

ヘルダーリンに於ける美のイデーとその形態化

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-05-08 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 四日谷, 敬子 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10098/5334

ヘルダーリンに於ける美のイデーとその形態化

四 日 谷 敬 子

ドイツ語教室

(昭和61年10月6日 受理)

Nicht vieles kann ich bieten, nur wenig,
Kann ich verlieren, aber ein liebes Glück,
Ein einziges, zum Angedenken
Reicherer Tage zurückgeblieben,

周知の如く、D・ヘンリッヒは、フィヒテの『全知識学の基礎』(1794/95)刊行から一年も経たない1795年4月初めという極めて早い時期に、シェリングとは独立に既にイエナで形成されていた、断片『判断と存在』に於けるヘルダーリンのフィヒテ批判を明らかにし、絶対的自我がではなく、これに先行するスピノザ的な一なる存在こそが哲学の原理たるべきことを示した最初のひととして、彼を極めて高く評価した⁽¹⁾。この一なる存在は、ヘルダーリン自身に於てはプラトンの意味での「美」(Schönheit)として経験され、その認識可能性の問題は、哲学的には先ず彼のフランクフルト=ホンブルクの友人達(ジンクレア、ツヴィリング、ヘーゲル)に依って追究されることになるが、併しヘルダーリン自身の認識も、かの断片の静的な構想に留まっていたわけではなかった。彼の哲学と詩作とを支える「美」の把握は、彼自身の人生の歩みと共に変遷し、深化する。そして彼はこの発展を通して自らの「詩人の使命」(Dichterberuf)を本来的に根拠づけ、後期讃歌の最高の創造の時を迎える。

この論文の課題は、このようなヘルダーリンの美の把握の発展を追跡し、後期讃歌に通ずる地平の理解を準備することである。我々は先ず第一章に於て、ヴァルタースハウゼン=イエナ時代(1794—95)の一なる存在としての美のイデーが、如何に歴史的に力動化され、先ずフランクフルト時代(1796—98)にデ・イ・オ・テ・イ・マの内に形態化されるかを見る。次に我々は第二章に於て、如何に彼の美の把握が彼女との別離(1798秋)に依って深化するかを見、この別離の経験に呼応してホンブルク(1798—1800)で展開される悲劇論を通して、一なる存在の自己分割に依る悲劇的生の行程としての美を考察する。その上で我々は第三章に於て、このようなヘルダーリンの悲劇的生の洞察を、それに深く関わり乍らも後に概念弁証法へと解釈すること

になるヘーゲルの観念論的洞察と対比し、後期讃歌の地平への一つの展望を試みる。この試みはまた、「観念論の克服」という関心に密接に関連している⁽²⁾。

1. 存在としての美とディオティーマ

ヘルダーリンがチュービンゲン神学校を出た後、シラーの斡旋で、カルプ家の家庭教師として過ごしたヴァルタースハウゼン＝イエナ時代は、詩的な創作活動に於ては、「独自の形態化への突破」として評価される⁽³⁾。というのは、この時期に、小説『ヒュペーリオン』のための所謂タリア＝断片(シラーの雑誌『新タリア』に掲載された断片)が成立したからである。この断片は、その序が告示するように(StA 3. 163)⁽⁴⁾、自然の「純粋な単純さ」(reine Einfalt)と「完成された形成」(vollendete Bildung)という二極間の「離心的軌道」(die exzentrische Bahn)⁽⁵⁾を、ヒュペーリオンという若者の自然への敬虔な恭順と、理性の自律との間の動揺として、恰かも「魂の音楽」⁽⁶⁾のように描き上げ、両極の合一(Vereinigung)を目指している。

併しこの時期は同時に、思想的にもカント的な基礎を、フィヒテ、シラー、そしてプラトンに依って乗り越えんとした重要な時期であった。ヘルダーリンの書簡に従えば、彼はこの頃カントの『判断力批判』やシラーの『優美と尊厳について』を読んでおり(Br. Nr.77, 80, 83, 84)、更にイエナからの有名なヘーゲル宛書簡に従えば、フィヒテとスピノザの読書は、既にヴァルタースハウゼンで行われた(An Hegel (26.I.1795). Nr.94. StA 6,1. 155; LD 136. StA 7,2. 9)。プラトン、とりわけその『パイドロス』と『饗宴』が彼の創作活動に対して有した意義は、既に1793年7月の友人ノイッファー宛書簡の内と言及されるが(Nr.60. StA 6,1. 86)、1794年10月10日附けのこの友人宛書簡に於ては(Nr.88. StA 6,1. 137f)、彼が『パイドロス』に関する注釈として、「美的イデーに関する論文」(Aufsatz über die ästhetischen Ideen)を計画していることが語られている⁽⁷⁾。この試みに依ってヘルダーリンは、「敢えて為すべきであったよりも一歩少ししかカントの境界線を超えようとはしなかったシラー」を、同時に乗り越えようとしたのである(ebd. StA 6,1. 137)。

併しこのように稔りある幸福な日々も、カルプ家の教え子フリッツの教育上の困難が原因で、ヘルダーリンの精神生活は乱されるようになった(An Neuffer (10.X.1794). Nr.88. StA 6,1.136)。そこでカルプ家の女主人シャルロッテは、この窮境を打開するために、1794年11月、ヘルダーリンをその教え子と共にイエナへ送り込んだのである。

丁度イエナでは、この年の5月以来、ラインホルトの後任として、フィヒテが知識学を講じていたが、早速その講義を聴いたヘルダーリンは、その感激をノイッファーに宛てて次のように伝える。「フィヒテは今やイエナの魂だ。そして彼がそうであるのは有難い。あれほどの精神の深さとエネルギーをもつひとを、私は他に識らない。……私は毎日彼を聴き、時折り彼と面

談する」(An Neuffer (XI.1794). Nr.89. StA 6,1. 139)⁽⁸⁾。ヘーゲルがシェリングに宛てて、「ヘルダーリンは、屢々イエナから便りをくれる。……彼はフィヒテを聴き、感激して彼のことを語る」と書くのも、この頃である⁽⁹⁾。

併しこのような彼のフィヒテに対する賛嘆の念は、フィヒテの哲学的思想そのものに由来するというよりも、寧ろ思想の自由と人権との擁護者としてのフィヒテの強烈な人格から来るものと考えられる。というのは、ヘルダーリンにとって、自然を「人間の手なしには粗野にして野蛮」と看做し、自然との「不断に持続する闘争」の内での理性の自律を説くフィヒテの観念論は⁽¹⁰⁾、元々疎遠だからである。彼のフランクフルト時代の詩『私が少年だった頃』(*Da ich ein Knabe war*. StA 1,1. 266f) が示すように、「彼にとっては自然との闘争がではなく、自然との平和が問題であり、自然の抵抗に対して自由な精神を妥当せしめることがではなく、自然の生命の充溢への参加が問題であった」⁽¹¹⁾。フィヒテとのこのような本質的相違にも拘らず、而も尚ヘルダーリンがこれ程にこの哲学に傾倒せざるを得なかったという事実は、やはり「彼の時代の思惟の運命」を物語っているであろう⁽¹²⁾。初期ロマン派の文学者Fr・シュレーゲルの有名な句の通り、フィヒテの知識学は、フランス革命とゲーテのマイスターに並ぶ、「時代の最も大きな傾向」の一つだったのである⁽¹³⁾。

さて彼のこのようなフィヒテへの関係を明瞭に反映しているのは、イエナへ来て直ちに着手されたと推定される、『ヒュペーリオン』の「韻文草稿」(*Die metrische Fassung*) 並びにその散文草案 (Prosaentwurf) である。この草稿は、タリア=断片と異なり、フィヒテの影響のもとに形成された、「自然に対して専制的」(Tyrannisch gegen die Natur) になってしまった精神的状況から直ちに着手され、自然に対する「不信」、「闘争」、自然の差し出す「助力」への忘恩、「子供らしい感覚」の忘却、そしてホメロスの世界からの脱落が語られるが、このような状況にあったヒュペーリオンは、旅の途中で「或る賢者」(ein weiser Mann) に出会い、彼から自然との無邪気な信頼関係を再び教示される。即ち確かに(観念論の主張するように)我々の内には自然を測る「尺度」(Maß) が存することは否めないが、併し自然をこの尺度に服従せしめようとする闘争は、自然を殲滅してしまうほどに激化されてはならない、我々は自然が我々を助けもするという事、そして自然の内には「親しい類似した精神」(ein freundlicher/Verwandter Geist) があるということ、を、認識しなければならないというのである (StA 3. 187, 189, 191)。

併し乍ら当時のヘルダーリンは、自我を原理とし、自然に対して理性の自律を徹底的に主張するフィヒテの観念論への基本的な疑問にも拘らず、フィヒテの思想を完全に拒絶し去るわけではない。寧ろ彼は、フィヒテの意識成立の理論に尽きざる関心を示し、これを自らの草稿に積極的に受容する。

彼は既に、屢々引き合いに出されるヘーゲル宛書簡 (Nr.94. StA 6,1. 155f) に於て、フィヒテの『全知識学の基礎』の「自我と非=我との相互限定」(Wechselbestimmung des Ich

und Nicht-Ich) という思想を「確かに注目に値する」(gewiß merkwürdig) としている。併し彼はこの当時、このような相互限定の思想から、フィヒテの「絶対的自我」に対して、意識の事実を超出する「独断論」(Dogmatismus) ではないかとの「嫌疑」(Verdacht) を引き出している。彼の論法は、もしも意識の成立がかの相互限定に制約されているとすれば、意識は客観なしには思惟され得ないが、併しフィヒテの絶対的自我はその内に一切の実在性を含んでおり、その外に如何なる客観も有してはいないのだから、その内に意識は思惟され得ず、即ち無に等しく、「フィヒテは理論に於て意識の事実を超出したがっている」、換言すれば独断論である、というものである。このような誤った批判は、フィヒテの読書の直前に行なわれたと言われているスピノザの読書に依って、あくまで活動性に他ならないフィヒテの自我を、彼が元々スピノザの実体と同一視しているところから生じたのである。

併しヘルダーリンは間もなく、フィヒテが決して意識の事実を超出してはいないことを理解する。それは1795年4月13日附の弟宛書簡から明らかである。「人間の内には無限への努力がある。……その衝動の上から無限なこの活動性は、制限される。その衝動の上からは無限な制限されない活動性は、意識を有する存在者(フィヒテの表現では自我)の本性に必然的であるが、併したこの活動性の制限(Beschränkung)も意識を有する存在者に必然的である。というのは、この活動性が制限されず、欠陥がなければ、この活動性が一切となり、その外には何もないだろうからである。それ故に我々の活動性が外からの抵抗を全然蒙らないとすれば、我々の外には何もなく、我々は何も知らず、我々は全然意識をもたないことになろう。我々に何も対峙(entgegen)しないとすれば、我々には如何なる対象もないことになろう」(Nr.97. StA 6.1. 164)。

こうしてヘルダーリンは、このフィヒテの思想を、「韻文草稿」にも、また少し後の『ヒュペーリオンの青年時代』(*Hyperions Jugend*)にも取り入れるのであるが、ただ彼はその際同時にこのフィヒテの思想を、プラトンの『饗宴』(203b-e)に語られている、アプロディテー誕生の祝宴でのエロス誕生の神話と結合して、自らの自然感情をフィヒテに対して守ることを忘れない。「我々の根源的に無限な本質が初めて受動的となり、自由な完全な力が最初の制限を感じた時、窮乏(Armut)が富裕(Überfluß)と結合した時、そこに愛(Liebe)が生じた。それはいつのことかと君は尋ねるのか。プラトンはアプロディテーが誕生した日と言っている。従って美の世界(die schöne Welt)が我々にとって始まった時、その時我々は意識を有するに至り、我々は有限になったのである」(Prosaentwurf. StA 3. 192)。即ちヘルダーリンは、エロスの父である「富裕」(ポロス)とエロスの母である「窮乏」(ペニア)との結合を、フィヒテの相対立する二行為の相互限定と解し、両者の合一を「愛」に依って成立せしめ、二衝動の遊戯としてのシラー的な「美の世界」を、プラトンと共に存在論的に解釈することに依って、フィヒテの絶対的自我の立場を乗り越えようとするのである⁽¹⁴⁾。

さて1930年に発見され、1961年のシュトゥットガルト版全集第四巻に初めて刊行された断片

『断片と存在』(*Urtheil und Seyn*)は、D・ヘンリッヒに依って、正字法の上から1795年4月20日附けの妹宛書簡以前のもの、恐らくはこの年の4月初めのものと推定された。その頃ヘルダーリンは、カルプ家と共に(1794年12月末から)暫くヴァイマルに滞在した後、最終的に家庭教師の職を辞し、再びイエナに戻り(1795年1月中旬)、やはり1794年5月以来法学の学生としてイエナ大学に学んでいた、ヘッセン・ホンブルク宮廷の皇太子教育係の息子I・v・ジングレア(1775-1815)と親しく交わり、4月初めから5月に掛けては同じ東屋(*Gartenhaus*)に彼と生活を共にさえた。従って断片『判断と存在』が成立した背景には、彼等を中心とするサークルの哲学的議論が前提される。この断片の中でヘルダーリンは、フィヒテ哲学への原則的な批判を展開する。彼の立場は、ヤコービの『スピノザ書簡』から抜き書きされた句、「思惟(Denken)が実体(Substanz)の源泉ではなく、実体が思惟の源泉である」⁽¹⁵⁾に依って簡潔に要約されるが、この句の内にヘルダーリンは、絶対的自我を哲学の原理とすることに対する彼の元々の疑問と、而も意識というものが相対立する二衝動の相互限定に依って成立するという、彼が最も注目したフィヒテの理論とを総合し、スピノザ的な実体を、意識を凌駕する根源的一性として構想し、その分割に依って意識を説明することを企てるのである。

彼は先ず意識以前の「端的な存在」(*ein Seyn schlechthin*)から出発する。この存在は「主観と客観との結合」(*die Verbindung des Subjects und Objects*)を意味するが、併しそれはフィヒテの自我の「同一性」(*Identität*)と混同されてはならない。というのは、フィヒテの同一性は、「私が私自身を反定立し、私を私自身から分離するが、併しこの分離にも拘らず、反定立された私の内に、私を同一と認識することに依って」、つまり「自我の自我からの分離(*Trennung*)」に依ってのみ可能であるが、それに対して彼の謂う存在とは、「主観と客観とが単に部分的にではなく、端的に合一されており、従って分離さるべきものの本質を損うことなしには如何なる分割(*Theilung*)も行われ得ない、という仕方で合一されている」ものだからである。従ってヘルダーリンの結論は、「それ故に同一性は、端的に生起する客観と主観との合一では何れもなく、従って同一性は、絶対的存在(*das absolute Seyn*)には等しくない」、換言すれば、哲学の原理はフィヒテ的な自我の同一性ではなく、それを凌駕する「絶対的存在」でなければならない、ということである(StA 4,1. 216f)。

ヘルダーリンは、このような意識以前の一なる存在への接近通路を「知的直観」(*intellectuale Anschauung*)に求めている。というのは意識ないし反省(分離)は、自らに先行するかの存在(一性)を把握し得ないからである。寧ろ彼に従えば、かの存在は意識や反省、つまり彼の術語で言えば「判断」(*Urtheil*)の根源に他ならず、これは、主観と客観との端的な合一たる存在の「原=分割」(*Ur=theilung*)に依って、初めて成立すると思惟される。「分割の概念の内には、既に客観と主観との相互関係の概念が存しており、客観と主観とがその部分であるような全体の必然的前提が存している」(StA 4,1, 216)。

この断片の意義は、このように極めて早い時期に、分離を前提するフィヒテの絶対的自我に対し、意識を凌駕する意識の可能根拠としてスピノザ的な一なる存在を構想し、これに依って自我（精神）と非＝我（自然）との対立に基づくフィヒテの反省哲学の克服を示唆して、サークルを通して一元論的（monistisch）なドイツ観念論の成立に寄与したことであろう。

併し乍ら『判断と存在』の内では、一体如何にしてかの一なる存在は認識され得るのか、つまり一体如何にしてこの存在の原分割から生ずる反省は、再び自らの根源たる存在の知的直観を展開し得るのかという、一なる存在の認識可能性の問題は立ち入って論じられていない。ヘンリッヒは、詩人ヘルダーリンにとってはこの「根源的一性」は「最高の確信」であり、彼はこのような問を免れ得たとし⁽¹⁶⁾、ヘルダーリンのフィヒテ批判の影響を受けたホンブルクの友人達やフランクフルトのヘーゲルに考察を移すのであるが⁽¹⁷⁾、併しヘルダーリン自身の思想もこの断片の静的な構想に留まっていたわけではなかった。詩人にしても、自らの根源的な直観を言葉に依って呈示せねばならない以上、自らの詩作の根拠づけは、一なる存在の認識可能性の問題と密接に関連して来るからである。それでは彼は、この断片の「存在」やその「知的直観」のもとに具体的に何を理解し、その経験可能性を如何に思惟していたのであろうか。

1795年5月末、ヘルダーリンは故郷ニュルティンゲンに帰り、1796年フランクフルトに赴くまで母の許に滞在するが、この故郷からシラーに宛てた1795年9月4日附けの書簡の中で彼は、存在と同義のかの「主観と客観との合一」が、理論的にはただ「無限の接近」（eine unendliche Annäherung）に依って可能となるに過ぎないが、「美的」（ästhetisch）には「知的直観」の内でも可能になるとしており（Nr.104. StA 6,1. 181）、『判断と存在』の中で言及された知的直観が美的直観を意味することが明らかになる。するとかの一なる存在とは美を意味することになるであろう。確かに1795年12月の『ヒュペーリオン』のための「完稿直前の草稿」（Die vorletzte Fassung）の「序言」の内で行われている、「かの無限の合一、言葉の唯一の意味でのかの存在……それは美として——現存する」と（StA 3. 237）。而もこの「序言」は、かの断片では凡そ言及されていなかった思想、即ち「一体何故にそもそもかの一なる存在は原分割するのか」という問題に対する洞察を含んでいる。何事も無駄ではなく、「一切は善い」（Alles ist gut）、「一層緊密に合一するために分離する」（es trennt sich, um sich inniger zu vereinigen）という、既にタリア＝断片に見えていた思想は（StA 3. 171, 180）、元々厳格なピエティスムスの家庭に育ったヘルダーリンの堅い信念であったが、一なる存在の原分割の必然性は、ここでもやはり単純な一性（Einigkeit）から抗争（Widerstreit）を経て再び合一（Vereinigung）に至るといふ、人間の三一的な形成（Bildung）の過程に基づいて、その終局の方から認識されている。「至福なる一性、言葉の唯一の意味での存在は、我々から失われた。そして我々は、もしもそれを得ようと努め、獲得すべきであったとすれ

ば、それを失わなければならなかった。我々は、世界の平和な一にして全なるもの (Εὐ και Παν)、これを我々自身に依って回復するために、これから身を振り離す」(StA 3. 236)。

このようなヘルダーリンの美の把握の意義は、近世の美論の歴史を振り返ってみれば、自ずと明らかである。近世の美論は、ライプニッツ＝ヴォルフ学派のA・G・バウムガルテンが、その『美学』第一節に於て、「美」(pulchritudo)を「感覚的認識の完全性」(perfectio cognitionis sensitivae)と規定して以来、伝統的に美を主観的な方向に追求して来た。カントもまたこの例に洩れず、彼の「美的判断力批判」は、美の問題を美の判定能力たる趣味判断の根拠づけとして扱っている。このような美の主観的探究に対して、その客観的原理を追求しようとしたのがシラーである。彼はC・G・ケルナーとの文通を基礎とする『カリアス書簡』(1793)に於て、美を「現象に於ける自由」(*Freiheit in der Erscheinung*)と規定し⁽¹⁸⁾、カント的にはまさしく矛盾に他ならないこの美の定義を⁽¹⁹⁾、その他の美学的研究に於ても常に前提した⁽²⁰⁾。『優美と尊厳について』(1793)に於ける、義務が謂わば自然となったような「美わしき魂」(eine schöne Seele)の理想も、元々は既に『カリアス書簡』で美の定義の例証として導出されたものであった⁽²¹⁾。併し乍らこの人間性の理想を国家の次元で考察し、自然国家を理性国家に齎らすための教育を美的に行うことを説いた『人間の美的教育に関する書簡』(1795)に於て、「美的国家」(der ästhetische Staat)は人間の発展のウトピー的目標に終始し、美を通しての自由の実現という所期の目的は達成されず、シラーは客観的な美を目指し乍らも、遂にその現実との関係を示し得なかったのである⁽²²⁾。

このような美論の歴史の中で、ヘルダーリンは再び美にプラトンのな存在論的意義を賦与し、美を一性と合一とを本質とする存在として規定する。既に「韻文草稿」の中で、「最も小さなものの内に最も大きなものが自己を顕示する」(Im Kleinsten offenbart das Gröste sich)と言われていたが(StA 3. 191)、彼にとって美とは有限なものに於ける無限なもの(das Unendliche im Endlichen)を意味し、プラトン『パイドロス』(250d-e)の「最もあきらかにその姿を顕わし、最もつよく恋ごころをひく」もの(ἐκφανέστατον καὶ ἐρασμιώτατον; 藤沢令夫訳)に他ならない。そして『判断と存在』の内で構想されたかの一なる存在は、このように美として時折りそれ自身の方からこの世の人間に現前するが故に、それは経験可能なのである⁽²³⁾。予感しつつヒュペーリオンは言う、「併し最善にして最美のものが、雲の中に現われるように現われ、完成の天空が予感する愛に自らを開くような諸々の時は、やはりあるのだ」(StA 3. 51)。

併しこれまでのところ、このような美の認識は未だ詩人の予感であるに過ぎない。彼の魂が探し求め、予感し、それ故に昔から識っていたもの、それを彼は1796年フランクフルトで、ズゼッテ・ゴンタルトの内に見出した。

ヘルダーリンの美のイデーの個体的な形態化、それがディオティーマ (Diotima) である。ディオティーマとは、プラトンの『饗宴』(201d以下) の内で、ソクラテスに愛の本質を教示するマンティネイアの婦人であるが、詩人もまた彼女から愛を学んだ。彼女は彼にとって、自らは黙しつつ、静かに靈感を与えつつ、大いなるものを見、神々を歌うことを教えたひとであった (*Götter wandelten einst....* StA 1,1. 274; *Elegie.* StA 2,1. 73)。ヘルダーリンは、1796年夏頃のノイツファー宛書簡に於て、初めて彼女への愛を告白している。「愛する友よ。この世に私の精神がそのもとに千年も留まることが出来、また留まるであろうようなひとが存在する。……愛らしさと気高さ、安らぎと生命、精神と心情と容姿とが、このひとの内で至福なる一 (Ein seliges Eins) となっている。……彼女の前で何か死すべきものことに思いを回らすのは、本当に屢々不可能であり、まさにそれ故に私は彼女のことを殆んど語り得ない」(Nr.123. StA 6,1. 213)。そしてこのディオティーマ体験は、『ヒュペーリオン』第一巻 (1797) の第二篇の中で、『ヨハネ福音書』の句を用い乍ら語られる⁽²⁴⁾。「私はそれを一度見た、私の魂が探し求めていた唯一のものを。そして我々が星々の彼方へと遠去け、我々が時の終わりまで引き延ばすような完成 (Vollendung)、それを私は現に (gegenwärtig) 感じた。最高のもの、それは現にあった (Es war da)。人間本性と諸物とのこの領域の内に、それは現にあった。私は最早それがどこにあるかとは問わない。それは世界の中にあった (Es war in der Welt)」(StA 3. 52)。

このディオティーマの内に形態化されているものは、1)何よりも先ず彼女の内なる「聖なる一重」(heilige Einfalt) と、彼女の周りでの自然のあらゆる要素の緊密な合一である (StA 3. 76, 74; *An Diotima.* StA 1,1. 210; *Elegie.* StA 2,1. 72)。それはまた「黄金の中心」(goldene Mitte) とも「協和音」(Akkord) や「調和」(Harmonie) とも表現される (StA 3. 68,77; *Diotima.* StA 1,1. 212ff)。

2)彼女の内に形態化されている第二のものは、「天上的な存在者」(himmlisches Wesen)、「聖なるもの」(das Heilige) のみがつ、無欲にして充足的な完成の現前である。「併し彼女は私の前に、変わることなき美の内に、微笑む完成の内に、苦もなく現に立っていた」とヒュペーリオンは言う (StA 3. 58)。それ故に彼女は常に、ヴィンケルマン以来の古典主義的な「静けさ」(Stille) と「安らぎ」(Ruhe) と共に現われるのである (*Diotima.* StA 1, 1. 212ff; *Abbitte.* StA 1,1. 244)⁽²⁵⁾。

3)そして最後に、ディオティーマはヘルダーリンにとって、「諸々の時代の廃墟の中」(im Ruin der Zeiten) に立つ「アテナイの乙女」(Athenerin) である (*Diotima.* StA 1,1. 218; *An Ihren Genius.* StA 1,1. 243; *Elegie.* StA 2,1. 73)。彼女の世界である「より美しい時代は没落した」のである (*An Diotima.* StA 1,1. 230)。

ところで、一見するとヘルダーリンは、ディオティーマという一人の人間を美化し、神格化しているように見える。確かにヒュペーリオンはそのアテナイ演説で言う、「併し人間は、彼が

人間となるや否や、神である。そして神であるとすれば、彼は美しい」(StA 3. 79)。併し乍ら真実のところヒュペーリオンがディオティーマの内に見て取っているものは、決してシラーが『ユリウスの神智学』や『優美と尊厳について』などの中で描き出したような、完全な人間性としての神性なのではなく⁽²⁶⁾、W・ビンダーの深い洞察の通り、逆に「人間となった絶対者」(das Mensch gewordene Absolute)に他ならず、そこで問題となっているのは「人格化」ではなく、逆に「人間化」なのである⁽²⁷⁾。それ故にヘルダーリンは、「あなたは、天から降りて来たようにやって来た」(Kamst du, wie vom Himmel nieder)と歌う (*Diotima*. StA 1,1. 213)。後のホンブルク時代の詩『神々はかつて……』(*Götter wandelten einst* ...)に於ても、彼は決してあなたが神々のようにとは言わず、神々が「あなたのように」(wie du)かつて人間達のもとで逍遙した、と言っている。それ故にまた彼女の出現は常に「輝き」(Strahl)を伴い、「光」(Licht)に譬えられるのである (*Diotima*. StA 1,1. 214)。ただフランクフルト時代のヘルダーリンにとって、ディオティーマの存在はまさしく事実(Faktum)であった。従って彼は、彼女が神なのか、人間なのか、或いはまた神の人間化というようなことがこの世で起こり得るのかなどという問を免れていた。そこで彼は時として自らの経験をシラー的に表現してしまったと考えられる。

さて有限なものに於ける神的なものの現前の経験を反映して、存在としての美は、今やヒュペーリオンのアテナイ演説の内、「ヘラクレスのそれ自身の内で区別された一者」(das *εν διαφερον εαντφ*.... des Heraklit)として、「無限に一なるもの」(das Unendlicheinige)として、その本質を洞察される (StA 3. 81)⁽²⁸⁾。この美の本質規定は、「ヘルダーリンの作品に於けるスピノザ的な一なる存在の力動化(Dynamisierung)の始まり」として評価される⁽²⁹⁾。そしてこのような美の知的直観に、先ず第一に芸術(Kunst)、とりわけ詩(Dichtung)が、そして次に「美の愛」(Liebe der Schönheit)としての宗教(Religion)が基づけられ、哲学(Philosophie)もまたこのような美が見出されている場合に初めて可能であり、その全体の内告知されているものを分析し、総合し、その諸法則を認識することが出来る、と思惟される。

詩、宗教、哲学の関係に関するヘルダーリンの思想を一層明瞭にしてくれるのは、断片『宗教について』(*Über Religion*. StA 4,1. 275—281)である。この断片は、シュトゥットガルト版全集第四巻では、成立年代の決定が困難なために、単にテーマの上から後のホンブルク時代の諸断片の一つに収められているが、最近D・E・ザトラーに依って、1796年後半か1797年初め(つまりヘーゲルがフランクフルトに移住した頃)のものと推定された⁽³⁰⁾。従ってこの断片を『ヒュペーリオン』第一巻に関係づけて考察することは、恣意的な試みではない。その思想行程は、人間が自然的、道徳的な必要の域を脱し、世界とのより緊密な関係に入り、「人間的により高き生」(ein menschlich höheres Leben)を生きるとしても、何故に人間は、決して適切な仕方と思惟されることもなく、感覚されることもないこの生を表象し(vorstellen)、そのイデーないし形象を作らざる得ないのか(275)という問に対する答の

試みである。

先ずディオティーマの内で、有限なものに於ける無限なもの現前が事実である今、人間がこのようにより高き生へと自己自身を高め得るという可能性は、ここでは元々前提されている。ところでヘルダーリンはこの自己高揚の精神的な反復は、単なる「思想」(Gedanke)や「記憶」(Gedächtnis)に於ては十全的であり得ないと言う。というのは記憶は個々の記憶でしかあり得ず、逆に思想は、それがたとえ如何に高貴なものであろうとも、ただ単に「必然的な連関」即ち普遍的な法則を反復し得るに過ぎず、この連関に固有なその特殊性を否認するからである。従って「かのより無限なる、必要以上の生の諸関係は、確かに思惟され得もするが、併しただ単に思惟され得るだけではない。思想は生の諸関係を汲み尽くさない」(266)。寧ろヘルダーリンは、フランクフルト時代のヘーゲルと同様に、かのより無限なる生の諸関係を宗教的なものとして把握する。ただヘーゲルと異なるのは、彼にとってこの領域を統べる「精神」(227f)に真に呼応し得る反復は、「詩的」(poetisch)な反復である。「こうしてあらゆる宗教はその本質からして詩的であろう」(281)。というのは、彼の謂う「より高き生」は単に普遍的なものばかりではなく、特殊なものをも包含しており、これら普遍的なものと同様なもの、必然的なものと偶然的なものを合一し得るのは、普遍的なものを個別的な仕方では表現するポエジー (Poesie) 以外にないからである。このことをヘルダーリンは、それらの生の諸関係は、単に知的道徳的つまり概念的普遍的でもなければ、また単に史的自然的つまり具象的個別的でもなく、その孰れをも含んだものとし、この「知的、史的」(intellektuell, historisch)な性質のことを「神話的」(mythisch)と呼ぶ(281)。この美しい宗教の構想は、とりわけヘーゲルの『1800年の体系断片』に於ける「人間の……有限なる生からの無限なる生への高揚」としての宗教の構想に反映していると考えられる。そこでヘーゲルは、「有限なる生」と「無限なる生」とが単なる反省規定のように絶対的に対立するものではないことを注意している。孰れの生も生という点に於ては一である。それ自体としては単に有限な生も、一つの教団へと集う時、そこに「精神」が現前し、それが「無限なる生」そのものに他ならないというのである。「無限なる生をひとは精神と呼び得る。何故なら精神は多様なものの生ける一性だからである」(Nohl, 347)。このような宗教的合一を後にヘーゲルは論理的に把握することになるが、併しヘルダーリンにとってはそれは神話的な「生の祭典」(die Feier des Lebens)であり (StA 4.1. 281)、そこに現前する精神こそは「それ自身の内で区別された一者」つまり美に他ならず、その知的直観が、詩、宗教、哲学を担う根底だったのである。

II. 別離と悲劇的なものとしての美

併し乍ら詩人がディオティーマと共有していた、一切を根底から担うこの神的な美の世界は、

1798年秋の彼女との不幸な別離に依って「消え去った神性」と化し(An Susette Gontard (o.D. 1799). Nr.182. StA 6,1. 337)、従来事実として前提されていた存在としての美は、単に詩人の要請に過ぎなかったことが、苛酷な仕方でも露呈した。不滅であるはずの神的に美しいものもまた過ぎ去るということ、このことをヘルダーリンは身を似って経験せざるを得なかったのである。

この神的なものの消滅という経験は、根本に於て、1798年秋に完成した『ヒュペーリオン』第二巻(1799)の内に既に含まれている。「おお、ベラルミン。美しいものがその運命に向かつてこのように熟するとしても、神的なものが自己自身を卑めなければならず、あらゆる死すべきもの達と可死性を分かなければならないとしても、自分は堅固に立っているなどと、一体誰が言ってよいだらうか」(StA 3. 94)。「一切のものは苦悩せねばならないのではないか。而もそれが卓越していればいるほど、それだけ益々深く。聖なる自然も苦悩してはいないか。おお、私の神性よ。あなたが至福であると同様に、あなたが悲しみ得るということ、このことを私は長い間把捉することが出来なかった」(StA 3. 150)。

自らの「密かな悩み」(heimliches Laid)(*Achill.* StA 1,1. 271)を決して具体的には語り得ないにも拘らず、限りなく理解と慰めを求めるホンブルクからの弟宛書簡の内では、ディオティーマは殆んどキリストの形態を取っている。「最高の力はその外化に於て同時に最も慎み深いもの(die bescheidenste)であるということ、神的なものは、それが出現する時、決して或る悲哀と卑下(eine gewisse Trauer und Demuth)なくしてはあり得ないということ、このことは我々の間ではいつ認識されるのであろうか」(An den Bruder(28.XI.1798). Nr.169. StA 6,1. 294)。「最もあきらかにその姿を顕わし」、その輝きの内に大なるものを見ることを可能にした彼女の喪失は、詩人にとって彼の眼の喪失を意味する(*Menons Klagen um Diotima.* StA 2,1. 76: und sie haben mein Auge/Mir genommen,)。ホンブルク時代の彼の頌歌から彼が当時別離の苦痛に徹底的に打ちのめされていたことが分かる(*Abschied.* StA 1,1. 276)。而も彼はこの死の苦痛を毎日毎日反復せざるを得ず、「魂は毎日/別れ おんみのもとへ帰る」のである(*Wohl geh' ich täglich....* StA 1,1. 313)⁽³¹⁾。

併し乍らホンブルクの友人ジクレアのもとに身を寄せた頃に詩人の心を捕えたこの「永遠の愛への不信」との格闘の間も(An den Bruder (o.D. 1801). Nr.231. StA 6,1. 418)、彼は自らの詩作のために詩人としての自己自身を吟味することを忘れない。彼は、1798年11月12日附けのノイッファー宛書簡に於て、「ポエジーに於ける生けるもの(das Lebendige)が、今私の思想と感覚を最も忙殺している当のものだ」と告げ、自らの詩人としての弱点を次のように分析する。「私には力よりも寧ろ軽やかさが、諸々のイデーよりも寧ろニュアンスが、主調よりも寧ろ多様な仕方でも配列された諸々の調べが、光よりも寧ろ影が欠けている。そしてこれらすべてのことは、唯一の根拠に基づいている。即ち私は、現実の生の内の低俗なものや通常のを、余りにも恐れ過ぎるのだ。」それというのも、「私が自分を好んで何か他のものに結

びつける場合の心からの思いやり (die innige Theilnahme) に於て、現実によって妨害されることを恐れるから」なのである。もしも彼が今芸術家 (Künstler) であるべきならば、彼はこの生来の弱さを克服し、現実の低俗なものを自らの内に受け容れなければならない。というのも、「低俗なもの」(Gemeines) を余りにも恐れすぎた『ヒューペーリオン』の詩人も今や、「純なるもの」(das Reine) つまり神的なものは⁽³²⁾、ただ「不純なもの」(das Unreine) の内でのみ叙述され得るということを、認識せざるを得なかったからである (Nr.167. StA 6,1. 289f)。

こうして「それ自身の内で区別された一者」としての美は、今やホンブルクに於ては、不純なものや低俗なもの (区別や分離) を自らの内に含む「生ける全体」(das lebendige Ganze) となり (StA 4,1. 261, 282; StA 6,1. 301, 339)、これを如何にして「言葉」(Sprache) に齎らすかを詩論的に根拠づけることが、詩人としての彼に課せられた一大課題となる。そしてそれ自身の内で自己を区別し、自己から外へ歩み出て、低俗なものの中に自己を顕示する行程の帯びる「運命の色合い」(die Farbe des Schicksals) に最もよく呼応し得る詩形こそ、ヘルダーリンにとって悲劇 (Trauerspiel, Tragödie) に他ならなかった (An Neuffer (12. XI.1798). Nr.167. StA 6,1. 290)。それは、フランクフルトに残ったヘーゲルが、イエスを運命に打たれる悲劇の英雄として描く宗教批判的研究『キリスト教の精神とその運命』(1798—1800) に着手したのと同じ頃のことである。

悲劇『エムペドクレスの死』の諸草稿⁽³³⁾から明らかのように、ヘルダーリンの悲劇は、レッシングやシラーの場合のように、罪過を犯した英雄の没落を描くことに依って、恐れと憐れみを惹き起こし、そのような感情の浄化を目指すという、アリストテレス以来の伝統的な悲劇の見方を前提してはいない⁽³⁴⁾。ヘルダーリンにとって悲劇とは、そこで神々と人間との緊密な一性が生起する「神の生起」(Gottesgeschehen) の場に他ならない⁽³⁵⁾。彼は『オイディプスのための註』の中で言っている、「悲劇的なものの叙述は、主として、神と人間というような巨大なものが結合し、自然の威力と人間の最内奥とが怒りの内で限りなく一になり、このことを通して限りなく一になることが限りなく分かれることに依って純化されることが把握される、ということに基づいている」と (StA 5. 181)。このようなヘルダーリンの悲劇論を理解するためには、ホンブルク時代の詩論的研究に含まれる「調べの交替」(Wechsel der Töne) の理論 (StA 4,1. 238ff) が先ず前提される。

ヘルダーリンは、『詩形の区別について』(Über den Unterschied der Dichtarten) に於て、伝統的な詩形の単なる区別に対して、或る一つの原理に基づいて、「抒情的」(lyrisch)、「叙事的」(episch)、「悲劇的」(tragisch) という三つの詩形を導出し得る詩論を試みている。その原理とは、先ず一方に「素朴的」(naiv)、「英雄的」(heroisch)、「観念的」(idealisch) という三つの調べを想定し、これらの調べに夫々感情 (Gefühl)、努力 (Bestrebungen)、

知的直観を、或いは感覚 (Empfindung)、情熱 (Leidenschaft)、想像 (Phantasie) を呼応せしめる (StA 4,1. 266, 270f)。これに対して他方に美的な「仮象」(Schein)と「意義」(Bedeutung)とを、或いは「芸術性格」(Kunstcharakter)と「基調」(Grundton)とを区別し、これら二つの要素の間に想定される対立、二律背反、矛盾を、更に第三の要素としての「精神」(Geist)に依って合一し媒介するということのように構想する⁽³⁶⁾。そしてこれら三要素に、さきの三つの調べの夫々異なる結合を呼応せしめることに依って、抒情的、叙事的、悲劇的という三詩形を導出するのである。夫々の詩形の調べは、次表のようになる⁽³⁷⁾。

Element Dichtart	Schein	Bedeutung	Geist
lyrisch	idealisch	naiv	heroisch
episch	naiv	heroisch	idealisch
tragisch	heroisch	idealisch	naiv

今このような詩形の理論の内、特に悲劇に注目するならば、「その外的仮象に於ては英雄的」で、「その基調の上からは観念的」である悲劇的詩の根底には「唯一の知的直観」が存し、「この知的直観は、あらゆる生けるものとのかの一性以外の何ものでもあり得ず、この一性は、……精神に依って認識されることが出来、絶対的分離や個別化の不可能性から出現する。そして……客観的なものそのものと主観的なものそのものとは、ただ根源的に一なるものの状態に他ならないと言われることに依って、最も容易に言表される」(StA 4,1. 267f)。換言すれば、悲劇の根底に存し、悲劇が表現すべき知的直観の内容とは、かの断片『判断と存在』の内、主観と客観との端的な合一と規定されたスピノザ的な一なる存在以外の何ものでもないのである。併しそのような一なるものの直観が、一体如何にして言葉に依って表現されるのであろうか。

今や常に不純なもの、低俗なものの中で自己を顕示すると認識されるに至った純なるもの、「根源的に一なるもの」に対して、ヘルダーリンは一般にそれを「反対に依って」(*per contrarium*) 呈示する道を取る (An C.G.Schütz (1799/1800). Nr.203. StA 6,1. 382)。1) それ故に彼の第三草稿のための理論的研究『エムペドクレスのための根底』(*Grund zum Empedokles*) は言う、「悲劇的、劇的な詩の内、表現されるものは、最深の緊密性 (die tiefste Innigkeit) である。悲劇的頌歌は、その緊密なものをまた、極めて実定的な諸区別 (die positivsten Unterscheidungen) の内で、現実的な諸対立 (wirkliche Gegensätze) の内で呈示する。悲劇的詩は、より深い緊密性、より無限な神的なものを表現するが故に、緊密性を描写の内、尚一層包み隠し、それをより強力な諸区別の内で表現する」と (StA 4,1. 150)。従って悲劇的な詩は、純なるもの (基調) を呈示するために、初めに直ちに「不和」(Zwist) を虚構する (芸術性格)。そしてこのような基調と芸術性格との対立の内に、根源

的な調べ (Urton) である「観念的なもの」が純粋に際立つと考えられ、この対立が根底の純なるものへ帰還して、悲劇の調べは「素朴」に終わるのである。

2) 悲劇に於ける基調と芸術性格との対立は、『悲劇の意義』(*Die Bedeutung der Tragödie*) に於ては、事柄自体の「逆説」(Paradoxon) として把握される。一切の「根源的なもの」ないし「あらゆる自然の隠れた根底」は、まさしくそこでは「あらゆる能力が正当にかつ等しく分かたれているが故に」、その本来の強さに於ては現われ得ず、その「弱さ」に於て現われ得るに過ぎない。そこで悲劇は不和を虚構し、その「しるし」(Zeichen) つまり例えばエムペドクレスという形態を、それ自体としては無意義として没落せしめることに於て、「根源的なものはまさしく出現する」(das Ursprüngliche ist gerade heraus) のである。「即ち本来ならば根源的なものはただその弱さの内に現われ得るに過ぎない。併ししるしがそれ自体に於て無意義=0として定立される限りに於て、根源的なもの、あらゆる自然の隠れた根底もまた呈示される得る」(StA 4,1. 274)⁽³⁸⁾。

3) また悲劇の対立は、『エムペドクレスのための根底』の内、悲劇の「普遍的な根底」を論ずる部分では、詩人と彼が表現すべき感覚や形象との関係として考察されている。確かに悲劇的な詩に於ても、言表されるのは「詩人が彼の世界の内で感覚し経験する神的なもの」であり、詩人の生の内で彼に現前している「生けるものの形象」(ein Bild des Lebendigen) である。併し形象の根底に存するその「緊密性がより無限で、より言表不可能であればあるほど、……それだけ益々形象はその感覚を直接的 (unmittelbar) には言表し得ない。」「形象は感覚を、形式的にも素材的にも否認しなければならない。素材は感覚のより一層大胆な、より一層疎遠な譬喩 (Gleichniß) や実例 (Beispiel) とならなければならない、形式はより一層対立と分離の性格 (Karakter der Entgegensetzung und Trennung) を担わなければならない」(StA 4,1. 150)。

ツィンカーナーゲル以来『詩的精神の方法について』(*Über die Verfahrensweise des poetischen Geistes*. StA 4,1. 241—265) と題される極めて抽象的で難解な論文も、このような詩人と素材との関係の理解に役立つ。この論文は、凡そ一般に精神はその自己認識のために外的客観を必要とし、「自由を以て客観を選」ばなければならないこと (254)、そして本質的に異質な素材に於ける精神の自己再生である「芸術」は、元々この法則を満たしており、人間の自己認識のための真正な場であることを論じた後、最後に詩的な言葉に於ても、「生ける全体に於ける精神的全体」に到達するには、単に感覚のみならず、「創造的な反省」(*die schöpferische Reflexion*) が不可欠であることを説いており、(263)、『判断と存在』に於ては知的直観の優位のもとにその意味が真に認識されてはいなかった反省が、ここに再評価されているのである。

このようなヘルダーリンの悲劇論の根底に存するものは、1) 悲劇作品そのものに於ける基調と芸術性格、2) 事柄自体に於ける根底としるし、そして3) 詩人の感覚とその形象、これらの間

に統べる「厳密な媒介性」(die strenge Mittelbarkeit)の法則である、と要約することが出来るであろう (Das Höchste. StA 5. 285)。

さて、『エムペドクレスのための根底』は、悲劇一般の考察から、『エムペドクレスの死』という特殊な悲劇の考察に移り、この悲劇の内で虚構される対立として、「自然と芸術」の対立を取り上げる⁽³⁹⁾。この対立の形成過程のリズムは根本に於て『ヒューペリオン』のための諸草稿に見えていた、一性、対立、再合一のリズムであるが、ここではそれは、悲劇の着手を可能にするように変様されている。1) 先ず「自然と芸術は、純粹な生の内では、互いにただ調和的に対立 (harmonisch entgegengesetzt) しているに過ぎない。……併しこの生はただ感情の内にあるに過ぎず、認識に対しては現存していない」(StA 4,1. 152)。2) そこで「この生が認識可能であるべきならば、それは対立したものが互いに混同し合う緊密性の過剰の内、分離し合うことに依って、描写されなければならない。」こうして自然(無機的なもの、無意識)と芸術(有機的なもの、反省)という二極の対立が生ずる (StA 4,1. 152f)。3) そしてこの分裂過程は、「対立的な交互作用の進行に依って、二つの根源的に一なるものが始めのように出会うまで」続く。併し、その中間には実在的な闘争が存し、この内で有機的なものはその自我性を、また無機的なものはその普遍性を脱ぎ捨て、一方は他方の内に自己を見出し、「その結果……最高の敵対性のこの誕生の内に……最高の和解が現実となっているように見える。」併しそれは単に「錯覚」に過ぎない。そこに現存するのは、単に「最高の闘争の産物」に過ぎない (StA 4,1. 153f)。そしてこの産物の形態化こそ、エムペドクレスなのである。

ヘルダーリンの悲劇の意図は、凡そ一般に悲劇がそうであるように (アリストテレス)、決して史的なエムペドクレスの忠実な再現ではない。この形態に於て本来彼を惹きつけたのは、エトナ山の火口に身を投じて死んだと伝えられるその死である。第一草稿ではこの死を根拠づけるような過失として、エムペドクレスの書の一つと伝えられる『浄化』(Καθαρμιοι)中の、自らを神と呼ぶ句が注目されたが⁽⁴⁰⁾、その過失も第二草稿では殆んど脱落し、エムペドクレスは神々との余りの緊密性の内に自らの悲劇性を悟っている。そして今やヘルダーリンは第三草稿に向けて、エムペドクレスの死を「犠牲の死」(Opfertod)として根拠づけることを企てる。

エムペドクレスの内には諸対立が緊密に合一しているが、併しそれは「瞬間的な合一」に過ぎず、解消されねばならない運命にある。彼はとりわけ「詩人」に生まれついていたが、彼の時代は「歌」も「本来的な行為」も要求してはいなかった。寧ろ時代は「犠牲」を要求していた。というのは、この個体の内に実現している「合一」は個別的なものに過ぎず、時代を統べる対立の運命はこれに依っては解消され得ず、その合一がこの個体の没落を通して普遍化されることに依ってのみ解消され得るからである。この意味に於てエムペドクレスは「彼の時代の犠牲」(ein Opfer seiner Zeit)なのである。(StA 4,1. 155, 157)。

併しエムペドクレスの犠牲の死は、ヘーゲルのイエスのそれとは異なっている。ヘーゲルは

イエスの死を、彼の福音には未だ十分に熟してはいなかった時代の犠牲になった者の死として否定的に見ているに対し、ヘルダーリンはエムペドクレスの死を、対立を和解し、よりよき将来を準備するための自発的な犠牲として肯定的に解しているからである⁽⁴¹⁾。それは、「第三草稿の続行のための草案」に計画されていた、エムペドクレスの嘗ての師エジプト人マーネスの認識の内に明らかである。抽象的な法則を代表し、ヘーゲル的な特徴をもつマーネスは⁽⁴²⁾、第一幕第三場でエムペドクレスに真の救済が如何なるものかを説き、その救済者がエムペドクレスであるかどうかを疑いつつ問い質したのであるが (StA 4,1. 133—140)、「草案」に従えば彼は第五幕の終わりでエムペドクレスの議論とその精神に驚嘆し、彼こそはその犠牲の死に依って祖国の没落を救い、新しい生命を賦与するという使命に与かる者である、と認識する (StA 4,1. 168)。従ってこのエムペドクレスは最早、「フランクフルト構想」(StA 4,1. 145ff) に於けるように、低俗なものを恐れ、現実の対立から逃避して、自然との合一を求める「未だもう一人のヒュペーリオン」⁽⁴³⁾ に過ぎないのではない。ヘーゲルの「美わしき魂」の批判は、このエムペドクレスには最早的中しない。彼は自然との合一を求めずとも、既に自らの内に合一を所有している者である。ただ彼はこの個別的所有を現実の対立の和解のために普遍化すべき運命にあり、第三草稿のエムペドクレスは、歴史の進行の中でその運命を元々悟っている (StA 4,1. 133 : es kehret alles wieder. / Und was geschehen soll, ist schon vollendet.)。

併し乍ら、一体何故にこのような形成過程は必然的に生起せねばならないのか。一体何故に根源的な一性は原分割し、その分離、対立はエムペドクレスの犠牲の死を介して再合一されねばならないのか。ヘルダーリンはこの問に対し、『詩形の区別について』の中で、「根源的に一なるもの」の「感覚可能性」(Fühlbarkeit) のためと答えている (ペーメ!)。「というのは、内容に富んだ全体が、その一性の内では、限定性と生命性を以って自己自身を感じることがない……ということは、永遠の法則 (ewiges Gesez) だからである」(StA 4,1. 268)。根源的な一性は、その本性に留まっている限り、自己自身を感じることはない。一性は自己自身を感じ、認識するためには、自己から外へ出て行かなければならない。それ故にまた、精神もその自己認識のためには客観を必要とし、外化を必要とすると思惟されたのである。

併し我々は更に、一体何故に根源的な一性は自己自身を感じなければならないのか、と問い得る。自己分割の究極的な根拠は一体どこに存するのか。ヘルダーリンは答える。「分割可能なより無限なものへの分離へのこの努力 (Streben des Theilbaren Unendlichen nach Trennung) ……の内に、つまりこの必然的なゼウスの恣意 (Willkür des Zevs) の内に、現実的分離の観念的始元が本来的に存する」(StA 4,1. 269)。ここにFr・シュトラックは、ヘンリッヒの唱えたヘルダーリンの「合一哲学」という表現に対抗して、寧ろヘルダーリンの「分離哲学」を見る⁽⁴⁴⁾。この哲学は、現実的分離の究極の根拠を、人間には測り知れないという意味に於ても、神の自由意志という意味に於ても、まさしくゼウスの恣意の内に見、自由な死と考

られていたエムペドクレスの死、また詩的精神の自由な選択と考えられていた自己外化は、真実のところ寧ろゼウスの恣意の機関 (Organ) に他ならないと思惟する。換言すればヘルダーリンは、「苦悩する人間の運命の過程となるこの道程を、人間の方からではなく、神々自身の方から解釈する」のである⁽⁴⁵⁾。

イエナに於ける静的な一なる存在は、ホンブルクに於て、自らの内に分離を含む動的な「生ける全体」となった。「一にして全なるもの」としての美は、歴史の内で一から全へと生成する悲劇的生の行程に発展したのである。

III. 後期讃歌の地平

さてヘルダーリンはこの後その悲劇の仕事を中断し、また美学的詩論的考察の方も最早それ以上続けようとはしない。それは決して単に、これらの研究が掲載されるはずであった月刊雑誌の計画 (Br. Nr.178, 181) そのものが失敗に終わったためではないであろう。これらの作品や論文は完成されずとも、彼はまさしく詩人としての自らの使命の確立と自らの詩作の根拠づけという本来の目的を達成したのである。

それは差当って先ず彼の諸々の愛の頌歌の内に見て取ることが出来る。ディオティーマと決定的に別れてしまうことを恐れて故郷へ帰る決心をためらっていた彼も、1800年春には愈々帰郷を決意する。その頃から彼の別離の苦しみに対する変化が見られる。『故郷』 (*Die Heimath*. StA 2,1. 19) の内で歌われるように、彼は「愛の悩み」 (*der Liebe Laid*) と共に帰郷する (1800年6月初旬)。そして一方では故郷の自然や愛する家族の抱擁が、この悩みを癒してくれることに対する淡い期待もある。併し今では、「愛の悩み、これはすぐには癒えない」ことを、彼は根本に於て知っている。「なぜなら 天上の火をわたし達に授ける神々は／聖なる悩みもわたし達に贈るから」である。即ち彼は、エムペドクレスの悲劇の場合と同じように、或いはまさしくこの悲劇を通して、自らの運命を神々の方から理解し、この愛そのものを贈った神々が、やはりまたこの悩みをも贈ったことを認めるのである。それ故に彼は最早この悩みを逃がれようとはせず、寧ろそれを一身に引き受けるようになる。「それゆえこの悩みも留まるがよい。地上の子で／わたしはあるらしい。愛するように そして悩むようにつくられている。」それは彼の全存在を調律する気分であり、彼の生の所在である。「なぜなら ほかのどこに人間らしい生があるというのか。」

こうして『別離』 (*Der Abschied*. 1.Fass. StA 2,1. 24f) の内では、何故に愛し合う者達が別れなければならないかが言われている。それは「根をおろしたすべてのものを分かつ憎しみが神々と人間とを分離して以来」のことである。ここから、愛し合う者達が別れなくともよく、「愛し合う者達の言葉」が「国の言葉」となり、「愛し合う者達の魂」が「民族の響き」となり得るのは (*Die Liebe*. StA 2,1. 20)、神々が再び人間達のもとに到来する時、そし

てシラーや若きヘーゲルの主観的な「感覚」としての愛ではなく、エムペドクレス的な「愛」(φιλότης)の統べる時であろうことは、容易に推測出来る。

彼の愛の頌歌の総決算は、「ディオティーマ」の名が登場する最後の詩『メノーンのディオティーマ哀悼歌』(*Menons Klagen um Diotima*)である。詩人は長い間彼女を探し求めて徒らにさ迷い、愛の日々の金色の思い出のただ中にも、神的なものの失われた荒寥たる家に眼を奪われて投げ出されている自分を見出さざるを得ない。そこまでは悩みの日々を歌うホンブルク初期の頌歌と殆んど変わらない。ところが彼は第八節に於て昔のままの「アテナイの乙女」を全き姿で見出す。そして終わりの第九節では神々への祈りと感謝、そして将来への希望が語られるのである。うっかりすると我々は、昔のままの彼女を見出すことが一体何故に彼にとって希望への力となり得るのかを、理解し難いことと感ずる。併し彼女を見出すことは如何なることか。

ホンブルクへ去ったヘルダーリンに宛られたズゼッテの手紙の一つには、「最高の愛の情熱は、恐らく地上ではその満足を見出さないでしょう」とある(B. 38〔2〕. StA 7,1. 64)。愛の本質は一性(Einigkeit)であり、限りなく共同(Gemeinschaft)を求める。ひとは愛する時、誰よりもそのひとを愛するのであり、そしてそのひとにも誰よりも自分を愛してくれることを願う。併し人間はただ一つの間人間関係のみで生きてはおらず、色々な人間関係の内に生き、色々な愛を必要とし、また要求される。それらをただ一つの愛のために排除することは出来ず、またしたとしたら、それは人間ではないであろう。そこでひとは、夫々の愛を質的に他の愛と区別し、夫々の愛の比類なき(Einzigartigkeit)を無意識の内に追求し、また回想の内で自分のものに加工する(verarbeiten)。そのようにしてひとは、その愛が他の諸関係に依って解消されてしまうことを防ぐのである。その愛が二人の間の比類なき愛であればあるほど、それは決して他に依って奪われたり、踏みにじられたりすることはないからである。併しこのような愛の永遠化の試みは、結局死すべき人間にとっては、或る「信仰」(Glaube)に基づけられる以外には、全き仕方で達成されることはないであろう。最高の愛の情熱が地上的には満足を見出さないと、恐らくこのような意味であると考えられる。それ故にズゼッテは続ける、「併し私達にはこの世に対する聖なる諸々の義務があります。私達には、お互いへの、そして私達を永遠に見えない仕方で導き、私達を益々強く結びつけるであろう愛の全能なる本質への至福な信仰以外には、何も残ってはいないのです」と(ebd.)。同様にヘルダーリンも、1801年春の弟宛書簡の中で告白している、「私はより高き生を信仰と直観の内で堅持するために、死ぬほどの衰弱に至るまで格闘した」と(Nr.231. StA 6,1. 418)。そしてこの信仰の恵みに支えられて、ひとは飛躍へと助けられる。彼女は、昔のままに神々に護られて、その光の中に立っているのである。共同を奪われた愛は、他方でズゼッテも人間らしく恐れるように、普通ならば時と共に色褪せ、「夢想」(Träumerei)と化すであろう(B. 41〔5〕. StA 7,1. 67)。ところがヘルダーリンは、『ディオティーマ哀悼歌』に於て、永遠の愛への不信の内にさ

迷っていた自分の方を、「それは夢のようであった」と言う (StA 2,1. 78)。彼の前に現われたディオティーマは、昔のように詩人にその使命を告げる、「喜びは憂いや怒りよりも不滅であって、／日々はいつも終わりには金色の一日であるということ」を他の人々に語り告げるようにと (ebd.) こうして彼女との別離の悲しみの克服が、そのままヘルダーリンの後期讃歌の地平に通じ、その地平の中に「ディオティーマ」の名は吸収され、消えて行くのである。

今や我々はこの地平そのものをより立ち入って考察しなければならない。「自己自身の内で区別された一者」としての美は、ホンプルクで展開された悲劇論を通して、それ自身の内で自己を区別し、自己から外へ歩み出て、分離対立の内に自己を顕示する悲劇的生の歴史的な行程となった。ところでもしも必然的な対立とその媒介という三一的 (triadisch) な発展が「弁証法」(Dialektik) と呼ばれるとすれば、絶対者の感覚可能性のための自己分割に基づく、一性から分離を経て再合一に至るこの生の行程に呼応するヘルダーリンの悲劇論こそは、弁証法的なものの弁証法的表現に他ならず、対象そのものの弁証法的構造が、形式そのものの弁証法的方法つまり「厳密な媒介性」の法則を根拠づけていると言えるであろう。

ところでこの「厳密な媒介性」という句は、ピンダロス = 諸断片の一解釈(1803)の中に見出されるものであるが、そこでヘルダーリンは言っている。「直接的なもの (das Unmittelbare) は、厳密に受け取られる場合、死すべきものにとっても、不死なるものにとっても、不可能である」というのも神は自らの本性に従って様々な世界を区別しなければならず、人間も認識に於て様々な世界を区別しなければならないからであると (*Das Höchste*. StA 5. 285)。ここで「直接性」とは、差別を否定したシェリング的な「無差別」(Indifferenz)、「非対立」(Nichtentgegensetzung) を意味するが (*Die Weisen aber...* StA 4,1. 237)、注意しなければならないのは、ヘルダーリンはそれが死すべきものや不死なるものにとっても不可能であると言っているに過ぎず、直接性それ自体の可能性を否認して、後のヘーゲルの『大論理学』のように、一切のものは媒介されたものである、と結論することを意図しているわけではないことである⁽⁴⁶⁾。彼の思惟は、断片『判断と存在』以後、如何に力動化されようとも、根本に於て一なる存在の優位を保持しており、彼にとっての問題は、その存在の直接性を如何にして言葉に依る作品の内で指し示すかであって、存在の直接性そのものの否認ではないのである。

さてヘーゲルの『キリスト教の精神とその運命』の第二草稿 (1799 od. Anfang 1800)にも同じような生の三一的発展の思想が見出される⁽⁴⁷⁾。併しヘーゲルはこの後この生の行程の展開される地平そのものを、シェリングの同一哲学に於ける「知的直観」の導入に依って、意識(反省)一般の殲滅に於ても尚存立していると看做される「純粋な定立作用」即ち「理性」ないし「思弁」へと引き寄せ、これに関係づけることに依って、かのリズムの必然性を概念把握しようとする絶対的観念論の道を歩み始める⁽⁴⁸⁾。それに対してヘルダーリンの方は、直接的な存在の優位をあくまで守ることに依って、この地平そのものを根源的存在へと解き放ち⁽⁴⁹⁾、ヘーゲルとは逆に、そしてこの観念論の時代の誰よりも原則的に、フィヒテ的な観

念論の地盤を離れるのである。『判断と存在』以来のヘルダーリンに於ける意識に対する存在の優位は、ホンブルク時代に於ても、例えば『詩的精神の方法について』に於て、1)彼の謂う「精神」が、「すべてに共通」であると同時に「各々に独自」であるとされている点 (StA 4,1. 241)、2)また自己認識の可能性の制約としての外的客観が、決して観念論的に主観の行為に解消されてしまわずに、他者であり続ける点に現れている。(StA 4,1. 252, 254)。するとヘーゲルにとって「分裂」(Entzweiung)はまさしく「絶対者の現象」(Erscheinung des Absoluten)に他ならず、ここに絶対者は全き仕方で現前し、顕わになると看做されるに対し、ヘルダーリンに於ては、自己意識へと外化した絶対者は本来的な絶対者ではなく、いつも隠れた部分が残される。それ故に彼の詩論に於ては、根底の「意義」ないし「基調」は自体的には顕わにならず、あくまで隠れており、それに対する「芸術性格」は「仮象」にして「非本来的な調べ」に過ぎないのであり、また彼の悲劇に於て、エムペドクレスに現前し、彼と緊密に一であった神々は、その緊密性の内でエムペドクレスが自らを神々と同じものと看做し、分裂に於ける絶対者を人間の自我と同一視したその瞬間に、彼を見捨てるのである。一般に絶対者と自己意識との関係は、ヘーゲルに於ては「本質」とその全き「現象」の関係であるに対し、ヘルダーリンに於ては隠れた「根底」とそれを単に指し示すに過ぎない「しるし」との関係である⁽⁵⁰⁾。すると更に、ヘーゲルの思惟にとっては現在での和解の成就のみが問題であるに対し、ヘルダーリンの詩作にとっては「将来的なものの約束」(die Verheißung des Zukünftigen)が問題となる⁽⁵¹⁾。現在に於て絶対者が全き仕方で顕わであれば、そこに将来を待たねばならないものは何もなく、この「現在という精神の昼」(der geistige Tag der Gegenwart)に於て一切は完結することになるが(Phän.640)、隠れた根底は自ずと将来に開かれた歴史を約束するからである。ヘルダーリンが自己顕示のためにエムペドクレスの死を用いるゼウスの恣意の内に見たものは、まさしく「それ自身を顕示するものの隠れ」(Verbergung des sich Offenbarenden)に他ならない⁽⁵²⁾。ここに「天空のこだま」(Echo des Himmels)としての詩人が、天上的なものの遠さと近さとを秘密(Geheimnis)として守り、「祖国」の到来を待望して歌う後期讃歌が始まるのである。

註

- (1) Vgl. *D. Henrich: Hölderlin über Urteil und Sein*. In: *Hölderlin-Jahrbuch* (= HJb). 14 (1965/66), 73—96; *ders.: Historische Voraussetzungen*. In: *ders.: Hegel im Kontext*. Frankfurt a. M. 1971. 65.
- (2) 拙論「報告：観念論か観念論の克服か——ヘルダーリン研究の課題」『福井医科大学一般教育紀要』第5号(1985), 61—70頁参照。
- (3) *P. Böckmann: Hölderlin und seine Götter*. München 1935. 62ff.

- (4) *Hölderlin : Sämtliche Werke*. Große Stuttgarter Ausgabe (= StA). Hrsg. von Fr. Beissner. Stuttgart 1943ff.
- (5) Vgl.auch hierzu *Kant : Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. In : *Kant : Gesammelte Schriften*. Akademieausg. Bd VIII. 18.
- (6) *P.Böckmann : op. cit.* 86.
- (7) このようなヘルダーリンの美的プラトン主義に関しては、*Vgl.K.Düsing : Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel*. In : *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*. Hrsg. von C.Jamme u. O.Pöggeler. Stuttgart 1981. 101—117, bes.104.
- (8) 尚ヘルダーリンとフィヒテとの関係をより詳細に明らかにし得たかも知れないフィヒテのヘルダーリン宛書簡は、残念乍ら失われた。Vgl.LD 186. StA 7,2. 72f.
- (9) Hegel an Schelling (Ende I. 1795). In : *Briefe von und an Hegel*. Hrsg.von J. Hoffmeister. 3.Aufl. Hamburg 1969. Nr.8(Bd I. 18) ; vgl. auch Nr.11(Bd I. 25).
- (10) *Fichte : Werke*. Hrsg. von I.H.Fichte. Berlin 1845/46. Bd VI. 343, 316.
- (11) *W.Michel : Das Leben Friedrich Hölderlins*. Bremen 1940 (Nachdr. : Darmstadt 1963). 143.
- (12) *Ibid.* 144.
- (13) *Vgl.Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hrsg. von E.Behler. München, Paderborn, Wien. Bd II. 198. Athenäum-Fragment 216.
- (14) この箇所の詳しい解釈は、*Vgl.J.Barnouw : » Der Trieb, bestimmt zu werden. « Hölderlin, Schiller und Schelling als Antwort auf Fichte*. In : *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwiss. und Geistesgesch.*(=DVjs). 46(1972), 248—293, bes. 252—261. またフィヒテ、シラーとの相違に関しては、*Vgl.K.Düsing : Ästhetischer Platonismus..... op.cit.* 104f.
- (15) *Vgl.Jacobi : Werke*. Hrsg. von Fr.Roth und Fr.Koppen. Bd IV. Abt.1. Leipzig 1819 (Nachdr. : Darmstadt 1976). 112.
- (16) *Vgl.D.Henrich : Hegel und Hölderlin*. In : *ders. : Hegel im Kontext. op.cit.* 21.
- (17) ホンブルク・サークルのフィヒテ批判に関しては、*Vgl.H.Hegel : I.v.Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel*. Frankfurt a. M. 1971. 243—283 ; *L.Strauß : Jacob Zwillling und sein Nachlaß*. In : *Euphorion*. 28(1928), 365—396. 尚この問題は、拙論「存在と反省——ヘーゲルの絶対的観念論への道——」『ヘーゲル探求』(中壘肇先生退官記念論文集)所収、理想社 1986 (印刷中)に於て既に扱われた。
- (18) *Schiller : Sämtliche Werke*. Hrsg.von G.Fricke und H.G.Göpfert. 6. Aufl. München 1980. Bd V. 400(Briefe vom 8.II. 1793). 以下シラーからの引用は、この版のこの巻に依る。
- (19) D・ヘンリッヒは、シラーの美学理論がカントとは全く別の着手から出発しており、最早カントの体系に依っては説明し得ない現象に気づき乍らも、而も尚原理的にカントに依存しているために、矛盾の巢窟に陥っていることを示した。Vgl.*D.Henrich : Der Begriff der Schönheit in Schillers Ästhetik*.

- In. Zeitschrift für philosophische Forschung. 11 (1956), 527—547.
- (20) Vgl.z.B.Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Bd V. 644. 23. Brief. Anm. 1.
- (21) Vgl.Schiller: *Über Anmut und Würde*. Bd V. 458ff, bes.468; Schiller: *Kallias oder Über die Schönheit*. Brief vom 19.II. 1793. Bd V. 407.
- (22) Vgl.Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. 27.Brief: Existiert aber auch ein solcher Staat des schönen Scheins, und wo ist er zu finden? (Bd V. 669)
- (23) Vgl.D.Henrich: *Hegel und Hölderlin*. op.cit. 22.
- (24) Vgl.Joh.1,10: Es war in der Welt.
- (25) Vgl.K.Vieter: *Hölderlins Liebeslegie*. In: *Über Hölderlin*. Hrsg. von J.Schmidt. Frankfurt a. M. 1970. 92f.
- (26) Vgl.Schiller: *Theosophie des Julius*. Bd V. 353: Also Liebe...ist die Leiter, worauf wir empor-klimmen zur Gottähnlichkeit; *Über Anmut und Würde*. Bd V.483: Die Liebe allein ist also eine freie Empfindung, denn ihre reine Quelle strömt hervor aus dem Sitz der Freiheit, aus unsrer göttlichen Natur. ...; *Über die ästhetische Erziehung*. Bd V. 603. 11 Brief: Die Anlage zu der Gott-heit trägt der Mensch unwidersprechlich in seiner Persönlichkeit in sich. 尚この点に関しては、vgl.W.Binder: *Grundformen der Säkularisation in den Werken Goethes, Schillers und Hölderlins*. In: Zeitschrift für deutsche Philologie. 83(1964), 62.
- (27) Vgl.W.Binder: *Hölderlins Dichtung im Zeitalter des Idealismus*. In: ders.: *Hölderlin-Aufsätze*. Frankfurt a. M. 1970. 13ff; Vgl.auch A.Beck: *Hölderlins Weg zu Deutschland*. II. Teil. In: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts. 1978. 432ff; Exkurs I.
- (28) Vgl.auch Platon: *Symposion*. 187a: τὸ ἐν γὰρ φησι “διαφερόμενον αὐτο αὐτῷ συμφέρεσθαι,”; Diels/Kranz. Fragm. 51; vgl.auch Jacobi: *Werke*. IV / 2. 43f. 尚M・ハイデッガーは、ヘルダーリンの詩作が、本質的にヘラクレイトスの思惟の威力のもとにあることを強調するが (Vgl.M.Heidegger; *Hölderlins „Germanien“ und „Der Rhein.“* Gesamtausg. II. Abt. Bd 39. Frankfurt a. M. 1980. 123—129), 併しこのヘルダーリンの句は、スピノザ主義の定式化である ἐν καὶ πᾶνと結びついていることは、忘れてはならない。
- (29) C.Jamme: *„Ein ungelehrtes Buch“*. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797 — 1800. Bonn 1983 (Hegel-Studien. Bhft. 23). 153.
- (30) Vgl.StA 4,1. 416; *Hölderlin: Sämtliche Werke. Kritische Textausgabe*. Hrsg.von D. E. Sattler. Frankfurt 1975ff. Bd 14. 21. 尚この断片の解釈に関しては、Vgl.D.Lang: *Die Erhebung zum „Höheren Leben“*. Eine Problemskizze zu Hölderlins Aufsatz „Über Religion“. In: Philosophische Perspektiven. 4 (1972), 90 — 101, bes. 98. また一般的にヘルダーリンに於ける哲学と詩の関係に関しては、Vgl.J.Hoffmeister: *Das Verhältnis von Dichtung und Philosophie bei Hölderlin*. In:Zeitschrift für deutsche Bildung. 15 (1939), 215 — 224.

- (31) 以上 Vgl. *W. Binder: Abschied und Wiederfinden. Hölderlins dichterische Gestaltung des Abschieds von Diotima. In: ders.: Hölderlin-Aufsätze. op.cit. 263—293.*
- (32) ヘルダーリンの謂う「純なるもの」とは、何か道徳的な汚れというものとは全く関係がなく、それは「非区別」(Nichtunterscheiden)を、つまり神的なものにもみ固有の単純さ、根源的な一性を意味する(*Grund zum Empedokles. StA 4,1. 149*)。それ故にエムペドクレスは世界の守護神達(Genien)向かって言う、„Denn schwer erkennt der Sterbliche die Reinen,...“と(*Der Tod des Empedokles. 1.Fass. V.381. StA 4,1. 17*)。
- (33) ヘルダーリンの悲劇の計画は、『ヒューペリオン』第1巻が完結した直後に芽ばえたと考えられ(*An den Bruder (o.D.1797). Nr.142*)、我々は1797年夏のものとして推定される所謂「フランクフルト構想」(*Frankfurter Plan*)を保持しているが、併し本格的にはホンブルクで着手された。それはヘルダーリンにとって自らを詩人として確証しようとする「最後の試み」であった(*An die Mutter (28. XI. 1798). Nr.168. StA 6,1. 292*)。併し乍ら作品は完成されず、我々はただ1) 1798年秋頃のものとして推定される(*An Neuffer (12. XI. 1798). Nr.167*)、二幕からなる第一草稿、2) 『エムペドクレスの死』という標題で呼ばれ始め、1799年夏のものとして推定され(*An Neuffer (4. VI. 1799). Nr.178*)、五幕を計画されていた第二草稿(第一草稿第一幕の改稿)、3) 第三草稿のための理論的研究として成立したと推定される『エムペドクレスのための根底』、4) そして1799年秋頃のものとして推定される(*An Schiller (o.D. 1799). Nr. 194; An Susette Gontard (o.D. 1799). Nr. 195*)第三草稿(第一草稿第二幕の改稿)の、諸草稿を有しているに過ぎない。

エムペドクレスの生涯と教説に関しては、ヘルダーリンは、マギステルの論文に使用したハンベルガーの便覧を、既にチュービンゲン大学時代から知っていたと考えられるが(Vgl. *StA 4,1. 330*)、彼の悲劇の直接の典拠となったのは、第一草稿当時彼がジンクレアの蔵書に見出したD・ラエルティウスの書である(*An Sinclair (24. XII. 1798). Nr.171. StA 6,1. 300*)。文献学の立場からの典拠の研究に関しては、Vgl. *U. Hölscher: Empedokles von Akragas. Erkenntnis und Reinigung. In: HJb. 13 (1964), 21—43.*

諸草稿の変遷に関しては、編者F r. バイスナーが「全体の構成」に於ける「偶然的なもの否認」(1799年7月3日附けのノイッファー宛書簡中のヘルダーリン自身の表現)の方向に進むことを指摘したが(*StA 4,1. 329*)、M・コルネリッセンは、第三草稿に於ては、「フランクフルト構想」に比して、「場所と時間の統一」が保たれていること、エムペドクレスが元々死を覚悟する者に変化していること、構成が『コロノスのオイディプス』に似ていることを指摘し(Vgl. *M. Cornelissen: Die Manes-Szene in Hölderlins Trauerspiel „Der Tod des Empedokles“. In: HJb. 14 (1965/66), 98ff*)、C.ヤンメは、ヘーゲルとの比較という目的から、専らエムペドクレスの敵対者(Hermokrates, Manes)の本質的な役割の変化と、これとの対立の媒介ということに着目している(Vgl. *C. Jamme: „Ein ungelehrtes Buch“.*

op.cit. 296ff)。

- (34) Vgl. *Arist.: De arte poetica*. 1449b24-28. このアリストテレスの悲劇の見方は、レッシングの『ハンプルク演劇論』の至る所で前提され (bes.38.u.74.Stück)、シラーにとっても、「併し憐れみ (Mitleid) の楽しみを目的とする芸術は、悲劇的芸術と呼ばれる」 (*Schiller: Über die tragische Kunst*. Bd V. 377)。但し、古代の運命の支配に対する近代的な道徳的自己意識の主体性に基づくシラーに於ける浄化 (Reinigung) の相違に関しては、vgl. *W.Schadewaldt: Antikes und Modernes in Schillers „Braut von Messina.“* In: *Jahrbuch der deutschen Schiller-Gesellschaft*. 13 (1969), bes. 303 —306 .
- (35) *W.Schadewaldt: Hölderlins Übersetzung des Sophokles*. In: *Über Hölderlin*. *op. cit.* 248.
- (36) Vgl. *StA* 4,1. 267: 「或る詩の基調と芸術性格を合一し、媒介するものが、その詩の精神である。」 *StA* 4,1. 245f: 「意義……は、自己自身に至る所で対立することに依って際立っている。即ち精神は形式上対立している一切のものを比較するに対し、意義は一切の異なるものを分離し〔悲劇〕、一切の自由なものを確定し〔叙事詩〕、一切の特殊なものを普遍化する〔抒情詩〕ことに依って、際立っている。」 (() 内、筆者。)
- (37) このようなヘルダーリンの詩形の体系に関しては、vgl. *M.Corsen: Der Wechsel der Töne in Hölderlins Lyrik*. In: *HJb*. 1951. bes.19—22; *P. Szondi: Gattungspoetik und Geschichtsphilosophie*. In: *ders.: Hölderlin-Studien*. Frankfurt a. M. 1970. bes. 119 — 123; 尚この詩論と F r . シュレーゲルの詩論との類似性に関しては、vgl. *P.Szondi: Friedrich Schlegels Theorie der Dichtarten*. Versuch einer Rekonstruktion auf Grund der Fragmente aus dem Nachlaß. In: *Euphorion*. 64 (1970), 181 —199 .
- (38) この断片の解釈に関しては、vgl. *P.Szondi: Die Bedeutung der Tragödie. Text und Kommentar*. In: *ders.: Hölderlin-Studien*. *op.cit.* 170 —172 .
- (39) この対立は、C・ヤンメが特徴づけるような「美的」(ästhetisch)な対立とは考えられない (vgl. *C.Jamme: op.cit.* 312)。シラーに於ては自然と芸術の対立は美的と言い得るかも知れないが、ヘルダーリンにとっては自然の諸要素は神々に他ならず、この対立は寧ろ神のものと人間との対立を意味すると考えられ、またこのように解釈する方がヘルダーリンの悲劇論に一層合致する。
- (40) Vgl. *D.Laertius: De vitis, dogmatis et apophthegmatis philosophorum*. lib.VIII. cap.II. 62.
- (41) Vgl. *C.Jamme: op.cit.* 313f.
- (42) Vgl. *J.M.Cornelissen: op.cit.* 102ff; *J.Hoffmeister: Zum Geistesbegriff des deutschen Idealismus bei Hölderlin und Hegel*. In: *DVjs*. 10 (1932), 44; *O.Pöggeler: Hegel und die griechische Tragödie*. In: *Hegel-Studien*. Bhft. 1 (1964), 304; *E.Staiger: Der Opfertod von Hölderlins Empedokles*. In: *HJb*. 13 (1963 / 64), 19. 尚 C ヤンメは、第三草稿に於けるマーネスと

エムペドクレスとの対立の媒介を、ヘーゲルの「美わしき魂」批判の受容の結果と看做している。

Vgl. C. Jamme. *op.cit.* 297, 299, 355, 359.

- (43) W. Schadewaldt: *Die Empedokles-Tragödie Hölderlins*. In: HJb. 11 (1958-60), 46.
- (44) Vgl. Fr. Strack: ‚Freie Wahl‘ oder ‚Willkür des Zeus‘. Hölderlins Weg vom Schönen zum Tragischen. In: HJb. 19/20 (1975/77), 233.
- (45) M. Kommerell: *Hölderlins Empedokles-Dichtung*. In: *Über Hölderlin. op.cit.* 219.
- (46) M・バウムは、このピンダロス断片の解釈に於て、ヘルダーリンが「直接的なもの」は、「厳密に受け取られた場合……不可能」と言っているところから、これをヘーゲルの『大論理学』に於ける「純粹有」の論駁に比し、ヘルダーリンを「ドイツ観念論の形而上学的思想家」と解しているが（vgl. M. Baum: *Hölderlins Pindar-Fragment „Das Höchste“*. In: HJb. 13 (1963/64), 69, 74f）、何よりも先ず1803年頃の成立とされるこの断片と1812年のヘーゲルの「有論」とが比較され得るか否かが問題であり、次にヘーゲルの「純粹有」の論駁は、如何なるものも直接的ではあり得ず、一切は媒介されている、という思想となるが、ヘルダーリンはこのような思想を言表してはいない、ということである。このヘーゲルとの根本的相違にヘルダーリンの後期讃歌の理解が懸かっていると言って過言でない。本稿は寧ろ M・ハイデッガー (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1963. 60f) や G・クルツ (*Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*. Stuttgart 1975. 108f) の解釈に同意する。
- (47) ヘルダーリンがフランクフルトのゴンタルト家を去って、近くのホンブルクへ移住した後も、ヘーゲルとの交渉が続いていたことは、何よりもヘーゲルがズゼッテとヘルダーリンの文通を助けていたところから明らかである (vgl. StA 7,1. B.36,37,40)。また1820年夏以来、ヘルダーリン詩集の出版に尽力した E・W・v・ディースト (1791—1825) がヘーゲルと会った時の証言から、ヘルダーリンがその悲劇の計画をヘーゲルと多年にわたって論じていたことが分かり (vgl. StA 7,2. LD 451)、更に元ヘッセン・ホンブルク宮廷の公女で、後のプロイセン公妃マリアンネの日記に依って、ヘーゲルの方もホンブルクへと出掛けていたことが知られる (vgl. StA 7,3. LD 52)。
- (48) この点は、拙論「存在と反省——ヘーゲルの絶対的観念論への道——」(註(4)参照) で既に論じた。
- (49) Vgl. W. Binder: *Hölderlins Dichtung im Zeitalter des Idealismus. op.cit.* 22f.
- (50) Vgl. W. Binder: *Hölderlins Rhein-Hymne*. In: HJb. 19/20 (1975-77), 133.
- (51) Vgl. J. Hoffmeister: *Zum Geistesbegriff des deutschen Idealismus.... op.cit.* 28.
- (52) W. Binder: *Hölderlins Dichtung Homburg 1799*. In: HJb. 19/20 (1975-77), 82, 87.