

「新しい神話」の射程

—フリードリヒ・シュレーゲルの構想—

和智 右桂

1. シュレーゲルによる「新しい神話」の構想

フリードリヒ・シュレーゲル (Friedrich Schlegel 1772–1829) による「ポエジー」にまつわる考察は、ロマン派という名称において当時生じつつあった文学運動として理解され、いわゆるロマン主義の先駆として位置づけられてきた。このような文脈でシュレーゲルの思想を「文学」と見なすことが意味しているのは、シュレーゲルの思想と社会的現実との乖離を容認することであり、さらにはその思想において現れてくる仮象の世界に対して積極的な価値付与を行うことでもあると言える。ここから帰結するのはシュレーゲルに対するある意味で肯定的な評価ではあるが、そこではシュレーゲルのある一面が見過ごされているのではないだろうか。当論は「新しい神話」と名づけられた構想とそれを取り巻く一連の思想を扱う。「新しい神話」の構想の前提となっているシュレーゲルの「現実」認識の特性を明らかにした上で、そのような「現実」認識に基づく「新しい神話」の可能性と限界とを明らかにすることを目的としている。

まずは「新しい神話」の構想をシュレーゲル自身の思想変遷の中で整理することをもって議論の導入としたい⁽¹⁾。いわゆるドイツ・ロマン派の代表的人物として有名なシュレーゲルであるが、その生涯において自らが「ロマンティッシュ・ポエジー」と呼ぶ理論を展開させていた時期はさほど長くはない。この「ロマンティッシュ・ポエジー」にとって重要な役割を果たしていたのが、兄ヴィルヘルムおよび友人ノヴァーリスと共に刊行していた雑誌『アテネウム』“*Athenaeum*”であるが、この雑誌が刊行されたのはわずかに、1798年から1800年の二年間に過ぎないのである。アテネウム期と呼ばれるこの短い期間が過ぎた後、シュレーゲルの思想は急速に変貌を遂げ、その過程で「ロマンティッシュ・ポエジー」からは離れていくことになる。

シュレーゲルによって「新しい神話」の構想がはっきりと表明されるのは、雑誌『アテネウム』に掲載された論文『文芸についての談話』“*Gespräch über die Poesie*” (1800) においてである。そこでシュレーゲルはルドーヴィコという登場人物に次のように語らせている。

私の主張は次のようなものだ。すなわち、我々のポエジーには古代人にとって神話がそうであったような中心点が欠けているのだ。近代文学が古代文学に劣っていることに関する本質的なものは全て、次の言葉に要約される。我々は神話を持たないのである。しかし付け加えておこう。我々はまもなく神話を手に入れるだろう。あるいはむしろ神話を創り出すべく真剣に協力し合うべき時代が来ているのである。⁽²⁾

ここで表明されているように、「近代においては中心点となるべき神話が失われている」という発想がシュレーゲルの基本的な時代認識であり、これが「新しい神話」を要請することの根拠と

なっている。近代における中心点の喪失という意識が意味している具体的な内容は、彼の近代文学に関する論及を参照する際に明らかになる。

次のような状況が目飛び込んでくる。近代のポエジ *Poesie* は、それが自指す目標にまだ到達していない。あるいはそうでなければ、その努力にはそもそもはっきりとした目標はなく、近代文学の形成に確固とした方向性はなくて、その歴史の総体は一定の法則に適うような関連性を持たず、その全体は統一性を全く持たないのだ。(3)

ヴィンケルマンの影響下で研究を開始したシュレーゲルにとって、近代文学に対する考察が常にギリシア文学への顧慮を伴っていたことは自然の成り行きであったのだろう。極めて優れた作品がその他の雑多な作品群の中に埋もれているという近代のポエジーの状況を、シュレーゲルは「あらゆる荘嚴や美や魅惑の力オス(4)」と喩える。「無性格 *Charakterlosigkeit* が近代のポエジーの唯一の性格であり、混乱 *Verwirrung* がその総体の共通点であり、無法則 *Gesetlosigkeit* がその歴史の精神、懐疑主義 *Skeptizismus* がその理論の帰結であるように見える(5)」ことの根本的な原因を、近代文学には中心点となって統一性を与える神話が欠如しているという点に求めるのである。

古代人にとっての神話は「すべて若々しい空想の最初の開花であり、感性的世界に最も近いもの、生き生きしたものに直接結び付けられ、それを模して形成された(6)」という。すなわち自然と調和していたとされる古代人にとって神話は自然そのものであり、そこにおいて人間は普通ならば決して意識されないものをそこで感覚的、精神的に見ることができたというのだ。それに対して近代人はもはや自然の中から神話を見出すことができなるとされる。シュレーゲルは、自然の中から人間に対して直接的に現れてくるような神話を近代人が喪失したことの本質的な原因を、近代においては人間精神が自然よりも優位であるという点に求める。

人間の本性を、自らを自由に形成していく力としての「純粹な自己自身」 *das reine Selbst* と自然あるいは運命といった外的要素である「異質な存在」 *ein fremdartiges Wesen* とが混ざり合ったものとして二元論的に把握するシュレーゲルは、ギリシア人において「人間と自然の渾然たる融和のうちに人間の諸能力を最高度に発展させた、いわば自然的文化人としての原像(7)」を見る一方で、「自由の形成ないし発展は、人間のあらゆる行為と苦悩の必然的な結果であり、自由と自然の相互作用から生じた最終的な結果である(8)」として、精神の自然に対する優位とその結果生じる自然からの疎外を必然的なものと見なし、それを近代人の特徴とするのである。もはや自然の中から直接的に神話を汲み取ることができない近代人にとっての「新しい神話」は、自然とは別の経路によって獲得されなければならない。シラーの影響のもとで(9)人間精神を積極的に評価するようになっていたシュレーゲルは、この「新しい神話」に至るための経路として、近代において自然よりも優位となっている精神を提起するのである。

新しい神話 *die neue Mythologie* は反対に、精神 *Geist* の最も奥深い深みから汲み上げて形成されなければならない、あらゆる芸術作品 *Kunstwerke* の中でもっとも人為的 *künstlich* なものでなければならない。というのも、それはあらゆる他のものを包括し、ポエジーにとってのかつての永遠の源泉に代わる新しい苗床、新しい器となり、それ自体他のあらゆる詩の萌芽を包み込む、無限の詩 *das unendliche Gedicht* とならねばならない

からである。(10)

*

1801年3月にノヴァーリスが夭折し、翌4月シュレーゲルはベルリンへと移り住むのだが、ここに集団としてのロマン派の解体を見ることができよう。1802年から1808年のいわゆるパリ・ケルン時代におけるシュレーゲルの中心的な関心はポエジー Poesie から文学 Literatur へと推移しており、文学をめぐるシュレーゲルの一連の思考から、「主観的・観念論的なポエジー至上主義の傾向から、ポエジーを文化全体の中で客観的、相対的に俯瞰しようとする現実主義への、シュレーゲル自身の変化が認められる⁽¹¹⁾」という。この変遷に伴い、「新しい神話」の構想および宗教観にも変化があらわれる。

アテネウム時代にシュレーゲルが一貫して問題としていたのは、あくまでも無限なるものを前提とした人間の態度であり、必ずしも時に「神」と呼ばれる「無限なるもの」の存在自体ではなかった。しかし、パリ・ケルン時代になると、「無限なるもの」の近代における新たな再来、さらにはその「無限なるもの」と人間との結びつきが論じられるようになる。ここにおいて、シュレーゲルの思想の焦点が人間から「無限なるもの」それ自体へと移行していることが看取される。このように人間に対する「無限なるもの」の再来を問題とする場合、個人の感性において現れる「無限なるもの」が主観的な幻想ではないということを証だてるための根拠が必要となるのであるが、そのような根拠は原理的に人間の側から与えられることができない。シュレーゲルはこの根拠を「根源啓示」 Uroffenbarung という概念に求めることになる。『「神は自らを人間に示し、自己の本性を人間に啓示した」という神自身の行為によって、神認識は人間に与えられたのであるとシュレーゲルは考える』⁽¹²⁾のである。

さらに、根源啓示によって与えられた神の認識がいかにして近代の人間に伝えられているのかという問題に際して、シュレーゲルにとっては「教会」が重要な概念となるのであり、このような宗教観に導かれて、「ポエジー」および「新しい神話」も最終的にはカトリックにその帰着点を見出すことになる。1808年にシュレーゲルは妻ドロテアと共にカトリックに改宗しているのだが、このカトリックへ向かっていくシュレーゲルの思想を評してハイネは語っている。

シュレーゲルの文学史の講義に関しても、同様のことが非難される。ここではフリードリヒ・シュレーゲルは、文学全体をある高い観点から概観している。しかしこの高い観点というのは、常にカトリック教会の鐘楼なのである。シュレーゲルの語るすべてのことに、この鐘の音が聞こえる。それどころか時には、その鐘楼のまわりを飛んでいる鳥の鳴き声さえも聞こえるのである。この書物の中からは大弥撒の香煙が香り、この書物の最も美しい個所からは、剃髪した思想だけがのぞいているように見える。⁽¹³⁾

2. シュレーゲルの「現実」認識

カトリック回帰をふまえつつ、当論が対象とするのはあくまでもアテネウム期に見られる「新しい神話」の構想である。この節では「新しい神話」の構想の前提となっているシュレーゲルの「現実」認識について考察する。その際シュレーゲルの思想において見られる二つの系譜、すなわちヘルダーおよびゲーテに代表される、ドイツにおいて文化的伝統を再構築するという試み

と、カントおよびフィヒテによる哲学上の観念論の伝統と対比させることによって、シュレーゲルの「現実」認識の特性を明らかにする。

ヘルダー—ゲーテによる文化的伝統の再構築の試み

シュレーゲル兄弟とも交流のあったスタール夫人はその著作『ドイツ論』においてドイツ文学をフランスに紹介したことで有名であるが、その中で芸術にも社交性が要求されるフランスの芸術と対比させながら、ドイツの詩においてはむしろ芸術家個人の才能により一層の重点が置かれ表現されていると論じている。

フランス人は芸術を礼節と同じように評価するが、ドイツ人は礼節を芸術と同じように評価する。社交界との関係においてはそこから身を守る *se défendre* ことが必要であるが、詩との関係においてはそれに身を委ねる *se livrer* ことが要求される。あらゆることを社交界的に考えると自然を感じる事が全くできないが、芸術家のように考えると、社交性だけが与えてくれる如才なさを欠くことになる。もし芸術に上流階級の模倣しか導入してはならないのであれば、真にそれができるのはフランス人だけになるだろうが、想像力 *l'imagination* と魂 *l'âme* を強く動かすためには、創作におけるより一層の自由が必要である。(14)

この対照的な性質は、「フランス人はほかのみんなと同じように考える社会的必要を感じ、その会話の多くは出来合いの文句からなる、要するに彼らはすべての者に共通の貯蔵庫を利用するのであるが、ドイツ人は長い孤独な瞑想から生まれた大胆な思想の自主独立性のみを重んじる」(15) ことに起因するとされる。無論スタール夫人にとってこの対比は、ドイツ文学の優越性を示すためのものであった。しかし、例えばゲーテはほぼ同様の対比を意識したうえでドイツにおける社交性の欠如を嘆いている場合がある。

パリーのような首都では、ゲーテがエッカーマンに語った言葉によると、「大帝国のひと際すぐれた頭脳の持主が一点に集合し、日常の交際、論争、競争において相互に知識を与え、向上をはかる、また地上のあらゆる領域からもたらされた自然と芸術の逸品がしばしば日常の鑑賞に供せられている、こういう世界的な都市、そこでは橋や広場を横切るたびに偉大な過去が想起させられ、またその街角の一つ一つに一片の歴史が展開されたのである」(1827年5月3日)。晩年のゲーテは、再三再四、この点において恵まれない彼自身の国とフランスとを対照させると共に、また過度の中央集権化にともなう危険について盲目だったわけではないが、若い作家に限らずベランジュのごとき社会的地位のない者に対してまで、知的芸術的伝統という支えを与えたフランス人のあの一般的文化程度の高さを羨望している。(16)

文化的伝統というものが社会の中で培われ、保持され、伝達されていくということを顧慮すれば、フランスの社交性に対するゲーテの羨望は、ドイツにおける共通の文化ないし様式の欠如に対する彼の危機感と直接的に結びつくものである。ゲーテに多大な影響を与えているヘルダーもまた、「民族」という理念を提示しながらドイツにおける文化的伝統の欠如を嘆いている。

つまりわれわれは、古い時代から伝わるものとしては、その上にわれわれの新しい文学が民族の幹に萌え出る若芽のように生育するいかなる生きた詩文学をも持たないのである。

これに反して他の諸民族は何世紀も先んじ、独自の基盤に立って民族的所産から、そして民族の信仰と趣味に基づいて古い時代の遺物から自己を形成している。それによって彼らの文芸と言語は国民的に、そして民族の声となり、利用され尊重されている。彼らは、この事柄においては、われわれよりはるかに多くの愛読者を有している。われわれあわれなドイツ人は、昔から自己自身を所有できないように定められている。常に他民族の立法者であって従僕、彼らの運命決定者であって、同時に売り渡され、血を流し、搾取された奴隷なのである。(17)

ヘルダーとゲーテに共通して見られるこの「ドイツにおける文化的伝統の欠如」という意識は同時代ドイツの社会的政治的状况に根ざしている。18世紀ドイツは「小国分立主義」Kleinstaatereiと呼ばれる状況下であり、「18世紀ドイツにおける現実の政治権力は、皇帝の手に集中されずに、300ないしはそれ以上の、オーストリアからシュヴェーベン（シュヴァーベン）の零細な帝国騎士領におよぶ様々な面積を持つ主権国家の支配者の間に分散していた」(18)と言われている。そのような分裂状態にあったドイツはイギリスやフランスによって文化的に先導されており、ヘルダーやゲーテがドイツにおける文化的伝統の欠如を嘆く時に、意識的であれ無意識的であれ対比されているのはヨーロッパにおけるそれらの知的先進国なのである。ヘルダーやゲーテが意図していたのはそのような社会的政治的状况を、芸術的ないし知的な領域における活動によって救済することであったと言える。

シュレーゲルが「近代における神話の欠如」を語る際に対置されているのが「古代」とりわけ「ギリシア」であったことを想起するならば、ここには明らかな差異があらわれているといえよう。まさにヘルダーやゲーテといった先達によって、ドイツにおける芸術的文化的伝統が形成されつつあるという時代認識をシュレーゲルが持っていたということが、この差異の原因の一つとなっていることは間違いない。しかしその一方でシュレーゲルにとっての「現実」が、社会的政治的状况であるよりはむしろより観念論的なものであったということもまた確かなようである。シュレーゲルにとっての「現実」を考察する上で無視することができないのが、ゲーテと同様シュレーゲルに対して大きな影響力を及ぼしているフィヒテの存在である。

フィヒテ哲学との関連

フランス革命、フィヒテの知識学、それにゲーテの『マイスター』。これらがこの時代の最大の傾向 Tendenzen である。この組み合わせを不満とする者、世に知られる物質的な革命しか重要だと思えない者は人類の歴史の高い地点まで自らを高めることができていない者である。(19)

フィヒテの知識学とゲーテの『ヴィルヘルム・マイスターの修業時代』に対して、フランス革命にも比しうる精神的な革命としての地位を与えているこのシュレーゲルの断章は頻繁に引用される有名なものである。しかし、それ以外にも彼がフィヒテに論及しているテキストは少なくなく、シュレーゲルの観念論的な「現実」認識におけるフィヒテ哲学の影響は無視できないものがある。フィヒテの「知識学」の詳細な検討はここでは避けるが、シュレーゲルとの影響関係を考察する上で次のように整理することができるだろう。

カントに接する以前、フィヒテは一切の事物の生起は神によって必然的不可避的に決定されているという決定論的立場をとっていた。しかし、必然性によって支配される決定論的世界は現象としての客観の世界であり、これはもともと主観・自我によって構成された世界であるというカントの思想に共感、以後カントへ傾倒していくことになる。フィヒテの知識学は基本的にはカントの超越論的批判を踏まえううえで、そこにおける「物自体」の困難な問題を解決する試みとして理解されるが、根本においてフィヒテは、人間の認識能力を考える上でカントに完全に依拠しており、そこを超えて行こうとするものではなかったといえる⁽²⁰⁾。カントとフィヒテの叙述の間に存在する差異は、二人の認識論上の差異からではなく、むしろその構築した学問を運用していく際の姿勢の違いから生じたものであると理解できる。カントが自らの批判哲学において為そうとしたのはあくまでも「批判」であった。それは具体的に「悟性および理性は、一切の経験にかかわりなしに何を認識し得るか、またどれだけのことを認識できるか」⁽²¹⁾という問いかけへの応答であり、「わたしは信仰を容れる場所を得るために知識を除かねばならなかった」⁽²²⁾という表明が示す通り、それは知識に対し制限を与えるということ、すなわち人間知性を限界づけるという試みに他ならなかった。一方、フィヒテがその「知識学」において意図していたのはもう少し積極的なものである。彼はカントが提示した認識論に依拠した上で、人間の学問一般に対する確実な基礎を築こうとしたのであった。そのためにフィヒテはカントによって否定された実体的存在としての「自我」を、知的営為を妥当なものとして成立させる場として再び主張する。フィヒテによる自我の規定は次のようなものであった。

自己自身存在するものとして定立するという点にのみその存在（本質）があるところのものが絶対的主観としての自我である。それが自己を定立するやいなや、それはあり、それがあるやいなや、それは自己を定立する。したがって、自我は自我に対して、端的にかつ必然的にある。自己自身に対してあるのではないものは、自我ではない。⁽²³⁾

カントに端を発する系譜において、フィヒテとシュレーゲルはある地点までは共に歩み、そしてある地点から二度と交わることのない別々の道へ進んでゆく。フィヒテとシュレーゲルの認識論におけるその決定的な分岐点は認識論の基礎をなす「反省」概念に対する態度の違いに還元される。

ベンヤミンはその博士論文である『ドイツ・ロマン派における芸術批評の概念』⁽²⁴⁾の冒頭において、シュレーゲルの思想がどこまでドイツ観念論とりわけフィヒテによって導かれ、どの点において離反していったのかという考察を特に「反省」概念に焦点を当てて行っている。ベンヤミンによって示された対比はシュレーゲルの認識論の性質を考察する上での適切な図式を与えてくれるだろう。

シュレーゲルにおける「反省」概念の性質は、小説『ルツィンデ』における次の一節において表明されている。

思惟というものが持つ独自性とは次のようなものだ。思惟はそれ自身に対して思惟することに次いで、果てしなく思惟することができるものについて思惟することを好むのである。従って、教養があり思慮深い人間の生というものは、自らの宿命 *Bestimmung* の美しい神秘に対する絶え間のない陶冶と思索なのである。⁽²⁵⁾

この「自己意識の中で自己自身について思惟すること」という構造を、ベンヤミンはシュレーゲルの認識論の基礎にすえる。

自己意識のなかで己れ自身について反省する思惟 *Denken* は、フリードリヒ・シュレーゲルの、また、ノヴァーリスにおいてもその大部分の、認識論的論述の出発点となる根本的事実である。反省 *Reflexion* のうちに存在する、思惟の、己れ自身への関係は、思惟にそもそも最も近い関係と見なされ、この関係から、他のすべての関係が展開される。(26)

ドイツ・ロマン派における「反省」の図式は簡略化すれば次のようになる。「反省」にとって質料となるのは、「なんらかの思惟されたもの *ein Gedachtes* という相関概念をともなっている〈たんなる思惟〉 *das bloße Denken*⁽²⁷⁾」である。これは「何かあるものについてのひとつの思惟⁽²⁸⁾」であり、ベンヤミンはこれを〈第一次の反省段階〉と呼ぶ。これに続く〈第二次の段階〉は、〈思惟の思惟〉を基本的な形式としている。これは、「第一次の段階から、したがってひとつの真正なる反省により直接的に、生じてきたもの⁽²⁹⁾」であり、これは換言すれば「第二次の段階の思惟は第一次の思惟から、第一次の思惟の自己認識として、おのずからかつ自発的に、発生してきたもの」⁽³⁰⁾である。

ここまではほぼ足並みをそろえているフィヒテとドイツ・ロマン派との差異が明確になるのは次の段階である〈第三次の段階〉すなわち〈思惟の思惟の思惟〉 *das Denken des Denkens des Denkens* [und so fort] においてである。ベンヤミンはこの〈第三次の段階〉がドイツ・ロマン派に対して持つ意味を次のように論じている。

〈思惟の思惟の思惟〉は、二様に把握することができ、また、二様に遂行されうる。〈思惟の思惟〉という表現を分析の起点にするならば、第三段階における〈思惟の思惟〉とは思惟された客観であるか、もしくは思惟する主観である。第二次段階の反省の厳格な原形式は、第三次段階におけるこの二義性によって震撼させられ、その厳格さを冒されている。この二義性は、しかし、これに続くそれぞれの段階において、ますます多重化した多義性へと展開してゆくだろう。ロマン主義者たちによって要請された反省の無限性のもつ特異な点は、このような事態に基づいている。その特異な点とは、すなわち絶対者 *das Absolutum* に向かつての、本来の反省形式の解消、ということにほかならない。反省は際限なく広がってゆき、反省の中で形式を得た思惟は、絶対者を目指す無形式の思惟となる。(31)

ベンヤミンの言う「反省の無限性」とはすなわちこの第三次の反省が〈思惟の思惟の思惟の思惟の・・・〉と無限に展開していく可能性のことをさしているのであるが、それではなぜ、フィヒテが拒絶した無限性をドイツ・ロマン派は受容し、時に強調したのであるかということが次に問題となる。フィヒテは認識において現れる「現実」全体を「自我」において定立されたものの中に納め入れることを目標としていた。従って「反省の無限性」はフィヒテにとっては無意味な空転に見えた。しかし、シュレーゲルは「現実」全体を無限なるものに向けて展開させ、「反省の無限性」すなわち反復される〈思惟の思惟の思惟の・・・〉という構造において、「現実」が究極的には「無限なるもの」を志向しつつ、明晰さを増しながら現れてくると考えていたのである。従って、シュレーゲルにとって「反省の無限性」は無意味な空転ではない。シュレーゲルはロマ

ンティッシュ・ポエジーの綱領的なテキストにおいて次のように語っている。

ロマンティッシュ・ポエジーは、もっとも優れて、描写される対象と描写する主体との間で、いかなる実在的関心にも、理念的関心にもとられず、文学的反省の翼に乗って中間に漂い *schweben*, この反省を次々に累乗して *potenzieren*, 合わせ鏡の中に並ぶ無限の像のように重ね合わせていくことができる。(32)

ここにあらわれてくる「漂う」という性質および、「累乗」という行為に対してシュレーゲルが与えている可能性は、フィヒテには見られないものである。すなわちシュレーゲルは「現実」を観念論的に構築しながらも、その「現実」の背後に「無限なるもの」を想定し、それに向けて累乗的に展開させながら、認識において現れる「現実」をその中間に漂うものとして把握しているのである。

この「無限なるもの」がどのようにして「現実」の背後に立ち現れてくるのかを明らかにしておく必要があるだろう。そのために、ここで取り上げるのはシュレーゲルではなく、ノヴァーリスによる「自我」概念をめぐるフィヒテ研究であるが、留保としてシュレーゲルとノヴァーリスとの間に見られる強い思想的影響関係について述べておく必要があるだろう。

共哲学 *Symphilosophie* あるいは共同詩 *Sympoesie* といったものが一般的で馴染み深いものとなりもはや珍しいものではなくなったならば、すなわち相互に補い合う性質の持主たちが、共同の作品を制作することが増えたならば、おそらくは学問と芸術の全く新しい時代が始まるだろう。(33)

シュレーゲルのこの断章で表明されている通り、共哲学という概念において、彼らは親密に交流していた互いの意識の中で一つの思想圏を形成していたということができ、そこでは思想的差異の厳密化という行為が意識的に行われることはなかったのである。ベンヤミンはこの二人の思想の間にある強い影響関係を次のように説明している。

ノヴァーリスは、シュレーゲルがこの問題を論じた際にその根底をなした認識論的な諸前提を、彼と共有していたし、また、芸術に対するこの理論の諸帰結を、彼とともに是認した。(中略) この同年齢の二人の友人たちは、1792年、20歳の時に知り合い、1797年以降はきわめて活発に文通して、そのなかで自分たちの著作のことも報告し合った。二人の結びつきがそのように緊密なものだったので、彼らが互いにどのように影響し合ったかを調べることは、大部分不可能である。(34)

ノヴァーリスによるフィヒテ研究は、フィヒテの提示した「自我」に対して次のような形で疑問を提示することによって展開される。

5. 我々は自我 *Ich* という概念において何を理解しているのだろうか？

フィヒテはあまりにも恣意的に、自我という概念にあらゆるものを包括させたのではないだろうか？ どのような権限で。

その他の自我や非我 *Nicht-ich* なしに、ある自我が自らを自我として定立することができるだろうか？ / どのようにして自我と非我は対置可能なのか /

7. 自我が自らを自我として定立する行為は、ある独立した非我の反定立 *Antithese* と、

それらを取り巻く領域 Sphere に対する関係とに結び付けられなければならない。——この領域は神とも自我とも呼べる。(35)

フィヒテにとって「自我」は知的行為が妥当なものとして成立するために必要な場であった。しかし、ノヴァーリスにとって「自我」は存在する主体としての自己自身である。ノヴァーリスが「領域」という言葉において想定している場の、フィヒテ的「自我」との差異は次の断章においてより明確になる。

14. スピノザは自然まで上った——フィヒテは自我あるいは人格 Person まで。私は神の定立まで(36)

フィヒテは、知的営為が行われる場として「自我」を設定し、その「自我」の内部における意識の構造を明らかにすることを意図していたのだが、ノヴァーリスはさらに、そのような「自我」を成り立たせることを可能にする「領域」として「神」を要請するのである。このような「自我」概念の展開は、フィヒテとは異なる彼ら独自の「現実」認識によって為されているものである。「我々は神の中に存在し、神の中に生き、神の中で思惟する。なぜなら、神とは擬人化された類 die personifizierte Gattung だからだ。」(37)と語るノヴァーリスは自らの「現実」認識を次のように表明する。

36. 人間がその現実 Realitat を構えた場所で、確保するもの、それが彼の神であり、彼の世界であり、彼の全てなのだ。道徳の相対性／愛／細かいことにこだわる我々の原則。／気に入るもの——気に入らないもの——魅了するもの——嫌悪させるもの——人間の想像力と意志にとっての現実。運命といったものを自ら決定するという自由。他の人間の持つ私にとっては不快なものに対してすら、関心を持たなければならない。(38)

ノヴァーリスが——そしてシュレーゲルが——その「現実を構えた場所」は、ヘルダー—ゲーテと比較すると明らかに観念論的な空間であるし、フィヒテと比較すれば多分に神話的な空間である。シュレーゲルによる「新しい神話」の構想もまた、そこで前提されるこの「現実」認識に少なからぬ影響を受けているのである。

3. 「新しい神話」の射程

啓蒙主義的な神話観の基本型は「神話は古代人の誤謬と迷信に由来するものである」という見解である。それに対してシュレーゲルが近代にとって中心点となるものを「神話」と呼ぶ時、このような神話観は啓蒙主義的なそれとは明らかに異なっている。啓蒙主義的な神話概念から「神話」を救い出そうという試みはまずヘルダーにおいて見出だされ、シュレーゲルの神話観もまたヘルダーに多くを負っているのである(39)。

ヘルダーの神話理解の特徴は、神話を「文芸上の発見の手段」(40)としてとらえる点にある。これはすなわち、神話を過去のものとしてとらえながらもそれを分析することによって同時代の文芸に益するべきものを引き出すという発想であり、基本的には神話に対する歴史的文献学的な視点である。この発想は同時に「古代神話の原理（世界を形象と物語とによって解釈するという原理）を新しい文芸のために受け継ぐという要請でもあった」(41)という。

シュレーゲルはこの「文芸上の発見の手段」というヘルダーの神話観を受け継いでいる。シュレーゲルが「新しい神話」の構想を論じたのは前述した『文芸についての談話』であるが、ほぼ同時期に成立し、同じく「新しい神話」の構想を語っているものに『ドイツ観念論最古の体系プログラム』⁽⁴²⁾ “*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*” と呼ばれるテキストが存在する。この両者に共通しているのは、「新しい神話」という概念において考察されているのが、「新しい神話伝承の創出、ということではなく、神話—文芸的方法のことである」⁽⁴³⁾ という点である。共通の神話観に依拠しつつも異なる「現実」への射程を持つこの二つのテキストを検討することによって、シュレーゲルの「新しい神話」の特性が明らかになるだろう。

シュレーゲルは、近代における人間知性の自然からの疎外を自覚した上で、近代文学に統一性をもたらしめるような「新しい神話」を構想する。しかし、自然との直接的な交流によって神話を生み出すことはもはやできない。従って「新しい神話」へと至る道は反対に人間精神の中に見出さなければならない。これがシュレーゲルの基本的な思想である。「新しい神話」を人間の精神の中から創出しようとする点に関しては、『体系プログラム』においてもシュレーゲルとほぼ同様の意図が読み取れる。「理性の最も高次の行為とは、そこにおいて全ての理念を包括する美的な行為 *ein ästhetischer Akt* であり、真理や善はただ美の中において緊密に結び付けられる」⁽⁴⁴⁾ という表明から読み取れる通り、このテキストはあらゆる理念を包括するものとして、美的感性に基づく「精神の哲学」を創出する必要性を論じる。その上で「新しい神話」の構想を次のように語る。

まず、ここで私は一つの理念について語ろう、これは私の知る限りどの人の感性にも現れなかったものである。——我々は新しい神話 *eine neue Mythologie* を持たなければならない。この神話はしかし、理念 *Ideen* に仕えなければならない、理性 *Vernunft* の神話とならなければならない。⁽⁴⁵⁾

あらゆる理念を包括する言説を、人間精神のとりわけ理性の中から創出しようとするこの『体系プログラム』における「新しい神話」の構想は、シュレーゲルの思想と少なからぬ共通点を持っており、実際に、シュレーゲルの「新しい神話」の議論は彼自身の発想ではなくむしろシェリングの思想を語っているとされることもある⁽⁴⁶⁾。しかし二つの「新しい神話」の構想をより詳細に分析することにより、この共通性を越えて存在している差異が明らかになる。

二つの「新しい神話」の構想はいずれも、ある「知的空間」において統一性ないし全体性をもたらすことを意図している。しかし、そのような神話は、その「知的空間」を支える具体的な共同体を要請する。逆に言えば二つの「新しい神話」の構想は、なんらか具体的な共同体をその理論的前提として含んでいるのである。『体系プログラム』が対象としている「知的空間」の性質は次の一節から明らかになる。

我々が理念を美的、すなわち神話的なものにしない限り、それは民衆 *Volk* にとって何の関心も持たないだろうし、逆に神話が理性的なものでなければ、哲学者はそれを恥じるだろう。そして最後に、啓蒙された者と啓蒙されない者が互いに手を差し伸べなければならない。神話が哲学的にならねばならず、民衆が理性的にならねばならない。そして哲学者を感性的なものにするためには、哲学が神話的にならねばならない。その時こそ、我々のもとを永遠の統一が支配する。軽蔑的な視線も、識者や僧侶に対する民衆の盲目的な畏れ

もない。その時初めて、個別のあらゆる個人における、あらゆる能力の同様な発達が我々を待ち受ける。もはや抑圧される能力はなく、その時、精神の普遍的な自由と平等が支配する！——天より贈られた精神はこの新しい宗教を我々のもとの作り出すであろう。それは人類の最後の、そして最も偉大な業績となろう。(47)

ここで「永遠の統一」という言葉で語られているのは「民衆」と「哲学者」の、あるいは「啓蒙された者」と「啓蒙されない者」との統一である。反一啓蒙とも言える神話観に基づきながらも、ここにおいて現れているのは必ずしも反一啓蒙的な理念ではない。確かに『体系プログラム』は機械的な合理主義を批判し、「哲学者は詩人と等しい美的才能 *ästhetische Kraft* を所有しなければならぬ」(48)と語る。しかしここで語られているのは理性を廃することではなく、理性をより包括的なものへと拡大させることである。その意味で、『体系プログラム』は理性の普遍性に対する信念を啓蒙と共有しており、またその前提となっている「現実」認識も基本的にはフィヒテ哲学のそれと異なるものではないのである。

シュレーゲルにおける「現実」認識がフィヒテ哲学のそれよりも重層的であることは論じてきた通りである。「ポエジー」は「無限なるもの」と関わることによって普遍性を付与され、近代文学に統一性を与える「新しい神話」となり得るのである。このような重層的な「現実」認識を前提とする「新しい神話」においては、自らの感性によって「無限なるもの」に接近していく「芸術家」が重要な地位を占めることになる。『体系プログラム』における「哲学者」というステータスと、シュレーゲルの構想における「芸術家」というステータスの差異は、次の断章によって明らかにされる。

仲介者とは、神的なものを自らの内面において知覚し、この神的なものをあらゆる人々に道徳と行為、言葉と作品において告知し、伝達し、表現すべく、己を空しくする者のことである。(49)

すなわち、「芸術家」はその他一般の人々に対して「無限なるもの」の仲介者としての役割を負うことになる。このある意味で階層的な共同性をシュレーゲルは次のように論じている。

おのが中心を自分自身のなかに所有している者は、芸術家である。それが欠けている者は、一定の指導者や仲介者を自分以外の者から選ばなければならない。もちろん永久にではなく、さしあたってではあるにしても。活力にあふれた中心なしには、人間というものは存在しえないからである。まだそのような中心をみずからの内部に所有していない者は、それを人間のなかにのみ探し求めることができる。人間のみが、そしてその中心のみが、彼の中心を刺激して目覚ませることができるのである。(50)

シュレーゲルが目論んでいるのは、「無限なるもの」に向けられた「現実」認識の上に成立する、階層的な共同性において機能する「新しい神話」の構築である。このような神話はそれが機能するための場として具体的な共同体を要請する。その際、このような「現実」認識を含む理念の「伝達」が重要な地位を占めることになるのだが、この伝達にまつわる困難はシュレーゲル自身も自覚している。『アテネーウム』の最終回に掲載された論文『難解について』において、彼は次のように語っている。

理念の伝達に関係するすべての事柄の中で、そもそもそれが可能であるのかという問いよりも魅力的なものがあるだろうか。そして『アテネウム』のような雑誌に自ら執筆するか、あるいは読者として参加しているものほどに、この事柄の可能性ないし不可能性について様々な企てを試みる機会に恵まれているものがあるだろうか。(51)

理念の伝達というこの課題は、別の個所では「完全な伝達の不可能性と不可避性ととの解決不可能な矛盾の感情」(52)として、「イロニー」という名称のもとにその相克が強調されている。無限の「累乗」の中に「漂う」というシュレーゲルの姿勢は決して安定したものではなく、カトリック回帰において彼が求めたのは、その無限の「累乗」の正当性を担保する一つの支点であったと言える。

「新しい神話」を軸とするシュレーゲルの一連の構想は、具体的な共同体への広がりを持ちうる「神話」を、個人の純粋な思惟のみによって想像することの可能性と不可能性についての問いを浮かび上がらせる。カール・シュミットはシュレーゲルの政治的無力を論じ、次のように語る。

フランス革命とフィヒテの知識学とゲーテの『マイスター』がこの世紀の最大の傾向であるとか、フランス革命は国際史の最も大きな最も注目すべき現象とみなすことができるとかとシュレーゲルは言ったが、このことはその政治的意義においては、警察国家の安全な平穏さのなかで事件の影響を受動的に受け、フランスで行われている抽象的理念の荒々しい現実化を再び理想的なものの領域に還元するドイツ市民たちの、いろいろの共感の表明と同じように評価すべきなのである。それは遠い焰の反映でしかなかった。(53)

当論において考察してきたのはシュレーゲルの認識する「現実」であり、「新しい神話」の構想が持つ可能性とその限界であった。シュレーゲルの「新しい神話」の構想が、単なる理念にとどまらずに共同体への射程を保持していたということは、これまで明らかにしてきたとおりである。しかし、シュレーゲルの認識における「現実」それ自体は、ドイツ観念論の影響を色濃く受けた極めて観念的なものであり、必ずしも同時代ドイツの社会的現実根ざしたものではなかった。その意味では、シュレーゲルが語っていたのは結局の所、文学的ユートピアの幻想であったとも言える。そのことはシュレーゲルが「共哲学」の理念のもとでその思想を発展させた土壌が、教養を貯え始めた市民階層におけるサロンのような雰囲気であったことと無関係ではないだろうし、シュミットが論じるシュレーゲルの政治的無力もまた、そのような点に起因しているとも言える。

前述したとおり、シュレーゲルの「新しい神話」は後に「民族的な伝統」およびそれを保持している「教会」へと引き込まれていく。これが「民族的な伝統」という不透明なイデオロギーが持つ現実的な強さによる不可避的なものでもあったのなら、彼のカトリック回帰は単なる理論的限界の露呈であるに留まらず、「新しい神話」の、それがとらえきれなかった「現実」に対するイロニシユな敗北と呼ぶべきものなのだろうか。

註

- (1) この章におけるシュレーゲルの思想変遷の概略のうち、特にアテネウム期以降の変遷の記述に関しては主として以下の先行研究に拠っている。中井千之『予感と憧憬の文学論』南窓社 1994 「I 新しき神話と旧き神話と」
- (2) Friedrich Schlegel, *Gespräch über die Poesie* (1800) (*Kritische und theoretische Schriften*, Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1978) S.190 (以下 GP)
- (3) Friedrich Schlegel, *Über das Studium der Griechischen Poesie* (1795–1797) (*Kritische Schriften und Fragmente*, Ferdinand Schoöningh, 1988) S.67 (以下 SGP)
- (4) SGP S.71
- (5) SGP S.70
- (6) GP S.190
- (7) 中井 p.54
- (8) SGP S.74
- (9) シラーの著作である『素朴文学と情感文学について』《*Über naive und sentimentalische Dichtung*》(1795–96)が、シュレーゲルのギリシア賛美的視点からロマンティッシュ・ポエジーの構築という転機に際して重要な役割を果たしている。
- (10) GP S.190 f.
- (11) 中井 p.22
- (12) 中井 p.34 f.
- (13) Heinrich Heine, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Wolfgang Harich, Aufbau-Verlag, Berlin, 1955. 山崎章甫訳『ドイツ・ロマン派』未来社 1965 p.83
- (14) Mme de Staël, *De l'Allemagne*, (*Les Grandes Ecrivains de la France*) nouvelles éditions publiées d'après les manuscrits et les éditions originales. notes par la comtesse Jean de Pange avec les concours de Mlle Simone balayé, Librairie Hachette, 1959 p.218 f.
- (15) W. H. Bruford, *Germany in the eighteenth century: The social background of the literary revival*, 1935. 上西川原章訳『十八世紀のドイツ ゲーテ時代の社会的背景』三修社 1974 p.290
- (16) ブリュフォード p.281
- (17) J. G. Herder, *Von Ähnlichkeit der mittlern englischen und deutschen Dichtkunst, nebst Verschiednem, das daraus folget*. 藪田宗人訳『中世英独詩芸術の類似性、並びにそこから生じる諸問題について』(『無限への憧憬』藪田宗人・深見茂編 国書刊行会 1984) p.20
- (18) ブリュフォード p.11
- (19) AF216 S.99 f.
- (20) 「著者が今日まで衷心から確信しているところでは、人間悟性はカントがとりわけ『判断力批判』において立っていた限界以上のところまで到達し得るものではないということである。(中略) 著者はすでにカントが直接にか間接にか、明瞭であれあいまいであれ、示唆しなかったことについては何も言えないということ承知している。」Johann Gottlieb Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, 隈元忠敬訳『知識学の概念』(『フィヒテ全集第四巻』哲書房 1997) p.13
- (21) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 篠田英雄訳『純粹理性批判』岩波文庫 1961 (上) p.20
- (22) カント (上) p.43
- (23) Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, 隈元忠敬訳『全知識学の基礎』(『フィヒテ全集第四巻』) p.97
- (24) Walter Benjamin, *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik*, 浅井健二郎訳『ド

- イツ・ロマン主義における芸術批評の概念』ちくま学芸文庫 2001
- (25) Friedrich Schlegel, *Lucinde*, Insel Verlag, Frankfurt, 1985, S.124
- (26) ベンヤミン p.31
- (27) ベンヤミン p.50
- (28) ベンヤミン p.51
- (29) ベンヤミン p.50
- (30) ベンヤミン p.51 f.
- (31) ベンヤミン p.56 f.
- (32) Friedrich Schlegel, *Athenäumus-Fragmente (Kritische und theoretische Schriften*, Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1978) : 116 (以下 AF)
- (33) AF 125
- (34) ベンヤミン p.22
- (35) Novalis, *Fragmente und Studien bis 1797*, (*Novalis Werke*, hrsg. von G. Schulz, C. H. Beck, München, 1969) S.296
- (36) Novalis S.300
- (37) Novalis S.307
- (38) Novalis S.304
- (39) ハインツ・ゴッケルは下記の論文において「新しい神話」の系譜をヘルダーからシュレーゲルおよび『体系プログラム』に至るものとして描き出し、それを啓蒙主義的単純化に対抗し、現実の複合性 Komplexität を回復する文芸的な試みとして提示している。hrsg. von Walter Jaeschke und Helmut Holzhey, *Früher Idealismus und Frühromantik: Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik* (1795–1805), 相良憲一・岩城見一・藤田正勝監訳『初期観念論と初期ロマン主義』昭和堂 1994, ハインツ・ゴッケル「ロマン主義の新しい神話について」藤田正勝訳
- (40) ゴッケル p.147
- (41) ゴッケル p.146
- (42) この謎の残るテキストのオリジナルは戦争によって紛失したと考えられており、『体系プログラム』という名称は、フランツ・ローゼンツヴァイクによって与えられたものである。このテキストが最初に刊行されたのは、1917年であるが、1926年ヘーゲルの手稿の中からローゼンツヴァイクが発見し、その著者をシェリングに帰した。現在でもこのシェリング説がもっとも有力であるが、厳密には見解は一致していない。当論において参照しているのは以下の版である。F. W. J. Schelling, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, (*Briefe un Dokumente* Bd.1. 1775–1809, hrsg. von H. Fhurmans, H. Bouvier u. CO. Verlag, Bonn, 1962)
- (43) ゴッケル p.151
- (44) Schelling S.70
- (45) Schelling S.70 f.
- (46) ゴッケル p.151
- (47) Schelling S.71
- (48) Schelling S.70
- (49) *Ideen*:44
- (50) *Ideen*:45
- (51) UU S.338
- (52) Friedrich Schlegel, *Lyceum Fragmente*, (*Schriften und Fragmente*, Alfred Kröner Verlag, 1956) : 108

「新しい神話」の射程

(53) Carl Schmitt, *Politische Romantik*, 大久保和郎訳『政治的ロマン主義』みすず書房 1970 p.46

The Perspective of “*die neue Mythologie*”: A Project of Friedrich Schlegel

Yukei WACHI

In this paper, I attempt to examine one task carried out by Friedrich Schlegel in terms that go beyond literary theory. In the first section, I locate his ideas on the need for “*die neue Mythologie*” within the transformation of his thought. Friedrich Schlegel is known as a representative of German Romanticism. However, after 1800, his thought shifted in the direction of Catholicism.

In the second section, I examine the ways in which he recognized “reality” through comparisons with aspects of his ancestry, as well as his attempts to reconstruct the literary tradition of Herder and Goethe and the Idealism of Fichte. Schlegel’s interpretation of reality was more closely aligned with German Idealism than that of Herder and Goethe, and at the same time more Mythologic than that of Fichte.

I examine his theories on “*die neue Mythologie*” in the third section. For this purpose, I compare Schlegel’s writings with a text by Franz Rosenzweig entitled *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Schlegel’s idealized “*neue Mythologie*” required its own community. This was to be a community ruled by artists (*Künstler*) conscious of the infinity (*Unendliche*) of the universe. His project was ultimately left incomplete, his failure a result of the limited “reality” he recognized.