

## 哲学という実験：フリードリヒ・シュレーゲルの『超越論的哲学』

武田，利勝  
九州大学大学院人文科学研究院

<https://doi.org/10.15017/2228892>

---

出版情報：九州ドイツ文学. 30, pp.1-21, 2016-10-31. VEREIN FÜR GERMANISTIK-KYUSHU  
バージョン：  
権利関係：

# 哲学という実験

— フリードリヒ・シュレーゲルの『超越論的哲学』 —

武田利勝

## はじめに

私の哲学は諸断片からなる体系であり、諸構想の進展である<sup>1)</sup>。 —

哲学者になることはできても、哲学者であることはできない。自分が哲学者だと信じ込んでしまったらたちまち、哲学者になることも止む<sup>2)</sup>。 —

これら二つの断章は、1800年前後の世紀転換期における「哲学者」フリードリヒ・シュレーゲル自身の思想的傾向を端的に言い表している。かかる「哲学者」は「諸断片」をもって己の「体系」となし — 「私は一個の断片的体系主義者 (ein fragmentarischer Systematiker) である […]」<sup>3)</sup> —、次々に展開する「諸構想 (Projektionen)」に導かれながら — 「構想とは生成する客観の主観的萌芽である」<sup>4)</sup> —、しかも「哲学者である (sein)」こと、すなわちそのような存在として規定されること、自ら固定することを拒み — 「存在 (Sein) はそれ自体として無である、それは仮象 (Schein) にすぎない」<sup>5)</sup> —、むしろ「哲学者になる (werden)」こと、常に「哲学者」への生成途上にあることをもって己の本分とする。

このような — 同時期のシェリングからの批判の言葉を借りれば — 「文学的・哲学的ディレクタントイズム」<sup>6)</sup> に貫かれた自称「断片的体系主義者」にとっては、かつてカントが自身の形而上学を方法論的に構成するに際して厳しく峻別した「断片」と「体系」の違いなどまったく問題にならない<sup>7)</sup>。そればかりか「いかなる体系も諸断片からのみ生長する」<sup>8)</sup> のであり、そのうえまた、「いかに巨大な体系といえどもやはり断片にすぎない」<sup>9)</sup> のである。「断片」であるとともに「体系」でもあるというこのパラドックスは — 「善にして同時に偉大なものの一切は、パラドックスである」<sup>10)</sup> —、徹頭徹尾根本的なパラドックスそのものとして最終解決をどこまでも拒み続けるのだが、しかしこの無限の解決不可能性は、むしろ無限に進展する「生成」あるいは「生長」のための契機となって、断片と体系というこの対立概念をいわば二つの類縁概念として互換の関係に置くのであり、ひいては上記引用中の一語、「生長する (wachsen)」がまさに示唆する通り、断片から体系へと、さらに体系から断片へと無限循環してゆくこの展開は、あたかも胚子から完成体へと生長し、再び胚子への回帰を繰り返しながら繁茂してゆくかのごとき、一群の植物的有機体を表象せしめるのである<sup>11)</sup>。

いずれにせよ、解決不可能なパラドックスを孕みながら、しかもかかるパラドックスを動因としながら無限に生長するこのあり方にこそ、次の引用にもある通り、シュレーゲル

は「絶対的統一性」という「哲学の形式」を見出すのである——「哲学の形式は絶対的統一性である。ここで言っているのは、体系の統一性のようなものではない。と言うのも、かかる統一性は絶対的ではないからである。何かが体系になるや否や、それは絶対的ではない」<sup>12)</sup>。では、いかなる形式が「絶対的」と言えるのか。これについてのシュレーゲル自身の言葉は次の通りだ——「絶対的統一性とは、諸体系からなるカオスのごときものであるだろう」<sup>13)</sup>。

「諸断片からなる体系」から「諸体系からなるカオス」へ。こうした宇宙発生論的ともいえるべき——「宇宙の特性描写のみが哲学〔である〕」<sup>14)</sup>——「絶対的」に統一的な「形式」に基づいて哲学すること。これこそ、「哲学者である」ことを拒んだ永遠に生成途上の「哲学者」フリードリヒ・シュレーゲルによる最初にして最後の大学講義『超越論的哲学』（1800-01）における試みである。そしてかかる「形式」の試みに際してシュレーゲルが選んだ主たる方法の一つは、ほかならぬ「実験」であった。

我々が取る方法は〔…〕自然学あるいは数学の方法となろう。すなわち我々の研究は、自然学におけるような実験、あるいは数学におけるような構成となるだろう。これら両学問の方法はどこまでも自立的（unabhängig）なのであってみれば、それはここでも適用されなくてはならない<sup>15)</sup>。

哲学が超越論的であるべきならば、そこにはいかなる仮定も前提もあってはならず、一切の経験的事象は捨象されなくてはならない。したがって哲学は純粋幾何学的あるいは代数的な手法か、あるいは化学（Chemie）——ないしは錬金術（Al-chimie）——における一種のフラスコ実験のように、あらゆる外的関係から「自立的」でなくてはならない。そしてとりわけ、「哲学は一つの実験である」という方法論的言及は、講義全体を通じて反復されることになる<sup>16)</sup>。

本稿の目的は、「諸体系からなるカオス」としか呼び得ない哲学の形式の絶対的統一性が必然的に要請する断片的・体系の手続きとしての「実験」的手法に着目しながら『超越論的哲学』の一端を読み解き、シュレーゲルの言う意味での「実験」の経過とその向かうところを描出することであり、件の「カオス」のなかから産み出されるべき世界がいかなるものか——「そこから一個の世界が生じうる、そのような混乱のみが一個のカオスなのである」<sup>17)</sup>——を見届けることであるが、そのためにはまずもって、同講義の主題的全体像があらかじめ示されなければならない。

## 1. 『超越論的哲学』の主題

フリードリヒ・シュレーゲルが本講義を引っ提げてイエーナ大学の講壇に立ったのは1800年10月のことだが、同時期の彼の哲学的関心がどこにあったか<sup>18)</sup>を端的に示す一つの断章が、同年刊行された『アテネウム』第三巻第一分冊所収の次のものである。

哲学は一つの楕円である。その一方の中心は、目下我々のいるところはそこに近いのだが、理性の自己法則である。他方は宇宙の理念であり、ここで哲学は宗教に触れ合う<sup>19)</sup>。

ここで「宗教」が意味するところが何かについては、本稿では度外視せざるを得ないが<sup>20)</sup>、この断章が本質的に志向しているのは、「理性の自己法則」、すなわち自我の主観的・内的原理に従う観念論的思考態度と、かたや「宇宙の理念」、すなわち客観世界についての实在論的把握との統合、という意味で二重の中心を有する「楕円」としての哲学を構成することである。言い換えれば、一方にはフィヒテ的な自我の観念論があり、他方にはスピノザ的な、無限実体たる神によって充たされた自然（世界）を言祝ぐ实在論がある。これら別個の体系を、二つの極を包み込んだ一個の楕円のうちに統合しなければならない——「両極を結びつけよ、そうすれば真の中心が得られる」<sup>21)</sup>。観念は实在化され、同時に实在もまた観念化されなくてはならない。上記断章と号を同じく掲載された「ポエジーについての対話」中の一篇「神話についての演説」からさらに援用するなら、「観念論は、それがいかなる形式であれ、それぞれの仕方で己のなかから出てゆかねばならない。そうして再び己のうちに返ることができ、本来の姿でありつづける。だからこそ観念論の胎内からは、同じように際限なき新たな实在論が生じるに違いなく、また生じることであろう」<sup>22)</sup>。さらにシュレーゲルは、实在論的体系の代弁者と見なされるスピノザに替えて——「私が他の一切の人々の代表者として彼を選ぶのは、この点〔实在論〕における彼の客観的妥当性ゆえである」<sup>23)</sup>——ゲーテの名を挙げつつ、親友ノヴァーリス宛の書簡の一節において、哲学の両傾向の統合がまさに時代的な要請であることを確認している。

ゲーテとフィヒテの統合から生じるものは、何か宗教とは別のものなのだろうか。この統合がただ日々話題であるだけでなく、一般的であるような、そんな時が早く来ないものだろうか。目下の両者の不均衡は、人格的に見れば致し方ない両者の分裂にもっぱら起因するのだが、すでに途方もないほど際立っているのだから。そして仲介の芽とこの統合の手段はすでにレッシングのなかにあるうえ、今やヴォルフのなかにさらなる芽が萌しており、シェリングやヒュルゼンは言うに及ばず——僕は彼らを触角だと思っているからだが——、ことほど左様に、孤立した哲学というカタツムリは、新たな日の光と熱とに向けて、頭をもたげているのだから<sup>24)</sup>。

「自然は可視の精神、精神は不可視の自然であるべきだ」という名高い一句を携えながら自然哲学から同一哲学への途上にあつたシェリング、あるいは同様に、「フィヒテの思想に否応なく支配されると同時にゲーテの崇拜者でもある」<sup>25)</sup>アウグスト・ルートヴィヒ・ヒュルゼンらがそれぞれ「孤立した」「カタツムリ」として各々の「触角」をのぼし「頭をもたげる」なかにあつて、フリードリヒ・シュレーゲル自身もまた、彼の流儀に従って——古典文献学と種々の批評的営為とによって研ぎ澄まされた己の「触角」を働かせつつ、「ゲーテとフィヒテの統合」を希求する<sup>26)</sup>。そしてその試みのなかで生み出された思考の数々が、

『超越論的哲学』講義の前提をなし、またその核心ともなっているのである。すなわちシュレーゲルは同講義序論において、スピノザ的な「思弁 (Spekulation) の体系」とフィヒテ的な「反省 (Reflexion) の体系」を統合したところ、ということは両体系の中間に彼独自の「予見 (Divination) の体系」を見出し<sup>27)</sup>、そのようなものとして己の哲学を特徴づけた後、世界ないしは自然についての理論、次に人間についての理論を展開したうえで、最後には自己自身へと回帰する哲学、すなわち「哲学の哲学」に向かう。『超越論的哲学』のこうした全体的構成は、上述の「神話についての演説」で描き出された観念論と實在論との相互関係——観念論は己のうちから出て、再び己のうちに戻るといふ運動を反復しながら、その度に己が胎内から新たな實在論を生じさせる——をそのまま表現している。このことを踏まえたうえで再度シュレーゲル自身の言葉とともに『超越論的哲学』の構成に目を向ければ<sup>28)</sup>、哲学は大きく三つの「時期 (Epoche)」ないし「部門」に分けられる。その第一期 (第一部門) は「理論哲学」であり、そこで哲学は自己自身を構成する。続く第二期 (第二部門) において哲学は自己自身から出て生のなかへと入ってゆく。すなわち「生の哲学」となって、混乱する生の諸概念を分別し再統一し、生全体に新たな調和をもたらしたのち、第三期 (第三部門) の「哲学の哲学」に至らなければならない。

しかしこのように一種弁証法的に到達される「哲学の哲学」をもって哲学が完結するのでは決してない。生の混乱のなかを経巡ることによってその内実に無尽蔵の豊かさを含みこんだ哲学は、「生の一切の経験と理論の結合体」としての「歴史学」と「一切の諸芸術と諸学の有機体」としての「エンツィクロペディー」をその哲学的課題とせざるを得ないのだが<sup>29)</sup>、この課題そのものがすでに汲み尽くしがたく無限である以上、必然的に「すべての哲学は無限である」<sup>30)</sup>。だから哲学の上記三つの時期が一種の円環を描いているかに見えるとしても、それは次のような円環なのである——「哲学とは、その中心が至るところにあり、円周はどこにもない一つの円環である」<sup>31)</sup>。近世以来、世界の内在的な無限性を表現する際に繰り返し引用されてきた偽ヘルメス文書「二十四人の哲学者の書」の第二定義——「神は、その中心が至るところにあり、円周はどこにもない一つの球体である」<sup>32)</sup>——をこのように変奏しながら、シュレーゲルは哲学の無限性を謳う<sup>33)</sup>。そのつと存在するかに見える円周はどれも「仮象」にすぎず、捨象されねばならない。このことによって哲学は、あらゆる中心を相対化し続ける無限の営みでなくてはならず、しかもその際、「視点」が然々の円周や中心といった「仮象」ないし「仮説」に固定されてはならない。哲学のこうした立場をシュレーゲルは「超越論的見地 (transzendente Ansicht)」<sup>34)</sup>と呼ぶのであり、かかる立場ゆえに哲学は「超越論的哲学」であるべきなのであり、そしてこの哲学が取るべき方法こそ、そもそも本稿が主題とするところの「超越論的実験」<sup>35)</sup>なのである。

## 2. 「超越論的実験」の方法

周知のように、「実験」は17世紀に幕を開けた近代の実証科学の主導的方法である<sup>36)</sup>。アリストテレスの＝スコラ的伝統に縛られた旧来の学問に対するものとして演繹的・実証的

な科学を提唱したフランシス・ベーコンを、彼の同時代人は「第一の、そしてもっとも偉大な実験哲学者 (experimental philosopher) の一人」(R. ボイル) と呼んだ。実験は、言うなればイドラの闇に覆われた世界を啓蒙の明かりで照らし出し、神の御業たる世界の有様を隈なく検証するための手段なのだ。しかしここでの「哲学」が今日理解における自然科学を指すものである以上、「実験」の意味するところもまた、シュレーゲルにおけるそれとは異なる。しかも活動の時期を一世紀半も隔てた二人の間には Ch. ヴォルフがいて、彼は個別事象に関する「実験」と総合的な「悟性」とを分けることで、実質的に科学と哲学とを区別してしまった。ヴォルフにとって「実験哲学」と言えるのは自然科学のみであって、そうした実験に「合理性」を賦与するためには形而上学や存在論といった文字通りの「哲学」が不可欠なのだ。シュレーゲルにとって身近なところでは、フィヒテの場合も同様である。彼にとっては、「哲学」が「なされた実験の意味を正確に把握する」ための「統制的なもの」という機能を有する一方、「実験」はもっぱら自然学の営為なのである。おそらくこれが「実験」と「哲学」を並べた場合の常識的な発想であったろう。

だからこそ、「自然科学の実験」は「内的実験の模範となる」<sup>37)</sup> という親友ノヴァーリスの言葉に想を得ながら、「哲学は一つの実験である」との主張のもと、自身の「超越論的実験」を公然と披瀝に及ぶフリードリヒ・シュレーゲルの振る舞いが、当時のイェーナの聴衆にとって——そのなかの一人であり、後に同大学自然学教授になるヤコブ・フリードリヒ・フリースの証言によれば——「健康な理性に張り手を喰らわす」<sup>38)</sup> ものだったとしても不思議ではない。

だが本講義に先立つ『アテネウム断章』の一つにおいて、「すべての機知が宇宙の哲学の原理であり器官であるとすれば、そしてすべての哲学が宇宙の普遍性の精神、自己を永遠に融合しふたび分離させ続けるあらゆる学問の学問、すなわち言語による化学 (eine logische Chemie) にほかならぬとすれば」<sup>39)</sup> —— とシュレーゲルが書くとき、ノヴァーリスとの〈共同哲学 (Symphilosophie)〉を通じて自然学研究の深みに触れていた彼にとって<sup>40)</sup>、もはや哲学と自然学との結びつきは単なるメタファーではない。だから彼は同じ断章集においてさらに、「哲学という行為の化学的プロセスをよりよく叙述すること、できうればその動的な法則をくまなく明らかにすること、そして自らをつねに新たに組織化しかつまた解体 (organisieren und desorganisieren) せざるを得ない哲学を、その活力に満ちた根源的諸力へと選別し、その根源にまで立ち返らせること」こそ、この頃まさに自然哲学の真只中にあつた「シェリング本来の使命」だと書くのであるが<sup>41)</sup>、それはあたかも、このように述べることによって、「哲学という行為の化学的プロセス」を自ら実践することを決意するかのようである。では、シュレーゲルがイェーナ大学の講義室で数十名の聴講生を前に展開することとなった「化学的プロセス」としての「実験」とはいかなるものだったのだろうか。

一般的な意味での「実験」が、仮説の修正や証明を経て一つの真理を目指すための手段だとすれば、シュレーゲルの場合はそれとまったく異質である。と言うのも彼によれば、「実験哲学」の使命は特定の個体についての知識の完成でもなければ、何らかの絶対的真理



の探究でも提示でもないからである<sup>42)</sup>。「宇宙の哲学」としての「実験哲学」、無限に進展する宇宙を描き出す哲学は、一個の、特定の、しかも絶対的な真理を想定することも、目指すこともしない。絶対的・究極的真理を措定した途端、哲学は単なる独断論に陥ってしまう。しかし「超越論的見地」に基づく超越論的哲学からすれば、哲学そのものが無限である。哲学が無限だとすれば、一切のものが哲学のなかで産出されてゆかねばならない。だからかかる哲学の方法たる「超越論の実験」は、「相対的真理」の産出を無限に繰り返すものでなくてはならない。そのプロセスは端的に次のように言い表される——「相対立する諸々の誤謬が中和しあうとき、真理が成立する」<sup>43)</sup>。さらにこうして産出された「真理」もまた誤謬として、他の「真理」と中和しあう。際限なく打ち続くこの産出と中和のプロセスが「実験」であり、諸真理＝諸誤謬を「中和」へと至らしめる技法が「結合」であり、それを支えるのが「結合的精神」<sup>44)</sup>なのである——「この結合的精神の活動域はどこまでも無規定である。しかしその活動が従う一つの方法が必要である。それが実験であろう」。しかも「この方法に従う者」には、「いかに大胆な試みも許される」のである<sup>45)</sup>。

そしてこのような「超越論の実験」たる哲学の形式こそ、「諸断片からなる体系」、「諸体系からなるカオス」にほかならない。「諸断片」さらには「諸体系」は実験遂行のための諸要素なのであって、それらの結合、中和を通じて、絶えず新たな相対的真理としての「諸断片」ないし「諸体系」が産出されるのである。

### 3. 講義序論における根本的実験

超越論的哲学という実験が開始されるにあたっては、一切の実験の基盤となるべき一種の第一質料が必要である。それは「あらゆる原理の理念にして、あらゆる理念の原理」であるような絶対的にして根源的なもの、すなわち「無限なもの (das Unendliche)」<sup>46)</sup>である。しかし実験が二つのものの結合と中和によって遂行されるものであるからには、「無限なもの」のほかにもう一つの要素が必要とされる。それが「意識 (das Bewußtsein)」である。なぜなら、絶対的でない一切のものを捨象したうえで「無限なもの」を定立するためには、まずもって捨象し、定立する「意識」がなければならないからである。かくして「意識」は「無限なもの」の唯一の述語、「無限なもの」は「意識の唯一の客体」であり、両者は「すべての哲学がその周りをめぐる両極」<sup>47)</sup>、本稿の文脈からいえば、その後の実験を展開するための第一質料である。つまり最初の結合に際しての「ポジティブな要素」として「無限なもの」が、「ネガティブな要素」として「意識」が働くことになる<sup>48)</sup>。

さて、「意識は無限なもの」の唯一の述語」という上記の定式が、超越論の実験すべての第一根拠であると言ってよい。「無限なもの (das Unendliche)」が「意識 (das Bewußtsein)」を述語として持つとき (具体的には、„Das Unendliche ist bewußt“ という一文を構成するとき)、無限なものは意識する主体であると同時に、かつまた意識される客体でもある。したがって、「無限なものは無規定的なもの (das Unbestimmte) と被規定的なもの (das Bestimmte) との一つの所産」であり、これを敷衍すれば、「無規定的なものが現実的な

る (wirklich werden) べきならば、それは自己自身のうちから外に出て、自己を規定しなくてはならない<sup>49)</sup>。このように、第一質料としての「無限なもの」もまた、それが「現実的になる」ためには——すなわちその対極としての「意識」と結び合うことで「実在性 (Realität)」を得る<sup>50)</sup> ためには、「ポジティブな要素」(「無規定的なもの」と「ネガティブな要素」(「被規定的なもの」)とに分極されなくてはならない。

他方、「意識」についても同じことが生じる。「無限なもの」の対極たる「ネガティブな要素」としての「意識」はそもそも「被規定的なもの」であるが、しかし「被規定的なものは、ついには無規定的なものに到るまでに自己をますます規定することができる<sup>51)</sup>。すなわち「意識」もまた「被規定的なもの」としての「非自我 (Nicht-Ich)」、および「無規定的なもの」としての「自我」へと分極するのである。こうして、『超越論的哲学』全体の基盤となるべき、序論における主要実験のための要素がそろったことになる (図①)。

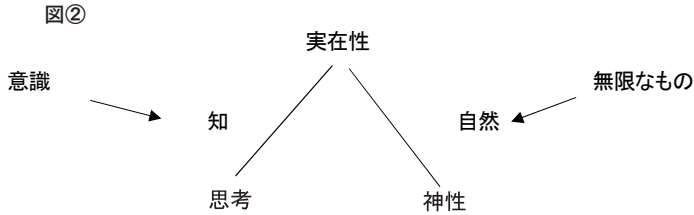
図①

	無限なもの(+)	実在性	意識(-)
+	無規定的なもの		自我
-	被規定的なもの		非自我

ここからは件の「結合的精神」が発揮される。まず、これら分極されたそれぞれの要素 (ポジティブ/ネガティブ) を「実在性」という触媒によって結びつけると、「実在的であるのは自我における被規定的なもの、および非自我における無規定的なもの」であることが判明する。すなわちこの結合を通じて、一方では「人間のうちに在る必然性」(「自我における被規定的なもの」) が、他方では「自然の自由」(「非自我における無規定的なもの」) が産出されたのである。ところで、前者はそもそも「無限なものについての意識」としての「思考」であり、対する後者は「意識する無限なもの」としての「神性 (Gottheit)」にほかならない。そのうえ「思考」(これは「意識」を条件とする) と「神性」(こちらは「無限なもの」を条件とする) の両概念もまた、「実在性」と結びつくことによって現実的なものとならねばならず、こうして一方では「意識を具えた実在的な思考」としての「知」の概念が、他方では「無限性を具えた実在的な神性」としての「自然」の概念が産出される (図②)<sup>52)</sup>。

シュレーゲルによれば、そもそも根源的にして絶対的な第一質料の分極と結合のなから「自然」と「知」とが産出されたことの意義は看過できない。それは、「自然以外の何ものをも知り得ない」ということ、一切の学問は「自然学」でなくてはならないということの意味するからである。しかもその自然学たるや、通常理解における経験科学としてのそれではなく、「現実的となった神性」としての「自然」を対象とするような、すなわち自然の思考が同時に神性の思考であるような、だから「予見をもって始まり予見をもって終わる」としか言い得ない、そのような意味での自然学であり<sup>53)</sup>、さらには「神話についての演説」において、「観念論に起源を持ち、いわば観念論の基盤と土壌の上を漂わざるを得ない」ものとして特徴づけられた「新たな実在論<sup>54)</sup>」とまさに相貌を同じくする限りでの自然学なのであって、だからそのような「自然学」にあっては——やはり「神話についての演説」末尾にもあるように——「一切の思考が予見なのである<sup>55)</sup>」。





もちろん、この「予見」の概念もまた実験の手続きを経て産出されるものである。「知」を媒体とした「自然」と「意識」の結合がフィヒテ的な「反省 (Reflexion)」の体系であるとすれば——すなわち、知を介して自然が意識される——、その対極に生じるのは、「自然」を媒体として「知」と「無限なもの」とを結合する——すなわち、自然を介して無限なもの知られる——スピノザ的な「思弁 (Spekulation)」の体系であり、そしてこの相対立する両体系の仲介項として成立するのが「予見 (Divination)」の体系なのである。自我の反省的意識と思弁の対象たる無限なものとのどちらをも失うことなく、両者を「実在性」のうちの一つながらに統合し把握しようとするならば、かかる試みは「予見」と言うほかない。そしてこうした「予見」こそ、ここで言われる「自然学」の前提であり、かつその目的なのである。

以上の実験は、『超越論的哲学』の方法論と構成を準備するものとして、講義全体の根本実験であると言える。第一に、「自然学」の概念が導き出されることによって、自然学的方法たる「実験」を哲学の方法として適用することの必然性が示される。第二に、この実験の途中で産出された「自然の自由」と「人間の必然性」という二つの要素(命題)は、そのまま同講義中の二つの部門(「自然あるいは世界の理論」と「人間の理論」)へと展開することになるのだが、このように上記の実験は、講義全体の構成のために重要な原型をなしているのである。

#### 4. 「エンツィクロペディー」の実験

観念論が己の外に出て実在性の世界を経巡り、新たな実在論となって再び己のうちへと回帰すること——すなわち「生の哲学」たる自己の使命を自覚しながら「哲学の哲学」へと高まってゆくこと——これが『超越論的哲学』講義を通じて描出されるべき観念論の歴史的生成であることは先述の通りだが、前節で取り上げた根本実験は、かかる哲学の展開のあり方を一種の雛型として呈示したものである。そして同じ講義序論においてシュレーゲルは、彼自身の構想する学的体系としての——「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」の産出に向けて、更なる実験を試みる。

シュレーゲルによれば、一切の哲学は「観念論」と「独断論」に大別される。「独断論」はいわば原理至上主義であって、「観念論」とは異なり、実在的世界へと自ら出てゆくこと

をしない。その限りで「独断論」はほとんど一種の神秘主義と見なしてよく、この哲学を構成する二つの要素は「経験論」と「独我論」である<sup>56)</sup>。それに対し、「生の哲学」を包摂すべき「観念論」が要素として持つのは「二元論」と「实在論」である。このとき、唯一不可分の「実体」を志向する「实在論」はポジティブな要素として、唯一の実体ではなく「諸要素」の活動を対象とする「二元論」はネガティブな要素として働く。前者の性格は「同一性」であり、もっぱら「理論」と関わるのに対し、後者の性格は「二重性」であり、「経験」とのみ関わる。さらに不動の実体は「固執性」を、反対に諸要素は「可変性」をその特質とする。こうして、実験に供するための最初の諸断片が準備されたことになる<sup>57)</sup> (図③)。

図③

観念論	
(+)实在論	(-)二元論
理論	経験
同一性	二重性
実体	諸要素
固執性	可変性

そのうえで、「实在論」をその対極にある二元論の特性、すなわち「経験」と結合させると、「経験的实在論」としての「歴史学」が生じる。対して、「二元論」を「理論」と結合させるなら、それは経験的ではない、アприオリな二元論としての「数学」<sup>58)</sup>となる。こうして生じた「歴史学」と「数学」という対極的な両学問それぞれのために、互いの源泉たる「实在論」と「二元論」の構成要素同士の結合を通じて、独自の要素を産出しなくてはならない。そこで「二元論」が志向する「諸要素」と「实在論」における「同一性」とを結合することで「圏域 (Sphäre)」を成立させ、他方、「実体」と「二重性」という対立物の結合から「個体 (Individuum)」を生じさせる。さらに「圏域」と「固執性」との結合からは固定的な圏域としての「図式 (Schema)」が、対して「個体」と「可変性」の結合からは個体の変転としての「形成」あるいは「生成」が生じる。「図式」は「数学」の所産、「圏域」はその対象であるのに対し、「形成/生成」は「歴史学」の内容であり、「個体」がその扱う対象である。さらに「数学」の条件として「象徴」、その方法として「構成」を、対する「歴史学」の条件として「理想」、その方法として「特性描写」を加えれば、両学問のすべての要素がそろったことになる<sup>59)</sup> (図④)。

図④

	数 学	歴 史 学
標識	図 式	形成 (生成)
条件	象 徴	理 想
対象	圏 域	個 体
方法	構 成	特性描写

ここから、この対極的な二つの学問の構成要素をさらに結合することを通じて、新たな中和物としての学問を成立させなくてはならない。その実験は以下のように進められる。一方の「標識」を他方の「対象」と、一方の「条件」を他方の「方法」と結合させると、「図式」と「個体」の結合からは「現象」が、「形成 (生成)」と「圏域」の結合からは「時期/周期 (Epoche/Periode)」が、「理想」と「構成」の結合からは「近似的構成 (Approximation)」としての「実験」が、さらに「象徴」と「特性描写」の結合からは「予言的解釈 (Interpreteren)」<sup>60)</sup>が、それぞれ中和物として産出される。しかもこうして新たに生じた四つの断片——「現象」・「時期/周期」・「近似的構成としての実験」・「予言的解釈」——は、いずれも「自然学」を構成する要素である。すなわち「自然学」は、「数学」

と「歴史学」という対立する両極の中間、いわば両学問の無差別点に位置する総合的・普遍的な学問として現れるのである<sup>61)</sup>。以上が、種々の断片の分離・結合・中和を通じて有機的に形成される学問の総体としての「エンツィクロペディー」の実験である。

そもそも「観念論」の分析を出発点としたこの実験もまた、これに先立って詳述した実験と同様、「自然学」の産出へと至ることになった。ここから示される通り、「实在論」と「二元論」との無差別点としての「観念論」は、「数学」と「歴史学」との無差別点としての「自然学」と一致するのである。と言うことは、「自然学」と「観念論」は諸学問の全体にして核心、端的に諸学の「エンツィクロペディー」を包括し同時にその中核に位置するのであり<sup>62)</sup>、これを敷衍すれば、「自然学」の要素はいずれも「観念論」にも適用されるのだから、前者の含む「実験」もまた「観念論」の方法でなくてはならない。こうして、「観念論」の方法は結合術の実験である<sup>63)</sup>ことが再び確認されるだけでなく、フィヒテ（観念論）とゲーテ／スピノザ（自然学）の統合を目指す哲学の根本動機が、哲学の方法論そのものとなって表現されていることも明らかとなる。

## 5. むすび——「化学的世紀」から「有機的世紀」へ

自我の主観的原理と、宇宙・自然・世界の客観的原理とを一つながらに統合するべき「楕円」としての観念論——すなわち新たな实在論（自然学）を生じさせつつ自らに回帰し、その循環を決して閉ざすことのない観念論——の試みが『超越論的哲学』講義全体を規定している一方、そうした全体を構成する一つ一つの実験においてシュレーゲルは、夥しい断片の分離・結合・中和を通じて、件の試みをまさしく断片的に繰り返し、全体を累乗的に展開していたことがわかる。講義全体を通じて反復されるこれらの実験は、文字通り、「哲学という行為の化学的プロセス」を実践した「言語による化学」にほかならない。

だが残念ながら、1800年当時のイェーナの聴衆たちのほとんどにとって、これら個々の化学の実験を結びつける有機的関連を理解することは容易ではなかった。だからシュレーゲル自らの表現に従えば「諸断片からなる体系」であり「諸体系からなるカオス」であるこれら実験の総体は、おそらくは少なからぬ聴衆にとって——残されたいいくつかの証言にもある通り——「逆説と思いつきと似非哲学と戯言、端的に言えば、断片の奇妙なごたまぜ<sup>64)</sup>、あるいは「新奇な衣装をまとった堂々巡りの変り種<sup>65)</sup>としか映らなかったことだろう。さらには、本稿がそのあらましを再現した二つの実験はそれぞれ講義全体にとってきわめて重要とはいえ、あくまでも「超越論の実験」の一端を示すものでしかない。しかも周知のように、現存するこの講義録自体がシュレーゲル本人によるのではなく、一聴講者の速記をもとにしたものであるからは、講義草稿もなく語られたと言われる<sup>66)</sup>実験のすべてが、その一部始終にわたって正確に伝えられているとは期待できまい。そうである以上、講義全体に散りばめられた実験一切を相互の内的関連性によって結び付け、有機的に統合することは、きわめて困難であろう。

だが「超越論の実験」の意義を追究する本稿にとって重要なのは、あくまでも、一つ一

つの実験のプロセスそれ自体をたどることである。すなわち、実験結果を事実確認的 (konstativ) に分析することではなく、実験の経過を——しかも一つ一つの断片を実験装置のなかに投入するシュレーゲルの手つきとともに——行為遂行的 (performativ) に観察することである。こうした行為遂行的な観点に照らしてはじめて、イェーナ大学においてシュレーゲルが展開した数々の実験は、所与の哲学的諸概念を再確認する場ではなく、そのたびに産出される新たな中和物を生き生きと見届けるといふ、すぐれて創造的な営みの場として立ち現れてくる。あるいはシュレーゲル自身が講義末尾で以下のように述べたことを踏まえるならば、それは「発生論的 (genetisch)」な場であった、と言うべきだろう——「[...] 描出 (Darstellung) 以外にはいかなる媒体もない。描出を通じて、我々のうちに生起するものが他者のうちにも生起しなくてはならない。こうして描出は伝達 (Mitteilung) の目的を達したのである。伝達のうちに含まれるべきは、必ずしも結果の描出ではない。むしろ、発生の有様の描出である。描出はしたがって、発生論的でなくてはならない」<sup>67)</sup>。

他の箇所では「描出する者が己のうちに持っているものを他者のうちにも産出させるための媒体」<sup>68)</sup>とも説明される「描出」がそのようなものである限りにおいてのみ、他者と自己の間の「伝達」は「発生論的」と言いうるのであり、そのような方法としてシュレーゲルが実践したのが、ほかならぬ「結合術の実験」なのだった。このように、講義末尾において自らの哲学がかかる意味での伝達行為の実践であることを強調するとともに、シュレーゲルは、自ら展開した種々の実験そのものがこのような「伝達」として理解されることを望んでいる<sup>69)</sup>。ただし、ここで言う「理解」とは次のような意味においてである。

一人の人間が他者を理解するということは哲学的には不可解であるが、それはおそらく魔術のごときものだろう。それは神へと生成してゆく神秘なのである。一人の開花はもう一人にとっての種子である<sup>70)</sup>。

おそらく「哲学は一つの実験である」という周知のテーゼ以上に一層重要なのは、哲学という実験の「結果」だけが伝達されることを拒み、かつ同じような理由から「哲学者であること (sein)」を拒んだシュレーゲルの姿なのではないだろうか。「哲学者になること (werden)」——この生成のプロセスを聴講者と共有すること——しかも、文字通りの Mit-Teilung (共に分かちこと) として——こそが、シュレーゲルの「実験」の目指すところだったのである。一切の外的目的を持たない、という意味ですぐれて自律的 (自立的) なこの哲学的実験の営みのうちに、真の「理解」と言うべきものが講義室の隅々にまで浸透していくこと。これがシュレーゲルの追求する「発生論的」な描出ないしは伝達だったのであって、そのような営みのうちに——上記引用文中にもある通り——「一人の開花はもう一人にとっての種子」となるはずだった。こうしたことから、化学的な実験をモデルとした『超越論的哲学』講義が全体として一つの散種であり、受粉であり、それをどう名付けるにせよ、すぐれて有機的な営みを志向していたことがわかる。

「化学的」から「有機的」へ——。この展開に何らかの意図を認めるならば、シュレーゲ

ルが講義に先立って記した『アテネウム断章』の次の一節は重要だ。

フランス人が今世紀〔18世紀〕においていくらか優勢を保っているのは当然のことである。彼らは化学的国民なのである。化学的感覚は彼らにおいてもっとも広範に活動しており、道徳的化学の分野においても彼らはずねに大規模な実験を行っている。今世紀はいわば化学的世紀である。革命は普遍的な運動である。ただし有機的ではなく、化学的な運動である。〔…〕少なくとも次に来たるべき時代の一般的特性を予見することもできず、現時点の世界を理解し、そこに句読点をつけることがどうして可能であろうか？かの思想の類推に従えば、化学的世紀の次には有機的世紀が続くであろう。すると次の時代の地球の住民たちは、おそらく決して我々自身が考えているほどには我々のことを大したものだと考えないであろう。そして今のところただ驚いて見つめるほかないものの多くも、単に人類の少年期における有益なる訓練としか思わないであろう<sup>71)</sup>。

18世紀の終わり、まさに世紀転換期にあって、シュレーゲルはこう書く。18世紀のフランス化学といえばたちどころにラヴォアジエの名前が上がるどころだが<sup>72)</sup>、しかしシュレーゲルは個々の化学者たちの学説に立ち入ることなく、それらの傾向を端的に——他の名高い断章において、フィヒテの知識学、ゲーテのマイスター、フランス大革命を「時代の最大の傾向」と特徴づけたのと同じように<sup>73)</sup>——、世紀末における「普遍的な運動」としての、あるいは「道徳的化学」としての大いなる実験、すなわちフランス大革命のもとに総括してみせる<sup>74)</sup>。それはまた、さらに別の断章にもあるように、「国家の歴史においてもっとも括目すべき現象」、「ほとんど全世界的な地震」、「政治世界における途方もない大洪水」であるばかりか、「時代のもっとも戦慄すべきグロテスク」であり、「そこでは時代のもっとも奥深い先入観ともっとも暴力的な予感とが混じり合って、身の毛もよだつほどのカオスをなしている」<sup>75)</sup>。

ところで本稿冒頭でも述べた通り、まさにこの世紀転換期に行われた『超越論的哲学』講義もまた、「諸体系からなるカオス」を自らの形式と定める。これから終わりつつある世紀が「道徳的化学」、あるいはそのようなものとしての実験的革命的時代であり、それによって「身の毛もよだつほどのカオス」を生ぜしめたとするならば、世紀最後の年に幕明けたこの講義もまた、同じ手続きを経たものでなければなるまい——これこそ、『超越論的哲学』を始めるにあたってシュレーゲルが己に課した前提であったように思われる。もっとも、それは過ぎ去りゆく世紀へのオマージュであるにとどまらない。あえて自らの体系を「予見」と名付けたこの生成途上の哲学者は、上記引用中の一文を繰り返すなら、一種の予感をもってこう書いている——「かの思想の類推に従えば、化学的世紀の次には有機的世紀が続くであろう」、と。

「そこから一個の世界が生じうる、そのような混乱のみが一個のカオスなのである」<sup>76)</sup>とすれば、化学的な混乱のなかからもやはり一個の世界が生じなくてはなるまい。だとすれ

ばそれは既に述べたような意味での「発生論的」な営みを通じて生成する「有機的」な世界でなくてはなるまい。だが、『超越論的哲学』講義にそのような転回を見出した者、それを来るべき時代の決定的な契機として理解した者は、果たしてどれほどいたのであろうか。いずれにせよ、この講義の記録はその後、1935年にヨーゼフ・ケルナーの手によって世に出されるまで、およそ130年を闇のうちにすごすことになる。以下に掲げる断章は、『超越論的哲学』のそうした定めをあらかじめ見通しているかのようである。

無理解 (Nichtverstehen) というものは、たいていの場合悟性 (Verstand) の欠如ではなく、感覚<sup>センズ</sup>の欠如に由来する<sup>77)</sup>。——  
 感覚<sup>センズ</sup>をもって理解することは、胚芽を我が物とし、受粉し、生長し、開花することである。土壌を得た果実は、それがどんな土壌でも、すべて生長しうるのだろうか？とんでもない！<sup>78)</sup>——

## 注

- 1) Philosophische Lehrjahre [PL] II, 857, in: *Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe*, hrsg. v. E. Behler u.a., München/Paderborn/Wien 1958ff., Bd. XVIII, 100. 以下、本批判校訂版からの引用に際してはこれを KA と略記、続くローマ数字は巻数を、アラビア数字は頁数を示す。
- 2) Athenäum Fragment [AF] 54, KA II, 173.
- 3) PL II, 815, ebd., 97.
- 4) AF 22, KA II, 168.
- 5) Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern, KA XII, 336.
- 6) 当初シェリングは、1800年の冬学期をウィーンでの研究滞在に充てる予定だった。ところが自分に代わってシュレーゲルが(本稿もあとで述べる通り) イェーナ大学の講壇に立つと聞きつけるや、「文学的・哲学的ディレッタンティズムがシュレーゲル郎党から学生たちのあいだに伝染してゆく」のを「手をこまねいて見ていることはできない」として、彼はイェーナに取って返した。その間の事情については以下のフィヒテ宛の書簡にある通り。Schelling an Fichte, Jena, 31.10.1800. In: Hans Eichner: *Friedrich Schlegel im Spiegel seiner Zeitgenossen*, hrsg. v. H. Mayer u. H. Patsch, Würzburg 2012, S. 333.
- 7) 『純粹理性批判』第二部「超越論的方法論」においてカントは、哲学のあるべき論理構成を「建築術」の名のもとに説き起こしながら、次のように述べている。「理性の統治下にあつては、我々の認識はそもそも断片<sup>アッデイレ</sup>のつぎはぎであつてはならず、認識は一つの体系をなしていなくてはならない。認識はこうした体系となつてのみ理性の本質的目的を助成し促進することができる」(Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, In: Ders., *Werke in 6 Bdn.*, Darmstadt 1956, Bd. 2, S. 695)。



- 8) Fragmente zur Poesie und Literatur [FPL] V, 496, KA XVI, 126.
- 9) FPL V, 930, KA XVI, 163.
- 10) Lyceum Fragment [LF], 48, KA II, 153.
- 11) シュレーゲルの思想をその植物表象に着目しながら分析した研究としては、以下の拙稿を参照されたい。「〈植物的有機体〉の概念——フリードリヒ・シュレーゲルの〈特性描写〉的批評」(日本独文学会編『ドイツ文学』第108号、2002年、162-171頁); „Das Projekt ‚Universalpoesie‘. Zum Begriff der organischen Literaturgeschichte bei Friedrich Schlegel“ (日本独文学会編『ドイツ文学』第137号、2009年、198-209頁)
- 12) Transzendentalphilosophie, KA XII, 5.
- 13) Ebd. ただし引用文中の傍点は論者による。
- 14) PL III, 218, KA XVIII, 140.
- 15) Transzendentalphilosophie, KA XII, 3.
- 16) Ebd., 21, 25, 102.
- 17) Ideen Fragment [IF], 71, KA II, 263.
- 18) 1927年に『超越論的哲学』の筆記録を偶然にも入手し、それを校訂本としてはじめて刊行したヨーゼフ・ケルナーによる以下の論考は、シュレーゲルの思想における本講義の位置づけを知るうえでもっとも重要な文献であり、本稿もまたこれを参考にしている。Josef Körner: Friedrich Schlegels philosophische Lehrjahre. In: Ders. (Hrsg.): *Friedrich Schlegel. Neue philosophische Schriften*. Frankfurt/M. 1935, S. 1-114. さらに、以下の邦訳に付された訳者による詳細な注釈と解説も、本講義の内容と背景を理解するために欠かせない。フリードリヒ・シュレーゲル(酒田健一訳・注解)『イエーナ大学講義 超越論的哲学』御茶の水書房、2013年(訳者解説は293-325頁)。さらに、『超越論的哲学』に焦点をあてながらシュレーゲルの思想的特徴を分析した重要な先行研究として、以下を参照。Michael Elsässer: *Friedrich Schlegels Kritik am Ding*. Hamburg 1994; Jure Zovko: *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik*. Stuttgart-Bad Cannstadt 1990; Ders.: *Friedrich Schlegel als Philosoph*. Paderborn 2010; 酒田健一「フリードリヒ・シュレーゲルの「生の哲学」の構造——『超越論的哲学』から『言語と言葉の哲学』まで」(日本シェリング協会発行『シェリング年報』第13号、2005年、39-48頁); 渡邊二郎「フリードリヒ・シュレーゲルの超越論的哲学と生の哲学」(同誌同号、49-58頁)
- 19) IF, 117, ebd., 267.
- 20) この時期、Fr. シュライエルマッハーとの深い親交を通じて、シュレーゲルの関心は「宗教」という理念に浸っている。その省察の全容はとりわけ、ここでもその中の一つを引用している「イデーエン断章集」に見て取ることができる。
- 21) IF, 74, KA II, 263
- 22) Gespräch über die Poesie, KA II, 315.

- 23) Ebd., 321.
- 24) Fr. Schlegel an Novalis, 2. Dez. 1798, in: Novalis: *Schriften*, hrsg. v. P. Kluckhohn u. R. Samuel, Stuttgart 1960ff [NS], Bd. IV, S. 509. なお引用文中の重要人物としてレッシングにも触れるべきところではあるが、これについては本稿の註33を参照されたい。
- 25) Rudolf Haym: *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*. Hildesheim 1961 [Nachdruck], S. 449.
- 26) O. ブライトバッハは、ゲーテの自然研究が当時のイエーナの若い知識人たちにとって導きの糸であったと同時に、そうした実在論的志向それ自体をも反省的・観念的な対象とする方向も生まれつつあったという事態を、次のように分析している。「1800年前後のイエーナを見ると、そこでは体系化の夥しい試みが同時進行的に、また相互関連的に議論されていたことがわかる。多様な自然の事物はいかにして把握されうるのか、と言うのだ。自然の全体が美学的、哲学的、あるいは博物誌的観点から眺められ、それぞれの観点においてさらに詳細が論じられることとなった。その上さらに、こうした詳論は繰り返し全体を目指すのであるが、この全体たるや、いまだに専門的な観点からでは分析され尽くしたことがなかったのだ。イエーナ周辺にとって重要かつ指導的だったのは、ゲーテによる試みだった。ゲーテが自然に入り込むに際して目的としたのは、このような全体だった。そのとき彼にとって、自然を科学的に見るか美学的に見るかは問題ではなかった。そうではなく、我々の経験領域の全体を目指す構想を総体的に思考しつつ自然を論じることが重要なだった。イエーナにおける自然哲学が端緒についたとき、こうした立ち位置に対して際立ったのは次のような思考であった。それは、自然への全包括的な視点という理念を自分なりに反省し、論理的に再構成しうる命題の連関としてつなげる、そうした試みであった […]」(Olaf Breidbach: *Einleitung zu: Ders./R. Burwick (Hrsg.): Physik um 1800: Kunst, Wissenschaft oder Philosophie?* München 2012, S. 8f.)。
- 27) *Transzendentalphilosophie*, KA XII, 25f.
- 28) Ebd., 78f., 91.
- 29) 酒田 (2005)、渡邊 (2005) は、「生の哲学」の理念のもとに『超越論的哲学』を中心としたシュレーゲルの思想世界を詳説している。特に、酒田による「〈生の哲学〉はそれ自身が哲学的反省の対象になる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 […]」(42頁) という指摘は、本稿も引用した二つの中心をもつ楕円としての哲学の構造をきわめて適切に言い表している。反省的体系と思弁的体系との統合は、哲学自身が生の哲学としての己を自覚した時に可能となるのである。
- 30) *Transzendentalphilosophie*, KA XII, 93.
- 31) Ebd., 11.
- 32) この名高い定義が近世以降の思想史のなかでいかに受容され、変奏され、また新

たな展開を生み出していったかについては、以下の二つの研究を参照。Dietrich Mahnke: *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*. Stuttgart 1966 (Nachdruck der Ausgabe Halle 1937); ジョルジュ・プーレ (岡三郎訳) 『円環の変貌』(上・下巻、国文社、1973年 [1961])

- 33) 『超越論的哲学』と時を同じく執筆された「レッシング論完結編」では、「哲学的な生のパラドックスの象徴」として、「中心の一つが無限性のうちにあるがゆえに、可視の恒常性と法則性によって先を急ぎつつ、常に断片としてしか現れ得ない曲線」あるいは「超越的曲線」としてレッシングの精神的傾向が特性描写されている (Abschluss des Lessing-Aufsatzes, KA II, 415)。この表現は、本節で紹介したシュレーゲル自身による二つの哲学的シェーマ、つまり〈中心を二つもつ楕円〉と〈中心偏在的で円周なき円〉とを同時に言い当てたものと言えよう。なお、以下にあげる先行研究は、1800年前後におけるシュレーゲルの思想的核心と全容とを、「レッシング論」におけるこの一節を要石としてまとめ上げたものとして重要。酒田健一「〈新しい福音〉としてのエンツィクロペディー——フリードリヒ・シュレーゲルの『レッシング論』1801年」(『早稲田大学文学研究科紀要』46輯第二分冊、2000年、69-84頁)。
- 34) Transzendentalphilosophie, KA XII, 100. あるいは他の箇所では、「超越論的立脚点 (transzendentaler Standpunkt)」についても論じられている (ebd., 22, 24)。
- 35) Ebd., 25.
- 36) 以下の「実験哲学」をめぐる記述については、R. Kuhlen/U. Schneider: Artikel: „Experimentalphilosophie“, in: J. Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart 1971ff., Bd. 2, S. 870-875を参考している。本文中にあるボイル、ヴォルフ、フィヒテについても同箇所からの引用であることをお断りしておく。
- 37) Das Allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99, in: NS, III, 386.
- 38) Brief von Jakob Friedrich Fries an einen Freund, Jena, Winter 1800/1801, in: *Friedrich Schlegel im Spiegel seiner Zeitgenossen* (s. Anm. 6), S. 332.
- 39) AF 220, KA II, 200.
- 40) シュレーゲルは、彼自身が自然学への関心を抱くようになったのはノヴァーリスからの影響であること、しかしこの領域にいわゆる専門家として入り込むことはおそらくできないだろうことを、シュライエルマッハー宛の書簡において告白している。「ハルデンベルクとの手紙のやり取りは、きわめて自然科学的になっていくだろう。私は今こそこの学問を学ばなくてはならない、こうしたことは機会あってこそなのだから。自然科学のためのノートはできた、もう少しで何かしらの自然科学を手に入れるだろう [...]。それでもどこか不安ではある、見ず知らずの領域に踏み入ったものの、私はそこではいつまで経っても客人扱いでしかないのだから」(Wilhelm Dilthey: *Aus Schleiermachers Leben. In Briefen*, Berlin 1858ff., 3. Bd., S. 88)。ノヴァーリスとの自然科学的なやり取りの成果を直接的に示すのが、1798年夏以降

に書き溜められた一群の未発表断章集である。Vgl. KA XVIII, 144ff.

- 41) AF 304, KA II, 216.
- 42) Transzendentalphilosophie, KA XII, 92f.
- 43) Ebd., 93.
- 44) シュレーゲルによれば、こうした「結合的精神」に基づくのが「機知」である。「知との関係、あるいは一般に他の活動との関係でいえば、機知の能力は次のようなものだ。普段はきわめて無関係で異なり隔たっている諸対象のあいだに類似性を見出し、そのようにしてもっとも多様なもの、もっとも異なるものを一つに結びつける。こうした能力として、機知を結合的精神と呼ぶことができる」(Die Entwicklung der Philosophie, KA XII, 403)。このように「結合」に際して最大限に発揮されるという意味において、「機知」の性格はまた「化学的」とも称される。「悟性は機械的精神、機知は化学的精神、独創性は有機的精神である」(AF 366, KA II, 232)。
- 45) Transzendentalphilosophie, KA XII, 102.
- 46) Ebd., 5. ところで、しばらく後の箇所ですら唐突に現れる以下の発言は、「無限なもの」の概念を導出するシュレーゲルの手つきにある種の飛躍を感じた聴衆も少なからずいたのであろうことを想像させる。「しかし——と反論する向きもあろう——、無限なものなどそれ自体が虚構ではないのか、と。[...] それに対してはこう答えよう。然り、無限なものは虚構である。ただし徹底的に必然的な虚構である。我々の自我には、無限なものに接近せんとする傾向がある。そして無限なものへと接近せんと自我がいわば己を傾注することによって、我々は無限なものを思考することができるのである」(ebd., 9)。
- 47) Ebd., 5. シュレーゲル自身もここで言及している通り、「意識」を志向するのがフィヒテ哲学、「無限なもの」を志向するのがスピノザ哲学である。以下展開する実験は、もちろんこの両体系の統合を目指すものである。
- 48) 正負二極相互間に働く牽引力と反発力の反復のうちに自然のダイナミズムを見出す「両極性」あるいは「普遍的二元論」の概念は、これをシェリングも導きの糸としたように、1800年前後の自然哲学全体を特徴づける根本概念であり、シュレーゲルも当然それを前提としている。
- 49) Transzendentalphilosophie, KA XII, 19.
- 50) フィヒテの体系としての「意識」とスピノザ的体系としての「無限なもの」との統合を志向するシュレーゲル的な断片の体系は、先述の通り、「生の哲学」たる己の使命を意識した「哲学の哲学」なのであるから、上記の両極はつねに実在性を伴っていないてはならない。このとき両極は、その中間に実在性が置かれた楕円状の圏域を形成している (ebd., 6)。なお、楕円については本稿の註33を参照。
- 51) Transzendentalphilosophie, KA XII, 19. さらにシュレーゲルは、無規定性に到達するべく自己規定し続けることに「人間の規定(使命)」がある、と簡単なコメントを

付け加えている。ここで『イデーエン断章』の一つが想起される。「無限なものに到るまで形成された有限なものを考えてみよ。その時君は一人の人間のことを考えているのだ」(IF 98, KA II, 266)。

- 52) Transzendentalphilosophie, KA XII, 25.
- 53) Ebd., 25f.
- 54) Gespräch über die Poesie, KA II, 315.
- 55) Ebd., 322.
- 56) 後年のケルン私講義『哲学の展開12講』第一講義において、シュレーゲルは独自の批判的哲学史を記述することになる。そこで彼は哲学を「経験論」「唯物論」「懐疑論」「汎神論」「観念論」に分別し、そのなかでも最も低次の哲学である「経験論」について、これを以下のように特徴づけている。「経験論はそもそも哲学とは呼びえず、だから次のように言うのが適切である。経験論は、哲学のための能力不足による、哲学の断念である、と。それは経験のもとに止まり続け、感性的印象からのみ真理を認識し、唯物論者でさえそこに主眼を向けるような、物質の内的本質には少しも入り込めない。かかる思考法は、一切の哲学行為の全的停止であり、言うなれば、いかなる哲学的営為をもまったく断念することである」(KA XII, 116)。
- 57) Transzendentalphilosophie, ebd., 14f.
- 58) シュレーゲルがここで想定しているのは、ライプニッツ的な普遍記号学的二進法である。例えば代数学のための先天的な諸要素として0と1があり、この無限の組み合わせのなかから一切が産出されるのである。Vgl. ebd., 15. ノヴァーリスやシュレーゲルが実践した結合術的思考法をルネサンス以降の図像学的伝統のうゑに位置付けた重要な研究として、以下を参照。ジョン・ノイバウアー(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。
- 59) Transzendentalphilosophie, KA XII, 15f.
- 60) Interpretierenのラテン語源 interpretor は、「予言する」という意味を含む。不可視のものと可視のものとの仲介行為を本来意味するこの語は、もちろん、「自然学は予見をもって始まり予見をもって終わる」という上述の文脈を踏まえて使用されている、と見てよい。ちなみに、『アテネウム断章』の一つにおいて、彼は次のように述べている。「難解であること、あるいはむしろ誤解されやすくすること、そのためのもっとも確実な手段は、言葉をその根源的な意味において用いることだ。とりわけ古代の言語に由来する言葉を」(AF 19, KA II, 168)。
- 61) Transzendentalphilosophie, KA XII, 16.
- 62) ところで「観念論」と「自然学」の相違を、シュレーゲルは次のように説明する。「意識」と「無限なもの」を両極としてその中間に位置する「實在性」は、その「極小」状態において「意識」となり、逆にその「極大」状態においては「無限なもの」となる。「観念論」がこの極小と極大を対象とする一方、「自然学」は両極

の中間状態を対象とする。いわば自然学の両端に位置し、それを抱き込むようなかたちで観念論がある。その構造一切のうちに「生の哲学」が生成するのである (ebd., 17)。

- 63) Ebd., 21.
- 64) J. D. グリースによる G. A. ハイゼ宛の書簡 (1800年11月3日)。Friedrich Schlegel *im Spiegel seiner Zeitgenossen*, S. 341.
- 65) シュテッフェンスによるシェリング宛の書簡 (1800年10月18日)。Ebd., S. 321.
- 66) 1801年1月23日付のシュライエルマッハー宛書簡において、シュレーゲルは次のように書いている。「講義はほとんど草稿なしでやっている。私にはそれしかできないのだ。それすらしばしば非常に困難になる。それと言うのも私はいま問題と取り組むのに忙しくて、何を頼りにすればよいのかまるで見当がつかないからなのだ」(酒田 [2013] 294頁から引用)。また、講壇にたつシュレーゲル自身の姿を客観的に伝える貴重な証言として、B. R. アーベケンによる以下の回想もある。「この独創的な頭脳のなかには無数の理念が渦巻き、沸きかえっていた。それらを明晰に開陳する術はしかし、少なくとも当時の彼にはなかった。彼自身このことは感じていたのであろう、おのれの職務遂行が重荷であるように見えた」(Friedrich Schlegel *im Spiegel seiner Zeitgenossen*, S. 379)。
- 67) Transzendentalphilosophie, KA XII, 102.
- 68) Ebd., 103.
- 69) こうした行為遂行的な見地への要請は、次のような一断章にも認められる。「いまなお哲学者たちはスピノザのなかの帰結だけを賛美している。イギリス人たちがシェイクスピアに関してもっぱら真実性だけを賛美するのと同じように」(AF 301, KA II, 216)。
- 70) PL IV, 713, KA XVIII, 253.
- 71) AF 426, KA II, 248f.
- 72) ラヴォアジエの化学実験が1800年前後のドイツ自然哲学、とりわけバーダーに与えたインパクトについて論じた研究として、以下を参照。Peter Hanns Reill: *Vitalizing Nature in the Enlightenment*. Los Angeles 2005, pp.101-118.
- 73) AF 216, KA II, 198f.
- 74) 「分離」と「混合」を事とする化学的手続きに対して、そもそもシュレーゲルの態度はアンビヴァレントなものであったように思われる。初期の著作『ギリシア文学研究論』では、本来は全体的であるべき芸術に「恣意的な分離と混合」による「化学的実験」を施さざるを得ない悟性的な近代文学の不幸が縷々述べられている (Über das Studium der Griechischen Poesie, KA I, 240)。さらに、『超越論的哲学』と同時期に書かれた「難解さについて」では、グッティンゲンの化学者クリストフ・ギルタナーへの言及がある。そこでは、「19世紀には金が製造可能となるだろう」というこの化学者の予言が戯画的に紹介されているが、それは結局のところ、こ



うした楽観的な科学主義的野望がまったく無意味であることを論うためである (Über die Unverständlichkeit, KA II, 365)。そして興味深いことに、ギルタナーは革命擁護者としても知られていた。なお、ロマン派の詩学を18世紀化学との関連で論じた古典的研究として、Peter Kapitza: *Die frühromantische Theorie der Mischung. Über den Zusammenhang von romantischer Dichtungstheorie und zeitgenössischer Chemie*. München 1968がある。また、こうした関連で特にシュレーゲルの思想に注目している研究として、以下を参照。Johannes Bierbrodt: *Naturwissenschaft und Ästhetik 1750-1810*. Würzburg 2000, bes. S. 303-322. もう一つ重要な先行研究として Michel Chaouli: *The Laboratory of Poetry. Chemistry and Poetics in the Work of Friedrich Schlegel*. Baltimore/London 2002をあげる必要があるが、あきらかに N. ルーマン流のシステム理論の影響下にある本研究の関心は、アテネウム期までの前衛的なシュレーゲル像にもっぱら向けられていて、1800年以降の、『超越論的哲学』を含む著作群はまったく触れられていないのは残念である。なお、この研究には以下の独語訳もある。*Das Laboratorium der Poesie. Chemie und Poetik bei Friedrich Schlegel*. Übers. v. Ingrid Proß-Gill, Paderborn/München/Wien/Zürich 2004.

75) AF 424, KAI, 247f.

76) S. Anm. 17.

77) AF 78, KA II, 176.

78) PL IV, 1503, KA XVIII, 317.

本稿は、科学研究費（若手研究 B 26870579）による助成を受けて行った研究成果の一部である。

## Zum Konzept des philosophischen „Experiments“ in Friedrich Schlegels Vorlesung „Transzendentalphilosophie“.

Toshikatsu TAKEDA

Friedrich Schlegel beginnt seine erste philosophische Vorlesung an der Jenaer Universität mit der Aussage, *Philosophieren sei Experimentieren*. Hier sollte unter „Experiment“ jedoch weniger ein abstrakter Begriff wie etwa ein gedanklicher Versuch verstanden werden. Das Wort läßt sich vielmehr unmittelbar auf chemische Versuche beziehen, wie sie besonders in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts etwa von Lavoisier durchgeführt wurden.

Daher spricht Schlegel an mehreren Stellen auch von dem „chemischen Prozeß des Philosophierens“ sowie von der Philosophie als „logischer Chemie“. Wenn die „Chemie“ im damaligen Sinne den Prozeß der Polarisierung, Kombinierung und Neutralisierung der Materie darstellen soll, so muß die philosophische Methode bei Schlegel ganz und gar danach folgen. Bei ihr repräsentiert also das chemische Materielle die philosophischen Begriffe, durch deren Manipulation sich immer wieder ein „Drittes“ ergibt, was Schlegel auch die „relative Wahrheit“ nennt, die als solche auf der Stelle wieder neutralisiert werden soll.

In dieser philosophischen Chemie im Ganzen gelten die Begriffe von dem „Unendlichen“ und dem „Bewußtsein“ für die ersten beiden Materien, von deren Verbindung aus die ganze Reihe der Experimente folgt. Als wichtigstes Produkt in der Reihe erscheint das „System der Divination“, d.h. ein Amalgam des Fichteschen „System[s] der Reflexion“ mit dem der „Spekulation“, das durch den spinozistischen Realismus vertreten sei. Das divinatorische System als die Vermischung der beiden letzteren wiederholt nämlich im Kleinen dasjenige, worin das Wesentliche der Schlegelschen Philosophie besteht: „System der Fragmente“, „Progression der Projekte“, sowie „Chaos aus den Systemen“.

Bekanntlich nennt aber Schlegel in einem Fragment „nur diejenige Verworrenheit [...] ein Chaos, aus der eine Welt entspringen kann“. Wenn dem so wäre, so müßte aus der systematischen Verwicklung seiner Vorlesung, die wegen ihrer scheinbaren „Verworrenheit“ lange für „mißlungen“ erklärt wurde, endlich etwas Ordentliches entstehen.

Die vorliegende Arbeit geht davon aus, daß der „fragmentarische Systematiker“, wie ihn Schlegel selbst nennt, seine Philosophie chemisch zusammensetzt sogar mit der Absicht, daß sich daraus ein Neues entwickelt. Was das bedeutet, wird etwas deutlicher, wenn es in einem Fragment aus demselben Jahr der Vorlesung, d.h. dem letzten Jahr des ausgehenden 18. Jahrhunderts, heißt: „Nach der Analogie jenes Gedankens würde auf das chemische ein organisches Zeitalter folgen“.