

フリードリヒ・シュレーゲルの絶筆

— 1829年からの回顧と総括 —

酒田健一

1

1829年1月11日午後10時過ぎ、宿泊地ドレーズデンのホテルの一室で当地での公開講義の次回第十講の草稿に取り組んでいたフリードリヒ・シュレーゲルは、仕事半ばでペンを置く。そして就寝後、日付が12日になって間もない午前1時前後、激しい脳卒中の発作に襲われ、ウィーンからただ一人叔父に同行した姪のアウグステ・フォン・ブットラーの腕のなかで悶死する¹⁾。五十七歳だった。文字通りシュレーゲル最後の仕事となったこの未完の講義は、翌1830年に盟友フランツ・ブーフホルツの哀悼の序文を添えて『特に言語と言葉の哲学についての哲学的講義』の表題のもとにウィーンで出版され²⁾、ついに語られることなく終わった最終講の草稿も世に知られた。一切の概念化を拒んで流れつづける「生の根源態の直接感情に発し、一切をこの生本来の源泉へ還元しようとする「生の哲学」の見地から「知」の本質を問うこの遺稿は、「全的に完成された完全な理解そのもの〔は〕しかし」(Das ganz vollendete und vollkommne Verstehen selbst aber)の八語³⁾をもって途絶えている。完璧な理解とはいかなるものかと問い掛けるかに見える主語群は、「しかし」を境にその述語から永久に断ち切られたのである。

ところでブーフホルツはこのドレーズデン講義刊行の序文に加えて、さらに巻末にも短い後記を付し、「死の天使」にペンを奪われ、その生涯の「最後の瞬間に到るまで」追求しつづけた「一つの課題」のために「最終的な結びの言葉」を許されなかった書き手の悲運を悼みながらも、そこに「測り知れない神意」を読むとしている⁴⁾が、もしこの「神意」が「死の天使」のペンの奪い方をも規定するものだったとすれば、この奪い方はまさに二

-
- 1) Vgl. Ludwig Tieck und die Brüder Schlegel, Briefe mit Einleitung und Anmerkungen hg. von H. Lüdeke. Frankfurt am Main. 1930, S. 183ff. / Briefe von und an August Wilhelm Schlegel, gesammelt und erläutert durch Josef Körner, 1. Teil. Zürich, Leipzig, Wien, 1930. S. 476f./ Ernst Behler: Einleitung zur Philosophie des Lebens. KA (Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. München, Paderborn, Wien, 1958ff.) X, S. LVf.
- 2) Philosophische Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes, von Friedrich von Schlegel geschrieben und vorgetragen zu Dresden im December 1828 und in den ersten Tagen des Januars 1829. Wien, 1830.
- 3) Ebd., S. 313. (KA X, S. 534).
- 4) Ebd., S. 314.

重の意味でシュレーゲルの意に適うものだったと言えるだろう。第一に、哲学の本質を「永遠に求め、かつ、見出し得ないこと」⁵⁾ だとする探究の無窮性、人間の形而上学的欲求の不可避性と充足不可能性の自覚——これがシュレーゲルの生涯を貫くイロニーの源泉だった——を彼自身の生の原動力と感じつつけてきたシュレーゲルにとって彼を差し招くものみなすべは、進むごとに先へ先へと逃げてゆく永遠に越境不可能な「しかし」の地平線によって限取られていたからであり、第二に、その発端と終末の両端が共に記述可能な歴史の彼方の闇のなかへ消えているばかりか、闇のこちら側においてすら「最高の原像」が「没落した世界の諸断片」のごとく孤立・散在していることも稀ではない⁶⁾ ギリシャ文学の全体像をいかに把握し、読み解き、記述するかという文献学的課題から出発した彼の生涯の思想と著作のすべては、その対象のいかんにかかわらず、その根底に常に同質の課題、すなわち永遠に失われたもの、復元し得ないもの、捉え難いもの、読み解き得ないものをどこかに深く沈ませている対象の読解、すなわちその本質理解と記述の可能性への問いを、「全的に完成された完全な理解そのものはしかし」のかたちで内包していたはずだからである。例えば、「真に批判的な文献学者はそれとは知らずにきわめて哲学的に読む。それは絶対的理解への志向である」という1797年、二十五歳のシュレーゲルが書き残した断章集『文献学の哲学』の一節⁷⁾ に始まり、「理解することを理解することから始めよ」という1801年の『レッシング論』における提言⁸⁾、あるいは「絶対的真理はあり得ず」、それゆえ一切の独断論的思弁を排除する哲学は「絶対的理解の可能性」をも排除せねばならないとする前年に開始されたイェーナ大学講義『超越論的哲学』における「真理の絶対的相対性」のパラドックス⁹⁾ を経て、哲学が「永遠の生と生成」¹⁰⁾ の刻々に変転しつつ果てしなく流動する無限世界の全的把握をその根源的欲求としてもつかぎりにおいて、この「永遠に汲み尽くし難い」世界および世界内事物の一切を固定化する「実体概念」の幻想に基づく確実性と明証性の呪縛から脱却した「蓋然性の論理」、すなわち「アナロジーによる推論」¹¹⁾こそが唯一可能な哲学的方法論の基礎であるとするケルン私講義『序説と論理学』(1805/06)の認識論的転換へと到る、対象認識ないし対象理解のための幾多の試行錯誤は、二十年後の最終講の断ち切られた最後の問い掛けと絡み合うとき、彼の最も内なる課題、ブーフホルツの言うシュレーゲルが最後まで追求しつづけた「一つの課題」が何であったかを疑問の余地なく告げるのである。

いずれにせよ1790年代の半ばに始まるギリシャ・ローマ古典文学研究期、1798年の機関誌『アテネウム』創刊によるロマン主義宣言期、同誌廃刊後の1800年秋に開始される

5) Ernst und Falk. Über die Form der Philosophie. KA III, S. 100.

6) Geschichte der Poesie der Griechen und Römer. KA I, S. 397.

7) FPL (Fragmente zur Poesie und Literatur). KA XVI, IV-120, S. 71.

8) Abschluß des Lessing-Aufsatzes. KA II, S. 412.

9) Transcendentalphilosophie. KA XII, S. 93 u. 102.

10) Propädeutik und Logik. KA XIII, S. 277.

11) Ebd., S. 314

イエーナ大学講義を過渡期として、1803年から1807年までのパリ、ケルンにおける一連の哲学・文学・歴史に関する私講義、および機関誌『オイローパ』(1803/05)刊行の諸時期を経て、パリ時代に遭遇したサンスクリット文学と古代インド思想の熱狂的学習とその成果である1808年の『インド人の言語と叡知』の刊行、これと時を同じくして踏み切られたカトリックへの改宗とウィーンへの移住、そしてこの地での文学史・近世史に関する公開講義(1810/12)、機関誌『ドイッチェス・ムゼウム』の刊行(1812/13)、さらに1814/15年のウィーン会議、1815/17年のフランクフルト連邦議会におけるオーストリア側の論客としての文筆活動の数年ののち、機関誌『コンコルディア』刊行(1820/23)による反議会主義的カトリック保守主義宣言と、これに直結する後期三部作を構成するウィーンおよびドレスデンで一連の哲学講義へと到ったこの精力的な思想家が、いわば最後の晴れ舞台での不慮の客死を前に——実際、その死の一週間前の1月5日付けの妻ドロテア宛てのシュレーゲル最後の手紙は、「高揚した思考と内なる興奮に圧倒され、困憊せぬよう自重しなければならない」ほどに「すべてが迸り出ては流れ去ってゆく」¹²⁾、いわば絶壁に立つ者の転落の不安を訴えている——、改めて「完璧な理解」とはと問い、「しかし」と書いて絶句し、ペンを置き、そのまま座を立ち、世を去ったと見るのが、この最終講に対する最も礼に叶った姿勢——レッシングに捧げられたシュレーゲル自身の言葉を借りるならば——「霊前の供養」¹³⁾であるだろう。

ところでこの最終講は、1827年の『生の哲学』、翌1828年の『歴史の哲学』、そして同じ1828年の12月に開始され、ニヶ月足らずで断ち切られるこの『言語と言葉の哲学』をもって一応の完結を見るはずだった一連の公開講義全体のなかでも特異な、というよりはむしろ孤立した一断章を形成している。この後期三講義の最終目的は、第二講義『歴史の哲学』の序文によれば¹⁴⁾、人間のうちで失われていった「神の似姿」の「復元」ないしそれへの「帰還」¹⁵⁾にあり、これが哲学の最も切実な対象にして第一の課題とされる。そしてこの復元ないし帰還が「内的意識の認識と理解」の圏内に限定されるかぎり、この内的意識そのものが「純粹哲学」、すなわち「真の認識」のための高次の意識を覚醒させ、あるいは喚起するという課題を負う第一講義『生の哲学』の内容を構成し、次いでこの復元ないし帰還の過程の現実的検証、すなわち全人類がその失われた神の似姿を各時代における「恩寵」の諸段階に応じて取り戻してゆく過程、「原初の啓示」から救いと愛の中間期を経て最終的な完成に到るまでの過程をたどることが第二講義『歴史の哲学』の課題となる。そして最

12) Der Briefwechsel Friedrich und Dorothea Schlegels 1818–1820, während Dorotheas Aufenthalt in Rom. Hg. von Heinrich Finke. München, 1923. S. 371. この書簡集は1820年以降の手紙も10通収録しており、その末尾の一通が本文での引用箇所を含む妻宛のシュレーゲル最後の手紙だが、書き手は1829年を1828年と誤記している。

13) Abschluß des Lessing-Aufsatzes. KA II, S. 398.

14) Philosophie der Geschichte. KA IX, S. 5.

15) 「神の似姿」、すなわち人間の失われた根源態の復元ないし再興がそれへの「帰還」と一体的である点については、『言語と言葉の哲学』第一講(KA X, S. 328)。

後に上記の両哲学の純粹意識と歴史的現実の両領域、すなわち「信仰」と「自然」の両世界を結合する「生きた思考」としての「言語世界」の哲学的考察を通してこの復元ないし帰還の眞の完成を目指すのが、第三講義『言語と言葉の哲学』である。それゆえこの第三講義は、独特の言語起源論や言語形態論を含むとはいえ、本来の意味での言語哲学ではない。それはあの「神の似姿」の復元、というよりはむしろすでに失われて久しい神との本源的一体性への帰還における没我的陶醉の仮想的再構成の言語的記述の試みとも言うべきものであって、例えば同講義第三講で展開される「言語起源論」は、当時その緒についたばかりのいわゆる印欧諸語の歴史的探究と、太古の人類に無媒介的に啓示されたに違いない始原的な「神的言語」についての超歴史的な神学的思弁とが奇妙に絡み合った一種の言語神授論¹⁶⁾である。同様のいわば認識神授の視点からシュレーゲルは最終講に先立つ第九講において、「眞の知」とは対象から「神の潜在的な遍在性」を感得することにほかならず、これによって対象の眞の「内的本質」は把握されるのだから、事物の内的本質は、事物をそれが「神に由来し、神のうちに宿り、そして神の前に、神の遍在的な眼の前に立ち、神によって見られている」ものとして知覚することのできる者によってのみ眞に把握され、理解される¹⁷⁾と説くのである。「最高の知」はすでに最高の秘儀として神の導きの手によって差し出され、それを受け取る者もすでにいわば神知学的法悦のうちにある。

しかし図らずもこのような「生の哲学」の最終総括となった『言語と言葉の哲学』の絶筆草稿には、この種の法悦的言辞の片鱗すらもない。1808年のカトリックへの改宗後の自己の思想的展開の総決算を意図したものだったに違いないこの三部作全体に漲る気負いと一種の秘法伝授の雄弁——それはこの講義の聴講者の一人だったティークにとって「キリスト教の独裁者」の口調と身振り、「黙示録、最後の審判、磁気催眠術、預言といったものの一切切切が奇怪に混合」した「精神錯乱」の徴候としか映らなかったが¹⁸⁾——は影を潜め、神的なものの再興ないしそれへの帰還を説く熱弁は、「永遠の真理は神そのものである」¹⁹⁾とする命題と共に姿を消す。『フリードリヒ・シュレーゲル原典批判全集』の編集主幹エルンスト・ベラーによって「神秘的実在論ないし実在論的唯心論」²⁰⁾として一括され、同共同編集者ジャン＝ジャック・アンステットによって「キリスト教的心霊主義」²¹⁾と形容された後期シュレーゲルの文脈の中で「イロニー」、「機知」、「神話」、「想起」、「予見」、「プラトン論」、「スピノザ論」等々、かつてシュレーゲルの思想世界を賑わせた幾多の概念や言説が新たな救済理論として登場する「意識論」——「神」を至高の仲介者として結ばれ

16) KA X, S. 359/374.

17) Ebd., S. 525.

18) Ludwig Tieck und die Brüder Schlegel (Anm. 1). S. 184.

19) KA X, S. 482.

20) Ernst Behler: Der Wendepunkt Friedrich Schlegels. In: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 64. Jg. München, 1956. S. 249

21) Jean-Jacques Anstett: Mystisches und Okkultistisches in Friedrich Schlegels spätem Denken und Glauben. In: Z.f. Deutsche Philologie, Berlin, 1969. S. 149.

る「精神」(男性原理)と「靈魂」(女性原理)との陶酔的合体による「分裂の人間意識」の「神的本源状態」への帰還をその実践的課題とする「意識論」²²⁾——と絡み合っただけの神智学的思弁に慣れてきた前講までの聴講者たちは、このにわかには神の気配を絶ったかに見える最終講に自己自身とのみ向き合っただけの抽象の糸を操る予期せぬシュレーゲルを見ることになったはずである。

「われわれがある現実的な何かを思想のうちに捉えるとき、この現実的なものの思考は常に一つの知を含んでいる」に始まる最終講は、後期三講義全体をその根底において規定している「生の哲学」——「生と生の感情」から発出し、一切を「生の現実性」へと還元しようとする哲学——のいわば要諦である。未推敲草稿としてやや雑然たる様相を呈しているその論理は、概略以下のように再構成できるだろう。

「生」の根源的把握を含む思想のみが「知」の本来の内実であり、「完成された完璧な知」とは、この「唯一現実的なもの」である「生そのもの」から発出し、この「生そのもの」と「この生を根底に据えた生きた思考」の「完璧な展開」である。このような「生」と思考の発展連鎖は三段階を踏む。まずこの連鎖の根底に「発端の事実」として充満する「生」の「直接的感受」の原初的段階、次いでこの直接的知覚が「精神的加工」によって「有機的構成体」として「秩序ある全体」へと統合され、そのかぎりにおいて一応の完結した認識と理解のための圏域を形成しながらも、そこに常に「理解できないもの、不可解なもの、説明できないもの」を残存させざるを得ない「生の概念的把握」の第二段階、そして最後にまさにこの不可避の残存物のゆえに「生」とは総じて何であるかという、「知における内的確実性と真理についての叡知的感情ないし判断」と結びついた「生」の発展連鎖全体の全的理解への問い掛けとして成立する第三段階、すなわち「理念」の段階である。だがこの究極の問い掛けへの応答はここで断たれる。²³⁾

「生」は根源事実として「前概念的」な永遠の流動のうちにあり、「知性」はその固有の加工プロセスによってこの流動の全域を「概念」によって汲み尽くそうとする。しかし「生」の本質は、「生」がいかなる概念によっても完全には汲み尽くされ得ないことのうちに存する。そこで「知性」はその「概念化」の努力の果てに「汲み尽くし得ない生」そのものの最終目標を問わざるを得ない自己自身と向き合う。「真の知」はこのような三段階を踏む循環のうちに「生きた思考」の漸進的発展として常に三段階的に成熟してゆき、またこのような知の成熟過程に応じて「対象理解」の各階梯が形成されてゆく。シュレーゲルはこの各段階を、(1) 生の前概念的段階、(2) 生の概念的把握の段階、(3) 「生の発展全体」への展望の段階として記述しようとする。しかしこの記述の決定的な難点は、ほかならぬこの記述の客観性を保証する唯一の場が、「生」の全的把握と理解が不可避的に阻まれ

22) 後期シュレーゲルの「意識論」の最初の詳細な論述は、『コンコルディア』所載論文『内的生的发展——魂について』(Entwicklung des innern Lebens. I. Von der Seele. KA VIII, S. 597/616.)に見出される。

23) KA X, S. 530/534.

ている第二の段階であること、すなわち「生」は概念と思考の源泉であり内実でありながら、この「生」の根源的現実とは概念と思考によって残りなく把握され得ないものとして一切の概念、一切の思考、それゆえ一切の記述の《彼岸》にあるばかりでなく、「理念」の段階に到って「生」の完結像として求められる「生」の全的展開の総体、それへの「完成された完全な知」、「完成された完全な理解」もまた、一切の概念的把握と記述の《彼岸》にあるということである。「生そのもの」の直接的知覚という原体験の事実も、それ自体としてではなく、概念の段階での「精神的加工」のプロセスに組み込まれたかたちにおいてはじめて「生の直接的知覚」として追認識・追記述されるにすぎない。そもそも記述それ自体がすでに概念化の加工プロセス以外の何ものでもない。そして「全的に完成された完全な理解」の達成可能性についての記述もまた、この同じプロセスの遙な延長線上に浮かぶ可能的達成への展望の、これまた「概念的表現」を越えるものではない。一切の概念化を拒む「生」の根源態と、一切の概念的把握を越えた「生」の全的展開の総体という、この両端の《彼岸》が認識と記述の絶対的限界として、概念なくしては成立し得ない認識と記述の系を断ち切り、同時に、概念によっては汲み尽くし得ない「理解できないもの、不可解なもの、説明できないもの」をこの両限界の内側に残存させる。シュレーゲルはこの両側の彼岸に囲まれた、あるいは阻まれた境域、常に「理解できないもの、不可解なもの、説明できないもの」をどこまでも深く蔵した世界のなかで、「知と理解」の究極の完成をあの限界の彼方に遠望しながら、「しかし」を記述の極限としてペンを置いたと見るのが、この遺稿のいわば現場検証の総括である。

両端は共に記述の彼岸であり、共に記述の深淵である。記述の客観性が保証される場はこの両端によって阻まれ押し戻されることによって成立する領域、すなわち「概念の国」以外にはない。そしてこの「概念の国」そのものは、当の「概念」によっては完全に汲み尽くされ得ないその都度の残余を「概念的認識」のうちに織り込み、繰り込みながら流れつづける生の無限性と、それにもかかわらず「概念」によって汲み尽くし、余すところない全的認識と理解へ到達しようとする、まさに限界の彼岸への越境衝動とのあいだを揺れ動いている。生の根源とその発展の全過程を捉え、かつ記述しようとする衝動とその不可能性の確認との葛藤が、フリードリヒ・シュレーゲルの永遠の渴望の源泉である。

2

シュレーゲルの思想的視界にこのような「生の哲学」の概念がはじめて明確な姿を取って浮上するのは、『アテネウム』誌廃刊後の模索期を象徴するイエーナ大学講義『超越論的哲学』においてである。彼はこの講義全体を総括する第三部『哲学の自己自身への帰還——哲学の哲学』で、「すべての哲学は宇宙の哲学である」という冒頭命題に続いて、哲学を弁証法的な三重構造の無限運動体として示す。哲学はまず自己自身を構成する自己完結的な理論哲学として出発し、次いで自己のうちから出て「生」のなかへ踏み込み、道徳、政治、宗教、文学、芸術等、人間的生の全域へ実践的に関わる「生の哲学」となる。しか

しこれら「生」の諸内容は無限だから、「生の哲学」の課題もまた完結を見ない。自己の課題のこの永遠の未完結性ゆえに哲学は「生の哲学」の活動そのものを哲学的反省の対象としてもつことを強制され、「生の哲学」として獲得された「生」の一切の内容を引っ提げて自己自身のうちへと帰還し、「哲学の哲学」となり、このことによってはじめて哲学は「生の哲学」としての自己自身を確認する。このような自己帰還によって「自分がその一項にすぎない全体、すなわち諸学問と諸芸術の有機的全体のうちに自己自身を認識する」に到った哲学をシュレーゲルは真に「批判的」と呼ぶ。哲学がその自己完結性を越えて「生」のカオスのなかへ踏み込むだけでは、本来の意味での「生の哲学」は成立しない。それは経験的諸学問に連れ添う哲学の無自覚的・無批判的行為にすぎない。「生の哲学」は、それ自身を哲学的反省の対象としてもつことによってはじめて「生の哲学」としての自覚にたどり着くのであって、この累乗された哲学の対象となるべき最も包括的な意味での「生」の一切の経験と理論の結合体、「一切の学問と芸術の有機体」を、シュレーゲルは「エンツィクロペディー」と呼び、しかもこの「哲学の第三幕」を上演できるまでに哲学も哲学者もいまだ成熟していないと挑発する。ところでこの「生」の全的組織体としての「エンツィクロペディー」はむしろ「生」そのものと同様、永遠に未完結的である。しかしまたこの未完結性が「自己超出」と「自己帰還」の無限循環の回転軸であり、そしてこのような「自己循環」以外にいかなる哲学的営為もあり得ないとする視点が「超越論的見地」である。それゆえ「超越論的哲学」とは「類語反復」であり、哲学はすべて「超越論的哲学」たらざるを得ず、その作業の一刻一刻は「超越論的実験」であり、この実験のもとに「宇宙の哲学」としての哲学はまず「自然論」を、次いで「人間論」を構成し、最後にこの両論の総合、すなわち最も包括的な意味での「生の哲学」としての「エンツィクロペディー」への展望をもって完結する、というよりその固有の循環運動を一巡するというのが、『超越論的哲学』全体の構造である。²⁴⁾

このような循環理論の根底を成しているのが唯一者生成の無限生成の理念、すなわち生成が一切であり、一切が生成であるとする理念である。「生の哲学」としての『超越論的哲学』の対象は、この理念のゆえに永遠に未完結的な「ただ一つの世界」、「一切は一者のうちにあり、一者は一切である」(ES IST ALLES IN EINEM, UND EINS IST ALLES)という「定理」²⁵⁾に総括されるがごとき世界であり、そしてまたこの「一者」が生成の無限の充満を孕み、しかもこの充満が無限の生成の最果てにおいてなお永遠に「一者」でありつづけ、それゆえ、というのはまさにこの世界の唯一性のゆえに、この無限の「全一的世界」の生成発展の最終目標はこの「全一的世界」の本源である「無限の一者」への帰還以外にはあり得ない²⁶⁾がごとき世界である。「生の哲学」とはこの永遠に生成しつつ自己自

24) Transcendentalphilosophie. KA XII, S. 91/105. なお「超越論的哲学は類語反復である」という命題については、PL (Philosophische Lehrjahre) II-453, KA XVIII, S. 65.

25) Ebd., S. 7.

26) Ebd., S. 36.

身へと永遠に帰還しようとする「唯一者生成」の思想、生成の主語も述語も共に生成であるとする思想である。この意味で「スピノザの能産的自然と所産的自然は、生成する生成と生成せしめられた生成と呼ぶこともできるだろう」²⁷⁾という、イエーナ大学講義につづくパリ時代の1802年に書かれた断章以上にシュレーゲルの「生の哲学」の本質を的確かつ永続的に代弁するものはない。それは唯一者「生成」の無限性と、それによって産出され、その都度の生成過程を完了させては再び「生成」の奔流へと流れ帰る無限循環のうちにその歴史的使命をまっとうする「生成せしめられた生成」の無限性ととの渾然一体的表象、自己の生産物で充満させ、充満させつづけ、充満の限りを尽くしてなおその充満の限界を果てしなく押し広げてゆく「生成」の無限創造の姿である。「生成が世界本質」であるがゆえに「世界」とその一切は無尽蔵である。この永遠に汲み尽くし得ないもの、全的把握を拒むもののすべてを掴み、所有し、「生成」の一切を展望し、「生成」の一切の根源的な意味を知り、それを人間的理解と記述の地平内へと持ち帰ること、フリードリヒ・シュレーゲル生涯の形而上学的欲求はこの一点に集中する。²⁸⁾

27) PL VII-78. KA XVIII, S. 478.

28) シュレーゲルの「生成の理論」とゲオルク・ジンメル「生の理論」との内的類縁性は見紛うべくもない。もしジンメルがスピノザの「能産的自然と所産的自然」についてのシュレーゲルの本文引用の断章を知っていたならば、彼はその『生の見地。形而上学的四章』(Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. 1918)への、特に第一章『生の超越』(Transzendenz des Lebens)へのモットーとしてこれを掲げたに違いない。ジンメルは「生」を「限界づけられていること」と「限界を越えてゆくこと」とを同時に含む、いわば自己限定と自己超出との不断の交代として言い表される連続的・非連続的無限流動として捉え、このパラドックスを、「生とはより以上の生(Mehr-Leben)である」という定義と「生とは生より以上(Mehr-als-Leben)である」という定義との統一体として表現する(Georg Simmel: Gesamtausgabe, Frankfurt a.M.1999, Bd. 16, S. 228ff.)。シュレーゲルもまた彼の「生成の理論」をこう表現し得ただろう。生成とは「生成する生成」、すなわち「より以上の生成」(Mehr-Werden)としての生成と、「生成せしめられた」、それゆえ「生成」であることを超えた「生成より以上」(Mehr-als-Werden)としての「生成」との統一体であると。さらに「生成」の概念には「生成」の一挙の成就を阻む「抵抗」がこの阻みのゆえに「悪しき原理」として「生成」の自己実現の必須条件として組み込まれているとするシュレーゲルの見地(『超越論的哲学』, KA XII, S. 54)は、「生の能産」の永遠の流れとこの流れを阻む抵抗として作用する「生の所産」としての生の諸現実との葛藤に「生」の唯一の自己実現の場は見出だされるとしたジンメルの文化論(Der Konflikt der modernen Kultur. 1918. Gesamtausgabe, Bd. 16, S. 181ff.)の原理を先取している。

シュレーゲルとジンメルとのこのような思想的血縁をいちはやく指摘したのが、アルフレート・シュラクデンハウフェンである。彼は「永遠に創造的な生の奔流」とこれによって不断に生み出されながら「生の大海原」の「沈殿物」と化して「生」の行く手を阻む「生の諸形式」との宿命的な葛藤、すなわち無限の「生」の流れとこれを捕捉しようとする有限的手段「言語」との「悲劇的な確執」のうちにシュレーゲルの思想の核心を探ろうとする。(Alfred Schlagdenhauffen: Die Grundzüge des Athenaeum. Z.f. Deutsche Philologie, 1969, S. 34.)——ジンメルの「生」の原理をもってシュレーゲルの思想の本質に肉薄したこの論考は、ドレースデン講義最終講の「生の論理学」にまで達する射程をもつ卓見であるにもかかわらず、シュレーゲルのカトリック改宗を19世紀の進行と共に「生」の概念への対抗重力」として台頭してきた「客観的諸価値」への希求の一類型とのみ捉えたことによって(Ebd., S. 27f.)シュレーゲルの後期思想圏における「生の見地」への展望を見出せずに終わっていること、ま

そしてまたここにシュレーゲルの「エンツィクロペディー構想」を支える倫理的熱狂ともいうべき、いまだ濃密に汎神論的言説に規定された宗教観に基づく実践の見地、すなわち「自己創造と自己破壊との不断の交代」と定義されたイロニー²⁹⁾の原理を一挙に「自己破壊」に到るまでに拡張される「生」の「自己創造」の原理へと転換しようとするいわば実存主義的生の見地が表明される。「一切は一者である。そしてこの一者、全なるものは自由であり、生きてあり、有機的であり」³⁰⁾、この「全一的」なるものの総体、すなわち「自然」は「生成する神性」³¹⁾ないし「生成する神性の形象」³²⁾以外の何ものでもなく、この意味で「現実的なものはすべて神的である」³³⁾。そして宗教の本質が「全一者神性」への帰還にあり、この帰還の最終目的が「神性」との合一、すなわち一切の個性性が消失する「絶対的同一性」にある³⁴⁾とすれば、それはまさに「現実的なもの」、すなわち「神的なもの」を「非現実的なもの」から区別し、「自己の個性性を破棄し」、「自己自身を精神的に否定すること」にほかならず、「自己自身および一切のものを破棄する」以上に高いものはあり得ない。³⁵⁾ この意味で「死のうちにのみ真の生はある」のであって、宗教の核心を成す「犠牲」の概念とはまさに「絶対的統一性へと帰還し、自己の対立者のうちで解体されてしまうほどに生を拡張する」³⁶⁾ことである。

ところでこのイエーナ大学講義と平行して、というよりは昼の講義とその準備の余暇を盗むかたちで夜間に執筆された『レッシング論』(1797年の『レッシング論』の完結編)において、シュレーゲルはほかならぬこの「エンツィクロペディー」の理念を、真の対象認識ないし対象理解の技法としての「批評」と最包括的な文学史との渾然一体的関係を表示する「未来学」として打ち出す。批評とは理解の作業であり、それは対象の全体像との有機的連関なしには不可能である。この全体的関連への必然的な志向としての対象理解の到達する「中枢器官」が「一切の芸術と学問の有機的組織体」としての「エンツィクロペディー」であり、ここにこそ「積極的批評のための客観的法則の源泉」は見出される。ある作品を「理解」するとは、それを「一切の芸術と学問のあの大きな有機体との関わりのうちで発生論的(genetisch)に構成する」ことであり、この意味において「理解することを理解する」(das Verstehen zu verstehen)ことから始めよとシュレーゲルは訴える。このような「対象理解の根本学」としての「エンツィクロペディー」の極まるどころ、そこに「一

た、イエーナ大学講義やケルン私講義を視界のうちに収めながら、両講義に通底する「エンツィクロペディー」構想への言及をまったく欠いていることが惜しまれる。

29) AF (Athenäums-Fragmente) 51. KA II, S. 172.

30) Transcendentalphilosophie. KA XII, S. 77.

31) Ebd., S. 79.

32) Ebd., S. 54.

33) Ebd., S. 75.

34) Ebd., S. 77.

35) Ebd., S. 79.

36) Ebd., S. 36.

切が一者たろう」とする欲求、「一切の芸術が一つの芸術たろう」とし、「一切の詩が一つの詩たろう」とする欲求の極致としての「唯一無限の書物」の理念が成立するのである。³⁷⁾ この理念はすでに1800年の断章集『イデーエン』(95)において「一冊の無限の書物」、「書物それ自体」、「絶対的書物」、「永遠に生成する一冊の書物」の理念として掲げられている³⁸⁾——「文学全体を一冊の書物に変えることこそが歴史の傾向ではなからうか」³⁹⁾——が、人間の精神的所産の一切を、いや、「生」の無限生成の一切を「永遠に生成する一冊の書物」として構想ないし編集しようとする着想は、すでに1798年の『アテネウム断章集』(116)の「ロマン主義的文学」の定義、すなわち「永遠に生成するのみで、けっして完結しない」ことを本質とするばかりでなく、「一切のジャンルを超え」、一切のジャンルを包括するがゆえに、「文学そのものともいべき唯一のジャンル」であるような、いわば全一的宇宙文学ともいべき最包括的な「進展的普遍文学」の定義⁴⁰⁾のうちに表明されている。

このような「一冊の書物」の理念はまた、同じ1800年の『アテネウム』誌第三巻第一輯所載の『文学についての対話』第三章『ロマンンについての書簡』において、「一篇のロマンンは一冊のロマン的書物である」という「類語反復的定義」⁴¹⁾に集約される。すなわち「進展的普遍文学」としてのロマンン、「ジャンルを越えた」、「ジャンルのジャンル」ともいべきロマンン、人間の精神的生の所産の一切を包括する「永遠に生成する一冊の書物」としてのロマンンの概念だが、これはこの『ロマンンについての書簡』においては見るべき展開を示さなかったが、同時期の幾つかの覚書によって補強されている。「ロマンンは明らかに絶対的に体系的であり、最高の意味において一冊の書物である」⁴²⁾がゆえに、同様に最高の意味においてこの「絶対的ロマンンはホメロスのように時代の文化全体の総括でなければならない」⁴³⁾のである。このような最包括的な「普遍文学」としての「絶対的ロマンン」と「エンツィクロペディー」との同義性は、同時期の断章の一つで、「エンツィクロペディーは哲学と文学の精神以外のいかなるものも一切の芸術と学問のなかへ持ち込んでではない。——次の世代にはエンツィクロペディーに代わってロマンンが登場するだろう」⁴⁴⁾という命題に刻印されている。この最包括的な「永遠に生成する絶対的書物」の理念——哲學家ヴィンデルバントがその『ヨーロッパ哲学の歴史』においてドイツ観念論哲学の根本性格を「形而上学的宇宙詩」(metaphysische Weltgedichte)⁴⁵⁾と総称し

37) Abschluß des Lessing-Aufsatzes. KA II, S. 409/415.

38) KA II, S. 265.

39) PL IV-768. KA XVIII, S. 257.

40) KA II, S. 182f.

41) Ebd., S. 335.

42) FPL IX-135. KA XVI, S. 265.

43) FPL V-365. Ebd., S. 115.

44) PL V-620. KA XVIII, S. 364.

45) Wilhelm Windelband: Die Geschichte der neueren Philosophie. 2. Band. Leipzig, 1922. S. 324. ヴィンデルバントはドイツ観念論哲学の各代表者にその性格に応じた文学ジャンルを想定し、「行為へと突き進む強大なフィヒテの人格」には『知識学』の「演劇的構造」を、

た意味での宇宙文学としての「エンツィクロペディー」の理念は、その後パリ時代の私講義『ヨーロッパ文学の歴史』(1803/4)において、「哲学と文学」が「一切の学問と芸術との世界霊」であり、「一切の学問と芸術」が「不可分に結合された一本の樹木」であり、その「根」が哲学、その「果実」が文学であるかぎりにおいて、「学問と芸術の一切の形式と所産を包括する学芸(Literatur)」としての「エンツィクロペディー」の理念へと敷衍され⁴⁶⁾、さらに「生と人間そのものを対象としてもつ」かぎりでの「一切の芸術と学問」,「人間の精神的生の全体」を包括する「学芸」の理念のもとに古代ギリシャからティークに代表される当時の現代までの最包括的な文化史を意図した1812年のウィーン公開講義『古代・近代文学史』⁴⁷⁾にその最終的結実を見るに到るのである。

一日の時間を分け合いつつ生まれた『超越論的哲学』と『レッシング論』とによっていわば同根異花的に発想されたこの「エンツィクロペディー」構想を、スピノザの「思弁の体系」とフィヒテの「反省の体系」とを綜合する「予見の体系」として方法論的に基礎づけようとしたのが、ほかならぬ『超越論的哲学』の序論⁴⁸⁾である。

シュレーゲルはまず哲学を絶対的知的絶対的探究であると定義したのち、「無限なるもの」と「無限なるものの意識」との相関を哲学的宇宙構成の両要素として提示する。「われわれは「無限なるもの」を端的に定立すると同時に「無限なるものの意識」をもつ。これが「一切の哲学の源泉」である。すなわち「意識」の唯一の客体が「無限なるもの」であり、「無限なるもの」の唯一の述語が「意識」であるという相関のうちに両者は一つの完結した圏域を作り、その圏域内を哲学は、「無限なるもの」が「意識なきもの」と見なされるや「最深の深み」へと沈み、「意識あるもの」と見なされるや「最高の高み」へと昇るといって「収縮と拡大」の運動態を成しつつ動く。「意識」とは「意識なき無限なるものへの根源的反省」であり、「宇宙」(極大)の本源的な根としての「自我」(極小)を知覚することが「知的直観」である。あるいは「自我の極小は自然の極大に等しく、自然の極小は自我の極大に等しい」、あるいは「意識の最小圏域は自然の最大圏域であり、自然の最小圏域は意識の最大圏域である」等々。さらに「無限なるもの」を「意識」へ移せば「無限の意識」ないし「思考」の概念が、「意識」を「無限なるもの」へ移せば「意識的な無限なるもの」ないし「神性」の概念が得られ、「思考」が「意識」のもとに実在性と結合されると、「意識を具えた思考」ないし「知」が成立し、「神性」が実在性と結合されて中心を占めると、

「シェリングの包括的な世界視野」には「宇宙の発展史」の「叙事詩的広がり」を、「シュライエルマッハーの繊細な宗教性」にはその「感情理論」に見られる「抒情詩的美しさ」を、「ヘーゲルの体系」にはその「教授法的な根本性格」のゆえに「偉大な教訓詩」を対応させている。その際、シュレーゲルの名はヴィンデルバントの念頭になかったようだが、しかしこの哲学史家の着想と表現は、例えば「最も卓越したロマンの多くは、独創的な個人の精神的生の全体の摘要であり、エンツィクロペディーである」という『リュツェウム断章』(78)(KA II, S. 156)を想起させる。

46) Geschichte der europäischen Literatur. KA XI, S. 7/10.

47) Geschichte der alten und neuen Literatur. KA VI, S. 13.

48) KA XII, S. 3/31.

「無限性を具えた実在的な神性」ないし「自然」が成立する。自然とは現実化された神性である。ここから「自然」、すなわち「生成する神性」が唯一本来の思考の対象であることが帰結される。「思考する」とは「神性を思考する」ことにほかならない。この「神性思考」が「予見」(Divination)である。思考とは、すなわち予見である。ところで「知」が中心となって「意識」と「自然」が結合されるとき「反省」の概念が、「自然」が中心となって「知」が「無限なるもの」と結合されるとき「思弁」の概念が成立する。「無限なるもの」のみに向かうスピノザは「思弁の体系」を、「意識」のみに向かうフィヒテは「反省の体系」を代表する。両体系の中間に真の実在性を見出す「われわれの体系」は、両者を総合する「予見の体系」でなければならない。⁴⁹⁾

真の哲学が「無限なるもの」と「無限なるものへの意識」との絶対的相関性を保持しつつ「無限なるもの=自然=宇宙」の全的認識ないし理解を目指すものであるなら、そして「無限なるもの」の無限性はそれが汲み尽され得ないところにおいて成立するとすれば、「反省」の対象としての「無限なるもの」の総体は、「反省」にとって「生成する神性」としての「自然」の「予見的」読解の体系として構成されるほかはない。「哲学するとはすべて予見することである。ただし方法をもって。」⁵⁰⁾ —「生成」の主権者ないし歴史の絶対者としての「無限なるもの」と、「生成」の解釈者ないし歴史の読解者としての「反省」とのこのような相関図、あるいはスピノザ的宇宙理念(自然の原理)とフィヒテ的自我概念(精神の原理)とが相対する二つの中心としてかたちづくる楕円構造——哲学は「楕円」を成し、その中心の一つは「理性の自己法則」であり、他の一つは「宇宙の理念」である⁵¹⁾——のうちに「宇宙を構成すること」⁵²⁾ないし「宇宙の特性描写」⁵³⁾としての哲学、すなわち「エンツィクロペディー」の真の活動空間が開かれる。

根源的な理解作業(特性描写)としての対象認識は、対象と認識主体との対等な共存・

49) 一般にスピノザとフィヒテの総合の試みは、フィヒテ自身の挑発的言辭が引き金となったという一面を含んでいると見てよいだろう。フィヒテは、スピノザの体系を「理性の追求の及ばないところ」に成立するがゆえに「無根拠」でありながら「論駁不可能」な、まさにそれゆえにゆるぎない「首尾一貫性」を保持しているばかりでなく、「経験的意識に与えられている純粹意識」、すなわち「私はある」(Ich bin)を踏み越えてゆけば、必然的に「スピノザ主義へ行き着く」のだから、「完全に首尾一貫した体系」は「この限界を承認する批判的体系」(フィヒテの体系)と「これを跳び越えてゆくスピノザの体系」しかあり得ないと断定し(Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, I-1. H.G. Fichte, Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Darmstadt, 1962, 1. Band, S. 295), そのうえで「この異種の両体系の諸断片を熔解して一個の合成物を作り上げることは可能であり、そして事実そのような首尾一貫しない作業がしばしば行われてきたことはまったく否定できないが、さりとて首尾一貫した手法によるかぎりこの両体系以外になお幾つかの体系が可能であるなどということは否定されねばならない」(Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, Ausgewählte Werke. 3. Band, S. 10)として、整合的な両体系の総合を幻想として切り捨てている。

50) PL V-1016. KA XVIII, S. 405.

51) Ideen 117. KA II, S. 267.

52) PL IV-191. KA XVIII, S. 212.

53) PL III-218. Ebd., S. 140.

協同関係のもとではじめて可能となる。これが「宇宙の実在的中心」(対象一般)と「理性の理想的中心」(認識主体)とによって形成される楕円の思想である。この楕円の二つの中心のための最も完成された形式を提供するのがスピノザとフィヒテであるならば、シュレーゲルにとって楕円の形成は両者の総合である。この総合の可能性を彼は両者に欠落している「世界は体系ではなく歴史である」⁵⁴⁾という視点の中に見出す。すなわち「生成」の概念の導入によって両者の体系的完結性、あるいは中心が一つしかない両者それぞれの絶対円を破壊し、両哲学の原理をそれぞれ歴史的生成の主体と歴史的認識の主体として相関させるのであって、生成する「無限なるもの」の積極的な認識、すなわち生成する宇宙の無限の多様を統一的な歴史的認識として構成すること、すなわち「エンツィクロペディー」はいかにして可能かという課題のもとに両哲学の協力関係を成立させること、これがシュレーゲルにとっての総合の意味である。われわれはすでに1804年に開始されるケルン私講義の思想圏——『哲学の展開』においては宇宙を根源自我の無限生成の総体と捉える「世界生成論」とその現実的諸相の歴史的構成に新たな「生の哲学」の記述の可能性を探り、つづく『序説と論理学』においては「アナロジー」に基づく対象理解としての批評概念によって新たな「予見的批評」の地平を開拓しようとした中期思想圏に踏み込んでいる。このことは生成の一切を「エンツィクロペディー的展望」のもとに総括・記述しようとするシュレーゲルの志向が、初期汎神論からキリスト教的有神論へと路線変更しつつあったケルン期においても貫かれていることの証左である。そしてまたこの志向が彼の思想遍歴の最終段階に到ってもなお揺るぎないことは、あの最終講が立証している。

3

「絶対的ロマンはホメロスのように時代の文化全体の総括でなければならない」という先の《アテネウム》期の断章は、シュレーゲル独自のエンツィクロペディー構想の原点を示唆している。事実、彼は1798年の『アテネウム』誌創刊と同時期の『ギリシャ人とローマ人の文学の歴史』においてホメロスの叙事詩をいわゆる「体系的エンツィクロペディー」とは別種の、古代ギリシャ世界の「最包括的で豊饒な景観」の全的描出として捉え⁵⁵⁾、さらにその二年前の1796年に発表された『ホメロス詩について——ヴォルフの研究を顧慮しつつ——』においてもこの叙事詩的世界を、その範囲は「際限なく」、どの出来事も「先立つ出来事の結果であると共に後続する出来事の萌芽」を含みつつ「果てしない連鎖の一環」を成しつつ連続として続き、その時々「周囲の世界全体の完璧な景観」の描出を完成させる以外にいかなる目的もたず、それゆえ「始まりも終わり」もなく、いずれの方向においても「完結性」とは一切無縁な「永遠の生成」の流動的全体として捉え、

54) Die Entwicklung der Philosophie. KA XII, S. 418.

55) Geschichte der Poesie der Griechen und Römer. KA I, S. 409.

これを「博識家の体系的エンツィクロペディー」と区別する。⁵⁶⁾ この「体系的エンツィクロペディー」とは異なる独自の「エンツィクロペディー」構想⁵⁷⁾——とはいえこの時期シュレーゲルはまだこの用語の使用に踏み切っていない——の実現への第一歩はしかし、こ

56) Über die Homerische Poesie. Mit Rücksicht auf die Wolfischen Untersuchungen. KA I, S. 124f.

57) ここでいう「体系的エンツィクロペディー」が何を指すかは明言されていないが、この時期のシュレーゲルがフリードリヒ・ヴォルフの学徒だったことから、そしてまた「エンツィクロペディーとは哲学と文学とによって累乗された文献学以外の何ものでもない」というほぼ同時期の覚書 (PL V-497, KA XVIII, S. 361) からも推定されるように、シュレーゲルのエンツィクロペディー概念が古典文献学の土壌に根ざすものだったことは間違いない。このことは「フランス人のエンツィクロペディーは徹頭徹尾誤った傾向である——これに対してエンツィクロペディーはドイツ地生えのものである」という覚書 (PL V-331.Ebd., S. 348) によっても確認される。この由来問題に一応の決着をつけたのが、「エンツィクロペディーの理念」をシュレーゲルのすべてが合流する中心点と位置づけ、この理念を主導する「有機的全体性」への志向がシュレーゲルの思考の一貫した構造原理であるというテーゼのもとに、「諸芸術のカオスを体系化し、断断された諸部分の統合を再興しようとした」シュレーゲルの努力の軌跡をたどるハンス・ヨーアヒム・ハイナーの論考『フリードリヒ・シュレーゲルの全体性思考』である。ハイナーは、シュレーゲルの「エンツィクロペディー」の概念をフランスのいわゆる「百科全書派」のそれに由来するものとしたエルヌスト・ベラー (Kommentar zu KA XI, S. 273f.) に代表される「通説」を、シュレーゲルがダランベールの『序説』を読む意志を表明したにせよ実際に読んだという証拠はないとして退け、この概念をその本来の源泉であるヴォルフの文献学に引き戻し、次いで「フィヒテの哲学によってヴォルフの文献学を越え、ヴォルフの文献学によってフィヒテの哲学を補完しようとした」シュレーゲルの断章集『文献学の哲学』における一連の試行錯誤のうちに「哲学的に累乗された文献学」ないし「哲学の哲学」としての独自の「エンツィクロペディー」構想の基点を見出す。(Hans-Joachim Heiner: Das Ganzheitsdenken Friedrich Schlegels. Stuttgart, 1971, S. 1/9.)——因みにベラーものにシュレーゲルの「エンツィクロペディー」を「明白に文献学由来するもの」と認め、フィヒテの『知識学』の影響のもとにそれが「知識学と芸術学との合体」という独自の総合へと発展してゆく過程を跡づけることによって新たな「通説」の形成に参加している。(E. Behler: Friedrich Schlegels Enzyklopädie der literarischen Wissenschaften im Unterschied zu Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Bonn, 1982/Paderborn, München, Wien, Zürich, 1988, S. 251ff.)

ところでハイナーは、シュレーゲルが「キリスト教的啓示」を受容するケルン時代を決定的な転換期として「カント・フィヒテの観念論的理性哲学」と決別し、「哲学とキリスト教との一体化」の方向をたどったと見る。すなわち「最高の見地からして唯一の生成があるのみである」(KA, XIII, 23f.) という根本命題も、この生成が「神へと向う世界生成」であるかぎりにおいてのみ承認され得るものとなり、「諸学問と諸芸術の哲学的エンツィクロペディー」という初期の構想は最終的に破棄され、代わって「神的存在者が全体性の力として顕現」する独自の「宗教体系」が形成されてゆくことと見るのである (S.68/81)。この論考の致命的な欠陥は、ケルン私講義を扱いつつ『哲学の展開』の「自然論」や『序説と論理学』の内的生命ともいふべき「生成の論理学」、とりわけその現実態である「世界生成論」を徹頭徹尾黙殺した点にある。明らかに論者は「生成する宇宙」という汎神論的な動的思考形態をもって現れている初期シュレーゲルの「全体性思考」を、後期シュレーゲルのカトリック・キリスト教哲学を特徴づける位階的な静的全体性、すなわち「神的秩序のもとでの神による世界創造」のために犠牲に供し、その見返りとして抽象化された「全体性思考」という固定的図式のもとでの論述の一貫性を獲得したのであって、そのため中・後期シュレーゲルに顕著となるキリスト教的な「反エンツィクロペディー的姿勢」を顔面どおりに承認せざるを得ないという、論考本来のテーゼをみずから裏切る結果となった。

れよりさらに二年早い1794年に書かれた処女論文『ギリシャ文学の諸流派』において彼が自分に与えた課題、「ギリシャ文学を一つの全体として生み出しながら、この全体を幾つかの大きな群に分ち、しかもこれらの群を再び一つに統合させている」自然そのものの営みを究明し、「ギリシャ文学の自然的な諸流派、これら諸流派間の連関、それらの性格、限界、根底を正確に規定し」、また「全体の失われた各部に対しても全体におけるそれらの歴史的連関を想定する」ことによって「全体の認識」を獲得する、すなわち「ギリシャ文学の完璧な歴史」を構成する⁵⁸⁾という課題と共に踏み出されている。この課題はそれ以後、1795年の『ギリシャ文学研究論』や『ギリシャ人とローマ人の研究の価値について』等の諸論において「古代」と「近代」との総合として成立すべき「普遍の人類史」の理念と融合しつつ成熟してゆき、次いで前掲の『ギリシャ人とローマ人の文学の歴史』に到って、「ホメロス以前」の「オルペウス期」の「密儀とオルギア」と「ホメロス以後」の後期的現象に属する「ギリシャ哲学」とのあいだに推定される内的連関をも視界のうちに収める全体的展望を獲得してゆく。

シュレーゲルはまず、自然原理に基づく古代の「自然的文化」と自由原理に基づく近代（古代没落後の中世以後の全歴史）の「人為的文化」との対立に新たな近代文化史論への糸口を見出そうとした『ギリシャ文学研究論』⁵⁹⁾とほぼ同時期の未発表論文『ギリシャ人とローマ人の研究の価値について』において、古代研究のオデッセウス⁶⁰⁾がその航路を覆う「永遠の夜」のなかで「無目的と混乱」の餌食になるまいとすれば手放すことのできない「羅針盤」として「統一的全体性」の理念⁶¹⁾を掲げるが、しかしこの理念をもって彼はただちに古代歴史探索の域を踏み越え、それを原理的に相容れない両世界として対峙するかに見える古代文化と近代文化とを包み込むさらなる一個の大なる全体性の理念へと拡張する。すなわち「人類史の重要な半分」である「ギリシャ人とローマ人の歴史」ともう一つの「重要な半分」である近代の歴史とを統合し、「自然と自由との相互作用」の一切を包括する「完璧な人類史」⁶²⁾——「理論理性」と「実践理性」との双方の要求を等しく充足させながら「悟性の権利」も「経験の事実」も共に損なうことのない人間精神の歴史——のための「アプリオリの構図」への「導きの糸」⁶³⁾を見出さねばならないとする。そしてシュレーゲルは「自然原理」に基づいて「理論理性」を充足させながらも「自由」を侵害しない唯一の歴史の体系を「循環の体系」と呼び、「自由原理」に基づいて「実践理性」を充足させながらも「自然」を侵害しない唯一の歴史の体系を「無限進行の体系」と呼び、この

58) Von den Schulen der griechischen Poesie. KA I, S. 3f.

59) Über das Studium der griechischen Poesie. Ebd., S. 229ff.

60) シュレーゲルは古代史の研究者を「羅針盤もなしに嵐の大洋に放り出されて」、「遙かな目標も境界も等しく覆い隠す闇を見透かすことも、唯一正しい航路を発見することもできない」船乗りに譬えている。KA I, S. 621.

61) Ebd., S. 622f.

62) Ebd., S. 626f.

63) Ebd., S. 629.

両体系の統合のうちに人類の未来像を遠望する。⁶⁴⁾ 自由概念を充足させ得なかった古代文化は「無限進行の体系」との合体によって一個の完璧な全体となり、一方、近代文化は古代文化が達成した「人間の心情の永遠の法典」、「倫理的・精神の人間の自然史」、「純粹に人間的な享受の無尽蔵の泉」を「人間性の原像」としてその歴史全体の唯一可能な基礎として受容しながら、同時にこれら「全人類の素材」にその向かうべき道を指し示す。すなわちその自由原理のゆえに「永遠の未完成」を運命づけられている近代精神にのみ許された「実践理性の充足」によってはじめて古代文化はその最高の価値を獲得する⁶⁵⁾ というのが、カント的用語で武装したこの時期のシュレーゲルの幻想の未来図である。

しかしシュレーゲルは「循環の体系」——「自然」から出発し、次いで「最も幸運な諸状況の最も稀有なる合流」による「自然の薫育」によって「自然の恩寵」の極致を具現したのち、形成のあらゆる部分において「衰亡のすべての段階」を経て「絶対的な粗野な自然状態」へと沈み戻ってゆくという推移をたどる運動態——に支配されていたはずの古代歴史のある段階において、これとは異質の運動原理、すなわち「循環の体系」におけるそれぞれ最高値を意味する「自然的形成」の極大、それゆえ「相対的」な極大とは異質な、「歴史のうちにも時間のうちにも」見出すことのできない「絶対的な極大」を目指す「自由原理」に突き動かされる近代精神の発現にも似た文化現象に気付く。⁶⁶⁾ 人間精神が突然の飛躍によるかのように「自然」の後見から身を振りほどいて自立を主張し始める段階——シュレーゲルはこれを「熱狂」(Enthusiasmus)の段階と呼ぶ——において発現する、明らかに「無限進行的」方向性をもって「自然概念」の循環性を断ち切って飛翔する「自由概念」の自己解放がそれである。このギリシャ世界におけるまったく新たな局面、いわば古代における近代精神の出現にシュレーゲルはギリシャ哲学の起源を推定し、ソクラテスに先立って「倫理や国家を純粋理性の理念に則して打ち立てようとした最初の人」ともいうべきピュタゴラスに、この近代精神、すなわち「無限の完全化志向の体系」の先駆者を見るのである。⁶⁷⁾

シュレーゲルが古代研究における「最も困難な契機」と呼ぶ⁶⁸⁾ この古代における近代性の発現は、三年後の『ギリシャ人とローマ人の文学の歴史』において「オルペウス期」の「密儀とオルギア」に由来するものとして考察される。例えば「クレタのディオニュソス崇拜」に見られる「秘密の聖なる意味を内包する儀式」における「熱狂的陶醉や祝祭的狂騒」、ストラボンが描くあの「戦闘的な踊りのもと、喧騒と咆哮によって太鼓、シンバル、武器、ラッパ、そして荒々しい叫喚と共にすべてを恐怖で満たした太古の熱狂的なバックス祭」は、「無限なるもの予感」、「捉え難きもの予感」が太古の精神に注ぎ込んだ極度の恐怖

64) Ebd., S.630f.

65) Ebd., S.636/640.

66) Ebd., S.633f.

67) Ebd., S.636.

68) Ebd., S.633.

からの自己解放の激発にはかならず⁶⁹⁾、また、例えば「エペソスのアルテミスの神像のまわりで熱狂的な出陣の踊りを披露した舞者たち、アルテミスを自然へと解釈し直した神官たち、アルテミスをよく知られた手法でアレゴリカルに造形した芸術家たち、アルテミスをアルテミスとして歌った詩人たち、自然についてのおのが著作をこの偉大な女神の神殿に奉納したヘラクレイトス」といった者たちの精神に横溢する「把握し難い無限性」の表象⁷⁰⁾もまた、「ホメロスの世界」とはまったく別種の世界、「ホメロスに数世紀も先立って特殊な秘教集団を形成していた神官」たちが存在したという「疑う余地のない事実」⁷¹⁾との内的連関の想定なしには考えられない「オルギアと秘教」の世界への参入の瞬間であり、そしてまさにこの瞬間にこそギリシャ哲学の起源、というよりは「一切の哲学の始めと終わり」はあるのであって、例えば「聖なる詩人たちの熱狂は本来の馮依と高次の靈感である」とするギリシャ人の見解の最初の萌芽以来、プラトンの『パイドロス』における「聖なる陶醉」、「ソクラテスのイロニー」、すなわち「冗談と真面目とのソクラテス的混合」といった後代の諸概念、諸理念のすべてはここに淵源する。⁷²⁾ギリシャ哲学の誕生によってホメロスの世界——「自然の捉え難い本質についての象徴的密儀」も「オルギア」も知らず、その歌人たちは「激情的な憑依者」でも「神に満たされたる者」でもなく、「聖なる陶醉」とはまったく無縁であるばかりか、「一切を産出させ、一切を維持する根源力」への微かな予感すらもたず、それどころか「悲劇」における「無条件的自然必然性の表象」、すなわち「運命」の概念さえも知らなかったホメロス世界——の発現形式である「循環の体系」、あの無限の循環的流動としての詩的宇宙は断ち割られる。⁷³⁾こうしてギリシャ文化史における「古代」と「近代」、すなわち「初期ギリシャ神話」とホメロスの叙事詩に代表されるギリシャ文学と、「後期外来神話」とピュタゴラス教団に代表される「ギリシャ哲学」との、「古代」における「循環の体系」と「無限進行の体系」との二元性が、シュレーゲルの古代史論の中核となる。

この古代論の二元性は、当然のことながら、古代と近代を「循環の体系」と「無限進行の体系」との相互補完的対立のうちに捉える『ギリシャ文学研究論』以来の単純二分法の再検討、少なくとも古代の本質を「循環の体系」とのみ規定する論法の原理的改造を要求している。しかしシュレーゲルはこの構造的欠陥——あの両体系の対立を古代か近代かの二元性としてではなく、人間精神そのものの根源的二元性と捉え直すことによって、彼の求める「全人類史」記述のための統一的視点を確立する好機だったはずのこの欠陥——の克服には関心を示さず、これ以後も依然として古代文化＝「循環の体系」という固定観念の支配から脱出できず——その際、彼の念頭には明らかに「ホメロスの世界」のみが去来していたと思われる——、この「循環の体系」と「無限進行の体系」との総合の課題を、

69) Geschichte der Poesie der Griechen und Römer. KA I, S. 399/403.

70) Ebd., S. 411.

71) Ebd., S. 413.

72) Ebd., S. 403ff.

73) Ebd., S. 408ff.

つづく《アテネウム期》においてはスピノザの全一的な神的自然とフィヒテの世界創造的精神との詩的合一としての「新しい神話」の理念へ、次いで『超越論的哲学』においてはスピノザ的神的無限者のフィヒテの変換ともいふべき「生成する神性」の理念へと転換ないし変容させてゆく。

こうしてイエーナ大学講義以後のシュレーゲルの「エンツィクロペディー構想」は、このような原理的な不整合を内包したまま直進し、1803年に開始されるパリ私講義『ヨーロッパ文学の歴史』においては、ギリシャ神話を「最古のホメロス期の神話」と「新しい外来の異質な神々の神話」に区分し、かつ後者の前者に対する宗教的・哲学的優位性を主張するばかりでなく、この「外来種の秘教的な神話」に淵源するギリシャ哲学の使命を、すでにカトリック・キリスト教への傾倒と共にシュレーゲルの思想の根本概念として定着しつつあった「啓示」、というよりは全人類的なものの一切の超越の源泉としての「原啓示」の概念と結合させる。「全ギリシャ哲学は人類の失われた最古の啓示、一切の知、詩作、思考のこの源泉を再興しようとする試みである。人間のうちなる一切は一つの源泉に由来する。もし高次の存在者が人間をわが身に引き受け、彼に神的な光の一部を分かち与えることがなかったならば、人間は人間でなかっただろう。この啓示のうちに人間の一切の精神的な諸能力と諸力の源泉が求められるのである。」——「人類のこのような根源的な啓示についてのギリシャ人の神話や宗教がのちに完全に失墜し、まったく浅薄で官能的なものに成り果てたとき、哲学が登場し、頹廢した神話、詩文学、宗教に対抗した。哲学はこれらのものに高次の解釈を与え、一切の人間の思考の失われた中心点を——古代人の表現を借りれば——《一切の現存在の源泉》を見出そうとしたのである。』⁷⁴⁾ ——この時期すでに、人間を「現存在の第一原理」である「神的無限者」へ帰還させようとする志向のうちに一切の宗教の本質を見ていたシュレーゲルは、例えば「至高の無限者」との再合一を目指す「諸精神の連合」である「ピュタゴラス教団」の理念に「戦うキリスト教教会」の理念との類似を見出し⁷⁵⁾、そしてまたプラトンのうちに、「至高なるものの完璧な認識」はただ「神の国」においてのみ可能なことから、われわれが哲学と呼ぶところのものはこの「至高なるものとの再合一」への「無限接近」でしかなく、それゆえ「哲学とは哲学への接近」にすぎないとする思想の神髄を見るのである。⁷⁶⁾

「無限進行の体系」がそのまま「本源的なもの」への「帰還」であるという、パリ私講義と共に確立される思想態が、カトリック・キリスト教的世界への傾倒を強めてゆくシュレーゲルのこの時期以後の思考の軌道を決定する。ここでの「本源的なものへの帰還」とは、「無限進行の体系」と「循環の体系」との綜合にほかならない。「循環」とはまさに「進行」の一刻一刻がそのまま「帰還」であるということのうちに存するからである。そしてこの「進行」即「帰還」の綜合モデルは、その後のシュレーゲルの思想的推移に対応し

74) Geschichte der europäischen Literatur. KA XI, S. 117.

75) Ebd., S. 107.

76) Ebd., S. 109.

つつ自在に機能してゆく。『超越論的哲学』において反復・強調される「世界はただ一つしかない。ゆえに無限なるものへの帰還以外の何ごともあり得ない」という、いわば仲介項を欠く省略三段論法的命題は、ケルン私講義『哲学の展開』に到って循環と進行とを螺旋運動として融合させる「世界生成論」の原理となり、特に『序説と論理学』において確立される生成の四法則——「永遠の循環の法則」(生成の総体に関わる発出と帰還の法則)、「対立者への飛躍的移行の法則」(世界内の個体的存在者における革命的変動の法則)、「同質的なものの吸引の法則」,「異質的なものの結合の法則」⁷⁷⁾——に従って展開される「世界自我」の世界創造過程⁷⁸⁾は、この過程を無限の螺旋的上昇として捉える人類史記述の一理想型を提示している。しかしこの「世界生成論」の真の特質は、この螺旋運動のその都度の頂点を結ぶ無限上昇的進行線それ自体が一つの循環を成しているという点にある。その一瞬一瞬の微小接線が果てしなく上昇しつつ一つの大きいなる円環を構成してゆくこと、すなわちこの無限上昇的進行がそのままこの進行の発出の原点への帰還、いわば無限進行的帰還であること、無限の往路そのものが無限の帰路であること、世界生成の第一歩がその発出の源泉への帰還の第一歩であること、いや、世界生成および世界内存在のすべてはその発出の瞬間においてすでに永遠の帰路——われわれの永遠に到達し得ない原郷への、永久に失われたわれわれの「前存在」(Präexistenz)、すなわち「神的存在者」と一体であった根源態への旅路の途上にあるということである。そしてこの本源帰還論は、その都度の現在をこの失われた「神的存在者」との一体性からのいわば「流出論的下落と頹廢」の極みと位置づけ、そこからの起死回生の浮上と「神的存在者」への帰還の不断の努力とを人間の究極的使命と見るシュレーゲルの宗教・倫理観に浸透されており、この見地はパリ私講義以後、最後期三講義の最終場面に到るまで一貫して変わらない。事実、彼は最後のドレースデン講義において、人間は原初にあってすでに「根源的な調和から分裂へ」と転落し、本源の「統一性」から「放逐」され、その「原初の尊厳」を数段階も下落させ、しかもますます深く下落させつづけているという「古代のあらゆる民族の見解や意見」に共通する教説に言及し、このような「根源的な暗黒化ないし混乱と頹落」が人間の「現存在の最内奥の根」を直撃している以上、「この現存在のうちには単に外界との関係においてばかりでなく、純粋な内的思考、感情、意欲においても、ほとんどすべてのものが崩壊し、互いに抗争し合い、自己自身のうちで引き裂かれ、生きた調和のうちに実り豊かに協力し合うことなどいよいよもってあり得ない」としたうえで、このわれわれの「内なる根源的調和」への帰還の道を見出すことが「哲学の本来の課題」であると結論する。⁷⁹⁾

このような古代の教説の典型であるインドの「流出と輪廻」の思想に対するシュレーゲルの傾倒は深く、カトリック改宗と同年の1808年に刊行された『インド人の言語と叢知』第二部第二章『輪廻と流出』において彼は、「流出の体系」が「最古にして最普遍的な迷信

77) Propädeutik und Logik. KA XIII, S. 282/6.

78) Theorie der Entstehung der Welt. KA XII, S. 429/480.

79) KA X, S. 327f.

の根源」でありながら、機会を捉えて人間に神性への帰還を想起させ、神性との再合一を人間の行為と努力の唯一の目的と考えるように仕向けるという意味での「帰還の教説」と見られるかぎり、この体系はその「最も卓越した、最も美しい姿」を見せるとし、一切の存在者の道徳的墮落と不幸についての、そして必然的な浄化と神性への帰還についての信念と結びついているかぎりでの「輪廻」の思想をこの「流出の体系」の必然的帰結として賛美する。⁸⁰⁾ この「帰還の教説」としての「輪廻」の思想へのシュレーゲルの心酔は彼の最後三期講義の一つ『歴史の哲学』に到っても変わらず、神的存在者からの人間の「無限の脱落と疎隔」の意識と、この「地上の穢れ」との苦闘に耐えて再び神的存在者との合一を果たさねばならないとする信念とから、「至高の存在者」の「測り難い深淵」の中へ全霊を没入させ、「虚妄の現世における生存形態」を幾たびも身に纏う「変態と遍歴」からの脱却を目指す「輪廻の教説」にインド哲学諸派共通の究極目的を見、「神性との最も緊密かつ永遠の合一」のためには時としてほとんど「自己破壊」の域にまで徹底するインド人の実践哲学に近世ヨーロッパの神秘主義を重ね合わせるのである。⁸¹⁾

「世界は無限の生成の汲み尽くし得ない総体である」——この無限の生成とその世界創造の一切を汲み尽くすべき「一冊の書物」としての「エンツィクロペディー」の理念は、シュレーゲルの循環思想のいわば超越的基底を成すこの「永遠に失われた本源」への無限希求としての原郷概念と不可分である。それはまたギリシャ文学の源泉は闇のなかにあるという、残存する文献資料の読解以外に頼るべきツールを持たなかった時代のシュレーゲルの文献学的断絶の原体験に由来するものと見ることもできる。「ギリシャの歴史の最古の記録」であるホメロスの叙事詩を越えて向こう側へ降り立つタラップを提供する文献学的資料は一切なく、それゆえ後代の断片的伝承以外に頼るすべのない「オルペウス期」はシュレーゲルにとってのいわば文献学的深淵だったはずであり⁸²⁾、「循環」と「無限進行」との総合としての「無限進行的本源回帰」の思想は、それゆえこの深淵を覗き込む恐怖を果てしない構築作業によって覆い尽くそうとする不断の努力だったと見ることもできる。それゆえまたこのような恐怖と根源的なものへの及び達し難さの意識とに浸透された志向として捉えられるかぎりにおいて、シュレーゲルの「エンツィクロペディー」の思想は、これまた根源的なものへの及び達し難さの意識の切れ切れの表出である「イロニー」の最包括的な表現と見ることもできるのであって、無限に生成する「生」の所産のすべてを包括・記述しようとする試み——「生成する宇宙、すなわち自然、以外にはいかなる宇宙もな

80) Über die Sprache und Weisheit der Indier. KA VIII, S. 213.

81) Philosophie der Geschichte. KA IX, S. 104f.

82) 「ギリシャ文学の発祥は闇に包まれている。[...] われわれの知識は無に等しい。われわれはただ伝聞に耳を傾けるほかはない。ギリシャ文学の淵源は覆い隠されている。その他の点ではきわめて多弁な伝承も、その成立と伝搬の歴史についてはもっぱら沈黙を守るばかりである。文書類もまた、すでにプラトンが嘆いているように、いかなる答えも与えてくれない。」(Geschichte der Poesie der Griechen und Römer. KA I, S. 397.)

い」⁸³⁾がゆえに、この「宇宙を構成することが、古来、最も偉大な哲学者たちの最終目標だった」⁸⁴⁾という意味での哲学の最高課題として打ち出されたほかならぬこの「エンツィクロペディー」構想なる試みそれ自体が、その都度のあらゆる局面において、いや、その根幹において、「最大の体系ですら断章にすぎない」⁸⁵⁾、というよりは「普遍哲学の本来の形式は断章」⁸⁶⁾であり、それゆえ「一切の哲学の基礎」を成し、そののみが唯一の哲学と呼び得る超越論的哲学——「超越論的哲学のみが哲学である」⁸⁷⁾——のための形式もまた「断章」にすぎない⁸⁸⁾という意識——「エンツィクロペディーは端的に、かつ、徹頭徹尾ただ断章においてのみ叙述され得る」⁸⁹⁾——に貫かれているのである。

とまれ古代ギリシャ・ローマ文学の生成の全体像を掴み取ろうとした古典文献学の島、「理解すること」の本質を「発生論的方法」に基づいて究明し、「生成」のすべての局面にわたって対象理解の理論を構築しようとした批評の島、哲学と文学との、学問と芸術との総合的記述の可能性を人間の精神的生の無限展開の総体として構想される「エンツィクロペディー」のうちに求めた普遍的文化史の島、その発出と終末とが共に認識の暗黒の彼方に消えている生成の無限性を「循環」の概念の導入によって記述の領界内に引き入れようとした歴史哲学の島、「流出と輪廻」の思想にこの循環の概念の極致を見出そうとしたインド論の島、そしてこれらの成果のすべてを一種の神智学的法悦のうちに合流させて神に捧げようとした最後期三講義における神秘主義の島——だがこうした幾多の島々のいずれにも安住できず、常にその時々々の刺激者、問題提起者となりながら、そのいずれの島にあって専門家としての評価を得られず、イエーナ大学講義に対するシェリングの酷評を借りるなら、あえて「詩的・哲学的ディレクタントィズム」⁹⁰⁾のレッテルに甘んじ、永遠の原郷イタカへの帰還を夢見ながら漂着と離島を繰り返したのち、この長い遍歴の総括として「生の論理学」を執筆中のある夜、あの「しかし」と限りない「以下余白」とを残して消えたオデッセウス——「私は断章の体系家」⁹¹⁾であり、「私の哲学は諸断章の体系であり、諸構想の進展である」⁹²⁾とする分裂の自己認識を普遍性と全体性への限りない希求の象徴

83) PL III-412. KA XVIII, S.157.

84) PL IV-191. Ebd., S.212.

85) FPL V-930. KA XVI, S.163.

86) PL II-1029. KA XVIII, S.114.

87) PL II-761. Ebd., S.93.

88) PL II-771. Ebd., S.93.

89) PL VII-141. Ebd., S.485.

90) 1800年10月31日付けのイエーナからのフィヒテ宛のシェリングの手紙の一節。「しっかりと基礎づけられた土台があんなやり方で破壊され、しかも真の哲学精神——その素地はまだ当地に残っています——に代わって詩的・哲学的ディレクタントィズムがいまやシュレーゲル一派から学生たちのあいだに感染してゆくのを、私は傍観していることができなかったのです。」(Fichte/Schelling-Briefwechsel. Einleitung von Walter Schulz. Frankfurt am Main, 1925/1968. S. 102.)

91) PL II-815. KA XVIII, S. 97.

92) PL II-857. Ebd., S. 100.

であるカトリックの法衣の下に押し包んだ奇妙なオデッセウス⁹³⁾、これがわれわれの知ることのできるフリードリヒ・シュレーゲルの最後の姿である。

*

[本稿は、2005年1月21日に行われた筆者の早稲田大学文学部での最終講義に手を加えたものである。これはフリードリヒ・シュレーゲルの思想的遍歴についての筆者のいわば最終総括を意図したものであるため、同様の意図のもとになされた日本シェリング協会主催によるクロス討論会（2004年7月10日）での筆者の提題『フリードリヒ・シュレーゲルの「生の哲学」の構造』（『シェリング年報』第13号所載）と当然のことながら重複する部分のあることを付記しておきたい。]

Das letzte Wort Friedrich Schlegels

— Ein zusammenfassender Rückblick auf seine Gedankenwelt vom Jahre 1829 her —

SAKATA Kenichi

Friedrich Schlegels im Dezember 1828 in Dresden begonnenen öffentlichen Vorlesungen *Philosophie der Sprache und des Wortes* wurden durch seinen Tod am 12. Januar 1829 abgebrochen. Der letzte, unvollendete Satz des nachgelassenen Entwurfs zur zehnten Vorlesung lautet: „Das ganz vollendete und vollkommne Verstehen selbst aber“.

Nach Schlegel ist „das vollendete oder vollkommne Wissen“ die „vollständige Entwicklung“ eines Gedankens, der „vom Leben selbst und auch vom lebendigen Denken [ausgehe] und dieses überall zum Grunde [lege]“. Von dieser Grundposition seiner „Philosophie des Lebens“ aus unterschied Schlegel in dieser Entwicklung „des Lebens und des lebendigen Denkens“ drei aufeinander folgende Stufen, denen ebenso viele „Stufen des Verstehens“ entsprechen würden. Erstens die Stufe eines „unmittelbare[n] Gefühl[s]“ des Lebens selbst als die „Thatsache des Anfangs“, die „Grundlage des Ganzen“, aus der „alles

93) 1927年にシュレーゲルの『内的生の発展——魂について』を単行本として復刊させたギュンター・ミュラーもその序文で、フィヒテ、シェリング、ノヴァーリスら同世代の仲間たちの誰よりも多くの精神の国々や海洋を経めぐってきたシュレーゲルをこれら仲間たちを率いるオデッセウス——「絶えず帰郷を目指す者」——に擬したあと、「私の人生と哲学的修行時代は、永遠の統一性（学問および愛における）への不断の探究である」に始まるシュレーゲルの、1817年に書かれたとされる、だが当時すでに散逸し、ただヴィンディッシュマンによって刊行されたケルン私講義の後記のなかで伝えられているにすぎない回想的覚書を引用している。（Friedrich Schlegel, *Von der Seele. Mit einer Einführung* hg. von Günther Müller. Augsburg-Köln, 1927. S. XXXIXf.）

übrige sich [entwickle]“. Zweitens die Stufe des Begriffs oder der „geistigen Verarbeitung“ der „ersten Auffassung“ des Lebens. Auf dieser Stufe würden „alle einzelnen Bestandteile“ jenes ersten Gedankens des Lebens als „organische Glieder in ein geordnetes Ganzes vereinigt“, wobei darin Manches im Begriff gar nicht zu Erschöpfende „unverständlich und unerklärbar“ bleiben [müsse]. Drittens die Stufe der „Idee“. Wegen jenes unbegreiflichen Rests bei der „geistigen Verarbeitung“ durch den Begriff handelt es sich hier um die Frage nach der Möglichkeit des „vollkommenen Verstehens“ oder der „fortschreitenden Annäherung zum vollendeten Verstehen“ des Lebens in dessen „ganze[r] Entwicklung“. Diese letzte Frage, die für ihn „mit dem intelligenten Gefühl oder Urtheil über die innere Gewißheit und Wahrheit im Wissen“ zusammenhing, bleibt jedoch wegen des plötzlichen Todes des Vortragenden für ewig unbeantwortet.

Franz von Buchholz, der Herausgeber von Schlegels Dresdener Vorlesungen, schrieb im Nachwort zu dieser Ausgabe: „Der Engel des Todes entriß dem Schreibenden die Feder! Es war ihm [. . .] nicht vergönnt, den vollendenden Schluß, das letzte Wort hinzuzufügen über einen Gegenstand, den er [. . .] bis zu diesem letzten Augenblicke seines Lebens wie seines irdischen Denkens, entwickelt und dargestellt hatte“. Welches andere „letzte Wort“ als jenes „aber“ war zu erwarten bei Friedrich Schlegel, einem Denker, der es sich zur Lebensaufgabe gemacht hatte, den unendlichen Strom des Lebens und dessen Schöpfungen im Ganzen aufzufassen und es dabei bis zum vollständigen Verständnis zu bringen; der sich aber zugleich der Unendlichkeit dieser Aufgabe und der Unerreichbarkeit seines Ziels bewußt war; bei einem Denker, der von dem „Wesen der Philosophie“ schrieb, es „[bestehe] in dem ewigen Suchen und nie ganz finden können (sic)“ (*Die Form der Philosophie*)?

„Die natura naturans und naturata des Sp.[inoza] könnte man [nennen] das werdende Werden und das gewordene Werden“:- Keine Aufzeichnung Schlegels formuliert so kurz und treffend das Prinzip seiner ganzen Philosophie als dieser 1802 geschriebene Satz, der „das Leben“ als die Einheit der Duplizität des ewig werdenden unendlichen Lebens und der von diesem unendlich hervorgebrachten Individuationen des Lebens charakterisiert. Und alles Schaffen und Geschaffene eines solchen Lebens mit dem Begriff der „Enzyklopädie“ zu erfassen und genetisch zu erklären, ist die Hauptbestrebung Schlegels geblieben, in den Tagen seines Studiums der griechischen Literatur (1794–1798), in der Zeit des „Athenaeums“ (1798–1800) sowie der Jenaer, Pariser und Kölner Vorlesungen (1800–1806) und noch in der Trilogie der philosophischen Vorlesungen seiner letzten Jahre (1827–1829). Diese Position ist immer dieselbe geblieben, ungeachtet aller Änderungen und Wandlungen in Schlegels Glauben und Weltansicht.

Entsprach dieser Begriff von Enzyklopädie zunächst seiner Auffassung der Homerischen Dichtung als einer Welt, in der „jede Begebenheit ein Glied einer endlosen Reihe“ und deren „Umfang durchaus unbegrenzt“ sei, die also das System eines ewigen Kreislaufs darstelle (*Über die Homerische Poesie*), so prägte sich dann dieses Konzept in der Idee von der „romantische[n] Poesie“ aus, jener „progressive[n] Universalpoesie“, die „ewig nur werden, nie vollendet sein [könne]“; oder in dem Bild des „ewig werdende[n] Buch[s]“ und gewann schließlich seinen vollkommenen Ausdruck in der Idee vom Roman als Enzyklopädie: „In d[er] nächsten Generation wird an die Stelle der Encykl[opädie] ein Roman treten“. Hier

hatte der romantische Ganzheitsgedanken von einer „Wechselsättigung aller Formen und aller Stoffe“ als einer „Universalität“, die „nur durch Verbindung der Poesie und der Philosophie“ zur „Harmonie“ gelange, einen Höhepunkt erreicht.

Die „Synthese“ von Philosophie und Poesie wurde in der Jenaer Vorlesung, *Transcendentalphilosophie*, als die Aufgabe einer „Philosophie der Philosophie“ bzw. als „Rückkehr der Philosophie in sich selbst“ formuliert; als die Aufgabe nämlich, alle Bestrebungen und Resultate einer „Philosophie des Lebens“, d.h. der „aus sich selbst heraus und ins Leben“ gegangenen Philosophie, wieder in diese selbst zurückzuholen und daraus das System einer „Verbindung aller Erfahrung und Theorie“ bzw. einen „Organismus aller Wissenschaften und Künste“ zu „konstruieren“. Konzipiert hat Schlegel dieses „System von dem Schema des Organismus aller Künste und Wissenschaften“ in der Pariser Privatvorlesung, *Geschichte der europäischen Literatur*. Es liegt dann seinem Begriff einer „Literatur, die alle Tätigkeiten und Werke der Philosophie und Poesie umfa[sse]“, zugrunde („Literatur ist Encyklopädie“). Und in der Kölner Privatvorlesung, *Die Entwicklung der Philosophie*, machte er sich schließlich unter dieser „encyklopädischen Übersicht“ an die „historische Charakteristik der Philosophie nach ihrer sukzessiven Entwicklung“. In der Wiener Vorlesung, *Geschichte der alten und neuen Literatur*, wurde dann das Enzyklopädieprojekt verstanden als eine allumfassende Beschreibung des „ganze[n] geistige[n] Leben[s] des Menschen“, vergleichbar einem „Roman“, der „absolut systematisch und im höchsten Sinne ein Buch“ sei.

Die Enzyklopädiekonzeption als eine Sucht oder eine Sehnsucht nach der Ganzheit des „werdenden[n] Werden[s] und gewordene[n] Werden[s]“ ist bei Schlegel durchdrungen von dem Bewußtsein der Unerfüllbarkeit dieses Verlangens. In diesem Sinne kann man sie gerade als den Inbegriff jener Ironie betrachten, die für Schlegel nichts anderes bedeutete als das immer wiederkehrende Bewußtsein eines „Gefühl[s] von dem unauflöselichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten“. In immer neuen Formulierungen hat er es ausgesprochen: „Es gibt kein Universum als d[as] werdende, also Natur“. — „Das Universum zu construieren, war von jeher das letzte Ziel d[er] größten Philosophen“. „Auch das größte System ist nur Fragment“. — „Die eigentliche Form d[er] Universal [philosophie] sind Fragmente“. — „Die Enzycl[opädie] läßt sich schlechterdings und durchaus nur in *Fragmenten* darstellen“. Allein schon diese Reihe von Notizen, die zwischen 1797 und 1802 geschrieben wurden, hätte ahnen lassen, daß es kein passenderes Wort für den „vollendenden Schluß“ seiner letzten Vorlesung würde geben können als eben das Wörtchen „aber“. Schließlich charakterisierte er sich selbst als „ein[en] fragmentarische[n] Systematiker“ und seine Philosophie als „ein System der Fragmente und eine Progrefß[ion] von Projekten“. Für ihn also, der nach Novalis' Wort „überall das Unbedingte“ suchte und „immer nur Dinge“ fand, gab es zum Schluß nur noch jenes Bindewort, das, wie eine ewig tastende Hand, nirgends mehr etwas hätte verbinden können.