

精神と文字——理解と解釈のよすが

栗原隆

「文字は殺しますが、
零は生かします。」

(「コリントの信徒への手紙」より)

はじめに

「カント哲学は、その精神 (Geist) が文字 (Buchstab) から区別され、純粹に思弁的な内容がそれ以外の、論弁的な反省に属するものから、反省にとって有用でありうるものから際立たせられることが必要であった」(GW.IV,5)。これは、ヘーゲルの『差異論文』の書き出し、第二段落冒頭にある文章である。精神が文字から区別されなければならなかったという奇妙な言い回しは、実は、カントとフイヒテの間での、知識学の正統性をめぐる論争を踏まえた揶揄であった。その論争の周辺を探ると、単に、カント哲学の正嫡は誰かという問題では済まない、哲学的な問題が浮き彫りになる。小論は、そうした事情から、「藝術終焉論」に到る解釈学の問題構成を垣間見る試みである。

I ——— 批判哲学の正統性をかけた論争

一七九七年初冬、フィヒテはカントから一通の手紙を受け取った。それは、九ヶ月前にフィヒテが書き送った手紙への返信であり、『ベルリン月報』などでの論文発表について伝える形で、近況を報告するとともに、体力の衰えを訴えながら、次のように書かれていた。「私はほとんどまったく、実践的な分野に専念したいと存じます。ですから、理論的な思弁の精緻さ、とりわけ最近の極めて尖鋭的な理屈に関しては、喜んで他の方々にお任せしましょう」(GA. III. 3, 102)。そして、九五年と九六年に、フィヒテから送られた著書落掌の挨拶を記した上で、「生き生きとした、しかも分かりやすさを加味した叙述のできる卓越した才能が大兄(フィヒテ)の最近の論稿で展開されている」と持ち上げてみせたのであった。ところが、カントの真意は、フィヒテの才能を、『純粹理性批判』の解説のために活かすようにという忠告であったようだ。

しかし、この手紙を受け取ったフィヒテは、自らの知識学がカント自身から、その正統性を認められたのだと考えた。九八年一月一日付けのカント宛て書簡で、フィヒテは次のように書き送った。「『理論的な思弁の精緻さ、とりわけ最近の極めて尖鋭的な頂点に関しては、喜んで他の方々にお任せします』と、先生ご自身が仰っておいでなので、ドイツの哲学者達が大军となって、その中に身を投じている人ならほとんど誰もが、先生から賜ったと申し立てて、私の体系を拒否せんとする判断を下していても、私はますます落ち着いていられるというものであります」(GA. III. 3, 105)。この九八年は、フィヒテに大きな転機が兆した年となった。同僚として一〇月にシェリングを迎えるとともに、晩秋からいわゆる無神論論争に巻き込まれてゆく。明けて、一七九九年一月一日の『エアランゲン文芸新聞』に次のような批評が掲載された。

「カントは超越論哲学の最初の教師であり、ラインホルトは批判主義の学説を普及させた最も卓れた人であ

る。とはいえ、最初の超越論哲学者その人は、疑いもなくフィヒテである。フィヒテは、批判において構想された計画を実現したのであって、カントによって示唆された超越論的観念論を、体系的に完遂したのである」(Fichte im Gespräch, 2, 37)。そしてその批評は次のようにも述べていた。「批評者の確信するところ、フィヒテの(そして厳密なカント主義者ではない)学説は、真の批判主義の精神(Geist)において考えられている。この人物の哲学的な方法は常に多くの喜びを獲得するに違いない。(…)政治家が今に到るまで解決しようとしても、その手段がその目的に矛盾するがゆえに解決できなかった大きな政治的な課題さえをも、解決するであろう。その課題というのはつまり、ドイツ人たちに一つの国民的性格を与えることであり、彼らを結局のところ、模倣者とか口真似などと言う非難を超えて高めることである」(Fichte im Gespräch, 2, 38)。

これにカントは激しく反発して、「フィヒテの知識学に関する声明」を一七九九年八月七日の署名をもって、八月二八日の「一般文芸新聞」に公表する。そこでは「私はフィヒテの知識学をまったく根柢のない体系だと思見なす。なぜなら、純粹な知識学は単なる論理学以上でも以下でもないからである」(Fichte im Gespräch, 2, 217)という厳しい判断が表明されたのであった。そして次のように、「エアランゲン文芸新聞」の批評に反論した。「結局のところ『エアランゲン文芸新聞』の批評者の主張によれば、批判は、感性について言葉で説くものに関して、文字通り(buchstäblich)に受け取られてはいけないのだそうで、むしろ、批判を理解しようとする人なら、カントの文字は、アリストテレスの文字と同じように、精神(Geist)を殺すものだから、まずもってふさわしい(ベックやフィヒテの)立場を、自らのものとしなくてはならない、という。従って私は、もう一度説明するものである。批判が文字に従って理解されるべきであることはもちろんだ、と」(Fichte im Gespräch, 2, 217)。カントにとって、フィヒテの知識学は許すことの出来ない、批判哲学からの背反だったのかもしれない。「批判哲学にとっては、いかなる意見の変化も、どのような修正(Nachbesserung)も、

あるいは別の違った教義体系も存在せず、批判の体系は、完全に確かなものとされた基礎の上に立っていて、永遠に堅固である」とカントは確信していたのである。

これに対してフィヒテは、九月一二日付でシェリングに宛てて、声明への反論を書き送り、シェリングによる簡単な序文が付された上で、九月二八日の『一般文芸新聞』に発表された。そこでは、カントが「老衰」のゆえに実践的な分野に専念せざるを得なくなったので、「理論的な思弁の精緻さ、とりわけ最近の極めて尖鋭的な理屈に関しては、喜んで他の方々にお任せしましょう」と書いていた一七九七年初冬の書簡の一節を引き合に出すとともに、「私の言葉遣いによれば、知識学という言葉は、論理学を表示するのでは決してなく、むしろ超越論哲学もしくは形而上学そのものを表示している」(GA III-4, 76)と主張したのであった。

以上が、フィヒテを巡る超越論哲学の正統性をめぐる論争である。ある意味では、非哲学的とも言えるような、言い合いの中から、解釈の縁として、「文字」に忠実であることが先決か、それとも「精神」に重きを置くか、という問題が自覚化されることになった。もとより、カントの権威を尊重して、テキストの「言葉遣い」に拘ろうとするなら、権威あるテキストあるいはテキストの作者の、「精神」を体現したり、敷衍したりするという発想は出てこないであろう。いや、解説するのならともかく、カントを解釈しようという試みさえ出てこないであろう。いみじくも、F・シュレーゲルは一七九七年の「文献学の哲学」で、「本来のカント主義者が文献学に本気になって取り組もうとしたなら、明らかに、笑止なことであったろう。——文献学にとって必要な**歴史主義**はもつともつと、主張されなければならない。文字に対して**精神**を主張しなければならぬ」(KFSAXVI, 35)と述べていたのであった。とはいえ、フィヒテ自身、カントの権威を認めていたからこそ、カントの書簡を後ろ盾にしたかった、つまり、フィヒテ自身、解釈しようとする際には、カント哲学の権威と伝統の中に身を置いていたこともまた、事実なのである。

II —— フィヒテの「哲学における精神と文字」、ならびに時代を隔てたテクストの解釈

一八〇〇年初頭、フィヒテは、「哲学における精神と文字」を「哲学雑誌」に発表した。そこには、先行者の言葉を解釈するにあたっての「精神」と「文字」の問題が浮き彫りにされたカントとの論争をほのめかす言辭は、表立っては見て取れない。フィヒテにあつては珍しく、美学的な問題に立ち入っている論稿である。ただ、一七九五年には既に草稿が書かれていて、シラーの『ホーレン』に寄稿されながらも、シラーによって拒否されたこの論稿が、なぜ一八〇〇年になって発表されたかという背景を付度するに、カントとの論争が影を落とっていたと見るのが自然のようにも思われる。

フィヒテはゲーテに論及する。「究極のマイスターの、我が国民のもとでの自然の得難い人気者の仕事において、(…) 教養ある読者が力強くひきつけられるのは、(…) 文字 (Buchstabe) ではなく、精神 (Geist) である。色彩の同じような単調さでもって、言葉の同じような容易さでもって、言葉の同じような高貴さでもって可能になるのは、非常に気の抜けた仕事、非常に面白くない仕事、非常に無気力な仕事でしかない。これらの仕事に支配しているのは、気分 (Stimmung) である。フマニテートの最も高貴な華は、これによって自然は一度、ギリシアの天空の下へと駆り立てられて、北方におけるそれらの奇跡の一つによって繰り返された。我々の魂に寄り添うのは、あの終わってしまった文化 (geendigte Cultur) の生き生きとした姿である」(G.A.I-6, 357)。そして、ヴェンケルマンによる性格付けを想起させるかのように、ギリシア藝術の性格を「純粋な均一性 (Ebenheit) やその心情の動きにおける優しい優美さ (Grazie)」に見るとともに、それはすべて失われたとする認識を語る。だが、マイスターの仕事においては、「ギリシア文化が自己自身において、自己自身に基づいて存立していた生き生きとした形象」は復活するという。これこそが、「我々の考察の対象」となるとする。そこに

明らかになるのは、「感覚世界から引き裂かれたのではなく、むしろ離脱したと感じている人間性の完成 (Vollendung der Menschheit)」なのである。

ファイヒテは、ゲーテに、ギリシア藝術の精神の再現を見るとともに、「解釈」の営みに際して露呈する問題を意識していたようである。「誰だつて、(…) 簡単に予感 (Ahnung) しさえすれば、自分がそこへと向上しなくてはならないのは、文化の次の段階だということが即自的に分かるだろう。(…) 私たちが話題としている詩人にとっては、人間文化の二つの異なった時期が存在していて、それらの段階すべてとともに見定められなくてはならない。詩人は、自分の時代を、最後の段階になって受容してこそ、前の段階を自分の時代とすることができる。ところが彼の天分は、時代のゆっくりとした行程を、はるかに飛び越える。彼は、本当の芸術家なら誰もがそうするべきであるように、自分の公衆そのものを形成したし、次の世界 (Nach Welt) のために働いたのであって、我々人類が高まったなら、そのとき彼の尽力 (Zutun) がなかったわけではないのである」(GAI-6, 358)。予め、目指すべき次の段階を「予感」していてこそ、より高次の段階へ進むことが出来る。それと同時に、自分の拠って立つ段階を把握してこそ、先行の段階をも自らのものとして、連続的な行程とすることができる。しかし、天才は時代の動きを超えていて、その時代では理解されなくても、次の時代のために働いている、こうした論旨に接するにあたり私たちは、次のようにガダマーが述べている思想史的現場にいるような思いに誘われる。すなわちガダマーはこう語っているのである。「人間同士のあいだで生じる了解という出来事の言語性は、まさになんとしても越えることのできない限界が存在することを示している。この限界も、ドイツ・ロマン派が、その形而上学的な意味を初めて積極的に評価したところであった」(ガダマー「テキストと解釈」『テキストと解釈』産業図書、38)。

ファイヒテがカントの老衰を踏まえた上で、その手紙を理解しようとした事態は象徴的である。つまりファイヒ

テにしてみればカントは今や、過ぎ去りつつあったものであったのだろう。だからこそ、「解釈」の問題が挟まってきた。人でこそないが、同じように過ぎ去ったテキストが、今では伝承の形でしか機能していないという問題に、ヘーゲルも直面していた。

すなわち、フランクフルトで書かれた『ドイツ憲法論』の草稿には次のようにある。「ドイツの国憲という建造物は過ぎ去った幾世紀もの仕事であって、最早、今日の生命で支えられてはいない。この建造物のいろんな形式に刻印されているのは、一千年以上にわたる運命の全体であって、それらのうちに宿っているのは、遙かに過ぎ去った時代の、亡んで久しい幾世代の、正義と権力、勇気と怯懦、名誉と血潮、困窮と平安である。今日生きている世代が展開したり活動したりして誇りに思うような、そうした生命と活力は、この建造物の諸形式には少しも関わっていない。(…)そんな建造物は、その柱やその唐草模様とともに、世界における時代精神(Geist der Zeit)から遊離して存立してゐる」(GW.V, 7)。

さてこの箇所を、一八〇二年晩秋から翌年にかけてイエーナでヘーゲルは、次のように書き直す。「ドイツという」この団体の組織はドイツの国憲と呼ばれるものであり、これが形成されたのは、そののち、そして今日においてその団体のうちに住んでいるのは全く異なった生活においてであった。亡んで久しい世代の、さらにはこれらの世代とともに没落した習俗や社会関係の、正義と権力、智恵と勇気、名誉と血潮、平安と困窮が、この団体のいろんな形式のうちに表現されている。しかし、時代が経過し、時代において教養形成が展開するにつれ、かの時代の運命と今日の時代の生命とは相互に分離してしまった。かの運命の住まっていた建造物は、最早、今日の世代の運命によって支えられてはいない。この世代の利害関心や活動に関わることや必要であることもなく、世界の精神から遊離して存立している。(…)全体は瓦解し、国家は最早存在しない」(GW.V, 165)。

ヘーゲルによれば、ドイツを国家と呼ぶことができないまでに到った「この結果の内的な原因が何であるか、つまりその精神 (Geist) が何であるか」、「出来たことに目を奪われずに、出来事とその必然性を認識する」(GW.V, 162) ことが必要だという。とはいえ、それができるようになるのは難しく、人は往々にして「物事を、ただこの出来事として捉えるだけで、一つの精神 (Geist) によって支配される出来事のシステムとして捉えない」(GW.V, 163)。この時点でヘーゲルは、まだ、精神 を体系全体に貫徹する基軸として展開しきっては、いない。にもかかわらず、今となつては最早生きてはいえないような、過ぎ去つたものを捉えるには、「精神」に依拠することを考えている。この時のヘーゲルにとつて、過ぎ去つたテキストは、ドイツの国憲であつた。時代を隔てたテキストを理解するには、「精神」に基づくことが必要だという認識を私たちは、ヘーゲルにも見ることが出来る。そしてそうした解釈学的な把握は、必ずしもこれまでその重要性が明らかにされてきたとは言えないが、ヘーゲルの同僚、F・アストによって明確に自覚化されたものであつた。

Ⅲ — アストの解釈学における「全体」と「個別」の循環

F・アストは、麻生健の『解釈学』によれば、一七九八年以降、イエーナ大学で、シュレーゲル兄弟、フィヒテ、シエリングに学んで、そのイエーナ大学で、美学と哲学史の私講師を務めた後、ランツフートに転じたというから、ヘーゲルと同僚であつた時期があることになる。ヘーゲルはアストの哲学史を、自らの哲学史講義で「比較的良く出来ている摘要の一つ」(Einl. 259) と評価してもいる。アストの『解釈学』は、一八〇八年に刊行されている。そこでアストは、過去の文化や著作だけでなく、著者、要するに人間一般を理解するための理論を提示しようとする。「理解という行為そのものへの反省、および『他者』理解の問題が新しく解釈学の視野に入ってくる」(麻生健『解釈学』世界書院101) からだという。その際に、解釈しようとする素材の「文

「字」に依拠するのではなく、「精神」を媒介とする。「アストの場合に著者への『自己移入』の鍵になるのは、ちよūdō 宗教改革以来の聖書解釈における『聖靈 (heiliger Geist)』に代わる、『精神 (Geist)』である」(麻生健『解釈学』105)。

「フレムトな世界を理解し、把握することだけでなく、そもそも他者一般を理解し、把握することは、すべての精神的なものの根源的な統一と同等性がないなら、精神におけるすべてのことの根源的な統一がないなら、端的に不可能である。(∴) 私たちは、そうやって、私たちの精神が即自的に根本的に、古代の精神と一つでなかつたなら、古代を普遍的なものにおいて理解しもしなければ、芸術作品もしくは著作を理解したりもしない以上、私たちの精神は、私たちにしてみれば、時代的にそして相対的にフレムトな精神を自己自身のうちに受容することができるだけである。(∴) 純粋な精神との関係で偶然的な相違性であるような時代的なものにして外的なものを捨象するなら、すべての精神は同等である。そして、これこそまさしく、文献学的 (philologisch) な教養の目標であり、時代的なものや偶然的なもの、主観的なものから精神を純化することであり、精神に、より高次の純粋な人間にとって必然的な根源性にして全般性を、つまりフマニテート (Humanität) を与えることである。これによつて精神は、たとえどんなにフレムトであつても、あらゆる形式や叙述のうちに、真にして善かつ美なるものを捉えることができる」(Ast, 112)。

精神だからこそ、過ぎ去つた時代の過ぎ去つたテクストを解釈できる、という把握である。その際に、その時代だけに通用していた偶然的なものや主観的なものから精神は純化されなくてはならないので、必然的に、解釈対象の精神との根源的な統一の中で、普遍的に理解することが求められる。従つて、解釈にあたっては、「根源的な統一」という「全体の精神」が、前提されることになる。

「外国語で、フレムトな形式で書かれた著作を解釈 (Deutung) したり説明 (Erklärung) したりすることはすべ

て、個々の箇所の了解 (Verständnis) だけでなく、このフレムトな世界全体の了解を前提とする。しかし、このことはまたしても、精神の根源的な統一を前提する。なぜなら、根源的な統一が前提されることによってこそ、私たちは、フレムトな世界の総体について、理念を形成するだけでなく、どんな個別的な現象でさえも本当に正しく、すなわち全体の精神 (Geist des Ganzen) のうちで捉えることができるからである」(Ast, 113)。その際に、全体を個別的なものを通して把握するとともに、個別的なものは全体を通して把握される、という「解学的循環」が、「アストの解釈学の中ではじめて概念として登場する」(麻生健『解釈学』105) というから、アストの意義は高い。

「理解や認識の根本法則は、全体の精神を、個別的なものから見出すことであり、全体を通して個別的なものを把握することである (Das Grundgesetz alles Verstehens und Erkennens ist, aus dem Einzelnen den Geist des Ganzen zu finden und durch das Ganze das Einzelne zu begreifen)」(Ast, 116)。

著者を理解するのは「文字」や「言葉」に拠るのではなく、著者個人の精神と時代全体との精神とを統一的に捉えるところに、「理解」が生じるといふ。「古代の著作家はみんな、とりわけその著作が精神の自由な所産であるような人たちは、それによって古代の一つの精神を叙述してはいる。しかしながら、それぞれは、その人の時代によって、その人の個性によって、その人の教養や外的な生活の境遇によって措定されているその人の仕方に従って叙述するのである。古代のそれぞれの特殊な作家や著作家によって私たちには、古代全体の理念や精神が開示される。しかしながら、私たちが完全に著作家を理解するのは、ただ、その著作家のうちに啓示される古代全体の精神を、著作家個人の精神との統一において捉える時だけである」(Ast, 117)

通常は避けられるべきだとされる「循環」を、アストは積極的に捉える。「ここで、上で注目された循環 (Zirkel) が登場する。つまり、個別的なものは、全体を通してのみ理解され得るし、逆に全体は個別的なものを

通してのみ理解され得る、直観もしくは概念は個別的なものの認識に先行するとともに、個別的なものの認識を通して初めて、直観や概念が形成されるように思われる」(Ast, 119)。

著作全体を説明する際も、個々の部分を説明する際も、捉えられるべきは「全体の理念」である一方、「予感」や「先行認識」という形で捉えられていた理念が、個別的なものを統一付ける所に現出するという循環において成り立つのは、了解と説明の完成である。「著作全体を説明するに際して、あるいは、個々の部分を説明するにあたって、全体の理念が産出されるのは、すべてのその個々の境地(徴標)を組み合わせるからではなく、むしろ、全体の理念は、理念というものを可能にする人にあつて、既に、最初の個別性を捉えることで目覚めるとはいうものの、個別的なものにおける説明が進捗すればするほど、常により明晰により生き生きとなつてゆく。個別性による全体の理念の最初の把握というのは、予感(Ahnung)であり、すなわち、精神についてのまだ規定されても展開されてもない先行認識(Vorerkennnis)である。これが直観的で明晰な認識へと到るのは、個別的なものの把握が進展することによる。それから個別的な領野が目を通されるなら、最初の把握で予感されていた理念が、個別性において与えられていた多様なものの明晰で意識的な統一として出現し、了解と説明とが完成するわけである」(Ast, 119)。

解釈における循環が、超越論的観念論の存立機制としての循環に通じる形で構想されていたことは、次の箇所からも明らかである。というより、シェリングの『超越論的観念論の体系』やヘーゲルの『精神の現象学』に通じる知の構成方法と言つていいかもしれない。「ある著作の全体だけでなく、特殊な部分、いや個別的な箇所さえも、したがって、ただ、次のように理解され、説明されることができ。すなわち、人は、最初の特异性でもって、精神や全体の理念を予感しながら捉えるのだと。それから、個別的な分枝や個別的な境地を解釈して、著作の個体としての本質へと洞察に達することができる。すべての個別性を認識したあとで、全体は統

一へと総括される。その統一というのは、境地の認識のあとで、明晰で自覚的かつ、すべてのその特殊性において生き生きとしている統一なのである。(…)全体の理念は、出発点においてその最初の方向を感じ取った後に、詩のあらゆる要素を通して展開される。そして説明は、こうした個々の契機を、それぞれの契機を、その個人的な生命において捉えなくてはならない。そこまできて、自己展開している境地の円環(Kreis)は満たされる。個別性の全体は、産出が始まる理念へと還帰する、個別性において展開された多様な生は、最初の叙述された産出の契機がほのめかしている根源的な統一と、再び、一つになり、初めには無規定的だった統一は、直観的で生き生きとした調和(Harmonie)になるわけである」(Ast, 120f.)。先行する段階の個別的な認識は、全体の円環を待つて正当化されるという超越論的観念論の発想は、アストにあっても貫かれている。そしてその全体を把握するのは、個別的な意識ではなく精神なのである。

IV —— アストの解釈学における「精神」と「文字」

アストの解釈学の構想のなかで、「文字」に因る解釈は、「精神」を通した把握に到る最初の段階で必要になるとされる。「精神の解釈学」が目指されることになる。

「個別的なものは、全体の理念、すなわち精神を前提し、その精神は、個別性の全系列を通して直観的な生へと形成され、結局は自己自身のうちに還帰(zurueckkehren)する。自分の根源的な本質へと精神が還流することをもって説明の円環は閉じられる(schliessen)。従って個別的なものはどれも、精神を暗示する。というのも、そうした個別的なものは精神から流れ出し、精神でもって満たされているからである。それゆえ、どんな特殊性もその独自の生を持っている。なぜなら、特殊性は精神を個的な仕方では啓示しているからである。特殊性は、それだけでその単に外的で経験的な生の内で捉えられるなら、文字(Buchstabe)であり、その内的な本質

において、その意義において、特殊性のうちで個的な仕方では表現されている全体の精神との関連で捉えられるなら、意味(Sinn)であり、文字や意味をその調和的な統一において完全に捉えるなら、精神である。文字は、身体もしくは精神の皮膜であり、これらを通して、眼に見えない精神が外的で眼に見える生へと移行する。意味は、精神を告知者であり説明者である。精神そのものは本当の生である。／説明されるべきどんな箇所にあっても、最初に問われなくてはならないことは、文字は何を語っているか、ということである。次に、どのように文字は語っているか、言い表されたことは、どんな意味をもっているのか、どのような意義にそれはあるのか、ということである。三番目には、全体の理念もしくは精神は、そこから文字が流れ出し、そこへと文字が意味を経て戻ろうとしているところの統一としては、どのようなものか、ということである。文字は、意味がなかったなら死んでしまい、理解できない。(…)。文字、意味、そして精神は、従って説明の三つの要素である。文字の解釈学(Hermeneutik)は個別的なものの言葉や事柄を明らかにする。意味の解釈学は、その意義を与えられた箇所の文脈において明らかにする。精神の解釈学は、全体の理念と個別的な箇所がより高次のレベルで関連していることを明らかにする。その全体の理念においては個別的なものは全体の統一へと自らを解消するのである」(Ast, 121f.)

とりわけ、古代研究にあつては、言語の習得が理解の前提になることは言うまでもないし、そのためには古代についての歴史的な知識も必要になる。逆に言うならば、古代文化の成果は、単に、原著者自身の精神の成果だけではないというわけである。

「言葉を明らかにしたり事柄を明らかにしたりすることは、言語や古代についての知見を前提とする。古代の文法的で歴史記述的な知識を前提するわけである。言語は、それが形成されさまざまな時代に応じて、さまざまな形式や語り口に応じて認識されていなければならない。なぜなら、それぞれの著作家は、自分の時代の

言語で、自分の国民の語り口で書くからである。ホメロスの語るものが、後の叙事詩人や抒情詩人、劇作家などの語ることから異なっているのは、その創造的精神 (Genius) において、ではなく、その外的で形式的な教養という点で違っているのである。(…) しかも私たちは、説明されるべき著作家が叙述の対象に選んだ芸術や学問などが、当時、教養形成のどのような段階にあったのかを探究しておかなくてはならない。芸術や学問についてのどのような観点を、一般に古代は、とりわけ当該の著作家は抱いていたのか、ということも探究しておかなくてはならない。そうすることで私たちは、その後の調琢や認識の仕事であったものを、より以前の著作家に転用したり、あるいは逆に、より以前の著作家に、もっと古い表象や観点を裏打ちしたり、まだ展開されていない表象や観点を裏打ちしたり、しないようになるのである」(Asf, 122)。

アストは、プラトン研究者としての業績が知られているが、プラトン理解にあたって「著者の精神に即して」理解することを求める。

「著作や個々の箇所の意味は、とりわけ、その著者の精神や傾向から出現する。ただこれらを把握し、熟知している人だけが、それぞれの箇所を、その著者の精神において理解し、その本当の意味を明らかにすることができる。／たとえば、プラトンのある箇所が、意味と言葉に照らして、ほとんど類似しているアリストテレスの箇所とは異なった意味を持つてはしばしばである。なぜなら、プラトンにあつては、生き生きとした直観や自由な生が、アリストテレスにあつてはしばしば単に論理的な概念や悟性の反省たるものだからである。ところが私たちが個々の箇所をそれだけで考察するなら、それぞれの個別的な箇所やそれぞれの著作の意味は、それと密接に結び付けられた別の意味との、そして全体との関連に基づくことになる。こうして一にして同一の著作だけでなく、個々の類似した箇所も、異なった連関においては、異なった意味を持つことになる。しかし、個別的なものへの理解が依存しているところの全体の意味を捉えるためには、予め、どのような精神に

において、どのような意図において、どんな時代に、公共的なそして個人的な生のどのような境遇にあって、当面の著作が著作家によって執筆されたのかということを探究しておかなくてはならない。文献の、個人的な教養形成の、著作家の生や著作の、そうしたものの歴史は、それぞれの個別的な著作を了解するためには必要である」(Ast, 123)。

アストによれば、精神を把握してこそ、文字の意味も明らかになるという。精神へと深まることによって、著作の個々の部分の脈絡も明らかになる。「精神を説明することによって私たちは、文字も、文字の意味(Sinn des Buchstaben)をも超えて、根源的な生へと高まる。この生から、文字も文字の意味も、流れ出て、著作家にとって、そうしたものとして光出しもするし、著作家が自らをより高次の生の明晰さへと高めたならば、直観もしくは概念を身にまとう。しかし、精神を説明することは、二重である。すなわち、内的な説明と外的な説明、主体的な説明と客観的な説明である。精神を内的にもしくは主体的に説明することは、与えられた領域の内部で支えられる。なぜなら、その説明は、著作家がそこから出発している理念を調査するからである。そうした理念から、著作の傾向や性格が展開され、著作の個々の部分における理念そのものが追構成(nachkonstruieren)される。(…)個々の箇所の精神を説明することは、その事柄や言葉の理解そしてその意味を、著作家の念頭にある理念へ関連づけること、彼の観点、把握、そして叙述の精神へ関連付けること、である。それゆえ、さまざまな言葉の理解やさまざまな意味さえをも与える疑わしい箇所は、一つの著作の精神(その理念と傾向)を明晰に認識することによってのみ、正しく捉えられ、解釈されるのである」(Ast, 125f.)。一つの対話篇の理解は、その著作の理念の把握に基づき、それはプラトンの根本理念への通暁へと到り、最高の原理を開示する。

「プラトンの対話篇の精神が正しく捉えられ、かつ叙述されるのは、私たちがそれぞれの個々の対話の理念を

それに類似した別の対話の理念と関連付け、それゆえ類似した対話をその精神に従って相互に比較して、最後にそれらをプラトンの著作や哲学の根本理念に還元することによる。(…)個々の対話の理念を、すべての理念の一つの中心点に関連付けることも、また、その対話と密接に結びついている対話の理念を、すべての理念の一つの中心点に関連付けることも、最高の原理を開示する、つまり、個々の対話において叙述されていた理念がその究極の基礎付けを持つのみならず、その真の生命を持つことになるような、そうした最高の原理を開示するのである」(Ast, 126f.)。そして、古典古代という時代の精神に従って、国民的に理解することもできる。「古典的世界の哲学的な精神や芸術家的な精神を認識してこそ、プラトンの個々の著作だけでなく、その全仕事を古代の精神に従って、価値評価することができるのであって、その仕事は古代の似た仕事に対して、芸術や哲学を顧慮しつつどのような関係にあるのかを規定することができる」(Ast, 127)。

しかしながら、時代的に、風土的に制約を担ったような評価よりも、真・善・美に照らして評価される捉え方の方が高次だという。「ある著作を、単に相対的かつ国民的に評価付けることよりも、なおより高次の評価付けというものが存在する。この評価付けは、即自的に考察されるなら、最高の評価付けである。というのもそれは、特殊な(制約された)立場から出発しているのではなく、むしろ、無制約的なものだからである。なぜなら、そうした評価付けにおいては、もはや個性(Individualität)とか国民性(Nationalität)とかが問題なのではなく、むしろ、真なるもの、美的なもの、そして善なるもの自体が問題とされるからである。真なるもの自体は、哲学的な著作、学問的な著作の立場であって、美的なもの自体は、芸術家的な著作の評価の原理であって、善なるもの自体は、自らのうちにおいて双方を捉えている、すべての生の精神である。／私たちがたとえば、プラトンの著作を相対的にかつ個人的に評価しようとするなら、著作の精神を、プラトンのゲニウスに関連付けられるらうし、プラトンの著作を国民的に価値付けしようとするなら、私たちの評価の尺度は、ギリシア古

典古代の精神である。しかし、私たちは、プラトンの著作を無条件に価値付けようとするならば、単に相対的で国民的な立場以上に、最高の無制約な立場へと高まらなくてはならない。そうしてこそ私たちは、プラトンによって講述された理念は真理そのものかのような調和においてあるのか、とか、それは、真なるものの無制約的な理念からどの程度近いのかそれとも離れているのか、ということを問う。それから次に、プラトンの対話篇は、どの程度芸術作品なのかを問うことになる。それは美それ自体の理念をどのように講述しているのか？ 美は対話篇において、純粹にかつ濁りなく現われているのか、それとも、美は、何か（素材や目的、手法など）によって、制約されているのか？ 三番目に、どのようなものが、プラトンの著作の魂であり、心情であるのか？ プラトンの著作において説明されている内的な生命、善、そうしたものは、その徳を、非の打ち所なく神聖なものへとたかめているだろうか、それとも、その時代・その国民の教養形成などの痕跡を余りに多く担っているだろうか？を問うことになる」（*Ast*, 128）。

この課題を達成することができるとしたら、それは、古代から現代までを一つの精神として捉えるとともに、プラトン哲学の理念が今日の哲学的な問題に生きていることを明らかにするような、哲学であろう。こうした哲学の構想が、ヘーゲルの考え方に類似していることは詳述を待たまい。そして、過去の哲学的遺産は、過去のものとなったがゆえに、哲学の精神において今も生きている、と言い得るとしたら、そこから藝術終焉論へと架橋することは難しくないように思われる。

結 語

見てきたようなアストの解釈学の文脈で捉え直して見ると、ヘーゲルの藝術終焉論は、一つの解釈学的な構想であるかのような相貌を見せてくる。一八二三年の「藝術哲学講義」でヘーゲルは、次のように、「藝術終焉

論」に連なる論点を提示している。

「私たちは、藝術が、精神にその利害関心 (das Interesse) を意識させる一つの様式だと言いましたが、その場合、藝術は真理を言い表す最高の様式ではないことを、注意しておかなくてはなりません。藝術を最高の様式だと見なす思い違いについてはまた後でお話しましょう。藝術はその内容からしても、制約があります。感性的な素材を持っているわけです。ですから、藝術の内容がそうであるような、真理のある一つの段階でしかあり得ません。なぜなら、感性的なものでは最早表現することができないような、もっと深い理念のあり方があるからです。そしてこれこそ、私たちの宗教や教養形成の内容なのです。ここで藝術は、以前の段階とは違った形態をとることになります。こうしたより深い理念、最高の段階ではキリスト教の理念は、藝術によつて感性的に表象されることはできないのです。というのも理念は、感性的なものに、似ていないどころか、十分になじむことがないからです。私たちの世界、宗教、そして理性の教養形成は、藝術を超えて、絶対的なものを表現する最高の段階として、一つの段階を超えています。それですから藝術作品は、私たちの究極的な絶対的な欲求を満たすことができません。私たちは最早、どんな藝術作品も賛美したりしません。藝術作品に対する私たちの関係は、もっと慎重なものです。同じような理由で、藝術作品について反省したいというもっと詳しい欲求があります。私たちは、藝術作品が理念の最高の表現であった以前よりも、もっと自由に、藝術作品に対して向かっています。藝術作品に対して私たちの判断の達するところでは、藝術作品の内容と叙述のふさわしさについて、私たちの考察している検証にかかけましょう。こうしたことを顧慮するなら、藝術の学問は、古代におけるよりも、必要とされるでしょう。私たちは藝術を尊重しますし、藝術を持っています。しかし、藝術を究極のものだと見るのではなく、むしろ、藝術について熟考するのです (Philosophie der Kunst. 5f.)。

ヘーゲルは、藝術の意義を認めないので決してはない。むしろ、過去においては、真理を表象する機能を果

たしていたし、現在でも藝術は存立しようと、敬意を払っている。しかし、理念を表現している藝術を反省するには、精神を持って望まなくてはならず、それが「藝術の学問」であるとするとするならば、常に、藝術は、真理を表現する最高の媒体であってはならないことになる。逆説的に言うなら、藝術は、過ぎ去っているものであるからこそ、今日の哲学の立場から生き生きと捉え返すことができるわけである。哲学が藝術を考察するためには、「藝術の哲学」が成り立つためには、藝術は常に終わっていないなければならないのである。

《註》

引用の出典は、次の略号と、巻数を表わすローマ数字、頁数を表わす表わすアラビア数字でもって表記する。

- Ast——Seminar:Philosophische Hermeneutik. Hrsg.v.Hans-Georg Gadamer und Gottfried Boehm. (Suhrkamp)
Einl——Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Hrsg v. J Hoffmester (Felix Meiner)
Fichte im Gespräch——J.G.Fichte im Gespräch. Hrsg.v.E.Fuchs (F. Fromman)
GA——J.G.Fichte : Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. (F. Fromman)
GW——G.W.F.Hegel : Gesammelte Werke. (Felix Meiner)
KFSA——F.Schlegel : Kritische Ausgabe. hrsg.v. E.Behler (Verlag Ferdinand Schoeningh)
Philosophie der Kunst——G.W.F.Hegel : Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bd.2 Vorlesungen ueber p
hilosophie der Kunst. (Felix Meiner)