

「生成する客観の主観的萌芽」：フリードリヒ・シュレーゲルの「構想力」概念について

長尾，亮太郎

<https://doi.org/10.15017/4763174>

出版情報：九州ドイツ文学．35，pp.1-14，2021-10-31．九州大学独文学会
バージョン：
権利関係：

「生成する客観の主観的萌芽」

——フリードリヒ・シュレーゲルの「構想力」概念について——

長 尾 亮太郎

序

構想とは生成する客観の主観的萌芽である（Ein Projekt ist der subjektive Keim eines werdenden Objekts）（AF 22, KA II, S. 168）。¹⁾ ——

1798年刊行の『アテネウム』誌第一巻第二輯に掲載されたフリードリヒ・シュレーゲルの断章群のとある一篇は、かかる定義をもって始まる。「無限の充溢の概念は […] たった一瞥から成る」（KA XII, S. 381）との彼の言葉通り、含蓄深い一節があらゆる方向への展開を瞬時にして予感せしめるも、しかし故にこそ、この断章は頑なに閉ざされ——「断片たるもの、一個の小さな芸術作品のように周囲の世界から完全に切り離され、ハリネズミのようにそれ自体のうちに完成されていなければならない」（AF 206, KA II, S. 197）——その微細な襞をきつく折り畳んでいるように思われる。それが満を持して開かれるのは、同誌の刊行から約五年後、1805年から翌1806年にかけてのケルン私講義『哲学の展開十二講』でのことである。²⁾

この一連の講義は、シュレーゲルが1802年から1804年のパリ滞在時、当地で知り合ったケルンの裕福な商家の息子たち、ズルピーツ・ボワスレーとメルヒオール・ボワスレー、およびその友人ヨーハン・バプティスト・ベルトラムの、わずか三名の聴講者のために開かれた。全体の構成は、第一講義「導入および継起的展開に従った哲学の歴史的特性描写」、第二、三、四講義「意識の理論としての魂の学」、第五講義「自然の理論」、第六講義「人間の理論」、第七講義「神性の理論」、第八講義「道德諸原理の批判」、第九講義「道德論」、第十講義「自然法と国家法」、第十一講義「政治論」、第十二講義「国際法および総括」という道筋になっている。1808年のカトリック改宗が間近に迫るこの時期のシュレーゲルの講義群は、第六講義以降の章題からも推察されるとおり、「独立した批判哲学から、キリスト教カトリック的啓示信仰に基づく哲学へのシュレーゲルの移行」³⁾を如実に表す。中でも「意識の理論としての魂の学」（以下、「意識の理論」と略記）は、単なる仮象に過ぎないフィヒテの「非-自我（Nicht-Ich）」（KA XII, S. 350）の概念を退け、代わりに「自我（Ich）」と同等の実在性を有する「対-自我（Gegen-Ich）」（ebd., S. 337）という新たな概念を導入している点で、啓示の哲学として高次の実在性を志向する、後に続く講義の基礎を成している。⁴⁾そして同講義において、「自我」と「対-自我」に連帯と交流のための場を与える最高次の能力として挙げられているのが、他ならぬ「構想力（Einbildungskraft）」なのであ

る。例えば、シュレーゲルは次のように述べている。

構想力はその思考空間においても完全に無際限である。あらゆる時間、すなわち過去、現在、未来がその中で入り交じり、想起と期待は構想力とともに湧き上がり、あらゆる種類の思考がそこで合流する。それは全ての精神的能力の溶解、混合であり、しかも活発に運動する混合、いわば発酵である (KA XII, S. 360)。

本稿もまた副題にある通り、この「構想力」概念を論の主役に据え、これがいかなる力と法則でもって、上の引用のようにあらゆる時間、あらゆる思考、ひいては「自我」と「対自我」を結び付けうるのかを詳細に描き出すことを目的とする。とはいえ、それは論を彩る諸概念がこの主役を引き立てるためだけに「機械的」(KA XIII, S. 263)に配されているということの意味しない——「一篇の小説の中で全ての登場人物が太陽をめぐる惑星のように一人の人物の周りを動いているとしたら、それは取り繕うことさえ忘れた、抑えの効かない乱暴なエゴイズムである」(AF 118, KA II, S. 183).⁵⁾ 構想力が単なる混合ではなく、「活発に運動する混合」であってみれば、その中で作用するのは「引力」であってはならず——「万有のうちに引力以外の何ものもなかったとしたら、一切は一つに溶解し合流し、あらゆる多様性が廃止になってしまうだろう」(KA XIII, S. 286)——、「相互に結び付いた存在者が絶対的に一つに合流してしまうことなく、どれほど緊密に結び付いていようとも、なお別個に存在する」、そのような「結合」でなければならない (ebd., S. 287)。構想力は「浮遊する活動」(KA XII, S. 408)としてただ諸概念の間に浸透し、それらを力強く、しかし生き生きと結び合わせる。そのとき際立つのは、構想力ではなく、むしろそれら諸概念の方であろう。してみると、それは一種の「混乱」と映るかもしれない。しかしシュレーゲルは1800年の断章集『イデーエン』の一つで次のように述べる。

そこから一個の世界が生じ来ることができるような混乱だけがカオスである (Ideen 71, KAI, S. 263)。

われわれは「一個の世界」のかかる生成に立ち会うべく、まずもって「意識の理論」がその議論の出発点に置く「自意識の謎」(KA XII, S. 333)に足を踏み入れねばならない。

1. 自意識の謎

私を意識する私がいる、その私をまた意識する私がいる、さらにその私を——日常生活の中でわれわれは絶えず制限されていると感じながら、同時にそのような「果てしのない反省」(ebd., S. 325)を通じて内なる「無限性」を繰り返し確信する (ebd., S. 334)。このいわば「感覚の二律背反 (Antinomie der Empfindung)」(ebd.) はどこから来るのか、そしてどのように解決されるのか。自意識という解きがたい謎を巡るこれらの問いが「意識の

理論」全体を貫く導きの糸である。

われわれが外的対象を意識するとき、対象は「感性 (Sinn)」の働きである「直観 (Anschauung)」を通じてわれわれの内に「受容」される (ebd., S. 325f.)。しかし、そのままではわれわれは対象に対して「受け身」であるばかりで、〈私が対象を意識する〉という「自我」の能動性を失ってしまう (ebd.)。したがって、外的対象の意識は同時に、われわれが活動していることの意味——「直観の直観」、すなわち自意識を伴わなければならない (ebd.)。この高次の感性、シュレーゲル言うところの「理性 (Vernunft)」(ebd.)——「感性は自分自身を直観することによって精神となる」(AF 339, KA II, S. 225)——はしかし単に「自己直観」(KA XII, S. 330)であるばかりでなく、〈私は意識されている〉という「被制限性の感覚 (Gefühl[] der Beschränktheit)」(ebd., S. 334)から、自分自身を意識する主体の存在を「思考」(ebd., S. 340)によって導き出す「推理能力 (Vermögen der Schlüsse)」(KA XIII, S. 256)でもある。というのも、そのような主体はここで意識の対象となっている自己とは違って、まだ意識されていないからである。いまだ意識されざる自意識の主体とその推理、これこそが反省をあのように無際限なものにしている。⁶⁾

かくしてシュレーゲルの「意識の理論」はいわゆる「知的直観 (intellektuelle Anschauung)」(差し当たってフィヒテの) に対し否定的立場を取る (KA XII, S. 355)。知的直観はとりわけフィヒテの場合、「自我は主体であると同時に客体である」(ebd., S. 342) という超越論的自意識として、理論的要請から観念論の基盤に据えられているが、しかしシュレーゲルによればそれは恣意以外の何ものでもない。⁷⁾ なぜなら、いかなる自己直観であっても意識の主体たる自我は捉えられず、「ただ思考することしかできない」からである (ebd., S. 355)。だとすれば、自我は決して「証明」されるに至らず (ebd., S. 334)、いつまでもフィヒテの避けようとした「蓋然性 (Wahrscheinlichkeit)」(ebd., S. 328) の範囲に留まらざるをえないが、⁸⁾ さりとてそれを理由に自我の實在に疑念が向けられたとしても、そもそも自意識がなければそのような疑念は起こりえず、また自意識がある限りは否応なしに自我が推理されるのだから、われわれは「高度な証明」を必要とすることなく、自らの自我が實在することを「直接的に知っている」(ebd., S. 333)。むしろ思考それ自体は「間接的」であるとしても (ebd., S. 355)、自意識が自我を推理する直接の契機である限り、自意識にはいまだ意識されざる主体の「萌芽」が胚胎されているのである。シュレーゲルは次のように言う。

われわれの哲学は他の哲学のように第一根本命題によって始まりはしない。かような第一命題はいわば彗星の核ないしそれを取り巻く環であって、後には塵でできた長い尾が続くばかりだが——われわれは小さくも生き生きとした萌芽から出発し、核はそのとき中心に置かれているのである (ebd., S. 328)。

フィヒテの主張とは違い、主体と客体を結び合わせる等号としての「存在 (Sein)」(ebd., S. 336)——「自我は主体であると同時に客体である (das Ich ist Subjekt und Objekt zugleich)」——が単なる「仮象 (Schein)」(ebd.) であって、実際には自我は完全な主体の形で直観さ

れることなく、どこまでも自意識としてしか現れてこないのだとすれば、彼の第一命題は次のように言い換えられなければならない——「自我はそれ自体が客体になる (das Ich wird sich selbst zum Objekt)」と (ebd., S. 342)。この「生成 (Werden)」(ebd., S. 334) 概念の導入によって、本章の冒頭で問いに付された「感覚の二律背反」が解消される。すなわち自我を胚胎する自意識は、自らを制限するものの導出の契機を内包する制限されるものとして、いわば「生成する有限」として、「内向的な活動性と多様性」を通じて「無限」である一方、自意識に胚胎される自我は、直観によっては決してその「存在」を捉え切ることのできない制限するものとして、いわば「生成する無限」として、「いまだ完成に至っていない」という点で有限であるような無限である——「したがって生成という観点においては有限と無限は程度に応じて異なるが、本質的には違いがない」(ebd., S. 335)。

2. 一個のわれわれ

「生成」の概念のもと、自我が無限にまで高められた今、外部から自我を制限する対象の「存在」に疑いの眼差しが向けられなければならない。「意識の理論」と同じくケルン私講義に連なる『序説と論理学』によると、外的対象とは「同一律」の命題「 $A = A$ 」で表される (KA XIII, S. 258f.)、「現象」の「固執的な基盤」あるいは「実体」である (ebd., S. 272)。「偶然」に委ねられ如何様にも「変転」する現象は、同一不変の実体に帰せられることなくしては、一個の「客体」という体裁を保つことができない (ebd.)。⁹⁾ このとき現象は背後に隠されたもののいわば「先触れ」である (ebd.)。「しかし」——とシュレーゲルは言う——「そこから帰結されるのはこの実体が実在的なものであるということでは全くなく、いかなる現象もそのような実体ないし固執的基盤、すなわち物自体なくしては知覚することも思考することもできないという人間意識の法則があるという事実だけである」(ebd.)。われわれは実体そのものを見ているわけではない。実体はあくまでも何らかの現象に際して、われわれ自身が無意識に立てる「仮定」——「少なくとも実在性や学問的妥当性を有するかどうか疑問を差し挟む余地のあるフィクション」である (ebd.)。にもかかわらず、日常生活において実体が実在するという思い込みがまかり通っているのは、その「一性 (Einheit)」が「あらゆる対象に分け隔てなく適用可能であり、また実際に適用される」からに他ならない (ebd., S. 244)。したがって、それは「一性のある特殊なあり方」ではなく「一性一般」あるいは「普遍的に包括的な一性」——「一性の根源的な生得理念」である (ebd.)。シュレーゲルはこれを「無限の一性の理念 (Idee der unendlichen Einheit)」と名付ける (ebd., S. 245)。¹⁰⁾

ところで、たとえ「感性的 (sinnlich[])」と形容される表象であろうとも、そのように「一性」の超越論的理念を前提とするからには、すなわち「思考」の介入を受けざるをえないからには、既にして一種の「概念」である (ebd., S. 231)。表象はある個物の表象であれ、いくつもの表象を内に含むある場の表象であれ、「何々の表象」と名指しうるものでなければならない (ebd., S. 228)。さもなければ、表象の絶え間なき変転に一貫性をもたらず

ことができないからである。しかしそれは結局のところ「われわれに固有の制限された表象様式」(ebd., S. 292)であって、表象そのものに何々と名指されねばならない必然性があるわけではない。したがって、いかなる表象も特定の名に縛られていながら、なおもって名状しがたい「何か(Etwas)」(ebd., S. 274)であり続ける。

「何か」はまだわれわれの他者ですらない。だからそこには意識する自我も意識される対象も存在しない。ただ「何か」が意識されているだけである。してみると、第一章において自意識がまだ意識されざる自我の直接の契機であったように、「何か」は意識の主体の「萌芽」を胚胎する。ここで言う意識の主体とは、「何か」を意識する「何か」、すなわち自我と対象が分化する以前の主体のことである。自我と対象(＝特定の名)のちょうど中間に位置する「何か」は、まるで枝分かれした葉の根元で新たな双葉が発芽のときを待ち受けるかのように、未来の新しい自我と新しい対象を内に秘めている。ところで、「何か」が新しい自我をも胚胎するのだとしたら、それは第一章で見たように「自己」の特徴と一致する。つまり、「何か」は「現象」であると同時に「自己」なのである。ただしそのように「何か」が「自己」と「現象」に分割されてしまうのは、あくまでも既知の自我および対象の観点から見た場合である。「何か」の主体を未知の「何か」(未分化の自我と対象)とした場合には、「何か」は「自己」とも「現象」ともつかない分割不可能なものとして立ち現れてくる。

さて、「何か」はこのように既知の自我と対象から切り離してそれ自体として考えるなら、いまだいかなる名にも固執せず、止め処ない「生成」の中で新しい自我と新しい対象を志向しており、したがってそこには「無限の多様性(unendliche[] Mannigfaltigkeit)」ないし「無限の充溢の理念(Idee der unendlichen Fülle)」が働いている(ebd., S. 245)。このことから、あの「無限の一性の理念」の内実もまた明らかとなる。すなわち、われわれの今あるこの既知の自我も元来あらゆる対象と根を同じくしていたのであって、われわれはそのような、かつてこちらとあちらが一であった時代を、諸現象を前にして「超越論的」に「想起(Erinnerung)」しているのである(KA XII, S. 403)。そのとき一なるものは、既に「生成」を終え、「命なき脱け殻」に、「事物(Ding)」に変わり果てている(ebd., S. 330)。

「想起」はわれわれをして現在の断片性を自覚せしめる。世界は依然として有為転変であるものの、われわれは今やそこから遠く隔てられてしまった——かような喪失感の中で、われわれは「諸事物」という「仮象」に対し「覆い隠されたわれわれの血縁たる精神」(ebd., S. 339)を、「非－自我(Nicht-Ich)」ならぬ「対－自我(Gegen-Ich)」もしくは「汝(Du)」を「予感(Ahnen)」(ebd., S. 369)せずにはいられない。「われわれはわれわれ自身の一部に過ぎない」(ebd., S. 337)——「世界」(ebd., S. 339)はすなわち「一個のわれわれ(ein Wir)」(ebd., S. 357)なのである。

自我の思想は世界という概念を含むがゆえに一切を包括しており、あらゆる思想の内なる光とみなされる。いかなる思想もこの内なる光の屈折した色彩が描き出す絵画に過ぎない。どの思想においても自我は隠された光であり、どの思想においても人は自

己を見つける。人が思考するのは常に自己あるいは自我だけである。もっとも、それはわれわれがそのようなものとして制限され、他から隔てられていると感じる通俗的な派生自己 (abgeleitete *Sich*) ではなく、高次の意味の自己である (ebd., S. 351)。

3. 汝の言葉

「遠ざけられ閉じ込められた汝」(ebd., S. 339) は「仮象」を介して〈私はそこにいる〉とわれわれに語りかけてくる。ただし、はっきりとではなく「曖昧 (dunkel)」に (ebd., S. 338) — ケルン私講義の第一講義において、シュレーゲルは次のように述べている。¹¹⁾

「…」あらゆる自然諸現象の諸印象を「…」言葉と見なすべきではあるまいか。それはやはり対象そのものではないけれども、一個の媒体として、すなわち諸表現として、あるいは血縁でありながら縛められているために了解しあうことができず、時にわれわれに訴えかけ、時にその内なる自然を発話し、喜びや悲しみに誘うかに見える精神たちの、半分は理解できるが半分は理解できない言葉として、われわれを対象と了解させあうのである (ebd., S. 149)。

われわれは「何か」をある名 (A) のもとに「理解」する。A はそれ自体と等しく「無限に確実」だが、それだけに別の何かに「なる (werden)」余地を持たず — 「この同一律の定理は無限の実在性に消極的な述語を賦与することしかできない」(「A は非 A ではない」) — 「無限に空虚」である (ebd., S. 131f.)。しかし「超越論的想起」を通じて根源にまで遡ってゆくと、A はもともと名もなきものとしてわれわれと渾然一体をなし、「無限の展開能力」(ebd., S. 146) に満ち満ちていた。A の空虚さは偏にそこからの「乖離」(ebd., S. 352) に端を発するのだから、われわれの「理解」はもう一歩先へと進められねばならない。すなわち、われわれは対象の本質 — 「生」(ebd., S. 331) について何も知らないということを知っている。したがって、「自然諸現象の諸印象」はその根拠を「底なしの深淵」とする「空虚な仮象」ではなく (ebd., S. 149)、逆に「把握しえないものの確実さ (Gewißheit eines Unbegreiflichen)」(ebd., S. 334) をわれわれに「指し示す仮象 (ein bedeutender Schein)」(ebd., S. 149) と見なされる。まさしくそれは「汝」が語る「半分は理解できるが半分は理解できない言葉」である。

われわれが「把握しえないもの」の実在にどれほど「確信」を抱いたところで、それを実際に体感すべく実践に身を投じないうちは、われわれは「自由への第一歩」(ebd., S. 344) に留まる — 「知 (Wissen) は種々様々なあらゆる思考の中で最も内的な思考である」(ebd., S. 386f.)。「知」が真に効果を発揮するのは、そこに含まれる「無知 (Unwissenheit)」がわれわれの「知識欲 (Wißbegierde)」を掻き立て (ebd., S. 330f.)、「具象的なもの (das Bildliche)」(ebd., S. 359) を追い求めるように促すときである。ところで、われわれは普段から対象を「具象的に」「直観」していると考えている。しかし実際には、実用と関わり

のない「変転する諸現象」は単なる枝葉末節と見なされ、知らず知らずのうちに「抽象」(ebd.)されてしまう。われわれは事程左様に「実体」の前提を「受動的」(ebd., S. 358)に受け入れている。これとは対照的に「把握しえないもの」の前提のもとでは、むしろ対象の枝葉末節にこそ重きが置かれる。この前提もまた、まだ「証明」に至っていないという点で「フィクション」には相違ないが、とはいえわれわれを欺き対象から遠ざけてしまうそれではなく、反対にわれわれをして対象の徹底した「研究 (Forschen)」へと向かわしめる「誘因」として (ebd., S. 330)、差し当たっての「目標」(ebd., S. 336)となる「代替物」として対象のうちに投げ入れられる、そのような「形象 (Bild)」である (ebd., S. 344)。対象に対するこうした「能動的」な働きかけをシュレーゲルは「構想 (Einbildung)」と呼ぶ (ebd., S. 358f.)。

形象の産出に関わる「自我」の能力は「構想力 (Einbildungskraft)」である。しかし形象はそれを取り巻く諸現象——われわれの「表象様式」の都合上「諸現象」と見なされざるをえないだけで、その本来の有り様は形象から独立しわれわれの自己と連動する「何か」、すなわち自我から分化する以前の対象を胚胎する「何か」——と組み合わせあって初めて効力を持つことから、構想力はわれわれの自我だけに属する能力ではない。そこではわれわれが「無限の一性」を「想起」とすると同時に、「汝」が自らの「無限の多様性」を「予感」している。二つの精神のそのような協働があってこそ、われわれが形象を介して「汝」を「予感」という構図が成立する——「[...] 構想力は常にもっぱら共同生産的 (symproduktiv) であって、決して孤独に生産するのではない」(ebd., S. 359)。それはとりもなおさず、われわれがこのとき単なる「派生自我性 (abgeleitete[] Ichheit)」の枠に収まらず、「部分的」に「無限の自我性そのもの」——あらゆる名から解き放たれるべき「汝」——でもあるということだから (ebd., S. 360)、構想力は「一個のわれわれ」としての「世界」の能力であると言えることができる。

してみると、われわれは「知識欲」に駆られて諸現象を具に「研究」するとき、徹頭徹尾自らの意思で行動しているつもりで、その実、行為の主導権を「世界」に握られている。「世界」は「伝達の衝動 (Trieb[] zur Mitteilung)」に基づいて自らを「描出 (Darstellung)」し、われわれに「生の運動性と充溢」を繰り返し直観するように仕向ける (ebd., S. 365f.)¹²⁾——「[...] 描出においては一切が一つ一つ模倣され、生の全的充溢にいわば一步一步従わされる」(ebd., S. 363)。「描出」に沿って歩みを進めてゆくうちに、対象を「一望」のもとにおさめる「同時的」な形象が実は不可視であったことがいやまに明かされ、それに比例して「継時的」な諸現象が次第に実在性を帯び (ebd., S. 362)、それまでは単なる「知」の域を出なかった「把握しえないもの」がいよいよ身をもって感じられるようになる。「描出」はいわば「理解の試金石」である (ebd., S. 386)。

描出は諸概念を一個の無限の多様性に、すなわち世界に展開することで、知が死せる空虚な見せかけの知ではなく、実際に生の無限の充溢を、世界全体を対象に持つということを証明する (ebd., S. 366)。

「描出」の持つ「直観されるという目的」(ebd.)は、逆説的ながら、自我が対象を直観できないということが証明されてようやく果たされる。というのも、そこで求められるべきは自我による直観ではないからだ。すなわち、直観する自我と直観される対象の狭間で、「何か」がただ直観されることが目的なのである。シュレーゲルはフィヒテの「知的直観」を否定して、そのような新たな直観のあり方——「精神的直観 (geistige Anschauung)」(ebd., S. 355)を見つけ出す。それは主体と客体の瞬間的結合を表しつつも、しかしフィヒテが主張する主客同一とは様相を異にする。なぜなら、「精神的直観」において「何か」は「主体であると同時に客体である」のではなく、今まさに主体と客体に分化せんと「生成」しているからである。それは「知」の装いを脱ぎ捨てた、形なき「何か」のうちに宿る「把握しえないものの感触」(ebd., S. 333)である。¹³⁾ その「感覚 (Sinn)」は文字通り「汝」の「言葉」の「意味 (Sinn)」となる。——

内的な意味だけを知覚するためには、直観し直観される二人の自我の接触、結合、婚姻、混合が欠かせない。これなくしていかなる伝達も考えられず、接触なくして婚姻は説明がつかない。したがってそれはまた直接的な知覚であるが、しかし諸対象の精神が外的なものでなく、内的なものであってみれば、本来直観と呼ぶことはできない。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、内的なもの直接的な知覚として、感触という名でもって言い表される。このことから、われわれは直観において実際に有効なものは感触であると言う。感触を通じて初めて直観は意味と指し示し (Sinn und Bedeutung) を得る (ebd., S. 355)。¹⁴⁾

4. 結び

一切の知は発生論的 (genetisch) でなければならない (ebd., S. 349)。——

直観はわれわれに「対象の発生」を教えない (ebd., S. 354)。意識のどの段階も「第一の段階」ではなく、「それ以前の先行する段階」を前提とするからである (ebd., S. 352)。しかしだからこそ、意識はそれ自体が契機となって、「無限の一性」の「想起」と「無限の多様性」の「予感」を同時に喚起し、前者の理念から後者の理念への「傾向 (Tendenz)」(KA XIII, S. 269)をわれわれに呈示する。そのとき、意識は「知」の「極大値」(「無知」の「極小値」)と「知」の「極小値」(「無知」の「極大値」)のちょうど「中間」に置かれ (KA XII, S. 349)、その結果「描出」を動力として両極の間を自由自在に行き来することができる。「知」＝「概念」に特有のそのような「分節構造 (Gliederbau)」——「対象のいかにらず、概念はその生成の発生、展開、頂点を包括し、本来的な諸力を最大限に拡大したかたちで、それらが対立しあうままに記述する」(ebd., S. 362f.)——を形容して、シュレーゲルは「発生論的」と呼ぶ。「発生論的概念」は「精神的直観」によってしか、言い換えれば、「感覚」としてしかわれわれに「伝達」されえない「把握しえないもの」を包

蔵する「生きた概念」、すなわち「有機的概念」である (ebd., S. 362)。シュレーゲルは『序説と論理学』の中で次のように述べている。¹⁵⁾

一切は有機的連関のうちにあり、一切は有機的に構成されている。無限の存在連鎖の中で死せるもの、機械的なものは一つとしてなく、一切は同一の生きた精神によって魂を吹き込まれ、浸透されている。至るところ程度の差はあれ無限の力と活動が啓示され、それは一切を一つの大きな体系へと結合し、個々のものにおいても全体そのものにおけると同様に作用を及ぼしている。どこにも隙間や静止はなく、至るところこの上なく緊密な連関と永遠に進展し続ける調和的な相互作用と統一が支配している。(KA XIII, S. 263)

「生成する客観の主観的萌芽」は、描出を通じた自我と対象の「相互作用」の「進展」とともに「確実性」の殻を突き破り、「一個のわれわれ」という「同一の生きた精神」を存分に吸い込みながら、「何か」、すなわち「世界」へと「拡大」する (KA XII, S. 360)。そしてやがて「頂点」へと達し、そこで「直観する自我」と「直観される自我」との「接触」が一瞬の「感触」を生ぜしめたとき、「把握しえないもの」は再び「確信」され、対象は「精神」を吐き出して「収縮」し (ebd.)、また種子へと戻ってゆく。

ところでしかし、こうして回帰した後の状態が最初の根源的な状態と同じと思ってはならない。なぜなら、活動と力が展開全体を通して少しも様態の変化を被らなかつたとは考えられないからである。むしろ誰が見ても明らかな当然の理由から認めざるをえないように、それらは様々な形式の展開と形成を辿ってゆくうちに、極限まで増殖され豊かにされて帰ってくるのであって、してみれば有機的存在は、もう一度同じ地点から出発するとしても、この二度目の出発にあたっては、以前よりもはるかに形成され、豊かになり、多様化した状態で、最初の根源的なそれとはまるで異なる形態をもって現象するにちがいないのである (KA XIII, S. 282f.)。

「世界」が司る「構想力」のこうした進展的な循環運動は、いわば「魂の呼吸 (das Atmen der Seele)」(KA XII, S. 361) である。それは一でありながら、しかしなおも分かたれている「われわれ」——「自我」と「汝」が、来るべき「相互了解」(ebd., S. 356) を目指して果てしなく交わす「対話」(ebd., S. 363) の営みである。

注

- 1) フリードリヒ・シュレーゲルのテキストからの引用は以下の批判校訂版に拠り、これを KA と略記し、その後ろに巻数と頁数を示す。また、略号 AF は『アテネウム断章 Athenäum Fragment』を示す。 *Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe*, hrsg. v.

E. Behler u. a., München/Paderborn/Wien 1958ff.

- 2) Friedrich-Schlegel Handbuch によると、1805年に全ての講義が行われたという説もある。なお、同講義はシュレーゲル自身が執筆したテキストではなく、C. J. H. ヴィンディッシュマンが聴講者のノートに基づいて編纂し、1836年から翌年にかけて出版したものである。Vgl. Friedrich-Schlegel Handbuch: Leben-Werk-Wirkung, hrsg. v. J. Endres, Stuttgart (J. B. Metzler) 2017, S. 206f.
- 3) ebd., S. 206.
- 4) ebd., S. 208.
- 5) シュレーゲルは1798年の批評文『ゲーテのマイスターについて』において、『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』をこの断章が非難する形式の小説とは真逆のものとして描き出している——「かくして全体は一個の芸術作品あるいは詩であるのと同じくらい芸術の歴史哲学のように見え、詩人がこれこそが我が最終目的であると言わんばかりの愛でもって事細かに述べるものが、結局のところ単なる手段に過ぎないように見えたとしても、やはり一切はポエジーであって、しかも純粋な、高次のポエジーなのである。一切は神がかった詩人であると同時に完成された芸術家であるがごとき一人の人物によって考え出され、語られるかのようである。そして本筋とは関係のないどんなにさりげない一筆も、それ自体として存在し、自らの自立した存在を享受しているかのようである。こせこせとした贗のもっともらしさの法則に逆らってさえいる」(KA II, S. 132)。また、マイスター自身については次のように述べられている。——「ヴィルヘルムはあらゆるものに興味を抱くという能力を持っているからこそ、われわれの興味を掴んで離さない[…]'」(ebd., S. 142)——ここでシュレーゲルが「興味 (interessieren)」という語をその語源に基づいて使っているとしたら——「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の最も確実な手段は、言葉をその語源的な意味において用いることである。とりわけ古代の言語に由来する言葉を」(AF 19, KA II, S. 168)——マイスターは常に「存在の間 (Inter-esse)」にある者として、彼自身の個性よりもむしろ、諸存在を結び付け、それらを際立たせる彼の能力を通じて、読者を作品世界の中に巻き込んでいと考えられる。
- 6) このことは「自意識 (Selbstbewußtsein)」という語を文章として構成し直した場合にも、すなわち „Ich bin bewußt“ という一文においても明らかである。というのも、この一文は形としては受動態（「私は意識されている」）を成すけれども、実際には中動態であって、常に「私が意識する」という能動的な意味を内に含むからである。この点を指摘した先行研究として、以下の拙論を参照。拙論：「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（『九州ドイツ文学』第32号）2018年、1-13頁。
- 7) 抽象しうるものを私ならぬものとして徹底的に抽象していった先に、純粋な自意識へと到達するというフィヒテの絶対的なものの定立を、シュレーゲルが「神

秘主義 (Mystik)」と評し、反対に自らの立場を「批判 (Kritik)」に置いた経緯を詳説した先行研究として、以下を参照。Jure Zovko: *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik*. Stuttgart-Bad Cannstatt (frommann-holzboog) 1990.

- 8) ベンヤミンは『ドイツロマン主義における芸術批評の概念』の中で、フィヒテが「世界の根源と説明」を自己直観の「直接性」に求め、これを曇らせるものとして「無限性」を「反省」から排除しようとしていることを指摘している。Vgl. Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*, Band I・1, hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main (Suhrkamp Verlag) 1974, S. 25.
- 9) シュレーゲルによれば、われわれは「動き」を直接的に知覚することはできない——「われわれは確かに動きをも見ていると信じ込んでいるが、その実、われわれが見ているのは外的形態の輪郭が変化したものに過ぎず、何らかの動きが起こった結果そうなったのだと推測している。しかし、われわれは動きそのものを見ていないのである」(KA XIII, S. 229)。ここから「視点」の動きへと論を展開し、シュレーゲルがライプニッツのモノドロジーをいかにして乗り越えたかを分析した先行研究として、以下を参照。武田利勝：無限循環するモノドの歩行——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、27-49頁]
- 10) 『序説と論理学』の中で唯一無二の無限の実体について語るとき、シュレーゲルの念頭にはスピノザがある。彼は今しがたやって見せたように、スピノザの「実体」から「体系の武装」を解き、それを「われわれ独自の詩 (unser eigenes Gedicht)」(KA XII, S. 358) へと昇華することで、来るべき「新しい神話」(KA II, S. 313) を企図する——「実際、私にはほとんど理解できないのだが、スピノザを尊敬し、愛し、彼の弟子になりきることなくして、どうして詩人たりうるというのか」(ebd., S. 317)。「スピノザは神話の老サトゥルヌスと同じ運命にあるように私には思われる。新しい神々がこの神々しい人物を学問の高き玉座から追い落としたのだ。想像力の聖なる暗闇の中へと彼は退いて、そこで今や他の巨人族たちと畏敬すべき流亡の生活を営んでいる。彼をそこにとどまらしめよ！ムーサたちの歌声のうちにかの古き支配への追憶は溶けてかすかな憧れとなれ。彼は体系の武装を解き、新しいポエジーの神殿の中でホメロスやダンテとともに住まい、神の靈感を受けた全ての詩人たちの守護神にして無二の親友たちの仲間入りをするがよい」(ebd., S. 316f.)。なお、シュレーゲルのスピノザ観を詳説した重要な先行研究として、以下を参照。酒田健一：フリードリヒ・シュレーゲルの「生の哲学」の諸相（御茶の水書房）2017
- 11) この第一講義から第四講義にかけてを「言葉」と「形象」に焦点を当てながら分析した先行研究として、以下を参照。Yvonne Al-Taie: *Tropus und Erkenntnis. Sprach- und Bildtheorie der deutschen Frühromantik*. Göttingen (V&R unipress) 2015.

- 12) 「伝達」はこの場合、文字通りの「共に分かつこと (Mit-teilung)」である。というのも、ここで「世界」が「描出」する「自己」、すなわち「諸現象」はわれわれの「自己」でもあるからである——「描出によって初めて知に共同性が加わり、この共同性ととともに普遍妥当性までが加わるのである」(KA XII, S. 366)。
- 13) シュレーゲルの「Gefühl」概念を、ヘルダーの「触覚論」との関係から論じた先行研究として、以下を参照。本稿の「感触」という訳語もこの論文を参考になっている。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・ブレッター』第13号、2006、27-45頁]
- 14) シュレーゲルは「意識の理論」の中で「意味と指し示し (Sinn und Bedeutung)」について次のように述べている。——「本質において見出された意味 (Sinn) が直接的に本質そのものに関係づけられ、その結果、本質 A はそれが正しく理解される¹⁾とき、自我が直接的に知覚するものであるということになるならば、言い換えるなら、A はそれそのものではなく、A の指し示し (Bedeutung) と同一視され、その結果、A は A = 自我を指し示す (bedeutet) のであって、A = A を指し示すのではないということが言われるならば、あの命題 [A = A] は確かに妥当であろう。物体はどれも退けられ、精神のみが、意味 (Sinn) のみが知覚されねばならないのだとしたら、その意味するところは、全く当然のことながら、A が A を指し示すということである」(KA XII, S. 350)。A という「形象」は変転する諸現象と組み合わせあって、「把握しえないものの確実さ」をわれわれに「指し示す」。この「指し示し」に導かれて「研究」を進めてゆくうちに、われわれは最終的に「本質 A」、すなわち「把握しえないもの」とはまさしくこの「指し示し」そのものだったのだということを「正しく理解」するに至る。「指し示し」はわれわれが「仮定」する一個の外的対象ではなく、われわれに「直接的に知覚」されるものである。A の「指し示し」は自我の外に置かれた「把握しえないもの」の「形象」を経由して、常にそれ自体に向けられている。
- 15) ケルン時代のシュレーゲルの「有機体」概念については、以下の先行研究を参照。Hans-Joachim Heiner: Das Ganzheitsdenken Friedrichs Schlegels. Wissenssoziologische Deutung einer Denkform. Stuttgart (J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung) 1971.

„Der subjektive Keim eines werdenden Objekts“

—Über Friedrich Schlegels Begriff „Einbildungskraft“—

Ryōtarō NAGAO

Friedrich Schlegel beginnt eins seiner *Athenäum-Fragmente* (1798) mit der Definition: „Ein Projekt ist der subjektive Keim eines werdenden Objekts“. Dieses Fragment ist selbst ein Keim, der uns seine Entwicklung in alle Richtungen ahnen lässt. Endlich entwickelt er sich voll in Schlegels Kölner Vorlesung *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern* (1804/05). Da wird „Projekt“ in „Einbildung“ umbenannt und mit dem Begriff „Bild“ verknüpft, so dass es endlich zur Tätigkeit der Welt wird. Dieser Aufsatz hat den Zweck, eine solche Entwicklung des Begriffs der Einbildungskraft darzustellen.

Nach Schlegel benutzen wir unsere Einbildungskraft auf jeden Fall angesichts verschiedener Erscheinungen, denn wir müssen die Substanz annehmen, um den wechselnden Erscheinungen die Einheit und Identität zu geben. Wir wännen gewöhnlich, die Substanz sei „etwas Reelles“, aber sie bleibt „eine Fiktion“, ein Bild, weil sie für uns unsichtbar ist. Schlegel bezeichnet eine solche Idee der Einheit, die „auf alle Gegenstände ohne Unterschied anwendbar ist, und auch wirklich angewandt wird“, als „die Idee der unendlichen Einheit“.

Wenn das Denken so immer in unsere Anschauung eingreifen muss, ist sogar die sinnliche Vorstellung eine Art von Begriff. Jede Vorstellung hat einen Namen, sonst wäre sie „d[as] Etwas“, das sich von uns nicht unterscheiden kann. Aber da sich der Name der Vorstellung von der uns eigentümlichen Vorstellungsart ableitet, hat die Vorstellung selbst keine Notwendigkeit, als etwas benannt zu werden. Jede Vorstellung bleibt also das Etwas, nur dass wir sie nicht so erkennen können. Sie hat die Möglichkeit, etwas ganz Anderes werden zu können. Darin wirkt „die Idee der unendlichen Fülle“. Wenn der Gegenstand sich so ständig innen wie unser Ich verändert, soll man ihn nicht „Nicht-Ich“, sondern „Gegen-Ich“ oder „Du“ nennen. Durch die Zusammenwirkung beider Ichs entsteht die Vorstellung, die Einbildungskraft ist also „symproduktiv“ und gleichsam das Vermögen „ein[es] Wir“, einer Welt.

Obwohl das Bild für die Erkenntnis notwendig ist, verhüllt es gleichzeitig das Leben des Gegenstandes. Daraus folgt: das Bild macht uns damit bekannt, dass wir gar nichts über das Du wissen. Man kann das Bild als das Wort des „uns tief verborgenen, jedoch verwandten Geistes“ ansehen, das uns zum Forschen nach ihm verlockt. Wir verfolgen und schauen von Wißbegierde angetrieben einzelne Erscheinungen eines Gegenstandes an. Inzwischen wird es deutlicher, dass „ein Gleichzeitiges“ unsichtbar ist, während „die Nacheinanderfolge des Lebens“ immer reeller wird. Nur das Etwas erscheint endlich in dem Augenblick, in dem die Grenze zwischen dem Ich und dem Gegenstand unbestimmt wird. Das Etwas *bedeutet* die Idee der unendlichen Fülle. Sobald wir uns aber davon überzeugen, nimmt das Etwas die Form des Begriffs an. Dann bleibt nur „die Gewißheit

eines Unbegreiflichen“ zurück.

Das Vermögen der Einbildungskraft, den Gegenstand so „auszudehnen und zusammenzuziehen“, nennt Schlegel „das Atmen der Seele“. Es ist „ein Gespräch“ zwischen dem Ich und dem Du, das grenzenlos ist.