

イエナ派と近代

— 初期ロマン派にみる〈組織化〉の黎明 —

大 浦 康 介

1. 流派から運動へ
2. イエナ派結成の経緯
3. 共同体の性格
4. 『アテネウム』と断章形式
5. 詩的国家と学問共同体
6. イエナ派の近代性 — 結びに代えて

1. 流派から運動へ

今日ひろく初期ロマン主義と呼ばれるドイツ・イエナ派の活動は、芸術家や知識人の集団化・組織化における近代の幕開けを告げる現象であったといわれる。近年のフランスにおけるイエナ派理解に決定的な役割を果たした『文学という絶対者 — ドイツ・ロマン主義の文学理論』(1978)において、フィリップ・ラクー＝ラバルトとジャン＝リュック・ナンシーは次のように断じている。

〔イエナ派が〕やがて始まる19世紀から今日にいたるまで知識人や芸術家とることになる集団的構造を先取りしていることは明白である。それはじつは、まったく誇張なしにいて、歴史上最初の「アヴァンギャルド」のグループなのである。〔イエナ派は〕われわれの誕生の地にほかならない¹⁾。

こうした判断の根拠とされているいくつかの事実については後述するが、これに似た認識はすでにたとえばレナート・ポッジョーリの『アヴァンギャルド芸術の理論』(1962)にも見出すことができる。ポッジョーリはそこで、従来の「流派」に^{スチール}対置すべき最初の「運^{ムーヴメント}動」としてのロマン主義の性格を力説している²⁾。彼が念頭においているのはおもに文学者や造形芸術家の集団だが、むろんロマン主義以前に集団化そのものがみられなかったわけではない。しか

し、伝統的に流派と呼ばれたこれらの集団のあり方は、近代的な意味での運動とは根本的に性質を異にしている。「流派」とは、類型化をおそれずにいうなら、ひとりの大^{マエストロ}家を師と仰ぎ、ある教説をとともに信奉する芸術家の集団のことである。そこでは教説にのっとりた規範の確立とその継承や刷新、権威づけなどに活動の力点がおかれる。これに対して「運動」とは、みずからの主義主張の生成の場であり、そのための宣^{マニフェスト}言やプログラムの発表、踏み込んだ理論的探求や激しい論戦などを含む一連のプロセスそのものである。

ポッジョーリが運動（彼のいうアヴァンギャルド運動）の特性のひとつを機関誌の存在にみていることは、この意味で当然のことであった。そして彼はその最初の例としてイエナ派の『アテネウム』を挙げている。「流派とよばれる団体は、ロマン主義とポスト・ロマン主義を特徴づける雑誌に似た機関をまったく所有せず、また生み出しもしなかった³⁾」のである。この場合もちろん、われわれ自身いまだロマン主義文化を脱してはいないという認識が前提されている。

以上のような議論にしたがうなら、イエナという地名と『アテネウム』という雑誌名、そしてシュレーゲル兄弟、カロリーネ、ノヴァーリス、シュライアーマハー、ティーク、シェリングといった少数の人名に結びつけられるロマン主義、1800年前後のわずか数年を活動期間としたこの発生期のロマン主義は流派ではない（ここでは便宜上これをイエナ派と呼ぶが）。それは、「アヴァンギャルド」と見なすかどうかは別として、これにつづくすべての運動にモデルを提供することになるひとつの運動体だったということになる。

近代のさまざまな文学運動を特徴づけているのは、そのすぐれた理論性（あるいは批評性）である。創作と理論（あるいは批評）、言説とメタ言説が一体となって「文学」を意味するようになったのは、いやそれ以上に、それらを産み出す運動とそれを支える精神のなかにこそ「文学」があると見なされるようになったのはイエナ派以来にほかならない。換言すれば、文学は爾来「文学とはなにか」という問いかけと、またそれに答えようとするさまざまな社会的・宣言的言説と不可分のものとなったのである。文学に本質主義的なアプローチがなされるようになったことで、またジャーナリズムの発達ともあいまって、図式化をおそれずにいうなら、文学のアイデンティティーが模索される場は〈作品〉から〈宣言〉へと移っていったのだともいえるだろう⁴⁾。

ここに、ある領域に限定された現象をみるのは妥当ではない。この種の運動がとりわけ文学や芸術のある理念を旗印にしたことは偶然ではないのであって、そこにわれわれはむしろ文学ないしは芸術の特権化のプロセスをみなければならない。あるいは少なくとも、これらの概念の限らない膨張のプロセスをみなければならない。そしてそこでもイエナ派はわれわれの先駆者である。彼らにとって「ロマン的」とはつまるところ「文学的」ということであり（したがってかの「ロマン的文学」とはある意味で同語反復である）、そして彼らのいう文学とは、少な

くとももっとも野心的な言明においては、あらゆる種類の言説——文学作品、批評、芸術論、政治論から自然研究にいたるまで——がそこで真の実現をみるような究極的な言説形態の謂いであった。というより、より根本的には、ロマン的であるべきはまず自我であり自然であったのであって、ひとことでいえば、そこでは世界のロマン化あるいは文学化がめざされたのである。これには「ロマン的」という語そのものの意味の柔軟性が与かっているのだが、それはともかく、この適用範囲の広さもまた「運動」の特徴であるとポッジョーリは述べている。「もしロマン主義が文学や美術の境界をこえて、文化、文明、生活のあらゆる面にひろまっている用語だと反論する人があれば、それこそわれわれの視点を再確認することになる。なぜならドイツ人が『世界観』^{ヴェルトアンシヤウング}とよぶものへの渴望こそ、おそらくは、いわゆる流派といゆる運動とを分かちおもな特徴であるからだ⁵⁾。」

イエナ派における芸術批評の概念を分析したヴァルター・ベンヤミンは、この概念が拠って立つ「認識論的前提」の重要性を強調している⁶⁾。その根本には、彼らがフィヒテから継承した〈反省〉の概念があった。反省とはいっても自己自身についての思惟である。反省が根本的であるのは、それが唯一の直接的な認識（「知的直観」）であり、またこの反省の運動には終わりがなからだ。「自己を思惟する自己を思惟する自己……」と無限につづくのである。この反省こそはイエナ派にとって絶対者に接近する道であった。ただし絶対者はそこでは対象としてあるのではない。客体の定立はそもそも反省ではない。ベンヤミンによれば、イエナ派にとって絶対者は反省の「媒質」^{メヂウム}である。そして反省には度合いがあり、それが深められる、つまりその「勢位」^{ポテンツ}が高められることによって絶対者への到達が可能になるのである。フリードリヒ・シュレーゲルが好んで使ったこの「勢位高揚」^{ポテンツフイーレン}という数学用語（「累乗」の意）は、ノヴァーリスが使う「ロマン化」^{ロマンチジエレン}という語と同義である⁷⁾。ここでの絶対者を芸術あるいは文学の理念と言い換えるなら（ベンヤミンの指摘にもあるとおり、イエナ派は芸術と文学を明確に区別してはいない）、われわれはイエナ派の芸術理論のおおよその骨格を得ることができる。

「ロマン化とは質的な勢位高揚にほかならない」というノヴァーリスの言葉にもあるように⁸⁾、それはあらゆるものを媒体としうるひとつのプロセスである。ところで、反省による自己認識は（現実的には）各々の存在者のなかで完結し、他者と没交渉であるというわけではない。まさにロマン化による反省度の高まりが他者との融合を可能にする。イエナ派にとって認識とはそもそもそういうことである。しかもこの場合、反省の中心はかならずしも人間であるとは限らない。ベンヤミンはこれを次のように解説している。

ひとり人間だけが、反省のうちで高められた自己認識によって、彼の認識を拡大しうるのではなくて、いわゆる自然物もまた同じようにこのことをなす。〔……〕事物は、みずからのうちで反省の度を高め、その自己認識のなかへ他の存在者を包括す

るというぐあいに、その根源的な自己認識を他のもろもろの存在者に向かって放射するのである。〔……〕人間にとって、ある存在者についての彼の認識であるように見えるところのものはすべて、その存在者のうちでの思惟による自己認識が、その人間のなかに反射したものである。それゆえ、ある物がたんに認識されるということは、人間が与えるのではない。しかし同様にまた、物または存在者が、たんに自己自身によってのみ認識されることへ制限されているわけでもない。人間のうちにおける反省の度の高まりは、むしろ、自己自身によって認識されることと、他者によって認識されることとのあいだの境界を物において廃棄し、かくして反省の媒質のなかで物と認識する存在者とが相互のうちへ通いあうのである。両者は反省のたんに相対的な単位である⁹⁾。

これを批評と芸術作品の関係に置きかえるなら、「批評が芸術作品の認識であるかぎり、それは芸術作品の自己認識である」¹⁰⁾ということになる。批評と作品の質的な連続性が主張されているということである。こうした相互認識、相互浸透は、無限に遅延される最終的統一に向けて、いわば階層的に組織されるのだと考えていいだろう。それはもろもろの「相対的な単位」から絶対者へといたる過程にほかならない。個々の作品から芸術の理念へ、と言い換えてもいい。ここで描かれているのは、不断に他者を取り込みながら肥大しつづける一個の巨大な生命体であるかのようである。ここでは「他者」のステイタスがもっとも問題となるところだろうが、われわれにとってさしあたって重要なのはむしろ、『アテネウム』の有名な「断章」116にみえる次のような一節との呼応である。

〔ロマン的文学の〕使命は、引き離されたすべての文学ジャンルをふたたび合一し、文学を哲学および修辞学と結び合わせることにとどまらない。さらに韻文と散文、独創性と批評、人為文学と自然文学を混ぜ合わせ、あるいは融合させ、文学を生き生きとした楽しい〔社交的な〕ものにし、生活と社交を文学的なものに変え、機智を文学化し、芸術のさまざまな形式をあらゆる種類の緊密な形成素材によって満たし飽和させ、フモール〔ユーモア〕の振動によってそれらに生気を吹き込もうとするもの、またそうすべきもののなのである。ロマン的文学は、それ自身いくつもの体系をうちに含んでいるもっとも大きな芸術体系にはじまって、詩をつくる〔夢想する〕子どもが素朴な歌とともに洩らす吐息やくちづけにいたるまで、文学的でさえあるならばあらゆるものを包括している¹¹⁾。

生そのものの文学化をも射程におくイエナ派にとって、彼らの運動のありかた、そこでの集

団化・組織化の様態じたいが「ロマン化」の対象とされない理由はない。イエナ派の思想は、周知のように、芸術論、言語論、自然哲学、学問論、倫理思想、政治論といった多様な側面を併せもっているが、彼らは理論的テキストをものするかたわら小説や詩作品を書いた。またその活動形態は、執筆、講演、出版をはじめとして、たび重なる会合、討論、朗読会、旅行、書簡のやりとりなど多岐にわたっている。さらに彼らの言説はしばしば宣言的、プログラムのあり、出来上がった思想というよりは、意図された「進行過程 in progress」の思想の表明である。それがもっとも顕著なのが『アテネウム』の「断章」だろう。イエナ派をひとつの運動として捉えようとするなら、これらの「理論」と「実践」を分かちがたい全体として問題にしないわけにはゆかない。そしてイエナ派の「理論」じたいのなかに両者の対立の止揚がプログラムとして盛り込まれていたことを忘れてはならないだろう。ただ、イエナ派の運動はいくつかの面を併せもつ複合体である。そしてそれらがすべて「近代」を予感させるものであるのかどうかは十分な検討を待たなければならない。本論の目的は、イエナ派の組織理論を抽出しつつ、そうした検討に向けたひとつの仮説を提案することである。

2. イエナ派結成の経緯

雑誌『アテネウム』は、1798年5月に創刊され、1800年8月に廃刊、わずか3巻6号と2年あまりの発行期間を数えたにすぎない。イエナ派のグループとしての活動期間は、その前の1, 2年を加えた3, 4年間とみていいだろう。イエナ派が短期間のうちに驚くほど濃密な活動を展開し、高度な理論的達成にいたったことは否めない。イエナ派結成の経緯をグループの中心人物フリードリヒ・シュレーゲルを軸にみてゆくと、おおよそ次のようになる¹²⁾。

F・シュレーゲルが兄夫婦をたよってドレスデンからイエナに移り住むのは1796年夏である。すでに古代文献学者、批評家、翻訳家として頭角をあらわしていた兄アウグスト・ヴィルヘルム・シュレーゲルは、前年、シラーに『ホーレン』誌への協力を求められてイエナに来ており、翌年、弟到着の直前にはカロリーネと正式に結婚していた。翌98年にはイエナ大学の助教授に任命されている。1790年代における大学都市イエナの知的沸騰はよく取りざたされるところである。シラーがゲーテの推薦によってイエナ大学に歴史学の員外教授として招聘されたのはそれに先立つ1788年末である（1793年まで）。彼がフランス革命勃発直前の89年5月に行なった就任講義を聴きに集まった学生は大講堂を埋めつくし、町はその日一晩中その話でもちきりだったのだという。1794年にはフィヒテがイエナに来て講義を始めている。熱狂的なその聴衆のなかにはヘルダーリンがいた。

フィヒテの人気は、在任数ヶ月にしてシラーのそれを凌ぐほどだったようである。フィヒテが『全知識学の基礎』を公にしたのは1794年であるが、このころを境に、若い世代にたいする

影響力という点で、重心はシラーからフィヒテに移りつつあった。『アテネウム』の「断章」に「フランス革命、フィヒテの知識学、そしてゲーテの『マイスター』、これが時代の最大の傾向である」というこれも有名な一節があるが(AF 216)、フィヒテとゲーテはそれぞれこの時期の哲学と文学を代表していたのである。フィヒテの大革命にたいする熱烈な支持は周知のところである。ゲーテはいうまでもなくイエナに隣接するワイマールにいた。フィヒテはザクセン選帝侯政府から無神論のかどで告発され、1799年にはベルリンに移るが、その直前にはシェリングが、フィヒテとゲーテの後押しを受けて、23歳の若さでやはりイエナ大学の員外教授に抜擢されている(A・W・シュレーゲルの就任はその一ヶ月後である)。ちなみに1801年になるとヘーゲルがイエナに登場する。

F・シュレーゲルは、シラーとの確執がもとで、1797年6月には『芸術のリツェウム』誌の同人としてベルリンに去るのだが、彼にとってこのいわば第一のイエナ時代を特徴づけているのは、なによりも旧友ノヴァーリスとの再会(ノヴァーリスはイエナ近郊のヴァイセンフェルスに住んでいた)と、フィヒテとの出会いである。F・シュレーゲルには文献学から哲学へ、そして哲学から宗教へのシフトが認められるが、この時期はその前半部分に対応しており、それに大きく貢献したのがフィヒテ哲学の吸収であり、フィヒテやスピノザに傾倒していたノヴァーリスとの頻繁な意見交換だったのである。ただ、もちろんそれは文学から哲学への問題圏の移行を意味するのではない。そこで追求されたのは、「批評的断章」にみえる表現を用いれば、「文学的思弁」(KF 107)であり、「文学と哲学の結合」(KF 115)であった¹³⁾。そしてそれは同時に、ヴィンケルマン流の古代ギリシア研究から出発したF・シュレーゲルにとって、従来の新旧論争にみられるような「古代」と「近代」の対立の図式からの脱却と、「近代」の新たな定義の可能性を意味していた。さきに引用した『アテネウム』の「断章」116の一節でいえば、「自然文学〔古代文学〕と人為文学〔近代文学〕を混ぜ合わせ」という部分に彼の新たな理念の一端がのぞいている¹⁴⁾。

F・シュレーゲルはこの時期、古代研究論文以外にも「共和主義の概念」、「ヤコービのヴォルデマール論」、「レッシング論」などを発表した。が、われわれにとってとりわけ重要なのは彼が1797年に『芸術のリツェウム』誌に寄せた「批評的断章」である。タイトルのとおりはじめて断章形式がとられているテキストで、「イロニー」、「機智」、「共同哲学」といった鍵概念への言及がみられることもあって、これをわれわれは実質的には最初のロマン派宣言と考えることができる。

F・シュレーゲルはベルリンで、おもに文学サークルやユダヤ人女性のサロンをつうじて、シュライーマハー、ティーク、のちの妻となるドロテア・ファイトラを知る。とくにシュライーマハーとはすぐに意気投合し、1797年末には同居まで始めている。牧師であり卓越した説教者だったシュライーマハーとのこの共同生活は、F・シュレーゲルにとってはなににより

も倫理と宗教の問題圏への接近を意味していた。かくしてF・シュレーゲル、イエナに残った兄夫婦、ノヴァーリス、およびこれらベルリンでの知己を核として、のちに初期ロマン派と呼ばれることになる文筆家集団がつくられる（ちなみに彼ら自身がロマン派を自称したことは一度もなかった）。イエナ派のグループが実質的に結成されたのはベルリンにおいてだったのである。というより、イエナ派はベルリンとイエナ（およびワイマール）を二極とした知的交流のネットワークだったわけで、その周縁部分にはフルゼン、ティークの妹ゾフィーとその夫で言語学者のベルンハルディ、夭折直前のヴァッケンローダー、詩人ゾフィー・メローとのちにその夫となるブレンターノ、ブレンターノの妹でのちにアルニムと結ばれるベッティーナ、シュテフェンス、ジャン・パウルなどがいた。書簡をつうじた交流もきわめて盛んで、通信の相手はひろくバーダーや物理学者リッターにまで及んでいる。

すでに指摘されていることだが、ロマン主義の出発点にベルリンでのユダヤ人サロンがかかわっていることは、ロマン主義の後期における展開およびその後の継承のされかたを考えあわせると興味深い。ドロテアはドイツ啓蒙思想を代表するユダヤ人哲学者モーゼス・メンデルスゾーンの長女で、銀行家ジーモン・ファイトの妻だった。F・シュレーゲルはヘンリエッテ・ヘルツ（モーゼス・メンデルスゾーンの弟子でもあった医師マルクス・ヘルツの妻）のサロンで、ラーエル・レーヴィンらのユダヤ人女性とともにドロテアに出会ったのである。ここには当時のベルリンのインテリゲンツィアの社交生活の一面がうかがわれるし、またそこでの結婚や恋愛をめぐる「進歩的」議論（これについては後述する）も十分に想像できる。それにしても、二兄の母でもあったドロテアとの明らかな宗教上の問題を孕んだ結婚を決意することになるフリードリヒといい、フランス革命軍の占領下にあったマインツ選帝候領の政府から共和主義グループの親派として逮捕され投獄されたことのある（しかもそのすぐあとに一フランス士官の子供を産んだ）未亡人カロリーネ・ベーマーと結ばれた兄のアウグスト・ヴィルヘルムといい、シュレーゲル兄弟の女性関係は文字どおり波乱に満ちたものであったが、こうした関係じたいも当時の彼らのイデオロギー的立場をいくばくかは反映していたといえるのかもしれない。

シュレーゲル兄弟の共同編集になる『アテネウム』が発行されたのもベルリンの出版業者によってだったが、F・シュレーゲルは小説『ルツィンデ』を発表した直後、1799年9月にはベルリンを去り、イエナに赴いている。つづいてドロテアやティーク夫妻が彼のあとを追った。イエナ派のグループは前年、フィヒテ、シェリングとともにドレスデンで夏を過ごしたが、それ以来、ひとつ屋根の下に暮らしたいという欲求が彼らのうちに芽生えていたのである。彼らをイエナで自宅に迎え入れたのはA・W・シュレーゲルとカロリーネだった。こうしてイエナ派のメンバーのほとんどが同地に集結することになったのである。シュライアーマハーはイエナを追われたフィヒテとともにベルリンに残ったが、彼に代わってあらたに仲間に加わったの

はシェリングだった。イエナ派の活動がピークを迎えるのは1799年冬である。

『アテネウム』第1巻(1798)には、ノヴァーリスの名を冠した断章集「花粉」(第1号)やイエナ派の綱領ともいえる「断章」(第2号)が掲載された。われわれがここで分析のベースとするのもそれらのテキストである。その他F・シュレーゲルの『ヴィルヘルム・マイスター』論(第2号)もみえる。第2巻(1799)は、F・シュレーゲルの「哲学について」(第3号)を除けば、A・W・シュレーゲル主導の巻で、おもに時事評論や書評からなっている。第3巻(1800)は逆にF・シュレーゲル主導であって、そこには彼の断章集「イデーエン」(第5号)や「文学についての会話」(第5, 6号)、ノヴァーリスの「夜の讃歌」(第6号)といった重要なテキストが掲載されている。この最終巻はじつは宗教性の独自の深化という点でイエナ派思想の転回を示すものであり、とくに「イデーエン」には、F・シュレーゲルがシュライアーマハーやシェリングの影響のもとに追求した汎神論的自然宗教の立場がはっきりと打ち出されている。

イエナ派の解体は、その結成と同様急速だった。1800年夏にはグループは事実上崩壊している。これには兄夫婦の結婚生活の破綻(カロリーネはシェリングと結ばれ、アウグスト・ヴィルヘルムはベルリンに去る)、それにともなう兄弟間の不和、F・シュレーゲルの孤立(シュライアーマハーやブレンターノとのあいだの亀裂)などが感情的および思想的要因として挙げられるが、もともとグループのこのあまりにも濃密な活動、これほど性急な一体化が持続するはずはなかった。ラクー＝ラバルトとナンシーが言うように、イエナ派は「これほどの『消費〔消耗〕』に耐えることはできず¹⁵⁾」、おのずから解体したのである。結成と同様、この解体もまた十分「兆候的」だったといえる。『アテネウム』廃刊後の1801年3月にはノヴァーリスが夭折し、F・シュレーゲルはその直後イエナを去ってベルリンに戻り、翌年にはパリに向けて旅立っている。グループのうち最後まで彼に友好的だったのは、ドロテアを除けばティークだけだった。その後のF・シュレーゲルの足どり(パリ時代、ケルン時代、ウィーン時代)、カトリックへの改宗(1808)やメッテルニヒへの協力にみられる「保守化」、「反動化」などは周知のところである。

3. 共同体的性格

イエナ派という組織を色濃く特徴づけているのは、その共同体的性格である。それは、構成員相互の関係、彼らの共同生活、その思索や研究や執筆の形態、学問上の理念など、さまざまなレベルで確認できる。

ドイツ・ロマン主義の発生を豊富な資料を駆使して詳細に跡づけたロジェ・エローは¹⁶⁾、「イエナ精神」の根本に兄弟愛と友情との結合ともいうべき「兄弟的一体化 fraternisation」

を見、その重要性を繰り返して強調している。なるほど、イエナ派の中心にいたのが二人の兄弟だったというのは象徴的であるが（ティーク兄妹やブレンターノ兄妹も忘れてはならないだろう）、そこには同時に、F・シュレーゲルとノヴァーリス、一時期のF・シュレーゲルとシュライアーマハー、ベルリンでのティークとヴァッケンローダーといった、血を分けた兄弟以上に強く結ばれた盟友がいたのである。エルンスト・ベラーはF・シュレーゲルとノヴァーリスの往復書簡を「フリードリヒ好みの表現」とことわって「哲学的共同思索」と呼んでいる⁹⁾。またF・シュレーゲルとシュライアーマハーとの共同生活をつうじた日夜を問わない議論は共同研究と呼ぶにふさわしいものだった。さらに1799年夏のイエナでのノヴァーリスとティークの出会いと即座の意気投合も電撃的なものであったらしい¹⁷⁾。彼らが求めた共同性はけっして生活の共有や友情の深化にとどまらなかったわけで、これは理想的にはグループ全体について言えることである。

この共同性の理念はF・シュレーゲルが好んで使った「^{ジンフィロソフイー}共同哲学」という言葉に凝縮されている。彼は『アテネウム』の「断章」において次のように述べている。

もし共同哲学と共同文学が一般化され内面化されて、互いに補完しあう性質をもった複数の人々が一個の共同の作品を制作することが珍しいことでなくなったら、おそらく学問と芸術のまったく新しい時代が始まるだろう。二人の間は、半分に切り離された二つの部分のように、もともとはひとつの全体に属していて、互いに相和してはじめて十全な自己実現にいたるのではないかという思いを禁じえないことはよくある。もし諸個人を融合させる術といったものがあるなら、あるいはもし欲どうしい批評に欲する以上のことが許されるなら（じっさいそのような機会はいたるところにあるのだが）、私はジャン・パウルとペーター・レーバーエヒトが結合されたところを見てみたい。彼らの一方はまさに他方に欠けているものすべてをそなえているからである。ジャン・パウルのグロテスクな才能とペーター・レーバーエヒトの途方もない教養が結びついたなら、すばらしいロマン的詩人が生み出されることだろう〔AF 125〕。

まずは「共同哲学」と「^{ジンボエジエ}共同文学」が並置されていることに留意すべきだろうが、ここで確認しておくべきはむしろ、初期ロマン派の本質主義にとって、個性（たとえば批評の「特性描写」の対象となる作家の個性）や「精神」はあっても、各個人を隔てる物理的（肉体的）障壁はないにひとしいということである¹⁸⁾。もちろんたんに賛同や和合が称えられているというのではない。それどころか対立や葛藤は不可欠なのであって、F・シュレーゲルは「互いに対立状態にない哲学者たちを結びつけているのは、ふつうたんなる^{ジンパシエ}共感であって共同哲学ではない」（AF 112）とも言っている。もともとロマン派の出発点は〈対立〉の確認であった。古

代と近代との対立、哲学と文学との対立……。ロマン派が課題とする文学一般の哲学というものは「哲学と文学、^{フランク}実践と文学、文学一般とさまざまなジャンルや種〔下位ジャンル〕、それらの合一と分離のあいだを漂い、それらの完全な合一でもって終わるだろう」(AF 252)というのが彼らの信念だった。これはもちろん「ロマン的文学」の定義と重なるものだが、こうした対立超克のプロセスじたいが孕むダイナミズムこそが初期ロマン派の必須要件だったのである。

F・シュレーゲルは、こうした分離あるいは対立は「自我＝自我 Ich = Ich」という(フィヒテ的)命題から直接導き出されるとしている(AF 252¹²⁾)。自我の同一性の措定じたいがすでに対立・葛藤の契機を含んでいるということである。さらにいえば、F・シュレーゲルにとっては、フィヒテの場合とはちがって、自我の局限(制限)には「非我」は必要ではない、「被制限性とは〔……〕非我ではなく反自我であり汝である」。つまり無限な自我(「原自我」)の現実的で相対的な一部分でしかない。「いっさいがわれわれの内部にある」のであり、「被制限性の感情とは……われわれがわれわれ自身のたんなる一断片にすぎぬことを認知すること」なのである。これを先述した反省概念とのかかわりでいえば、反省とは、まさに自己自身以外のいかなる対象ももたない、自我の無限の自己還帰だということになる。自我の(本来的な)自我たろうとする運動だといってもいい(ただし自我の概念じたいが——すくなくともこの時期のF・シュレーゲルにおいては——特権的にあつかわれたわけではない)²⁰⁾。さきにわれわれが他者と呼んだところのものは、したがって、自己に決定的に異質ななにかではない。それは「第三者」ではない。ノヴァーリス流にえば、イエナ派の課題はすべての「それ Es」を「おまえ Du」に変えること、すなわち「わたし Ich」にたいして鏡像的に同時定立される「おまえ Du」に変えることだった。これを「自然」と言い換えれば、イエナ派の自然観も見えてくるだろう。イエナ派にとって「〈自然〉は文学的主体の鏡でしかなく、一方から他方への移行は同一者から同一者への移行²¹⁾」にはかならなかった。かくして開かれる自我という無窮の宇宙が、そこでの終わりのない旋回と閉塞の危険を孕んでいることは想像に難くない。

さきに引用した「断章」125で興味深いのは、そこでジャン・パウルが、ティークの小説『ペーター・レーバーエヒト、波瀾万丈でない物語』(1795)の主人公と同列に比較されていることである。イエナ派にとっての文学的主体がすぐれて精神的(霊的)な存在であるのだとしたら、これには何の不思議もないことになる(ノヴァーリスは「天才とは、たんに想像された対象をも現実の対象と同じように論じ、また同じように取り扱う能力だ」とも述べている〔「花粉」22〕)。さらにイエナ派の作家たちは、ヴィルヘルム・マイスターにならってハインリッヒ・フォン・オフターディンゲンやフランツ・シュテルンヴァルトといった主人公を創り出したさい、彼らを自己の似姿に造型したのである。作家と主人公、創造者と被創造者のあいだの距離が失われ、「詩人としてのヒーロー」というクリシェが生み出されるようになったこともまたロマ

ン派の功罪である。それは文学創造の問題がまさに普遍的な問題とされたということにほかならない。

＊

イエナ派にはまた、すでにみたように、アウグスト・ヴィルヘルムとカロリーネ、フリードリヒとドロテアを取り囲むようにして幾組もの男女のカップルがいた。カロリーネの二度の結婚が象徴するように、そこでは三角関係や嫉妬や離別を孕むときにはスキャンダラスな愛憎劇が繰りひろげられたが、それは同時に彼らの「愛と結婚の哲学」の実践の場でもあった。換言すれば、彼らの「理論的实践」は全方位的に展開されたわけで、それはもっとも私的で親密な領域をも例外とはしなかった。われわれはこのラディカリズムをまずは認めなければならない。そしてそこにもやはり、当然ながら、共同性の理念が認められる。

たとえばF・シュレーゲルは、『アテネウム』の「断章」34で、世間一般の結婚の不純さを指摘し、「真の結婚」の本質は「複数の人間がただひとりの人間にならねばならないという点にある」と述べている。ただこれを実現することの困難さもまた彼の意識を離れなかった。結婚のあるべき姿はその制度上のあり方と一致しないからである。結婚が「ただ共同の人格 *gemeinschaftlichen Personalität* の一部でありたいと願う」ことであってみれば、たとえば「四人結婚」がいけないという根本的理由は見当たらない。また国家が不幸な結婚の継続を強いるのは、より幸福かもしれない新たな婚姻の可能性を奪うことである。イエナ派は、その根本的な反啓蒙性を批判するルカーチすらも指摘しているように²²⁾、この領域では今日という「解放」論者のさきがけであった。ただ、この断章をつうじて窺われるのは、F・シュレーゲルの過激な理想に引き比べるなら、世の（現世の）結婚はしょせんすべて「試行」にすぎなかったのではないかということである。「真の結婚」のイメージは不断に未来に投影され、その成就是つねに先送りされる。じつはこれは、あらゆる問題におけるイエナ派の基本姿勢であった。

F・シュレーゲルの恋愛観や結婚観を縦横にかつもっとも奔放に表現しているのは、いうまでもなく、ドロテアをモデルとしているとして物議をかました小説『ルツィンデ』である。ここでは主人公ユーリウスの愛する対象ルツィンデとの合一がじつにパセティックに語られている。「もはや私の愛あるいはおまえの愛ということはできない。その二つは、まさに相思相愛そのままに、互いに同じで、完全に一体なのだ。それが結婚であり、私たちの精神の永遠の統一、永遠の結合なのだ²³⁾。」「私たちは二人して、いつの日か、一なる精神となって観照することだろう。私たちは一なる植物の一本一本の花であり、あるいは一なる花の一枚一枚の葩^{はなびら}だということを²⁴⁾。」ただF・シュレーゲルはここで、いわば男性性と女性性という両性の本質にまで下りていって、その調和的相補関係を説いている。そこでは個体はいわば「器」にすぎず、男性と女性の役割交換すら可能である。「丈夫^{ますらお}ぶりと手弱^{たおやめ}女ぶりとが、欠けることのない全人的人間性へと完成されてゆくこと²⁵⁾」こそが重要なのである。また次のようにも言われて

いる。「本来ならば、人間たちのあいだにはただ二つの身分、すなわち形成する者と形成される者、男性と女性との、この二つの身分しか存在しないはずだ。そして、ありとあらゆる作為的な社会のかわりに、この二つの身分全体の大いなる結婚と、すべての個人の普遍的な友愛とが存在するばかりだろう²⁶⁾。」これが卑俗な現実と鋭い対照をなすひとつの理想状態として語られていることはいうまでもない。

この両性の総合は、精神的愛と官能的愛、知性と情念、ひいては哲学と文学の総合と通底している。一方『ルツィンデ』は、その形式（ディスクール実践）において、さまざまなジャンルの同時的な実現である。じっさいこの作品は、ルツィンデとの対話や書簡の形をとった告白調の物語であり、主人公の「修業時代」を三人称で描いた教養小説であり、作品そのものを対象化するメタディスクールであり、アレゴリックな小説論であり、道徳的な省察の記録であった。そこで好んで用いられている「ロマン的惑乱」という言葉は、こうした対象やジャンルの混淆が産み出す幻惑的なカオスの体験を意味している。もちろんこの小説の作品としての出来不出来はまた別問題である。

4. 『アテネウム』と断章形式

『アテネウム』が「共同哲学」の実践の場としてあったことは論を俟たない。この雑誌がめざしていたのは、学問と芸術のあらゆる領域をカヴァーする「百科全書的」な知と、そのためのさまざまな才能の結集・融合だった。シュレーゲル兄弟が創刊の辞で強調しているのはまさしく「もろもろの知識や技能の兄弟的一体化 Verbrüderung」である²⁷⁾。「われわれはこの雑誌の編集者であるだけでなく執筆者でもあり〔……〕外部からの寄稿は、それをわれわれ自身のものとして引き受けることができるように思われる場合にしか受け入れない」とも述べられている。このようにして出発した『アテネウム』はじっさいには独裁的ともいうべき彼ら兄弟の（とくにフリードリヒの）強いヘゲモニーを反映するものとなったが、しかし同人のあいだの一体性はたんに理念として表明されるにとどまらなかった。『アテネウム』はいわば共同のエクリチュールの試行の場でもあったのである。たとえば「断章」をはじめとするいくつかのテキストは無署名で掲載された。「断章」はシュレーゲル兄弟、ノヴァーリス、シュライアーマハーによるいわば合作である。どの断章が誰によって書かれたかは今日かなりの程度同定されているが（大半がF・シュレーゲルによるものである）、それでも「断章」全体が彼らの共同責任において発表されたことに変わりはない。署名がある場合でも、イニシャルだけが記されることがほとんどだった（シュレーゲル兄弟の名前などはただ「W」や「F」と略されている）。またノヴァーリスのように筆名を使うケースもあった（「ノヴァーリス」とはフリードリヒ・フォン・ハルデンベルクの名前であるが、彼は「花粉」ではじめてこの筆名を使って

いる。ちなみに「花粉」は一部F・シュレーゲルとシュライアーマハーによって書かれた断章を含んでいる）。

『アテネウム』のもっとも重要なテキストは451篇からなる「断章」であるが、そこで採られている断章形式は、先述したように、すでにF・シュレーゲルが『芸術のリツェウム』誌に発表した「批評的断章」で用いているものである。『アテネウム』でも、「断章」のほか、ノヴァーリスの「花粉」とF・シュレーゲルの「イデーエン」がこの形式をとっている。しかし断章的ということでは『ルツィンデ』も十分断章的であった。

イエナ派の断章形式は、1795年に遺作として出版されたフランスのモラリスト、シャンフォールの『省察、箴言、逸話』から着想を得たものである。A・W・シュレーゲルがこの本の書評を書いたのがその直接のきっかけであった。「批評的断章」には一度ならずシャンフォールへの言及もみられる²⁸⁾。当のA・W・シュレーゲルはこの形式には懐疑的で、じっさいこれを用いることもほとんどなかったが、F・シュレーゲルとノヴァーリスは、そこに彼らに最適の表現形式の可能性をみたようである。ノヴァーリスは「花粉」のなかで、「本を書く術は〔……〕まさに発見されようとしている」と述べたうえで、断章を「文学的種播き」であるとしている（「花粉」のタイトルはそこから来ている）。なかには発芽しない種子も多く混じっているだろうが、そのうちのいく粒かでも芽を出してくれればいいとする、来たるべき収穫に向けた種播きとして構想したのである（「花粉」104）。

断章形式そのものはもちろんシャンフォールの発明ではないし、F・シュレーゲルやノヴァーリスがその伝統にことさら忠実たろうとしたわけでもない。ほとんど「交換日記」とでもいえるような書簡やノートをつうじた意見のやりとりを行っていた彼らにとって、断章形式はなによりも、構成や一貫性にたいする配慮にわずらわされない、生まれつつある思考をそのまま書きとめるための形式としてあったように思われる。彼らは矛盾をおそれなかった。それどころか、ある意味では、それを積極性へと転化する方法が彼らのいうイロニーや機智だったともいえる。彼らにとってはなによりも思考生成のプロセスが大事だったわけで、こうした考えは、たとえばロマン主義的潮流の第二波ともいわれるフランスのサンボリズムにおける自由韻律詩や内的独白といった実験的エクリチュールにもみられるものである。

この断章形式が有名な「未完成」あるいは「不断の生成」の概念に結びついていることも明らかだろう（厳密に断章形式をとっていない「作品」でも、『ルツィンデ』や『青い花』など、初期ロマン派には未完成のものが少なくない）。断章には始めも終わりもないのである。しかも断章には長さの規定もない。つまり、先述したようにイエナ派にとっての思惟が反省の無限の系列であるとするなら、断章形式はそのいずれの段階にも適用されうるという柔軟性をそなえているのである。ひとつの断章は一方で「一個の小さな芸術作品のように周囲の世界から完全に切り離され、はりねずみのようにそれ自身において完成されていなければならない」（AF

206) が、しかし他方、よりマクロな観点からすれば、不断に未来へと投影される究極の〈完成〉あるいは〈調和〉から見れば、それはひとつの過程にすぎない。そして断章という形式に圧縮されてあるこの前進（あるいは逆進）のダイナミクスこそが重要なのである。

断章はまた、あつかうテーマについて限定を受けないジャンルである。じっさい、たとえば『アテネウム』の「断章」は哲学、文学をはじめとするさまざまな学問と芸術にかんする理論的考察であるといえるが、考察の対象は機智、教養、理想、女性、結婚、愛、友情、自殺、イロニー、ユーモア、天才、古代人、歴史、政体、道徳、民族、宗教など、きわめて多岐にわたっている（カント哲学、フランス革命、ギリシア・ローマの詩人、哲学者、歴史家といった具体的な人物や事象への言及もみられる）。そしてこのテーマ的無限定性は、発話主体の匿名性、不特定性と対になっているかのようである。F・シュレーゲルが1779年12月に兄に書き送った手紙のなかにみえる「私自身が断章的」という言葉はこの意味で印象的である²⁹⁾。これをロマンの思惟の主体と対象とのあいだの浮遊ととるならば、ロマン的文学についていわれている「断章」116の次の一節のひとつの解釈が与えられる。「〔ロマン的文学は〕ふつつ描写されるものと描写するもの〔という二極〕のあいだにあって、いかなる実在的ないし理念的関心からも自由なまま文学的反省の翼に乗ってこの両極の中間に漂い、この反省をつぎつぎに累乗して合わせ鏡のなかに並ぶ無限の像のように幾重にもすることができる。」

客体と主体の、実在的なものと理念的なものの合一は永遠の課題としてある。そして両者のあいだの「漂流」をつねとする断章の概念から透けて見えるのははかならぬ自己産出（オートポイエーシス）の力動性である。この点で文学は産出＝創造という語源的な意味に近づく。こうして「模倣から創造へ」という古典主義からのパラダイム・シフトが遂行されるのである。ラクー＝ラバルトとナンシーが言うように、「ポエティックなのは、作品である以上に作品化するもの、組織である以上に組織化するものである」³⁰⁾。というより、同じく彼らにならって、イエナ派にとっての〈作品〉は「あらゆる個性とあらゆる作品が無に帰す絶対的に必然な自己産出以外のものではないはずだ」³¹⁾というべきかもしれない。

逆にいえば、ロマン派が現実にはいた作品を産み出さなかったとしても、それはいわれの無いことではなかった。ルカーチのように、ゲーテとハイネのあいだの時代を（ホフマンを例外として）ドイツ文学のいわば空白時代と断じる³²⁾ことまではしないにしても、ロマン派の宣言過多、計画過多と、具体的な作品創造の貧しさあるいはいびつさは否めない。それを積極性へと転換する論理は、〈文学〉の理念そのものを最優先する論理をおいてほかにはない。そのことを的確に見抜いていたのは、たとえばフランスではモーリス・ブランショであった³³⁾。

5. 詩的国家と学問共同体

ロマン主義の有機体論的性格はよく知られている（この流れはゲーテ、さらにはライプニッツにまで遡る）。イエナ派は芸術作品をひとつの有機的全体と考えた。そこでは当然、全体を構成する部分相互の有機的結びつきと、全体と部分の^{ホモロジック}相同的な関係が前提されている。「断章」421は、ジャン・パウルの小説にふれて、「全体は個々の部分のようであり、個々の部分は全体のごとくである。つまり完成している」と述べている。「断章」116にも「〔ロマン的文学の〕作品はそれぞれにひとつのまったき全体でなければならないが、そのひとつひとつの部分も同じように有機的に組織され」ていなければならないとある。有機体論はまた、生物とのアナロジーにみられるように、有機的とされる個体の生成原理を機械論のように異質な外部に求めるのではなく、あくまで内発的・自発的なものとみえるという特徴をもつ。この点でも、というよりこの点でこそ、イエナ派理論の有機体論的性格は明らかである。イエナ派のいう文学あるいは芸術の自己目的性、自己言及性は、その後の幾多の文学・芸術理論の基本原則となるだろう。

冒頭でも述べたように、イエナ派の理想はつまるところ万物の文学化、「ロマン化」だった。ただその核に彼らのいう思惟あるいは認識の浸透、つまりは反省の普遍化があるのであってみれば、これを哲学化と言い換えても同じである。「共同哲学」と「共同文学」は根本的には同義だった。イエナ派において諸学の有機的統一がめざされたことはいうまでもないが、F・シュレーゲルにとってそれは、すでにみたように「文学と哲学の結合」としてパラダイム化されていた。「批評的断章」では、「すべての^{アート}芸術は^{サイエンス}学問にならなければならないし、すべての学問は芸術にならなければならない。^{ホエジー}文学と哲学は結合されねばならない」(KF 115) と述べられている。文学は自己についての反省をつうじて、つまり「文学の文学」たることによって始めて真正の文学となる。F・シュレーゲルはこれを「超越論的文学」と呼んだ(AF 238, 247)。「超越論的」とは、実在的なものと理念的なものの結合あるいは分離にかかわるということである(AF 22)。カント的に言い換えれば、対象的なもの（だけ）でなく、（アプリアリな）認識方法そのものにかかわるということである。F・シュレーゲルはまたこれを、カント的な意味で「批判的」とも呼んでいる。「断章」281は、フィヒテ哲学の「批判的」性格にふれて、その無限性を強調している。「知識学の新しい記述はつねに哲学であるとともに哲学の哲学である。〔……〕批判的であることは、たしかにどこまで行っても決してやめることのできないものである。」「批評的断章」の「批評」は同時に「批判」でもあった。

これは、象徴的な言いかたをすれば、「詩をつくる哲学者、哲学する詩人」が求められるということである。そして彼らの言説は「予言」という形をとらざるをえない(AF 249)。ある文学ではなく、つねにあるべき文学が問題とされるからである(AF 114)。イエナ派が「^{プロジェクト}構想」の概念を重要視するゆえんである(AF 22)。ここにイエナ派の基本的な時間意識をみることが

できる。「歴史家とは後向きの予言者である」(AF80)ともいわれている。

イエナ派にとって、芸術と学問は「驚嘆すべき親和性」(AF 444)で結ばれているが、その素材ともいべき「世界」もまたそれらと相同的な関係にある。F・シュレーゲルにとって「世界は人間精神によって創られた芸術作品」(AF 168)であり、古代詩人が考えたように「すべてが詩化〔文学化〕されるべき」(AF 239)というのが理想であった。ノヴァーリスは「詩的〔文学的〕な国家こそ完全な国家である」(「花粉」122)と述べている。

『アテネウム』の断章集には、国家ならびにその下位組織についての言及は多くない。イエナ派にとって詩的國家の措定はいわば論理的必然としてあったように思われる。彼らのいう國家はこの時期「ひとつの觀念であって、それ以上のなにものでも」なかった³⁴⁾。例外はノヴァーリスの「花粉」だろう。そこでは大學組織や學者集團も論及の対象とされている。

^{アカデミー}大學は、どこまでも哲学的な^{インスティテュート}研究所たるべきだろう。それはただひとつの学部を持ち、制度全体が思考力を誘発し、目的にそって訓練するように組織づけられているべきだろう。〔「花粉」4〕

裁判所、劇場、宮廷、教会、政府、公的な集会、大學、^{コレギウム}教授団などは、いうなれば國家という神秘的個体がもつ特殊な^{オーガニ}内臓器官である。〔同64〕

すべての知識の緊密な共同体（ゲマインシャフト）、すなわち學問の共和國が、學者たちの高邁な目標である。〔同84〕

ここにはドイツの大學における哲学部を軸とした学部の一元化という、カントの議論にもみえる課題（「学部間の争いについて」、1798）が取り上げられているといえるだろうが、特徴的なのは、知識とそれをつかさどる學者集團の相同性の主張である。そしてそれらはともに共同体的性格を有し、ひとつの精神で貫かれているべきだとされている。とりわけ知そのものが本質的に共同的なものと考えられたということは重要である。思えばシュレーゲル兄弟が『アテネウム』創刊の辞で強調していたのもまさに「もろもろの知識や技能の兄弟の一体化」であった。「断章」には「哲学するとは神の全知を共同で探求することだ」(AF 344)という件がある。ラクー＝ラバルトとナンシーもいうように、共同性はイエナ派にとって本来的な哲学の定義の一部だったが、それは「神の全知」すなわち普遍的な知識が「それじたい共同体の形式と本性、つまり有機体的な性格をもっている」と考えられたからにはほかならない³⁵⁾。

一般にロマン主義については、自我や個人の絶対的自由の謳歌が強調されるあまり、そこで社会性あるいは社交性が鍵概念のひとつであったことは看過されがちである。というより、前

者は文学あるいは芸術におけるロマン主義に、また後者は政治的ロマン主義に結びつけて語られ、両者のあいだの連続性はかならずしも説明されない。しかしロマン派のいう個人の自由は、まさに絶対的とされたかぎりにおいて、彼らの社交性ないし共同性の重視と矛盾しない。ノヴァーリスは「社^{ゲゼルシャフト}会〔社交界〕とは共同生活^{gemeinschaft}にほかならない」と述べたあとで、それを「思考し感受する分割不可能な一人格である」とし、「それぞれの人間がひとつの小社会である」と結んでいる（『花粉』42）。イエナ派という集団のフリーメーソンの側面はしばしば問題にされるところだが、彼らのいう社会は、こういってよければ、（「兄弟」的）盟約にもとづく社会ではあっても（合理的）契約にもとづく社会ではない。個人と社会は根本的な対立関係にはないのである。個人の自然な延長上に社会はある。それらは規模の違いこそあれ、いずれも「一人格」なのである。そして社会化とは組織化^{Organisation}であり「精神的同化」であった。

社交本能はすなわち組織本能である。この精神的同化によって、しばしば平凡な構成分子から、ひとりの才知ある人間を中心に、立派な社会が生まれてくる。〔『花粉』59〕

ノヴァーリスには、人間は集団としてこそ理想的な自己実現を果たすのだという思いがあった。それはばらばらの精神が「全体として活動する」場にほかならなかったからである。

今のところ、精神はただここかしこで活動しているに過ぎない。いつになれば精神は全体として活動しはじめるだろうか。いつになれば集団としての人間は自己に目覚めはじめるだろうか。〔『花粉』37〕

こうした精神的同化の行きつく先は「世界共和国」である³⁶⁾。かくしていれば円環は閉じられるといえる。「学問の共和国」もまたそこに自らにふさわしい位置を占めるはずだった。ところで、「共和国」を支えるべきもっとも普遍的な精神とはいかなる精神であるか。ノヴァーリスはそれを抽象的なタームで考えていたわけではない。それはほかならぬゲルマン精神だった。

ドイツ人はあまねく存在する。ゲルマン精神は、ローマ精神やギリシア精神、あるいはブリタニア精神のように特定の国家に局限されていない。ただ特定の地域でのみとくに普遍的となった普遍的人間性はある。だがドイツ性は真の大衆性であり、それゆえひとつの理想である。〔『花粉』66〕

ここにはすでに、いまだ国家の体裁をなさないドイツの特殊事情をむしろ形勢逆転の契機としようとする意志のあらわれを見ることができる。ここでフランスあるいはガリア精神が言及されていないのは意味深長である。フィヒテが「ドイツ国民に告ぐ」と題した連続講演を行なうのは、これからほぼ十年後（1807-08）のことであった。

最後に、なぜ「共和国」なのか。それはなにを意味しているのか。これにはむしろF・シュレーゲルが答えてくれる。

完全なる共和政体というものは、たんに民主的であるだけでなく、同時に貴族政体的かつ君主政体的でなければならないだろう。自由と平等の立法内において教養ある者が教養のない者の優位に立ち、彼らを導いて、すべてが有機的に結びつきつつ、ひとつの絶対的な全体を形成しなければならないだろう。〔AF 214〕

6. イエナ派の近代性 ― 結びに代えて

イエナ派の啓蒙主義的出自は疑いえないところである。フランス革命にたいする初期の熱狂もよく知られている。断章形式もフランス人に借りたものだった。しかし、先述したように、イエナ派集団および彼らの思想のもっとも大きな特徴のひとつである共同性は、合理的・契約的社会のそれではなく、普遍性の主張に貫かれている一方で明らかに血縁性（「兄弟的一体化」）・地縁性（イエナ、ベルリン、ドイツ）の色濃い文化共同体のそれであった。世紀の交代を経てハイデルベルク派（後期ロマン派）に引き継がれるなかで、ナショナリズムや民族主義の大きなうねりに回収される素地は十分にあったといえる。

もっとも、反仏感情がただちに共有されたわけではない。F・シュレーゲルは1802年にパリに赴くが、彼のパリ時代（1804年まで）はおそらく彼がもっとも親仏的だった時期である³⁷⁾。彼がそのころ夢見ていたのは、仏独両国民の「精神的融合」にもとづき、パリを文化的首都とするヨーロッパ共同体であった。すでに「東洋」を見据えていたF・シュレーゲルにあっては、「精神的同化」のいわば上限がヨーロッパという単位に求められたということである。彼がこの時期に主宰した雑誌の名はまさに「オイローパ」だった。

ドイツのナショナリズムが一気に高揚するのは、いうまでもなくナポレオン支配以降である。F・シュレーゲルは、カトリックへの改宗で幕を閉じるケルン時代（1804-08）を経て、ウィーンの宮廷にいわば御用歴史家として仕えることになる。ただ、彼のオーストリア帝政の讃美からも、またそれをとおしたゲルマン精神の顕揚からも、汎ヨーロッパ主義の枠がはずされることはなかった。彼がそこで「真の帝政」と呼んだところのものは、彼がかつて「完全なる共和政体」と呼んだところのものと本質的には同じであり、それはまた「世界共和国」とも「ヨー

ロッパ的理念」とも呼ばれたのである。思えばナショナリズムや帝国主義が普遍性の衣をまとうことに何ら不思議はない。ただこの間、論調は明らかにいわばナイーヴな世界主義から切実なドイツ主義へと移行したといえる。F・シュレーゲルがかかわった『アテネウム』（1798 - 1800）、『オイローパ』（1803 - 05）、『ドイチェス・ムゼウム』（1812 - 13）という三つの雑誌のタイトルからもそのことは窺われる。『ドイチェス・ムゼウム』は、後期ロマン派のみならず、フンボルトやスタール夫人も寄稿した雑誌である。

イエナ派の思想がナポレオン支配下のプロイセンにおける一連の「上からの」改革、とりわけフンボルトによる教育改革に与えた影響は少なくない。ベルリン大学の創設はその一例である。大学改革に積極的にかかわったのはフィヒテ、シュテフェンス、シュライアーマハーらであるが、たとえばそこでの諸学の有機的統一や、哲学部を中心とした学問共同体としての大学の整備といったシュライアーマハーの構想（彼は1808年に『ドイツの意味における大学にかんする所感』を発表した）は、先述したようにすでにイエナ期の思想にみられるものである。

一般にこの改革は二つの側面を併せもっていた。ひとつは革命を経験したフランスという「外圧」に押し切られる（譲歩する）かたちでの封建遺制からの一定の解放と民主化の側面であり、もうひとつは征服者・侵略者としてのナポレオンに対抗するかたちでの国家としての統一性の追求、愛国心の発揚の側面である。そしてこの後者の側面において教育改革の果たした役割は大きい。「自由」を掲げるベルリン大学は、もう一方において明確な国家意識の産物だったのである。ここには政治的劣勢を知知的・文化的優位で補おうとする意図が看取される。のちに後期ロマン派のグリム兄弟やウーラントは「ゲルマニスティク（ドイツ学）」というひとつのディシプリンを創り出すだろう。国文学研究の始まりである。

もともとロマン主義は、18世紀末のドイツが直面していた複合的な危機への対応から生まれた運動だった。危機とはまず「帝国」崩壊を目前にしたドイツ諸領邦がかかえていた「内憂と外患」、すなわち深刻化する社会的・経済的危機といま述べたフランスからの脅威である。それはまた、より精神的なレベルでは、押しよせる世俗化の波と、それに対抗すべき宗教的権威の弱体化でもあった。同時に知識人にとっては、急速な発展をみせる自然科学の知見、ややもすれば功利的に回収されがちな知見を、いかに精神科学の領域と関連づけ、どこに学問の統一的ヴィジョンを見出すかという問題が、焦眉の問題として浮上していた。イエナ派は、こうした状況にあって、諸学における哲学の根本性を説き、また文学（あるいは芸術）を絶対者の特権的なパラダイムとみて、哲学と文学の融合を「ロマン化」の名のもとに提唱したのである。そこに賭けられていたものが「芸術という名の新たな宗教」であったかどうかは別として³⁸⁾、それが少なくとも危機克服のための、すぐれて精神的な拠りどころであったことはまちがいない。国家主義に収束する共同体志向をイエナ派の近代性の負の側面であるとするなら、その正の側面はやはり彼らの反省概念が孕む「自己産出」のダイナミズムそのものに求められるだ

ろう。そこに注目したのはベンヤミンだが、オートポイエーシス概念は周知のように現代でも生命システムや社会システムの理論に活かされている。イエナ期の思想はなるほど、到達点のないプロセス、中心をもたない体系といったものを優先する傾向が強い。この到達点あるいは中心が鮮明になるにつれて——世界主義がヨーロッパ的理念を経て国家主義に向かったように、ギリシア的多神論がスピノザ的汎神論を経てカトリシズムへ接近するにつれて——この思想の知的生産性はむしろ低下するのである。

- 1) Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, *L'Absolu littéraire. Théorie littéraire du romantisme allemand*, Paris, Seuil, 1978, p.17.
- 2) レナート・ボッジョーリ『アヴァンギャルドの理論』篠田綾子訳、晶文社、1988年、p.50-58。
- 3) 同書、p.57。
- 4) モーリス・ブランショは「アテネウム」と題した論文において次のように述べている。「〔初期ロマン派において〕文学は突如として自身を意識し、自己を表明する。そしてこの自己表明のなかで、自己を宣言する以外の役目も特徴ももたない。つまるところ文学はみずからの権力奪取を告げるのである。〔……〕たしかにロマン主義以前にも文学的マニフェストがなかったわけではない。しかしロマン主義の場合、それはまったくちがった出来事としてある。〔……〕芸術と文学はそこでは自己を表明すること、すなわちそれらに固有の難解なしかたで自己を指し示すこと以外、なにもすることがないかのようなものである。自己を表明すること、自己を告知すること、ひとことでいえば自己を伝達すること、これこそが文学の本質をつくる無尽蔵の行為なのである」(Maurice Blanchot, *L'Athenaeum*, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 520-521)。
- 5) R. ボッジョーリ、前掲書、p.51-52。
- 6) ヴァルター・ベンヤミン『ドイツ・ロマン主義』大峯顕・佐藤康彦・高木久雄訳、ヴァルター・ベンヤミン著作集4、晶文社、1970年。
- 7) 同書、p.41。
- 8) 同。
- 9) 同書、p.65-66。
- 10) 同書、p.76。
- 11) 『アテネウム』の「断章」(AFと略)からの引用にさいしては、次のテキストおよび訳文を参考にした。Friedrich Schlegel, *Athenäums-Fragmente* in: *Charakteristiken und Kritiken I, Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe Bd 2*, hg. von Hans Eichner, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 1967. *Fragments de l'Athenaeum* in: Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *op. cit.* F・シュレーゲル, 「アテネウム断章」(山本定祐訳)『シュレーゲル兄弟』, ドイツ・ロマン派全集第12巻, 国書刊行会, 1990年。
- 12) 以下の記述にかんしては前掲の Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *L'Absolu littéraire*, エルンスト・ベラー『Fr. シュレーゲル』安田一郎訳, 理想社, 1974年(Ernst Behler, *Friedrich Schlegel*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, 1966), Roger Ayrault, *La Genèse du romantisme allemand*, tome III, Paris, Aubier, 1969 そ

の他を参考にした。

- 13) 「批評的断章」(KFと略)からの引用にさいしては、次のテキストおよび訳文を参考にした。
Friedrich Schlegel, 《Lyceums-Fragmente》 in: *Charakteristiken und Kritiken I*, *op. cit.* 《Fragments critiques》 in: Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *op. cit.* R. Ayrault, *op. cit.*, p.110-111.
- 14) むろんここでのシラーの存在を過小評価することはできない。山本定祐は、F・シュレーゲルがみずからの『ギリシア文学研究論』（1795）に二年後に付した「序」に、彼の古代文学から近代文学、「グレコマニー」からロマン主義への転回点をみるとともに、そのさい彼がシラーの『素朴文学と情感文学』から受けた影響の大きさを強調している（『ロマン主義美学の誕生と変転』『シュレーゲル兄弟』前掲書, p.393-397）。
- 15) Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *op. cit.* p.19.
- 16) R. Ayrault, *op. cit.*, p.12, etc.
- 17) ルドルフ・クーペケが書いたティークの伝記による。Cf. Theodore Ziolkowski, *German Romanticism and Its Institutions*, Princeton U. P., Princeton, 1990, p.219; R. Ayrault, *op. cit.*, p.71-79.
- 18) ノヴァーリスは「花粉」の14において「もし肉体というものが、わたしにただ活動的な地上市民の権利を与えるだけの所有物であるなら、この所有物を失っても、わたしは自分自身を失うわけではない」と述べている。なお「花粉」からの引用にさいしては、次のテキストおよび訳文を参考にした。Novalis, 《Blüthenstaub》, *Das philosophisch-theoretische Werk*, hg. von Hans-Joachim Mahl, C. Hanser, München, 1978. 《Grains de pollen》, *Fragments, précédés de Les Disciples à Saïs*, trad. par Maurice Maeterlinck, Paris, J. Corti, 1992. ノヴァーリス, 「雑録集」(蘭田宗人訳)『ノヴァーリス』, ドイツ・ロマン派全集第2巻, 国書刊行会, 1983年。
- 19) 同断章で言及されているのは厳密には〈真〉と〈善〉からの〈美〉の分離と自立である。
- 20) W・ベンヤミン, 前掲書, p.38-40。
- 21) Jean-Marie Schaeffer, *La Naissance de la littérature: la théorie esthétique du romantisme allemand*, Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1983, p.31.
- 22) ジェルジ・ルカーチ, 「ドイツ文学の転回点としてのロマン主義」(栗原良子訳), 蘭田宗人・深見茂編『ドイツ・ロマン派論考』, ドイツ・ロマン派全集第10巻, 国書刊行会, 1984年, p.108.
- 23) F・シュレーゲル『ルツィンデ』(平野嘉彦訳)『シュレーゲル兄弟』, 前掲書, p.21。ただし語順など, 若干変えた部分がある。
- 24) 同書, p.22。
- 25) 同書, p.24。
- 26) 同書, p.102。
- 27) 雑誌『アテネウム』にかんしては *Athenaeum*, hg. von A. W. und Fr. Schelegel, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachf., Stuttgart, 1960 を参考にした。
- 28) 「批評的断章」50, 59, 111。イエナ派による断章形式の発見の経緯については R. Ayrault, *op. cit.*, p.111-137 を参照のこと。
- 29) E・ベラー, 前掲書, p.78 参照。
- 30) Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *op. cit.*, p.69.
- 31) *Ibid.*, p.78-79.

- 32) G・ルカーチ, 前掲書, p.124。
- 33) Maurice Blanchot, *op. cit.*
- 34) R. Ayrault, *La Genèse du romantisme allemand*, tome IV, Paris, Aubier, 1976, p.242.
- 35) Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *op. cit.* p.65. 共同性はまた, 哲学者や文学者といった「書き手」のあいだだけに求められたのではなく, 彼らの書きものを受容する読者との関係をも巻き込む理念であった(「批評的断章」112)。
- 36) 「世界国家とは, 上流社会すなわち社交界によってその魂を吹き込まれる肉体である。それは, 社交界の必要欠くべからざる器官である」(「花粉」3)。「すべての永遠なる結合の基盤は, あらゆる方向に向かってのある絶対的傾向である。教権組織, 真正のフリーメーソン, それに真の思想家たちの見えざる盟約の力はそれにもとづいている。ここにこそ, ローマ人が皇帝を戴く以前に実現しかけていた世界共和国の可能性も存する」(「花粉」75)。
- 37) 以下の記述にかんしては, おもに E・ペーラー, 前掲書, p.91-127 を参考にした。
- 38) ロマン主義における「芸術の神聖化」については Jean-Marie Schaeffer, *L'Art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIIIe siècle à nos jours*, Paris, Gallimard, 1992 を参照のこと。