

体系をもつこととともたないこと

フリードリヒ・シュレーゲルにおける「イロニー」と「生成」

胡 屋 武 志

序

フリードリヒ・シュレーゲルがその初期¹⁾に書いたテキストの集積は、公刊されたものであれ、未公刊にとどまったものであれ、それらを全体として眺めた場合、一見するところ体系的に把握することが不可能な矛盾に満ちた思想の複合体として我々の目の前に現われる。特に断章形式を多用するロマン派期の思想の体系化不可能性は、一切が断片となった近代世界に生きているという歴史意識に立った彼の対象認識における必然的な戦略として、1798年の〈アテネウム〉誌第一号第二輯に掲載された以下の断章のうちにきわめて率直に表明されている。

一つの体系をもつことも体系をまったくも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だろう。(KA II S. 173 AF 53)²⁾

しかし、この断章の内容は戦略というにはあまりにも切実な響きをもっているといえるかもしれない。なぜなら、シュレーゲルは体系をもつこととともたないことの両者を結合することを決心しなければならないといいながら、この試みの困難さ或いはその不可能性を明確に意識しているように見えるからである。むしろ、その不可能性をあまりにも明確に意

-
- 1) 本稿ではシュレーゲルの思想における「初期」を『超越論哲学』講義の終わる1801年までとし、遺稿断章集『哲学的修行時代』の執筆が始まる1796年からアテネウム誌編集・執筆を経てイエーナ大学での『超越論哲学』が終講する1801年までの期間を「ロマン派期」と呼ぶ。民族的・宗教的な志向が強まる1802年のパリ滞在から彼の思想における「中期」が始まるとする論者は多いが、この時期のテキストの中で本稿が主に扱うのは1804-06年の「ケルン期」のものである。
 - 2) シュレーゲルのテキストは以下のものを用いる。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。) LFはLyceum Fragment, AFはAthenaeum Fragment, IFはIdeen Fragment, FPLはFragmente zur Poesie und Literatur, PLはPhilosophische Lehrjahreをそれぞれ示し、続くローマ数字は章番号(FPLとPLのみ)、アラビア数字は断章番号を表す。なお、邦訳としてドイツロマン派全集第12巻『シュレーゲル兄弟』国書刊行会、1990年)所収の山本定祐、松田隆之両氏の邦訳および山本氏が編集・翻訳された〈Fr. シュレーゲル『ロマン派文学論』富山房、1978年)を参照させていただいた。

識しているからこそ、それを表現することを巧妙に回避するために両者の結合を「達成する」と明言するのではなく、あくまでもそうすることを「決心しなければならない」と言うにとどめているように見える。しかし、精神が致命的な事態に至らないためには必然的であるとされるこの至難に見える試みへの決心をシュレーゲルはいかなる形で実践しようというのか。この問いに答えることはさほど困難ではない。なぜなら、この時期におけるシュレーゲルは「自己創造と自己破壊の不断の交替」、すなわち「体系をもつこと」と「体系をもたないこと」の不断の反復行為としての「イロニー」なる所作について、いわば近代の理念的な振る舞いとしていくつもの断章の中で言及しているからである。

理念とは、イロニーに至るほどに完成された概念であり、絶対的アンチテーゼの絶対的綜合であり、二つの対立する思想における自己を産出する不断の交替である。(Ebd. S. 184 AF 121)

こうした絶対的なアンチテーゼを構成する二つの対立する思想は、ときに实在論と観念論、ときに文学と哲学、自己創造と自己破壊、熱狂と懐疑などと呼ばれているが、これら二者の「絶対的綜合」とは両者に永遠の和解をもたらす折衷的・予定調和的な融和ではない。むしろ、対立する二者を不断の交替運動のうちにもたらすことによって両者を永遠に闘争せしめ、そこにある緊張関係を無限に持続させ、両者の矛盾を最大限に際立たせることがシュレーゲルにとっての「絶対的綜合」である。このようないわば融和なき融和を構成することを通じて対象理解を成立させることが、ロマン派期の彼が用いるイロニーという語の含意であるならば、世紀転換以降シュレーゲルのテクストの中からこの語は唐突に姿を消すことになる。こうした事態は、AF 53 で見た体系と非・体系の結合への決心を彼が断念したということの意味するものであろうか。論者の考えによれば、1804年から1806年にかけてケルンでおこなわれた一連の哲学講義に示されているのはむしろ、こうした結合の不可能性にかんするより深い洞察の上に立った強靱な体系構築の意志とその表現である。そこでは「存在があるのではなく、ただ生成のみがあり得る」という命題で示されるように対象世界全体は「生成」として捉えられ、対象認識にやどる矛盾は「直観のアンチノミー」という名で剔抉されることになる。我々は、シュレーゲルの記述する「直観のアンチノミー」のありようを確認し、「生成」という概念の中に「体系と非・体系の結合」というプログラムがいかにして継続あるいは変化しているのかを見るために、まずこのプログラムを直接に包含した概念と言える「イロニー」を分析する必要があるであろう。

I イロニー

i. パラドックスと対話

イロニーはパラドックスの形式である。すぐれていると同時に偉大であるものはすべてパラドックスである。(KA II S. 153 LF 48)

初期シュレーゲルの思想において、イロニーは彼の思想のダイナミズムをもっともよく示している語の一つである³⁾。「永遠の敏捷性」(Ebd. S. 263 IF 69), 「論理的な美」(Ebd. S. 157 LF 42)などと規定されているイロニーにおいてその「必須条件」, 「魂」, 「起源」, 「原理」(KA XVI S. 173 FPL V 1078)であるのはパラドックスである。ここでいうパラドックスとは認識主体と対象世界の間をやどる根源的な矛盾の表現である。シュレーゲルにとってこうした矛盾への洞察に迫っていたように見えるのはフィヒテの「知識学」である。『全知識学の基礎』(1794)においてフィヒテは自我の根源的な活動である「事行」を、自我と非・自我の循環的な運動を示すことによって以下のように記述している。自我は根源的な自己自身の定立作用によって存在する(第一根本命題)のであるが、ここには自我の認識対象としての客体は存在していない。自我の定立に対して非・自我が反定立される(第二根本命題)が、定立と反定立の間には対立・矛盾が生じている。相互に廃棄し合うはずの自我と非・自我の対立を調停するのは両者の「相互制限」である。すなわち、自己を制限した可分的な自我に対して、同じく制限された可分的な非・自我が反定立される(第三根本命題)。ここにおいて、自我の定立と非・自我の反定立は、相互に全面的に廃棄するのではなく、それぞれ部分的に廃棄し合い、部分的に定立することによって調停され、両者は総合されるのである。しかしもとよりこうした調停は束の間のもものに過ぎない。なぜなら、相互制限によって調和を獲得した自我においてはその圏域を拡大するためにあらたな非・自我が創出され、あらたな矛盾が生じるからである。そこでは両者の相互制限によって再度和解が成り立つが、そうした和解は和解そのものが自我の定立へと移行し、さらに新たな対立が生産される。こうした自我と非・自我の循環的な過程は自我が絶対的な自由を獲得するまで永遠につづくであろう。このような形でフィヒテは自我と非・自我の循環運動を定式化するのであるが、シュレーゲルはそれに満足していない。

フィヒテの進行はまだ非常に直線的にすぎている、絶対的に進展的に循環的であるわけ

3) とりわけプラトンの対話篇に見られるソクラテスの身振り結び付けられることの多い Ironie という語は、ローマ時代からリュツェウム断章(1797)でシュレーゲルがその意味をラディカルに拡大するまで、あくまでも修辭的な用語として用いられていた。キケロはギリシア語の *εἰρωνεία* という語を偽装や反語という意味をもつラテン語 *dissimulatio* に翻訳して、その意味を修辭的な皮肉であるとし、クインティリアヌスはその語を、言われたことと反対のことを理解されるように仕向ける比喩的表現、修辭的形象と考えた。彼らによって規定されたイロニーの意味は、フランスの『百科全書』(1765)にも「実際に述べられていることの反対が意図されているようないいまわし」と定義されているように、シュレーゲルがリュツェウム断章の中で新たにイロニーを規定するまで、長い間変化することがなかった。山本定祐「フリードリヒ・シュレーゲル試論 イロニーをめぐって」早稲田商学 第244号、1974年、71頁参照。Vgl. Behler, Ernst: *Ironie und literarische Moderne*. Paderborn 1997, S. 7ff. なお、シュレーゲルが〈リュツェウム〉誌の中で初めてイロニーという語を用いたのは、断章集が掲載される前の号に発表された『ゲオルク・フォルスター』Georg Forster (1797, KA II S. 78-99)においてである。同論では、自由な進歩の精神をもつ社会的作家であるフォルスターは「極めて繊細なイロニー」(Ebd. S. 91)をもっていて、無骨な読者は彼の書物にある対話の精神を決して捉えることはできないと記述されている。

ではない。(KA XVIII S. 31 PL II 133)

「自己創造と自己破壊の不断の交替」, 「熱狂と懐疑の永遠の交替」などと規定され, それらの調和的帰結としての「自己限定」などに関わるシュレーゲルのイロニーの概念は, 確かにフィヒテの知識学から大きな示唆を得ているであろう。そして, ポール・ド・マンが『美学イデオロギー』の中で述べているように⁴⁾, 「自己創造」・「熱狂」を第一根本命題における定立に, 「自己破壊」・「懐疑」を第二根本命題における反定立に, 「自己規定」を第三根本命題における相互制限にそれぞれ符合させることは可能にも見える。しかし, そうした固定的な図式化は, シュレーゲルのイロニーのうちにあるパラドックスを必ずしも正確に言い当ててはいない。なぜなら, 認識主体と認識対象の同等な立場の対話によってこれら二項を無差別的なカオスのうちにもたらすのがシュレーゲルのイロニーであるからである⁵⁾。こうしたカオスにおいてのみパラドックスは「絶対的に進展的に循環的」になりうるのであるなら, つねに自我によって非・自我が一方向的に回収されることになる知識学の中に描かれたパラドックスは非対称的であり, いまだ「直線的」に過ぎることになるだろう。また, 遺稿断章集『哲学的修行時代』の「知識学のために」(1796), 「フィヒテの知識学の精神」(1797-98) という二つの章にあるいくつかのノートの中で, スピノザとともにフィヒテは「絶対的なものの恣意的な定立」(Ebd. S. 4 PL I 7) を本質とする「神秘主義者」と規定されている⁶⁾。この規定が意味するのは, 知識学が対象認識におけるパラドックスを三つの根本命題として恣意的に絶対化したとシュレーゲルが考えていることである。こうした絶対化と同様にシュレーゲルが批判の対象にするのは, 知識学における「対話」の

4) de Man, Paul: *Aesthetic Ideology*. University of Minnesota 1996 (邦訳) 上野成利訳『美学イデオロギー』批評空間 第II期第17号, 132頁参照。ド・マンは講演原稿からなるこの著作において, ドイツ観念論期の思想家たち(カント, シラー, シュレーゲル, ヘーゲル等)の思想を美学的見地から包括的に論じているが, シュレーゲルのイロニーについても比喩語法の側面からフィヒテの知識学との連関を通じて大きく紙幅を割いて論じている。

5) シュレーゲルのイロニーにかんする最も典型的な批判はその主観性に対する批判である。ヘーゲルは『美学』講義の中でシュレーゲルのイロニーを客観性を忘却した過度に抽象的・主観的な意識であるとして攻撃するが, しかし, 上で見てきたようにシュレーゲルのイロニーがむしろフィヒテの自我=主観絶対主義に対する批判であり, 客体・認識対象を迎え入れようとするラディカルな構えとして捉えられるものであれば, こうした主観性批判は的外れと言わざるを得ない。シュトローシュナイダー=コールスはイロニーを芸術創作の理論として扱った以下の著作において LF 42 (KA II S. 152) にある「超越論的道化性/喜歌劇」*transzendente Buffonerie* という語と, 「イロニーは永遠のパレクパーゼである」(KA XVIII S. 85 PL II 668) という遺稿断章に注目し, その内容をコメディア・デ・ラルテの幻想破壊と重ね合わせながら, シュレーゲルのイロニーが決して詩人の主観的=恣意的な所作ではないことを強調している。Vgl. Strohschneider-Kohrs, Ingrid: *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*. Tübingen 2002 (3. Aufl.), S. 18ff.

6) 酒田健一氏は, シュレーゲルの用いる「神秘主義者」という語のうちに「観念的なものと実在的なものとの根源的同一性として言い表される絶対者の探求を目指す思想家たちの一群」という規定を読み取っている。「深淵におののくプロメテウス——シェリングの『自由論』とフリードリヒ・シュレーゲル」渡邊二郎・山口和子編『モデルネの翳り』(晃洋書房, 1999年)所収, 60頁参照。なお, S. ズメラはシュレーゲルとノヴァーリスのフィヒテ受容を主題と

欠如である。

フィヒテが彼の著作において最初から最後まで人々に語っていることは、そもそも彼らとは話しをしたくもないし、話すこともできないということにすぎない。

(Ebd. S. 37 PL II 200)

目の前の相手と対話しているように見えて実はただ自身に向かって語りかけているに過ぎない知識学の自我には、自身に包摂可能な非・自我はあっても、それが不可能ないわば真の他者が欠けている。ゆえにそこにあるのは、他者との接触を拒否した、対話のない不完全なパラドックスに過ぎず、「絶対的な進展的な循環」は不可能である。本稿の後半で見るようにケルン期のシュレーゲルは自我の認識対象である自然世界を指すのに「非・自我」Nicht-Ichではなく「対・自我」Gegen-Ich という語を用いながらこの循環を目指すことになるが、別の断章によれば、こうした不完全なパラドックスのうちにあるフィヒテの哲学は「本来的には漂っていない」のであり、フィヒテが愛しているのは「固定への変化」である (KA XVI S. 160 FPL V 888)。知識学の自我と非・自我におけるこうした単調なパラドックスの循環運動をシュレーゲルは以下のように揶揄している。

フィヒテは片側から馬に乗っては、それを乗り越えて向こう側に落ちるという行為を飽きもせず繰り返している酔っぱらいにそっくりである。(KA XVIII S. 32 PL II 138)

したがって、フィヒテが絶対化した単調なパラドックスの進行をシュレーゲルはフィヒテ自身の方法で相対化することを提唱している。「フィヒテの哲学の哲学は、彼の哲学よりもフィヒテ的であり、ゆえにまたよりすぐれている」(Ebd. S. 37 PL II 201)のであれば、知識学で絶対化された対象認識における循環をさらなる循環のうちにもち込むことが、ここでいう「フィヒテの哲学の哲学」を意味することになるであろう。シュレーゲルのイロニーにおけるパラドックスは、認識主体が認識客体をつねに一方的に回収することによって成り立つフィヒテのそれとは異なり、ソクラテスがプラトンの対話篇で見せるような、対話者が同等の立場でおこなう自由な「論争と対話／弁証法」(Ebd. S. 388 PL V 814)である。

対話とは、断片の鎖或いは断片の花環である。(KA II S. 176 AF 77)

ここで言われている「断片」が、「一つの小さな芸術作品と同様に周囲の世界から完全に切

した以下の著作で、特にフィヒテの神秘主義とヤコービのそれをシュレーゲルが受容する仕方の差異に注目している。Vgl. Summerer, Stefan: Wirkliche Sittlichkeit und ästhetische Illusion. Die Fichterezeption in den Fragmenten und Aufzeichnungen Friedrich Schlegels und Hardenbergs. Bonn 1974, S. 135ff.

り離されていて、はりねずみのようにそれ自身で完成されている」(Ebd. S. 197 AF 206) ものであり、それゆえに外部にある他者をうけつけない閉ざされた主体と見なせるものであるならば、そうした完成された断片として、他者同士が率直に顔を向けあい、鎖として連なり合う対話の場を成立させる態度は、ソクラテスのイロニーのうちに見られる。「本能的にして思慮深く、冗談にしてみじめであり、無邪気に開かれながら深く偽装されている」(Ebd. S. 152 LF 42) というパラドキシカルなソクラテスのイロニーは、「一切の文学的ライセンスの中で最も自由なライセンス」(Ebd. S. 160 LF 108) である。ここでいうライセンス Lizenz とは、言語表現におけるあらゆる修辞学・文法的な規則・形式を自由に超えていくことを可能とする文学の許可証のことである。こうした許可証によって人間は自身の意志伝達を制限する一切の形式から解放され、「自身に拘泥する」ことなく、すなわち自意識過剰に陥ることなく、全体を見通しながら対話者との対等な関係のうちで、「自分自身を越えていく」ことが可能になる。イロニーのうちにある、「無条件のもの」と条件づけられたものとの完全な伝達の不可能性と必然性との解き難い矛盾の感情」とは、あくまでも、個体として条件づけられた他者同士のコミュニケーションが決して完全にはなりえないにもかかわらず相互の無条件で完全な伝達を必然的に目指さざるを得ないという自覚の感情である。特に、中心的な基盤が欠落し、個別化が極まった近代において、一方が他方に回収されることなく対等な立場でなされる伝達者と被伝達者との自由な関係は、こうした自由なライセンスとしてのイロニーによって支えられるといえよう。つまり、あくまでも「体系をもつこと」と「体系をもたないこと」の結合を「決心しなければならない」と言うにとどまるシュレーゲルがもつ、この実現の不可能性と必然性に対する自覚こそが、イロニーなる態度を生じさせるのである。こうしたイロニーによって成立する哲学的対話は決して完全無比に構成された体系ではない。

イロニーは論理的な美と定義されてもよいであろう。(…) 口頭や書字での会話においてただ完全に体系的であるだけでなくして哲学がなされるところではどこにおいても、イロニーが達成され、要求されるべきである。(Ebd. S. 152 LF 42)

イロニーによって、哲学的対話は体系を超えていく。しかし、体系としての哲学を超える契機としてのイロニーがふたたび回帰する場合は当の破壊された体系としての哲学である。

哲学がイロニーの本来的な故郷である。(a.a.O.)

このように体系を超出しふたたびそこに回帰する運動としてのイロニーは、先にも述べたように、「自己創造と自己破壊の不断の交替」、「本能と意図の融合」というモチーフのうちにも表現されている。

イロニーに至るほど、或いは自己創造と自己破壊の不断の交替に至るほど自然で、個

別的で、古典的であるか、或いはそのように見えるものは素朴である。単に本能であるのならば、それは子供のようであって、子供じみているか、或いは馬鹿げている。それが単なる意図であるのならば、気取りが生じる。美しく、詩的で、理想的な素朴は、意図であるのと同時に本能でなければならない。(Ebd. S. 173 AF 51)

ii. ロマン的文学

この断章(AF 51)で「自己創造と自己破壊の不断の交替」と言い換えられているイロニーが達成する「美しく、詩的で、理想的な素朴」は、意図であると同時に本能でなければならない。シュレーゲルは自己創造と自己破壊を自分のものにするをリュツェウム断章 37 番(KA II S. 157)で「自己限定」と呼んでいるが、「自己限定」は「芸術家にとっても人間一般にとっても、最初にして最後のもの、不可欠にして最高のもの」と規定されている。こうした自己限定を達成して初めて、複数の他者同士における自由な対話が可能となり、我々は「対象についてうまく記述すること」が可能となる。自己限定としてのイロニーを達成している哲学的対話におけるパラドックスは、文学テキストの中にも存在しなければならない。なぜなら、シュレーゲルはこうしたパラドックスの具体的な表出手段を、論理的整合性を以て叙述される哲学体系ではなく、それ自身に矛盾を含む表現の描写形式として、文学・小説と呼んでいたからである。

小説とは我々の時代のソクラテス的対話である。(Ebd. S. 149 LF 26)

優れた詩作品においては、すべてが意図であり、同時にすべてが本能でなければならない。そのことによって詩は理想的なものとなる。(Ebd. LF 23)

「それ自身矛盾していないいかなる命題も、いかなる書物も、不完全である」(KA XVIII S. 83 PL II 647)とも述べられているように、シュレーゲルにとって、文字で書かれたテキストは、それが古典的作品として普遍的な価値をもつためには、本能にして同時に意図であるという根源的な矛盾を必然的に孕んでいなければならない。その理由は、テキストがその記述内容を完全無欠なかたちで仔細を極めて描写するためということではない。むしろ、テキストが自身と読者との対話を誘発し、テキストに書かれた文字とその意味内容との相互的な語りかけ・対話へと誘発するためである⁷⁾。こうした対話の実践としてシュ

7) 初期シュレーゲルの思想におけるこうしたテキスト対読者の関係はJ. ツォフコの分析が大きな示唆と資料を提供する。ツォフコは1989年にフライブルク大学に提出された以下の学位論文の中で、予見的・超理性的能力によって可能になるシュレーゲルの解釈学的批評がドイツ観念論と正反対の世界像を提示していることを指摘し、シュレーゲルの批評の起源と意味を、古典文学史との対決と批評の歴史化という側面から詳細に辿っている。ツォフコは同書で、ホメロスの叙事詩作品の編纂・成立過程を解釈学的に分析したF. A. ヴォルフの古典文学的研究『ホメロスについての序説』„Prolegomena ad Homerum“ (1795)からの影響を

レーゲルは自身の思想の表現形式の一つとして断章を選んでいると言えるが、同時に彼が近代の理想的な文学形態と見做すのは小説 Roman である。小説にある哲学的対話としてのパラドックスには、一人の主人公がいるのではない。異質な他者が集まる場としてのこうした文学作品の体制はすべての個体が等しく主人公であり、等しく自由である共和制でなければならない。

文学は共和的な語りである。すなわち、それ自身の法則であり、それ自身の目的であるところの語りである。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のである。(KA II S. 155 LF 65)

「一篇の小説中のすべての人物が、太陽を巡る惑星のように一人の人物の周りを動き回っている」のではなく、そこに描かれた一切の個体が小説全体の中で目的であると同時に手段であって初めて、すなわちその体制が共和制⁸⁾であって (Ebd. S. 183 AF 118) 初めて、パラドックスの「論争と対話／弁証法」は達成され、その作品は、古典的作品として普遍的な価値を得ることができるであろう。しかし、「古典的作品は、決して完全に理解されるものであってはならない」(Ebd. S. 149 LF 20) ように、そこにあるパラドックスは、著者のエゴイズムによって産出された著者の内部で自己完結したもの、或いは、熱狂した読者によって追従されるものであってはならない。作品のうちにあるパラドックスは、読者を無限の読解へと駆り立てる永遠の謎でありつづけなければならない。こうした未完結性と無限性を標榜した文学の理想的形態を、シュレーゲルは AF 116 (Ebd. S. 182f.) の中で「ロマン的文学」と呼んでいる。

シュレーゲルの批評の編纂 Diaskeuasten 的な作業の中に見て取り、シュレーゲルが生涯を通して保持しつづけた批評の「発生論的方法」の起源をヴォルフとヘルダーの中に探っている。なお、ツォフコがシュレーゲルはフィヒテのテキストに対して Diaskeuasten として振舞っているとし、その批判を解釈学的・文献学的な編纂作業と見做しているのは興味深い。Vgl. Zovko, Jure: Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik. Stuttgart/Bad Cannstatt 1990, S. 11, S. 23ff. u. S. 37ff. u. S. 45

- 8) カントの『永遠平和のために』への応答として書かれた『共和制概念論』 Versuch über den Begriff des Republikanismus (1796, KA VII S. 11-25) でシュレーゲルは政治制度としての共和制について詳細に語っている。同論によれば、市民的自由の最高段階は、外的法則に捉われることなく、道徳律によってのみ縛られている道徳的自由のことであり、そこでは一切の支配と従属が廃棄される。こうした市民的自由は無限の前進によって限りなく接近する理念としてあるにすぎないが、共和制はこうした接近を達成するための国家体制として存在する。このように『共和制概念論』に記述された市民的自由と同様の自由は、文学がそれ自身法則にして目的である共和的な語りとなる場合、外的な法則に捉われることのない主人公としての一切の個体によって獲得されるであろう。同論でシュレーゲルは、カントの規定した共和制の概念について批判しながら、共和制とは民主的にして貴族政体的でなければならないとし、現状の具体的な国家体制に鑑みて、可能な共和制の形態(例えば、暫定的な共和制としての独裁制など)について様々に述べているが、文学における共和制についてはつねに理念的な形が考えられているといえる。

「進展的普遍文学」と呼ばれるロマン的文学の使命は、あらゆる文学ジャンルを融合し、それらを哲学や修辞学と接触させて社会的にし、芸術の諸形式に魂を与えることである。叙事詩と同様に周囲の世界全体となって、時代の鏡になることのできるロマン的文学は、文学的反省の翼にのってあらゆる関心から解放された漂いのうちにあるが、こうした反省は繰り返す累乗され、無限の鏡の中にあるように多様になる。我々はこのようなロマン的文学の「漂い」のうちに、イロニーの反省性が十全に謳歌された姿を見ることができであろう。こうした反省性を自我による非・自我の支配にのみ用いる知識学とは異なり、「永遠に生成しつづけ、決して完成することのない」ロマン的文学は、自我、非・自我といった差異のない、或いはすべてが同等の差異のうちにある関係そのものであって、その自由をあらゆる連関に拡げ、反省を累乗し、無限に拡大する完全なパラドックス、すなわち「理念」や「宇宙」としてのイロニー (KA XVIII S. 206 PL IV 114) で満たされている。それは世界におけるあらゆる存在者との完全な対話 (関係) の姿といえるであろう。

だが無論、こうした完全な対話が十全に描かれているはずのロマン的文学は理念的存在に留まりつづける実現不可能な文学にほかならない。なぜなら、ロマン的文学は、「予見的批評」⁹⁾ 以外のどのような理論によっても完全に論じ尽くすことのできぬ他者・語り得ぬものとして、捉えることができないという形でしか捉えることができないからである。古典的な作品が読者にとって永遠に謎でありつづけるように、ロマン的文学とそこに存在する完全な対話は、あくまでもそれが描写不可能であるということを認識することによって逆説的に認識し、描写されるにすぎない。

しかし、むしろこうしたパラドックスに入り込むことこそがシュレーゲルの目論見だったのではないか。そもそも、無限者の認識の必然性と不可能性に対する徹底的に覚醒された意識から生じている「イロニー」とは、このような逆説的な事態をさしているのではないか。

イロニーとは、永遠の敏捷性の、無限に充溢したカオスの明瞭な意識である。

(KA II S. 263 IF 69)

カオスにおける混乱のうちにながら覚醒された意識を保ちつづけるというイロニーのこうした逆説の不断の連鎖こそが、フィヒテが達成できなかった「絶対的に進展的な循環」の姿であろう。眼前に現れない不可視の相手こそが真に対話すべき他者であるならば、そうした他者との対話こそが真に困難な事態なのであって、シュレーゲルのそういった困難さに対する自覚は、本稿の冒頭で見た AF 53 の「体系をもつこととともたないことの同時的

9) シュレーゲルは AF 116 において「予見的批評」について何ら具体的な説明を附していない。この謎めいた批評に焦点をあてて初期からケルン期に至るシュレーゲルの思想に迫ったものとして以下の論考を挙げておく。酒田健一「予見的批評の構造」早稲田大学大学院文学研究科紀要第 27 輯、1981 年、123-138 頁。

保持」という理念のうちにすでに表明されている¹⁰⁾。

II 「生成」の概念

i. 論理学

これまでに我々は、シュレーゲルが提示したイロニーという語のうちにあるパラドックスの概念を考察することによって、「体系をもつこととともたないことの結合」というプログラムがいかに記述されているかを、ロマン派期に書かれた主に断章形式のテキストの中に瞥見してきた。知識学に描かれた認識主観と認識対象との間にあるパラドックスが「絶対的に進展的に循環的」になるために、それは「永遠に生成しつづける」ロマン的文学の中であらゆる存在者の無差別的な対話として描かれるべきである。こうした描出の不可能性と必然性の狭間へとイロニッシュに身を置くことでシュレーゲルはパラドックスそのものの中に歩み入ろうとするのであるが、ロマン的文学がこのような形でのみ「永遠に生成しつづける」ことが可能であるのであれば、ケルン期のシュレーゲルは歴史における対象世界全体を「生成」として把握し、そのことによってパラドックスを構成しようとする。1804年から翌年にかけておこなわれる講義『哲学の展開』の中の「意識の理論としての心理学」(第二～四講義)においてシュレーゲルは形式論理的な原則を批判しながら、ロマン派期にくらべより論証的・構築的なかたちで、意識の構造を探求する独自の認識論を展開することになるが、そこで提示される「生成」の概念はケルン期のシュレーゲルの思想を見るための鍵となる概念の一つである。対象を固定化された「もの」・「実体」として捉える〈存在〉の認識に対して、〈生成〉の認識は、こうした存在把握を乗り越える、歴史の運動そのものの把握を目指す認識のあり方である。我々はこの概念を検討する際に、論理学について言及する様子をロマン派期のテキストの中に見ることから始めよう。なぜならシュレーゲルが提示する「生成」の概念は、 $a = a$ という形式論理学にある同一的原理への徹底的な批判から成り立っているからである。

論理学は哲学の序論でもなければ道具や定式でもエピソードでもない。むしろ詩学と倫理学に対抗し、同列に並ぶ実学的な学問であり、それは積極的な真理の要求から生じ、また体系の可能性という前提から生じるのである。(KA II S. 179 AF 91)

10) しかし、シュレーゲルのテキストの読者たちは、理念としてのイロニーを達成することの困難さとは別の困難さに直面せざるを得ない。つまり、イロニーそのものが孕む秘教性によって彼のテキストを読むことの困難さを抱えることになるのだ。〈アテネウム〉の最終号(1800)に掲載された『理解不可能性について』Über die Unverständlichkeit という題名のエッセイ(KA II S. 363-372)においてシュレーゲル自身がこうした「難解さ」への批判にきわめてイロニッシュに応えている。同論の考察から出発し、現代の批評理論に踏み込みながらイロニーの難解さと読書行為との連関を扱ったものとして以下の一書を挙げておく。Schumacher, Eckhard: Die Ironie der Unverständlichkeit. Johann Georg Hamann, Friedrich Schlegel, Jacques Derrida, Paul de Man. Frankfurt a. M. 2000

ヘーゲルに始まる、シュレーゲルの思想にある「過度の」主観性を批判する者たちが標的とする体系破壊への志向およびそこに付随する否定性が実際に彼の思想のうちに存するのであれば、それは彼らが述べるのとは異なり、この断章にあるような真理把握への積極的な志向によって支えられている。つまり、体系破壊への志向は体系構築へのより強靱な意志こそがもたらしているのであり、より強固な体系を構築するために体系破壊は必要となる。そのためにこそシュレーゲルは実際的な学問としての論理学を要請するのであり、それは別の断章(Ebd. S. 170 AF 28)では、「批判的観念論」の叙述に次いで完成されるべき学問として「実質的論理学 eine materiale Logik」という名を与えられている。実質的論理学は、1797年前後に書かれたノート(KA XVIII S. 60 PL II 402)によれば、「機知」によって論理学の歴史化・総合化に寄与することになる。「無条件に社交的な精神」、「断章的な天才性」(KA II S. 148 LF 9)、「論理的社交」(Ebd. S. 154 LF 56)、「縛められた精神の爆発」(Ebd. S. 158 LF 90)などと規定されている「機知」は、対象認識に伴う制約としての同一的な思考の原理から対象を解放し、悟性的に分解された個々の対象の間にある見えない関係性を読み取るアナロジーの能力であり、ゆえに「総合哲学の原理かつ器官」(Ebd. S. 200 AF 220)たりうるのである。「最高の機知があるならばそれは真の普遍的記号言語であり、同時に結合術であろう。」(KA XVIII S. 281 PL IV 1030)こうした能力の中にライプニッツ的な普遍記号学における結合術アルス・コンビナトリアの原理を見ることもできよう¹¹⁾が、いずれにせよ、シュレーゲルが描く「実質的論理学」とは、歴史のうちにある対象が認識によって分節化される以前にあった原初的・融合的な統一を「機知」によって表象・構成する総合的な学問のことを指しているといえるだろう。したがって、実質的論理学という語にある material という形容詞が含意するのは、素材から乖離した formal な(形式)論理学が固執するスタティッシュな同一的原理に対する批判であり、こうした批判から以下の断章を理解することは可能であろう。

形式論理学と経験心理学は哲学的グロテスクである。というのも、加減乗除の算術の興味深さ、或いは精神の実験物理学の興味深さは、ただ形式と素材とのコントラストという点にしかあり得ないからである。(KA II S. 176 AF 75)

精神の哲学的実験を遂行する学として、対象の絶対的な同一性もしくは非・歴史性を前提としている形式論理学はこうした同一性に固執するあまり、経験心理学と同様、描かれる

11) J. ノイバウアーは、ルルスに始まる結合術の歴史的展開を示した以下の著作の第9章「結合術の機知」の中で、シュレーゲルが機知概念を内包した「ロマン的哲学」の範例をライプニッツの哲学に見て取りながら、ライプニッツが自身の哲学の根本理念である「運動の理念」を徹底することができず、実体を捨て去ることができなかつたことに対するシュレーゲルの不満を指摘している。Neubauer, John: Symbolismus und Symbolische Logik. München 1987 (邦訳) 原研二訳『アルス・コンビナトリア 象徴主義と記号論理学』ありな書房、1999年、159頁以下参照。

べき形式と素材のコントラストを十全に描出することができないという意味でグロテスクである。この断章をこのように読むことができるならば、先に引用した AF 91 の内容はより明瞭なものとなるであろう。のちに『超越論哲学』講義 (1800-01) の劈頭で哲学は数学や物理学の法則に則った実験と見做される (KA XII S. 3) ことになるように、一つの体系という積極的な真理の導出を目指す精神の物理的実験としての哲学は、たとえばライブニッツの普遍記号学における結合術的な数学を範としながら、形式論理学と素材 *Materie* の論理学 (実質的論理学) との連動によって対象の「形式」と「素材」の間にあるコントラストを無限に多様に描き出すことが可能となり、そのことによって初めて真理への接近の可能性が確保されるであろう。ゆえに、哲学において「実験が構成されねばならない」ならば、「論理学の構成」もまたあらたになされねばならない (KA XVIII S. 445 PL VI 174)。シュレーゲルにとってこうした哲学と論理学の共働の必然性は哲学の証明に関わっている。

哲学の本来的な証明は (...) 論理学の中でのみあり得る。論理学は実践の理論以外にも構成と総合的方法の理論を含んでいなければならない、さらに批評の結合の原理を、それから文学の発生論的もしくは宇宙発生論的方法の原理を含んでいなければならない。
——〈哲学的な新・論理学〉 (KA XIX S. 102 PL X 188)

シュレーゲルの目指す「新しい論理学」は、形式論理的な同一性の原理への徹底的な批判によって可能となる。1804-05 年の講義『哲学の展開』で提示される「意識の理論」は、 $a = a$ という同一律的命題の分析から出発し、こうした論理形式を導出する根拠としての意識の構造を発生論的に特性描写しながら、意識と対象を包括する「生成」という原理を導出することを目的としている。今回我々が彼の論理学批判を検討するに当たってとりわけ注目するのは、同講義で提示される「直観のアンチノミー」である。

ii. 直観の理論

先に見たようにシュレーゲルは経験心理学とともに形式論理学を「哲学的グロテスク」と呼んだが、こうした論理学と心理学の並列は、認識そのものに対する反省的認識をまずその哲学の根底に据えるシュレーゲルの思想にとって必然的なものである。1805 年に書かれた遺稿ノートにおいても「論理学はとりわけ意識の哲学の書とも結びつけられるべきだろう」(KA XIX S. 83 PL X 3) と述べるように、両者の密接な連関は、ケルンでの連続講義『哲学の展開』(1804-05) の「意識の理論としての心理学」(KA XII S. 324-408) において遂行される自我の証明の方法、つまり $a = a$ という同一律を出発点として意識を証明するという方法に明確に示されている。経験心理学と峻別されるシュレーゲルの心理学は、意識の前提となっている論理的命題をめぐって自我の構造を探求する「意識の哲学(理論)」である。それによれば、認識とは対象の生きた内的な本質の把握を目指すべきものである。そこでシュレーゲルは、対象の本質を「生成」と呼び、世界の全体を「生成する無限の自我」、「生成する神性」として捉えることによって、形式論理的な対象把握を乗り越える

本来的な認識のあり方を模索しているが、その様子を以下に示す。

シュレーゲルは自我の省察を、論理学の命題と意識における直観との連関を考えることから出発する。「知識学」と同様に、哲学を始める際に前提となるのは $a = a$ という命題であるが、この表現が意味するのは、 a そのものが受容者の感受するままに存在するというのではない。 a はあくまでも意識の対象であり、 a の同一性とその必然性の根拠は a そのものではなく a を思考する自我の中に求められる。(Ebd. S. 324f.) つまり、この命題を前提することはあくまでも自我にとつての対象の可能性を前提することに等しいが、自我が対象を自己の中に受容し、自己と結合させるといふ直観作用が成立するためには以下の三つの自我の能力が必要である。まず、対象を受動的に受け取る能力としての「感性」Sinn。感性によって自我が対象のうちに自己を喪失してしまわないよう、自我が自我に還帰する能力としての「理性」Vernunft。理性の自己内還帰・二重化の能力は無限であり、こうした能力によって「自我」、「自我の自我」、「自我の自我の自我…」という連鎖は永遠につづくことになるが、この反省の無限界性を終結させ、直観を特定の対象へ方向付ける能力としての「意志」Wille。意識の低級能力であるこれら三つの能力によって直観は成立する。(Ebd. S. 326) その場合対象は我々自身から区別されるために、運動体である我々とは異なって持続的で静的なものに見えなければならない。かりに対象が不動のものでなかったら、対象は感性を混乱させるばかりで、我々はそれを把握できないからである。直観における対象の固定化によって通常の生の中で対象は我々の目に物 Ding として映り、物であるかのように存在することになる。(Ebd. S. 326f.) つまり直観は対象の内的本質、生命、すなわち自由で動的なものを圧殺してしまうゆえに本来的な意味での認識をまったくもたらさない。残るのはつねに死んだ痕跡ばかりである¹²⁾。(Ebd. S. 331)

シュレーゲルの直観批判の要諦がこうした対象の事物化への批判¹³⁾にあるのなら、その矛先は三つの能力の中でもとりわけ理性に向かう。(Ebd. S. 340f.) なぜなら、理性は「誤謬の中の誤謬」である「物の概念」に立脚した認識の能力であり、たとえ実践上の妥当性を有していても、決して理論的省察の上での妥当性をもつわけではないからである。ここで「物」という語が意味するのは $a = a$ という対象の同一性を前提した実体的な対象把握であり、こうした対象把握をおこなう理性は、直観と同じくいかなる本来的な認識ももたらさ

12) W. メニングハウスは、『哲学の展開』講義における直観批判と、ロマン派期・ケルン期を通じてのシュレーゲルの「知的直観」にかんする批判との間にある思想上の一致と齟齬を取り上げながら、ベンヤミンが『ドイツロマン主義における芸術批評の概念』においておこなったロマン派の思想の歪曲を読み取ると同時に、当時参照できなかった多くの文献があったにもかかわらず到達しえたベンヤミンの正当な洞察を看取している。なお、ケルン期におけるシュレーゲルは、本稿第 II 章第 iv 節で見ると、悟性における知的直観の機能を非常に高く評価している。Menninghaus, Winfried: Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion. Frankfurt a. M. 1987 (邦訳) 伊藤秀一訳『無限の二重化』法政大学出版局、1992年、47-51頁参照。

13) M. エルゼッサーは以下の著作で、「もの」、「実体」という概念の分析を初期ギリシアの哲学の分析から始めながら、シュレーゲルの認識における事物化への批判をケルン講義の中に詳細に辿っている。Elsässer, Michael: Friedrich Schlegels Kritik am Ding. Hamburg 1994.

ない。つまり理性は決して思考一般ではなく、物の法則の支配を受けた単なる受動的思考であり、物への信仰を伴う低級な思考である。およそ理論的省察には不向きな理性こそが、もっとも高貴な人をも惑わせ、技巧を駆使すればするほどますます大きな混乱に陥れてしまう元凶である。(a.a.O.)

iii. アンチノミー

シュレーゲルは問うている。我々は対象 a をただ意識の対象として前提しただけであって対象そのものとして認めたのではなかった。だとするなら、a は何ものであるのか。(KA XII S. 326f.)

自我は直観によって受け取られた対象 a を、直観の第三の条件である意志によって捨象することはできるが、自己自身を捨象することはできない。なぜなら、自我が理性の自己内還帰の能力によって「自我の自我」となることはできるが、a は「a の a」となることは不可能であり、直観を成立させるためにそうなる必然性もないからである。ゆえに自我の意識がつねに残ることになり、直観において自我は対象 a よりも優位性を維持している。しかし、我々は我々自身を直観することはできない。自我はつねに流動しているがゆえに直観されると同時に自我のもとから消えてしまう。だからこそ、自我が自身を区別するために直観は対象を物として固定化しようとする。にもかかわらず、自我は固定化されえず判然とした認識になりえない。ゆえに自我の存在はあくまでも蓋然性にとどまることになり、つねに「解明しがたい謎」として残る。(Ebd. S. 330)

ここには直観の根底に存在する一つの大きな矛盾が隠されている。対象は直観の中で内部と外部に同時に存在するものとして現れる。つまり、つねに変化のうちにある我々自身から、対象を固定し、区別する限りにおいては外部に、対象を直観が知覚し受け取る限りにおいては内部に。カントに倣ってシュレーゲルはこの矛盾を「直観のアンチノミー」(Ebd. S. 329)と呼ぶ。しかし、カントの超越論的仮象が、理性が神、自由、魂の不死にかんする形而上学的な問題を問う場合に必然的に陥る自己矛盾であり、そこで提示されるアンチノミーは理論理性の認識に限界を設定する契機となっているのに対して、シュレーゲルの「直観のアンチノミー」はむしろ、物の概念に基づいた形式論理学的思考が妥当しないことの根拠となっており、そこに囚われた認識の限界を撤去し、その領域を拡大する役割を果たしている¹⁴⁾。その場合、対象 a を非・自我として捉えることは妥当ではない。なぜなら対象はすでに、認識主体の内部と同時に外部にあるという、矛盾した存在の仕方をしているのであり、対象がつねに抱えるこうした矛盾を捨象し、形式論理学の同一的原理に基づきながら対象を非・自我、ものとして捉えることは、あくまでも自我による対象の支配であり、認識ではないからである。そもそも対象 a は歴史の内部で無限に生きて流動す

14) 『純粹理性批判』「超越論的弁証論」におけるアンチノミーにかんするシュレーゲルの批判については拙論の以下の箇所を参照していただきたい。「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」ワセダ・ブレッター第9号、2002年、52-55頁。

るものとして、いかなる瞬間にも a に留まることなくつねにすでに無限の速度で変化しているのである。こうした意味においてシュレーゲルは「存在 Sein があるのではなく、ただ生成 Werden のみがありうる」(Ebd. S. 331) と述べるのであるが、その場合、フィヒテの「自我は主体であると同時に客体である」という表現は「自我は自己自身にとって客体となる」という表現に言い換えられねばならないであろう。では、自我はいかにして客体・対象となり、生成のうちでその内的本質を捉えられるのか。対象は物としての非・自我としてではなく、謎に満ちた「対・自我」Gegen-Ich・「汝」Du として捉えられるべきである。それは自我によって回収されるのみの死した対象ではなく、自我と同等に存在し、自我が決して完全に解読することができない永遠の謎である。自我がこうした謎に対峙するとき、「第一の根源的な信仰」として生じるのは、物への信仰ではなく、我々自身への信仰であり、つまり「我々」を包括する「原・自我」Ur-Ich への信仰である。その場合、人間の対象認識にはつねに「我々は我々自身の一部分であるにすぎない」(Ebd. S. 337) という命題がともなうことになり、こうした我々としての「原・自我」こそが本来哲学を基礎付けるものである。自我は「汝」であると同時に「彼」であり、「我々」であるような一つの大きな謎である。(a.a.O.)

対象を、自我と向かい合った生きた対話の相手としての「対・自我」として捉えること。このような自我と対・自我との対話として表象される対象認識は、認識された瞬間に認識から零れ落ちてしまうような、謎に満ちた対象を捉え、解読するという困難な試みである。こうした試みとしての認識が「対象の内的本質・本性への洞察」によって可能となるならば、「それは悟性の仕事である」(Ebd. S. 340)。

iv. 悟性

対象 a を固定された非・自我ではなく無限に生成する「対・自我」, 「汝」として捉え、認識主体である自我との双方向的な対話を無限に成立させること。アンチノミーの解消というよりも、むしろその維持・拡大を志向するこうした自我の企てにおいて大きな役割を果たす能力は悟性である。受動的で捉われた思考である理性が ratio として自我の下級能力の役割を果たすのに対して、能動的で自由な思考である悟性は intelligentia として想起と並ぶ上級能力の役割を果たし、それによって対象の内的本質を把握するという「認識」・「対象理解」が可能となる¹⁵⁾。『哲学の展開』の中では、悟性と理性との関係は有機体と機械とのそれに比せられているが、悟性を神的なもの、有機的なものの認識に接続させる見解は

15) シュレーゲルによるこうした理性と悟性の概念的規定における両者の序列は、理性の側に比重を置くカント哲学のそれとは正反対の関係にあるといえる。すでに 1799 年の〈アテネウム〉誌第二号第一輯に掲載の『哲学について——ドロテアに宛てて』においてシュレーゲルは、当時の哲学においては悟性の価値が貶められ、理性により高い価値を置かれていることを指摘しながら、「哲学を産出・形成し、哲学によって形成される人間の諸力のうちの最高の力」である悟性に焦点をあて、その知的直観的な能力を強調している。(KA VIII S. 54f.)

『超越論哲学』講義がおこなわれた1800-01年ごろに特に際立ってくる。「思考する精神の最高の能力」、「宇宙の意識もしくは意識する宇宙」(KA XII S. 13 Anm.)、「無限の意識にして意識する無限者」、「反省された宇宙にして宇宙の反省」(Ebd. S. 28)などと呼ばれる悟性は、古代人たちがイデアを直観する力、物に生命を与える根源力と考えたヌースと同一視される。「反省と普遍性の中間にあるヌース」(KA XVIII S. 419 PL V 1178)である悟性は知的直観の形をとりながら有機体の歴史の頂点として、「世界はいまだ未完成であり、世界はすなわち一切の個体の総体である」(KA XII S. 42)という前提の下で、決して静止することなく無限に生成しつづける生命力・「エネルギー」の役割を果たす。「自己理解」、「脱形式化」、「生きた内部の力」であるエネルギーは「有機的構成の原理」そのものとなり、理論と経験、理性と感覚の密接な結合から生じる「知の能力」によって真理を産み出すのである。

こうした悟性とその概念化の能力にかんして論じているのはもう一つのケルン講義『予備学と論理学』(1805-06)の第一部「心理学」(KA XIII S. 227-257)である。そこでは『超越論哲学』において悟性に付されたような神的な認識能力が考えられる中で、『哲学の展開』で見たのと同じように低次の表象である直観に対して、「表象の比較と結合」によって成り立つ「概念」が高次の表象と見なされている。(Ebd. S. 231)そもそも人間の思考には様々な制約が存在しているが、自我の外部の表象の比較・結合によって産み出される「概念」は、これらの制約を逃れようとする自由意志によって規定され完成されている「普遍的な表象」、「表象の表象」である。(Ebd. S. 232)予感と想起を同時に包摂する直観としての概念は人間精神の個別的な能力の相互作用を通じて一切の調和的全体へと導かれる場合があるが、それは感性的表象と関わない、理念と呼びうる唯一の概念によって可能となる。「無限者」の概念がそれである。(Ebd. S. 243)

「無限者の理念」は異なった二つの方向、つまり、「無限の統一」と「無限の充実(多様性)」への志向を包含しているが、前者は太古の世界にあった神的な性質との緊密な原初的結合の記憶の内容であり、後者は精神の内的性質から生じる根源的・必然的な希求の対象である。(Ebd. S. 243ff.)この理念が人間を人間たらしめ、感性的な制約を超えて高次の神的な思考をもたらすのであり、概念化の能力を担う悟性は構想力とともに一切の精神的な諸力が一つになってできた果実として最高の完成へとつねに接近しつづけているのである。この接近を実行するのは言語を用いて概念を規定・表現する定義であり、概念の完全性を説明するのは定義の理論である。(Ebd. S. 248ff.)言語による対象の把握は対象の固定化であると同時に対象の意味を対象自身から解き放ち、対象を読解する主体との合一への志向である。こうした志向を伴った無限の定義に向かう概念は、規定・完全化の可能性を保持しているのであり、定義は絶えず進展し高まりうる。しかし、定義の完成された絶対的な完全性は不可能である。完成可能性は無限に開かれていながらその開けは決して完結しないというジレンマにおいて、哲学的な事象の究明は対象の内的な性質の把握とその原初的な根源の究明を結合するときのみ満足できるものとなる。したがっていかなる哲学的な定義も〈発生論的〉でなければならず、つまり、最初の起源から対象の根源的な「生成」

の姿を歴史的に演繹し説明し、対象の实在が目に見えるまで追求しなければならない。哲学的な精神はこうした発生論的な説明にのみ存するのである。(KA XIII S. 250f.)

結語

本稿は、AF 53の「体系をもつこととたたないことの結合」というプログラムを起点として、第I章では「イロニー」という語に焦点をあてながらシュレーゲルのロマン派期の思想の内容を、第II章では「生成」という概念をめぐる彼の論考に注目しながらケルン期の思想の内容を検討してきた。両時期の彼は人間の認識が必然的におちいるパラドックスを一貫して主題化しており、そこにある思想は対象化不可能な対象の認識を目指すというモチーフに貫かれている。

しかし、二つの時期の思想のあり方はことなっている。ロマン派期に提示されるイロニーの「自己創造と自己破壊の不断の交替」というモチーフは、ロマン的文学における無限の鏡像的な反省性に表れているように、自我の累乗化の機能として彼の思想の中できわめて積極的な機能を果たしているといえる。こうした累乗化こそがフィヒテが知識学で提示した認識における不完全なパラドックスを「絶対的に進展的に循環的」にすることができるだろう。一方、ケルン講義の「直観論」において無限の自己内還帰の能力としての理性は、そこにある反省の無限界性ゆえに、対象を事物化する受動的で低級な思考能力であると見做され、むしろ批判の対象となる。そのとき神的な概念化の能力としての悟性が、「対・自我」との対話の中で、物の内的な本質としての「生成」を認識する可能性をもっている。

こうした思想の差異は、彼が自身の思想を受容者へ提示する仕方にもかかわりがあるだろう。ロマン派期の彼が断章という形式とともにイロニーなどの語を用いるとき、そこに事実的・論証的な説明は附されない。もしそのときこれらの語がある種の明解さを帯びているとするならば、それはそこに附された説明あるいは表象される意味の凝縮性・象徴性ゆえであり、むしろこの明解さを受け取るときにはじめてわれわれはシュレーゲルのテルミノロジーを解説する出発点に立つことになる。シュレーゲルの書いたかずかずの断章を受容し、そこにあるはずの意味を追いかけるときに読者が遭遇するのは、こうした語に内包されるパラドクシカルな反省の無限界性ゆえに生じる、意味の不在・不確定性である。この不在との邂逅へ導く機能をシュレーゲルはとりわけイロニーという語に担わせるのであり、数々の断章はこうした意味の不確定性によって、無限に多様な意味を与える可能性を持つのである。このような意味でのイロニーの無限の反省運動によって、ロマン派期のシュレーゲルのテキストは言語と認識にまつわるパラドックスの実践に直に接続するのである。

一方、ケルン講義での直観批判においてシュレーゲルが生成という語とともに対象認識におけるパラドクシカルな構造を説明するとき、一見するところ、こうしたイロニーの反省性における能動的な実践の機能は捨象されているように見える。つまり、「理性」におけ

る無限の自己内還帰の能力ではなく、概念化の能力である「悟性」が対象の本質を知覚直観によって認識し、記述することができる。こうした前提のもとにケルン講義で彼が提示するのは、対象認識の構造の理論化および、認識不可能な対象の認識を目指す方法論の記述であり、そこで提示される認識・対象理解の方法が「発生論的」と呼ばれているのだが、このときシュレーゲルは対象認識に宿るパラドックスの運動の実践そのものには直接的・積極的にはかかわっていないようにみえる。しかし、ロマン派期におけるイロニーの実践が生じる意味あるいは構造を事後的にケルン講義で理論化・体系化をおこなっていると見るならば、この体系化はこの実践とそれが基づく理論を単に記述したものではない。そもそも言語を用いて世界の構造を説明しようとする限り、体系と非・体系との交替運動がシュレーゲルの意図にかかわらず、つねにすでに必然的に作動しているといえるのであれば、およそ1800年以降のシュレーゲルが言語そのものに関心を持ちながら、1808年の『インド人の英知と言語』において原初において知とともにあった言語が歴史の進行とともに知と乖離していく運動を主題化しようとするのは、言語・認識行為がおこなわれるやいなや体系と非・体系の運動がすでに生じていることを意識しているからではないのか。

„Ein System zu haben, und keins zu haben . . .“

Ironie und Werden in Friedrich Schlegels Denken

KOYA Takeshi

„Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben, und keins zu haben. Er wird sich also wohl entschließen müssen, beides zu verbinden.“ (*Athenaeum*-Fragment 53)

Ausgehend von diesem Fragment, untersuchen wir das Denken Friedrich Schlegels im ersten Teil unter dem Leitbegriff „Ironie“ in seiner Jenenser Zeit (1796–1801) und im zweiten Teil unter dem Aspekt des „Werdens“ in den Kölner Jahren (1804–06). In beiden Fällen hat er ein Paradox, das der menschlichen Erkenntnis notwendig inhäriert, zum Gegenstand gemacht. Bei diesem Versuch ist es sein zentrales Motiv, im Paradoxen das Unerkennbare zu erkennen. Doch unterscheiden sich seine diesbezüglichen Ausführungen in der Kölner Zeit auffällig von den früheren.

Wie er in seiner Jenenser Zeit an der unendlichen Reflexivität „der romantischen Poesie“ zeigt, hat das Motiv der Ironie, dieses „stete[n] Wechsel[s] von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung“, die große und positive Funktion einer Potenzierung des Ich. In dieser Potenzierung sah Schlegel eine Möglichkeit, das Paradox der Erkenntnis, das Fichte in seiner Wissenschaftslehre noch als „zu sehr gerade aus“ angehe, als „absolut progressiv cyklisch“ zu fassen.

Andererseits sieht Schlegel in den Kölner Vorlesungen die selbstreflexive Fähigkeit der „Vernunft“ wegen deren Unbeschränktheit der Reflexion und ihrer Verdinglichung

des Objekts für eine niedrige Fähigkeit der Erkenntnis an. Während hier die „Vernunft“ Gegenstand seiner Kritik ist, gilt ihm nun der „Verstand“ als die Fähigkeit der göttlichen Erkenntnis. Nur dieser könne das Wesen des Objekts, das „Werden“, erfassen.

Die genannte Differenz zeigt sich schon in der Art, wie er hier und dort dem Leser seine Gedanken vorstellt. Wenn er in seinen *Lyceum*- und *Athenaeum*-Fragmenten das Wort „Ironie“ gebraucht, erklärt er den Begriff nicht auf diskursive Weise. Die Klarheit, die „Ironie“ dort zu haben scheint, hat ihren Grund eher in der gedanklichen Konzentration des Begriffs sowie in dessen Symbolkraft. Wer in diesem Sinn Klarheit darüber bekommt, hat erst die Möglichkeit, den Begriff „Ironie“ zu entziffern.

Wenn die Leser in Schlegels Texten der *Athenaeum*-Zeit nach dem Sinn des Wortes „Ironie“ suchen, bleibt ihnen nichts anderes übrig, als die Unbestimmtheit oder gar die Abwesenheit eines solchen Sinns zu erkennen. Der Grund für beides ist, dass Ironie bei Schlegel hier als paradoxe reflexive Unbeschränktheit bestimmt ist. Gerade dies soll den Lesern die Konfrontation mit der Unbestimmtheit bzw. der Abwesenheit ermöglichen. Denn die Unbestimmtheit in der Terminologie seiner Fragmente führt die Leser dazu, sich unendliche Sinnmöglichkeiten vorzustellen. Auf diese Weise haben die damaligen Schlegelschen Fragmente einen direkten Bezug zu einer Lesepraxis, bei der im Zusammenhang mit Erkenntnis und Wortverständnis immer erneut der Textsinn zu erfragen ist.

Aber in der Kölner Vorlesung „Entwicklung der Philosophie“ hat Schlegel bei seiner Kritik der „Anschauung“ keine positive Funktion der Ironie mehr gesehen. Dort erklärt er ausführlich und diskursiv die Struktur der Erkenntnis. In dieser Vorlesung ist die menschliche Erkenntnis als ein Gespräch zwischen dem Ich und dem „Gegen-Ich“ konzipiert. Demnach soll man in den Objekten das „Werden“ erkennen. Nicht in „intellektueller Anschauung“ sei das innere Wesen des Objektes zu erfassen, mittels der reflexiven Fähigkeit der Vernunft, sondern durch die begriffliche Fähigkeit des „Verstandes“. In diesem Sinn hat sich Schlegel in seiner Kölner Zeit mit einer Theoretisierung der Erkenntnisstruktur beschäftigt, nur wenig — und wenn, dann nur kritisch — mit der Praxis einer paradoxalen Bewegung beim Erkennen.

Wenn Schlegel in der Kölner Vorlesung über die Praxis der romantischen Ironie theoretisiert, geht diese Systematisierung weit über die Beschreibung einer solchen Praxis hinaus. Eine Bewegung zwischen System und Nichtsystem entstehe eigentlich erst, wenn man sich der Logik und der Sprache als Mittel der Erkenntnis bediene. Es ist also kein Zufall, dass Friedrich Schlegel nach etwa 1800 immer größeres Interesse an der Sprache selbst gewonnen hat.