

# 「魂の呼吸」：フリードリヒ・シュレーゲルの『意識の理論としての魂の学』を中心に

長尾, 亮太郎

<https://doi.org/10.15017/2229673>

---

出版情報：九州ドイツ文学. 32, pp.1-13, 2018-10-31. VEREIN FÜR GERMANISTIK-KYUSHU  
バージョン：  
権利関係：



# 「魂の呼吸」

— フリードリヒ・シュレーゲルの『意識の理論としての魂の学』を中心に —

長尾 亮太郎

## はじめに

いかなる知も発生論的 (*genetisch*) でなければならない (KA XII, S. 349)。 —

1804年から翌年にかけてケルンでおこなわれたフリードリヒ・シュレーゲルの私講義『哲学の展開十二講』、その第二、三、四講義にあたる『意識の理論としての魂の学』(以下、『意識の理論』と略記)が、冒頭その前提として挙げたのは「 $a = a$ 」(ebd. S. 324)という同一律の定式であった。ただしこの前提は、続く議論を「活動性の対極にある固執性の原理」に則って展開する旨を表明するためではなく、むしろ「同一性」(ebd. S. 325)そのものに疑義を呈するために掲げられた。 $a$ は本当にそれ自体と一致するのか、しないのか。「通常の論理学」(ebd. S. 349)に真っ向から立ち向かうこの問いを支えたのは、シュレーゲル独自の方法——「ある事物が何であるかをいうばかりでなく、その最初の発生、漸次的展開をも明らかにし、もって対象の生成と活動とを余すところなく描出する」(KA XIII, S. 281)——「発生論的方法」(KA XII, S. 324)であった。

この方法に基づき、まずは「 $a = a$ 」の「最初の発生」にまで遡らんとしたとき、われわれが考察すべき対象は、「 $a$  それ自体」(ebd. S. 325)ではなく、それに相対する「自我」、とりわけ「直観」——「自我の最も低い段階にして形態」——であるだろう (ebd. S. 324)。「 $a = a$ 」という「この同一性と其の必然性の根拠は、 $a$ を考へるもの、すなわち自我のうちにしか求められえない」(ebd. S. 325)からである。われわれは直観の成立過程をその諸条件ごとくに辿ってはじめて、「同一性」の真偽をはかることができる。

その詳細は後の章に回すとして、結論から言えば、「同一性」は偽である。二つの  $a$  を等しいものとして結びつけるかに見える「 $a = a$  ( $a \text{ ist } a$ )」の「存在 (*Sein*) はそれ自体として無である、それは単なる仮象 (*Schein*) にすぎない」(ebd. S. 336)。なぜなら、「 $a$  と呼ばれるその対象は、絶えず変化している」からである——ただし、「この変化は実践には何の影響も出ないほどごくわずかな、気づきえないもの」なのだが (KA XIII, S. 259)。

$a$  はあの命題「 $a = a$ 」を言い終えるよりも速い、限りなく短い時間で、もはや別物になっており、早くもいくらか様態を変化させている (ebd.)。

[...] 存在はありえず、ただ生成 (*Werden*) のみがありうるのであって、 $a$  は無限に生

き生きとした、流れゆく動的なものとして一瞬たりとも a にとどまることはなく、絶えず限りなく速い時間の中で変化し続けている (ebd. S. 331)。

これが対象の実態であるなら、「直観は本来の意味で認識を与えることはできない。というのも、直観はまさに対象の内的本質たる生、自由にして動的なものを押しつぶすからである。直観が対象を固定せんとするや、直観からは魂が抜け落ち、後に残るのはいつも死せる痕跡ばかりである」(ebd.)。

これだけを見れば、シュレーゲルの『意識の理論』はあたかも一種の不可知論にとどまるばかりであるかに思われる。だが、そうではない。あの「死せる痕跡」についてもう少し考えをめぐらせていくと、それは対象そのものではないにしても、明らかにそこから影響を受けた、いわば「対象の刻印、つまり対象の代わりとなるもの」(ebd. S. 344)であって、しかもそればかりでなく、「対象にないもの」(ebd. S. 359)が対象に入れられているという点で、自我によって「内的」に生み出されたものでもある (ebd. S. 344)。そのように考えると——とはつまり、a は自我が一方的に対象を「押しつぶし、殺す」(ebd. S. 329)ことによって生じたのではなく、自我と対象の二者によって「共同生産的」(ebd. S. 359)に生み出されたのだと考えると——、a は自我と対象そのもののちょうど「中間」(ebd. S. 349)に位置し、われわれはそのようなものとしての a をそれら両極のいずれの側にも自在にスライドさせられる、ということがわかる。すなわち「対象の代わり」としての a を意識せず、自我だけを意識すること(対象の「極小」=自我の「極大」)もできれば、反対に a だけを意識し、自我を意識しないこと(対象の「極大」=自我の「極小」)もできるのだから、a は「同一性」に「固執」することなく、われわれの「意志」次第で際限なく「ポテンツ」を高め (ebd. S. 349)、ついには「無限なもの」(ebd. S. 335)にまで達しうる。そのように a が「何であるか」に拘らず、それを自由に展開させるための方法が「発生論的方法」なのである。

a がこの方法に基づいて「無限なもの」になりうるのだとすれば、a の直観もまたそうした a にふさわしいもの——シュレーゲルいうところの「精神的直観」(ebd. S. 355)<sup>1)</sup>——へと高められなければならない。ただしこれは高次の直観ではあっても、完全な直観ではない。というのもこの認識においては、a だけが意識されるのであって、自我は意識から外されているからである。「無限なもの」となった a の「全体」(KA XIII, S. 263)を直観するためには、それに相対する自我の立場が確立されていなければならない。そこでわれわれは「無限なもの」へと押し進めた a を再び「中間」へ、すなわち「有限なもの」(KA XII, S. 335)へと引き戻す。a はそのように「有限なもの」から「無限なもの」へ、「無限なもの」からまた「有限なもの」へと「生成」する中で、「抜け落ち」てしまった「魂」をもう一度自らのうちに取り込み、そしてまた吐き出す。それはいわば「魂の呼吸」(das Atmen der Seele) (ebd. S. 361)である。

本稿の目的はこの「魂の呼吸」の詳細を描出することにある。そのためにはまず、われわれも『意識の理論』の道筋に沿って、通常の直観の諸条件を迎るところから始めねばな

らない。

## 1. 直観の三条件——感性・理性・意志——

直観は、「自我が […] 対象を自らのうちに受け入れ、自らと結びつける」(ebd. S. 325) ことによって始まる。われわれは通常、この第一の条件——「感性 (Sinn)」(ebd.)——のみを指して、「直観」と呼びならわしている。そして実際、『意識の理論』においても、「直観行為とは何かを自らのうちに受け入れること、何かを受かること以外の何であろうか」(ebd. S. 329) と述べられているように、そのような「受け入れ」こそが直観の本質であるということに変わりはない。

ところが、そのとき自我は対象に対して完全に「受け身」にふるまっているために、「直観するもの」としての自分自身をすっかり見失った「自己喪失 (sich in [den Gegenstand] verlieren)」の状態にある (ebd. S. 325)。これでは相対する立場から対象の「全体」を見渡すことができず、自我は次々に現れては消えてを繰り返す対象の「諸印象」にすっかり囚われてしまう (ebd. S. 328)。だとすれば、自我はただ対象を直観するだけでは不十分で、これと同時に「自分自身をも (対象を直観するものとして) 直観」しえねばならず、そのために——とはすなわち、「自我の自我 (Ich des Ichs)」であるために——、「感性」による「自己喪失」から「自分自身に回帰する活動の能力」を備えていなければならない (ebd. S. 325)。〈対象を直観する〉のが「感性」であるのに対し、〈自分自身を直観する〉このような反省的思考は、それよりもずっと高次のもの——「理性 (Vernunft)」(ebd.) である。

「自分自身を意識する」という点で、「自意識 (Selbstbewußtsein)」の能力とも言い換えられる「理性」は、自我が感性的結合の状態から脱して、対象と自分自身とを「区別」し、それによって「対象を意識する」ために必要不可欠な条件であるが (ebd. 傍点は論者による)、しかしそれだけではまだ対象の直観の成立には至らない。なぜなら、この「自我の自我である」という能力には限界がなく、つまりは「直観の直観があるのと同様に、直観の直観の直観、あるいはその先も無限にありうる」のであって、もし自我がこの「反省 (Reflexion)」を無制限に追求していったなら、自我は遠からず「対象を完全に見失ってしまう」からである (ebd. S. 325f.)。「この自意識の能力それ自体には、限界を設けるための根拠がまだ全くない」(ebd. S. 326) ののであってみれば、直観には「感性」「理性」に次ぐ、「第三の条件」(ebd.) が要求されねばならない。シュレーゲルによれば、それは「意志 (Wille)」(ebd. S. 326) である。自我はこの「意志」によって、「自分自身の活動そのものを、あくまで消極的にはあるが規定し、その限界を設け、自分自身を部分的に廃棄し、反省の規定不可能な規定可能性に終止符を打つ […]」(ebd.)。

「意志」はより端的に言えば、「注意を任意に方向づける」能力である (ebd. S. 328)。その能力でもって、自我は本来的には「規定不可能」なものであるはずの「反省」から「注意」を逸らし、それ以上の遡及を暫定的に停止したのち、今度は「注意」を対象に向ける。かくして直観をめぐる「意識のメカニズム」(ebd. S. 326) は一応の成立を見るわけだが、

しかしこの「意志」という能力に関しては、なお詳細な考察を要するだろう。というのも、よくよく見れば、「意志」は今述べたような「反省」の消極的規定にのみならず、「意識のメカニズム」全体に関わっているからである。

上に見てきたように、自我は「感性」の「自己喪失」状態から「理性」によって「自分自身に回帰する」のだが、そのとき、自我はいわば「対象を受け入れるだけの器（[ ] bloß leidender Behälter d[es]Gegenst[a]nde[s]）」（ebd. S. 325）となった自分自身から「注意」を逸らすことで、それを為している。すなわち自我は対象とその「器」とを置き去りに、一旦自らの内面へと「注意」を集め、そこで自分自身を「二重化（verdoppeln）」（ebd.）し、そうしてようやく「自意識」を立ち上げるのである（以上のことから、「理性」は「意志の思考能力への適用」からなるということが出来る（KA XIII, S. 254））。

「感性」の「自己喪失」状態において、次々に打ち消し合うばかりであった対象の「諸印象」は、この「注意」の転換によって「固定」される。それはあの「反省」の「固定」の仕方と同じように思われるが、ただ一つ異なるのは、「反省」は「固定」された後も、そこに「自意識」として自我が残るのに対して、「感性」が一度「固定」されてしまうと、そこからは一切の「自我性（Ichheit）」（KA XII, S. 332）が消え失せてしまうのである。より詳しくいえば、「感性」はたしかに「自己喪失」の状態として、「自意識」を完全に欠いてはいるが、しかしそもそも「感性」が自我の一形態であるからには、そこには（単なる「器」であるといえども）「自我性」が保たれている。ところが、ここから自我が「理性」によって「自分自身に回帰する」やいなや、「自我性」は「自意識」の側に移り、「感性」からは完全に分離してしまう。これによって、対象と結合した「感性」はもはや「自我性」を含まない「事物（Ding）」（ebd. S. 324）となって、自我から「区別」されるのである。「事物」化された対象は、自我の「活動性（Tätigkeit）」とは対照的に、「固執性（Beharrlichkeit）」を獲得する（ebd.）。対象はこのように「固執的」、「静的」に見えてはじめて、漠然とした「諸印象」であるのを止め、自我によって「把握（auffassen/ ergreifen）」されることとなる（ebd. S. 328f.）。だから直観は「対象に固執性の仮象（Schein der Beharrlichkeit）を与えること」（ebd. S. 328）であるともいえる。対象がはじめ「感性」と一体化したものとして、「生、あるいは自由にして動的なもの」（ebd. S. 331）であったことを考えると、直観はこの「固執性の仮象」によって、対象を「押しつぶし、殺す」のである——「直観が対象を固定せんとするや、直観からは魂が抜け落ち、後に残るのはいつも死せる痕跡ばかりである」。

では「自意識」の場合はどうか。「感性」と同じように、「反省」もそこから「注意」を逸らすことによって「固定」されるのだから、「自我性」が消失してしかるべきではないか、というのは当然の疑問である。しかし、そうはならない。なぜなら対象の直観は、すでに述べたごとく、対象のみならず自分自身をも同時に直観するのであって、いくら自分自身から「注意」を逸らすといっても、それはあくまで「部分的」にそうするにすぎないからである。だから「自意識」は対象の「直観」においても完全には「固定」されずに、依然として「活動性」を保っている。それは「感性」と結びついた対象が、まだ完全には「把握」されずにあるのと同様である（「理性」は見方を変えれば、自分自身を直観する「感

性」であるともいえる)。

「自意識」がそのような状態にあるというのなら、果たして自分自身を直観において完全に「把握」することは可能だろうか。その答えは、自我が外的なものではなく、「自意識」を対象に直観する場合を考えれば、おのずから明らかとなる。「自意識」を直観の対象とした場合、自我はそこからさらに自分自身のうちへと「回帰」し、そこで自らを「二重化」して、新たに「自意識」を立ち上げねばならない。そのとき「注意」から外された方の「自意識」は、新たな「自意識」へと「自我性」が移行したことで、すでに「事物」へと成り下がっている。それでいて後者の「自意識」は相変わらず直観されないままなのだから、これをどれほど繰り返したところで、永遠に自我を直観するには至りえない。このように、「自意識」には何か「無限」に「掴みえないもの (Unbegreifliche [ ]）」が感じ取られるのである (ebd. S. 333)。

## 2. 有限なもの無限なもの葛藤

われわれは自らのうちにそうした「無限なもの」を見出す一方で、しかし絶えず自らを「有限なもの」と思いなしている。「自意識」に見られるこの「有限なもの」と「無限なもの」との葛藤は、明らかにあの「自意識」の消極的規定に由来している。

われわれは対象と自分自身とを「区別」するかぎりにおいて、自らを「有限」な「存在 (Sein)」とみなしている。このとき、われわれは対象のみならず自分自身をも同時に直観できるように、「自我の自我」に「二重化」しているわけだが、しかしそうはいつても現に「存在」するわれわれの自我は一人しかいないのだから、そのときわれわれは〈意識してあるもの〉か、〈意識されてあるもの〉かのいずれかでしかありえない。すなわち、自我の「存在」様態を「規定」しようとした場合、どちらかを「廃棄」しなければならないのである (これは自我が「主観」とも「客観」ともとれる „Das Ich ist bewußt.“ の一文に表れている<sup>2)</sup>)。もしその「全体」を一時に「把握」しようとして、「自我は主観にして同時に客観である ([D]as Ich ist Subjekt und Objekt zugleich)」(ebd. S. 342) という命題を打ち立てようものなら、それはもはやこれを主張した自我(「主観」とは全く性質を異にする単なる「事柄 (Ding)」「客観」)でしかなくなってしまうだろう。だから正しくはこういうべきである——「自我はそれ自体が客観になる ([D]as Ich wird sich selbst zum Objekt)」(ebd.) と。

存在はなく、生成 (Werden) のみがあるのだとすれば、有限なものは外延的には制限されているものの、内面的には無限の多様性と変転性 (unendliche Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit) を通じて常に無限である (ebd. S. 334f.)。

今「存在」に対して新たに見出されたこの「生成」の概念を携えて、改めて「意識のメカニズム」の始まりである「感性」に立ち返ってみると、ここでもやはり自我は「客観」になっている。ただしそれは、上に述べたように自我が直観によって「事物」になるとい

うのではなくて、自我それ自体が、まだ「事物」とはみなされていない対象になるという意味においてである。

すなわち「自己喪失」状態にある「感性」において、その「自我性」を自我から引き継いでいるのは、自我が「自らのうちに受け入れ、自らと結びつけ」たところの対象である。「感性」はいわば、対象の「自意識」ともいうべき構造をなしている。自我の「自意識」において、自我が「主観」と「客観」に「二重化」している（繰り返しになるが、これは「自我が主観であると同時に客観である」ということではない）のと同様に、対象もまたその「自意識」において——対象を „a“ という記号に置き換えると——「aのa (a des a's)」（ebd. S. 327）（二格のとり方によって、〈aがaを意識してある〉と〈aがaに意識されてある〉のどちらにも解釈されうる）に「二重化」している。むろんそれら二つのaは〈意識してあるもの〉と〈意識されてあるもの〉に分かれているため、本来は全くの別物なのだが、「感性」から一旦「注意」が外され、そのうえで自我によって「全体」を直観されたとき、これらはもはや差異性を失い、「aはaである (a = a)」という「同一性」のもとに「固定」されてしまう。こうしてaの「自意識」は「事物」になってしまうのである。

aはあの命題 [a = a] を言い終えるよりも速い、限りなく短い時間で、もはや別物になっており、早くもいくらか様態を変化させている。

対象の「自意識」もまた、自我のそれと同じように「掴みえないもの」であるにもかかわらず、われわれはいつも直観によって対象を「把握」していると思いついでいる。それは対象の「死」にほかならない。だとすれば、われわれがもう一度対象と「結合」し、それによって自ら対象の「自意識」になる以外には、対象の本質に迫る手立ては残されていない。このとき「事物」としての対象に「予感 (Ahnung)」（ebd. S. 377）されるその「自意識」のことを、シュレーゲルは、それがわれわれに相対する自我であることから「対-自我 (Gegen-Ich)」あるいは「汝 (Du)」と名付ける (ebd. S. 337)。また、「汝」がそのように「予感」されるものであるのに対し、それがかつてわれわれと結びついていたときの在り様は「想起 (Erinnerung)」（ebd. S. 353）の対象であるとして、これを自我と「汝」両者の原点であるところの「原-自我 (Ur-Ich)」（ebd. S. 337）と呼ぶ。この「原-自我」は「客観」に芽生えた「生成のうちなる無限の自我」なのだから、それはまさしく「あらゆるものの精髓」として、「われわれがいつも世界 (Welt) と呼んでいるもの」にほかならない (ebd. S. 339)。言い換えれば、それは「一つの生成する神性 (eine werdende Gottheit)」（ebd.）である。

われわれが直観のはじめに「世界」と一つであったのなら、それと切り離された時点でのわれわれは、「原-自我」に対する「派生・従属自我 (abgeleitetes, untergeordnetes Ich)」（ebd. S. 337）とみなされる。それは自我と「区別」された「事物」となって現れる「汝」についても同様であって、このことから、シュレーゲルの主張する「われわれはわれわれ自身の一部である」(ebd.) という命題が説明される。ここでいう「われわれ自身」とは、

われわれの自我と「汝」とを合わせたもののことを指す。自我と「汝」は、このように通常の直観のもとではまだ「有限なもの」でしかないが、それらが「生成」の概念に基づいて将来的に再統一され、再び「無限なもの」に「回帰」するのなら、そうした「生成する有限なもの」はいわば「まだ完成には至っておらず、その点で有限である無限なもの」だと考えられる (ebd. S. 335)。シュレーゲルの打ち出す自我の思想においては、「有限なもの」と無限なものの間にある差異は、このような「一方から他方へのグラデーション」という観点のもとに廃止されるのである (ebd. S. 353)。

さて次章からいよいよ、自我と「汝」の再統一の詳細が取り上げられる。<sup>3)</sup> しかしその前に、余計な混乱を避けるため、「汝」と「原-自我」との関係を確認しておかなければならない。前者は「予感」されるもの、後者は「想起」されるものという違いは先ほど示したとおりであるが、しかしよく見てみると、これらは同一のものの二側面であるということがわかる。というのも、「事物」のうちに「予感」される「汝」とは結局のところ、のちの「結合」の際に生じる対象の「自意識」のことであり、それはわれわれにとって「想起」の対象である「世界」の自我、すなわち「原-自我」にほかならないからである。これら「無限なもの」の二側面は、以下のようにも言い換えられる。すなわち、われわれのものとは異なる「精神」が「事物」の中に満ちていると「予感」されるかぎりにおいて、それは「無限の多様性 (unendliche Mannigfaltigkeit)」ないし「無限の充溢 (unendliche Fülle)」であり、遠く隔てられているように思われるわれわれと「事物」とが、もとは一つであったのだと「想起」されるかぎりにおいて、それは「無限の一性 (unendliche Einheit)」である (ebd. S. 381f.)。われわれが目指すべき再統一の瞬間は、このように相反する性質をもった二つのもの——「未来」と「過去」(ebd. S. 360)、「多様性 (充溢)」と「一性」——が重なり合う瞬間なのである。

### 3. 精神的直観

自我が「感性 (Sinn)」として再び対象と「結合」し、もって自ら対象の「自意識」になること——それは「事物」に覆い隠された、対象の「内的な意味 (inner[er]Sinn)」——「どの対象も、一つの精神の覆いでしかない。どれもが一つの内的な意味をもつにちがいない」(ebd. S. 350) ——を「知覚」することにほかならない。以下はこの「意味」に関する引用である。

本質のうちに見出された意味 (Sinn) が直接本質そのものに関係づけられるならば、それはすなわち、本質 a はそれが正しく理解されるとき、自我が直接的に知覚するものであるということである。そして a はそれ自体ではなく、a が指し示すもの (Bedeutung) と同一視されるため、結果として、a は a = 自我を指し示すのであって、a = a を指し示すのではないということがいわれるならば、あの命題 [a = a] はたしかに妥当であろう。物体はどれも退けられ、精神のみが、意味のみが知覚されねばな

らないのだとしたら、それは当然、a は a を指し示す (a bedeutet a) ということになる (ebd.)。

シュレーゲルが『意識の理論』の中で「意味」について語るとき、この引用部におけるように、たいていの場合 Sinn のほかに、同じく「意味」を表す Bedeutung (後に説明するその性質から、上では「(a が) 指し示すもの」と訳出している) がセットで挙げられるのだが、これらはよく考察してみると、別々のものを指していることがわかる。上記引用部を具に見ていこう。まず a は第二章で論証したように、「a = a」の定式で表される「事物」ではなく、その「事物」に「予感」されるもの、すなわち「汝」をその本来の姿とするのだから、「a はそれ自体とはなく、a が指し示すものと同一視される」。したがってここに「a = 自我」の定式が打ち立てられ、そのかぎりで「a = a」の定式が「妥当」だと認められる (すなわち自我が a に等しいということは、この a もまた「a が指し示すもの」として a と「同一視」される。ただし当然、この「a = a」は「a = 自我」を前提とするかぎりのものである) わけだが、しかし注意しなければならないのは、a はそれが「指し示すもの」と「同一視」されつつも、まさに a がこの「同一性」を「指し示す」ことによって、「a = 自我」(あるいは「a = a」) から乖離しているということである。ここで第二章に挙げた「a の a」を思い出してほしい。これは〈a が a を意識してある〉と〈a が a に意識されてある〉のどちらにも解釈されうるが、しかし本来的にはそれらは決して「同時」には「直観」されえず、「意識のメカニズム」の形式上やむなくそれがなされる時には、a は「掴みえないもの」という「本質」を失い、「全体」(「a = a」) として「把握」されてしまうのであった。このことを先ほどまでの考察に当てはめてみると、a が「指し示す」「a = 自我」(あるいは「a = a」) は、いづれ「把握」されるべき「全体」であり、それに対して「全体」を「指し示す」ところの a は、これを定式に組み込もうとしても、今度はこの定式を「指し示す」a が新たに生じるという具合に、いつまでも「掴みえないもの」であることから、〈意識してある a〉か〈意識されてある a〉のどちらか、つまり「部分」(KA XIII, S. 263) であるとわかる。<sup>4)5)</sup> 上記引用部にいう「本質 a」はまさにこの「部分」のことであり、シュレーゲルによればここには「意味 (Sinn)」が見出されるのだけれども、これは「直接的に知覚」されるという点で、「a が指し示すもの」(「a の意味」とははっきりと区別されねばならない。というのも、「a = 自我」(あるいは「a = a」) は当然のことながらそれを「指し示す」a の外部にあるのに対し、「本質 a」は a の内部にあるからだ (だから単に「意味」といわれるだけでなく、より詳細に「内的な意味」ともいわれる)。シュレーゲルはこのような区別に基づき、後者を「直観」ではなく、正確には「感触」——いふなれば「掴みえないものの感触 (Gefühl [des] Unbegreiflichen)」(KA XII, S. 333)<sup>6)</sup>——と呼ぶべきだと提案する。

内的な意味のみを知覚するための基盤は、直観し直観される二人の自我の接触、結合、結婚、混合である。これなくして伝達は考えられず、接触なくして結婚は宣誓されえ

ない。ゆえに直接的な知覚も、諸対象の精神が外的なものでなく、内的なものであるからには、本来的には直観とは呼ばれない。直観は常に外的なものに関係する。この内的直観は通常、より正確には、感触という表現によって名付けられる。すなわち、内的なものの直接的な知覚として。だからわれわれは、直観において実際に有効なもののは感触である、という。感触によってはじめて、直観は意味 (Sinn und Bedeutung) を得る (ebd. S. 355)。

「直観し直観される二人の自我の接触、結合、結婚、混合」から生じるのは、他なるものの「感触」であり、しかもそればかりでなく、他なるものへの「愛」(ebd. S. 351) という「感情」でもある。その点で「直接的な知覚」には Gefühl という名称 (Gefühl は「感触」と「感情」両方の意味をもつ) がより一層ふさわしい。だがそれでもなお、ここに「直観」という語が用いられるべきだとすれば、それはあの「内的なもの」が必ず「外的なもの」、すなわち「全体」の「予感」を伴うからである。したがってシュレーゲルはこのような事態の総体を指して、「精神的直観 (geistige Anschauung)」と表現する。

#### 4. 結び——「魂の呼吸」——

第三章でわれわれが見た「a = 自我」の定式は、他なる「精神」の「存在」を意味している。しかしこの「無限の多様性」はあくまでも「予感」されるのみであって、決して「証明」(ebd. S. 333f.) されるわけではない——「感触が生み出すこの種の認識は、もともと非常に不完全なものである」(ebd. S. 356)——から、その真偽は依然として不明である。そこでこれを完全な直観にもたらそうと、自我が「意識のメカニズム」に則って自分自身に「回帰」するとき、「未来」への志向は「過去」への志向に転じ、ここに〈a と私はもともと一つであったのか〉という、「無限の一性」の「想起」が起こる。以上のことから、本稿第二章の末尾にて確認した「無限の多様性」と「無限の一性」の同一性は、一面的には正しいが、一面的には間違っていることが明らかになる。この二つは決して同時に「予感」され「想起」されるのではなく、「無限の多様性」が「予感」された後に、それに続く形で「無限の一性」が「想起」されるのである。「現在」から「未来」へ、そして「未来」から「過去」へと向かう、このような「二重の方向」に基づく運動のことを、シュレーゲルは「魂の呼吸」と名付ける (ebd. S. 361)。

「魂の呼吸」は、「世界を無限の多様性と充溢へと展開し完成させようとする「拡大」と、「世界の充溢と多様性を一性へと押し込めまとめようとする「収縮」の二つの活動からなっている (ebd.)。「無限の多様性と充溢」が「かわるがわる吸い込まれ、吐き出される」この活動は (ebd.)、われわれからは完全に死に絶えた「事物」とみなされていた「世界」そのものの新たな「生成」である。それはいうなれば、「世界」が「事物」という固い殻を打ち破り、他なる「精神」をその身に受け入れこれと「愛に満ちた一体化」(ebd. S. 351) を果たしたのち、それを再び吐き出して、またもとの「事物」へと「回帰」する循

環的運動である。——「ところでしかし、この回帰した後の状態が、最初の始まりのそれと同じであると思っはならない。というのも、活動と力が展開全体の間に着しく様態を変化させられることがなかったとは考えられないからである。むしろ判然たる必然的な理由から認めざるをえないように、それらは展開や形成のさまざまな形を辿るうちに、きわめて増殖され豊かにされて回帰するのであって、だから有機的存在は、たとえもう一度同じ地点から出発しようとも、この二度目の出発に際しては、最初の根源的なものとは全く異なる形態をとって、はるかに形成され、豊かにされ、多様になった状態で現れてくるにちがいないのである」(KA XIII, S. 282f.)<sup>7)</sup>——a はそれが「精神的直観」にもたらされるたびに、新たな「形態」をとってわれわれの前に現れてくる「小さくも生き生きとした胚芽」(KA XII, S. 328)なのである。

## 注

\* テキスト：*Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe*, hrsg. v. E. Behler u. a., München/Paderborn/Wien 1958ff. 本批判校訂版からの引用に際してはこれを KA と略記し、その後ろに巻数と頁数を示す。

- 1) シュレーゲルの「精神的直観」は、『意識の理論』の中でたびたびフィヒテに対する論駁がおこなわれていることからわかるとおり、さしあたってフィヒテの「知的直観」に相対する概念である。ここでは、これから論を本格的に展開していくよりも前に、まずもってフィヒテの「知的直観」について説明し、これと「精神的直観」との違いを浮き彫りにすることで、シュレーゲルの直観論の哲学史的位位置付けを部分的にはあるが示したいと思う。フィヒテの「知的直観」は端的にいうと、「絶対的主観としての自我」の自意識のことである(『全知識学の基礎』ヨハン・ゴットリープ・フィヒテ著、隈元忠敬訳、哲書房『フィヒテ全集』第四巻、1997年、97-98頁)。あらゆる経験的なものに先立つこの無媒介の直接的認識は、フィヒテによれば「自我＝自我」の定式で表すことができる(同上、93-94頁)。というのも、自我が超越論的に自分自身を定立するとき、自我は定立する主観であると同時に、定立される客観でもあるからだ。ところがシュレーゲルによれば、この点にフィヒテの誤謬があるという。それは次のようにして明らかになる。「自意識 (Selbstbewußtsein)」という語を文にして „Ich bin bewußt.“ としたとき、これはたしかに「私が意識している」とも「私が意識されている」ともとれる文なので、一見したところ自我が同時に主観かつ客観であるかのように思われるが、しかしその実、われわれがこの文から一時に読み取れるのは主観か客観かのどちらか一方のみである。例えばわれわれが上の文を解釈して「自我は主観であると同時に客観である」(KA XII, S. 342)といったとするなら、実際にはまず「主観である」といった時点で自我は客観ではなく、次に「客観である」といった時点で自我は主観ではないのだから、自我は決して「同時」に主観と客観の両方

であるということがない。すなわち上の命題はあくまでも「仮象」にすぎず、„Ich bin bewußt.“の一文は依然としてその意味を規定されないまま残されているのである。このように、自意識を規定しようとする営みは無限に反復される。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』で指摘するところによれば、フィヒテには「世界の根源と説明」を「反省」の「直接性」に求め、これを曇らせる「反省」の「無限性」を「除去」しようとする傾向が認められる（Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften Band I-1*, hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974, S. 25.）。だからフィヒテの意図としては、「知的直観」は自我が反復の余地なく、「直接」に自らの「存在」を規定できるものでなくてはならなかった。それに対してシュレーゲルは、フィヒテが排した「反省」の「無限性」をこそ重要視した。なぜならそれは自我の「活動性」、「生」そのものであるからだ。自我は完全に規定されることなく、常に何かになりうる可能性を秘めている。したがってシュレーゲルにとって「自我＝自我」の直観というものはありえず、あるのはただ「自我＝自我」を「予感」（KA XII, S. 377）する直観だけである。「精神的直観」とはまさにそのような直観を指す。以上が「知的直観」と「精神的直観」の間にある差異の大まかな説明である。

- 2) シュレーゲルの『超越論的哲学』（1800年）における定式「意識は無限なもの唯一の述語」から、“Das Unendliche ist bewußt”という一文を導出した先行研究として、以下を参照。武田利勝「《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』——」（『九州ドイツ文学』第30号、2016年、1-21頁）
- 3) 本稿では、自我と「汝」とがいかにして再統一を成し遂げるか、その方法については扱わない。しかしここで手短かにそのあらましを述べておくとすれば、以下のようになる。われわれを再統一に導くのは「描出（Darstellung）」である。「描出」は「同時的なもの」を「生の継起性（Nacheinanderfolge des Lebens）」にもたらず役割をもつ（KA XII, S. 362f.）。『意識の理論』が収録された『哲学の展開十二講』と同じく、一連のケルン講義の一部である『序説と論理学』（1805-6年）の第三章『論理学の描出』には、「描出」の具体的な方法が、「諸部分への全体の分割」として説明されている。それは「意志」の能力に基づいて、「全体」の「諸部分」一つひとつに「注意」を向けていくことで、最後には「諸部分からなる一つの全体」を新たに現前させる方法だが、これによってわれわれは対象の新たな「諸印象」にさらされ、再び「感性」の段階に「回帰」することができる（KA XIII, S. 235f.）。ところで、この「分割」の方法に視点の自由な進展を見出し、かつこれをライブニッツのモノダもつ規定的な視点と区別して、シュレーゲルの理論をモノドロジーの超克ととらえた研究として、以下を参照。武田利勝「《無限循環するモノダの歩行》——フリードリヒ・シュレーゲルの「特性描写」概念について——」（『駒澤大学外国語論集』第7号、2009年、27-49頁）
- 4) 「自我は主観であると同時に客観である」というとき、この命題は自我とは性質を

異にする単なる「事柄」にすぎないということはすでに第二章でも述べたとおりだが、今一步踏み込んだ話をすると、われわれが「自我は主観である」の後に「客観である」といった瞬間、先に「把握」されていた「主観」としての自我はもはやわれわれの手から離れ去っている、そこには必ず何か「掴みえないもの」が感じ取られ、片方だけ残された「客観」としての自我はまた新たにそれが「主観」でもあることを「指し示す」。これと同じことが「 $a = a$ 」の定式についてもいえる。

- 5) 「 $a = a$ 」（あるいは「 $a = \text{自我}$ 」）の定式はたしかにそれを「指し示す」 $a$ にとっての「全体」であるが、しかしそれは現実に成立した段階ですでに「仮象」となってしまう、そこに生じる「掴みえないもの」がまた新たな「全体」を「指し示す」のだから、「未来」ではなく「現在」におけるその定式（正確にはこれに見出される「掴みえないもの」）は「一つの全体の部分」である。——「 $a = a$ という命題はそれが理論的に解されるなら、単に同一であることを指すばかりでなく、それ自体と等しい一つの不変の固執の実体を、すなわち哲学全体にとって最も重要であるところの概念なるものを指している」（KA XIII, S. 260）——「しかし概念の対象が全体ではなく、一つの全体の部分でしかないのなら、論理的完全性は上述の性質〔「概念の明確性」〕を顧慮して次のことにあるといえる。すなわちこの対象がいかなる全体の一部であるかが精確に述べられるということである」（KA XIII, S. 263）。
- 6) ヘルダーの「触覚論」とシュレーゲルの「自我の生成論」との関係について論じ、„Gefühl [des] Unbegreiflichen“に「掴みえないものの感触」という訳語を与えた論文として、以下を参照。武田利勝「『掴みえないもの』を「掴む」ということ——ヘルダーとフリードリヒ・シュレーゲルにおける〈Gefühl〉の概念——」（『ワセダ・プレッター』第13号、2006年、27-45頁）
- 7) 翻訳に際し、一部以下の論文内の既訳を参照。武田前掲論文（注3）。

## Zum „Atmen der Seele“ in Friedrich Schlegels Vorlesung „Psychologie als Theorie des Bewußtseins“.

Ryōtarō NAGAO

Friedrich Schlegel geht in seiner Vorlesung „Psychologie als Theorie des Bewusstseins“ von der Voraussetzung „a = a“ aus. Er stellt diese jedoch nicht dazu auf, sein Vertrauen auf den Satz der Identität zu zeigen, sondern ihn im Gegenteil mißtrauisch zu betrachten. Denn seine Richtigkeit ist noch nicht sicher, bevor man nicht geprüft hat, „welches das a denkt“, d. h. das „Ich“. Daher beginnt Schlegel seine Betrachtung mit der „Anschauung“, die er für „d[ie] niedrigste[ ] Stufe und Gestalt des Ichs“ hält, und verfolgt den Entstehungsprozeß des „Bewußtsein[s]“.

Wenn man nach dieser eigenen Methode vorgeht, die er „genetische[ ] Methode“ nennt, so wird es von selbst einleuchtend, dass der Satz der Identität falsch ist. Ein Gegenstand, der jetzt a genannt wird, *war* nicht von Anfang an a, sondern *wurde* dadurch a, dass man ihn anschaute. Darum sagt Schlegel, dass „[...] es auch kein *Sein*, sondern bloß ein *Werden* geben kann, a, als ein unendlich Lebendiges, Fließendes und Bewegliches keinen Augenblick a bleibt, sondern sich unaufhörlich in unendlich schnellen Zeiträumen verändert“.

Wenn das der Fall sein sollte, so könnte man sagen, dass die Anschauung jeden Gegenstand mit dem „Schein“ des Seins „fixier[t]“, d. h. ihn „erdrückt, tötet“. Schlegels Theorie bleibt jedoch nicht ein reiner Agnostizismus. Nach seiner Meinung können wir das a aufgrund des Begriffs des Werdens zu beiden Polen, sowohl dem Ich als auch dem Gegenstand („Wesen a“), schieben. Wir können, genauer gesagt, sowohl uns nur des Ichs und nicht des a's bewußt werden, wie uns umgekehrt nur dieses und nicht jenes bewußt werden. Das a kann also in der Identität nicht beharren, sondern nach unserem „Wille[n]“ seine „Potenz“ grenzenlos steigern und endlich bis zum „Unendliche[n]“ reichen.

Dabei muss sich auch die Anschauung zu dem a als dem Unendlichen entsprechenden erhöhen. Schlegel nennt sie „geistige Anschauung“. Nur ist sie zwar eine höhere Anschauung, aber nicht eine vollkommene, weil wir uns in dieser Erkenntnisart nur des a's und nicht des Ichs bewußt werden. Damit wir das „Ganze“ des Unendlichen anschauen, muss unser Ich als es anschauend ihm gegenüberstehen. So nachdem wir das a zum Unendlichen gesteigert haben, sollen wir es wieder in die „Mitte“ zwischen den Polen, in das „Endliche“ zurückziehen. Indem es so vom Endlichen zum Unendlichen, dann von diesem wieder zu jenem *wird*, gewinnt es eine „Seele“, die es durch die Anschauung verloren hat, zurück und dann trennt es sie wieder von sich. Schlegel nennt also solchen Hin- und Rückgang des a's das „Atmen der Seele“, und es ist ein Inbegriff in dieser Vorlesung.