして個々の点でもまた、語や用語法（表現）は、大胆な像やふさわしいほめかしによって、機知、焰によって精神の力や生を告知し駆り立てねばならない⁵¹⁾。

レッシングの作品の中にあるこうした形式は、部分ではなく、全体において見出される対話の構造を持っている。プラトンの著作と同様に自己思考を駆り立てるのにすぐれているレッシングの作品には「対話の曲線」⁵²⁾が表れていて、つねに所与の関心から出発しているレッシングの作品には魔術があり、蔓延る先入観に対して強く反駁するレッシングの存在全体は大胆なパラドクスとともに現れる。機知に富み、論争的であった彼の神学的履歴は『ナータン』によってさらに輝くことになり、自由な思考の形式を実践したのである。

こうしたパラドクシカルな自己思考の形式を、シュレーゲルは『哲学の形式について』の中で観念論に関連させて語っている。同論はレッシング著作集に附されたシュレーゲルの第九の論考『エルンストとファルク』の中に同名のレッシングの戯曲作品の短いパステイッシュとともに収められている小論である。このパステイッシュにおいて、シュレーゲルはエルンストとファルクに、フランス革命後のドイツの精神状況を語らせている⁵³⁾。そこでエルンストは革命の持つ大きな意味とともにフリーメーソンの目的の持つ価値の低下とその結社の実質的な消滅について述べる一方で、ファルクは、フリーメーソンの理念が精神の内的な革命である観念論として存続しているとイローニッシュな口調で語っている。このファルクの主張に接続する形で、後に続く小論『哲学の形式について』の中でフリーメーソンと哲学（観念論）の関連についてシュレーゲルは述べるが、曰く、諸道徳が衰え、諸法則が墮落し、一切の概念や身分や状況が混在し、混乱し、偽造されている時代において、人間の安寧は「最高の存在と一切の神的な事物の明確で深く根拠付けられた認識」⁵⁴⁾である哲学によってのみ再び確立され、保証される。哲学の目的は、時代の先入観・誤謬を根絶し、より高次の芸術や学問の新たな建造物を建設すること、かくも長い間蹂躪されてきた真理への信仰告白を行うことによってキリスト教を再興すること、さらに、栄誉、自由、道徳の王国であったかつてのドイツの体制を復興し、国家の生の形式を復活させることである⁵⁵⁾。神に関係した一切の高次の芸術や学問の建物は、高次のものの承認と

51) KA III, S. 48

52) KA III, S. 50

53) KA III, S. 94ff.

54) KA III, S. 97

55) KA III, S. 101

低次の仮象の解消、つまり哲学によって基礎づけられるが、しかし、哲学は「天の光」、「神的な焰」としてただかりそめに燃え輝くことはあってもつねに素早く消え去ってしまう。ゆえに、一切の高位の学問や芸術の基礎付けは哲学において存在するにもかかわらず、哲学の持続と価値はその形式にこそかかっている⁵⁶⁾。だが、哲学の形式を人々は体系的統一のうちに求めるが、それは不当である。なぜなら、哲学は描写ではなく精神、志操のあり方であるからであり、一切の芸術家や賢者が主張する「最高のものは語りえない」という見解から導き出されるのは「一切の哲学は必然的に秘儀的である」という事実である⁵⁷⁾。つまり、哲学は一切の秘密の中の秘密以外の対象を持つことはなく、秘密は秘密的なやり方でしか伝達されえない。この秘密がアレゴリーとして伝達され高位の文学に移行することによって、哲学の本来的な形式である「弁証法的な形式」⁵⁸⁾が生じる。そのとき、思考の漂いつつある交替は永続的に結び付けられ哲学が可能となるが、我々の知識欲が求める哲学的対象はつねに我々から隔たっており、それを見出すことは決してない。

ゆえに、プラトンがそうであったように哲学の真の形式はパラドックスのうちに見出される。哲学は「美しい秘密」、「神秘的な学問と芸術」として古代人の秘儀と同様に、公的には伝達されることはなく、書物や文字や体系において完成することもない。無限の精神は、かくも狭く呪縛されることもなく結びつけられもしない。哲学は広められ、伝達され、生き生きと作用し、反作用を受け取り、同種のいかなるものにも結びつけられるであろう。

こうしたパラドックスに関わる一切の観念論は古代の神的な観念論に回帰しなければならない。源初の啓示と同様に古い観念論の起源、神的な真理の最古の秘密へと回帰するためには、哲学的精神が必要である。しかし、この哲学的精神は統一的な体系や書物として描写されるのではない。その形式こそが重要なのである。我々の眼にはパラドックスとして映る自己思考の形式を持つ哲学の対象は一切の秘密の中の秘密であり、語りえぬ至高のものである。哲学が永遠に探求するこうした謎は神秘的な方法でしか伝達されえず、ゆえに哲学は必然的に魔術的なものとならざるをえない。プラトン以来見出されることが稀であった弁証法的な形式こそが哲学の形式なのであり、そこで哲学は美しい謎・神秘として芸術となるのである。書物や体系において完結するのではない哲学は無限の精神を持ちながら、諸々の秘儀を根源的な形式として、神聖で神秘的な同盟として、広がるのである。ここで、シュレーゲルは、レッシングが『エルンストとファルク』の対話の中で展開したフリーメーソンの問題を、観念論的なシステムに則った形式を共有する秘密結社として暗示するのである。

こうしたパラドクシカルな観念論的な思考の形式が、フィヒテが提示した「反省の内的自由」と同様の構造を持っていると考えることが出来るのなら、本稿の冒頭で述べた観念論的な基盤への希求と歴史への関心との不可分な関係は「歴史的認識」なしには観念論的

56) KA III, S. 98f.

57) KA III, S. 99

58) KA III, S. 99

な「哲学的精神」が不可能であり、「歴史的認識」が可能となるためには「哲学的精神」が不可欠であるという『批評論』での洞察に結びついている⁵⁹⁾。これら両者が融合した「哲学の歴史の見解」、「歴史の哲学的論究」をシュレーゲルは「批評」と呼ぶのであり、それは「歴史と哲学の婚姻」を成立させる「媒概念」・「第三項」の役割を担わねばならない⁶⁰⁾。その意味で彼の批評は破壊・解体というより、批評対象と批評主体との論争・対話であり、対象全体を「特性描写」する「積極的な」場である。

Über Friedrich Schlegels Begriff der Kritik

KOYA Takeshi

Fr. Schlegel gab 1804 ausgewählte Schriften von G. E. Lessing heraus. In seiner Abhandlung ›Vom Wesen der Kritik‹ hielt er Lessings gesamte Geistestätigkeit für „Kritik“ und bestimmte dabei Kritik als „de[n] gemeinschaftliche[n] Träger“, „auf dem das ganze Gebäude der Erkenntnis und der Sprache ruh[e]“. Er behauptet in diesem Aufsatz, seit Beginn der „romantischen Zeit“, als die „poetische Anschauung“ immer mehr verloren gegangen sei, habe als gemeinschaftliche Basis aller Künste und Wissenschaften die Kritik die Rolle übernommen, die zuvor der Mythos gespielt habe. Diese These steht im Zusammenhang mit der Behauptung in dem Aufsatz ›Rede über die Mythologie‹ (1800), daß statt des alten Mythos eine neue Mythologie gefunden werden müsse, und ebenso mit der Vorlesung ›Transzendentalphilosophie‹ (1800 / 1), in der die Idee eines Organismus aller Künste und Wissenschaften theoretisch hergeleitet wird. Denn diese drei Behauptungen bezeugen Schlegels Streben nach einer Grundlegung seines idealistischen Kritik-Konzepts.

Aber wenn Schlegel, der die Welt als „werdende Gottheit“ und die Geschichte als „unvollendete Tendenz“ auffaßte, die Kritik den gemeinschaftlichen Träger nannte, auf dem das „ganze Gebäude der Erkenntnis und der Sprache“ ruhe, konnte mit „Kritik“ keine statische Grundlage bzw. kein in sich ruhendes, festes System gemeint sein. In meinem Aufsatz untersuche ich zunächst, wie Schlegel in den Aufsätzen, die vor seiner Lessing-Ausgabe entstanden, über diesen geschrieben hat. Lessing habe, so Schlegel, in seinem philosophischen Denken eine „große Tendenz“ und in seinen Werken „symbolische Form“; daher bezog er Lessings Gedankenwelt auf sein eigenes Konzept der „Enzyklopädie“, in dem er einen Organismus aller Künste und Wissenschaften gesehen hat. Lessings Denken galt ihm als „ein schönes Symbol für die Paradoxie des philosophischen Lebens“, und zwar im Zusammenhang mit seinem Begriff der

59) KA III, S. 60

60) KA III, S. 60

„positiven Kritik“. Während für Kant die Antinomie und das Paradox, in die eine sich überschätzende Vernunft verfallt, ein negatives Moment darstellten, faßte Schlegel sie insofern als ein positives Moment auf, als er glaubte, aus solchen Antinomien und Paradoxien einen Organismus konstruieren zu können. So hat er in seiner Kölner Vorlesung das Bewußtsein als *paradox* dargestellt, in deutlicher Anlehnung an den Bewußtseins-Begriff in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794.

In dem Aufsatz ›An Fichte‹ ist es die „Windung des Gesprächs“ in Platos Dialogen und Lessings Schriften, die uns zum Selbstdenken anregen; in ›Über die Form der Philosophie‹ heißt es, daß die „Freimauerei“ mit ihrer idealistischen Denkart das Zeitalter durchdringen werde. Er hielt eine derart reflektierende Kritik für die produktive Stelle, wo eine „Vermählung der Historie und Philosophie“ möglich werde.