

試訳と解題：W.ハーマツハー遺稿集より「未完のヘル
ダーリン論からのパッセージ二選」（前半）

（[Zwei Passagen aus einer nicht geschriebenen Hölderlin-
Arbeit]）¹

平野 遥海
若山 真理子

はじめに

以下に訳出したものはヴェルナー・ハーマツハー（Werner Hamacher 1948-2017）によるフリードリヒ・ヘルダーリン論『未完のヘルダーリン論からのパッセージ二選（Zwei Passagen aus einer nicht geschriebenen Hölderlin-Arbeit）』の前半部である。以下原注は [] で括り、訳者による注と同様脚注に置く。また訳文中で原語を補う場合には（ ）を、補足が必要と判断した箇所は [] を用いる。ただし原語以外の内容が（ ）で囲われている場合は、原文に元々存在した括弧とする。

S. 128

こうも言えよう：ヘルダーリンの第二のフィヒテ批判は、フィヒテの『知識学』の實踐に纏わる部分を同著の理論に纏わる部分で展開される自意識の哲学と対置させるものである。ヘルダーリンが自身の詩論的な試みのためにフィヒテから借りてきた諸カテゴリーは、彼がそれらに加えた諸々の変更、それもフィヒテによる実践的能力の構想にまで及ぶ変更に伴い変容している。実践的能力に残存していた主観主義的な含意は、この変容のうちに失われる。つまりフィヒテにとって客観は絶対的自我の基盤の上のみで成立可能であり、また自我にとって他律的なものは自我の自律的な手続きを介してのみ生み出され得るのに対し——、ヘルダーリンが概念として言い表そうとしている「詩的自我」は、自らの領域を脱し、自我に還元不可能なある客観を把握したところで初めて現実的となるのだ。この詩的精神の振る舞い方の構想が狙う先の統一は、何らかの衝動もしくはフィヒテの場合のよ

¹ ハーマツハー自身はこの草稿断片に題名を付しておらず、このタイトルは遺稿集の編纂者による後付けである。[] は遺稿集の表記に倣った。

うな憧憬によって強制されたものでも、また統一自体が衝動、すなわち果てしなく満たされざるプロセスでもないとされる。自意識の主観と客観との間に現れる、強制なくして選ばれた「外部的な領域」²の力により、それまでは仮象性を纏っていた区別が詩的自我のうちで実在するものとなるのだ。

S. 129

統一性—統一の概念に対するヘルダーリンの固執故に、今までその [統一の] 構造は見過ごされてきたが、統一の性質は、かの詩的領域の断続性と絶対的主観性の宙吊り状態の両方に規定されている。統一は直観ではない、なぜなら統一の客観は統一にとって自身のうちに直接的に現在していないからだ。また統一は知的直観でもない、なぜなら統一の客観は客観という概念のうちに簡単に解消されてしまうものではないからだ。ヘルダーリンは客観性を詩的客観性として再解釈することにより、絶対的自我、それが意識の形相上の可能条件として、実践理性の理想として、はたまた根源として構想されているかはさておき、その絶対的自我の構造に次のような変更を導入している。すなわちヘルダーリンが詩学的及び詩的テキストに用いる極めて主観主義的な諸カテゴリーさえもが還元不可能な客観性の性質を帯びるのだ。それは感情や感覚の概念さえも然りである。

フィヒテが感情を、そして合わせて理想と感性を媒介するとされる実践的能力一式を、敢えて「単なる主観的」なものとして表現する他なかったのだとすれば、実践的能力に包含されている自我の分割可能性、自我を自己経験の個々の契機に分解し得る可能性の極限展開を通して、フィヒテにおいては未だ不可能だった絶対者の生の過程への他なるものの介入が [ヘルダーリンにおいては] 避け難いものとなるのだ。知的自己直観の純粋な統一性は、それが純粋である限り、自ずと消失せざるを得ないだろう。なぜなら純粋な統一性は自身に従属せずに、自身の空虚な自己同一性に従属せずに自らを客観化する術を持ち得ないからだ。自身のうちに支えを持たないこの統一性は、故にこそ、それにおいて自身の限界を見出すための、そして反射のうちに自らを屈折させる³ 当て所としての他なるもの (eines Anderen) を必要としているのだ。この他なるものと同一になることも、統一には自らの消失なくしては決して叶わない。この考察を経て、ヘルダーリンはいかなる力も「天と地の両方において君臨することはできないのだ」⁴ と締めくくる。しかしいかなる力も、となれば、それは神々にとっても、そして神にも不可能であるのだ。最上の勢力たちはそ

² 訳者が補った引用元の記載は以下に倣う。Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke Grosse Stuttgarter Ausgabe*. in 7 Bänden. Hrsg. von Friedrich Beissner. Stuttgart 1946-1974. 以下 StA と略記し、巻号と頁数を示す。Vgl. StA 4, 1. 255.

³ 原語は「屈せられる」と訳す方が自然であるが、その訳では受動がより強調される一方、能動と受動のどちらにも収まらない再帰動詞の特性が消されてしまう。本文脈では正しく「主」と「客」、能動性と受動性そして「自らを客観化する」ことが問題となるため、敢えてここは再帰代名詞を直訳的に残した。

⁴ Vgl. StA 6, 1. 300.

の「物理的な欠乏」故に屈させられざるを得ないのである。さもないと、⁵ これまた自我の支配領域下に陥ってしまうために、この関連の中では非—我という定義に最早収まりきらない、ある他なるものの「流入＝影響」⁶ はヘルダーリンの『ライン』讃歌の中盤詩節で、さながら綱領的に⁷ 描写される。「神々に限りなく似たもの（と）なることを目指す」（2,1/145,104）⁸ 者たちに対する応答として、ここでは次のように書かれている。

しかし自らの
不死に神々は倦んでいる、そしてもし
天上のものたちが何かを欲しているのなら
それは英雄であり人の子であり
また定命のものなのだ。なぜなら
最も至福なるものたちは、自らの一切を感じることはないが故に、
このような物言いが果たして
許されるのならば、神々の取り分に
参与しつつ感ずるのは他なるものであるはずだ、
その者を彼らは必要としているのだ。

Es haben aber an eigner
Unsterblichkeit die Götter genug, und bedürfen
Die Himmlischen eines Dings,
so sinds Heroën und Menschen
Und Sterbliche sonst. Denn weil
Die Seeligsten nichts fühlen von selbst,
Muß wohl, wenn solches zu sagen
Erlaubt ist, in der Götter Nahmen
Theilnehmend fühlen ein Andrer,
Den brauchen sie (145, 105-114) ⁹

S. 130

⁵ すなわち、非—我と定義してしまうと（結局自我の一部であることになってしまうので）。

⁶ StA 4, 1. 255.

⁷ 原文では「beinahe programmatisch」。この主張の正体はヘルダーリンの哲学的・詩学的論考の成果であり、さらに具体的には『詩的精神の振舞い方について（Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes）』にて展開される「詩的自我」にとって他なるものがどのようにして必要であるのかという彼独自のロジックである。

⁸ [Friedrich Hölderlin: Gedichte nach 1800. Text. In: Ders.: Sämtliche Werke. Bd. 2, 1. Hrsg. von Friedrich Beissner. Stuttgart 1951 [Große Stuttgarter Ausgabe]. 全ての引用はこの版を参照している。]

⁹ StA 2, 1. 145.

一者の総体性への他なるものの参与。ヘルダーリンのテキストのテーマは同時にその機能でもあるのだ。それは、不死なるものあるいは純粋な理念が言語及び経験を持たないことに対して、死すべきものの言葉としてテキストが果たさねばならない機能である。そしてこの機能はある関係性、すなわちヘルダーリンのテキストがテキストとして、西欧イデアリスムの連続体に対して占めている立ち位置を印づけるのだ。それはすなわち、一方では同一的なるものの純粋な内在の概念によって、[他方] 同一的なるものにとって外部的なものが、その同一的なるものに与る、という概念により決定的に規定されている西欧のイデアリスムの連続体とテキスト自体との関係性なのである。この対概念により引かれる哲学史の線はプラトンからフィヒテに至るまで延びている。ヘルダーリンのテキストは両者に関係し、また独自のやり方で両者に制限をかけつつ参与している。神々が自身と等しくあることが、プラトンにおいては彼らの純粋性、存在、不死性の条件である。プラトンにおける神々の自足性は絶対的である一方、ヘルダーリンにおいてその自足は、不死性、つまり自己同一的存在を定義する (Prädikat) ¹⁰ 不死性の点でのみ絶対的であり、自身との相違性や他律性、可死性に関しては絶対的ではないのである。もし無限の存在が絶対的な自己同一性を保持するために、メテクシス [分有]、すなわち死すべきものの無限の存在への参与が、その存在にとって外部的であり続けねばならないなら、ヘルダーリンが思考していた不死なる神々は、次のような参与を必要とする。それは神々に実在的な自己経験の可能性、そして彼らにとって客観的な実在性を媒介するような自己経験の可能性を開く参与、つまり純粋存在の絶対性に干渉する参与である。ヘルダーリンのテキストは同一的なものへのメテクシスにまつわるプラトンの哲学命題に参入しつつ、死すべきものが不死なるものへ参与する場合と同様に、この哲学命題に手を付けずにはおかない。反復することでヘルダーリンは命題を新たに解釈し、非一同一性の痕跡を同一性の哲学の中に書き入れている。そして歴史哲学へと転じられた「他なるもの」の使命、つまり絶対的存在の観念を屈せしめ、限定し、再編することにより、その観念が自己実現 (Selbstrealisation) ¹¹ の可能性を得られるように助けるという使命をプラトンにおいて見出している。¹²

S. 131

ヘルダーリンのイデア論哲学諸観念への参入は、それら観念のうちへとそれらには還元不可能な他なるものの法則を導入するのだ。

ヘルダーリンの参与概念はプラトンのそれに近いのと同時に、絶対的自我の分割可能性というフィヒテの概念にもまた近い。非—我と自我の反定立は総合のうちに、未だ止揚されることなく、その進行形式を持つが、『全知識学の基礎』曰くこの総合は「対立する両

¹⁰ 言語学及び論理学における述語、または哲学における根拠。ここでは自己同一的存在をそれたらしめる特性を意味する。

¹¹ イデア=絶対的存在の自己認識と現実化は実質同義である。

¹² [このような μέθεξις の歪曲として→ ヘルダーリンの試作—テキスト]

者が相互に及ぼしあう制限」を介して生じる自我の根源的な行為において実現する。「何かを制限するということは：その何かの实在性を否定により、全体的にではなく、むしろ部分的にのみ廃棄することである。それ故に、制限の概念のなかには实在性と否定の概念の他に可分性の概念も存在するのだ。」¹³ 絶対的自我は分割可能な自我と分割可能な非—我を自ら定立し内包しているが、理念である絶対的自我自身は純然と、制限の余地もなく自己自身と同一であるので、この双方から決定的に際立つのである。さて、そうなるヘルダーリンの神々のイメージの中にフィヒテの絶対的自我の概念があたかも完全に入り込んでいるかのように見える。つまり、非—我にその都度対置させられている経験的で分割可能な自我と絶対的自我の対応関係は、死すべきものと不死なるものとの関係にあたかも等しいかと思われるのだ。『ライン』讃歌の中心的な詩節の草案はプラトンのみならずフィヒテへの更なる参照をも含んでおり、この印象は一層明確に現れてくる。

というのも赴くからだ、まっすぐ眼差しながらその者たちは
始まりからあらかじめ定められた終わりまで
そして常に勝者の如く 絶えず同じなのである
行為と意志はその者たちにとって
故にそれを至幸のものたちは自ら感じることはないのだ
……

Denn irrlos gehn, geradeblikend die
Vom Anfang an zum vorbestimmten End`
Und immer siegerisch und immerhin ist gleich
Die That und der Wille bei diesen.
Drum fühlen es die Seeligen selbst nicht,
... ... (2,2/726, 22-26)

編者曰く 1801 年にスイスで書かれたこれらの詩行は、ほとんど引用とも思える正確さをもって、フィヒテが 1800 年発表の『人間の使命』の中で無限の存在を特徴付けるために用いた考えを反復している。

S. 132

¹³ [Johann Gottlieb Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. In: Werke. Bd. I. Hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. Berlin 1971, S. 108.]

なおフィヒテの訳語に関して隈元忠敬他訳：フィヒテ全集第4巻（哲書房）1995-2016を参考にさせていただきました。

絶対的自我のモデルにしたがって造形されているかの最上の存在に対し、同著では讃歌調でこう呼び掛けられている。「汝は行為し、汝の意志そのものが行為である。しかし汝の作用の仕方は我が唯一思考し得るそれと真っ向から相反するのだ。汝は生きそして在るのだ、なぜなら汝は知り、意志し、そして作用するからだ、有限の理性に遍在しつつ。しかし汝はそう在りはしないのだ、諸々の永遠を通して我がある一つの存在のみを¹⁴ 思考し得るであろう、そのようには。」¹⁵ 絶対的自我、そして絶対的自我のうちに実在化された倫理的意欲と道徳的行為の同一性が経験的自我の死すべき個性性にとっていかに現にあるものであろうとも、両自我はどこまでも相容れない性質であり、互いにとってはどこまでも手の届かない存在であるのだ。そのような両者の仲裁の審級を、フィヒテは経験的自我もその一部とみなされる絶対的自我の活動のうちから導き出そうとする。絶対的自我に対する経験的自我としての私の対立により、そして [それに伴う] 絶対的自我の自己分裂を止揚し、同時に己の統一を客観的統一として実在化しようとする努力によって、絶対的自我のうちにはある限界が設置され、その限界において自我は自身を区別されたものとして自ら経験するのだ。この規定された非—我の限界の越境はしかし、経験的自我の自己統一、すなわち絶対的自我としての自身との統一を部分的にししか果たさない。ここで実在化する統一は不満足と受動性の経験に、すなわち感情に縛られたままなのだ。感情は絶対的かつ無限の自我と経験的かつ死する自我とのあいだの差異を示し、同時に両者の部分的な合一をも示す：「感情こそがそれである、両者を限界のうちに合一させるのは。」¹⁶ 以上、ヘルダーリンのテキストに潜在するフィヒテ引用の体系的文脈の描写を踏まえれば次のようにも言えよう：ヘルダーリンにおいて死すべきものが不死なるものの生に参与することは、客観的自我が絶対的自我に参与するのと同じ意味を持つのだ、と。感ずることのうちで、統一と無限性への要請と規定性と客観性への要請の両極のあいだの緊張状態を、受苦を伴うかたちで（受動的に）経験することを通して、無限のものは、部分的に、自らを客観化し、そして死すべきものも自身を、部分的に、無限のものとして実在化するのだ。しかし客観的自我と絶対的自我のあいだで展開する分割、統一の試み、そして感ずることの全プロセスが絶対的自我という揺るぎない基盤の上に生じるのだとすれば、そしてこのプロセスにおいて絶対的自我は一片たりとも損なわれないのだとすれば——、

S. 133

¹⁴ フィヒテ原文は以下の通り。「...aber du bist nicht, wie ich alle Ewigkeiten hindurch allein ein Seyn werde denken können.」隈元訳では「alle Ewigkeiten hindurch」及び「allein」のかかり方が異なっている：「しかし汝は、ただ私だけが永遠にわたる或る存在者を考えることができるであろうという具合に、存在するのではない。」本訳では「alle Ewigkeiten hindurch」を動詞「denken」を修飾する時の副詞句、allein も動詞にかかる副詞と解釈したが、可能性はこれに限らず多数存在する。

¹⁵ [Johann Gottlieb Fichte: Die Bestimmung des Menschen. In: Werke. Bd. II. Hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. Berlin 1971, S. 305.]

¹⁶ [Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.: Werke. Bd. I. A,a,O., S. 320.]

ヘルダーリンにおいてはむしろこの土台を置き去りにすることこそが重要なのである。それにとって外部的でありつつも関係する領域を通して、絶対的主観を何よりもまず自己経験へ、そして自己経験により自己構成へ、実在に至る自己構成へと助け促すために、置き去りにすることが。

ヘルダーリンのテキストは、西欧イデアリスムスの系譜のなかで展開されてきた絶対者と有限的な理性との関係にまつわるコンセプトを引用し、またそれに参入している。そしてより正確には：このテキストは他ならぬあの哲学的命題（Philosophem）に、すなわちプラトンからフィヒテへと脈々と流れてきた有限性と無限性の弁証法の系譜が停滞するところの、正しくあの命題に参入しているのだ。ヘルダーリンのテキストは伝統的な絶対者の内在性へのメテクシスである。絶対者は唯一、無限のプロセスにおいてのみ己から派生したものと和解し得て、その点で想起＝内化（Er-Innerung）の無限のプロセスであり続けるのだが、メテクシスであるヘルダーリンのテキストはこの想起＝内化によって立ち現れる内部に、先の内在性の中へと吸収することの叶わない、それでいて内在性と両立可能な、外部的なものをもたらすのだ。そしてその外部的なものを通して、絶対者は最早ただ無限なだけに止まらない運動を始めるのである。『詩的精神の振舞い方について』における、この外部的なものによる参与についての哲学的省察によれば、外部的なものが参与に成功するのは詩的言語という媒体においてである。故に、ヘルダーリンの批判曰く自身に自覚されぬままではいなければならない絶対的自意識の根源的に総合的な行為の描写では（「赴くのだ／前方を見据えて 彼らは／始まりから予め定められた終わりへと」）具象性が時間的空間的な差異の契機を神々の運動の空間的な広がりの中で掴み留めるのだ。区別に対するこの固執は、中間詩連の最終稿において直接的な文字通りの意味の領域の外部で、讃歌の修辞法的構成と結び付けられている。

... ..なぜなら一方で

至幸のものたちは自らの一切を感じることがないならば、

こうに違いない、斯様に口にすることが

許されるならば、神々の取り分に [神々の名において]

参与しつつ／一部を取り去りつつ感ずるのは一人の他なるものなのだ、

彼を彼らは必要としている；...

... ..Denn weil

Die Seeligsten nichts fühlen von selbst,

Muß wohl, wenn solches zu sagen

Erlaubt ist, in der Götter Nahmen

Teilnehmend fühlen ein Andrer,

Den brauchen sie; ... (2,1/145, 109-114)

»Nahmen«と»Teilnehmend«の母音押韻、すなわち両シニフィアンに互いの意味が植えつけられることは参与 (Teilnehmen) という合成語を解消し、この語において取る (Nehmen) の拡散する意味を開く。すなわち「他なるもの」はその参与を通じて不死なるものたちの全体性から一部分 (einen Teil) を取り (nehmen) 去り、こうしてその全体性を制減することで、死を胚胎する契機をこの否定的操作によって彼らの内部へと流し入れるのだ。このような参与 [部分を取る (Teil-nahme)] の行為として定義づけられる「他なるもの」が感ずる (Das Fühlen des »Anderen«) ということは、

S. 134

それが彼自身にとっては制限であるのと同様に、神々の絶対的な同一性にとって——つまり同時に神々の根本的な主観性にとっては——、付加物であり、また客観的な世界への開口部であるのだ。それでもやはり参与はプラトンのメテクシス概念に呼応するため、不死なるものとの部分的な相等性の意も含む。神々と等しくなるというヒュブリス的な (hybride) ¹⁷ 試みは、自身の不死性に対する不死なるものたちの「満ち足りた」状態に更にかの尺度¹⁸ を付け加えるが、『ヒュペーリオン』の初期草稿のメタファーによればその付加は神々を流溢へ、そして彼らの自己同一性の部分的な喪失へと導くものである。死せるものによる参与はこの過剰と限定の二重のプロセスにおいて初めて、不死なるものの自己自身に対する不適格と差異とを導入する。この不適格と差異は、自身にとって全であるが故に自身にとって無であるという¹⁹ 彼のアポリアから不死なるものを脱出させることができ、また純粹なもの、客観無きもの、それ故に空疎なもののある自己経験のうちに客

¹⁷ この文脈では「ハイブリッドな」と訳すよりも敢えて語源に立ち帰り「Hybris →hybrid : あえて立ち混じろうとする／思い上がった」とする。

¹⁸ ヒュペーリオン草稿「Das Metrische Fassung」には Maß という言葉こそ見受けられないものの「我々の存在の限界 (die Schranken unsers Wesens)」(StA, 3, 195) という形で限界、制限が死すべきものの代表的特徴としてあらわれる。これは人のうちにあるもう一つの性質、すなわちどこまでも自らを拡張して無限へと向かおうとする神性と対立し、その両方を持たなければ「我々は他者を感じることがなかった (wir fühlten uns andre nicht)」(Ebd.) であろうとされる。Vgl. Anm. 80.

¹⁹ 本草稿は韻文とその前段階と思しき散文稿からなるが、散文の同箇所ではハーマツハーの引用の意図がより明らかである。「(.....) なぜなら、もし我々のうちなる神性が一切の抵抗により限定されないとすれば、我々は我々の他に何も知ることはなく、故に我々自身のこともなにも知らず、そして自身のことを何も知らぬというのは、何も感じないというのは、無と帰すというのは、我々にとって一つ同じことである。(.....) denn würde das Göttliche in uns von keinem Widerstande beschränkt, so wüßten wir von nichts außer uns, und so auch von uns selbst nichts, und von sich nichts zu Wissen, sich nicht zu fühlen, und vernichtet seyn, ist für uns Eines.)」(StA 3, 194) 逆に神々は無(制)限であるために測ることと無縁であり、故に人のように尺度を持たないが、測ることがないため差異を知らず、区別を知らず、他者のことも自身のことも知らず、そして「自身にとって全であるが故に自身にとって無である」のだとも言えよう。

観化へと助け促すが、その自己経験はもはや制限なく自己を経験するものではないので、故にまずもって実在経験なのだ。

自己と他なるもの、無限性と有限性、そして無限界性と制限、それぞれの対概念のもつ弁証法的連続性が、還元不可能なほどアンビヴァレントな参与の構造によって絶たれるように、メテクス概念と分割可能性概念の哲学的伝統、すなわちいかなる場合においても全体の堅固化へと流れ着くところの哲学的伝統も、ヘルダーリンのテキストによって絶たれる。テキストは参与の二重の意味をそっと開示しつつも、あたかも伝統の引用へと崩壊していくのだ。²⁰ ヘルダーリンの詩作のテキスト的構成を通して「参与」の意味の歴史的均質性が解体されることではじめて、参与概念の一貫性に拮散的に参与がなされることではじめて、参与は絶対的主観の客観化の条件を印づけるコンセプトに再編されて登場することができるのだ。参与が自らの概念史上の同一性に対し、また歴史的なプロセスのうちに実在化するとされる絶対的主観の同一性に対して、もはや主観に内在して生じるだけではない客観化を成し遂げ得るのは、参与自らに固有の、伝統的な意味とは判明に区別された意味が解放される限りにおいてのみである。絶対的なものと概念言語の均質で論理的であることを自称する領域²¹ やその領域固有の意味に、参与が「外部的な領域」を開くとするならば、参与自身がある他なるものに参与する、つまり他なるものの一部を取り去るように、参与においても一部が取り去られねばならないのだ。参与は、その多種多様な意味がどんな統一にも還元され得ないが故に、自身に対し、そして絶対的自己に対して、外部的なもの、特定の意味に還元不可能なものとして振る舞う。こうしてはじめて参与は、

S. 135

²⁰ 原文「in ihren [sic!] Zitat gleichsam zerfällt」は Zitat が中性名詞（複数 Zitate 及び与格 Zitäten）であるため誤りである。問題の二語のうち「ihren」が正しいと仮定すると、a.) W.H.が Zitat を男性名詞と勘違いし、単数対格のつもりで用いている、もしくは b.) Zitat を複数与格で用いるはずのところ、語尾 -en を付け忘れていて、という可能性が出てくる。「Zitat」が正しいと仮定すれば ihren は c.) ihrem（中性単数与格）か d.) ihr（中性単数対格）の間違い、ということになる。本パサーージュの別箇所においても Zitat という単語は現れるものの、単数与格及び奪格（男性名詞・中性名詞では冠詞も形容詞変化も同じ）で使用されているため、比較により a.) を確認することはできない。所有冠詞 ihr の語尾変化が間違っている可能性 c.) と d.) については、どちらかの誤りにより信憑性を与えるような根拠が見当たらない。すると b.) が最も有力のように思えるが、ここにはしかしもう一つの要素が存在する。動詞 zerfallen はしばしば前置詞 in と合わせて用いられるが、この場合 in は対格支配であり、与格を取ることはない。故に b.) の複数与格の線は現実的でなくなる（動きの場を表す与格支配の in と考えられるが、それは前置詞 mit で表現されることが多い）。結論として、ここでは動詞と前置詞の結びつきと格支配の法則を優先し、ihr と Zitat 両方の語尾変化を修正する形で正しくは「in ihre Zitäten」（複数対格）であると判断した。

²¹ 原文「die sich als homogen und logisch gebenden Sphäre[sic!]」（強調訳者）もまた文法的に誤りである。形容詞的に用いられる過去分詞「gebenden」は男性単数対格、もしくは定冠詞が置かれているため複数の全格に対応し変化しているが、続く「Sphäre」は女性単数である。ここでは実質二つの領域が挙げられているため、正しくは「Sphären」と判断し、そのように訳した。

参与という名辞において自らを濃縮するテキストは、『ライン』讃歌の中間部の草案が他なるものの語りに割り当てているあの機能を果たすのだ。

... ..いついかなる時も同じである
行為と意志は このものたちにおいては
それゆえに至幸のものたちはそれを自身で感じる事が無い、
だが彼らの喜びとは
人間たちの言葉と語りなのだ。
安らがずに生まれ、それらは穏やかにするのだ
遠く予感しながら その心を 至高のものたちの幸福において；
このことを愛するのだ 神々は；...

... ..und immerhin ist gleich
Die That und der Wille bei diesen.
Drum fühlen es die Seeligen selbst nicht,
Doch ihre Freude ist
Die Sag und die Rede der Menschen.
Unruhig geboren, sänftigen die
Fernahnend das Herz am Glücke der Hohen;
Diß lieben die Götter; ... (2, 2/726, 24-31)

あやまたず、まっすぐ眼差し、そして自身と調和している神々と対照的に、「人間の言葉と語り」は自身と一致せず、安らわぬもの、誤り、回り道として自らを定義する。直接に、あるいは仲介されて始まりと終わりが一つである絶対的主観の道から外れる事でのみ、そして始まりと終わりの強固な関連を何遍も失いつつのみ、言語は純粹な主観²²の運動に、主観の自己構成に不可欠な猶予を、すなわち自己自身との差異をもたらし得るのだ。テキストの言語でもある死すべきものの言語と、その伝統的もしくは意図された意味との差異がなければ、言語は自ら絶対的なものの自己同一性の中へとどんな区別をも書き込むことはできないだろう。意味に対抗するこの差異、意味の歪曲、延期；言語の差異化のプロセスは死すべきものが絶対的主観の存在 (Sein) に参与するための可能性の条件なのである。さらに正確には：死すべきものたちは差異化された言語として絶対的主観の統一に参与していて、すなわち死すべきものたちは言葉の織地、テクスチュアとして、絶対的主観のために感覚的経験の可能性を開くのだ。一故に、讃歌の中心箇所「参与しつつ

²² 上の詩行の「Götter」を引き継ぎ、原文では複数形「Subjekte」となっている。

(Teilnehmend) 」の多義性が開示される時、そしてこの決定的な箇所では讃歌の語り、挿入句的に、自身を遮る時、それは神々の物理的な欠乏を主題とする考察にとって決して外部的な運動ではなく、むしろこの欠乏が唯一満たされ得る条件はこの語りの動きを通してこそ実現されるのだ。

... .. なぜなら一方で
至幸のものたちは自らの一切を感じることがないとして、
きつこうに違いない、斯様に口にすることが
許されるならば、神々の名において

S. 136

参与しつつ／一部を取り去りつつ感じなければならないのだ 一人の他なるものが、
彼を彼らは必要としている；...

... ..Denn weil
Die Seeligsten nichts fühlen von selbst,
Muß wohl, wenn solches zu sagen
Erlaubt ist, in der Götter Nahmen
Theilnehmend fühlen ein Andrer,
Den brauchen sie; ... (2,1/145, 109-114)

文が帰結へと向かうのを、文自身の制限が抑止する：「斯様に口にすることが／許されるならば」。もし言語が自身の同一性に対して疑問を投げかけるものでなければ、それは同一律に対し何も為し得ないだろう。

言語は差異のプロセスである一方、それだけで否定のプロセスであるわけではない。定義上では自身と同一であるはずのものたちに対して言語が入り込む不同性は、この同一性、すなわち自身と同一でなく在るという同一性 (Identität) を持たないのだ。「全く異なる」ものとしてならば「他なるもの」は純粹存在の反転した像であり、単なる非—存在として、純粹存在の同一性に対し絶対的に外部的でありながらも、しかし反転、ネガとしてその同一性に支配され続けるものでなければならぬだろう：つまり参与することもされることもなく (teilnahmslos)、無関心に、無差別的に。絶対的主観とその統一性の一部が死すべき英雄の言葉と行為のうちに入り込む、ただその時にのみ、非—存在、そして存在への志向における不同性の残滓が存続できるのだ。参与のプロセスを通じ、言語による意味指示は (意味指示された) 存在の痕跡を掴み捕らえ、そして同時に、その持つ制限によって、部分的にこの存在を単なる意味指示に変えてしまうのだ。

同時代の弁証論者に学んだ者、また彼らの友人としてのみならず、むしろソクラテス以前の哲学、特にヘラクレイトスの哲学をよく知る者としてのヘルダーリンにこそ、あらゆる総合の試みを逃れるような死すべきものたちと不死なるものたちの関係の構想は思い浮かんだのだろう。ヘラクレイトスのとある断章は、次のようにドイツ語に訳されている：「不死なるものでありながら死すべきであり、死すべきものでありながら不死であり——互いに互いの死を生きつつ、互いに互いの生を死にゆきつつ」（B 62）。²³ このように、ヘラクレイトスは不死性と不死性のプロセスのうちに生まれる可死性のアンチノミーを一つの弁証法的パラドックスに収斂させている。しかしこの対応関係が『ライン』讃歌の中で描かれているものにどれほど近いものであろうと、ヘルダーリンにおいて不死性と可死性が互いに歩み寄って成す関係を適切に記述するには、このパラドックスでは不十分なのだ。というのも、ヘラクレイトスのパラドックスは円環的プロセスのうちにこの一对の相反する概念を和解させるのに対して、ヘルダーリンの構想では差異の還元不可能な二義性により総合の可能性は排除されているからだ。記号表現の過剰は、自身が自身であるために、つまり完全であるために欠乏を必要としている完全なるものたちにかの「欠陥」を提供する。この欠陥とは、完全なるものたちがそれを通して自身にとって他なるものになるのではなく、むしろもはや

S. 137

全く自らで在り続けることができなくなるそれである。完全なるものたちの存在はそれまで欠いていた喪失を経験したのだ；しかしこの喪失、相等性の中へと区別を、存在のうちへと完結せず在ること[非-完全-存在 (Nicht-völlständig-sein)] を持ち込むこの喪失はまた、それを生み出したのと同じ参与の動きにより既にとって代わられている。なぜなら、感ずる役目の他なるものは残留し、そしてその他なるものが取り去る完全なるもの的一部分もまた宙吊りにされ、他なるものに所持されたまま残り続けるからである。参与が引き起こす喪失は客観性へと至る補完と総体化の要素であるが故に、自身の構造によって覆い隠されてしまう。喪失、抑止、遅延、そして逸脱は、他なるものにも差異的な言語プロセスにも結ばれたままあり続け、そのいずれもが絶対的主観の存在に内在する対立にほんの部分的にのみ属するものであるからこそ、絶対的主観の総体性、はたまたそのネガのどちらにも還元され得ぬものであり続ける。故に総体性、存在、主観、対立の序列配置は、参与の構成条件に拘束されているのと同じくらいに参与の差異的行為にも拘束されているものとして自らを示すのだ。構成の条件、というのは、全体性の序列配置がかの根源、すなわち主観の存在、もしくは主観の根源的に総合的な事行²⁴ である根源よりさらに根源的であることはないからである。それはむしろ、自らが条件を成すものに対して派生的関係にある。

²³ [Heraklit: Fragmente. Hrsg. von Bruno Snell. München und Zürich 1965.] なお、括弧は原文通り。

²⁴ Tat-Handlung (vs. Tat-Sache 事実) フィヒテの用語で、絶対的主観として定立する自我の根源的働きを指す。カント事典縮刷版：有福孝岳・坂部恵 編集顧問 (弘文堂) 2014、334 頁参照。

参与とは絶対的主観を傷つける行為である。その傷つける行為とは、己の前に論理的＝ロゴスの的に存立しているものから同一性の可能性を奪い去り、総体化と客観化を可能にする行為であり、同時に自身がもたらした傷そのものを治癒する行為でもあるのだ。概念のある別の力 [eine andere Macht] である参与によって把握されたものも、参与自身がそうできないのと同様に、ある存在を、同一性を、そして根源性を意のままになどし得ない。

純粋な実践理性が最上の、そしてただ神においてのみ現実化される理想として意志と行為の統一を打ち立て、同じ理性の法則が、それがたとえ無限の漸近となろうとも、その神に似たものになるようにと命ずるならば、『ライン』において理論的かつ実践的に示されているように、ヘルダーリンの倫理学はこの要求を次のように転倒する：均質であると同時に理想に対する解消されがたい不適合である相等性の他に、正当化され得る相等性はないのだと。この超越論的イデアリスムの倫理学の反転により理想はもはや経験的实践にとっての論理的必然ではなくなり、むしろ本質的に実践的であると同時に超越的でもあるこの実践こそがその理想の可能条件かつ生産の場となるのだ。この反転は差異のダイナミズムから生じているが、差異はフィヒテにあっては確かに単なる経験的不足として従属的な位置に置かれている。しかしたとえ明確には書かれていないとしても、つまるところ『全知識学の基礎』のシステムの構図によれば、それでも差異は感覚的な経験を超えて絶対的自我の世界を共に根拠づける一つの契機として認められざるを得ないのだ。

S. 138

還元の無限のプロセスの中で掴み取られる経験的-超越論的实践と理想の法則との差異は、ヘルダーリンにおいては単なる障害という位置づけから解放された上で、認識論的、倫理学的方角へと向きを変える純粋理性のための審級へと一般化され、この審級にかかることにより純粋理性はその基礎的な立ち位置を失うのだ。参与としての詩的实践はヘルダーリンがピンダロス断片「いと高きもの」の翻訳への注解²⁵ において述べている法則、すべてのもの、すなわち死すべきものと不死なるもの全ての王である、あの法則へと変わるのだ。ここでの王とは最高の勢力という意味ではなく、最上の認識の根拠を指すとされる。このように差異を改めて位置付けることで、純粋意志の基盤の上で身を起す倫理的实践の概念を明記しようとする、とりわけ主観的イデアリスムスが力を尽くしてきた試みの全ては、その最も脆い部分を突かれるのだ。

著作『人間の使命について』においてフィヒテは、純粋で自己活動的²⁶ な理性と経験的な個々の意志の法則に適った振る舞いの総合を、一貫した河川の比喻で表している。「それゆえに、あの崇高な意志はその他の理性世界から引き離されることなく、自身の為に自身の道を行くのだ。すなわちその意志とあらゆる有限の理性的存在との間には精神的な紐帯があり、そして意志自身が理性世界にとってのこの精神的な紐帯なのである。」私の経

²⁵ Vgl. StA 5, 285.

²⁶ 有福 et al. 225 頁参照。

験的意志もまた「ただ経験的意志であるというだけで結果を伴うものなのだ…行為/行動そのものであり、そして精神世界の唯一の生命原理でもある、縁/同類のある別の意志 [= 崇高な意志] により間違ふことなく、直接に聞き取られることにおいて。…故に自我 (Ich) は流れ込む——死すべきものというのはかの自身の言語から言葉を汲み上げなければならないのだが/用いなければならないのだが——故に私/自我 (ich) はかの意志に流れ込む/影響を及ぼす; そして一方で、その意志が私に流れ込んでくるのは/影響を及ぼすのは、他ならぬ我が内なる道徳意思/良心の声を通してである…しかし他方であの無限の意志こそが根源/源泉」、²⁷ すなわちこの声と私の自由な服従の根源なのだ。純粹実践理性こそが、自身と自身に照応する他なるものの仲介であり、それ自身が、自身と有限存在たちを介しての自身の実在化に共通する要素なのである。純粹理性、すなわち純粹な意志とは、かの超越論的要請とその経験的履行との間の、ある声の流れの循環なのだ。この循環の中に源を発する実践は自ら、純粹なものとして自身の根源のところに行むものの根源の一部となる。

S. 139

実践は理想に影響を及ぼす。しかし実践はあくまでも、純粹実践理性にもとより照応しているものとしてそれに影響を及ぼすのだ。フィヒテが彼の倫理学の基盤として敷き詰めた自律性は経験的実践の自律性ではなく、義務の要請の声の自律性なのである。その声は、自身ともとより一致するもののみを己の中へと流入させる声である。有限の声が理想の内でも反響できるのは、ひとえにその声が理想のエコーだからなのだ。「おまえの声は私の内で響き、私の声はお前の内で反響するのだ。」法則と振る舞い、意志と行為が一致することとは、それらが同じ声に帰属することを意味するとされる。その統一において、それら全ては絶対的主観の純粹な意志であり、またその純粹な声なのだ。フィヒテが記すように、有限な生の全てがとどまることを知らずに一つの目的に向かって流れるならば、それが「より完全なものへと一直線に向かう不断の前進」であるとすれば、まさにその点で生は既に自身の理想との循環のうちへと入りこんでおり、その神的な法則の純粹な声として響くのだ。

ヘルダーリンの語りもまた「純粹な声」(145, 95)、そしてそれを自らの声のうちに守り保持しようとするところとある流れ、すなわちライン川を主題としている。しかしヘルダーリンの²⁸ 倫理学は意志と行為の神的な同一性とその現世における反響との循環の倫理学で

²⁷ [Fichte: Die Bestimmung des Menschen. In: Werke. Bd. II. A,a,O., S. 298f.]

²⁸ 「seine」は直前の二文のレベルでの比較「auch...aber」と考えるとヘルダーリンを指すが、直前に言い換えられ、さらには名指されている——つまり強調されている——河川の Rhein を受ける可能性もある。パサージュの他箇所でも散見される手法だが、あえて先行詞を一つに絞りきらない書き方をすることで、サブテーマである人間言語の働き方をパフォーマティブに表現し、モチーフの重なりを優先していると考えられる。本例においては、ぼかされた領域のなかでヘルダーリン(の語り)とライン川が「純粹な声を守り保とうとするもの」として重なり、論の展開の余地を更に広げ

はない。この点において、フィヒテがヘルダーリンの倫理学に及ぼしたかもしれない影響は潰えるのだ。止揚ではなく参与が、統一ではなく区別、分節化こそが、死すべきものたちの振る舞いと言葉のなかで、ゆえにまた流れの振る舞いと言葉、さらには詩の振る舞いと言葉のうちにも実在化される道徳なのだ。河川の比喩のもつ諸々の物質的な含意はフィヒテの試論ではその止揚作用を優先するにあたり抑えられていたが、ヘルダーリンは融合ではなくむしろ区別を際立たせるように、比喩の向きを変えている。こうしてライン川が「その限界まで見渡すかもしれぬ」、つまり「彼の誕生に際して彼に神が／住処として描き現した」（146, 127-129）限界まで見渡すやもしれぬのは「善く分け与えられた運命」なのだ。

さすれば彼は安らうのだ、至幸にも慎ましく²⁹

ている。しかし河川 Rhein と解釈した場合、その後の「Ethik」は倫理学の中でも「超越論的な善なるものと行為等経験的善の関係、（の）構造」という意味合いが強く出るので、この箇所前後の議論の文脈も踏まえると、ここで第一に意味されるのはつまり「ヘルダーリンの構想した不死なるもの死すべきものとの関係の構造は循環（Zirkulation）ではない」ということであろう。

²⁹「Seeligbescheiden」という語はヘルダーリンの造語であるが、ハーマッハーが強調している以上、少々訳に留意する必要があるだろう。「Seelig」は以前の引用でもみられる通り『ライン』讃歌においては至幸のものたち、すなわち神々を代表する形容詞である。より複雑なのは「-bescheiden」だが、この語は形容詞では「控えめな、謙虚な」のほか、限りある人間存在の持つ「尺度（Maß）」（Vgl. Anm. 18）をも連想させる「程よい」、そしてより否定的な「質素な、足りないほどに少ない」という意味を持ち、また無変化の状態では副詞としても用いられる。Seelig と bescheiden、それぞれのどのアスペクトを組み合わせるかによって、比類なきと謙虚、無限と程度、神性と人間性、はたまた充足と不足、といった異なる度合いの撞着が出来上がり得ることがまずわかる。先にも取り上げられた神々と人の関わり合いにおける過剰と欠乏の関係がここにもまた現れているとも考えられるし、それは確かに間違いなくそうなのである。

ただしこの造語はそれだけではない。形容詞／副詞の bescheiden は動詞 bescheiden の過去分詞に由来する故、「（天などの上位者によって）分け前として与えられた」の意も、直接にはではないにせよどこか影を落としている。しかしこれは分け前を頂く主体ではなく、分かつたれて与えられる対象を指すので、メテクシスの定訳でもある「分有」との関わりは非常に捨て難いものの、この一行のコンテキストでは優先すべきでない判断する。（もちろんヘルダーリンの参与を主と客の可変性を中心に捉えればこの限りではないが、その議論は一旦割愛する。）

木村相良独和辞典によれば動詞 bescheiden の原義は「völlig scheiden」とのことだが、残念ながらグリムのドイツ語辞典にはそれを裏付ける言及はおろか、語源についての情報はほぼ皆無であった。木村相良によって提案される原義が正確だとすれば、その過去分詞ということで形容詞（ここでは副詞）の bescheiden の後ろには「完全に分たれた」という意味が潜んでいることになる。分ける、分つといった動作が本論の焦点でもある外部的であること、別にあることの前提の一つともなるため、また図らずしてこの原義を導くロジック「be-scheiden」が、「Ur-Theil」や「Teil-nehmen」といった、合成語をその構成要素に分けて語の意味を見出すヘルダーリンの操作と一致するため、（仮の）原義「完全に分たれた」のもたらず意味の側面、とりわけ通常の形容詞及び副詞としての使用ではほとんど意識されない動詞「scheiden」の、この造語における復権の可能性は十二分の考慮に値する。

このようにして徐々に輪郭を頭にする多義性を犠牲にせずに一語に訳すことはしかし非常に難しく、せめてもの折衷案として本訳註で補おうと試みた。

すなわち彼の欲した全てを、
天上なるものは、自ずから包み囲うのだ
それは屈せしめられることなく、微笑みながら
今、彼の安らうそのときに、勇敢な彼を。³⁰

Dann ruht er, *seeligbescheiden*,
Denn alles, was er gewollt,
Das Himmlische, von selber umfängt
Es unbezwungen, lächelnd
Jetzt, da er ruhet, den Kühnen. (146, 127-34)

このように押し止められ、「彼の欲したもの」と分たれて、³¹ 在るものとは別様に在りながら、ようやく彼は至幸のうちに、彼が参与する先の至幸のものたちと等しくなるのだ。彼らの純粋な声と違うものでありつつもなお、

S. 140

彼の声はその純粋な声に参与する。そのようにして、それが純粋なるものたちから取り去るその部分において、彼の声は純粋なるものたちに抱かれることが叶うのだ。

フィヒテ、そして彼の後にヘルダーリンは流れと語りを結びつける比喻により、長きに渡る伝統に従って進むのだが、或いは最初の用例はプラトンのソピステスに見られる *ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου* である (ソピステス、263e-264a)。³² しかしたとえそれがフィヒテのテキストからヘルダーリンのテキスト内での明言されざるフィヒテ批判への変遷よりいかほど一貫した流れであるとしても、この伝統もまた一方で、最近では思想史及び文学研究の限界で通例となりつつあることだが、歴史的に継承される系譜上のそれぞれの位置における、その都度のロゴス概念・構想という意味での「影響＝流入 (Einfluss)」というイメージによって抑制的にしか記述されない。この比喻でもって想定される歴史の構造、すなわち諸々の流入するものによるロゴス的な連続体、³³ さらにはそ

Vgl. „bescheiden“, in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, (digitalisierte Fassung im *Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23*, <<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB>>. 相良守峯編：木村・相良独和辞典新訂 (博友社) 1985、213 頁 及び 1262 頁参照。

³⁰ [強調は W.H.によるもの。]

³¹ ここでは「*Seeligbescheiden*」の中身が解されていく。原語は「*abgeschieden*」であり、この語の選択は二語が共有する「*scheiden*」へ読者の注意を否応なしに向けさせる。Vgl. Anm. 29.

³² [「ロゴスとはそのような思考から出で、口を通して響く流れである。」W.ハーマツハーは原稿の余白にハンス・ゲオルグ・ガーダマーの『*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* 真理と方法：哲学的解釈学の要綱』S. 385 からの訳を引用している。]

³³ ここでは言葉の流れを指す。

れら流れ込むものたちがみな、自らを常に再生産し続けるある言い伝えの広い流れである「伝統」へと合流し、一つになるとされる歴史の構造は神話的である。そしてこの構造はヘルダーリンの詩的技法によっても、また彼のテキストの内容によっても覆されている。

解題

1. はじめに

ヴェルナー・ハーマッハー (Werner Hamacher) は、1967年からベルリン自由大学で比較文学、哲学等を学び、また72年からはパリ高等師範学校でデリダに師事し、後にジョンズ・ホプキンス大学やヴォルフガング・ゲーテ大学で教鞭を取った比較文学者、思想家である。ハーマッハーはジャック・ラカンやポール・ド・マンの独訳を初め、2017年に亡くなるまで脱構築思想から強い影響を受けつつ精力的に多くの著作を残している。ここで訳出したものはハーマッハーの遺稿集に収められているフリードリヒ・ヘルダーリン論「未完のヘルダーリン論からのパサージュ二選」(*[Zwei Passagen aus einer nicht geschriebenen Hölderlin-Arbeit]*) (以後『パサージュ二選』と略記) の前半部分である。ハーマッハー自身が編集委員を務めていたSTANFORD UNIVERSITY PRESSの『子午線 (Meridian)』から、彼の修士論文を中心としたヘルダーリン論の英訳が2020年に刊行され、この版から遅れてドイツ語(原語)版がKlostermann Verlagから出版された。双方ともハーマッハーの修士論文である「*Version der Bedeutung. Studien zur späten Lyrik Hölderlins*」を軸とした論集であるが、収められているものに若干の差異があり、今回訳出した『パサージュ二選』は英訳版には収録されていない。序文によれば1973年に中断していたヘルダーリン研究を後に再構成したものであるこのテキストは未発表の草稿であり、また詳細な執筆年も明らかではない。同テキストの構成は(章立ては無いものの)二章構成であり、前半部は讃歌『ライン (Der Rhein)』が、後半部は讃歌『平和の祝祭 (Friedensfeier)』が論じられている。また本論は草稿であるが故の明らかな文法的間違い³⁴ やあるいは思考を整理しないまま書きつけたような晦渋な文が散見されもする。そうした文体上の難解さとはまた別に、ハーマッハーの論述のスタイルもまた独特である。先述の通り二編の詩が論じられているが、双方共に詩全体を論じるというよりは、特定の詩節ないし特定の語に詩全体を貫徹するテーマを見出し集中的に論じる手法が取られている。本論ではこの前半部を取り上げ、ハーマッハーの思考の痕跡を辿り、解題としたい。

また、ヘルダーリンを扱うにあたって避けて通れない版の問題についても触れておきたい。『パサージュ二選』が最終的に執筆された時期は現在明らかではないものの、同草稿の執筆が一時中断していたとされる1973年の時点ではフリードリヒ・バイスナーが編纂したシュトゥットガルト版が刊行の最中であった。序文の文言を鑑みるに1975年から刊行開始されたザットラー版をハーマッハーが読んでいた可能性は否定出来ないものの、本文

³⁴ Vgl. Anm. 19, 20.

中のハーマッハーによる引用は原文注にある通りすべてシュトゥットガルト版からのものである。³⁵

さて本文の内容を順に追っていく前に、ハーマッハーが記した序文を確認し、同テキストの執筆意図とテキストの概観をさらってみよう。

次のパサージュ二篇は今から 6 年前の 1973 年に中断したヘルダーリン論の第二章をもとに書かれており、計画にある同論の再開にとってはせいぜいまだ素材程度のものであることを指摘しておきたい。以降書かれたヘーゲル論³⁶ はもともとヘルダーリン論のほんの一筋を追うだけのはずだったが、そのヘーゲル論で明らかになった事柄はこの書きかけのヘルダーリン論の再編と続行のために以下の点において特に役に立つだろう。つまり、カントの第三批判とフィヒテの自覚論 (Selbstbewusstseinstheorie) に接続する形で、しかし一方ではカントとフィヒテの両システムが、他方では思弁的 [イデアリスムスの] システムが陥るような諸アポリアに陥ることのない、ある「詩的論理 poetische Logik」を考案し展開するというヘルダーリンの試みにつながる部分においてである。(これらの問題点に寄せられた著書がこの間に G. クルツと M. フランク³⁷ の編集により発表されている。同著において両氏は初期ヘーゲルの著作、フィヒテ的システムの構造、そしてとりわけヘルダーリンの詩的テキストのそれぞれがもつ複雑さを斬新に一つらなりに纏めている。) これらの問題点を多角的かつ論理的そして体系的にもより詳細に提示することの他に、この論では次の断篇でもある程度示されるように、比較文学的なテキスト生成美学³⁸ および作用美学に掛かる問いにまつわる議論も含む予定である。こういった問いの議論対象として、フィヒテやカントのみ

³⁵ 本文訳でのヘルダーリンからの引用はハーマッハーの記載方法に準拠した。また解題における筆者による引用もまたこの版を用い記載方法以下に倣う：Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke. Grosse Stuttgarter Ausgabe in 7 Bänden. Hrsg. von Friedrich Beissner. Stuttgart 1946-1974. 以下 StA と略記し、巻号と頁数を示す。

³⁶ これは 1976 年に受理されたハーマッハーの博士論文のことで、2 年後の 1978 年に彼が編纂したヘーゲル著作集の序文として発表されている。

³⁷ 原文注：[Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen. Hrsg. von Gerhard Kurz und Manfred Frank. Frankfurt a.M. 1975.]

³⁸ 受容美学に対応する文学理論用語であり、文学に限らずあらゆる作品の生成 (製成) 過程、作品が作られる上での必要条件やきっかけ、そして作成が果たす機能などに焦点をおく。詳しくは以下を参照せよ：Klaus Semsch: Produktionsästhetik. In: G. Ueding (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Tübingen 1992 ff., Band 7, 2005, S. 140-154. なお同章は PDF 化されており、次のリンクにて閲覧可能である。https://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/fileadmin/Redaktion/Institute/RomanischesSeminar/Romanistik_III/Mitarbeiterdateien/Semsch/Produktionsaesthetik.pdf (2022 年 6 月 22 日閲覧)

ならず、特にルソー、ヘルダー、そしてピンダロスを参照する予定である。³⁹

ここで明かされるとおり、ハーマッハーは博士論文を執筆し終えた 70 年代後半にもう一度修士論文で扱ったヘルダーリンへと立ち帰り、当時の思考をさらに展開させようとしていた。しかしこの第二のヘルダーリン論は遂に完成されることはなく、代わりに遺稿集に納められたこの二つの断章が残った。下に引用する序文の後半で明らかになるように、これは複数章で構想された著作の第二章の断片で、しかもハーマッハー自身が「素材程度のもの」と呼ぶごく草稿段階の断片である故に、読者は多くを補い、時にはさまざまなつながりの可能性を検討しながら読み進める必要のあるテキストである。この序文にはその航路を多少導いてくれるヒントがいくつか置かれている。

まず、カント、フィヒテ、そして一部ヘーゲルのそれぞれの哲学、とりわけカントの判断力批判とフィヒテの自覚論（自己意識論とも）とヘルダーリンの「詩的論理」の比較、および後者がいかにして前者への取り組みの中から生じたのかを整理し直すことが大きな目的であることが述べられている。

次に、そういった哲学的思考の呼応関係を解明しつつ、生成美学や作用美学に関連する問いも論じる、とある。まずは生成美学だが、このパッセージ内でこの議論にあたる要素は二つある。一つ目はハーマッハーが『ライン』讃歌の草稿と最終稿から同一箇所を引用し、テキスト間の異同を直接指摘して論じることこそないものの、実際の詩の生成過程における言葉上、そして思想上の強弱の変化を扱っている点である。これは引用に注目して本文に目を通しさえすれば明らかになることで、該当部分だけを繋げて一つの読み筋とすることも可能であろうが、パッセージ全体の主題とするには足りない。二つ目は、『ライン』讃歌をはじめとするヘルダーリンの詩が言語芸術として成り立つ際のきっかけとなった哲学的取り組み（その筆頭例は「ヘルダーリンの第二のフィヒテ批判」の呼称で登場する詩論的論考『詩的精神の振舞い方について』の内容と、更には同様の取り組みそのものの持つテキスト性をも考察対象とし、テキストが何をきっかけに、何のために、何ものとして生まれてくるのか、という問いが、絶対なるものと有限存在の関わり方へのヘルダーリンの答えと、彼の詩作の接続点として論じられている点である。『ライン』讃歌の引用箇所に「参与しつつ／預かりつつ (teilnehmend)」という言葉にハーマッハーは着目し、プラトンの μετεξίς 概念を経由して「参与 (Teilnahme)」を鍵語として展開させていくことになるが、その Teilnahme は Teil と nehmen とに分割され、更には同引用箇所にて（行またぎではあるが）teilnehmend の直前にある Nahmen (Namen の意) との音韻的な重なりを経て、詩的言語が本来自己同一的であるため言葉ないし名前を持たない神々を驕慢にも名指すこと (das

³⁹ Werner Hamacher: Studien zu Hölderlin. Frankfurt a.M. 2020, S. 127. 以降、注において同著に収められている『パッセージ二選』は ZP、「Version der Bedeutung. Studie zur späten Lyrik Hölderlins.」は VDB と略記する。

hybride Versuch) により、神々の絶対性の外にある有限存在がその無欠故の欠落を引き受け (Teil-nehmen)、神々は自覚、そして実在化の機会を、また有限存在は絶対者の絶対性に預かる機会を双方に得るとされる。このように、先の序文で生成美学と併せて挙げられた受容美学の議論も、このパッセージでは単に一般的な読者による言語芸術作品の受容とそこで及ぼす効果というレベルに留まらず、絶対者とそれに参与するものの双方による詩的言語の受容と機能までも射程範囲に収めている。

論全体のテーマとしてはこの他に「ここにきてヘルダーリンに注目している心理分析的ディスクール、彼を [ハイデガー的] 存在樹立の詩人とする実存的解釈学によるヘルダーリンの横領、そして彼をなんの手續きも介さずに政治的アレゴリカーと見立てる、かのいくつかのヘルダーリン解釈との」⁴⁰ 対峙が挙げられているが、「こういったことについてはこの両パッセージではほとんど何も見られないだろう。むしろ私の狭義での文学的な研究のスタイルの一サンプルに過ぎない」⁴¹ としている。そして最後の段落で先ほどより詳細に、この (書かれることのなかった) 第二章の中でこれら断片がどのような文脈で登場する計画だったのかを以下のように説明している。

これらのパッセージは第二章から引かれたもので、この章ではヘルダーリンにより詩論に点描され、文学という形で実現された詩的作品の総体性をなぞり描出することが主題である。(ヘルダーリンのイェーナ時代およびホンブルク時代の哲学的—詩論的論考を辿るなかで、カントの批判思想やフィヒテの主観的イデアリスムスに対する彼の諸々の理論的見解の独自性が系譜的にも体系的にも浮き彫りにされたのちに、以下に再掲されたパッセージは哲学的そして文学的伝統がヘルダーリンの詩と詩作のうちに及ぼした様々な影響を明らかにし、そうすることで比較文学的受容美学の概念性をテキストの動きそのものの中から問い直すことを試みる。テキスト解釈と方法論的検討を結びつけようと試みられる。)⁴²

以上にある通り、第一のパッセージでは「哲学的そして文学的伝統がヘルダーリンの詩と詩作のうちに及ぼした様々な影響を明らかにし [中略] テキスト解釈と方法論的検討をつなぐ」⁴³ ことが具体的な目的であるとされる。直前に置かれるはずだった初期ヘルダーリンの詩論的論考についての論察、特にフィヒテへの応答とされる『判断と存在 (Urteil und Seyn)』などをハーマッハーがどのように論じたかについては、彼の修士論文にいくらかの例がある他、序論前半でも名前の挙げられていた Frank 著を軸としつつ「より詳細に」

⁴⁰ ZP, S. 127f.

⁴¹ ZP, S. 128.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

扱った議論がなされたであろうと推測されるが、ここではそれらを材料にこの末筆の論を再構成することは控える。後に詳述するこの論の中心概念の「Teilnahme」、すなわち参与は、観念と現象や絶対者と他なるものとの間でのみ成立するのではなく、ドイツ観念論の系譜とヘルダーリンの相互的な関係にも適用されうるモデルであることをハーマッハーはこの章の筋立てで既に示しているのだ。(平野、若山)

2. ヘルダーリンのフィヒテ受容と第一のフィヒテ批判

『パサーージュ二選』前半部で論じられているものは1801年夏頃に成立したと見られる讃歌『ライン』である。ハーマッハーがこの讃歌を論じるにあたって主に比較対象とするものはヘルダーリンと同時代のイデアリスムスである。とりわけフィヒテの思想との対比が軸となっている。ハーマッハーが『ライン』讃歌の内にイデアリスムスという「流れ」との対峙を読み取る際に、特にフィヒテの『知識学』との対峙を集中的に読み取っている。ヘルダーリンがその思想形成にあたりフィヒテから多大な影響を受けたことはよく知られたことである。1794年の11月にヘルダーリンは家庭教師の勤め先であったカルプ家の夫人に送り出されて、夫人の息子と共にイエーナの地を訪れることとなる。そこではまさしくフィヒテが大学の講師に着任しており、ヘルダーリンはフィヒテの講義を聴講し、友人ノイファー宛に感動を書き送っている。⁴⁴ こうしたイエーナでの生活は1795年の5月頃に終わりを迎え、ヘルダーリンは故郷であるニュルティンゲンへと戻るが、早くも同年1月に書かれた有名なヘーゲル宛書簡ではフィヒテ思想への疑義が綴られている。⁴⁵ ヘルダーリンのフィヒテへの態度は上記の他にも彼が友人らに書き送った種々の手紙に見いだされるが、ハーマッハーは『ライン』を論じるにあたりこのような文献学的参照項に積極的にあたることもなければ、また詩全体を論じることもなく、一つの詩節をその中にみられる鍵語を軸として集中的に論じるというスタイルをとっている。

『パサーージュ二選』は全編に渡りハーマッハーの修士論文である「*Version der Bedeutung Studie zur späten Lyrik Hölderlins*」を下敷きとしていることは先に述べた通りであるが、本文中に特に記載は見られない。唯一照応箇所が示唆されるのは『ライン』を取り扱う前半部

⁴⁴ ヘルダーリンは1794年11月の友人ノイファー宛の手紙で「フィヒテは今やイエーナの魂である」(StA 6, 1. 139)とし毎日のようにフィヒテの講義を聴いていることを伝えている。

⁴⁵ 当該書簡より抜粋：「彼の絶対的的自我(スピノザの実体)はあらゆる実在性を内包している。絶対的自我は全てであり、それ以外は無である。したがって、この絶対的自我にとってはいかなる客観も存在しない。というのは、さもなければあらゆる実在性が絶対的自我のうちにはないだろうからだ。一方で客観無き意識も考えられず、私自身がこの客観であるときには、私はそのようなものとして制限されており、時間内にしか存在できず、それゆえに絶対的ではない。したがって絶対的の自我において意識は考えられず、絶対的の自我としては、私はまったく意識を持っていない。私が意識を持たない限り、私は(自身にとって)無であり、ゆえに絶対的の自我は(自身にとって)無である。」StA 6, 1. 155.

と『平和の祝祭』を扱う後半部との間の僅かなメモ「第二章の終わり、讃歌『平和の祝祭』における言語と歴史の構造を扱う箇所より」のみである。ドイツ語版である Klostermann Verlag から刊行されている版では、章分けが為されていないため、章の記載がある STANFORD UNIVERSITY PRESS 刊行の英訳版との内容を突き合わせると、第二章は 26 頁以降であると推定出来る。そしてこの約 20 頁にわたる第二章では『平和の祝祭』のみが論じられているのではなく『ライン』についても論じられており、『パサージュ二選』は第二章全体を改稿したものであると推察される。

ハーマッハーが『ライン』を論じるにあたって援用するものが、ヘルダーリンによる二つのフィヒテ批判とハーマッハーがテキスト中で呼称するものである。⁴⁶ これらはそれぞれヘルダーリンの理論的著作群の『判断と存在 (*Urtheil und Seyn*)』、⁴⁷ そして『詩的精神の振舞い方について (*Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes*)』に該当するようだ。本章では、ハーマッハーがほとんど部分的にしか引用しないこの二つの理論的著作の内容を解きほぐしつつ、その理論的実践が『ライン』の詩行の中でどのように捉えられているかを集中的に見ることとしたい。

さてハーマッハーが集中的に引用する『ライン』の中間詩節とその草稿では、死すべきものと不死なるもの、すなわち人間と神々との関係がテーマ化されている。ここで特に問題となっているのは、本来絶対的である神々にとって欠けているものである。『ライン』讃歌第四詩節によれば、「至福なるものたち」すなわち神々は、十全であるがゆえに自身では何も感じることはない。それゆえに「感ずるもの」としての「他なるもの」、つまり人間の必要性が言及されるのである。このようなハーマッハーの第四詩節理解に関しては明確な参照元があるようだ。ハーマッハーが参照したと思われるのは 1959 年刊行のベッシェンシュタインの『ヘルダーリンのライン讃歌 (*Hölderlins Rheinymne*)』である。『パサージュ二選』において同論稿は参考文献として挙げられてはいないものの、改稿元である彼の修士論文ではその記載が見られる。ハーマッハーはベッシェンシュタインと同様に『ライン』第四詩節とその草稿を引用し、同詩行にフィヒテの『知識学』の影響を読み取っている。⁴⁸ すなわち詩行における「非-我にその都度対置させられている経験的で分割可能な自我と絶対的自我の対応関係」を「死すべきものと不死なるものとの関係」とのアナロジーとしているのだ。⁴⁹ フィヒテの「絶対的自我」においては反省的な意識が未だ作用していな

⁴⁶ ZP, S. 128.

⁴⁷ 『判断と存在 (*Urtheil und Seyn*)』並びに『詩的精神の振舞い方について (*Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes*)』というタイトルに関して、本解題ではハーマッハーが底本とする StA の表記に習って記述した。また本解題において引用するヘルダーリンの理論的著作の訳語に関しては、フリードリヒ・ヘルダーリン (武田竜弥訳) : 省察 (論創社) 2003 を参考にさせていただいた。

⁴⁸ Vgl. VDB, S. 27.

⁴⁹ Vgl. Bernhard Böschenstein: Hölderlins Rheinymne. Zürich 1959, S. 78. ここでは絶対的自我と神々という異なるカテゴリーのものが比較されている。ヘルダーリンがフィヒテの影響下にあるこ

い。それゆえにそこにあるのは自他の区別無き「感情 (Gefühl)」である。この感情は外部に立脚せずあるという点でハーマッハーが引くように「単なる主観」的なものである。⁵⁰ ハーマッハーはフィヒテにおいてはこの「単なる主観的」な概念でしかなかった感情、そして感覚の概念がヘルダーリンにおいて変更されているとする。すなわち「ヘルダーリンが詩学的及び詩的テキストに用いる極めて主観主義的な諸カテゴリーさえもが還元不可能な客観性の性質を帯びる」⁵¹ ののである。つまり「感ずる」ということを契機として感ぜられるものと感ずるものが分化しそれぞれ定立されてある状態へと移行するのである。⁵² ハーマッハーはこの分化に必要な契機を、『ライン』における「他なるもの」とのアナロジーとしているのである。

さて131頁のハーマッハーによるフィヒテの『知識学』の引用は、「分割可能性」という概念をもとにフィヒテのテキストに潜在的に内包される「他なるもの」の介入の契機を示している。すなわち「絶対的自我は分割可能な自我と分割可能な非—我を自ら定立し内包しているが、理念である絶対的自我自身は純然と、制限の余地もなく自己自身と同一であるので、この双方から決定的に際立つのである。」⁵³

1795年に成立したと見られる断片『判断と存在』ではまさしくこのような矛盾を突くような論理がヘルダーリン独自の語の分割を通して展開されている。

判断、は最も高次で厳密な意味において、知的直観において最も親密に結びついた客観と主観の根源的な分離である。それは、その分離によって、初めて客観と主観が可能になるような分離、すなわち原＝分割である。⁵⁴

とは疑いようがないが、この二つの概念を同一の次元で比較可能かどうかは慎重にならざるをえない。少なくともフィヒテは、仲正が指摘するように、『知識学』で自我が自身を知るという構造を記述しようとするため、自我の外部にあるもの、例えば〈神〉のような審級を認めていない。一方でフィヒテは1801年ごろからは「絶対者」を議論の枠組みに組み込むが、少なくとも『全知識学の基礎』を執筆した時点では〈神〉はその枠組みに入れられていなかったという。仲正昌樹：危機の詩学ヘルダーリン、存在と言語（作品社）2012、109-110頁参照。

⁵⁰ ハーマッハーが引用している『知識学』の箇所ではこの「感情」概念は以下のように述べられている：

これ故に、自我による全ての定立はある単に主観的な状態の定立より出で、全ての総合は、単なる主観のうちに対立的に置かれたものの、それ自身において必然的な総合より出でる。この単にそしてただ主観的なものはより深く降りたところで感情として現れるのだ。

なお原文は以下を参照した。Johann Gottlieb Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Mit einer Einleitung und Registern. Hrsg. von Wilhelm G. Jacobs. Hamburg 1997, S. 184.

⁵¹ ZP, S. 129.

⁵² 仲正もまたベッシェンシュタインをもとに「感覚するもの」と「感覚されるもの」という対概念から『ライン』の第四詩節にフィヒテの影響を読み取っている。仲正 99頁参照。

⁵³ ZP, S. 131.

⁵⁴ StA 4, 1. 216.

絶対的自我の端的な定義が「私は私である (Ich bin Ich)」とするならば、このテキストはその主語と述語の結合に先立つ分割可能性を指摘する。⁵⁵ テキストの語を引くならば主部と述部の同定を意味する判断 (Urtheil) という語そのものに、その前提を為す原=分割 (Ur=Theilung) が内包されている、という訳である。⁵⁶ ハーマッハーは、ヘルダーリンが『知識学』のテキストで言及される「自我の分割可能性、自我を自己経験の個々の契機に分解し得る可能性の極限展開」⁵⁷ させることで、絶対者への他なるものの介入が可能になったとする。(平野)

3. 第二の批判『詩的精神の振舞い方について』の構造と参与 (Teilnahme) について

引き続き第二の批判『詩的精神の振舞い方について』がどのように論じられているかを確認することとするが、同テキストは複雑な構成を持つためにひとまずその内容を見てみることにしたい。『詩的精神の振舞い方について』はホンブルク滞在期の終盤の1800年の前半に起草された論稿であり、「詩的自我」という術語が積極的に用いられて論が展開されている。同テキストは「根源的感覚 (die ursprüngliche Empfindung)」に端を発する「精神 (Geist)」が、自らが取り扱う「素材 (Stoff)」との関係を通して調和的対置を実現させる過程を記述したものである。テキスト冒頭は「詩人がひとたび精神を意のままに出来るならば…」という条件文が度々繰り返される複雑な文構造でもって始まる。この冒頭のブロックで問題となっていることは「精神的內容 (あらゆる部分との親和) と精神的形式 (あらゆる部分の転移) との間の抗争」⁵⁸ の解消である。さて、ここで詩人が「素材」を要求するにいたる論理を冒頭の条件文に即して具体的に辿りたい。「あらゆる部分のあの共同 (Gemeinschaft) と親和、すなわちあの精神的內容は、これらの諸部分が感覚的な內容と程度に応じて、調和的な転移を差し引いた場合も、また精神的形式の均質性 (共時—共同存

⁵⁵ フィヒテの記述を受けるような形でヘルダーリンもまた『判断と存在』のテキスト中で「私は私である (Ich bin Ich)」という文を用いている。Vgl. StA 4, 1. 216.

⁵⁶ Vgl. ZP, S. 138. ハーマッハーは還元の無限のプロセスの中に掴み取られてある経験的一超越論的実践と理想の法則との間の差異を強調する際に改めて『判断と存在』の図式に立ち戻っている。

ここではヘルダーリンによるピンドロス断片の翻訳への注解の一つ『いと高きもの (Das Höchste)』で語られる死すべきものと不死なるもの全ての王である「法則」もついて言及されている。ここでの法則は「最も厳格な間接性」(StA 5. 285) であるとされるが、この理由は直前の行で「というのは認識はひとえに対立によってのみ可能となるのであるからだ」(Ebd.) と説明されている。この注解での記述はヘルダーリンが1795年に取り組んでいたフィヒテとの対峙の枠組みを引き継いでいるという。Vgl. Hölderlin Handbuch: Leben-Werk-Wirkung. Hrsg. von Johann Kreuzer. Stuttgart/Weimar 2002, S. 257.

⁵⁷ ZP, S. 129.

⁵⁸ StA 4, 1. 242.

またテキストの構造、とりわけ精神と感覚、素材の関係については以下に多くの示唆を受けた。田端信廣：哲学的思惟と詩的思惟のインターフェイス (晃洋書房) 2022、特に124頁以下を参照。

在)においても(精神的形式が同一でも)、異なっていないとすれば、決してその精神的内容は感じられることがない」⁵⁹ ということを経験したならば、という条件文は先に挙げた精神的形式と精神的内容の抗争の和解に必要な契機を提示している。精神的内容はそれ自身に内在的に感じられるものではなく、感性的内容が異なっていれば、すなわちその「差異」を通じて感じられるものである。感性的内容の差異によって精神的内容は把握される一方で、精神的形式における同一性の担保が直後に言及され、差異と同一性が同時に保持されることが要求されるのである。すなわち「さらにはあの調和的な転移と進展は、もし転移する諸部分が、感性的内容が差異的である場合においても、感性的形式においては転移と進展のもとで同一であり続けなければ、またもや感じられることはなく、空虚で浅薄な影絵となるであろう。」⁶⁰ 精神的形式と内容と感性的形式と内容との関係が述べられて、続いて「素材」に関する言及が見られるのである。すなわち「精神的内容はあらゆる部分との親和」と精神的形式(あらゆる部分の転移)との間の抗争が解消されるのは「まさしく精神の進展において、精神的形式の転移において、素材の形式があらゆる部分において同一に留まるということ、そしてその素材の形式が諸部分の根源的親和と一致によって喪失せざるを得なかったのと同じほどに多くを調和的な転移において補償すること、そして精神的形式とは反対に客観的内容を形作り、精神的形式に完全な意義を与える」⁶¹ ことを詩人が洞察することによって成されるのである。この条件文が示す通り「素材」とは、内在的なプロセスにおいては解消されない精神的内容は形式との抗争に外部的な作用を通して干渉するものであり、それゆえに同テキスト後半部で言及される「自我が自身に対してもし自我が欲すればそれを断念出来得るある対象」すなわち外部的な対象(äusseres Objekt)と照応するのである。この「対象」が説明される箇所では、素材との対置関係を経て詩的個性性にまで至る「精神」とフィヒテの絶対的自我を念頭においたと思われる主観的本性の内部に留まる自我との差異が強調されている。

主観的本性の内部では、自我は自身を対立させるものとして、あるいは関係づけるものとしてのみ認識できるが、主観的本性の内部では、自我は自身を三重の特性を持つ詩的自我として認識することは出来ない。なぜならば自我が主観的本性の内部で出現し、また自身と区別され、自身のもとで自身によって区別されるように、認識されるものは、たえずただ認識するものと認識とひとまとめにとらえられ、詩的自我のあの三重の本性を形作らなければならないからである。⁶²

⁵⁹ StA 4, 1. 241.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ StA 4, 1. 242.

⁶² StA 4, 1. 252f.

ここでは詩的自我の為す三重の特性は、以下のように説明されている。

そして認識する自我に認識されるものとしても、認識する自我に認識するものとしても、認識に認識されそして認識するものとしても、さらには認識する自我に認識としても、見做され把握されてはならないからだ。これら三つの別々に分けられて考えられた特質のどれのうちにも自我は三重の本性を持つ純粋な詩的自我として、調和的に対立させられているものを対立させるものとして、調和的に対立させられているものを（形式のうちに）統一させるものとして、調和的に対立させられているもの、その対立も統一をも、一なるものうちに把握するものとして⁶³ 現れることはない。むしろ反対にそれは自身との、そして自らにとっての、実在的な矛盾であり続けるからだ。

64

主観的本性の内に留まる自我は「調和的に対立させられているものを対立させるものとして」現れるか「調和的に対立させられているものを（形式のうちに）統一させるものとして」現れるかの二者択一しか為し得ず、「調和的に対立させられているもの、その対立も統一をも、一なるものうちに把握するもの」では有り得ない。その反対に詩的自我はこの二つの様態を同時的に把握することが可能なのである。同箇所ではヘルダーリンによって自注が付されており、まさしくこの二つの様態の同時的存在を可能足らしめるもの「自我が自身に対してもし自我が欲すればそれを断念出来得るある対象」⁶⁵ が要請されるのである。そしてヘルダーリンによる自注で述べられるこの「対象」が同草稿本文中の外部的な対象と呼応するものである。

さて複雑なテキストの構成を概観したところで、ハーマッハーが『詩的精神の振舞い方について』と『ライン』をどのように関係づけていたかを確認したい。まず『詩的精神の振舞い方について』については『パサージュ二選』冒頭から「外部的な領域」⁶⁶ という引用が見られ、テキストの構成で確認した「素材」の圏域、すなわち内部に対する外部が強調されていることが伺われる。この「外部」の強調は以下の引用にも見受けられるが、ここでは『詩的精神の振舞い方について』の重大な特質、すなわち「詩論」であることの意

⁶³ Ebd.

武田は三度繰り返される「das Harmoniscentgegengesetzte」を主格として訳出した上で、»Ich«を省略されたものとして補っている（85頁以降を参照）が、「das Harmoniscentgegengesetzte」は中性名詞であるため言葉の形態の水準で主格と対格のどちらかに決定することは難しい。ここでは直前の現在分詞の対格目的語として訳出した。なお内容の面では、（詩的）自我のうちにある三つの特性は互いに対し能動受動の両方の関係にあるものとされるため、この文法的不明瞭はむしろその区別の不可能性の表現とも考えられる。

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ StA 4, 1. 253f.

⁶⁶ Vgl. ZP, S. 128.

味が際立たされている。

ヘルダーリンのテキストは伝統的な絶対者の内在性へのメテクシスである。絶対者は唯一、無限のプロセスにおいてのみ己から派生したものと和解し得て、その点で想起＝内化（Er-Innerung）の無限のプロセスであり続けるのだが、メテクシスであるヘルダーリンのテキストはこの想起＝内化によって立ち現れる内部に、先の内在性の中へと吸収することの叶わない、それでいて内在性と両立可能な、外部的なものをもたらすのだ。そしてその外部的なものを通して、絶対者は最早ただ無限だけに止まらない運動を始めるのである。『詩的精神の振舞い方について』における、この外部的なものによる参与についての哲学的省察によれば、外部的なものが参与に成功するのは詩的言語という媒体においてである。⁶⁷

つまりこの二つのテーマ、主観的本性が孕むアポリアの解決と精神が素材との関わりを経て詩的個性性にまで至る過程は平行なプロセスとして捉えられており、このアポリアとは他でもない詩的言語の発出において、人間が神々を名指す言語的なプロセスにおいて解消されるのである。このことは『詩的精神の振舞い方について』の末尾に「描出と言語のための注意（Wink für die Darstellung und Sprache）」と小題を付された箇所においても説明されている。

そしてこの第三の完成ののちに特定のものはいっそう活気づけられ、無限のものはいっそう精神化され、根源的な感覚は、それが表出において精神として始まったように生として終わる。またそこからそれ（感覚）がそこから生を受け取ったより高次の無限性は、それが表出において生き生きしたものとして在るようにそれほどにまで精神化されるまでになる。ゆえにこのことが人間一般の歩みと規定であると思われるならば、これと同様のことがあらゆる詩（Poesie）の歩みと規定なのである。⁶⁸

⁶⁷ ZP, S. 133. ここでは「原＝分割」をオマージュする形で Er-Innerung という語が用いられている。ハーマッハーはこの語に二重の意味を持たせ、内部と外部にまつわるヘルダーリンの思考の痕跡を辿ろうとしているように思われる。ハーマッハーのテキストの文脈に即して、内化（Er-Innerung）と訳すならば、ここでは否定的に捉えられている「絶対者の伝統的な内在性」を意味するだろう。しかし文字通りに想起（Er-Innerung）という訳語を当てると、ここでは『詩的精神の振舞い方について』においてよく引かれる一節「調和的な転移において一本の糸、一つの想起を持つこと」（StA 4, 1. 251）が思い出される。そしてこのことこそが「詩的精神」の課題であるとされている。この「想起」というテーマにおいて、主観的本性の内に留まる自我とそして純粋な詩的生の課題である「時間の欠如」の克服が述べられているのである。

⁶⁸ StA 4, 1. 262f. ここでの第三の完成とは田端によれば、例えば『ヒュペーリオン』断片または最終稿で語られる幼児期の無垢から自然との不和を経て和解へと至る人間の発展の三段階論を下敷きにしているという。詳しくは田端 128 頁参照。一方でこの第三の完成と『ヒュペーリオン』にお

この表出 (Äusserung) とはまさしく言語的な表出に他ならず、それゆえに「感ずる」ことのない神々の喜びが「人間たちの言葉と語り」⁶⁹ とされる『ライン』草稿の引用の意義がより重要なものとなるのである。

さて『詩的精神の振舞い方について』における主観的本性に留まる自我がフィヒテにおける絶対的自我を意識して書かれ、ひいてはそれがヘルダーリンにおける神々と比較可能であるとするならば、同草稿には双方に共通する問題が書かれている。すなわち純粋な詩的生における時間の欠如である。⁷⁰ この時間的な欠如をハーマッハーは『ライン』における感ずることのない神々と共通する問題として読み取っている。つまり始まりと終わりが一つである神々は、人間的なクロノロジカルな時間を欠いているのだ。このような神々に対して「自身と一致せず、安らわぬもの、誤り、回り道として自らを定義する」⁷¹ 差別的な人間言語が「純粋な主観の運動に、主観の自己構成に不可欠な猶予を、すなわち自己自身との差異」⁷² をもたらすのである。

興味深い点はこの二つの詩論的著作を援用して論述される『ライン』讃歌を、ハーマッハーは単にフィヒテ批判のみならず、「西欧イデアリスムスの系譜」への批判として捉えている点である。つまり「ヘルダーリンのテキストは、西欧イデアリスムスの系譜のなかで展開されてきた絶対者と有限的な理性との関係にまつわるコンセプトを引用し[...]他ならぬあの哲学的命題 (Philosophem) に、すなわちプラトンからフィヒテへと脈々と流れてきた有限性と無限性の弁証法の系譜が停滞するところの、正しくあの命題に参入しているのだ。」⁷³ この系譜はハーマッハーによって『ライン』という河川から「流れ (Fluss)」のモチーフとして捉えられて、イデアリスムスへの系譜へのヘルダーリンの思想の流入と、死すべきものの不死なるものへの流入が並行して論じられるのである。

ハーマッハーはこうした論理を一手に引き受けるような語を『ライン』の詩行に見取っている。以下に見られる参与 (Teilnahme) という語は『パサージュ二選』全体を貫く鍵語となっている。

…… なぜなら一方で

ける人間の発展プロセスとが決定的に異なっている点は、最終的な完成が詩的言語の発出とされている点である。またハーマッハーの修士論文との異同という観点からすれば『詩的精神の振舞い方』への言及は『パサージュ二選』のみに見られるものである。ハーマッハーは「感ずることのない神々」というテーマについて『判断と存在』執筆時からのヘルダーリンの思想的進展を示唆するものの、これを『パサージュ二選』におけるように『詩的精神の振舞い方について』と紐づけて論じてはいない。Vgl. VDB, S. 26f.

⁶⁹ StA 2, 2. 726.

⁷⁰ Vgl. StA 4, 1. 247f.

⁷¹ ZP, S. 135.

⁷² Ebd.

⁷³ ZP, S. 133.

至幸のものたちは自らの一切を感じることがないならば、
こうに違いない、斯様に口にすることが
許されるならば、神々の取り分に [神々の名において]
参与しつつ／一部を取り去りつつ感ずるのは一人の他なるものなのだ、
彼を彼らは必要としている⁷⁴

Denn weil
Die Seeligsten nichts fühlen von selbst,
Muß wohl, wenn solches zu sagen
Erlaubt ist, in der Götter Nahmen
Theilnehmend fühlen ein Andrer,
Den brauchen sie;

ハーマッハーは参与 (Teilnahme) の動詞形である *teilnehmen* を詩行に即して換骨奪胎する。すなわち「*»Nahmen«*と*»Teilnehmend«*の母音押韻、すなわち両シニフィアンに互いの意味が植えつけられることは参与 (Teilnehmen) という合成語を解消し、この語において取る (Nehmen) の拡散する意味を開く」⁷⁵ ことにより、感ずる役目を担う死すべきものが神々に預かるその具体的な在り方を提示しようとする。死すべきものは「その参与を通じて不死なるものたちの全体性から一部分 (einen Teil) を取り (nehmen) 去り、こうしてその全体性を制減することで、死を胚胎する契機をこの否定的操作によって彼らの内部へと流し入れる」⁷⁶ のである。

ハーマッハーはまたもや「原=分割」をオマージュしたような、部分を (teil) 取る (nehmen) という意味での参与 (Teilnahme) をプラトンの術語メテクシス (μέθεξις) と重ね合わせることでこの『ライン』が預かっているものを拡張する。メテクシス、ハーマッハーの言い換えによれば「死すべきものたちの無限の存在への参与」は、元来プラトンが『パイドン』や『パルメニデス』において用いた語であり、個々のものが美のイデアに参与し、その性質を「分有」することを指し示すものである。メテクシス (μέθεξις) は、動詞形であるメテケインを元とし接頭辞 μετά、すなわち「共に」と動詞 ἔχειν「持つ」から構成される語である。一方で、プラトン全著作をラテン語に翻訳したことで有名なマルシリオ・フィチーノ (Marsilio Ficino 1433-1499) は、そうしたメテクシスの伝統的な意味合いとは異なり「部分 (pars)」を「取り去る (capere)」という構成由来のラテン語「分有 (participatio)」へと

⁷⁴ StA 2, I. 145.

⁷⁵ ZP, S. 133.

⁷⁶ Ebd.

翻訳を行っている。⁷⁷

さて、この接頭辞を介して「部分を取る」という意味を持つ二つの術語が対比されることにより、一方はフィヒテへの、他方はプラトンへの批判として論述される。⁷⁸ すなわち『ライン』において見出されるものはフィヒテの絶対的自我への批判であると同時に、プラトンの「神々」概念のヘルダーリン流の改変であるというのだ。両者の不死なるものという概念の比較は「自足性 (Suisuffizienz)」という語をもとに行われている。ハーマッハーによればプラトンにおける神々の自足性は絶対的であるものの、ヘルダーリンにおいては「不死性、つまり自己同一的存在を定義する (Prädikat) 不死性の点でのみ絶対的であり、

⁷⁷ 奥村紀一：『アイデアのメテクシスについて (大会研究発表要旨)』[『西洋古典学研究』20 卷, 1972, 105-106 頁] 参照。

もっともヘルダーリンがこうした意味での「メテクシス」概念を受容していたかどうかの根拠は、ハーマッハーによっては示されていない。ヘルダーリンによるフィチーノに関する読書記録を直接に書簡等に見ることは出来ないものの、彼がフィチーノを通してプラトンを受容していたという可能性をミヒャエル・フランツはヘルダーリンの地理的描写を通して推論している。フランツによれば 1793 年の 7 月に書かれたと見られる書簡の一節「活気に満ちた自然の懐、あるいはイリソスのプラタナスの森苑から戻り、プラトンの門下生達と横たわり、壮麗なるものの飛翔を眺めた、そうした神々の時」(StA 6, 1. 86) には明白な地理的な間違いが見受けられる。この箇所はプラトンの『パイドロス』の一場面、すなわちソクラテスが都市の門の前でパイドロスに出会い、イリソスへと散策し、そこで彼らは小川の対岸にある大きいプラタナスの元に腰をおろす、という場面へのオマージュであると解されている。その一方で彼らが横たわる場所、すなわちプラトンのアカデミーのプラタナスの木陰があるのは小川イリソスではなくケフィソス沿いである。この二つの河川の取り違えはヘルダーリンの初期の詩、「ギリシア (Griechenland)」や「青春の神 (Der Gott der Jugend)」にも見られるものであるが、これをバイスナーは初期の地理的な間違いとして解釈している。こうしたバイスナーの立場に対してフランツは、ヘルダーリンが古典古代のアテネの地理に精通していたという証拠の列挙、並びにフィチーノによるプラトン解釈と、このヘルダーリンの描写の類似を指摘して、ヘルダーリンがアカデミーのイメージとイリソスのプラタナスのイメージを混ぜ合わせていたのだと主張している。Vgl. Michael Franz: „Platons frommer Garten“. Hölderlins Platonlektüre von Tübingen bis Jena. In: Hölderlin-Jahrbuch 28. (1993) S. 115f.

フランツはプラタナスをプラトンのアレゴリーと見なすフィチーノの解釈をヘルダーリンと同時代の文献学的聖書解釈学にとっては受け入れがたいものであったと断りを入れつつも、ヘルダーリンがフィチーノを受容していたがために意図的な地理の取り違えを行い、又フィチーノの記述 *Castum arbustum* [フランツの独訳は「keuscher Baumgarten」]は、ヘルダーリンの「Gesang des Deutschen」の一節「Platons frommer Garten」(StA 2, 1. 4) の模範であるとする。このようなヘルダーリンのフィチーノ受容の推定が正しいとするならば、彼のラテン語訳を通してのメテクシス、すなわち部分を取り去るという意味でのメテクシス概念を『ライン』讃歌における *teilnehmen* の語の分割へと含ませていることは十分に想定可能だろう。

⁷⁸ ヘルダーリンは Tübinger Stift に在籍していた頃からプラトンの思想に親しんでいたという。その際情報源となっていたものは、当時補習教師を務めていたバルディーリやカール・フィリップ・コンツがプラトンについてまとめ上げた研究であったようである。1794 年の夏には、彼ら二人が企画した「Museum der griechischen und römischen Literatur」誌上に論文の掲載を予定していたが、同年の 10 月 10 日のノイファー宛ての書簡によればヘルダーリンが論文の参照元としていたものは『パイドロス』の 250b であった。

自身との相違性や他律性、可死性に関しては絶対的ではない」⁷⁹ のである。⁸⁰ 134 頁の以下の記述はこのことが最も顕著に見られる箇所であろう。

それでもやはり参与はプラトンのメテクシス概念に呼応するため、不死なるものとの部分的な相等性の意も含む。神々と等しくなるというヒュブリス的な (hybride) 試みは、自身の不死性に対する不死なるものたちの「満ち足りた」状態に更にかの尺度を付け加えるが、『ヒュペーリオン』の初期草稿のメタファーによればその付加は神々を流溢へ、そして彼らの自己同一性の部分的な喪失へと導くものである。死せるものによる参与はこの過剰と限定の二重のプロセスにおいて初めて、不死なるものの自己自身に対する不適格と差異とを導入する。この不適格と差異は、自身にとって全であるが故に自身にとって無であるという彼のアポリアから不死なるものを脱出させることができ、また純粋なもの、客観無きもの、それ故に空疎なもののある自己経験のうちに客観化へと助け促すが、その自己経験はもはや制限なく自己を経験するものではないので、故にまずもって実在経験なのだ。⁸¹

定命であることと不死であることのパラドックスが結局のところその同一性から逆算された対立であると論じたヘラクレイトスとは異なる形で、⁸² ヘルダーリンのメテクシス概念にはその同一性を逃れる所作が埋め込まれている。それは、まさしくフィチーノがラテン語訳をした意味でのメテクシス、すなわち部分を取り去るという意味でのメテクシスである。その時に不死なるものから取り去られ、死すべきものが引き受けるものは、ハーマッハーによれば死すべきもの自身が分け与えた「差異」なのである。この差異は不死なるものに欠けていた喪失を提供するが、それは彼らにとっては自身の同一性の喪失をもたら

⁷⁹ ZP, S. 130.

⁸⁰ 神的なものもまた死を胚胎することに関して、ヘルダーリンは「消え去った神性 (die verschwundene Gottheit)」(StA 6, 1. 336) という言葉を用いてズゼッテ・ゴントルトに書簡を送っている。

⁸¹ ZP, S. 134. ここでハーマッハーが指摘するヒュペーリオンの初期草稿とは韻文草稿 (die Metrische Fassung) であると思われる。とりわけハーマッハーの「過剰と制限の二重のプロセス (doppelten Prozeß von Überschuß und Restriktion)」と対応している箇所は以下であると推察される。「私たちの本来無限な本質が初めて苦しみ悩み、自由で満ちた力が最初の軛を感じる時、つまり欠乏と充溢とが交わった時、その時に愛が生まれたのです」(StA 3. 192)。ここでの欠乏と充溢はプラトンの『饗宴』で語られる二つの神格ポロス (充溢) とペニア (欠乏) を元としており、この「愛」とは直後にアフロディテと名指される。また直後には「意識」についてこの神話になぞらえて「そのようにして美しい世界が私たちに始まった時に、私たちは意識を持つようになり、有限なものとなったのです」(StA 3. 192) と続く。ここでは「愛」が二者の抗争を解決するものとして機能しているが、抗争原理を解決するものとしての「愛」という概念は以降見られなくなるものである。

⁸² Vgl. ZP, S. 136

す欠陥 (Fehl) でもあり元来、過不足無い在り方で存在した不死なるものにとっては余剰なのである。それ故に死すべきものはメテクシスの第一のプロセスで分有した差異を、第二のプロセスとして取り去ることを要求されるのである。ハーマッハーによれば参与の行いは不死なるものに傷 (Verletzung) を付ける行為であり、同時に「総体化と客観化を可能にする行為であり、同時に自身もたらした傷そのものを治癒する行為でもあるのだ。」⁸³ 何故ならば他なるもののみならず、他なるものが取り去る完全なるものの一部分もまた宙吊りにされ、所持され続けることによって、不死なるものに客観化をもたらし、それゆえに参与という行為はそれ自身の持つ「宙づり」という構造によって隠蔽されるのである。この両者の参与の行いにこそ、ここでまで概観してきた、死すべきものと不死なるものとの詩言語を媒介とした相互の関連が集約されている。一方は無限なるもの的一端に預かることの、そしてもう一方は客観化の契機を得るように、このプロセスは決して一方通行路ではなく、次項で確認するように流れと声にまつわる双方向的行為なのである。⁸⁴ (平野)

4. ヘルダーリンとハーマッハーの流れのメタファー

⁸³ ZP, S. 137

⁸⁴ ハーマッハーは二者が互いの一部を取り去り (teil-nehmen)、均質性へと至る図式を他の文学作品にも見出して論じている。彼の論稿集『遠ざけられた理解——カントからツェランまでの哲学と文学の研究 (Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan)』に収められたクライスト論『描出の揺らぎ—クライストの「チリの地震」 (Das Beben der Darstellung. Kleists Erdbeben in Chili)』[邦題は大宮勘一郎、橘宏亮、西尾宇広 編訳『ハインリッヒ・フォン・クライスト—「政治的なるもの」をめぐる文学』(インスクリプト) 2020より引用]では、『チリの地震』に見られるある運動が分析されている。サンティアゴの青年イエロニモは貴族の娘ヨゼーフエとの密通が発覚し、投獄され死刑を言い渡されるも、偶然に起こった大地震による監獄の倒壊を生き延びる。そしてヨゼーフエを求めて行きついた谷間で、彼女と生まれたばかりの息子フィリップを見出す。しかしながらそこで行われたドミニコ会のミサでは、大地震を神の怒りとする説教が為され、その責任を帰されたヨゼーフエとイエロニモ、並びにフィリップと取り違えられたドン・フェルナンドの息子ユアンは、興奮した聴衆に無残に打ち殺される。そして儀礼的殺人を代償として、分かたれていた社会身分間の統一、新たな聖家族が誕生する。ここでは各々の家族成員の交換が生じていて、この交換は「確かに社会の均質な形態へとつながるが、だがその形態とは個々の同一性の取り違えが社会の一部 (einen Teil) を破壊してしまうようなもの」であると言う。Vgl. Werner Hamacher: Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan. Hrsg. von Karl Heinz Bohrer, Frankfurt a M. 1998. S. 273f.

また『パサージュ二選』後半で『平和の祝い』が論じられる箇所テーマとされた「ロゴスの現前」と類似した問題もまたここで取り上げられている。この家族の成員の交換の中心にあるものは、ヨゼーフエとイエロニモの息子、奇しくも『平和の祝祭』のキリストと同じく神の子の役割を与えられたフィリップである。だがクライストの物語では致命的な取り違えが生じることにより、つまり本来犠牲となるはずであった神の子ではなくユアンが惨殺されることによって、救済は延期されロゴスはロゴスの印 (Zeichen) たりえない、という事態が生じている。なお『遠ざけられた理解—カントからツェランまでの哲学と文学の研究』の訳語に関しては、大宮勘一郎、橘宏亮、西尾宇広 編訳：ハインリッヒ・フォン・クライスト「政治的なるもの」をめぐる文学 (インスクリプト) 2020を適宜参考にさせていただいた。

ハーマッハーがこのパッセージで「流れ」のモチーフを取り上げることは、ごく自然であるとも言える。分析対象となっているヘルダーリンの作品は『ライン』讃歌、河川を半神に見立てて詠った詩であり、後半の議論の中心をなすフィヒテの著作『人間の使命』(Die Bestimmung des Menschen)における経験的自我と絶対的自我を繋ぐ道德意思の声の循環が流体性を内包していることは特別な手続きなくしても見出されうる。前半においてフィヒテからプラトンへと焦点を移した論がフィヒテへと回帰する道筋となるヘラクレイトスの「不死なるものでありながら死すべきであり、死すべきものでありながら不死であり——互いに互いの死を生きつつ、互いに互いの生を死にゆきつつ」もまた明らかな循環構造である。⁸⁵ 哲学的伝統や歴史の構造を一つの流れに見立てる修辞技法も決して珍しくはない。⁸⁶ しかしハーマッハーが「流れ」にまつわる素材を「流れ」のメタファーを多用し論じるのは、これらさまざまな「流れ」の共通性を指摘するためではない。むしろこのパッセージの根幹にある、ヘルダーリンの統一 (Einheit) 概念における「(似て) 非なる」ものの重要性、そして「均質であると同時に理想に対する解消されがたい不適格である相等性の他に、正当化され得る相等性はないのだ」⁸⁷ という、彼がヘルダーリンに見出したロジックの転倒をパフォーマンスに明かすためであり、またその同じ価値観と構造がヘルダーリンの哲学とイデアリスムの伝統との関わり方の中に現れていることを示すためである。ハーマッハーが「流れ」において注目するのは、それが時代を超えて流れ続ける様でもなく、流れ着く終着点でもなく、むしろそれが滞る場所である。そしてそれは小さな支流が大きな本流に取り込まれて消える流入の場ではなく、その大きな流れの淀みを取り去る形で小さな流れが参与する余地のできる場所で、故にこのメタファーは「参与」と「言語」の両主題を結び、主要な論と反論を繋ぎ、更には第二パッセージへのつながりを担保している。

「流れ」は流入の動的イメージと一般的な意味での「影響」の両方を含意する Einfluss という語において本文中に明確なメタファーとして現れる。ある本流へと、本流とは別の流れが外側から流れ込む「流入」を、ハーマッハーは彼の考えるヘルダーリン的 μεταξις、すなわちあくまでも絶対者との統一に至らずに、外部的、他者的であり続けることを前提にその機能を果たす持つ参与であり分有の仕組みの表現手段として用いている。参与、分有の話題に差し掛かる直前の箇所では、「ある他なるものの〈流入=影響〉(Der »Einfluß« eines

⁸⁵ ZP, S. 136. 他方ヘラクレイトスのこの引用は、初期ヘルダーリンが構想していた悲劇における神々と死すべき英雄の交流の原理にも大きく影響している。Vgl. Hölderlin Handbuch, S. 145.

⁸⁶ ただしこの「歴史(伝統)の流れ」というトポスに対するハーマッハーの取り組みは至って批判的なものである(Vgl. ZP, S. 140)。続く後半のパッセージでは更にはっきりと、歴史とあらゆる歴史のプロセスを多くの出来事や方向性が支流の如く流れ込み、交わり、統一して出来上がる全体、とみなす考え方を却下している。

⁸⁷ ZP, S. 137.

Anderen)』⁸⁸ と、引用符付きの *Einfluß* が現れるが、この引用元はパサーージュ冒頭から取り上げられている『詩的精神の振舞い方について』であり、その中で *Einfluß* は以下のように複数形で二度使われている。

故に、それ[詩的自我]が自身と区別されることがなく、また即自的かつ自らを通して区別されることがない限りにおいてのみ、それがある第三のものを通して規定されて明確に (*bestimmt*) 区別可能なものにされる場合、そしてこの第三のものが、自由に選ばれる限りにおいて、またそれがもつ諸々の影響 (*Einflüssen*) そして規定する働き (*Bestimmungen*) の中で純粋な個体[性]を止揚せず、むしろこの個性性によってこの第三のものが観察されうる限りにおいて、つまりそうなれば同時にこの個体[性]は自身をある選択を通して規定されたもの、経験的に個体化され、特徴付けられたものとして見ることになるのだが、その場合においてのみ、自我は調和的に対立させられた生のうちに統一として、そして反対に調和的に対立させられたもの (*das Harmonischentgegengesetzte*) は統一として自我のうちに出現し、そして素晴らしい個性性のうちに客観となることが可能なのだ。⁸⁹

ヘルダーリンによれば流入=影響 (*Einflüsse*) は第三のもの (*ein drittes*) が規定する働き (*Bestimmungen*) とともに自我統一のプロセスへと持ち込むものであり、それら持ち込まれたものたちは純粋な個性性に働きかけながらもそれを止揚するのではなく、むしろ純粋な個性性がそれらを観察することにより自ら自身を「とある[自由な]選択によって規定されたもの」と捉えることを可能にする機能を持つ。このようにして自我はその個性性を失わずに、しかし他方では(詩の言語および詩作の中でのみ成立する) 調和的対立という一種の矛盾、乖離を自らの統一として引き受け、客観へと変容するのだ。

そして直後に「a) しかしこれほどのようにして可能なのだろうか? 全般的に?」と問いを立てた上で、その答えの中に2回目の「*Einflüsse*」を用いている。

a) 人間がこの単一存在のうちに、この己自身との生のうちに、自然的に存在する世界との自然な関連と、やはり自然的に存在しながら *自由な選択* によって領域として選出された、予め認識されていて、その凡ゆる影響 (*Einflüssen*) においてその人間の意志なくしては彼を規定することのない世界とのより高次の関連の、この矛盾した中間的状态のうちに、人間が子供時代と成熟した人間性の間の、また機械的に美しい生と人間的に美しい生、すなわち自由があるために美しい生との間の、あの中間的状态のうちに生きたなら、そしてこの中間的状态を認識し、ただ自身との矛盾においての

⁸⁸ ZP, S. 129.

⁸⁹ StA 4, 1. 253f.

み、1) 純粋な自己性と同一性への志向、2) 重要性 (Bedeutend[ig]heit) と区別への志向、3) 調和への志向の必要不可欠な対立においてのみ自分は存在し続けることができる。と経験から知り、そしてこの対立においてその三つの志向のいずれもが自らを止揚し、そして現実化不可能なものと判明せざるを得ないことを、彼自身もまた諦めて受け入れるか、子供時代へと逆戻りするか、もしくは己自身との不毛な矛盾の中でその身を消耗させる他ないことを知るとき、彼がこの状況に止まるとき、彼をこの悲惨な可能的状況から引き上げてくれるのは一なるものであり、また少年のように自由であり、子供のようにこの世界のなかで生きるという課題、文化的に洗練された人間の自立の課題、そして平凡な人間の適合の課題は法則に従って解決していく。

自由な選択でもってある外部的な領域と調和的な対立に身をおきなさい、お前がお前自身のうちで、自然かつ本性によって、しかしお前がお前のうちにとどまり続ける限りは認識不可能な形で、調和的な対立にあるのと同様に。⁹⁰

この引用箇所における流入=影響 (Einflüsse) について、ハーマッハーの論との関わりで特筆すべきは二点ある。先ず「ある他なるものの〈流入=影響〉」というフレーズはパラフレーズというわけでもなく、ハーマッハーは第三のもの、すなわち「自由に選ばれ」、如何様にも己自身との区別がつかない自我を「規定されたが故に明確に (bestimmt) 区別可能なもの」にし、個別的統一的な客観へと変容させる役割を持つ第三のものを、(詩的) 自我にとって外部的であるという性質を強調することにより「ある他なるもの (eine[r] Andere[])」と重ね、さらに続く箇所では取り上げる『ライン』讃歌にある「こうに違いない、斯様に口にするのが／許されるならば、神々の取り分に[神々の名において]／預かり感ずるのは一人の他なるものなのだ (Muß wohl, wenn solches zu sagen / Erlaubt ist, in der Götter Nahmen / Theilnehmend fühlen ein Andrer)」⁹¹ と接続させている。ヘルダーリンの想定する第三のもの「影響」は媒体性を有し、本来干渉不可能な自我に他者の自由な選択により規定されたものとして自らを認識させ、故にこの他者の間接的な干渉を可能にしている。この干渉のプロセスをハーマッハーはプラトン由来の μετεξίς (Teilnahme)、そしてさらにはフィヒテの『全知識学の基礎』における絶対的自我の分割可能性 (Teilbarkeit) と比較し、また対比して、ヘルダーリン独自の統一概念と彼の詩作との関係を論じていく。

次に、Einflüsse と Bestimmungen の二語一想的な併記はこのパッセージ終盤のフィヒテの『人間の使命』内の流れのメタファーとの比較を緩やかに導入する役割を果たしている。単語 Bestimmung の重複という点のみならず、その語のうちに含まれている声 (Stimme) は、人間の言葉による詩と詩作と連関している。フィヒテにおける良心の声、すなわち絶対的自我から湧き出て、それに耳を傾ける経験的自我のうちへと流れ込み、行為という形

⁹⁰ StA 3, 1. 255.

⁹¹ StA 2, 1. 145.

で経験的自我が応答することにより再び絶対的自我へと循環していく声の流れは、最終的には絶対的自我から出るもの、循環のうちに全てを絶対的自我へと取り込み還元していく「流れ」として捉えられる一方で、『ライン』讃歌にみられるヘルダーリンの「流れ」は融合するのではなく、むしろ限界が際立たせられている。その制限された状態において、神々の一部を参与 (Teilnehmen) により預かった河川ラインは、己の参与によりその無欠の欠乏を補われ、己の参与／流入により規定されるものとなった神々との、互いに決して相手に成り代わることのない統一、同等性へと至ることをハーマッハーはこの箇所から読み取っている。

流れは言語を暗示し、声は流れを想起させる。テーマを支えるモチーフとしての直接の働きだけでなく、今度はモチーフ自体を発展させるテーマからの呼応も含めて見渡すと、「流れ」の形象そして概念は最早このパサーージュの端々にまで充満しているようにも思えてくる。しかしここで何より重要なのは、これほど繰り返され、ハーマッハーの論を構成している、それこそヘラクレイトス、プラトンからフィヒテ、著者の同時代の人文学までのあらゆる要素を結びつける役割を担っているとも言える「流れ」のモチーフは、徹底して一つの概念、一つのイメージへと合流することを拒んでいる、ということである。むしろ循環のようで循環ではない、回帰していくのに還元不可能な、流れ込みつつも常に分たれて流れ続ける、そういった流れ方が本パサーージュの個々の要素の振り舞い方であるように見える。かの流れ、言語、声、その他のテーマやモチーフが一对一の対応に解消されず、むしろもつれ合うように、互いの姿形、性質、含意を一部引き受け、差異を保ちつつ関わり合う様は、ハーマッハーが説く参与という流れの形を体現している。(若山)

5. まとめ：第二のパサーージュに向けて

今回は主にハーマッハーが『ライン』を論じるにあたって援用するヘルダーリンの理論的著作二つの内容と本文とを突き合わせる形式での解題となった。今一度このパサーージュ全体の内容を簡単にまとめたい。ハーマッハーはヘルダーリンの参与 (Teilnahme) 概念に着目し、それはプラトンのメテクシス概念に近いものの、神々の自足性 (Suisuffizienz) でさえヘルダーリンにとっては限定的にのみ絶対的であるため、プラトンのそれとはまた異なるものだと論じる。そして『ライン』に見られる動詞 *teilnehmen* に文字通りの「参与する」だけでなく、部分を (teil) 取る (nehmen) という意味を見出し、ヘルダーリンにおける死すべきものによる不死なるものへの参与は互いが互いの一部分を取り去る構造を持つとした。次に、不死なるものと対応しているとされる絶対的自我が内包する問題を『判断と存在』の引用を通して提示し、その解決法が第二のフィヒテ批判である『詩的精神の振り舞い方について』にあると論じた。ヘルダーリンの詩的言語によって為される絶対的自我のアポリアの解消に、ハーマッハーはプラトンからフィヒテに至るまでの絶対者の同一性

と有限者との関係にまつわる哲学史へのヘルダーリンによる参与を読み取る、というのがこの論稿の大まかな筋である。

本試訳及び解題において残された課題は数多くある。第一に、同論の下敷きとなったハーマッハーの修士論文の内容との比較は今後より詳細に進める必要がある。その際、修士論文執筆時（1971年）にはまだ刊行されていなかったクルツとフランクによる *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen* からの影響は特に精査すべきであろう。⁹² 『パサージュ二選』にはなおさまざまなテーマが存在しているが、それらに迫るアプローチは大きく分けて三つに分類できる。一つは本パサージュの背景にある文献に焦点を当てる方法である。上記のクルツやフランクに加え、途中でハーマッハーが引用した形跡のあるガーダマー、著者前書きの冒頭に見られる「Passagen」が彷彿とさせるベンヤミンのヘルダーリン論、同じく語彙からその影響が明らかに窺えるデリダ、そして直接の関連は見られないものの、時代と主題の両側面からして、必ず念頭にあったと十分に推測できるハイデガーなどがまず挙げられる。二つ目にこのテキストの主題となっているヘルダーリンの詩や詩論、そしてプラトンからフィヒテまでの一次文献を見直すことである。特に『ライン』讃歌の草稿と最終稿までのより広範な異同の確認は、ハーマッハーの論の信憑性を評価するにあたって有用な比較対象となりうる。三つ、ヘルダーリン論以外のものも含むハーマッハーの他論考との比較である。今回はこれらを扱うことはしなかったが、以上に限らず、本テキストは断編ながら（あるいは断編ならではの）多くの展開の可能性をもつものであり、著者自身が「私の狭義での文学的な研究のスタイルの一サンプル」⁹³ と称する論の構造と操作という観点からも、ハーマッハーの思考全般の更なる理解に役立と考えられる。

『パサージュ二選』の後半部についても予示しておきたい。後半の中心テーマはロゴス、そしてヘルダーリンにおいて有限者が絶対者へ参与する際の唯一の手段である（詩的）言語とロゴスとの関係である。ハーマッハーは讃歌『平和の祝祭』⁹⁴ の分析を通して、人間言語で神々を名指すという行為により生じる差異がもたらす特異な時空間、すなわち隙間の時空間においてはじめて、ある種の統一（Einheit）が人と神との間に訪れる、というヘルダーリンの考えを明らかにしつつ、その時間性をもとにヘルダーリンの歴史観念に言及している。讃歌であり、また出来事でもある『平和の祝祭』の場は、神々と人間とが融和する場であるが、それは特異な時間、すでに在りしかし未だ来たらず、という引き延ばされた時間の内に成立している。このカイロスの時間においてのみ成立する祝祭の中心にあるものが人間言語であることをハーマッハーは指摘する。前半部ではヘルダーリンの理論的著作を受け、両者を媒介するものが詩的言語であるとされたが、後半部ではその詩的

⁹² ハーマッハーによる序文に記述あり：解題「1. はじめに」及びAnm. 36参照。

⁹³ ZP, S. 128.

⁹⁴ 1800年成立と見られる『平和の祝祭』は編纂者フリードリヒ・バイスナーの手による全集版刊行の1954年を待って初めて世に出た讃歌である。

言語が人間言語である重要性が強調される。またこの「人間言語」と重ねる形で、ヘルダーリンにおいては半神と位置付けられ、ヨハネ福音書の伝統のなかで「ロゴス」と呼称されるキリストの「夕べの姿」が取り上げられる。⁹⁵ ハーマッハーによれば、ヘルダーリンの考えるキリストは地上における初めの現れの際に「死の悲運によって」⁹⁶ 遮られたため、『平和の祝祭』における再臨の際にはロゴスの節約された (ökonimisierte) 姿で現れざるを得ないのだ。⁹⁷ このロゴスの節約された形での現れという点において、ロゴスのロゴスとしての現在は延期され、この狭間の時間性が前半部で述べられた「参与」の場の説明として接合されていくのである。

論じられる詩は異なるものの、前半部の鍵語である「参与 (Teil-nahme)」は引き続き論の中核を担っている。前半において死すべきものと不死なるものとの相互の「参与」の様態が *teil-nehmen* という動詞をもとに明かされたとするならば、後半部では両者が参与するその時間的、空間的な場に焦点が当てられている。また後半では同時代の哲学的傾向との関わりがよりはっきりと示唆される点も注記すべきであろう。(平野、若山)

⁹⁵ ZP, S. 141.

⁹⁶ StA 3. 534.

⁹⁷ Vgl. ZP, S. 140f.