

〈ヒエラルヒー〉から〈文化〉へ：近代ドイツにおける 文化と政治に関する試論

鏑木，政彦

<https://hdl.handle.net/2324/7174519>

出版情報：Japanese Journal of Political Thought. 7, pp.57-90, 2007-05-01. 政治思想学会
バージョン：
権利関係：© The Japanese Conference for the Study of Political Thought



〈ヒエラルヒー〉から〈文化〉へ

近代ドイツにおける文化と政治に関する試論

・ 鍋木政彦

はじめに

国家社会主義へといたる起源を精神的にたどって、ヘーゲルやロマン主義、果てはルターにまで遡るような研究はそれとしては妥当性が疑われるが、西欧諸国と異なるドイツの政治と文化の関係を問うその視座はなお示唆的である。ドイツ政治の秘密を解く鍵の一つはその文化との関係にあると考えられるからである。⁽¹⁾文化と政治という問題設定が要求する「文化」に関する長期的な思想的ないし概念史的研究は本来それにふさわしいモノグラフの積み重ねによってのみ実を結ぶことができるだろう。それに対して本稿が試みるのは、ドイツの文化言説を特徴づけることになる歴史的条件とそのなかで典型の意義を担ったと思われる言説の関連づけにすぎない。全体的な方向性の見当を付け、本主題に関する今後の研究のための見通しを得ることが本稿の目的である。概要は以下の通りである。

周知のように、西欧諸国が国民国家を形成しつつあった十七世紀、中欧では諸領邦が神聖ローマ帝国からの独立性を高め、ついにはヴェストファーレン条約によって主権性を有した領邦国家とよばれる実質を備えるにいたった。しかし

それでもなお、特に南西地方の中小規模領邦国家が独立を維持するのに等族制的帝国を必要としたために、神聖ローマ帝国は命脈を保つ。第一節では、この神聖ローマ帝国を必要とした領邦国家を根柢に政治的に活動するとともに、ヨーロッパの知性へと成長を遂げるライプニッツの哲学を、その背景となる社会のヒエラルヒー構造に関連させつつ叙述する。本節で扱う時代は続く時代の特質をはかるための基準点としての意味をもつ。続く第二節では、ハーバーマス、エリアスの古典的研究にふれつつ、十八世紀後半から十九世紀初頭にかけてドイツにおいて文化言説が頻繁に用いられるようになる背景を確認する。「文化」が頻用される背景には、市民層の上昇に伴う旧来の身分制社会とその世界観の動揺という事態があった。端的に言えば、一方では身分制に対抗する普遍的人間性を担うものとして、他方では言語的・地域的人間集団の独自性を基礎づけるものとして、文化概念は根っこから政治的概念として生じたのである。第三節では、このような十八世紀末の文化言説において典型的な地位を占めると思われるシラーの『人間の美的教育について』（以下では『美的教育論』と略記）の分析を試みる。ライプニッツが旧秩序のヒエラルヒーの中で思考し、その限りにおいて文化言説が「未熟」であったのに対して、シラーはカント哲学の洗礼を受けることで自律的人間世界に目覚め、その限りにおいて「成熟」した文化言説を打ち立てた。ここで「文化」は自律的道德と共和政的自由とを可能にする市民的主体の条件となる。しかし、シラー的な「文化」は、十九世紀の移りゆきの中で担い手を見出すことができず、フランス革命とその後の動乱の中でネイションが「文化」の担い手としての地位を占めるようになると、やがてそれは自国民の同一性と他国民に対する優位性を基礎づけるものとして物象化され、ドイツ帝国を正当化するイデオロギーとなっていく。第四節はこのような「文化」のイデオロギー化を瞥見し、最終第五節において、これを批判するニーチェの「文化批判」に近代的文化言説の一つの帰着点を確認する。

本稿は、ライプニッツからニーチェへと至る時代の文化言説をたどりながら、文化の名において語られるドイツ人の自意識⁽²⁾を叙述する思想史の試みである。ただし、取り扱う時代の幅広さに筆者の力量の及ばぬことが多く、記述の多くが概略に止まらざるをえないことをお断りしなければならない。

一 完全性と調和——ライプニッツとヒエラルヒー構造

「帝国の死亡証明書」と言われるヴェストファーレン条約はドイツの政治的後進性を決定づけたが、文化的には多くの実りをもたらしたと言われる。この時代の政治的枠組みとして重要なのは領邦とともに、なおまだ帝国であった。帝国は領邦間の調整機能を有し、諸領邦を緩やかに統合する法・平和共同体として十八世紀末まで機能したのである。この帝国という外枠の中で、自律性を増した領邦では君主を中心に新しい社会集団が形成され、今日言われるところの「文化」が花開く。本稿はこの時代の「文化」の特質を、三十年戦争の末期に生まれたライプニッツ（一六四六—一七一六）を手がかりに、簡略ではあれ、描いてみたい。

三十年戦争後、諸侯は競って宮殿を建築し、荒廃した領土の再興に取り組んでいく。ノルベルト・エリアスは、中世末期から特に十七世紀から十八世紀前半にかけてのヨーロッパ各国にわたる宮廷を、ヴェルサイユ宮殿を中心とするヨーロッパ社会全体の相互連絡機関とみる視点から分析して次のように言う。宮廷は「人間の行動様式のモデルを創造する場所」⁽³⁾であり、「いわば多くの枝葉に分かれているこの『宮廷』社会の成員は、ヨーロッパ全域において同じ言葉⁽⁴⁾を話す。……かれらは同じ本を読み、同じ趣味を持ち、同じような振る舞い方を心得……同じ生活様式を持っていた」⁽⁴⁾。歴史学者によると、ドイツの宮廷社会がエリアスの描くヴェルサイユ宮のような生活形態と意義を持ちあわせていたかどうかは不明であるが、ライプニッツが述べているように、数多の宮廷のゆえに「さもなくばちりに埋もれていたはずの運命の人々がたくさん名を挙げることができる見事な手段」⁽⁵⁾の役を果たしていたのは間違いないだろう。権力が分散し一極支配的な中央権力を欠如しているからこそ、「ドイツでは自由は仕えの者たちを持つほんの少数のひとたちにしかなく、家臣に関係ある事柄ではないなどと思っている者たちの意見は極端」⁽⁶⁾なのである。ライプニッツの哲学は、このような宮廷を結節点として緩やかに連携しあう統合的なヨーロッパ社会を背景として誕生した⁽⁷⁾。

しばしば近代ドイツ精神史の出発点に位置づけられるライプニッツ哲学は、デカルトやホッブズの哲学にみられる機械論とは明確に異なる世界を表現している。デカルトによって立てられた主客二元論は、情念を有する身体的人間を力

と運動に還元し、ついにはホッブズにおいて国家を個人の機械的構成として描くにいたる。これに対してライプニッツは、一なる主権の自由ではなく、無数の個体の自由を、しかもそれらの自由の間の葛藤ではなく調和を描くのである。デカルト、ホッブズの理論が、不確実性を一なる確実性（精神ないし主権）によって克服するものであったとすれば、ライプニッツはそれを個別の調和によって追求しようとしたと言えるのかもしれない。⁽⁸⁾

『モナドロジー』（一七一四）においてライプニッツは、不可分の「単純なる実体」⁽⁹⁾であるモナドは物体ではないという。物体は延長を有し、延長はつねに可分的であるから、それは「単純なる実体」ではあり得ず、さらに、幾何学的な点も抽象的であり実在的ではないというのである。このような実体の規定がデカルトの実体観の否定であることは言うまでもない。デカルトは物体と精神の二つを実体とし、物的世界から精神を排除することによって機械論的世界観を確立した。その際デカルトは物体の本性を延長とし、運動を移動と解することで力の概念を排除した。ライプニッツは、際限なく分割可能な延長に実体性はないとし、「単純なる実体」を可能とする根拠として、変化をもたらず「内的原理」⁽¹⁰⁾と「変化する内容の細部」⁽¹¹⁾をあげ、デカルトが排除した力を取り込む。ライプニッツの力は能動的な力としてエンテレケイア（形相が質料と結びついて自己を実現・完成すること）⁽¹²⁾を含み、実体であるモナドはエンテレケイアとして理解される。「単純なる実体」、つまり創造されたモナドのすべてに、エンテレケイアという名前を与えることができるだろう。なぜなら、モナドは自らの中に一種の完全性をもっているからである。そこには自己充足があり、そのことによってモナドはそれらの内的作用の根源となり、そしていわば非物質的な自動装置になっている。⁽¹³⁾

多様なモナドはそれぞれの度合いに応じた完全性を有する。「根源的に単一なる実体」である神は、存在を生み出す作用力と、知力、意志のそれぞれにおいて完璧であるが、創造されたモナドにおける主体、表象能力、欲求能力は「完全性の度合いに応ずる神の属性の模倣にすぎない」⁽¹⁴⁾からである。これら無数のモナドは、それとしては神以外の何ものにも依存しない実体であるが、しかし神の仲立ちを介して相互に作用を及ぼす。その例としてライプニッツは心身関係について説明して、次のように述べる。「魂には魂自身の法則がある、体にも体自身の法則がある。それでいて両者が一致するのは、あらゆる実体のあいだに存在する予定調和のためである、そしてその調和が可能なのは、どの実体も、みな

おなじ一つの宇宙の表現にはかならないからである」⁽¹⁵⁾。このモナドの予定調和の中心に位置するのが「神」である。

この神は、次のように捉えなおすことができる。ライブニッツは、思考作用の原理として「矛盾の原理」と「十分な根拠の原理」を挙げ、それと連動して、「思考上の真理」と「事実上の真理」を分けた⁽¹⁶⁾。「思考上の真理」とは、「必然的であつてその反対は不可能である」もの、「事実上の真理」とは「偶然的であつてその反対も可能である」ものである。「事実上の真理」は他にもありうるという点で偶然的であるが、しかし現実存在し得るのはそれが「十分なる根拠」に基づいているからである。可能的なものが、存在しないのではなく現実存在する十分なる根拠、それをライブニッツは『モナドロジー』に先立つ『いわゆる二十四命題』（二六九〇）において「共可能的なもの（compossibilia）」と呼んだ⁽¹⁷⁾。『モナドロジー』ではそれが「一致」と「予定調和」で言い表され⁽¹⁸⁾、さらにその根拠が神に求められる所以が次のように述べられる。多様な事物は際限なく分割することが可能であり、したがって、あるものを根拠にさかのぼって究明してみても、さらにその根拠の根拠が問われるのであり、この問いかけは際限なく遡りうる。そこで「十分な根拠、つまり最後の根拠というものは、そうした連続や系列の外にこそなければならぬ」⁽¹⁹⁾。この最後の根拠が「神」である⁽²⁰⁾。

モナドロジーの議論を紹介したのは、そこから導かれる「完全性」と「予定調和」が、帝国のヒエラルヒー構造に類比的であることに注意したかったからである。所謂「宗派對立期」の後を生きたライブニッツは、十四年年長のプーフ・エンドルフよりも強く伝統を保持して、帝国と皇帝を普遍として捉える一方、個々の分析においては伝統的な帝国の理念から離れた現実をも認めたという⁽²¹⁾。彼は、一方では帝国、他方では自分が仕える領邦の利益を合理的に計算して政策を献策したが、それは何よりも帝国の安定的な平和を記したヴェストファーレン条約の成果を追求するものであった。ではヴェストファーレン条約以降の帝国はどのような状態だったのだろうか。従来は、国民国家化の失敗という視点から、条約によって帝国は末期的衰退を迎えるとみられたが、近年の研究は帝国の制度と文化がその後もなお機能していたことを明らかにしている。たしかに領邦化は進展するが、領邦化は帝国という枠組みにおいて可能であった。つまり、領邦の自立は帝国に包摂された中での自立であり、その意味では皇帝の最高邦主権に従属する。しかし、その従属は主権国家に対する従属ではなく「ドイツの自由」は維持される。帝国のヒエラルヒー構造は、多様な要素が多様な文脈で

相互作用を行う舞台であり、主権国家による命令と従属とは異なる、包摂と自立からなる。⁽²²⁾ モナドロジーの背後にはこのような世界が控えていた。

哲学者の形而上学と現実政治への態度を関連づけることには注意が必要であるが、ライプニッツにおいて両者の関連を示す傍証や証言⁽²³⁾を挙げることはさほど困難ではない。まずは、彼自身が述べるところの神と君主の類比的説明である。「神は精神に対して（神と精神以外の他の被造物との関係のごとく）単に発明家がその機械に対するような関係であるばかりか、王様が家来に対するような関係、むしろ父親がその子どもに対するような関係なのである」⁽²⁴⁾。モナドなる理性的魂、すなわち精神は創造されたモノイドであり、その神との関係が、君主と臣下、父と子の関係に類比的なものとして説明される。その上で、すぐに次のような節がおかれる。「すべての精神の集合は神の国、つまり最も完全な帝王のもとに統治された、可能なかぎり最完全な状態にある国家を形成していなければならない」⁽²⁵⁾。ここで話題になっているのは、現実の集権的国家ではなく理念的な道德の国であるが、これを理念的なものとはかり読むのも誤りだろう。というのは、そもそも帝国は「神の国」の可視的なひな形として理念的なものでもあるからだ。神聖ローマ帝国という地盤⁽²⁶⁾がこれらのテキストの背後に控えていることを過小評価すべきではない。

この点に関連してもう一つ挙げるべき資料は、一六七〇年のホップズ宛の手紙である。「同様に、もしもある人が、あなたが国家と共和国に関して主張したことを、その名前で一般に呼ばれているところの集団すべてに当てはめるならば、またあなたが至高権力に帰しているものを、王や王子、君主、権威の名を自分に要求する人すべてに当てはめるならば、さらに自然状態における完全な自由というあなたの見解を、異なる国家の市民が自分たちの間の問題を処理する場合に当てはめるならば、もしも私が間違っていないとしたら、その人はまたあなたの意見に関して大きな過ちをすることになるでしょう。というのも、一つの国家ではなく多数の国家の連合である共同体が多数地上に存在するということも、また他人がその意志を伝えることも決してできない名目上の君主が多数いることも、あなたはお認めになるからです。また、次のことも否定なさらないでしょう。世界の支配者を想定したら、共同体の囲いの外に人間をおくような人間の純粹自然状態はあり得ないと。なぜなら、神はすべての人の共通の君主ですから」⁽²⁷⁾。ここから読み取れるのは、ホップ

ズの主権論に対する批判であり、神聖ローマ帝国における多元的・連合的政治権力の擁護である。

さらにもう一つ付け加えるとすれば、ライプニッツのデカルト批判が教会統一論と結びついていたことも忘れてはならないことだろう。帝国が護持すべき普遍的教会の理念に従えば教会は一であるべきであり、またそれが帝国の平和の条件になると考えたライプニッツは、教会の教えと両立しないデカルトの物体延長論に帝国の障壁を認めた。⁽²⁸⁾形而上学と帝国の秩序は無関係ではなかったと思われるのである。

論証するというわけにはいかないが、帝国と形而上学との関連性は十分に推測しうる。神聖ローマ帝国における秩序と、各々の個体の完全性の実現、これがライプニッツにとつて、三十年戦争後のドイツが目指すべき平和と安定の道であった。神の予定調和において無数のモノダが世界を表象する自由と、ヒエラルヒー構造をもった帝国の秩序のなかで政治的個体が各々の独立を守る「ドイツの自由」は、類比的に理解できないだろうか。いずれにせよ、ライプニッツはそれと文化とは呼ばなかった。彼は、ラテン語の文化を意味する *cultura* をドイツ語化して *Cultur* という言葉をつくったが、その意味するところは今日のいわゆる文化ではなかった。⁽²⁹⁾

二 歴史的間奏、その一——「文化」の登場

そもそも「文化」とはラテン語の *colo* (世話をする) に由来する言葉である。これが神々を対象とすると、*colus* (祭祀) となり、土地を対象とすると、*cultura* (耕作) となる。この *cultura* を人間の精神に用いたのが、キケロの用例もある *cultura anima* (精神の涵養) である。明確な対象物をもたない「教育・教養」としての *cultura* の用例はモンテーニュの『エッセー』に見られ、⁽³⁰⁾ やがてベーコンが「人格的成長の包括的プログラム」としての「精神の涵養 (*cultura anima*)」を提起するにいたる。⁽³¹⁾ 初期近世において *cultura* が「教養」としての意味を担わされたのには、時代の危機との関連が想像できる。モンテーニュが『エッセー』第一巻二六章(この章は一五八〇年頃の執筆と推測されている)⁽³²⁾ で指南するジャンティヨ

ムの理想の背後には、柔弱で狡猾な朝臣や貴族による秩序の危機があったと言われるが、ベーコンが『学問の進歩』（一六〇五）第二巻において「精神の涵養」を論じるのは、旧来のアリストテレスの学問の弊害という危機があったと言えないだろうか。宮廷社会を結節点とするヨーロッパ身分制社会の危機が、その体制を補完するものとして、内面的教養としての *cultura* を要請したのだと思われる。

初期近世において、*cultura* の意味はただちに対象物をもたぬ内面的過程に収斂していったわけではないが、この二例を取り上げたのは、次節で取り扱う十八世紀後半の文化言説がすでに十六世紀にはじまっていることを確認しておきたかったからである。「文化」をドイツ語化したライプニッツが用いたのもこの意味においてである。しかしやがて、身分制社会の衰退と文明社会の興隆に伴い、その担い手は貴族から市民層へとかわる。⁽³⁴⁾ この転換が、身分制の補完機能としての教養から社会を支える基本機能としての教養へと、「文化」の地位向上を促すことになるのである。

この過程は、ユルゲン・ハーバーマスによる「具現的公共圏（representative Öffentlichkeit）」から「市民的公共圏（bürgerliche Öffentlichkeit）」の創出過程と並行している。⁽³⁵⁾ ヨーロッパの旧体制は、君主や宮廷貴族、聖職者などの示威的行動による公私未分の「具現的公共圏」による支配であり、その解体は十六世紀からはじまる。まずは、宗教改革を通じて、教会権力の位置づけが転換を余儀なくされ、「教会が具現する神的權威への信従——すなわち宗教——は、私事となる」。⁽³⁶⁾ こうして、宗教の領域が私的自律の圏として独立していく。君主権力は、家産制的な支配から変わって徐々に領主の私的家政と公的予算を分離するようになり、王の私的家僕ではない公的権力としての官僚制と軍隊が形を整えていく。貴族層は、旧秩序において有した特権から徐々に議会と司法を発達させていき、これもまた公権力の構成要素となる。これらに対して、勢力を増していく市民層は自律の領域として、都市の職能組合から「市民社会」を形成していく。こうして具現的公共圏が衰退し、それに代わって公権力が整備されると共に、それに対抗する形で市民的公共圏が成長していく。その際、市民的公共圏は、政治から排除されていた女性や非市民がクラブやサロンにおいて参与した文芸的公共圏の制度に即して自己を意識していく。「この二つの公共圏の形態は、特有の仕方で交錯し合っている。両者のいずれにおいても私人たちからなる公衆が形成され、私有財産の自由処分権にもとづく彼らの自律は、市民的家族の圏

内でその実質をあらわにし、すなわち愛と自由と教養において、一言でいえばフマニテートとして内面的に実現されることを望むのである⁽³⁷⁾。市民がブルジョワとしての自律を求めて公権力と対峙しようとするとき、文芸的公共圏のフマニテートの理念が媒介役となつて市民的公共圏は成長する。市民的公共圏は、市民 (bourgeois) は人間 (homme) であるというフィクションに依拠したのである。こうして市民的公共圏は全体を代表する地位を獲得し、新聞という情報メディアと対面的コミュニケーション空間——コーヒーハウス、サロン、読書クラブ——における議論を通じて成長してゆくのである。ハーバーマスのこの分析を逆から言えば、公共圏の実現のしかたは、各国における具現的公共圏の衰退の仕方、貴族の撤退の仕方によつて異なつたとも言えよう。本稿の観点からすると、その撤退の仕方の相違によつて「文化」の位置づけの違いに反映することが重要である。

ハーバーマスはドイツの事態を特徴づけるものとして、イギリスと異なつて身分的障壁が長く温存された点と、フランスと異なつて宮廷に対する貴族の地位が独立性をもつていない点を挙げている⁽³⁸⁾。このような身分制秩序の特質のためにドイツでは、一方では市民（実業家と大学教育を受けた人々）と一般庶民との間の格差が保持され、他方では貴族と市民との交流によつて論議する公衆が育たなかつた。このような社会的条件の中で、教養としての文化は、理念としては「人間」であることを追求するものであつても、現実によつて裏切られざるを得ないものになる。教養によつて市民たる教養市民層は、政治的領域から排除されていたために政治的教養を積むことはできず、その意味で欠如せる「人間」であつたからである。この背景には、ドイツにおける貴族層の衰退とその政治的舞台からの撤退の遅れがあつたのであり、それが非政治的な市民文化、政治と文化の対立というドイツを特徴づける枠を作り上げたのである。

この「文化」の枠組みの生成過程を分析してみせたのがエリアスである⁽³⁹⁾。彼によると、十八世紀半ばのドイツの知識人層の自意識のなかに生まれたドイツ「文化」の精神性、すなわち、政治的なもの、経済的なもの、社会的なものと明確な一線を引かれる精神性という特質は、宮廷人と市民との葛藤から生まれた。エリアスは当時の文献から、礼儀・柔軟・優雅な振る舞いを重視する宮廷人と、名誉より美德、教養を重視する中流階級の知識人層との対比を取り出し、ドイツでは文化が前者（貴族文化）ではなく、後者（市民文化）と結びつけられたという。知識層は自己を教養としての文

化につながるものとみ、反対に宮廷の上流階層に文化の対立物をみた。ただし、戦いは常に政治の彼方で行われ、知識層の上流階層批判はその人間的な振る舞いの次元に、つまり「浅薄さ」、「外面的な礼儀」、「不誠実」に限定され、革命へと転化する契機を削がれていた。他方でこの国内的な文化と反文化の対抗関係は、やがては対フランスの関係に拡大適用され、ドイツの「文化」とフランスの「文明」という対立図式を培養することになる。

ハーバーマスとエリアスの分析を通じて確認できることは、十八世紀後半における市民層の興隆とそれに伴う文化の転換である。前節でみたようにライプニッツになおまだ生きていた帝国の理念は、フリードリッヒ二世とハプスブルク家との対決によって徐々に現実的基盤を失っていった。こうした事態の反省を通じて、十八世紀後半にはドイツ国民とは何かという公共的な議論が活発となるが、この議論を担ったのが上昇しはじめた市民層である。彼らは諸侯とは異なる国民的利益を自覚してゆくが、その意識の発露は領邦の分立と身分制の残存という条件によって制約を受ける。しかも、フランスにおける革命の恐怖政治への転化を見たために、その直接的な政治的表出はなおさら困難となった。これが、ヘルダーの「民族精神」や、次に取り上げるシラーの「美的教養」の理念が語られる背景である。十八世紀後半になって現れるこれらの理念は、身分的秩序ではなく普遍的人間性に基づいて理念の正統性を手に入れようとするが、この理念が成り立つためには、民衆や市民こそ「人間」であるというフィクションが成立しなければならなかった。これが、人々を人間へと形成する教養としての文化が求められる理由である。しかし、このような事態が、すでに現実の市民の姿を写し出していたとも言えよう。彼らは、経済的分業システムの部分を担うにすぎず、また政治からも疎外されていた。そのような疎外意識のために彼らは、エリアスが描いたように、特定の地位や身分によって全体の代表であることを保証された旧支配層との相違を際だたせ、「文化」の精神性すなわち非政治性を強調せざるを得なくなるのである。『批判と危機』におけるコゼレックの啓蒙思想家に対する分析を用いるならば、⁴⁰「文化」はその政治性を非政治性の仮面で隠すという偽善と自己欺瞞を伴った。ドイツにおける文化言説は、その非政治的な外見も含めて、根っこから政治的なものであったのである。以下、その一例としてシラーを取り上げてみよう。

三 遊戯による完全性、趣味による調和——シラーの美的教養論

シラーは、思想史における巨大な歴史的転回の中で、その転回を身をもって体験した上で、「文化」を語った。思想史上の転回そのものを論じるのであれば、シラーよりもむしろカントがより相応しいのかもしれない。しかし本稿では、文化言説と政治的ヴィジョンの繋がりを明瞭に示すシラーをとりあげる。⁽⁴¹⁾

ライプニッツからカント、シラーへといたる思想史的転回の意味は、乱暴に言えば、神から人間への一言によって要約される。⁽⁴²⁾シラーは一七九一年から三年間のカント研究を通じて、カントの導きのもとに——カント批判を伴いながら——この思想的転回を遂行する。カント経験以前のシラーはライプニッツ流通俗哲学に依拠していた。例えばカール学院での最初の卒業論文『生理学の哲学』(二七七九)では、人間は神と同じくすることがその使命であるとし、神の完全性に相等する精神の形成を追求し、そのような完全性を所有することが人間の幸福であるとした。ここで完全性の原理を支えるのは、神の完全性と人間の完全性のアナログである。⁽⁴³⁾人間は神と類比的な存在である限りにおいて、完全性を想定することが許される。そして、このアナログアを保証したのが、個体は世界において存在の十分なる根拠を神によつて与えられているという、通俗的なライプニッツの形而上学である。『よき舞台はそもそもどんな効果をもたらすことができるか』(二七八四)においてシラーは、この原理に基づいて、舞台芸術の意義は観客に自らの弱点を発見させ、完全性へと近づけさせる点にあるとした。

しかしシラーは、ライプニッツのオペティミズムに止まることができなかった。⁽⁴⁴⁾青木敦子はその破綻の所以を存在の連鎖における人間と神との連続性と非連続性に求める。神との連続性において人間は神の完全性に近づくことはできるが、しかしその非連続性のゆえに神の完全性についての表象は、実は錯覚でしかない。では人はいかにしてこの非連続性と錯覚を克服できるのか。この問題は、自由の問題としても捉えなおされる。ライプニッツの哲学では、人間は神の秩序の中にあつて神の完全性へと近づいていくが、この営みは、神の完全性の影に導かれてそれを追いかけること、実は神の定めた必然に従うことである。ならば、人間の意思の自由とは何か。ライプニッツ哲学に伴う問題に解答を与え

たのが、カントの「自律」であつた。カントの哲学を通じてシラーは、神の導きによってではなく、自律的に世界形成に関わる主体を確信し、存在の連鎖というヒエラルヒー構造を根拠とした神の模倣としてではなく、人間が自ら立てた法則に自ら従う自律として、道徳的な「完全性」を理解することが可能となるのである。本稿の分析対象である『美的教育論』（二七九四―九五）における「美的文化／教養（die schöne Kultur）」はこのようなカント経験を経て成立したものである。

前節でふれたように、十八世紀後半は「市民」概念の転換期であつた。マンフレート・リーデルはその市民概念の叙述において、シラーの『美的形式の使用における必然的な限界について』（二七九三／九五）から文章を引いている。それは、クリスティアン・ガルベの『市民の風習と貴族の風習との明敏な比較』の注釈で次のようなものである。「外的な美的な教養に関しては明白に有利として捉えられるこの特権が、貴族の青年の内的教養に関して、すなわち、彼の教養全体に関しても、徳を意味し得るのかについてはガルヴェ氏も語ってはいない。彼がこうした主張を正当化し得るかどうか私には疑わしい」、「市民は貴族をこの特権ゆえにそれほど羨む必要はないだろう」⁽⁴⁵⁾。この箇所からリーデルは、シラーにおいては貴族の外的な教養より市民の内的な教養の方が勝っていると理解するが、シラーにおけるカント経験のもつ断絶性を強調する青木は、市民の自律性はカント経験後のシラーにおいて可能なことであり、それ以前のシラーでは、貴族的なものと市民的なものが混合したところにその市民観の特質があると論じている。⁽⁴⁶⁾ 本稿の文脈に置き直して解釈するならば、シラーにおける「人間」としての市民という自覚は、カント的自律を経由することによって可能になったということである。ただし、もしもそれだけならば、美的教養は内的道徳の問題にとどまろう。しかし、帝国の衰退期に新しいドイツ国民とは誰かが問われていた時代、フランス革命がすでに起こった時代において、人間の教育を考えることは道徳にとどまらない意味を担わざるを得なかつた。⁽⁴⁷⁾

フランス革命期に書かれた『美的教育論』は、近代社会に対するシラーの危機意識を表現している。第六書簡において、古代ギリシア人と近代人とを比較してシラーは「自己の形を与えるものが前者にとっては一切を統合する自然であり、後者にとっては一切を分割する知性だから」⁽⁴⁸⁾、近代的個人はギリシア人よりも劣っているとし、このような近代に

おける知性中心の文化のあり方を問題視する。「近代の人間性に対し、この傷を負わせたのは、ほかならぬ文化それ自身である。一方において、拡大する経験と専門的思考が学問の尖鋭な専門化を招き、他方では国家の複雑な機構が階級と職業の厳しい分離を必然的に促進した結果、人間性の内なる結びつきは破れ、有害な争いがその調和的な力をばらばらにしてしまった」⁽⁴⁹⁾。ここで Kuhn は、人間の精神活動が生み出す外的諸形態を指しており、人間の精神的全体性を破壊する否定的なものとして語られている。このようなばらばらとなった文化的形態は、分裂以前の統合的な文化イメージを伴うが、そのイメージの故郷はギリシアである。「ギリシア国家のあのポリプのような性質は、いまや、無数に多くの、しかし生命なき部分の寄せ集めによって機械的な生活の全体がつくられるという、精巧な時計仕掛に場所を譲ってしまった。いまや国家と教会、法と人倫は分裂してしまった。……人間は全体のちっぽけな破片にいつまでも縛り付けられているので、自分自身まで単なる破片になってしまうのである」⁽⁵⁰⁾。

しかしシラーは、個人に対してこのような分裂をもたらした文化が、人類全体に対しては進歩をもたらしたと言う。そのかぎりでは、シラーは決してギリシア的なものへの復帰は考えない。「個体はその本質のこのような分裂によって災いとなるにしても、人類全体としては、これ以外の方法では進歩しえなかったであろう……ギリシアの人間性という現象は最大限のものであつて、この段階で立ち止まることも、より高く登ることもできない極限であつたということは疑いを容れないのである」⁽⁵¹⁾。人間性を分裂させる力の相克が文化の発展と人類の進歩をもたらしたのである。「人間のなかの多様な素質を発揮させるには、それらを相対立させるよりほかなかったのである。この力の相克性が文化の重要な手段である……」⁽⁵²⁾。

文化の分裂的力を認識し、ギリシアへの復帰を断念する一方で、シラーは調和的な魂という理念を棄てることなく、第六書簡末尾で次のように記す。「人間はなにかある目的のために、自分自身をなおざりにするよう定められたものだろうか。自然は、理性がみずからの目的によって我々に指図した完全性を、自然自身の目的によって我々から取り上げることが出来るだろうか……技術が破壊してしまった我々の性質のなかにこの全体性 (Totalität) をより高い技術 (Kunst) によって再び打ち立てるのは、我々の心がけ次第であるにちがいない」⁽⁵³⁾。

それでは人間の魂に全体性を回復する技術とは何か。シラーは、(おそらくはプラトンを念頭に置きながら)魂の向上手段としての「国家」を否定する。なぜならば、国家がよりよき人間性を基礎づけるのではなく、むしろ後者が前者を支えなければならぬからである(第七書簡)。しかしこのことは、同時に人をアポリアに導く。「政治上の改善はすべて性格の高尚化から出発すべきである——しかし野蛮な国家機構のもとでどうして性格が高尚になることができるか」⁽⁵⁴⁾。この問いに対してシラーは、よりよき人間性を築くための手段として「芸術(die schöne Kunst)」を挙げ(第九書簡)、それによって分裂を克服するKulturを「美的教養／文化(die schöne Kultur)」と呼ぶのである(第十書簡)。

Kulturが二つの二重性において語られていることに注意をしたい。一方には、専門的能力の向上や統合された精神性の涵養という主観的教養と、国家制度や学問などの客観化された文化という二重性がある。この二重性は、十八世紀後半において、文化の担い手として想定される単位が、人文主義における「精神の涵養」の担い手としての個人から人間集団へと変わっていくことが背景にあると考えられる。⁽⁵⁵⁾もう一方には、精神を分裂させる文化とそれを統合する美的教養・文化という正反対の価値評価を受ける二重性がある。この文化の二重性も、おそらく当時の市民の二重性の反映である。つまり、一方では分業的秩序のなかで分裂する精神を抱える市民、他方では身分制の衰退のもとで人間としての自覚をもつ市民、この二重の意識である。これらを踏まえるならば、「美的クルトゥア」とは、まず担い手である個人の統合に関わるという点からみれば「美的教養」であり、「美的教養」がもとになって形成される客観的な文化形態を指す場合は「美的文化」として理解できるが、『美的教育論』のなかでは分裂的文化において意識に統合をもたらず前者の「美的教養」が主として論じられているのである。

では「美的教養」とはどのような働きなのか。シラーはそれを説明するために、人間性の不可欠の両極として感性的衝動(感性的本性に由来する、時間を内容でみたそうとする衝動)と形式衝動(理性的本性に由来する、内容に形式を与えようとする衝動)を取り出し(第十二書簡)、それらを相互作用の関係において理解した上で、「各人にこの二つの衝動の限界を確保することが教養(Kultur)の課題にはかならない」⁽⁵⁶⁾と述べ、「感性を自由の干渉から守ること」、「人格性を感覚の力から守ること」が教養の役割だという。さらにシラーは、これら両衝動が組み合わされて働いている衝動を「遊戯衝動」

と名付け（第十四書簡）、この遊戯衝動の対象を美とし（第十五書簡）、そこに人間の完全性が現れるとする。「人間の完全性が感性的な力と精神的な力の一致しあう勢力のなかにあるとすれば、人間がその完全性を失うのは、一致の不足によるか、あるいは勢力の不足によるかのいずれかである」⁽⁵⁷⁾。一致の不足による緊張も、勢力の不足による弛緩も、不完全な状態であるが、遊戯において見出される美は「緊張した人間には調和を、そして弛緩した人間には勢力をふたたび恢復させ、このようにして、その本性にしたがって制限された状態を絶対的な状態に戻し、人間を自己自身において完成した全体にするのである」⁽⁵⁸⁾。

ここでライブニッツとシラーとの違いを確認できる。ライブニッツにおける「完全性」は無数のモナドのヒエラルヒー構造にもとづいており、各々の個体はいわば神に与えられた役割に応じて完全性を実現するものと想定された。それに対してシラーでは個体があらかじめ位置づけられるようなヒエラルヒー構造はなく、各々が感性衝動と形式衝動を美的教養によって均衡させ、遊戯衝動において美的仮象に遊ぶことを通して「完全性」が実現されると考えられている。

ところで、このように個人の「完全性」を実現する美的教養ではあるが、しかし第七書簡に戻って考えるならば、それは単なる内面的教養にはとどまらず、政治的国家を支える役割を担うべきものであった。最終書簡においてシラーは、そのような美的仮象を通じた人間のつながりを、「美的な国（der ästhetische Staat）」と呼んで次のように述べる。「力学的な国は自然を自然によって馴らすことによってのみ社会を可能とすることができる。倫理的な国は個人の意志を普遍的な意志に従わせることによってのみ社会を（道徳的に）必然的なものとすることができる。美的な国だけが全体の意志を個人の自然によって実行するために、社会を現実的なものとすることができ。必要がすでに人間にたいして社会をつくるように強要し、また理性が人間のなかに社会的な根本原則を植え付けるのだとすれば、美だけが人間に社交的な性格を与えることができる。趣味は個体のなかに調和をつくるからこそ、これだけが社会に調和をもたらすのである」⁽⁵⁹⁾。

「力学的な国」はホッブズによって代表され、「倫理的な国」はカントによって代表される国家像であろう。シラーはカントから自律を学んだが、しかし法則に従う意志というカントの厳粛主義になじまず、性格の次元から一体となつて自由に遊戯する個人を構想した。シラーの「美的な国」は遊戯する諸個人が美的仮象を通じてつながる理念上の国とし

てひとまずは理解できる。しかし、「美的な国」ということで「美」や「芸術」の客観化された文化にのみ目を奪われてはならないだろう。美的教養・文化が国家を支える市民の養成として構想されている脈絡を踏まえるならば、遊戯衝動の完全性を体現する市民において国家社会の調和が実現されるという大枠にこそ注意すべきである。そして、ここにおいて、ライプニッツとの相違がまたも明らかとなる。ライプニッツの調和が最終的には神に根拠を有するのに対し、シラーでは個々の人間の趣味が調和の根拠となるのである。シラーの *Kultus* は、このような働きをする趣味を磨き、人間が人間らしく生きる政治共同体を築いて、人間性をふたたび統合へと導くものであり、機械的国家や専門分化した科学によって破壊されたヒエラルヒー構造にかわって、あらたに統合的機能を果たすものである。ところがこの統合的機能には政治や国家における役割は入っていない。ライプニッツが帝国の平和と安定のために現実の政治に関わったのとは全く対照的であるが、まさにここに十八世紀後半の市民的理念としての「文化」の性格が刻まれている。

シラーが教養・文化に込めた政治的含意は、近代主権国家を前提とする政治学においてはほとんど意味のないユートピアとみなされるかもしれない。しかし、シラーが生きて語りかけた人々の住む世界は、近代主権国家以前の衰退した帝国と、力を伸ばしつつあるとはいえ隣国フランスと比較すればあまりにひ弱な領邦国家群であった。さらにフランス革命の恐怖政治は、「自律」の政治的主張を屈折させずにはおかなかった。二重、三重に自由への通路の見えない現実のなかで『美的教育論』は、美的なものをカントの自律と結びあわせ、それを国家創設の梃子にしようとするその限りにおいて政治への動機を表現しているが、しかし、その現実の担い手の欠如を考えるのであれば、政治的領域からの退却を実際上は示している。ハンス・マイアーはこのようなシラー美学論の二重性を、「一方における、所謂美的国家の仮象領域への逃避、他方における、ドイツの社会的階級的諸関係の極めて現実的な反映」と述べているが、このような構造において、美的教養・文化は国家に回収されない無垢な理念を提示しえたのである。⁽⁶⁰⁾

政治的領域からの退却が「文化」の理念を保持するとすれば、「文化」が政治的領域に足を踏み入れるとき、その理念性は危うくなる。『美的教育論』を発表した翌一七九六年、シラーは次のような言葉を残している。「ドイツだつて？ それはいったいどこにあるのかね？ 私はそれを見つけない。知識としてのドイツはじまるところで、

政治的ドイツは消滅するのだ」⁽⁶¹⁾。「知識としてのドイツ」は「政治的ドイツ」から区別されている。さらに、マイネッケによつて一八〇一年に書かれたと推測されている『ドイツの偉大さ』と題された断章では次のように述べられる。「ドイツ帝国とドイツ国民とは別物である。ドイツ人の尊厳は、ドイツ諸侯の首長のうえにとどまっているのではない。政治的なものから離れて、ドイツ人は自分の価値をつくりだした。そして、もしかりに帝権が没落しても、ドイツの威厳は確実に存続する。それは倫理的な偉大さであり、国民の文化と性格のなかに宿っているのであつて、国民の政治的運命とは無関係である。……政治的帝国は動揺しても、精神的帝国はますますかたく、ますます完全に形成される」⁽⁶²⁾。古い神聖ローマ帝国にかわつて文化的国民に希望を置いているこの文章は、シラーにおいてはなおまだ非政治性の次元にあつたのかもしれない。しかしこれは、政治的に現実化されるべきドイツは文化ドイツであるという宣言として読むこともできよう。実際、フランスの支配下におかれたドイツは、文化的共通性を土台に国民を形成することによつてこの支配を脱していく。シラーが求めた人間の自由は、国民の独立という形で追求されることになり、「文化」の理念性は現実のなかで試されることになるのである。

四 歴史の間奏、その二——文化のイデオロギー化

反ナポレオン闘争として始まるドイツ国民運動は領邦の枠を超えた国民の生成へと向かう。目に見える形の反ナポレオン運動が実行される前段階においてフィヒテは、ドイツとは何かを自覺的に思考することのできた教養層に訴えかけて、市民層が（諸侯ではなく）民衆と一体となることによつてあらたなドイツ国民を形成する必要を説き、そのために単なる「民衆教」ではない「ドイツ国民教育」を唱えた。やがて解放戦争を通じて、諸君主のみならず民衆もまた政治的主体として自覺を高め、君主の臣民から自由な市民への方向を歩みはじめるが、それはただちに国民的な運動に直結したわけではない。しかし、四〇年頃には新聞等によつて国民的コミュニケーションの体制が整い、反自由主義的な政府の専断に対する世論が形成されるようになってくると、対フランス防衛意識によつて刺激された国民意識は公的祝祭を

通じて高められ、四八年革命とともに戦った経験がそれをさらに強いものにしていった。

このようなナショナリズムの高まりの中で、「文化」の意味は徐々に変容していく。初期近世に現れた教養としての文化は身分制秩序を補完する人間の内面的資質を意味し、帝国の没落と国民の見通しなき時代のシラーの美的教養は自律の人間の自由を実現する遊戯衝動であった。もちろん、外的な制度文物を指す文化の用法もシラーで確認した通りに存在しており、ヘーゲルでは「文化 (Kultur)」はほとんどその意味で使用されている。⁽⁶³⁾ Kulturから教養の意味がなくなるというわけではないが、単純化して言えば、文化の主体的側面としての教養は主として Bildung が担うようになり、Kulturはその外的な側面を意味するものとなっていく。実際にはこれらの言葉の境界線は曖昧なのだが、以下簡単に概観しておこう。

フンボルトは、一八三〇年代になってそもそも置換可能であった文化と文明とを区別して、Civilization (これを彼は文明というよりは文明化の意味で使用する) を「外的制度と風習ならびにそれと関連を有する内的心情における諸民族の人間化」とし、Cultur (Kulturの古い表記) を「この社会状態の洗練化に、学問と芸術を付け加える」とした上で、さらに次のように続ける。「ところでわれわれの言語で教養 Bildung と語る場合、われわれは、何かより高くより内面的なものを、すなわち精神的倫理的な努力全体の認識と感情から調和を保ちつつ感情と性格へと注ぎ込む気質を指している」。⁽⁶⁴⁾ フンボルトでは、文化と文明は区別されながらも基本的には同じ意味をもち、その両者が教養と結びつけられている。『歴史的概念事典』によると、文化と文明のちがいはペスタロッチから明確に認められる。「文明による教養 (Civilisationsbildung) は人類の感覚的動物的開化 (Bildung) であり、我々が本性の動物的感覚と動物的能力の社会的陶冶 (Ausbildung) である」。⁽⁶⁵⁾ ペスタロッチにとって文明化は野蛮人からの進歩にすぎず、文化の一部とはみなされない。それに対して、「わが種族が人類へと高まりゆくこと、すなわち文化とは、その本質において、動物のような無法の暴力状態を抜け出て、正義と法によって可能となる、またそれによって守られる暴力なき状態へといたる転換の謂であり、人間の精神と人間の心情の要求のもとに感覚の要求を従わせることである」。⁽⁶⁶⁾ このようにペスタロッチでは文化と文明が区分されるが、このように両者を截然と区別する用法は一般的ではなく、おおよそ八十年代ぐらいまで、文化、文明、教

養の区分はあまり明確ではなかった。はつきりしていることは、十九世紀を通じて徐々に文化、文明が「客体化」していったことである。「重点は徐々に教養 (Bildung) から対象物や諸制度へ移り、過程よりもいつそう帰結に置かれるようになる」⁽⁶⁷⁾。そして、文化の客体化は複数化を促進し、複数化は相対化を促す。これらの動きを促進したのが、歴史学派の諸業績であり、また民族学や地理学等の「文化の科学」である。他方で、教養もまた十九世紀の過程を通じてある種の「物象化」を経験する。すなわち、教養があるということは、アカデミックな教養があるという意味になり、そのために教養のあるなしは財産という基準によって判断されるようになる⁽⁶⁸⁾。

文化概念の客体化を促進した歴史学派も「文化の科学」も、ドイツの独立と自由を求めるナショナリズムの動機に導かれていた。比較的よく知られている歴史学派については措き、ここでは「文化の科学」に若干ふれておこう⁽⁶⁹⁾。初期のフェルキッシュ・イデオログとみなされる民俗学の祖リール (Rieth, W. H. 一八三二—一八九七) は、はじめ穩健な自由主義者であったが、四八年の革命の失敗後、行動的な保守主義者となる。彼は革命の失敗の理由を自由主義の指導者層のドイツ社会の無理解にあるとし、政治的改革のためにはドイツ社会の実態、とりわけ農民の生活実態を知らなければならぬと考え、民俗学の実証的研究に取り組んだ。リールの民俗学は、国家学の基礎学として構想されたのであるが、本稿の関心において重要なのは、諸身分の生活文化が実証科学的方法をもって観察されることによって、客観的な相貌をもった文化——実際には、農本主義的ロマン化を伴っていた——が立ち現れるにいたったことである。リールは、こうして発見された諸身分の文化の認識を通して、国家の正しい秩序を探究したのである。

十九世紀の知的巨人ルドルフ・フィルヒョウ (Virchow, Rudolf 一八二一—一九〇二) もまた、自由主義と文化との関連を示している。彼は四八年の革命に積極的に関わった自由主義者であったが、ちょうど革命の直前にシレジアで行った伝染性腸チフスの調査が彼に文化への関心を引き起こした。伝染病は単なる個人がかかる病気ではなく、社会的水準で発生する疾病である。その原因は無知や貧困であるが、フィルヒョウが調査に入ったシレジアは潜在的には豊かな地域であって、無知や貧困は農業のシステムなど政治的経済的要因によるものであった。フィルヒョウにとってより重要な発見は、これらの要因が、改革に消極的な姿勢や迷信など、文化に起源を有しているということであった。後に、ビスマ

ルクのカトリック教会への介入を「文化闘争 (Kulturkampf)」と名づけてビスマルクを支持する彼は、自由と進歩を求める自己の信念を科学にもとづくものとし、この上に国家の土台となる文化的同一性を築こうとしたのである。⁽⁷⁾

以上のように、統一と自由を求める政治的関心は、ドイツ国家の基礎となる文化的なものの探求を進め、その要求に適う形で文化が構築され、文化の客体化が進んだと思われる。シラーにおいては、精神を分断する客体的文化は教養的な文化によって克服されるべきものであったが、そのような批判的教養としての文化がありえたのは、文化・教養の担い手としての自律的な個人を考えられたからであろう。それに対して、ナショナリズムの発展のなかで文化の担い手が個人から民族という単位に移行すると、文化は民族的統一を支える何らかの客体的なものに化した。こうして文化に関する言説は、何らかの文化的形態を指し示しつつ、国民統合の基礎を提供するイデオロギーとなる。身分制のヒエラルヒー構造にかわって国民の文化が社会の弁神論の地位を獲得するのである。しかし、ヒエラルヒー構造が自律的主体によってその基盤を奪われたように、弁神論としての文化もまた人間の全体性を求める精神によって批判の矢が放たれたのであった。

五 初期ニーチエの文化批判——『悲劇の誕生』と悲劇的文化

文明社会が人間を陥れるところの分業体制は人間をして分割せしめ、人間を人間たらしめることを不可能とする。この文明社会への告発の原型はルソーに遡ることができる。文明と文化がほぼ同一の意味を担っているところにおいてなされたルソーの文明批判⁽⁸⁾文化批判は、人間性の規範に従って遂行され、禍の根本は全体性の分裂に求められた。十八世紀後半のドイツ思想の主要課題はこの問題であった。そしてこれに対する解答をドイツ人に提供したのがギリシア人であった。⁽⁹⁾「ドイツ人の想像界におけるギリシア人の支配」を通して、ギリシア研究がドイツの国民文化の新しい基礎を提供する。⁽¹⁰⁾彼らが夢想したのは、ヴァルター・レームの卓抜な表現によれば、神聖ローマ帝国に代わる「神聖ギリシア帝国」であった。⁽¹¹⁾

そもそもドイツ人のギリシアに対する関心は、ルイ十四世の時代に起こったフランスにおける新旧論争に由来する。それは十八世紀に入ってドイツに飛び火し、ゴットシェーフトやヴィンケルマン、ヘルダー、シラーらがこの論争の圏内におり、さらにその影響はF・シュレーゲル、ヘルダーリン、ヘーゲルに及び、そしてニーチェにまで流れてゆく。ギリシア人は、文明化された社会における分裂した市民に対して、全人の理想を示すものとして受け入れられた。シラーの美的教養論は、分業によって発達した文明社会を前提としつつ、ギリシアの全人を遊戯衝動を通して現代に蘇らせることによって、政治社会を担うに足る市民を養成する議論であつたが、その構想は十九世紀にも引き継がれる。第二帝政の成立後に文化に対する危機意識を表明していたデイルタイは、ヴァーグナーの芸術に人間の総合的教養の可能性を期待した。⁷⁴そして周知のように、若きニーチェもヴァーグナーに心酔した一人であり、芸術を通した人間性向上のヴィジョンをシラーと共有していたのである。

シラーとニーチェの思想的関係については従来あまり言及されてこなかったが、ニーチェにおける遊戯思想に着目するならば、シラーとの関係はより注目されてしかるべきである。⁷⁵五郎丸は、初期ニーチェの遊戯思想にとってシラーからの影響が決定的であつたことを論証して次のように述べている。「ニーチェは、シラーが人間の調和的全体性を破損した元凶とみなした近代的「分業」「専門家」——『悲劇の誕生』では「断絶」と言われたもの——が教養の世界にも及んでいると訴える。そこで彼は「十全な人間」を切望する。それはシラーの理想的人間像をニーチェ流に解釈した人格、近代的分裂を克服した人間だろう。悲劇の再生がデイオニュソスのものとアポロンのものとの健全な相互活性化に懸かっているからには、ニーチェが待望する人間がシラーの語った「性格の全体性」、即ちその形式衝動と素材衝動とが均衡に達している人間と同じような名を授かったとしても、何ら矛盾はない。「十全な人間」「文明との闘争」としてシラーの色彩を帯びて語られている事柄は、悲劇文化の再生、悲劇的人間の育成という要求と、実は同じものだ。ニーチェは、人間の調和的全体性の要請というシラーの『美的遊戯』論の根幹を、当時の教育への批判に適用しつつ継承したのだ。⁷⁶」

右の立論を踏まえて、本稿がさらに付け加えたいのは、シラーの『美的教育論』と比較可能な『悲劇の誕生』におけ

るニーチェの「文化」観の究明である。⁽⁷⁷⁾ それにより、二つの世紀末における文化の位相の相違を示す指標を手に入れることができるかもしれない。

まずは、『悲劇の誕生』における「文化」をめぐる諸概念の連関を確認する。ニーチェは「文化 (Culture)」という言葉の主として、時代や地域、人物や象徴において客体化・形態化された類型として用いている。「アポロ的文化」、「アレクサンドリア的文化」、「ソクラテス的文化」等がその例である。しかしニーチェは、これらの文化を決して客体化された形態においてのみ眺めるのではなく、それらが働くダイナミズムをも視野に入れている。例えば「アポロ的なもの」の形態化として「アポロ的文化」が考えられている。文化の根源にあるこの能動的なもののうち、隠れているものは「衝動 (Triebe)」、現れているものは「精神 (Geist)」という言葉で表現される。これに対して、それらの能動的精神によって養われた受動的なものが「教養 (Bildung)」である。「精神」が何らかの普遍性、集合性をもって語られるのに対して(例えば「ドイツ精神」、「悲劇の精神」)、「教養」は基本的に個人的なものとして語られる。

さて、このような多様な形態をとる「文化」の存在の意味は、人間が世界において生存を続けるための「刺激剤」に喩えられる。やや長いが引用する。「はげしい欲望をもつ世界意志は、事物の上に幻を広げてその被造物を生につなぎとめ、そしてうむを言わず生き続けさせるための手段をいつでも見つけてくる。……あるひとは、認識のソクラテス的快感の虜になり、認識によれば生存の永遠の傷も治せるといふ妄想によって縛り付けられている。またある人は、目の前にひらひらする誘惑的な芸術の美のヴェールに惑わされ、さらにまたある人は、さまざまな現象の渦巻きの底に永遠の生が破滅しがたく流れ続けているという形而上学的な慰めにとらえられる。……今挙げた三つの幻の段階は、一般に比較的高貴な天性の人たちのためにのみあるのであって、彼らはおしなべて生存の負担と重圧を常人よりは深刻に不快と感じ、この不快を紛らすためには、えり抜きの刺激剤を必要とするのである。われわれが文化と呼んでいるものはすべて、こういう刺激剤から成り立っている。その調合の割合に応じて、われわれは、すぐれてソクラテス的な文化とか、あるいはすぐれて芸術的な文化とか、あるいはすぐれて悲劇的な文化とかを持つことになる⁽⁷⁸⁾」。

当事者は必ずしも文化とは呼んでいなかった(ギリシア人は「文化」に相当する言葉を持っていなかった)多様な生活の形

態が、ここでは文化という言葉によって包摂され、それらが一体として生のための「刺激剤」という観点から評価される。ニーチェの文化批判は、『悲劇の誕生』においてすでに、「力の意志」という観点からなされていると言えよう。『悲劇の誕生』における具体的な分析例は次の通りである。

まずは、「アポロ的文化」が挙げられる。「アポロ的文化」はアポロ的衝動の形態化であり、歴史的形態から「オリュンポス文化」⁽⁸⁰⁾とも呼ばれ、その代表者はホメロスとラファエロである。アポロ的なものとディオニュソス的なものとのよく知られた対比から、「ディオニュソス文化」が語られそうに思われるが、実際にはそのような表現は用いられていない。ディオニュソス的なものはアポロ的なものと相働いて形態化されるからである。次に挙げられるのは、「アレクサンドリア文化」⁽⁸¹⁾である。アレクサンドリア的文化は、「ソクラテス文化」とも言われ、認識衝動に動かされ、世界を無制限に認識で満たしていこうとする楽天主義を特徴とし、オペラという形態に典型的に現れるので「オペラ文化」⁽⁸²⁾とも言われる。ニーチェは現代文化の混迷と衰退を、ソクラテス文化のもつ楽天主義と歴史的精神に求めている。「アレクサンドリア的文化」が、長期にわたって存続するためには、奴隷階級が必要だということを、頭において置かなければならない。ところが現代の社会は、その楽天主義的存在感のために、そういう階級の必然性を否定している」⁽⁸³⁾ために、やがて手痛いしつべ返しを受けるだろうとニーチェは言う。また「現代文化」は「途方もない歴史的欲求」と「身も細るほどの認識欲」を持つているが決してその衝動を満足させることはできないとされる。というのは、ニーチェによれば、そのような途方もない認識衝動は「神話の喪失、神話的故郷、神話的母体の喪失を指し示す」⁽⁸⁴⁾ものだからである。

ギリシアの文化の理想と現代文化の混迷を踏まえて、ニーチェが展望するのが、「悲劇的文化」の再生である。「文化の基底でもあるあの楽天主義に対する勝利、この困難極まる勝利が得られたのは、カントとショーペンハウアーの非凡な勇氣と知恵のおかげなのである。……この認識によって、私があえて悲劇的文化と呼ぶ一つの文化が導き入れられる。その最も重要な目印は、科学にとつてかわって、知恵が最高の目標に据えられるということである。この知恵は、枝葉末節に走る科学の誘惑に欺かれないで、不動のまなざしを世界の全体像に向け、そこに写し出されている永遠の苦悩を自分自身の苦悩として共感的な愛の感情で受け止めようとするのである。……このような文化の悲劇的人間が、厳粛と

恐怖にむかって自分を鍛えるにあたって、一つの新しい芸術を、形而上学的慰めのための芸術を、悲劇を、自分にふさわしいヘレナとして渴望⁽⁸⁵⁾する。

悲劇的文化の再生は、神話の再生によって可能となる。「どのような文化も、神話を欠く場合、その健全な想像的自然力を失うのであって、われわれの視野が神話で限られている場合に初めて、文化の動き全体が一つの統一体にまとまる」⁽⁸⁶⁾からである。ニーチェは、現代における「ドイツ神話の再生」⁽⁸⁷⁾によるドイツ精神の復興に期待を寄せる。神話的世界が教えるのは、シラーにおいて全体性が具現する場とされたあの遊戯である。「醜と不調和でさえも、意志がその快感の永遠の充実のなかで、自分自身とたわむれる一種の芸術的遊戯であると、悲劇的神話はわれわれに説きつけようとする」。

とはいえ、形式衝動とアポロ的なもの、素材衝動（感性衝動）とディオニュソス的なもの、美的遊戯と芸術的遊戯、これらの類似にもかかわらず、五郎丸が指摘するように、「ニーチェの構想は、『美的遊戯』による共感共同体論を描いたカント、シラーの美学の成果と必ずしも一致しない。……カントにあつては、『戯れ』が共通感官の基底となり、共同体論へと膨らむ可能性をもっていたのに対し、またシラーでは、社交としての『美的遊戯』を『戯れ合う』共同体があり、『遊戯者』の人間像がイメージされ、一般的な遊びと『美的遊戯』の間の連関さえ見出されたのに対し、ニーチェの文化論では、バイロイト劇場の計画を除けば、『美的遊戯』が共有され現実には『戯れられる』という契機に力点がない」⁽⁸⁹⁾。

ニーチェの文化論に共同体論へとふくらむ可能性がみられないのは、シラーとニーチェの歴史的位相の違いを確認した地点から見ると不思議なことではない。カントやシラーの十八世紀後半は、帝国の衰退と市民的公共圏の創出を背景として、美的なものをめぐる対話が市民を結びつける可能性を有していた。それに対して、『文化国家』⁽⁹⁰⁾が第二帝政において実現したニーチェの時代は、そのような可能性を見出す場がそもそもなかったからである。

もつともカントやシラーの対話性は、コゼレックの分析によれば、文化理念の自己欺瞞を裏に抱え込んでおり、それに対してニーチェは現実への通路を持たなかったがゆえに、文化理念の中にある力への意志を敏感に感じ取ることができたとと言えるかもしれない。『悲劇的文化』における『文化批判』は、文化がその刺激剤をもって生存させるようとする人間精神の質を問題とするのであり、それをハルバースタットの基準はディオニュソス的な生の意志である。この基準からみたとし、

悲劇的世界を覆い隠す楽天主義的な文化は、客体化された文化の構築を通して人間を民族や国民とし、人々に生存の意味を与えるが、実はそれは、現実を覆い隠されて自惚れに陥る俗物を生み出すものでしかない。これに対して、ニーチェが悲劇的文化に期待するのは、悲劇的神話と美的芸術による苦悩の受容としての「世界是認」⁽⁹¹⁾である。やがてこの「世界是認」は、「自然への回帰」として語られ、悲劇的文化は「自然」の名において根拠づけられることになる。⁽⁹²⁾

市民的存在の人間的分裂を克服することが、シラーの「美的文化」の目指したものだとなれば、文化的存在としての人間の弱さの克服が、ニーチェの「悲劇的文化」の目指したものであると言えよう。それは、人間が個別的なものではないという悲劇的現実を基礎とし、そのような人間同士の間を生じる闘争を、相互の生を促進する調和へと導く文化である。それは、シラーの継承という側面を持ちつつ、しかし美的教養によって全体性を獲得するというのとは異なった側面を描く。すなわちニーチェは、この対立的調和が最大限の偉大さを生み出す形式としてやがて「位階秩序(Rangordnung)」を想像し、⁽⁹³⁾文化の価値はこの秩序を支配する偉大な個人を生み出すことにあるとするのである。ちなみに、そのようなことを語り出す時期にニーチェがヴァーグナーと離反し、シラーに対する否定的なコメントを遺すようになるのは示唆的である。⁽⁹⁴⁾ニーチェの秩序イメージを表現するさまざまな断片的発言は、近代革命によって切り開かれた平等な市民からなる社会ではなく、革命以前の身分制と親和的であるが、このような「弱者や出来の悪い者への軽蔑、平和や文明的な満足よりも戦いや強さを高く評価する」態度は、エリアスによれば、「非常に古い社交上の手法」を言い表したものである。⁽⁹⁵⁾エリアスはそれをカントと比較して興味深くも次のように述べる。「カントの定言命令とニーチェの「偏狭な道徳理解から解放された力量」という宣言との間の違いは、要するにドイツの市民階級がアウトサイダーの地位から、二流の有力者の地位へ移行したことの反映にはかならないのである」。⁽⁹⁶⁾

エリアスの社会学的分析でニーチェを尽くすことは無論不可能であろう。しかし、文化的言説の変遷に注目する本稿においては、ニーチェの文化批判の射程を図るためにもこの指摘を重要と考える。シラーの美的文化が、分裂した市民の全体性の回復を志向するものであったとすれば、ニーチェの文化批判は、そのような全体性の回復が不可能である悲劇的現実によって自由主義的オプティミズムを打ち壊そうとするものである。この点でニーチェは、『悲劇の誕生』にお

いてシラーの枠組みを参照しつつも、しかしシラーとは決定的に異なる次元の文化をそもそも志向したのであり、そこにニーチェのポスト近代性がみられるのだと思われる。問題は、ニーチェがこの悲劇的現実を耐えやすくするために古い身分制の作法を呼び戻そうとした点にある。その帰趨はニーチェの「力の意志」にもとづく文化批判の可能性と危機を示している。すなわちそれは、文化の理念、その自由主義的オプティミズムの掲げる理念の裏に存在する力への意志を明らかにし、その自己欺瞞に光を当て、政治的なものを引きずり出す。これは理論的可能性である。しかし、引きずり出された政治的なものを制御する手段は、そこにはない。逆に言えば、そのような手段のないままに政治的なものに言及できたのは、文化が政治から切り離されていたからではないか。このような政治と文化の枠組みの中で政治が文化を語りはじめた時に、文化にとっての真の危機が到来したのである。

六 おわりに

本稿は、旧身分制のヒエラルヒーの衰退と連動して歴史の舞台に登場する「文化」に焦点を当ててドイツ近代の思想的展開の概略を再構成することを試みた。この再構成は、自律的人間の陶冶の側面から「文化」をクロースアップしたものであり、視点をかえて自律的人間の行為という側面から見れば、それは「歴史」の過程として、「文化」や「歴史」の担い手となる社会のあり方からみれば「個別化 (individualization)」としてあらわれる⁹⁷。

歴史と文化と個人というこのトリアーデが近代という時代を読み解く鍵であるとみたのは、人類学者ルイ・デュモン⁹⁸である。デュモンは、インド文化の研究を通じて伝統的な全体社会 (holistic society) の本質としてヒエラルヒーをとりだした。ヒエラルヒーとは政治的権力と関係のない、社会を全体として維持するための道德的イデオロギーであり、必ずしも抑圧や不自由と結びつくものではない。デュモンによれば、人類史的に見ればノーマルなこのヒエラルヒーを西欧近代社会は打ち壊し、それに代わって自由で平等な個人からなる社会をつくりだしたが、しかし、ヒエラルヒーなき社会においては、人間と人間との関係づけはただ闘争によってなされるほかないという。このような人類学的視点に引

きつけて言えば、文化はそもそも、人間と人間とを関係づけるための闘争的な概念であると言ってよいのかもしれない。ドイツにおける政治と文化の問題は、ヒエラルヒー構造から近代国家への移行の遅れが、政治と文化の対立関係を生み出し、その枠組みの中で政治的教養を養う間もなく闘争的な文化概念が支配的となったことに求められるのではないだろうか。本稿はただたどしい行論によってそのように推測できる理由の一端を述べようとしたものである。

- (1) 以上の問題関心については次の書物の刺激を受けた。Wolf Lepenies, *Kultur und Politik*, Hanser 2006.
- (2) 「文化」という概念には、へ一体われわれの特性とは何か」と繰り返して問わなければならないが、国民の自意識、政治的並びに精神的な意味における自らの国境を常に新たにあらゆる面で求め、そうしてまとまっていなければならないが、国民の自意識が反映している。」ノルベルト・エリアス『文明化の過程(上)』赤井・中村・吉田訳、法政大学出版局、一九七七年(原書一九六九年)、上巻、七一頁。
- (3) エリアス『文明化の過程(下)』波田・溝辺・羽田・藤平訳、法政大学出版局、一九七八年、六頁。
- (4) エリアス、前掲書、八頁。
- (5) ライプニッツ「知性と言語をよりよく鍛錬するようドイツ人たちへ諭す」(一八四六年刊)、『ライプニッツの国語論』高田博行／渡辺学訳、法政大学出版局、二〇〇六年、七頁。没後出版された本論文の執筆時期は、一六八三年頃とみられている。
- (6) ライプニッツ、前掲書、八頁。
- (7) オルテガ『ライプニッツ哲学序説』杉山武訳、法政大学出版局、二〇〇六年(原書一九五八年)の特に「補遺」を参照。そのほかに、ライプニッツと時代の関係にふれたものとしては、Wilhelm Dilthey, *Leibniz und seine Zeitalter*, 1900, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, カッシーラー『自由と形式』中埜肇訳、ミネルヴァ書房、一九七二年(原書一九一六年)を参照。
- (8) トゥールミン『近代とは何か』藤村達雄・新井浩子訳、法政大学出版局、二〇〇一年(原書一九九〇年)、特に一四一―一七〇頁を参照。
- (9) 『モナドロジー』一節。(翻訳は、池田善昭『「モナドロジー」を読む』世界思想社、一九九四年、から引用。)
- (10) 『モナドロジー』一一節。
- (11) 『モナドロジー』一二節。

(12) 四日谷敬子『個性性の解釈学——ライプニッツから現代まで』晃洋書房、一九九四年、一二二頁。

(13) 『モナドロジー』一八節。

(14) 『モナドロジー』四八節。

(15) 『モナドロジー』七八節。

(16) 『モナドロジー』三二、三三節。

(17) 『いわゆる二十四命題』の第七命題。「まさにここからして、すべての可能的なるものが現実に存在する、という帰結にはならない。もし可能的なるものがすべてへ共可能的なるものであれば、たしかにそう言うことになるう。」(引用は、池田、前掲書、付録Ⅰ『いわゆる二十四命題』より)。

(18) 池田、前掲書、八頁を参照。

(19) 『モナドロジー』三七節。

(20) 『モナドロジー』三八節。ここで言う「系列の外」を単純に「超越的」と解釈すべきでないことについては、池田、前掲書、八九頁。

(21) Karl Otmar Frl. v. Aretin u. Nolker Hammerstein, Art. Reich, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, S. 473. (なお、以下、本事典はGGBと略記。)さらに、ライプニッツ哲学が「存在の連鎖」という伝統的宇宙観を示すものであることについては、ラヴジョイ『存在の大きいなる連鎖』内藤健二訳、晶文社、一九七五年、を参照。

(22) 神聖ローマ帝国についての手近な研究案内としては、ピーター・H・ウィルソン『神聖ローマ帝国 一四九五—一八〇六』山本文彦訳、岩波書店、二〇〇五年。また、主権的国民国家を目標とする国制史的的研究における連邦制的伝統に対する過小評価を批判する近年の研究として、皆川卓『等族制国家から国家連合へ』(創文社、二〇〇五年)を参照。ライプニッツは帝国の機能再生のために、シュヴァーベン同盟を範とした帝国等族の同盟を提唱していたという(同書、二七一頁にあるエストライヒの議論の紹介より)。なお、ヒエラルヒー構造という言葉で意味しているのは、法的伝統的な階層秩序——それは「特権」によって守られる——と、それを正当化する象徴体系としてのコスモロジーである。アーロン・グレーヴィチが『中世文化のカテゴリー』(川端香男里・栗原成郎訳、岩波書店、一九九一年)で描くように、この階層秩序は最終的な「主権」を知らない(同書、二八二頁)点で、中世的である。

(23) 石黒ひで『増補改訂版ライプニッツの哲学』岩波書店、二〇〇三年、五頁。佐々木能章は、哲学のテキストに時代的背景を讀

み込むことに注意しつつ、その連想を抑えることができない。佐々木『ライプニッツ術』工作舎、二〇〇二年、一五八頁。

(24) 『モナドロジー』八四節。

(25) 『モナドロジー』八五節。

(26) Art. Reich, in: GGB, Bd. 5, S. 474.

(27) Letter to Thomas Hobbes, July, 1670, in: Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, translated and edited by Leroy E. Loenker, 1956, p.163.

(28) 永井博『ライプニッツ』勁草書房、一九五八年、を参照。

(29) Joachim Fisch, Art. Zivilisation, Kultur, in: GGB, Bd. 7, S. 704.

(30) モンテーニュの教育論は『随想録』第一巻「子どもの教育について」である。懐胎した貴族婦人の教育指南のために書かれた本章は、エラスムスの教育方針と自己の経験に基づいて書かれたものと推測されている（関根秀雄『モンテーニュとその時代』白水社、一九七六年、を参照）。重要なことは、この教育論が、一般人向けの教育論ではなく貴族のための教育論であるという点、それにもかかわらず、ここで言われているジャンティヨムが単なる階層上のもではなく、教養上のもものと解釈できる点である。このような内面的教養に支えられたオネトム (*honnête homme*) が続く十七世紀の理想とされる。

(31) Art. Zivilisation, Kultur, in: GGB, Bd. 7, S. 701.

(32) モンテーニュ『随想録』関根秀雄訳、白水社全訳縮刷版、二五三頁。

(33) モンテーニュ『随想録』関根秀雄訳、白水社全訳縮刷版、三一六頁。

(34) 木村俊道「宮廷から文明社会へ——初期近代ブリテンにおける「文明」と「作法」」、「政治研究」第五〇号、二〇〇三年、を参照。本論文の構想は、木村の仕事に負うところが大きい。

(35) Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, 1963, Suhrkamp 1993. 細谷貞雄訳『公共性の構造転換』未来社、一九七三年。なお、*Öffentlichkeit*の訳語は花田達朗（「公共圏」という名の社会空間）木鐸社、一九九六年）にならって公共圏とした。

(36) Ebd., S. 67. 前掲書、二三三頁。

(37) Ebd., S. 120. 前掲書、七六頁。

(38) Ebd., S. 139. 前掲書、一〇二頁。なおハーバーマスの『公共性の構造転換』に対しては、「市民」概念の曖昧さ、市民的公共圏

における政治的方向性の多様さの認識不足、そして年代的正確性の欠如等に関する批判がなされてきたが (Cf. T. C. W. Blanning, *The Culture of Power and the Power of Culture*, Oxford University Press 2002, pp. 11-14)、『本論で用いるかぎりにおいては支障がないと判断した。』

(39) 以下の議論は、エリアス『文明化の過程(上)』赤井・中村・吉田訳、法政大学出版局、一九七七年、第一部第一章を参照。

(40) コゼレック『批判と危機——市民的社会の病因論』村上隆夫訳、未来社、一九八九年(原著一九五九年)。

(41) シラーの解釈にあたっては、青木敦子『シラーの「非」劇——アナログアのアポリアと認識論的切斷』哲学書房、二〇〇五年、に多くを負っている。

(42) この転換を「生得的」の概念の断絶をもって示したものとして、山根雄一郎『根源的獲得』の哲学 カント批判哲学への新視角』東京大学出版会、二〇〇五年、特に丸山眞男の発言をも引く一三二頁を参照。

(43) 青木、前掲書、六四頁以下。

(44) 青木、前掲書、七一頁以下。

(45) M. Riedel, *Art, Bürger, Staatsbürger, Bürgertum*, in: GGB, Bd. 1, S. 699.

(46) 青木、前掲書、二六一頁。

(47) 例えばロマン主義の政治思想研究者、フレデリック・ベイスラーは、初期シラーの共和国への関心から『美的教育論』の政治思想を、フランス革命がたどった道とは異なる安定した共和国設立を目指すものと解釈している。Cf. Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790 - 1800*, Harvard University Press 1992, Chapter 4.

(48) Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Reclam 1970, S. 19. (『人間の美的教育について』石原達二訳、シラー『美学芸術論集』富山房、一〇四頁。邦訳は書簡形式の論文のために「です・ます」調で訳されているが、雑誌に発表されたことを踏まえて、論文形式の文体に改めている。)

(49) Ebd.

(50) Ebd., S. 20. 前掲書、一〇四—五頁。

(51) Ebd., S. 23. 前掲書、一〇八頁。

(52) Ebd., S. 24. 前掲書、一〇九頁。(Kulturの部分の邦訳は、「陶冶(文化)」となっているが、ここでは「文化」と訳した。)

- (53) Ebd., S. 26. 前掲書「一一一頁。(一部訳語を変更している)。」
- (54) Ebd., S. 31. 前掲書「一七頁。」
- (55) Art. Zivilisation, Kultur, in: GGB, Bd. 7, S. 707.
- (56) Schiller, ebd., S. 11. 前掲書「一三八頁。」
- (57) Ebd., S. 69. 前掲書「一五九頁。」
- (58) Ebd. 前掲書「一六〇頁。」
- (59) Ebd., S. 126. 前掲書「一一〇―一一二頁。」
- (60) Hans Mayer, Schiller und die Nation, Berlin 1955, S. 47.
- (61) Goethe und Schiller, Xenien, 1796, hrsg. v. E. Schmidt und B. Suphan, 1893, S. 14.
- (62) 「フイネツケ『世界市民主義と国民国家』矢田俊隆訳、岩波書店、一九六八年(原著一九二八年)」、五八―五九、六五頁参照。
- (63) 「悟性の使用と陶冶 (Gebrauch und Kultur des Verstandes)」(Werke / Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Suhrkamp Taschenbuch, vol. 1, S. 9) などの使用例が初期の草稿に見られる他は、ほとんど「文化」と訳すべき用例である。なお、ヘーゲルにおいては言葉が相対的に用いられなくなると言い、その理由をヘーゲルの「精神」が Kultur の位置を奪い取ったからではないかと推測している。 Cf. Raymond Geuss, Morality, Culture, and History, Cambridge University Press 1999, p. 36. 筆者はまだこの推測を確証できないが、以下の叙述にあるような Bildung と Kultur の使い分けはヘーゲルに明確に見られるものである。
- (64) 以下の出典は Wilhelm von Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, 1830/35, 46°. 以下引用。
- (65) Ebd., S. 729. 以下の出典は Pestalozzi, An die Unschuld, den Ernst und den Edelmut meines Zeitalters und meines Vaterlandes, 1815.
- (66) Ebd.
- (67) Ebd. S. 747. その例として GGB に挙げられているのがブルクハルトの『イタリア・ルネサンスの文化』(一八六〇)である。ただし、ブルクハルトの文化観を全体として見るならば、話は違ってくる。「文化は、ブルクハルトにおいてよりいっそう広く理解するならば、人間の生の形態化の全体である。この包括的な文化概念は、一方では国家や宗教……を含み、他方では狭義の「文化」

の自立的「ポテンツ」を含む。……この二重の文化概念の要点は、より高い教養形成の、つまり新人文主義の意味における文化の成果が、その生成の仕方において、国家形成や宗教性の成果と根本的には異ならないということである。これらの成果すべては人間の衝動本性に根をもち、内的洗練化の過程と文明化の過程の結果なのである。」(Wolfgang Hardtwig, Jacob Burckhardt, Trieb und Geist - die neue Konzeption von Kultur, in: N. Kämmerstein (Hrsg.), Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900, Stuttgart 1988.)

- (68) Rudolf Vierhaus, Art. Bildung, in: GGB, Bd.1, S. 543f. ただし、このような「物象化」の裏面におこす「教養」の秘教化が進んだことも思想的には重要である。このような教養の解体は市民層の共同体の解体とも言える。Cf. Perry Myers, The Double-Edged Sword. The Cult of Bildung, Its Downfall and Reconstitution in Fin-de-Siècle Germany (Rudolf Steiner and Max Weber), Peter Lang 2004.

- (69) 以下のリールとフィルヒョウにつづぐの記述は次の書物によった。Woodruff D. Smith, Politics and the Sciences of Cultures in Germany 1840-1920, Oxford University Press 1991.

- (70) リールは一八五一年と五三に出版した『民族の自然史 (Naturgeschichte des Volkes)』の業績により一八五四年、シユンヘン大^学のStaats- und Kameralwissenschaftenの教授として招聘される(この五年後に文化史に転ずる)。

- (71) Cf. Hubert Canek, Nietzsches Antike. Vorlesung, J. B. Metzler 2000, S. 47.

- (72) Simon Goldhill, Who needs Greek? Contests in the Cultural History of Hellenism, Cambridge University Press 2002, p. 192.

- (73) Walter Rehm, Griechentum und Goethezeit, 1936. 本書につづぐは次の記述から情報を得た。Karl Oskar Frih. v. Aretin u. Nolker Hammerstein, Art. Reich, in: GGB, Bd. 5, S. 485.

- (74) デイルタイは一八七三年に母に宛てて次のように書いている。「ところで、私の大きな仕事を完成しようと言う願いのなかにあるあらゆる外的野心が私からいかに完全に消滅したかは奇妙なほどです。諸科学とヨーロッパ文化 (Kultur) の大きな危機のなかにわれわれは今生きておりますが、私の心はそれにあまりに深く捕らえられているために、そのなかで何か有益であらんとするためにあらゆる外的な個人的な野心を消去しました。」(Junge Dilthey : ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern. 1852-1870, zusammengestellt von Clara Misch geb. Dilthey, 1933, S. v.) デイルタイのヴァーグナー論につづぐは、拙著『ヴァイルヘルム・デイルタイ』九州大学出版会、二〇〇一年、一六九—一七〇頁、を参照。

- (75) Nicholas Martin, Nietzsche and Schiller. Untimely Aesthetics, Clarendon Press 1996. 五郎丸仁美『遊戯の誕生——カント、シラー美学から初期ニーチェへ』国際基督教大学比較文化研究会、二〇〇四年。

- (76) 五郎丸、二七六頁。
- (77) Martin, *ibid.*, p. 5.
- (78) Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, 1871, in: *Nietzsche Werke Kritische Gesamtausgabe III-1*, S. 111f. 『悲劇の誕生』 秋山英夫訳、岩波文庫、一九六六年、一六五頁。
- (79) *Ebd.*, S. 30. 邦訳、四三頁。
- (80) S. 69. 邦訳一〇二頁。
- (81) S. 112. 一六五頁。
- (82) S. 116. 一七二頁。
- (83) S. 113. 一六七頁。
- (84) S. 142. 一一〇頁。
- (85) S. 114f. 一六九頁。
- (86) S. 141. 一一〇頁。
- (87) S. 143. 一一二頁。
- (88) S. 148. 一二〇頁。
- (89) 五郎丸、二八三―四頁。
- (90) 「文化国家 (Culturstaat)」はおおよそ一八五〇年頃から自由派の綱領を表す言葉となつてゐた。Vgl. Hubert Cancik u. Hildegard Cancik-Lindenaier, *Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland*, J. B. Metzler 1999, S. 51f.
- (91) Nietzsche, *ebd.*, S. 43, 148. 六三、一一九頁
- (92) 拙稿「政治的ニーチェ——自然の政治学のアポリア」、『思想』第九一二号、二〇〇〇年、を参照。なお、この論文はニーチェの時代的変遷をたどつていないという欠点を有している。
- (93) 『人間的なあまりに人間的な』(一八七八) 第一部六節を参照。
- (94) ヴァーグナーとの離反が決定的となるのは、『人間的な』第一部が刊行された七八年五月である。そして、シラーへの否定的コメントは、七九年十二月に刊行された『人間的な』第二部においてみられる。
- (95) エリアス『ドイツ人論』青木隆嘉訳、政法大学出版局、一九九六年(原著一九八九年)、一三五頁。

(96) 前掲書、一四一頁。

(97) 歴史家のトーマス・ニッパーダイは近代文化の形成にあたって個別化を決定的な契機とみ、これにより、芸術や科学はヒエラルヒー社会において予定されている機能から解放され、原理的に誰にもアクセスが可能となることによって、私的市民による公論の対象となる文化が浮上する¹⁾ことになることを述べている。Thomas Nipperdey, 'Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert', in Thomas Nipperdey, Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte, Göttingen 1976, S. 181f.

(98) ルイ・デュモン『個人主義論考』渡辺公三・浅野房一訳、言叢社、一九九三年（原著一九八三年）、第九章を参照。

*本稿は、平成一六～一八年度日本学術振興会科学研究費補助金・基盤研究（C）による研究成果の一部である。