

哲学研究

第五百六十四号

ヘーゲルの〈感性論 (Ästhetik)〉

——心の病をめぐって——

一 「美学」の今日の問題

岩城 見一

本来〈感性論〉を意味した〈Ästhetik〉は、我が国で「美学」と訳され、この訳語が制度的にも採用され定着した。それ以後、〈Ästhetik〉を、「美意識」やそれを実現する「芸術」についての学問とみなすことは、訳語への連想にも支えられ、自明となった。この自明性はしかし、それ以前に、この語を用いる西洋においても、十九世紀初頭にすでに定着しはじめていた。「美学」としての〈Ästhetik〉の定着に、恐らく大きな作用を与えたのがヘーゲルの『美学講義 (Vorlesungen über die Ästhetik)』(弟子G・ホーターの編集によって一九三五年公刊)である。以後ヘーゲル学派の『美学 (Ästhetik)』が相次いで世に出る。それらは、美と芸術とを全く当然の対象として論じている。これに対し、一九世紀中葉以降、「美的価値」一般の学としての〈美学〉と区別される、〈芸術学 (Kunstwissenschaft)〉が生まれ、〈美学・芸術学〉の併存が自明となった。⁽¹⁾ その場合も〈Ästhetik〉は、「美的価値」の学問、まさに〈美・学〉として

通用しており、その意味では、 $\langle \text{Ästhetik} \rangle$ を「美学」と訳した我が国の明治期の先達は、当時のヨーロッパの学問について正しい理解をしていたことになる。

しかし今、この「正しい」理解が問題となっている。この理解は、今日までのせいぜい二世紀通用してきたにすぎないものであり、ある意味ではかなり無理なかたちで定着したものだからである。今日盛んに話題になる \langle 美学批判 \rangle は、この \langle 自明 \rangle になった \langle 無理 \rangle への反省からきている。例えば、W・ヴェルシュの講演（美学会全国大会）一九九六年、於関西大学）は、「Aesthetics beyond Aesthetics（ドイツ語原稿では、"Ästhetik ausserhalb Ästhetik"）」であった。これは、「美学」を「感性論」へと解放する提案である。それゆえこの講演のタイトルを翻訳すれば、「美学を超えた感性論（美学の限界から出た感性論）」となる。事実ヴェルシュはこの講演の結びで、この学が「感性（aisthesis）」に関わるすべての問いを包括する学問分野」となるべきことを提唱した。このとき克服すべき「伝統的美学」として念頭に置かれているのは、特にドイツ初期観念論以来、ハイデガー、アドルノに至るまで受け入れられてきた、「美を特に考慮に入れて芸術概念を説明する、芸術論」としての「美学」である。

ところがヘーゲルは、自分の講義を $\langle \text{Ästhetik} \rangle$ と呼ぶことの \langle 無理 \rangle を意識していた。しかし彼は、この語が美と芸術とを論じる学問として一般化してきていることを勘案して、本来「芸術の哲学」である自分の講義を、「美学」講義として行った。⁽²⁾その後 $\langle \text{Ästhetik} \rangle$ は「美学」として一般化し、ドイツ観念論の $\langle \text{Ästhetik} \rangle$ は、やがて「古典美学」として位置づけられ、批判されることになる。⁽³⁾

しかしドイツ観念論の $\langle \text{Ästhetik} \rangle$ は、「芸術論」を中心に据える「美学」に還元できない。それは、この思潮の出発点とされるカントの思想を見れば明らかである。彼の『純粹理性批判』冒頭の \langle Die transzendentale Ästhetik \rangle は、明らかに「超越論的感性論」であり、そのように和訳されてもいる。ところが、ドイツ観念論の美や芸術を論じる思想を「古典美学」とみなす理解が、我が国でも自明となったためか、『判断力批判』に出てくる \langle aesthetisch \rangle の方は、

「美的」、甚だしくは「美学的」と訳される。確かにこの書前半は、「美」の判定能力としての「趣味判断」の普遍妥当性の解明に向けられており、それが以後の「美学」の原点とされたことを思えば、この訳語は正当に見える。⁽⁴⁾しかし、『判断力批判』の主題は、「美」ではなく、「判断力」の普遍妥当性の超越論的構造の差異であり、そう解することによって、前半の〈Kritik der ästhetischen Urteilskraft〉と、後半の〈Kritik der teleologischen Urteilskraft〉との差異と連関とは整合的に解釈可能となり、『判断力批判』と『純粹理性批判』、『実践理性批判』との内的連関も明確になる。カントは、一貫して人間的経験の成り立ちを超越論的視点から問う。「美」の判定能力は、人間的経験全体の中で初めてその固有の意味を受け取る。〈ästhetisch〉な判断力は、「自然の究極目的」を「統整的理念」として想定し、それを志向しつつ現象の規則を発見する「目的論的判断力」ではなく、それによって初めて人間的「認識」の普遍妥当性が、それゆえまた相互主観性が開かれる、いわば前・概念的な判断、その意味での「直感的（感性的）判断」なのである。⁽⁵⁾

ヘーゲルも〈Ästhetik〉を「感性論」とみなし、これを「芸術の哲学」と同一視することに躊躇している。このため彼の講義は、この語の使用についての弁解から始まる。

「この講義は、〈Ästhetik〉のために行われます。つまり、それが扱う対象は、広範な〈美の国〉であり、より詳しくは〈芸術 (Kunst)〉、それも〈美しい技術 (die schöne Kunst) 〔＝芸術〕〉がその領域になります (W13, 13)」。ここには〈Kunst〉概念の揺れも見える。かつて「技術」を意味したこの語は、この時期にはむしろ「芸術」を意味する語に変化していた。〈art〉も同様である。⁽⁶⁾カントは『判断力批判』で、「技術 (Kunst)」と「美しい技術＝芸術 (schöne Kunst)」とをはっきり区別している。この区別はシェリング、ゾルガーになると曖昧になる。ヘーゲルは、概念のこのような変化を意識している。これに続いて問題の箇所が出てくる。

「確かにこの対象にとり、〈Ästhetik〉という名称は、本来あまり適当ではありません。なぜなら、〈Ästhetik〉

とは、より正確には、感覚、感覺作用の学問を指し、この意味で、一つの新しい学問として、或いはむしろ、初めて一つの哲学的部門になるはずのものとして、〈当時〉のヴォルフ派にその起源があるからです。その当時はドイツでは、芸術作品は感覺を考慮しながら考察されました。芸術作品は、例えば快適さや、驚き、恐れや同情などの感覺を生み出すべきだという訳です。この名称が適當ではないために、或いはより厳密に言えば、表面的であるために、實際他の、例えば〈美の学 (Kalistik)〉という名称が作られようとしたこともあり得ます。しかしこの名称も不十分なことは明らかです。なぜなら、意図された学問は、美一般ではなく、純粹に〈芸術〉の美を考察するものだからです。私たちは、Ästhetik という名称で我慢しておこうと思います。なぜなら、この名前は、単なる名前ですから、私たちにほどうでもよく、しかもそうこうするうちに、この名前が普通の言葉となつて、名前として残りうるように変わってきたからです。しかしながら、私たちの学問にとつての本来の表現は、〈芸術の哲学 (Philosophie der Kunst)〉より明確には〈美しい技術 [「芸術」の哲学 (Philosophie der schönen Kunst)] 〉なのです (W13, 13)

弟子 G・ホーターが師の没後編集したヘーゲル『美学講義』の冒頭に出てくるこの言葉が、ヘーゲル自身の発言であることは、近年公刊された一九二〇/二一年のベルリンでの最初の講義の『筆記録』からも推定できる。そこでも冒頭でこう語られている。

「この講義は、〈Ästhetik〉のために行われます。そしてそれが扱う分野は〈美〉、それも主として〈芸術〉です。この名称は、〈感覺の学 (Wissenschaft der Empfindung)〉を意味します。なぜなら、以前にはこの学問で、感覺への諸々の印象が考察されたからです。しかしこの表現は適當ではありません。これからお話しするのは、芸術の美であり、自然が原因となる諸感覺ではないからです (21)」

ヘーゲルが躊躇しつつ、半ば投げやりに採用した「美学」という用語が、やがて自明となり、そして今日では解体

されようとしている訳である。

ところで、ヘーゲル自身が「感覚、〈感覚作用〉の学 (Wissenschaft des Sinnes, des Empfindens)」と呼ぶ「新しい学問」としての〈Aesthetic〉は、ヘーゲルによってどのように扱われたのだろうか。それよりも、そのようなものがヘーゲルの思想に見出せるのだろうか。ヘーゲルは「美学」以外で〈Aesthetic〉や〈ästhetisch〉という語を用いることはほとんどない。その意味ではヘーゲルには〈感性論〉は存在しない。しかし、ヘーゲルは『美学講義』においても、芸術の感性的性格に言及する場合には〈aesthetisch〉ではなく〈sinnlich〉、まさしく「感性的」という語を用いる。その意味では彼の思想全体に〈感性論〉は及んでいる、とも言える。なぜなら、彼が問うのは、歴史の中で変貌してゆく人間の経験の構造であり、そこには常に「感性」や「感情」が、「理性」という、経験を整え方向づける働きと、切っても切れない形で一つになって働いているからである。ヘーゲルの〈感性論〉が、それと名指されることはいないとしても、彼の哲学、とりわけイエーナ期以後の、いわゆる後期哲学全体において、重要な役割を担っていること、このことは、彼の思想が、ハイデガーや彼の追隨者の批判するような「近代主体性の形而上学」として単純化しえないことを意味する。事実、最も「体系的」とみなされ批判されてきた晩年の『エンツュクロペディー』の中でも、〈感性論〉はきわめて具体的に展開されている。それは、非歴史的な身体に基づく「生理学」を超えて、身体に言語が介入し、経験を成り立たせ変容させる、そのメカニズムを問う理論となっている。そしてこのような、人間の経験の構造を解明する後期哲学を背景にして、いわゆる『美学講義』も成り立っている。今日新たに発見された聴講者のノートに基づくヘーゲル美学の「再構成」が進展している。しかしこの再構成は、後期ヘーゲルの思想のコンテクストを考慮に入れて初めて突り豊かになるのであり、そこから分離されるならば、『美学』は恐ろしく平板なものと切り詰められてしまう。

後期の思想において展開されている、ヘーゲルの隠された〈感性論〉に注目すること、このことは、一方でヘーゲ

ル『美学』の再構成を更に豊かなものにする、他方でヘーゲル哲学を「近代主体性の形而上学」として一面化する、ハイデガーを始めとする近代批判に異議を申し立てることを意味する。これら二つは相互関係にある。ハイデガー的ヘーゲル批判に従う限り、『美学』を後期思想から切り離すか、或いは無理な仕方ですれと関係づけることによつてしか救えなくなるからである。しかしそれは単純化という代償を払うことを意味し、〈修正〉であるより〈改悪〉になる。⁽⁸⁾

実際にはヘーゲルは、「主体」概念は全く「無規定」なものにすぎず、人間経験を支配する実体ではありえないとみなしている。この点で、カントとともにヘーゲルの「主体」概念は、前期シェリング的な、経験的主体（有限な人間）を超越し、それを支配し生み出す「絶対的自己意識」としての神的「主体」概念とはその構造を異にしている。

このことは、「ドイツ観念論」における「主体」概念には見逃しえない差異がある、ということの意味する。ところが、ハイデガーは『カント書』において、カント『純粹理性批判』第一版を評価し、これに対して第二版における「超越論的統覚」の浮上を「後退」とみなす。⁽⁹⁾ 彼によれば、ドイツ観念論はカントの主体主義への「後退」を継承し、しかも悪い方向に一直線に進展させたことになる（Vgl. a. a. O. 157）。⁽¹⁰⁾

人間の有限性にとどまる思惟を重視し、主体概念の絶対化を批判するハイデガーの思想は、その意図が正当であり、また批判対象とするテキストに鋭い読みが加えられ、また特有の言葉によって人を魅了するとしても、カントの「統覚」論に関して、後期ヘーゲルの「自我」論に関しても、それを甚だしく単純化した上で批判するものである。ヘーゲルに関して言えば、晩年の「体系的思惟」のその真っ直中で、〈有限な人間〉の理論が展開されている。そこでは、「言語」―「身体」関係に巻き込まれつつ生きざるをえない、有限な人間を待ち伏せる「心」の病の問題が論じられており、それはまさしく「一つの新しい学問」としての〈感性論〉となっている。⁽¹¹⁾

二 言語と身体——ヘーゲルの〈感性論〉理解の視点——

言語は決して対象を指示する透明な媒体でも、人間が自由に操作しうる道具でもない。それは、人間によって作られたが、しかし今ではそれによって初めて人間の思惟が動くことのできる、特殊な、比較的安定した秩序をもつ「形成された像 (Gebilde)」である⁽¹²⁾。人間はこの特殊な物質的存在の秩序に従うことよってのみ、何かを思考し、そして語ることができる。人間が言語を、ではなく、言語が人間を生み出す訳であり、その意味ではハイデガーの言語理解は正当である。彼によれば、人間が「語る」のは、言葉に「従う (聞き入る)」ことよってのみであり、「語る」のは言葉であって、人間ではない⁽¹³⁾。

ハイデガーが絶えず「詩作 (Dichtung)」に言及するのは、「詩」とはまさに、普通忘れられている一つひとつの〈言葉の物質性〉を守り、心の動き (精神的意味) が、この特殊な物質性によってその都度生み出される、その場面にとどまる営みだからである。彼によれば、「詩作的に語ること」は、前もって存在するものの表示ではなく、それは、語ることにおいて「初めて与えられ、生み・出され、形作られるもの、そのようなものを輝きへともたらす (zum Scheinen bringen)」。語られるのは、「内容ではなく形成された像 (Gebilde) である」⁽¹⁴⁾。ハイデガーの「詩作」論は、常に今日の言語の情況への批判を含蓄する。今日では、言葉はその物質性が忘れられ、人間が自由に使用しうる道具となり、それが実際には人間を「支配」していることが見逃されている。その端的な例を、ハイデガーは「言語機械」に見る (Hebel, 148)。今日で言えば「コンピュータ」文明批判である。

ハイデガーの「詩作」を巡る「思索」は、確かに言語に関して大切な視点を提供する。しかし、詩的言語ですべてが解決する訳ではない。むしろわれわれ人間は、好むと好まざるとに関わらず、へ多重チャンネル的存在である。われわれは言語を、一方で詩的に、響き、抑揚、配置等に感性的に「応答」しつつ聞き、そして語るとともに、他方

ではそのような物質的特殊性を度外視し（忘れて）、その「内容」を一般的に志向しもある。これによってわれわれはハイデガーの〈思想〉を理解（誤解）し、また議論できる。これは〈善悪〉の問題ではない。むしろ、〈言語（物質）—身体（物質）関係〉の問題である。ハイデガーを〈理解できる〉ということは、われわれにとって、彼の言語が、物質的異質性を失うほどに、身に馴染むこと、或いは和訳されることで、身に馴染んだ日本語的内容として理解し直されること、このことよってである。しかしそのときには一時的ではあれ、ハイデガー的日本語的「言語機械」となって思考し、感じ、そして語るメカニズムが、われわれの身についてしまっている。「言語機械」も同様である。それが「身に馴染む」ことよって、人間には以前と異なるものごとの見方が開かれ、そこからヘルダーリンには思いもつかない新しい「詩作」も展開しうる。実際すでに、コンピュータ的文芸やアートは出現している。この点でも、言語—身体関係への綿密な反省が必要となる。⁽¹⁶⁾

周知のように、言語、それとともに記号は、それ自体で比較的安定したシステムからなる。それぞれの言語・記号は、このシステムの内部で、他の言語・記号との差異を背景にすることで、初めて特定の意味を受け取る。その点では、言語・記号は、個々の身体的な生とは異なる。言語・記号をまだ知らない、或いはそれが失われた身体的生もありうる。しかし、言語・記号の体系に担われていないとしても、この生には、それとは別種のシステムが内在し、現象を分節し、取捨選択している。この「作用 (Aktus)」がある限り、言語・記号を失っても、身体は〈生きている〉。このような身体内在的現象分節の機能、これがカント的意味での、経験に先行し、経験を成り立たせる、人間に内在的な「超越論的カテゴリー」である。これも一つの差異の体系を成しており、それゆえへ広義の言語・記号といえる。実際例えば、脈拍、呼吸、栄養摂取と排泄、その他の身体的反応等々の、身体レベルでの現象分節の差異は、身体的生の〈意味〉を表現しており、だから〈診断〉が可能になる。現象に直接晒された身体的生のレベルで、すでに「カテゴリー」は「機能」している。言い換えれば、身体感覚はすでに「カテゴリー」に媒介されている、つまりそ

こにおいてすでに「分別 (Verstand)」が働いている。これをカントは簡潔に、「すべての現象において、実在的なもの、すなわち感覚の対象となるものは、内包量 (intensive Größe)、すなわち度 (Grad) をもつ」と表現している⁽¹⁹⁾。

カント的「カテゴリー」は、「超越論的概念」である。これと「経験概念」としてのいわゆる「言語・記号」とは区別されねばならない。さもなくば、「超越論」と「経験論」とが混同され、すべてが「言語」という「経験的概念」に還元され、それと同時に、言語自体の特殊性も抹消されることになる。〈言語・記号〉の体系は、個々の身体的から離され、新たに組織された「経験的」システム、それゆえ歴史的・文化的に変貌する〈相対的〉に安定したシステムであるにすぎない。しかしそれは、身体的生から分離されることで、人間は、「経験的概念」としての言語・記号の「規則」を〈習得〉し、それに従って、身体内在的な「超越論的概念」を〈対象〉化し、〈反省〉できる。まさに身体現象を、言語・記号的に〈診断〉できる訳である。

すると人間には、人間に固有の言語・記号を「経験的」カテゴリーとして、身体を離れた社会的次元で作り出し、この「規則」に従うことで自己を反省する働きが、先行的に、すなわち「超越論的」に与えられている、ということになる。つまり人間は、好むと好まざるとにかかわらず、最初から「超越論的」意味で〈社会的・文化的・歴史的存在〉なのである。イェーナ時代、盟友ヘーゲルに先行するかたちで「超越論的」思惟を展開していたシェリングは、広義の言語使用を、人間の「超越論的」条件とみなし、それを「超越論的抽象作用 (die transzendente Abstraktion)」と呼んだ⁽¹⁷⁾。シェリングはこの「抽象作用」を、「生産されたものから行動を分離すること」と規定し、この分離によって「行動」(「生産作用」)が「反省」可能になると語っている^(278ff.)。この場合、「行動 (Handlung)」、「生産作用 (Produzieren)」とは、意志的、自覚的働きではなく、身体的な生の流れ、その意味での意識の流れそのものである。上述のように、そこに「カテゴリー」が「機能」するにつれて、経験は「かたち」をとり、「生産作用」は「生産されたもの」となる。カントは「純粹概念」としての「カテゴリー」を、経験をかたちづくるダイナミックな「機能」、

「行動」として捉えたが (Vgl. a. a. O., A88f., B92f.)、この思想をシェリングもフィヒテ經由で継承している。「カテゴリー」機能は身体内在的であり、それは身体感覚の最深处で働く、過去ー現在ー未来の分節という、「時間」の「図式 (Schema)」に従っている。この時間の分節、これが「超越論的図式機構 (der transzendente Schematismus)」である。⁽¹⁸⁾そしてこの「カテゴリー」を生の流れ (身体内在的「時間」分節) から「抽象」したものが言語・記号であり、それに媒介されることで、生産作用への「反省」が生じる。この「抽象作用」は人間に「超越論的」に備わった働きであり、これによって「経験的抽象作用」、すなわち、「現象」(「客体」) からその規則を経験的に取り出す働き、言語・記号の生産とその利用が可能になる (Vgl. Schelling, a. a. O., 306ff.)。しかも、このように生の時間を「抽象」することで生み出される言語・記号は、身体内在的な「図式機構」に従うことで身体にフィードバックされ、身体的生が新たに分節される。このこともシェリングはわずかながら示唆している (284f., Vgl. auch 179)。

しかしシェリングにとっては、「生産作用」(意識の流れ)と「生産されたもの」(それへの反省)、「主体」と「客体」との「抗争」(すれ)は、人間の「根源的矛盾」であり、この「対立する方向」を「媒介するもの」としての「第三のもの」が重要となる (87f.)。それが「芸術」である (452f.)。シェリングは言語・記号の問題を、へ人間の実存の視点からみるために、言語・記号につれて変化するへ社会的・文化的存在としての人間を十分捉えられない。「根源的」な人間のあり方を追求する点で、シェリングの思惟と、「詩的」言語を重視し、ソクラテス以前のギリシアの思惟を顕揚するハイデガーの思惟とは、構造的に類似する。事実両者はカントの「構想力」と、そこにおける身体内在的な「超越論的図式機構」に注目する点でも一致する。まさに「根源」回帰志向である。このため、言語の変化による人間経験の変貌には、どうしても否定的になる。

この点でヘーゲルは異なる。ヘーゲルの眼差しは、特に後期のそれは、むしろ一貫して言語・記号に媒介され、変化する人間経験の複雑な構造に向けられている。そこにヘーゲルの〈感性論〉が、「芸術論」としての『美学』に収

まり切れない理由がある。ハイデガー、シェリングが芸術に過大ともいえる希望を託すのに対し、ヘーゲルの「芸術哲学」が醒めたものである理由も、そこにある。しかし醒めているがゆえに、ヘーゲルは、歴史の中で変貌する人間経験の成り立ちを、自らの尺度を反省しつつ、そして特定の能力や文化領域や時代に還元することなく論じ、この視点から芸術を捉えることができる。

三 心の病——ヘーゲルの〈感性論〉——

三・(一) 心の「病」「心」とは、言語(記号)、それも、最早そのものとして取り出せないほど身体に浸透した言語(記号)である。この無意識の言語(記号)としての〈心〉が先行的枠組みとなつて、その都度の経験とそれに伴う感情とは成り立っている。このような意識下の枠組みの〈圧迫〉、〈崩壊〉が、〈心の病〉となつて出てくる。

〈枠組みの圧迫〉は、〈思ひようにならない〉という意識、感情となつて顕在化する。それは、投企された枠組み(言語・記号)としての心(未来の身体)に、先行的枠組みとしての心(現在の身体)が、合わないという感情である。新たな枠組みの投企は、他者との関係の中で、他者によって、或いは他者を参照しつつなされる。このため〈思ひようにならない〉という、自己における分裂、疎外の意識、感情は、他者(社会)からの〈疎外感〉ともなる。心(身)ー身(心)の一致は、疎外感の消えた心ー身関係の感情であり、またそれではない。すなわちそれは絶対的目標や「根源」などではなく、暫定的到達点にすぎない。人間の経験は、枠組みを絶えず変換する、変換しうる、というかたちで、常に未来に開かれている。だから疎外感自体は病ではなく、むしろ生きている証である。

〈枠組みの崩壊〉は、新しい経験への超越を困難、或いは不可能にする。身体内在的言語・記号機能の欠損(例えば失語症)は、人間が新たな経験を整え自己に組み入れる可能性を阻害する。それゆえここでは、欠損のさまざまなレベルに依じて、まず枠組み形成機能の回復が、心身の両側面から目指されねばならないし、また実際試みられてい

る（神経内科医の診断の下に行われる、言語および身体の機能回復訓練、そして投薬）。

ところで、言語・記号が身体に浸透するということは、ものごとの一定の感じ方が、当の人間にとって「自然」になるということである。人間は、特定の感情に即して世界に関わっている、すなわち感情的に世界に生きている。ヘーゲルは、『エンツュクロペデー』第三部 精神の哲学、「第一章 主観的精神」の「A 人間学 心」において、心・身関係と、「感情的生」の問題に触れている。心の「病」もこの文脈に属す。『美学講義』との連関も考慮しつつ、テキストを引用し、解釈を加えてみよう。

「人間学、心」の節の区分は以下のようになっている。

〔a. 自然な心——α. 自然な質、β. 自然な変化、γ. 感覚

b. 感ずる心——α. 無媒介な感ずる心、β. 自己感情、γ. 習慣

c. 現実的な心〕

この区分の説明は次の通り。

「心はまず、a. 其の無媒介な、自然の規定性〔自然に規定された状態〕のうちにある。——それは、単に存在するだけの自然な心である。

b. 心は、個体的なものとして、心のこの無媒介な存在との関係へと入り、この無媒介な存在という規定の中で、抽象的に「世界との関係から離れたかたちで」対自的〔自覚的〕である。——つまり心は感ずる心（führende Seele）である。

c. この無媒介な存在は、心の身体性（Leiblichkeit）として心の中に形成される（eingebildet）。このような身体性の中にある心が現実的な心（wirkliche Seele）である（W10, §390. 49）」

さて、c. の、身体性が「心の中に形成される」とは、心に「身体」意識が生じる、心とは別のものとしての身体が心に「思い浮かべられる (eingebildet)」と「いうこと」である。ここは次のように要約しうる。

〈心の真の「現実性」とは、心一身の無媒介的同一性ではなく、心一身の分離と関係の意識、心の身体への反省（参照）、両者のずれの意識において成り立つものである〉。

「心」は多様である。a. の「自然な心」における、「質」とは、風土、気候等の自然に限定される心の質であり、「変化」とは年齢、性に応じた心の差異である。心はこのような「自然」に規定され、この自然が心を色づけている (§§ 392, 8)。しかし、心が自然に規定されるとしても、心が自然に還元される訳ではない。心はそれほど単純ではない。人間の心の、環境や性や年齢の違いへの還元は思想としては余りに単純である。

この考えが『美学講義』を規定している。ヘーゲルは「芸術」を「自然」条件に還元することはなく、「芸術」を、常に社会的文化的コンテクストから、すなわち言語・記号を内在させた〈精神〉の所産として論じるからである。

ヘーゲルが分ける心の諸段階は、心の構造の差異を考察するための理論的尺度であり、またそれでしかない。実際に心がそのように分離され、段階を経るごとに前の段階は捨てられる訳ではない。そのような一方向的進化論(?) では心は理解できない。心は、状況次第でいずれにも向かいうる。まさに〈多重チャンネル〉的存在である。知的人間も、しばしば、しかも避けがたいかたちで、心の自然状態(一つのチャンネル)に縛られそこから離れられなくなる。これが心の「病」である。

〔自己意識があり、教養を受けた、思慮深い人間の、形式、状態になった感情生活 (Gefühlsleben)〕、これが病である。この病において、個体は無媒介に自己自身の具体的内容に関わっており、彼は、自己および分別ある世界連関についての冷静な意識を、自分の状態とは異なる状態としてもつ。催眠的夢遊病 (magnetischer Somnambulismus) や、それに近い状態がそれである (§ 406, 132f.)

教養と分別とを有しながら、特定の感情状態に囚われ、そこから出られない心、これが「病」である。個体が「無媒介に」自己の内容に関わるとは、この個体は、自己の特殊な感情の枠組み（メカニズム）を、〈反省〉という〈媒介〉なしに、そのまま（「無媒介」に）内容に適用しようとする、ということである。そのために、常に外的世界への意識との対立葛藤が生じてくる。この個体には、外部世界は常に「自分とは異なる」世界としてよそよそしく存在している。否、そのようなものとして「外部」世界が意識されるからこそ、「自己」へと閉ざされた感情も生じる、といえる。この意識は外部世界を知っており、それに違和感を覚えつつ結びつけられている、否、むしろそれに依存している。

確かに感情（気分）は、その都度の経験の一定の枠組（人間的生の地平）として、人間経験を条件づけている。しかし、人間存在がこのような特有の感情状態（ハイデガーやボルノウの言葉でいえば「情態性（*Befindlichkeit*）」）に根ざすことが、そのまま人間が人間として生きることにとって積極的意味をもつ訳ではない。人間をそのような受動性に還元することはできない。人間の心はもっと社会的で複雑である。

「個体の基本的関心の全体、つまり個体の、他人や世界一般に対する本質的關係、および特殊な経験的關係の全体、これが個体の具体的な存在には属している。この総体が個体の現実になると、この総体は彼にとって内的、的、前に守護神（*Genius*）と呼ばれたものになる。この守護神は、意欲し思惟する自由な精神ではない。ここで観察されるのは、感情という形式に沈潜した個体であるが、感情という形式は、むしろ個体の正氣の精神状態としての現実存在の放棄である（§406. 133f.）」

個体が「具体的」に「存在」するとは、個体が自己の関心に基づいてその都度他者、それゆえ世界と関わるということである。個体は常に世界の内にあって、世界との関係に即して「個体である」ことを意識する。「自我」の心はこのような連関の中でその都度初めて構造化される。そして心のこの構造は、心を意識下で枠づけ規定することにな

る。「内在的」とはこのことを指す。心に染み込んだこの構造は、心の現実性の支えであり、それゆえ「守護神」と呼ばれる。しかしまた、この構造は無意識に心を方向づけているために、「守護神」に守られた心は、「正気」な心からすれば、感情への「沈潜」であり、精神の「現実存在」の「放棄」なのである。守護神に守られた心は、子供の心であり、その限りで健全である。子供は大人に保護され、育てられることを通して世界への眼差し、世界感情を獲得してゆく。しかし、子供から大人へと育つ過程で、人間は「守護神」から離れ、自らの現実的な活動を通して、目覚めた世界意識を手に入れてゆく。それゆえ、心の成長過程において、「守護神」(精神の自然状態)から離れること、精神のこのへ自己疎外、自分にとって自分がしっくりしなくなり、同時に周囲がよそよそしく思われてくること、このことは必然的なことであるし、また健全なことなのである。

〔健全な感覚と分別 (Verstand) のある人間は、自らの個性を具体的に満たす自分の現実について、自覚的、知的に知っている。彼は現実を、自分の規定と、自分とは異なる外界としての現実の規定との連関というかたちで、目覚めた状態で知っており、この世界が同じようにそれ自体道理にかなったかたちで連関する、多様体であることを知っている。……〕

——しかし意識の充実、意識の外界、および意識の外界への関係が被覆され、このため心が眠りに沈められているときには (催眠、強硬症 *Kataplexie*、他の病、例えば女性の成長期や、臨終等の場合等々)、個体の内在的現実、は自己の中を見、そして知る感情、生活、と同じ実体的総体「固定した枠組みに囚われた状態」にとどまる (S. 406, 134f.)]

特定の感情に閉ざされた心、それは外界への眼差しが「被覆」され、自己感情へと沈んでいる。そこに欠けるのは明確な輪郭を持つ現実意識であり、現実には既成の感情で「被覆」された皮膚を通してしか現れない。すべてが感情的色合いを帯びるのである。現実には感情の「皮膚」を通して関わるということは、そこに既成の自分に馴染んだ特殊な

感情的価値しか見出せない、ということである。これは内部への果てしなき現実探究（堂々巡り、同語反復）となる。なぜなら、心が明確な現実意識との連関を欠くために、心自体も輪郭を欠き、それゆえ他者の輪郭も失われるからである。ここに明らかになるのは、自己の意識下で自己を動かす枠組み（身体に染み込んだ言語・記号のメカニズム）への自覚が如何に困難であるかということである。特殊な感情となった心は、とめどない感情の流れに飲み込まれて溺れ、解決は先延ばしになり、そのために疲れ果てる。そしてそれゆえに絶えず感情の枠組みを与えてくれる拠り所を求める。世界を知り、それとの必然的連関を意識するに至った知性の感情生活への沈潜（自然状態への回帰？）は、子供の状態であり、これは大人の心の状態としては健全とはいえない訳である。

「分別と意志との人格性が欠如したこの感情生活における一つの本質規定、それは、母の愛の内にある子供の状態と同じ受動性、の状態である。それゆえこの病める主体は、この状態のために、他人の、つまり催眠術師の力に支配され続ける。その結果両者のこの心理的連関においては、自己を欠く、人格的に現実的でない個体は、かの正気の個体「催眠術師」の意識を自分の主体的意識にし、この他方の意識が一方の意識の現在的で主体的な心、彼を内容的にも満たすことのできる守護神となる（§406. 136）」

ヘーゲルは、「教養があり、分別を有する」人間が落ち込む「感情生活」の問題点を衝いている。そこでは、まさに磁石（Magnet）に引き寄せられるように、「催眠術師（Magnetiseur ≡ 磁力を操る者）」を取り巻く感情の共同体ができる。われわれもこの磁場から決して自由ではない。それは特定の宗教にのみ関わる問題ではない。この催眠術的共同体は、われわれの周囲にあって、絶えずわれわれを引き寄せるべく待ち受けているとともに、われわれ自身否定なしに磁力を帯びて、「催眠術師」の連鎖を形成することになるのである。この磁場においては、最も個人的と思える「感覚」さえ隷属的、それゆえ概念的（非個人的）になる。

「このかたちだけの自己は、他者（魔術師）の感覚や表象で自分が満たされ、この他者の中で見、嗅ぎ、味わ

い、読み、そして聞きもする (§406. 137)』

ヘーゲルは、「実体的同一性」(自己を喪失した感情的共同体)の強固な支配構造を見抜いている (Vgl. ebd.)。『美学講義』におけるロマン主義へのヘーゲルの疑念、「牧歌」批判、クロプシュトックによる古いドイツ神話再生の試みへの批判は、ヘーゲルのこのような、「心」についてのきわめて具体的に醒めた、時としてシニカルな〈感性論〉に支えられている。一八二〇・二一年の『筆記録』では次のように語られている。

「クロプシュトックは、私たち自身の表象方式のために、神話が必要だと感じました。芸術の理念の表現を助けるためです。しかしこれは間違いです。……クロプシュトックは、昔のドイツ人の神話を捜し出し、それ私たちの理念の表現に固有の形式を見つけたと思いました。しかしこの神話は、私たちの時代の理念の段階にとつては余りに貧弱です。またそのようなものを捜すことが必要と思えるにしても、その場合は新しい神話がかち上げ (erhoben) されねばならないでしょう。私たちのものだととしても、古いドイツ神話は、私たちには遠いもので、今から学ばねばならないでしょう。それは私たちの見方ではないのです (102)』

「芸術」とは、逆にこのような「感情」にかたちを与えることで人間を「解放」する (a. a. O. 36)。ヘーゲルは「神話」という感情共同体を「過去」のものともみなしている。「新しい神話」も、「でっち上げ」るしかない。彼はすでに、「体系プログラム」を後にしている。それゆえ、若きヘーゲルの「美しい宗教」(美しい感情の共同体)の思想をそのまま『美学講義』に読み込むことはできない。⁽¹⁹⁾「神話」世界を尺度にする「芸術」の現代的機能の回復の願望は挫折する。その意味で「芸術」は「過去」のものなのである。『ニーベルンゲンの歌』を再び「国民の書」にしようとするような、歴史のコンテクストに疎い芸術復活論は、「きわめて陳腐でつまらない思いつき」でしかない。それは、「見た目は新たに燃え上がる青春の感激の日々の中にあるが、死に近づいて再び子供じみてきた時代の老衰の徴候」であり、そのような時代は、「死者を見て活気づき、そこに自分の感情と現在とをもつことを、他人にも要求

「No」(W15, 347)。

「自己」を意識した「自己感情 (Selbstgefühl)」も、「病」から自由だという訳ではない。

(1) 情感する総体「様々な感情の流れの束としての人間」は、個性性として本質的に自己自身のうちで自己を区別し、自己における判断へと目覚める。この判断によって情感する総体は、特殊な感情をもち、主体としてこの特殊な感情の諸規定に関係する。主体自体、これらの規定を自分の感情として自分のうちに設定する「生み出す」。主体は、諸々の感覚のこの特殊性に沈潜し、同時にこのような特殊性のうちにありながら、特殊性の観念性ゆえに、自分を主観的な一者としての自分に関連づける。このようなありかたの主体が自己感情である (S407, 160)。
……」

(2) 自己感情がなお規定されている無媒介な状態のために、すなわち、そこではなお精神性から区別されていない身体性の契機のために、そして感情自体も特殊で、それゆえに特殊な身体化であるために、主体は分別ある意識へと形成されているにもかかわらず、なお病に罹りやすい。つまり、主体は、自分の自己感情の特殊性に固執し続け、それを観念性へと加工し克服することができない (S408, 160f.)

「特殊な」自己感情に囚われた「心」、すなわち「物」と化した心、これが「精神錯乱 (Verrücktheit)」、「狂気 (Wahnsinn)」である。これも、教養を積んだ、分別ある心の「病」である。「狂気」の主体においては、「感情の特殊性」(例えば憎しみ)が「自覚的で自由な主体性」の単なる一契機、それゆえ「観念的」なもの(可能性)であることをやめて、それ自体が「存在」(固まり)となって突出し、人格全体を支配する。しかし「狂気」は、「理性喪失」ではなく、「なお現存している理性における矛盾」である (ebd.)。この〈解釈〉により、「狂気」に「治癒」の可能性が開かれる。この点でヘーゲルは、フランスの精神医学者ピネル (Philippe Pinel 1745-1825) を評価する⁽²⁰⁾。

「この人間的な、善意があるとともに理性的な処置は、病人が理性的なものであることを前提し、この点で、

この処置が病人を、この「理性という」側面から理解しうる確かな支えを有している。それは、身体性に関して、それ自体なお健康を自分自身に含む生命を支えにすると同じである。——ピネルは、この処置を施した功績があり、それは最高の称賛に値する (163)]

ヘーゲルは、心の「病」を〈文化〉の問題として捉えている。心の「病」は、個人の成長の過程、そして個人を巻き込む文化の進展の過程において、世界が自然状態から教養の世界（文化の世界）へと変わってゆく中で、その裏面として必然的に生じてくる現象なのである。「教養」とは、人間を「守護神」に守られた「自然状態」から出して、そこを離れて「理性的存在」へと向かわせる働きであり、そこには必然的に〈自然喪失〉が生じる。ヘーゲルはこのことをすでに『精神現象学』(1807)で、ディドロの『ラモーの甥』を参照しつつ、近代世界に不可避の問題として論じていた。そこでは、教養の世界で必然的に出てくる「自己に疎遠になった精神」の構造が論じられており、「ラモーの甥」の「狂気」は、「理性」の尺度から、昔の調和した自己感情に留まる「哲学者」の「単純」な意識よりも「真実」なものとして、積極的に捉えられている。このときヘーゲルが注目するのは、「ラモーの甥」とその相手「哲学者」の精神的 content ではなく、「語り口 (Rede)」や「振る舞い」の差異である (Vgl. WS, 386ff.)。

この把握が『美学講義』の文芸論を支えている。シラーの『群盗』の主人公カールの社会への反抗は、「子供に与つての理想」にすぎず、この演劇は「悲劇」としては、『ヴァレンシュタイン』とともに、「最高に悲劇的な失敗」なのである (『筆記録』75)。

「真理」観の差異 (「精神の現象」) は、身染み込んだ言語・記号の差異、いかなる言語・記号を枠組みとして「ことごと」が見られているか、にかかっている。それゆえ、このメカニズムを抉り出す『精神現象学』も、「新しい学問」としての〈感性論〉、しかも卓越した〈感性論〉となっている。ヘーゲルは、「自己疎外」を単に〈心のもちよう〉に還元するのでも、また〈社会悪〉に還元するのでもなく、世界の変化と、そこに生きる個人の経験の、理性的

なものへと向かうプロセスの中で捉えている。健康な生命を前提することで、肉体の病の治療が正当化されるように、理性を前提することで、心の病の治療も初めて正当化され、しかも理性のあり方の変化の中で、「病」の解釈も変化する。ヘーゲルは、「心―身」問題を、社会的文化的問題として捉え、芸術もこの視点から相対的に論じる。後期ヘーゲルは、新しい、いわば「文化の生理学」を求めている。

三・(二) 文化の生理学 「自己感情」に続く「習慣 (Gewohnheit)」論にこの志向が見出せる。ヘーゲルは「習慣」を、人間の意識を無意識裡に枠づけし、動かす「メカニズム」とみなし、このメカニズムに注目する。

「習慣は、精神の組織の中で、記憶と同様に一つの要点である。すなわち記憶が知性のメカニズムであるように、習慣は自己感情のメカニズムである (S410. 184)」

「習慣」とは「意志」の身体化、すなわち「自然」化である。習慣は人間の経験の様々なレベルに浸透し、経験の枠組みを形成しており、最も直接的と思える経験さえ、いつの間にか自然となった習慣に、それゆえ文化に支えられ色づけされている。習慣論は、人間の経験が常に媒介されたものであり、無媒介ではありえないことを明らかにする。ヘーゲルは、多様な習慣の人間経験への浸透を見ていた。

「年齢や、眠りと目覚めの自然な質と変化とは、無媒介に自然であるが、習慣は、自然に存在するもの、つまり機械的なものにされた、自己感情に属す限りでの感情の、そしてまた知性および意志等々の規定性である。習慣が第二の自然と呼ばれるのは正当である。——自然、だというのは、習慣は心の無媒介な存在だからであり、——第二、というのは、習慣は心によって設定された、「植えつけられた」直接性、「心を」身体性へと浸透させ、身体を形成すること (Ein und Durchbildung der Leiblichkeit) だからであり、この身体性は、感情規定そのもの、そして身体化されたものとしての (S402) 表象および意志の規定性に属す (end)」

人間の身体とは、「意志」や「表象」(ものごとの見方、認識方式) がへ織り込まれ、それを通して人間が世界へ

と超越すること、外界を「感覚」することを可能にしている装置である。「感覚」や「感情」の諸規定、差異も、身体の分節と深く関わっており、この分節によって感覚内容の差異は、初めて人間に対して現象する。ヘーゲルは「感覚」論においてこのことに触れている。

「感覚とは、意識や分別を欠く個性性における精神の臆気な活動〔臆気な織り合わせの働き〕の形式 (die Form des dumpfen Webens des Geistes) である。この個性性においては、すべての規定性は、まだ無媒介で、個性性の内容の点でも、主体に対する客体の対立の点でも展開されないままに置かれ、精神の最も特殊な、自然的な特殊性に帰属している。それとともに、感覚作用の内容は、自然で無媒介な存在、つまり質的で有限な存在に属すがゆえに制限され、そして移ろいゆくものである。」

すべては感覚のうちにある。そして、精神的意識と理性のうちに現れるものはすべて、その源泉と起源とを感覚のうちにもつ。なぜなら、源泉や起源とは、何ものかが現れる最初の最も無媒介なありかたに他ならないからである (§400. 97)]

「起源」としての「感覚」を敢えて取り出すなら、それはまだ一定の経験へと形成されていない、いわば意識とその対象とが溶け合っていて流れている、カオスであり、意識としては、いつ始まり、そしていつ終わるとも知れない、或る特殊な「感じ」という状態でしかない。しかし「感じ」の差異としては、「感覚」もすでに或る特殊なかたちをとっている。まさに「現象は度をもつ」(カント)。このことは身体の分節を予想させる。

「感覚する心 (die empfindende Seele) が自〇のうちに見出すのは、一方で心のうちに観念的に自分のものになるように作られた自然な無媒介なものである。他方で逆に、もともと対自存在〔自覚的存在〕に属すもの、すなわち、さらに深められると、意識と自由な精神の自我になるような対自存在に属すもの、これが自然な身体性へと限定され、そのようにして感覚される (§401. 100)]

ただ感覚するだけの心には、ものごとは、一見直接的に現れる。しかしそれが、へ感覚されるものとして心に現れたときには、すでに心との関係の中で、必ず心に対して或るへかたちをとりついている。この意味で感覚されるものは、心を抜きにへ実在をとするのではなく、へ観念的に存在している。「観念的」とは、実際には対・象化されない（意識されない）が、しかし前提せざるをえない、感覚する心と感覚されるものとの隠された関係（無意識裡に働く或る規則）を指す。この関係の規則（カント的に言えば「カテゴリー」）が身体の奥深くで働き、それが「感覚作用」を可能にしている。例えば何かが見えるものとして直接感覚されるときも、それは視覚的識別の規則、その働く身体組織の分節に先行的に担われている。感覚する心においては、内面的なもの（精神的なもの）が感受されるその差異も、身体の方節に担われており、そのことによって内面的なものとして感覚される。先の「習慣」論の一節が参照を指示したのは、次の箇所である。

「感覚作用とはおしなべて、個体的精神が自らの身体性の中で身体とともに健全に生きること (Mitleben) である。諸々の感覚器官は、特殊化された身体性の単純なシステムになっている。……

身体へと特殊化する内的感覚作用のシステムは、精神、生理学のような特有の学問において詳しく研究される価値があるのである。この種の問題の或るものは、すでに直接的感覚とそれ自体で限定された感覚的な内面的なものとの、一致不一致の感覚を含む一快不快、そしてまた、例えば、色や音や香り等の感覚の象徴化における特定、比較をも含む。しかし、精神生理学の最も興味深い側面は、単なる交感ではなく、精神的規定が特に情緒 (Affekt) となって身体に現れる (Verleiblichung) のを一層明確に考察することである。怒りと勇気が胸や血や感じやすい組織において感覚され、熟考や精神的営みが頭や繊細な組織の中心で感覚される、そのような連関が把握されるべきであろう。……内臓や諸器官は、生理学においては単なる動物的有機体の契機とみなされるにすぎない。しかしそれらは同時に精神的なものの身体化のシステムを形成し、それによってもう一つの全く

別の解釈を手に入れる (§ 401. 1011c)]

最も直接的と思われる「感覚」作用のレベルで、「象徴化作用」、すなわち感覚内容の「意味づけ」がすでに生じている。「象徴作用」が具体的に何を指すのかは、この節に付された「補遺」が教える。そこでは「色」という視覚的感覚が引き起こす、視覚的感覚とは異なる意味作用が指摘されている。われわれは例えば、〈寒色〉や〈暖色〉という。このとき視覚的感覚は、触覚的、身体的意味を直接「象徴」している訳である。

このような、外的なものと感覚との相互性を可能にしている「身体性」以上に、ヘーゲルが注目するのは「情緒」である。人間の精神的内容は、「情緒」として身体の特長部分と密接に関わる。否、身体の特長なシステムに即して生じる「情緒(特殊感情)」こそが、「精神的なもの」の具体化を可能にしている、といった方が適切であろう。

このような精神的なものと身体的なものとの関係のメカニズムを解明するには、非歴史的な「生物学的存在」としての身体に基づく「生理学」に対して、身体に関する「全く別の解釈」を必要とする。このため文には接統法第二式が用いられている。そしてこのような心身相互性を具体的に理解するうえで、「情緒」が有効な視点を提供する。「知性」の働きは、「頭」という身体部分の働き具合の「感じ」として、愛や憎しみ、悲しみや喜びの心は、「胸」という身体部分の〈温もり〉、〈震え〉、〈痛み〉、〈掻きむしられるような感じ〉や〈躍動〉となって直接的身体的に経験される。また「不安」や「心配」は、「胸」や「胃」の〈締めつけられる〉ような感じとなって身体的に経験され、「恐怖」は身体全体に襲いかかるものとして、思わず眼を覆い、耳を閉ざしてその場にかがみこむ身体収縮において現に経験されている。

しかしまた人間は、このような直接的ともいえる「情緒」を、「習慣」を通して和らげ、それに対して身を守る術を心得ている。習慣は、ものごとに対する一定の枠組みを身体に植えつけることで、人間を無媒介に外界に晒された状態から解放し、人間を「自由」にする。しかし人間が習慣によって自由になるのは、習慣を身につける「訓練」に

よつてであり、その点では習慣を身につけようと努力する人間は、それ以前の自然な状態を敢えて捨てなければならず、それゆえ「不自由」になる。習慣のこの両義性についてもヘーゲルが言及している。ヘーゲルが求める、「生理学」の「全く別の解釈」は、「習慣」論をも組み入れねばならない。人間の身体は単なる生物学的存在ではなく、人間の身体には隔々まで「精神」(心)が、それゆえ言語が、そしてそれゆえに「文化」が浸透し、それが特殊な「人間の身体性」を形成している。

〔人間は、自然存在 (Naturwesen) というありかたで習慣のうちであり、このために習慣のうちでは不自由である。しかし、感覚の自然に規定された状態が、習慣によって人間の単なる存在に引き下げられ、人間が習慣に最早違和感を覚え、それゆえ習慣に煩わされたり、それに腐心し従属するということがなくなるなら、その限りで人間は自由である。……習慣の本質的規定は解放である。人間は習慣を通して、彼が触発される諸々の感覚からの解放を手に入れる (§410. 184f.)〕

ヘーゲルによれば、(1)「外面的感覚に対抗する訓練」は、人間を外界との直接的関係から解放し、(2)自然的傾向、すなわち、「欲望の」満足」に対する「無関心」が身につくことで、「欲望からの理性的解放」が可能になる。さらに、(3)一定の技術の習慣としての「熟練」は、「心」が「身体性」のうちに現実に存在することを可能にする (ibid.)。この把握は、『美学講義』の「芸術」理論の基礎になっている。

しかしそれ以上にヘーゲルが強調するのは、習慣はその都度の生の基盤であり、人間の生は様々なレベルの習慣に枠づけられて成り立っている、ということである。

〔習慣の形式は、精神活動のあらゆる種類と段階とを含む。直立するという、個体の最も外面的で空間的な規定は、個体の意志によって習慣にされたものであり、それは直接的で無意識の姿勢であるが、それには常に個体の永続的意志が関わっている。人間は意志するがゆえに、そしてその限りでのみ、彼がそれを無意識に意志する

間だけ立っている。見る、こと、等々も同様に具体的な習慣である。具体的な習慣は、感覚、意識、直観、分別等の多くの規定を一つの単純な行為のうちで無媒介に統一する (186)]

身体活動から最も離れているかに見える「思惟」作用もまた、身体的な習慣に支えられている。ヘーゲルはユーモアを交えつつ、これを指摘している。

「自分自身の純粹な境域で働く完全に自由な思惟も、同様に習慣と熟達という、この直接性の形式を必要とする。これによって思惟は、自我という個別的、自己の妨げられることのない一貫した所有物になる。この習慣によって初めて、自我は思惟する者として自己に対して現に存在することになる。正気で考え続けるといふこの直接性さえ身体を含む(不慣れで長く考えると頭痛が起こる) (ent)]

人間の経験は、多様な習慣に支えられて初めて具体的なかたちをとって成立する。頭の働きも、先天的生物学的なものではなくて、「訓練」によるといふ訳である。そして、人間経験の基層を形成する習慣の解明にとり、像の秩序と言語や記号の秩序の身体化の解明が重要な課題となる。このことにも、ヘーゲルは言及している。

「ところで精神的なものの自体において働く発達した習慣は、想起 (Erinnerung) と記憶 (Gedächtnis) であるが、これは後に考察されねばならない (187)]

「想起」とは像(ものごとのイメージ)を蓄えまた思い起こす作用であり、「記憶」とは「記号、言語」を蓄え思い起こす作用である。人間は、その都度、様々な像に出会い、それを一定の像関係(秩序)として整え、この整えられた像関係を先行的枠組みとして、ものごとを見、そして聞き、判定しており、そのような仕方では習慣化された想起の仕方(像記憶のメカニズム)は人間の経験を支え、また他者との相互関係を可能にしている。言語・記号の習得としての「記憶」も同様である。⁽²¹⁾

三・(三)「自我」の無規定性 人間の経験は、意識の奥底に横たわり、その都度経験を輪郭づける、「像」や「記号」

のシステムとしての「自我」に支えられている。しかしこの「自我」は、底の見えない「穴(Schacht)」に譬えられる。

「各個体は、無限に豊かな感覚規定、表象、知識、思想等々を腹蔵する。しかしそれにもかかわらず自我は、全く単純なもの、――無規定な穴である。そこにはこれらすべてが現に存在することなく保存されている。自我は、

一つ、の表象を想起したとき初めて、それをかの内面から意識に持ち出し現に存在するものにする (§403. 122)」

「穴」ということで、人間的「自我」が意志によって完全に制御できる存在ではないことが示唆されている。私は、暗い底知れぬ「穴」としての私の自我から浮かび上がり、かたちをとる表象(観念、イメージ)によって、意識的存在としての「私」の現実性をその都度手に入れる。意識に浮上した表象は、決してそのすべてが、意識的所有物として自我に帰属するのではない。そのうちの多くは、再び暗い「穴」としての自我の奥底に沈み込み、潜勢態となる。そこに沈んだ表象は消滅してしまうのではなく、この自我という「穴」の暗闇に言語・記号の、そして像のメカニズムとなって蠢いており、現在の意識の働き如何によっては、再び突如として意識の表面に浮かび上がる、というかたちで自我を色づけている。

或る「失語症」患者の言動がこれを証示する。現在の経験を言語・記号にとどめる記憶メカニズムが破壊されたとき、突如としてそれまで抑えられていた記憶の古層が浮上し、過去が現在となる。初めて会った看護婦は昔の友人に变じ、懐かしい「Aさん」、「Bさん」が、三十年前と同じ若さで病院で今働き、自分の世話をしている。実際患者は全く別人(?)の看護婦を「Aさん」「Bさん」と呼ぶ。はるか以前に没した父親も昔のままの姿で生きている。かつて父親がくれ、長い間宝石箱の奥底に眠っていた裝飾品が突如輝き出し、患者を呼ぶ。古い言語・記号の、そして像のメカニズムが、現在のメカニズムの損傷によって、その埋め合わせをするように自動的に稼動し、潜在的記憶が現勢化し、いくら私が押し止めようとしても、成長した子供たちは幼児に戻り、死者(?)は次々に彼(彼女)の前に蘇生する。そして彼(彼女)に日常生活が戻るにつれて、死者たちは再びどこかへ去ってゆく。

「自我」が「全く単純なもの (ein ganz Einfaches)」であり、「無規定な穴」だということは、その都度の経験、その都度の意識には、それを「私」の経験や意識として成り立たせる背景としての「自己意識」が常に寄り添っているが、しかしこの自己意識は、その都度の経験が成り立つとき、その背景として、経験に伴って、経験の「潜勢態」として想定されるものであり、それでしかない、ということである。すなわち、ヘーゲルにとっては、「自己意識」としての「自我」概念は、経験を離れては意味をなさない。「自己意識」は常に経験に寄り添っている。しかしそれは、経験を生み出したり支配する「絶対的主体」ではない。それは底知れぬ、「無規定な穴」であって、経験によってその都度輪郭を取ってくる「主体」の可能態なのである。

「穴」の譬えは別の箇所にも出てくる。

「知性を、無限に多くの像と表象の世界とが、意識されることなく保存されている真つ暗な穴と解することは、一方で、概念を例えば芽のように具体的に理解せよという普遍的要求である。芽は、樹木の展開において初めて現実存在になる、すべての限定されたありかたを、潜在的 (virtuell) な可能性のかたちで、肯定的 (affirmativ) に含んでいる。この、それ自体において具体的であり、しかし単純であり続ける普遍的なものを理解できないために、特殊な繊維や場所での特殊な表象の保存といった無駄話のきっかけができたのである。様々な異なるものは、本質的に唯一の、空間的にも個別化された、現の存在をもつという訳である。……知性とは、……展開しつつ自己のうちで自己を想起してゆく自体存在の自由な現存である。それゆえ他方で知性は、異なるものがまだ分離したかたちで置かれているのではないような、無意識の穴、現に存在している普遍的なものとして理解されるべきである (S3453: 260)」

「知性」は、それゆえ人間の「心」は、個々の特殊な表象や表象能力の合成物ではない。それゆえ様々な表象は、身体の特定の「繊維 (Fiber)」や「場所 (Platz)」に保存され、そこを捜せば見出せるといったものではない。それ

は、「知性」のうちに「自体的」には含まれている。しかしそれは「潜在的な」もの、可能性として含まれているのであり、知性の働きに即して初めて「現実存在 (Existenz)」として具体化してくる。この存在は前もって決定できず、心のその都度の枠組みによって姿を変える。そのような様々な可能性を含む観念的総体、これが「知性」である。ヘーゲルは人間的自我を、様々な特殊能力に即して姿を変える、絶えず変貌する観念的な統一態と解している。彼が「概念」を「芽」の比喩で説明するのもこのためである。人間の諸々の表象能力は、分離したり、分離したあとで再結合することで前と同じものを再生することなど決してできない。「絶対的主体」など存在しない。「自我」の「無規定性」を理解すること、このことによって初めて、「病」は相対化され、へ人間の〳問題になるのである。

「諸々の活動の分離」によって、精神は単なる集合物にされ、これらの活動の関係は外面的で偶然な関係とみなされる。……

真実は、……直観、表象等の働きは、分離されず、認識の総体の契機としてのみ現存するという点にある
 (§445. 241ff.)

結びにかえて

この小論の冒頭で、「美学」を巡る今日の議論に挑発されるかたちで、この小論が立てた問い、「ヘーゲル哲学に〈新しい学問〉としての〈感性論 (Ästhetik)〉はあるのか」という問いに、今答えることができる。「後期ヘーゲルの思惟には、〈感性論〉は、それとして意図されたかたちでは存在しない。しかしそれを読み取るとは全面的に可能であり、またこの読みは、ヘーゲル『美学講義』の解釈のためにも、ヘーゲルの後期の思惟を、〈近代主体主義の形而上学〉といった枠組みに回収し、それで事を済ませる単純化の経済学から解放するためにも、必要である」と、と。ヘーゲルが『美学講義』において、「芸術」の本質的な規定は「先行の哲学的部門」を前提にする、と述べるとき

(Vgl. W13, 130. 『筆記録』 28)「このことは、普通考えられるような、「絶対者」として立てられた「主体性の形而上学(?)」や、それに合わせた形式的「三分法」を『美学』の前提にし、それによって芸術現象すべてを無理矢理説明する、ということではない。このような理解は全く話にならない。

この場合、「全く話にならない」のは、後期ヘーゲルの「形而上学」と『美学』とを結びつけるのではなく、後期ヘーゲルの思惟を通俗的な「形而上学」と理解する、この理解それ自体である。『論理学』もまた、〈感性論〉と実は深く関わっている。なぜなら、そこでの概念の展開、例えば、「Sinn」(ただ単純に在るか無いかの関係で、在るとみなされるもの)——「Dasein」(現にそこに他のものとともに、それとは区別されるものとして在るとみなされるもの)——「Existenz」(何かの現れとみなされるもの)は、そのままこれらの概念(言語)に即して変化する、ものごとの見え方(意識、感覚、感情全体に関わる人間の経験のメカニズム)の変化だからである。〈何か或るもの〉を「現象(Erscheinung)」という言葉で呼ぶとき、この物は否応なしに、この「現象」の背後に「本質(Wesen)」という言葉を同時に想起させる存在として見られ、経験されている。つまり物は、最早単なる「物」ではなく、〈何かが見え出したもの〉として見られている。「芸術作品」も、そのような物として制作され、解釈に委ねられる。『美学』における「美」の規定は、そのようなものとして、『論理学』を前提している。実際ヘーゲルは、「芸術作品」の存在は、「物」の実在にはなく、その「現象」、「仮象(Schein || 見え方、現れ方)」にあり、その意味で芸術の圏は「影の国」であるが、これを芸術の弱点、人間の「無力」に帰すのは、「全く話にならない」と語っている(W13, 60f. Vgl. auch 21, 155. 『筆記録』 47ff., u. 68)。

新たな資料に基づき、ヘーゲルの「象徴的芸術形式」に関する講義の年度毎の変化をあとづけるクゥオン、およびヘーゲルの「彩色論」に関するコレンバルクの興味深い研究は、しかし『論理学』と『美学講義』との関連については、奇妙なことに否定的である。これは現在のヘーゲル美学をめぐる議論に動機づけられている。R・ブプナーは、

ヘーゲル美学と後期の「体系」との関係を重視し、しかしまたそこに、「美学の他律性」の根拠を見た。彼は、それに対してカントの美論に「自律美学」の現代的可能性を見る。このヘーゲル美学批判に対し、ゲートマン・ジーフェルトは、ヘーゲル美学の体系的「完結性」をテキストの編者ホーターに帰し、ヘーゲル美学の「非完結性」を、新資料からあとづけようとする。この戦略の一つの支えは、新資料には、ホーター版テキストにおける「理念の感性的映現 (das sinnliche Scheinen der Idee)」という美の周知の根本規定は見当たらない、という〈事実〉である (Getmann=Siefert (1984) S. 292)。この〈事実〉に基づいて、ホーター版テキストの根本規定は、「ヘーゲル美学の、ホーターによるプラトン主義的ヴァージョン」と〈解釈〉され (Collenberg, 143)、「美学」と『論理学』との連関が否定される (Getmann=Siefert, ebd.)。ゲートマン・ジーフェルトによれば、テキストと異なり新資料に見出せるのは、「理念の現の存在 (Dasein)」。「理念の現れ出た存在 (Existenz)」という表現と、「理想 (Idea)」であり、これは、ヘーゲルが美 (芸術) を『論理学』から一義的に規定したのではなく、それとは独立に、「様々な歴史的社会的機能」に即して反省していたことの証拠となる (283)。ヘーゲルは、若き時代から一貫して、シラーの影響下、芸術の「真理媒介」機能、世界の「フマニシールンク」の機能を主題にしていた、という訳である (354, 362, 378 u. s. w.)。この〈解釈〉にクッオンとコレンベルクは従っている (Kwon, a. a. O. 49, 65)。しかしこの解釈には問題が残る。〈Dasein〉〈Existenz〉は、上述のように、『論理学』を考慮することで、初めてその特有の意味を受け取る。ヘーゲルは『美学講義』においても、この知識を前提に、この語を用いた筈であり、これを理解しなければ、ヘーゲルが講義のコンテクストで敢えてこれを用いた真意は見逃されるであろう。『筆記録』には、「概念は現れ出もします (der Begriff kommt auch zum Scheinen)。ちもなくは、概念は単なる抽象物で、内的真理ではありません」というヘーゲルの言葉がある (66)。これは、『論理学』を考慮すれば、ホーター版テキストの美的規定と全く同じ意味で語られていることは、明らかである。それゆえ、ゲートマン・ジーフェルトの指導下に進められる解釈が、新資料という〈事実〉

に基づくことは、必ずしもブプナーの〈解釈〉の無効性を論証したことにはならない。論理的意義の〈解釈〉の点では、現代哲学を広く視野に収めるブプナーの解釈は、ヘーゲル哲学の今日的意義を測定するうえで有効なのである。

いずれにせよ、『論理学』をはじめとする後期ヘーゲルの思惟が「存在・神学・自我論」（ハイデガー）とみなされる限り、そこにおける〈感性論〉は隠されてしまう。しかし「存在論」は、「分析判断」、すなわち、経験（「総合判断」）によって客体から得られた規則を、客体に再び投げ入れて客体の存在を基礎づける、同語反復的言語の別称である。カントは『純粹理性批判』で「存在論」のこの構造を示した（Vgl. A216f. B303）。この把握は明らかに、伝統「神学」への批判を意味し、それは「純粹理性」が必然的に陥る「二律背反」（の解体）論に直接つながっている。

それゆえ、すでにイエーナ期前半に、カントの「二律背反」論に注目し（『差異論文』（1801）W2, 116）、以後それを批判的に磨き上げてゆくヘーゲルが、再び単純な「神学的存在論」に逆戻りしたとみなすのは、かなり無理（無知）だといわねばならない。ヘーゲルにとっては「神」さえ、特定の見方（「表象」言語）から成り立つ存在にすぎない。「神」が言語を、ではなく、言語の差異が様々な「神」の表象を生み出すのであり、この言語経験（「総合判断」）を敢えて「分析判断」に変換すれば、「言語」システム（「ロゴス」）こそ「神」だ、という「神学的存在論」が成り立つ訳である。しかしこの時には「神」の実体性は解体され、神は「ロゴス」（概念）の運動そのものになっている。

ヘーゲルの聴講者の筆記録は、確かにホトト版テキストからは知ることのできない多くの情報を伝えてくれる。この「新資料」に基づく『美学講義』の再構成の試みを通して、年度ごとの講義の変化が明らかになってきている。

しかしこの最新の解釈それ自体が、ヘーゲルの後期の「体系的思惟」を誤った「先入観」に基づくとみなす、「先入観」にお拘束されている。このことは、筆記録が『美学講義』という〈事実〉そのものではないことを教える。そのような〈事実〉は〈存在〉しない。聴講者は、いつもそうであるが、自分の思考のメカニズムの働く、その範囲でのみ教師の講義を聞き取ることができ、また筆記録を作ることができる。そこには常に〈解釈（理解）力の差異〉が

入ってくる。講義を一字一句写しても、われわれ自身が直接(?)講義を聞いても、事情は変わらない。講義自体が、ヘーゲルという「自我」の、ヘーゲルさえコントロールしえない「真つ暗な穴」から、その都度、浮かび上がり織られてゆくテキストであり、このテキストをどう編み直すか、ヘーゲルという「自我」が今どのように蘇生するかは、われわれによる「穴」の探検の仕方、その準備の仕方にかかっている。ヘーゲルの後期思想についての、退屈で意気消沈させる、しかし根強い先入観から解放されたとき初めて、ヘーゲルの「芸術哲学」は後期の思惟との連関で、その面白さが明らかになる。新資料を用いる『美学講義』を巡る議論は、すでに決着がついたのではなく、今漸く佳境にさしかかっている。

テキスト(引用略号)

G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main 1970. (W)

G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik*, Berlin (1820/21). Eine Nachschrift. I. Textband. hrsg. von H. Schneider, Frankfurt am Main 1995. (『筆記録』)

(引用文中の「」は、筆者による注釈)

註

(1) 「芸術学」の成立については、吉岡健二郎『近代芸術学の成立と課題』一九七五年 創文社、参照。

(2) 同じベルリン大学に属した敬愛すべき同僚ゾルガーが、美と芸術に関する講義を〈Ästhetik〉と題して行ったこと、ヘーゲルは考慮していたであろう。これは一八二八年、ハイゼンによって編集され公刊された。K. F. L. Heyse (Hrsg.): K. W. F. Solger, *Vorlesungen über Ästhetik* (1928). Darmstadt 1980. この講義の冒頭ゾルガーは〈Ästhetik〉の用語の問題性について述べている(S. 1ff.)。

(3) 例として H. Kuhn: Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel (1931). [in: Kuhn, *Schriften*

zur *Ästhetik*. München 1966]. H. Paetzold: *Ästhetik der neueren Moderne. Sinnlichkeit und Reflexion in der konzeptionellen Kunst der Gegenwart*. Stuttgart 1990. S. 50ff..

(4) カントを「古典美学」の出発点とみなす〈自明性〉の流通で、ヘーゲルは「一役買」している。彼は『美学講義』や『美学』の本来の出発点をカントの『判断力批判』で見出しているからである(vgl. W3, 83ff. u. 『筆記録』25f.)。

(5) 金田千秋によれば、カントをみる〈Ästhetik〉、さらに〈ästhetisch〉は「貫つて『感性学』『感性的』という意味で用いられている。金田千秋『判定構造論の虚焦点』の「付」:「カント『判断力批判』のÄsthetik概念」(岩城見一編『感性論——認識機械論としての〈美学〉の今日的課題』晃洋書房 一九九七年)参照。

(6) 吉岡前掲書「第四章参照」。

(7) その代表的な成果を挙げておく。A. Gethmann=Siefert: *Die Funktion der Kunst in der Geschichte—Untersuchungen zu Hegels Ästhetik*. 〈Hegel-Studien/Beihft 25〉. Bonn 1984. dieselbe: Das "moderne" Kunstwerk: Die Operationen zu Hegels Ästhetik. 〈Hegel-Studien/Beihft 25〉. Bonn 1984. dieselbe: Das "moderne" Kunstwerk: Die Operationen und Kunsturteil in Hegels Berliner Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie der Kunst. 〈Hegel-Studien/Beihft 34〉. Bonn 1992. J. Kwon: Die Metamorphosen der "Symbolischen Kunstform". [in: *Phänomen versus System*] 1992. B. Collenberg: Hegels Konzeption des Kolorits in den Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. [in: *Phänomen versus System*] 1992. A. Gethmann=Siefert: *Ist die Kunst tod und zu Ende? Überlegungen zu Hegels Ästhetik*. 1994 Erlangen und Jena.

(8) A・ゲートマン=シーフェルトは、後期ヘーゲルの「体系」と『美学』との結び付きを過度に警戒を示し、D・ハンリヒは「体系」と『美学』とを無理な仕方に関係づける。この点については、岩城見一「歴史における美の理念——ヘーゲルの『美学』——」(太田、岩城、米澤編『美・芸術・真理——ドイツの美学者たち——』昭和堂 一九八七年)参照。

(9) M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). Frankfurt am Main 1991. S. 16.

(10) ここで敢えてハイデガーに言及するのは、彼のヘーゲル解釈が今日のヘーゲル『美学』の解釈を強く規定しているからである。

- ある。ハイデガーのヘーゲル解釈については、岩城見一「ヘーゲルの〈像 (Bild)〉理論と『美学』——ハイデガーの〈表象〉批判を願慮して——」(上妻・長谷川・高山・竹村編『ヘーゲル・時代に先駆ける弁証法』情況出版 一九九四年) 参照。シェリングとヘーゲル、さらにはカントとシェリングとの思想構造の差異については、岩城見一「シェリングとヘーゲルの芸術哲学」(高山、藤田編『シェリングとヘーゲル』晃洋書房 一九九五年)、同「想像力——人間の経験の感性学(美学)に向けて——」(『想像力——その評価を巡る比較美学的考察——』平成六・七年度科学研究費補助金(総合研究(A))研究成果報告書(研究代表者岩城見一)一九九六年) 参照。紙幅の制限上、カント『純粹理性批判』第二版の「自我」論は改めて論じる。
- (11) 『エンツュクロポエディー』「主観的精神」のA「人間学、心」の節に展開される、ヘーゲルの「心・身」論の哲学的意義を論じたものとして、高山守「ヘーゲル哲学における心身問題」(『ヘーゲル・時代に先駆ける弁証法』情況出版 一九九四年) 参照。この小論がヘーゲルの〈感性論〉として注目するものこの箇所である。また加藤尚武によれば、ヘーゲル『法哲学』の「中心問題」(「おくそ」)は「心身関係論」である。加藤尚武『ヘーゲルの法哲学』青土社 一九九三年、特に第三、四章参照。
- (12) 注(10)記載の小論(1996) 参照。
- (13) M. Heidegger: Hebel——Der Hausfreund (1957). [in: Heidegger: *Aus der Erfahrung des Denkens*. 1910-76. Gesamtausgabe Bd. 13] S. 148.]
- (14) Heidegger: *Sprache und Heimat* (1960) [in: a. a. O. S. 172f.]
- (15) 言語の身体化については、注(10)記載の小論(1996) の一節「想像力と言語」参照。この小論はこの節を補完するものである。
- (16) I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (1787). (PhB) Hamburg 1956. A166, B207. 「分別」については次のように語られている。「分別は、起るりうる経験のかたちを先取する (antizipieren) 以上のこととはなしえなく (A246, B303)」。
- (17) F. W. J. Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*. (1800). (PhB) Hamburg 1992. S. 297. (ホッソリマン版の頁)
- (18) シェリングの「図式」論、そのカントとの関係については、注(10)記載の小論(1995) 参照。

(21) 若くはケーヤンの「美学」を重視するものとして、Vgl. A. Getthmann=Siefert (1984) S. 382. u. s. w., Ch. Jamme: He-gels Satz vom Ende der Kunst. [in: H. Bachmaier und Th. Rentsch (Hrsg.): *Poetische Autonomie?* Stuttgart 1987. S. 286.]

(20) ビネルの著「精神錯乱」或は狂気に関する哲学的医学論文 (*Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Paris 1801)は、一八〇一年ヴァーンビ、M・ヴァーンナー (M. Wagner) による、注釈とドイツ語に翻訳された (Ph. Pinel: *Philosophisch-medizinische Abhandlung über Geistesverirrung oder Manie*) (Vgl. W10, 163. Anm. und Hegel, *Gesammelte Werke*. Bd. 20. Hamburg 1992. S. 666, Anm.)。ケーヤンが同書に書かれたものは、筆者は寡聞にして知らなむ。『ハンニタクロンディー』四〇八節の補遺でも彼の名が見出せる。そこで「彼の書は、当面の問題に対し、この専門分野での最高のものである」と語られてくる (W10, 179)。この長い補遺がお互い、心の病は詳しく論じられてくる。

(21) 「想起」と「記憶」というのは、『ハンニタクロンディー』「A 人間学」に続く「C 心理学」で論じられる。注(21)記載の小論 (1994) を参照。

(22) Vgl. Kwon, a. a. O. 73. u. Collenberg, a. a. O. 143.

(23) R. Bubner: Einführung [R. Bubner (Hrsg.): G. W. F. Hegel, *Ästhetik*. I, II. (Reclam) Stuttgart 1971]. derselbe, Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik. [R. Bubner, K. Cammer, R. Wiehl (Hrsg.): *Ist eine philosophische Ästhetik möglich?* (Neue Hefte für Philosophie 5) Göttingen 1973.] (『現代美学の成立条件』加藤尚武、竹田純郎訳、リヒトマイヤー・ブッフナー『現代哲学の戦略』勁草書房 一九八六年)。

(筆者、いわき・けんいち 京都大学大学院文学研究科「美学美術史学」教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Hegel's "Aesthetics" as "A New Science": On Diseases of the Mind

by Ken-ichi IWAKI
Professor of Aesthetics
and Art History
Graduate School of Letters
Kyoto University

At the beginning of his "Lectures on Aesthetics" Hegel said regarding its title that the subject of his lectures is "philosophy of art" and "beauty" essentially realized in artworks, while "aesthetics" means, correctly speaking, "a new science" of "sensation" and "feeling", and so the title "aesthetics" isn't suitable. However, Hegel "let" this title "stand" for the reason that a word "aesthetics" has been already in common use.

Despite of Hegel's hesitation in using the word "aesthetics" or under a neglect of this hesitation, his "Philosophy of Art" was published after his death (1935) by his pupil G. Hotho under the name of "Lectures on Aesthetics".

Since then, it has been selfevident to take "aesthetics" for a science of art and beauty, namely "Artistik" (W. Welsch), and to call aesthetics of

German idealism from Kant to Hegel “classic aesthetics”, since Hegel made much of it as a real foundation of modern aesthetics in the sense of “philosophy of art”.

Even post-modernist aesthetics still depends on the tradition of this neglect of Hegel’s hesitation, when it proposes the emancipation of aesthetics from the aesthetics as “Artistik” bound to the “classic aesthetics”.

But when we reexamine the various texts of so-called “German idealism”, it will become clear that there are many important concepts of “aesthetics” that are never reduced to the “Artistik”. As Kant’s “transcendental aesthetics” is, for example, by no means an “Artistik”, but a transcendental theory of human experience, so his “critique of aesthetic judgment” should also be understood as a theory of competences of human recognition in general, rather than a simple theory of beauty and art in particular.

In the same way we can find “aesthetics” as a “new science” in various works of late Hegel.

It is true that Hegel never argued on “aesthetics” explicitly. But if we reexamined the texts in the period of his maturity after “Phenomenology of Spirit” in detail, we would be convinced that Hegel has grasped the structures of human experience in context of history and the particular functions of “sensation” and “feeling” in it, and his “Lectures on Aesthetics” is based on this implicit aesthetics.

In this article I turn my attention to Hegel’s implicit aesthetics in his theory of diseases of the mind and its relation to the “Lectures on Aesthetics”.