



Title	近代化と合理主義・反合理主義
Author(s)	村上, 淳一
Citation	北大法学論集, 41(5-6), 1-27
Issue Date	1991-10-31
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/16795
Type	bulletin (article)
File Information	41(5-6)_p1-27.pdf



[Instructions for use](#)

近代化と合理主義・反合理主義

村上淳一

オットー・ブルンナーは、一九五四年の論文「旧身分制社会における自由権」中で、「絶対主義国家は、社会生活の官憲による規制としての〈ポリツァイ〉の概念を発展させ、完成し、それに必要な諸制度をみずから創り出した」と述べ、さらにこう指摘した。「それ〔ポリツァイ〕が目標としたのは、〈保護と援助〉を自己の手に集中し、私人から成る〈社会〉を創り出すことであつた。その影響は、旧時の社会構造の最下段、すなわち家とその家父権にも及ばずにはいなかつた。大革命によつてはじめてこの領域への介入が強化されたフランスよりも一層明瞭にこのことを示しているのは、啓蒙絶対主義による立法である。たとえばイグナーツ・バイテルは、オーストリアにおけるヨーゼフ二世の立法について次のように述べている。それは〈父、夫、主人の権力〉（最後のものは奴婢に対する権力である）を著しく制限し、〈個

人の自由〔の確立〕と〔国家の〕統治権の拡大をめぐっていた、と」。

ブルンナーが引用するバイテルの言葉は、近代化の重要な側面を明らかにしている。近代化は、家を原型とするさまざまなレヴェルの「中間団体」ないし「中間権力」を解体することによって、「個人の自由の確立」と「国家の統治権の拡大」を同時に達成しようとしたのである。そのさい、「個人の自由の確立」が理性と感情の分裂をもたらしたことを、ブルンナーは見逃していない。一九五八年の論文「へ全き家」と旧ヨーロッパの「家政学」において、ブルンナーは言う。

「へ全き家」のなかでは、理性と感情は、衝突（それはむろん、しばしば苦痛を伴った）を繰り返しながら、互いに妥協し合っていた。しかし、今や家が経営と家庭に分裂したことにより、経営の「合理性」と家族の「情緒性」が対峙するようになった。ここにおいて、一八世紀以来重要な意味をもつに至った一つの精神的連関が明らかになる。すなわち、今や「合理的」潮流と「非合理的」潮流が、それまで知られていなかったような形で対立するのである」。

近代化に伴う合理性と非合理性の対立が、思想的には合理主義と非合理主義ないし反合理主義の対立として現れることは、言うまでもない。この対立の歴史を、一八世紀から一九世紀にかけて——ドイツ人学者の研究を紹介しながら——追跡し、ロマン主義とポストモダンとの関係を考える手がかりを得ようというのが、本稿の意図である。

一分 裂

もとより、「個人の自由の確立」が「国家の統治権の拡大」と表裏一体をなしたとはいっても、国家によって直接に推進されたのは、理性の側面における個人の解放であった。合理化がはじめて、理性と感情の分裂を生むのである。文学・

美学を専門とするロルフ・グリミンガーは、一九八六年の著作『秩序・カーオス・芸術』において、この関連を指摘する。

「一八世紀の合理主義は、一つの根本問題に直面した。合理主義の考える理性が自己同一性を主張するにすぎない（歴史の偶発性を排除して矛盾律にのみアイデンティティを求める）以上、その理性は、空虚な形式、純粹な論理の無力な姿でしかない。それは、いささかの矛盾も見せず、自分自身に根拠を有する完結的一体を成してはいるが、実生活の實質から全く切り離されたものである。したがって、理性は権力を必要とする。すなわち、実生活の現実が介入し、それを自己に似せて形づくる演繹論理的指示体系の権力を必要とする。こうした第一の問題から、第二の問題が生まれる。理性の論理的秩序は、ア・プリーオリに妥当する。実質的な経験のア・ポストテリオリは、多くは意に反して、その論理的秩序に従うことになる。人間の歴史の膨大なア・ポストテリオリの全体が、荒ぶる反抗者ということになってしまふ。理性においては、自己同一的な秩序だけが支配する。（その反対に）歴史においては、時や状況や運命的偶然の恣意が支配する。すなわち、カントがカーオスの意味で言う「雑然たる多様性」が支配する。それは理性の概念から排除されねばならないが、そればかりでなく、歴史を理性の概念に似せること、自己同一性の論理に従わないものを歴史から消去することが求められる。（現実の）人生（Lebensgeschichte）においては、非合理主義の邪悪で矛盾した活動が展開される。しかしそれは、（合理的な）「生き方」（Lebensführung）においては無力化される」。

理性によって必要とされる権力とは、むしろ絶対主義的国家権力にほかならない。「雑然たる多様性」の排除は、つとに歴史家が「紀律化」（Disziplinierung）としてとらえたものであった。ゲーアハルト・エーストライヒは、一九六九年の論文「ヨーロッパ絶対主義の構造に関する諸問題」において、さまざまな角度から「紀律化」を論じた。エーストライヒは言う。

「人間は、意志の面でも言動の面でも紀律化された。人間は、克己の実現を最高の目標として掲げた。その上、人間は、パロックの御苑や庭園の精巧に剪定された生垣や木立に見られるように、自然さえも紀律化した。社会の〔紀律化〕過程は、都市や領邦や帝国の行政条令(Polizeiordnung)として具体化された。ポリツアイという概念自体が紀律化を表現するものであったが、やがて一七・八世紀の国内生活に関する学問として登場したポリツアイ学は、ますます範囲を拡げる公共生活の躰けと秩序を全面的に規制しようとするものであった。……軍隊については、すでに一六世紀末、この新しい紀律概念の包括的・根本的な定義が見られる(ユストゥス・リプシウス、一五八九年)。その定義は、訓練・秩序・強制・範例提示の四要素から成る。……不断の実行、(整然たる秩序をめざす)合理的思考、(強制と自発性による)道徳的節度、悪しき例や良き例、これらの要素すべてから成る幅広い紀律化の観念を以てしてはじめて、絶対主義的な組織と態度の全容が説き明かされる。この厳しい組織と規制の過程、積極的な干渉と介入は、マックス・ヴェーバーがヨーロッパ的生活の形成される基礎になったものと見たあの合理化なるものを含んでいる。だが、紀律化は、道徳的な節度を精力的な行為と結びつけ、禁欲を行動と結びつけた点において、合理化よりもはるかに包括的な過程なのである⁴⁾。行動との結合において「合理化よりはるかに包括的な過程」であるにせよ、「紀律化」がめざした「秩序」が「目的合理的」(zweckrational)な秩序であったことに疑問の余地はない。グリミンガーによれば、「一八世紀においては、法則の〈統一性〉が事物や人間の〈多様性〉を支配しているところ、換言すれば、さまざまの事物がいわば手段として、共通の窮極目的に——法則、規則〉、ないし秩序を〈基礎づける〉規範に——等しく服しているところには、秩序がある、とされた。ポードマー [Johann Jacob Bodmer, 1696-1783] はまだ、何の疑問もなしに、合目的な〈理性の独裁〉を良いこととしている。しかし、シラーは批判的になった。シラー(一七九五—一七九六年の『人間の美的教育について』)によれば、理性はつねに〈統一性〉を欲するが、世界の自然は〈多様〉のまま、とされる。理性の統一性が個人の多

様性に対してまで貫徹されるところでのみ歴史における〈秩序〉が保証されるとして、それでは、いったい誰がその秩序を実現するのか。シラーにとつて、それを実現するのは絶対主義的権力の強制機構であり、官憲国家の諸制度が臣民の多様性の上に号令するのであった」。

そのような「強制機構」によつて実現さるべき統一的「秩序」が「理性的」なものとされたのは、それが自然科学的秩序観によつて支えられたからであった。グリミングガーは言う。

「人間の啓蒙は、すでに一七世紀ヨーロッパのデカルト哲学において、そして圧倒的に（一八世紀）ドイツのヴォルフ哲学において、自然科学の手続的秩序から導き出され、そのまま人間生活にあてはめられた。……ヴォルフの〈すばらしい新世界〉は、かれが〈幾何学的方法〉によつて、また物理学の作用・反作用の法則すなわち古典的な力学の因果律によつて理解した、あらゆる秩序の理性的性質から生まれたものであった。幾何学と力学に示されたきわめて広い法則概念は、人間が自己の秩序において与える法則をも含むものであった。ヴォルフがこの幾何学的方法と力学的原因律を人間世界にあてはめた結果、新たな啓蒙的神話、すなわち機械的神話が登場する。人間世界は、時計のように機能すべきだ、ということになる」。

グリミングガーは、ヴォルフの『神、世界、人間の心についての理性的考察』（二七五年）から、典型的な箇所を引用する。

「第一五二節 多様なものの合致が事物の完全性を成す。たとえば時計の完全性は、時間と分を正確に示すことによつて判断される。ところで、時計は多数の部品から成っているのであり、それらすべての部品が組み立てられて、針が時間や分を正しく示すことになるのである。このように、時計には、相互に調和する多様なものが見出される。……人間の行状は、多数の行為から成る。それらの行為が——窮極においてすべてが一つの意図に発するように——調和するとき、人間の行状は完全である」。

そのことを具体的に説くために、ヴォルフは、テイティウスなる人物を想定する。

「第三四二節 ……テイティウスは、早くめざめ、時計が五時を打つのを聴き、起床する。かれは衣服をつけ、朝の祈りを捧げ、聖書を読み、読書をする。はつきりさせておきたいが、これらすべては、よく考えてなされるのである。つまりテイティウスは、すべてを欲してするのである。……テイティウスは、ベッドの中で時計が五時を打つのを聴き、判断する。今五時を打った、と。それから、自分の意図を思い浮かべる。五時を打ったら起床しよう、という意図を。そこで、かれは結論を出す。さて、起床しよう、と。今やかれは自分の意志を実行し、それを意識する。つまり、私は今起床する、ということを確認する。そこで、もし誰かに何をしているのかと問われたら、考えていることを答えるのである。つまり、私は起床している、と答えるであろう。ところで、かれはそう考えることによつて、かれが抱き毎日実行している意図をもう一つ、思い浮かべる。私は起床したら、衣服をつけなければならない、という意図を。そこで、かれは結論を出す。私は衣服をつけなければならない、と。……中略……〔聖書を読むという〕意志が実行されたことにより、かれはそのことを意識する。つまり、私は今聖書を読んだ、と考える。そのことによつて、もう一つ別の意図が思い浮かぶ。聖書を読んだら、次にこの本を読もう、という意図が。こうして、考えが順を追つて——前に時計が鳴ったときのようにそれまでの考えと結びつかない別の考えのきつかけとなることが起きて中断されるまで——展開されていくのである」。

こうして、ヴォルフにおいては、「万事における合理性の機械的妥当が、ひどい些末主義になる。細部は普遍的法則に服するか、それとも消えてしまうかの、いずれかである」(グリミンガー)。ライマールス(Hermann Samuel Reimarus, 1694-1768)は、「一八世紀半ば、ヴォルフの驥尾に付して、「事物に秩序を与えようとする者は、類似の事物を一カ所に集め、また、類似の行為を同じ時刻になすべきだ」と説いたが、グリミンガーは、カントがまさにそのように生活した

ことを付け加えた上で、二〇世紀六〇年代の都市計画がやはりそのような特徴を示すものだったことを指摘している。ポストモダニズムは、六〇年代の合理主義的都市計画に対する反作用であった、ということであろう。

しかし、絶対主義の時代にも、「理性の独裁」に対する抵抗がなかったわけではない。ブルンナーは「個人の自由の確立」と「国家の統治権の拡大」をめざすポリティアイの目標（平準化された臣民からなる均一的社会の形成）が、「絶対主義国家においてはどこでも達成されるに至らなかった」ことを指摘しており、エーストライヒもまた、「絶対主義の官僚制的ヒエラルヒー」が「下に向かつては不完全なものでしかなかった」ことを認めた上で、「紀律化」を論じているのである。それにもかかわらず——そして、「紀律化」の対象となったのが臣民ばかりでなく、「すべての人間」であった（「ルイ一四世の生活でさえも、起床の瞬間から就寝に至るまで厳格に規制されていた」とされるにもかかわらず、否、まさに「すべての人間」が理性の名における「紀律化」の対象とされたからこそ——「紀律化」に対する伝統と感情の抵抗は根強いものであった。『人間の美的教育について』において、シラーは言う。

「感情のきわめて活潑な動きにもかかわらず自己の〔理性的〕原則に対して忠実であり続けるのは難しいことだから、人々は感情を鈍らせることによって自己の品格を守るといふ安易な道をとる。……人間を形成 (formieren) する——人間の外面ばかりでなく内面をも作りあげるといふ立派な意味で、形成する——と言われるのは、大多数の場合この作業のことである。そのようにして形成された人間は、粗野な性格をもったり粗野な性格の持主と見られたりする心配はなくなるが、すべての自然的感覚を〔理性的〕原則の甲冑で撥ねのけることになるであろう。そのような人間は、人間性を外部から獲得することも、内部から獲得することもできないであろう」。

一八世紀に「小説」(Roman) が愛好されたのは、そのためである。ロマンは、理性が言葉から排除したもの、すなわち悪徳をも含む雑然性を、表現する器となった。グリミンガーによれば、「伝統にとって、人間の自由は、何を欲する

かを選べるということに存した。人間は他の動物と違って、本能に従う必要はない。しかしまた人間は、ある正しい秩序とその〈定言的命立法〉（ごく無害な〈性向〉）まで従えようとするその論理は、本能の絶対的妥当を真似たものだが、理性から導き出されている）に従って行為する必要もなく、そうしようとすればすることができただけなのである。クリステイアン・ヴォルフの後、カントが定言的命立法を主張したさいの徹底性は、まさに、定言的命立法が全然自明ではなかったことを物語っている。定言的命立法は、社会的な生活世界において張り合いながら絡み合っている諸個人の恣意と、絶えず戦わなければならなかった¹⁰。すでに一七世紀末、クリステイアン・トマージウスは、生活世界の多様性について述べている。「放埒な男が愛について、野心家が名譽について語るとき、有徳の士やキリスト者が語るときと異なる解釈をする十分な理由がある¹¹」、と。グリミンガーは言う。

「レトリカルな多義性について判断する者はつねに、まず、話者の立場と意図を把握しようと努める。話者が嘘をついていること、強迫されていることもあるし、そのことが（今は判らないとしても）いつかは判明するかもしれない。法律家のトマージウスは、いづれにせよ話者が正直に語っているか否かは裁判所における証言と同じくらい不確実だ、と考えた。（トマージウスによれば、）多くの場合、それは、やはり真実であるかどうか疑わしい別の証言と比較することによってのみ吟味できるのであり、何か主張されている事件にたまたま〔判定者〕自身が関わっていて直接事実と照合できることは稀だ、とされる」。別のものとの比較ができない場合には、自分だったらどうするかを考えて、それと比較するほかはない。こうしたトマージウスの所論を、グリミンガーは、ヘルメノイティクの端緒として理解する。「これらすべての比較を行なう能力があるということが、理性を具えた人間の解釈能力を示すのであり、それを訓練によって熟達の域にまで高めるのがトマージウスのいう〈解釈学〉（Auslegungstheorie）、すなわちすでにトマージウスに見出される〈ヘルメノイティク〉なのである¹²」。

グリミンガーによれば、「ヘルメノイティクは、事物の流れに介入しない（いちいち問い質そうとしないですませる）技術と、普遍妥当的な秩序に服することをめざす不断の努力との、狭間に位置する。それは、真実をめざしながら真実の統一性を主張する力もなければその力をもとうともしない認識の、狭い境界領域で活動するものである」。カントの『判断力批判』（二七九九年）にあつては、事物や命題が本来何らかの目的のための手段であること、何らかの秩序に属することが前提されており、その目的・秩序がア・プリアーリに明白でない場合（理論理性によつても実践理性によつても把握できない場合）にどう考えるべきかが論ぜられるにすぎないが、実際には、「概して雑然きわまる状態にとどまり、制度化された安定的規範によつて規制されることがほとんどないために、すべての個人が何かを理解しようとしても再三再四自分自身に投げ返されてしまうことになる〔自省を行なわざるをえない〕ような生活世界の領域が存在するのであり、すでにトマージウスにとつて存在したのである」^[1]。

一六九一年の『理性論・適用篇』第三節六四において、トマージウスはこう述べている。「他の事物も多種多様で数え切れない事情から推定されるのが常であるのと同様に、解釈学（*Lehre von der Auslegung*）においても、その全技術を若干の規則にまとめるわけにいかないことは、容易に推測されよう。ちよつとした事情の変化も、解釈（*Interpretation*）の基礎となる推定を変えてしまうことが多いからである」^[2]。グリミンガーは、これにコメントして言う。「秩序が機能するところでは、その要素を法則の下に包摂することができるのであつて、そのために自省も必要でなければ、まして（さまたまの比較を行なうという能動的な）関与も必要でない。秩序が機能しないところでは、その逆である」。「主体のなかの理性、すなわち主体が生活のために不可欠とする判断力は、模倣（ミメーシス）を核心としている」のであつて、「そうした関与と模倣によらないかぎり、秩序の外のことは何も理解できない。自省的な模倣の流れは、あらゆる経験に対して開かれている。完結的な制度も、理性の体系も、そこでは役に立たない。自省的模倣の流れは、自己がその中

説を流れていく歴史と同様に、基本的に非完結的である¹⁵⁾。この不断の過程には、「死か、秩序か、怠惰によって、つまり関与を不可能にするものによってのみ終止符が打たれる」ことになる。

グリミンガーはここで、すでにロマン主義者の自殺やカトリック改宗を念頭に浮かべているのであろう。それはともかくとして、グリミンガーは、すでに一八世紀以降認められるヘルメノイティクの別の傾向、すなわち所与の秩序の統一性を想定する傾向（一八世紀のマイアーやクラデーニウス。一九世紀初頭のアスト。この傾向は、現代ヘルメノイティクを代表するガウダマーにまで受け継がれている）に対して批判的であり、まして言語交流的合理性によって支配される統一的「生活世界」ないし「理想的言語交流共同体」を想定するハーバーマースに対して批判的である。グリミンガーによれば、「生活世界はいかなる種類の〈統一性〉でもなく、カオスと秩序、偶然と体系、恣意と法則の対立を含む多様性なのであって、すでにヴィーラントがそのことを主張し、それを主題とするロマン¹⁶⁾〔『アーガトン』、一七六六—六七七年〕を書いている」。遡ればトマージウスの「解釈学」が統一性ないし普遍性の保証を断念するものであったことはすでに見たとおりだが、同じことは、後のシュライアーマツハーについても言える、とされる。

「トマージウスの古いヘルメノイティクと比較して、シュライアーマツハーのそれは、言語記号のはるかに洗練された問題と取り組むものであったが、ヘルメノイティクが行なわれる前提として、相互補完的な二つの前提を求めたにすぎない。一つは〈予見〉(Divination)、すなわち〈相手〉の談話や文書に直観的・模倣的に関与すること(シュライアーマツハーによれば、それは女性の強みである)であり、もう一つは文書の部分を大きな文脈と、また、文書の全体をいくつもの文書から成るもつと包括的な文脈と〈男性的に〉一般化しながら比較することであって、それだけで足りるのである。それだけで足りるのは、普遍性の保証が放棄されているからにはかならない¹⁷⁾。「ヘルメノイティクの理性」は、歴史的な「生活世界」で語られる言葉の、完全にはとらえられない真実に迫るだけであって、ア・プリオリに妥当す

る秩序をめざすものではないのだから。

グリミンガーのこうした主張は、ヘルメノイティクを現代的なポストモダンリズムと結びつけようとする姿勢を示すものとして理解されるが、それと同時に、近代化にさいいて合理的な「秩序」から排除された「カーオス」としての「生活世界」におけるロマン主義的ヘルメノイティクの発生と展開を論ずるものだと言えよう。とくにヴォルフとトマージュスの対置によって、グリミンガーは、「秩序」と「カーオス」、「合理主義」と「反合理主義」の分裂を明快に描き出すことができた。では、この分裂は、いかなる緊張関係を生んだのであろうか。

二 緊 張

ヘーゲルは、『美学講義』において、右に見た「分裂」についてこう述べている。

「精神的陶冶、近代的知性は、人間のなかに、かれを両棲動物にする対立を生み出す。人間は、今や相互に矛盾することになる。というのは、こうである。一方で、われわれが見る人間は、欲求と苦況に迫られ、自然に押しまくられ、物質や感覚的目的とその享受に拘束され、自然的衝動と情熱の虜になって、かりそめの実生活の低俗なる現実にとらえられている。他方で、人間は、自己を永遠の理念、思想と自由の国へと高め、普遍的な法則や規定を意志によって自己に与え、けばけばしい現実という衣を世界から剥ぎ取り、世界を抽象概念へと解体する。精神は、自己が自然によって味わわされた苦況と暴力のお返しをして、自然の権利を否認し自然を虐待することによってのみ、自己の権利と権威を得るのである。しかし、生活と意識とのこうした分裂は、まさにその分裂の解消を、近代的陶冶とその知性に要請する。

にもかかわらず知性はこの頑強な対立を免れることができないから、意識にとつて対立の解消はいつまでも単なる当為であり、現在・現実には、宥和を求めて得られず不安の裡にちこちと彷徨する状態なのである。そこで出てくるのは、その解消が単なる当為でないし要請にとどまるほかはない全面的・徹底的な対立が、それ自体として真なるもの、考えられる最高の窮極目的なのではないか、という問いである¹⁶⁾。

もとより、ヘーゲルは、対立の解消を哲学の課題とし、芸術を道徳的目的達成のための手段と解することによつてこの課題に答えようとする。カントの『判断力批判』も、美的なるもの——「美」が「真」、「善」と並びうるかぎりで理性的なるもの——を取り上げただけで、単なる「快」(das Angenehme)を度外視するものであったが、ヘーゲルもまた基本的に理性的秩序の側に立ったわけである。これに対して、まさに「全面的・徹底的な対立が、それ自体として真なるもの、考えられる最高の窮極目的」にほかならないとし、「生活と意識の分裂」を芸術による「生活の道徳化」によつて解消するのではなく、大胆にも、没道徳的でもありうる主観的生と、客観的・理性的な道徳秩序との緊張に耐えようとしたのが、ロマン主義であつた。そのさい、フランス革命による主観性の解放が大きな示唆を与えたことは、言うまでもない。グリミングガーを引用しよう。

「ヘナルヒア」とはもともと主人のいないこと、そこから、法律と秩序がないこと、最後にカーオス的な放縦を意味したのであつて、シラーは、フランス革命を、この最後の意味の「ヘナルヒア」としてとらえた。法律の鎖は断ち切られたが、人間は自由へと高められるのではなく、陰惨さわまる野蛮状態、暴力的テロルの横行へと逆行した。(これに対してシラーは、『鐘』において手工業者や小市民の身分的秩序を美化するにとどまつたが、)初期ロマン主義者の美的アナキズムは、権力の彼方に立つことによつて、(解放がテロルに終る)革命の弁証法を免れた。フリードリヒ・シュレーゲルによれば、(美的アナキの体系は……一面的な理論の専制を解体するのに役立つ)。……アナキとは、道徳

が自律性を主張して支配を要求する秩序の不存在を意味し、誰をも害さなにかぎり自分が善いと思うままにする個人の自由を意味する。へ政治的でない人間、詩的でない人間がいるのと同様に、道徳的でない人間がいてはならないわけがあるのか。いてはならないのは、政治に敵対する人間や法を無視する人間だけである。(フリードリヒ・シュレーゲル)。初期ロマン主義者は、秩序の命令法、目的と道徳に抗して、自己を生活世界との美的戯れに解放した。(シュレーゲル兄弟と妻たちが)『鐘』を読んで笑ったのはそのためである。そこに描かれた秩序は、秩序をもう本気で受け止めず、秩序を相手に喜劇を演じようとする者にとつてのみ、滑稽なものになった¹⁹⁾。

もつとも、グリミンガーは、フリードリヒ・シュレーゲルを過度に「モダン」と解してはならない、と指摘する。シュレーゲルは神を引き合いに出して、理性的秩序よりも感覚的多様性の方が神に近いと主張した。グリミンガーによれば、「フランス革命が解放した主観性は、モデルネの幕開けに当たってまだ伝統と密接に結びついており、伝統から異端的信仰を抜き出した。主観性は伝統によって、できれば伝統そのものの哲学的言語によって啓蒙的理性に対抗しようとしたのだが、その言葉はやがて自分自身に向けられることになった」。異端的信仰は、カトリックへの改宗につらなる。カトリック教会の「ヘルシャフト的に司られたオースドクシーの魔力は、老いたシュレーゲルにとつて、それでもやはり、理性の抽象的秩序よりもぴたりくるもの、しかも制度としての確かさを与えてくれるものであった。……統一的なカトリック教会は、シュレーゲルにとつての避難所になった。一九世紀初頭にルネッサンスを迎え、大きな影響をもつようになつたもう一つの統一性が、ヘナツイオーン²⁰⁾の統一性である」。

伝統に援軍を求めたモデルネがカトリックに吸収されたのに対して、いわば徒手空拳で理性的秩序と戦つたのが、ハインリヒ・フォン・クライストであった。カーオスと秩序の緊張関係は、クライストにおける文体と内容の緊張に示される、とグリミンガーは言う。「クライストの言葉は制度化された報道形式によるところが大きく、かれが書いた物語と

かれが刊行した〈夕刊ベルリオン〉の間に文体の差異はほとんど認められない。かれの言葉は、合理性によって支配され、素材を〈蓋然的な〉事件連関へと整理するものであったが、報告される内容は報告の言語形式と正反対のもの、すなわち瞬間ごとにかかる偶然によつてもたらされたカーオスなのである。カーオスは突如として発生し、あらゆる秩序を滅ぼすだけでなく、秩序に基づく将来の期待をすべて滅ぼす。クライストの文章は、紀律をもっていると同時に暴力的であつた(乾いた文体と、おどろおどろしい内容)。「かれの物語は、警察官が定められた言葉で作成する犯罪調書のように、法律と秩序に違反するものであつた。語り手のクライストは、警官であると同時に犯罪者であつた」⁽²¹⁾。

フリードリヒ・シュレーゲルの場合とは異なり、クライストは、頼るべき神秘的統一性をもはやもたない。残るのは、秩序に対する攻撃性だけだ、ということになる。「その攻撃性は、文明を破壊する地震(『チリの地震』)、国家秩序に挑戦するコールハース(『ミヒアエル・コールハース』)、法律を破つたからこそ——つまり処刑の危険を冒しても戦場において自分の空想・夢想を追つたからこそ——自分自身でありえたホンブルク公子(『ホンブルク公子フリードリヒ』)として、経験される」。グリミングガーによれば、「理性のアイデンティティの論理は、ありとあらゆる分野に矛盾の排除(矛盾律)をもたらず。これに対して、クライストの文学的な言語理性は、実力と実力が衝突する啓蒙の弁証法の純粋な形において、矛盾の保持を固執する」。「実力と実力との衝突」だといつても、それはもはや二つの領域の対立ではなく、個人を——クライストの作品の登場人物ばかりでなくクライスト自身をも——二つに引き裂く矛盾なのである。グリミングガーは言う。「絶えず再生産されていくこのパラドクスは、それでもまだ理性的なのであるか。理性のアイデンティティの論理によれば、否である。しかし、理性の弁証法からすれば、それは大いに可能である」⁽²²⁾。

文学批評家カール・ハイנטツ・ポラーは、一九八七年の著作『ロマン主義者の手紙』において、ハインリヒ・フォン・クライスト、クレイメンス・ブレンターノ、カロリーネ・フォン・ギュンダーローデ(Karoline von Günderröde、

1780-1806)を取り上げ、「初期ロマン主義(フリードリヒ・シュレーゲルやノヴァーリス)の主観性がまだ一般的拘束力をもつ思考規範・感情規範によって規制されていたのに対し、近代文学の発生にとって決定的に重要な意味をもった(クライストをはじめとする)若干の文筆家が別種の「自我のパトス」——一方で右のような規範から完全に独立した個別的「状態」のなかにあり、他方で後期ロマン主義のイデオロギー化をも免れている「自我のパトス」——を生み出した」ことを指摘した。クライストについて、ポラーは言う。

「宥和に至らず破壊を迎えるというシーンは(牧歌的自然の描写と並んで)クライストが好んで取り上げたモチーフであった。その典型的な例が、ミヒアエル・コールハースの物語である。この物語の中心に置かれているのは、今でも通説になっているのとは違って、馬について「権利」の実現が追求されるというモチーフではなく、死を覚悟してでも窮極的な復讐を遂げようという主人公の望みなのである。状況の偶発性の強調、不連続性の意識は、一八〇一年七月二一日の(旅先で遭遇した危難を婚約者ヴィルヘルミーネに報じた)手紙において確固たる形をとり、同時に、詩的意識(美的モデルネ)の発生を告げている」⁽²⁴⁾。人間がいま感じている印象によってのみ支配されている状態を、シラーが「忘我」(über sich sein)と呼んだことに言及した上で、ポラーは論ずる。

「クライストが見付けて我がものとしたのは、シラーの概念によれば「忘我の」人間であった。しかし、シラーの場合と違って、クライストにとってこの状態は、一方的にやってきた事態ではなく、通常の事態であった。……クライストは、人間とは「単に考えること以上の何か」のために在る、と記した(一八〇一年)六月三日の手紙において、シラーが概念化してとらえた古典的な自我のアイデンティティの喪失を嘆くばかりでなく、理性のアイデンティティを超えた人間学的次元の新たな意識をもつに至った、と述べている。本来(規範的な)目的概念として考えられた自我がもはや存立しえず、生きられている現在が「過去に足場をもつ未来」の破壊を意味し、連続性によって規定されている人間学

の体系全体が脅かされているにもかかわらず、クライストは、さまざまの願望と思考のめまぐるしい変動が、雲の動きに伴って時々刻々に表情を変える風景の自然な美しさに比すべきものであることをも、予感することができた²⁵。

もとより、この先駆的な「予感」（それが、グリミンガーのいう「理性の弁証法」なのであろう）が一般の理解を見出すことは、容易ではなかった。ポーラーが取り上げるカロリーネ・フォン・ギュンダーローデ（当時二〇代半ば）とフリードリヒ・カール・フォン・サヴィニー（ギュンダーローデより一歳年長）の手紙のやりとりは、ポーラーの言うところ、「理性的主体性と美的意識の交際のすばらしいドキュメント」であった。秘かに愛していたサヴィニーがブレントアの妹グンダ（堅実で常識的な女性だった）と結婚した後、ギュンダーローデは、一八〇四年二月二六日の手紙で、サヴィニーとの行き違いを招くことになる。

「わたしを非難してグンダが言うには、わたしは高慢で、誰をも愛さず、同情心がないのだそうです。グンダは間違っています。少なくとも、ひどく誇張しています。わたしは全然高慢ではありません。わたしは自分がすぐれていると信じているわけではなく、一時はそう思つてもすぐに、そんなことはないと思うからです。何のことを言っているかお判りになりますか。わたしは今、ドラマを書いており、それに打ち込んでいます。わたしはこの仕事に全く熱中しており、その世界に生きていような気がしますので、現実のわたしがよそよそしく感じられるくらいです。現実を離れて心のなかで眺めたり創つたりする傾向が、とても強いのです。……もつとすっかりして、判りやすく、暖かくなつてほしいと言われ、自分でもそうなれたらどんなに素晴らしいだろうと思うのですが、そうなれるものでしょうか。今更どうしようもないことだとお考えになりませんか。わたしという人間はあやふやで、めまぐるしく浮かんだり消えたりする思いに振りまわされ、じつくりした暖かみに欠けています。それでも、お願いですから、この生まれつきの欠点を許していただきたいのです²⁶」。

サヴィニーは、同年六月六日付の手紙でこう答えている。

「……それにしても、なんてお馬鹿さんだろう、ギュンダーレートヒェン。きみの手紙の最後に、よく判りもせず、だから本当に言いたいわけでもないことを言うなんて。ぼくまで危うく、きみの憂鬱症をうつされるところだった。元氣を出して、羊ちゃん。そして今度会ったときには、馬鹿でしと言ってくください。次の手紙では、歴史の研究について書きましよう」⁽²⁵⁾。

このやりとりについてのポラーのコメントは、こうである。「サヴィニーは、〈歴史の研究〉について——やがて市民的意識を何よりも自省と主観性から逸らし、〈普遍的なるもの〉の〈理念的〉諸要素という意識を完成させるのに役立つ万能薬になる〈歴史の研究〉について——ギュンダーローデに書いてやろうと思いついた。歴史と歴史哲学への関心が自己保存的機能を果たすことを彼女がよく考えており、文筆家として歴史への関心を利用する場合も自分自身にとつては歴史や歴史哲学に大きな意味をもたせまいとしたことを、サヴィニーは理解しなかつた。もつとまじめな意味をもつたはずのギュンダーローデの予感⁽²⁶⁾は、サヴィニーによつて無視されてしまった。ポラーのこの指摘は、重要であろう。歴史は、かつてはさまざまの偶然性から成るカーオスとして、理性的秩序の統一性に対峙した。しかし、今や、偶然性を排除する歴史哲学が、歴史を「生活世界」から引き離して、政治的秩序の「自己保存」に奉仕させることになる。偶然性の領域としての「生活世界」は脱歴史化し、とくに鋭い感受性（ポラーはこれを「詩的メンタリテイ」と呼ぶ）の持主において、「生きられている現在」のみから成る「美的モデルネ」の舞台になったのである。

ここに生じた行き違いは、ギュンダーローデがフリードリヒ・クロイツァーへの愛（それは、やがてギュンダーローデの自殺に終る）に陥つた後、サヴィニーが彼女に宛てて書いた一八〇五年一月二十九日の手紙で、明白になる。

「きみが完全に陥つていると思われる間違いについて手紙を書くことを約束しましたね。だが、そのために、もつと

一般的なことから話をはじめましょう。人間は、自分のもつ力を意識すると同時に、自分の性格によつてとらざるをえない方向に進むことになります。受動的な性格の人にとっては、自分の感覚を独自のものとして深めていくことが何よりも大切なのであつて、そのこと自体は、人間の姿や素質が各人各様であるのと同じことですから、非難できません。しかし、そうした性格の人々の大部分は、単にはずれていることを深いこと、すぐれていることと勘違いする恐れがあります。その間違いが是正されず、却つてどんどん拡大していくことも多いのです。浅薄な人々は悪趣味に走つて、大衆によつてさえ突飛だとか奇抜だとか言われるようになるのですが、それも無理はありません。ましな人々の場合は、この間違いはもつと危険だと言つてもいいほどです。間違いがまともな感覚とまざり合つて、わけのわからないものになるのですから。きみの場合は、まさにそういうことであつて、きみがそうであること、あり続けることは、一種の背徳 (Gottlosigkeit) から来たものです。その背徳が、感覚に流されるきみの心の弱さのおかげで、きみの本来の美点を打ち消してしまいかねないのです。現在きみの心を刺激し、楽しませ、興奮させているものが、きみにとつて絶対的な価値をもつことになつてしまい、それがごく筋の悪いものでも、きみは大目に見るのです。本当に心から愛するというのは、神的なことです。そして、その神的なるものが自己を示すためにとる姿は、すべて神聖なものです。しかし、それを気取ること、その感覚の自然な力が及ばないところまで夢想によつて感覚を増幅することは、神聖ではありません⁽¹⁰⁾。

ポラーによれば、サヴィニーの批判は、何よりも「瞬間性の意識」 (Bewußsein der Momentarität) に向けられたものであつた。しかしそれと同時に、ポラーは、ギュンダローデが自己の気分の「瞬間性」を普遍的なるものと媒介しようと試み続けたことを指摘する。そのことは、たとえば、ベッティーナ・フォン・アルニムが小説という形で発表したギュンダローデとの文通からも読み取れる。ポラーは言う。

「カロリーネ〔ギュンダローデ〕によれば、およそ感じ取るといふことは、個人と人間一般の矛盾を感じることにた、

とされる。現実には「ゆがんだ化物」だとされるが、その現実と「一瞬」だけでも一体化したいという考え、すなわち、瞬間性としての主観性を大きな客観的統一性へと結びつけたいという考えが、実現性はないにせよ抱かれていたのである。しかし、統一性に対するこの憧れそのものが、やはり瞬間として考えられていた。へ時のなかの瞬間を本物にする人間が、偉大な人間です。〔一瞬に〕示される「真なるもの」のこうした例外性……を、カロリーネは、人生の決定的な場面で経験する。それは、サヴィニー宛の1804年1月6日の手紙に書かれたクロイツァーへの熱情が燃え上がった瞬間であった。カロリーネは、ブレンターノと違って感情の瞬間を社会的文脈から切り離したのではなく、社会的文脈を——その本来の「へまとも」で「理性的」な意味においてではなく——真の感情の稀有の前提として経験するのである。人が独りでいることは滅多にないものだ。へわたしはかれ〔クロイツァー〕に始終手紙を書いています。いままでも誰にもこんなに書いたことはないほどのです。わたしはかれに、わたしの気持の全部を、すべての瞬間に感じたことを遠慮なしに書いています（サヴィニー宛の右の手紙）¹⁰。

ギュンダーローデが1806年七月二六日に自刃を遂げたのは、ボーラーの解釈によれば、不連続性（瞬間性）の意識が普遍的な理念（それはこの場合、二人の愛という形をとった）の慰めをもはや得られなくなったからであった。「カロリーネは、結局、理念によって守られた行為として自殺を選んだのではなく、理念によって守られた結合（Band）が力を失った瞬間に自殺を選んだのである。それによって、クロイツァーとサヴィニーが重視した一切のカテゴリ、すなわち社会的制度や理性や現実といったカテゴリは、最終的に放棄された。この反社会性において、カロリーネの自殺は、クライストの自殺（クライストは、1811年1月21日、ベルリン郊外のヴァンゼー湖畔において、センチメンタルな友情関係にあった病身の人妻ヘンリエッテ・フォーゲルとピストル心中を遂げた。ボーラーはその動機を、〈死における喜び〉（ *Lust im Tod*）の計画的追求として解釈する）や、ブレンターノにおける自我喪失（無限の孤

説「独」と、軌を一にするものであった³²。この反社会性と表裏一体を成した文学的主観性と、社会的な理性的主体性とを區別せずに、近代的主観性の成立を——「詩的メンタリテイ」の問題を度外視して——歴史的に論ずる傾向(そのことによつて、初期ロマン主義と「第二世代のロマン主義者」の違いも見逃される)を、ポーラーは疑問とする。

もつとも、ポーラーは、「初期ロマン主義の主観性がまだ一般的拘束力をもつ思考規範・感情規範によつて規制されていた」ことを指摘するかぎりでグリミングガーと類似の見地に立ちながらも、初期ロマン主義は「伝統により啓蒙的理性に対抗しようとした」と論ずるグリミングガーとは異なり、そこでは「理性の原理と理論的・合理的基礎づけが疑問とされたわけではない」と指摘する。初期ロマン主義にとつての「一般的拘束力をもつ思考規範・感情規範」は、もはや伝統ではなく、フランス革命の影響を受けた理性的自我の自律性という規範であった(ポーラーはそのことを、とくにアウグスト・ヴィルヘルム・シュレーゲルの——のちにシェリングの——妻カロリーネのケースについて論ずる)。しかし、その理念の実現が疑わしくなったことにより「自我が客観化のための支えを失い、独自のデュナーミクを無限に発展させていった」という広く流布した歴史的解釈に対して、ポーラーは疑問を呈する。理念がもはや機能しなくなったということは、失望した世代の挫折としてのみ説明さるべきではなく、一八〇〇年以降ますます、不連続性を鋭敏に感じ取ることのできる詩的天分の發揮として理解さるべき現象になっていく、というのがポーラーの主張である。さもなくば、合理的にコントロールされた精神をもつ同時代人(歴史家としてはサヴィニー、少し後のレーオポルト・フォン・ランケ)がこの不連続性に動じなかったことを説明できまい、とされる。

「サヴィニーやランケの理想主義的安定性が、ロマン主義の詩人たちを規定した表象力の欠如に基づくことは、明らかである。第二世代のロマン主義者の詩的に基礎づけられた不連続性意識と、大学・政治の教養世界の言語との間に、越えることのできない深淵が開きはじめたのである³³」。

三 誤 解

ヴォルフガング・ヴェルシュは、『われわれのポストモダンの近代』^(モダニズム)（一九八八年）において、ポストモダンをめぐる論議の概観を試みている。それによれば、ジャン・フランソワ・リオタールによって代表されるポストモダンの哲学は、まず、統一性を求めるさまざまな「大きな物語」(Meta-Erzählungen)との訣別を意味する。「近代（一九世紀までの、ヴェルシュのいわゆるノイツァイト的近代）は、三つの大きな物語をもたらした。すなわち、人類の解放（啓蒙主義）、精神の目的論（観念論哲学）、および意味のヘルメノイティク（歴史主義）である」^(註)。そのような「大きな物語」からの解放という必要条件のほかに、ヴェルシュは、ポストモダンの哲学の十分条件として、多様性が消極的に受忍されるにとどまらず積極的に歓迎されることを挙げる。リオタールの発言が引用される。「正義とは、こういうことです。互いに入り組んだ多種多様な、しかも通訳不能なさまざまな言語ゲームにそれぞれの自律性・独自性を認め、ある言語ゲームを別の言語ゲームに還元しようとしなすことです。……それでも一般的なルールがあるとすれば、それは、ヘゲームをさせてくれ、邪魔せずにゲームをやらせてくれ」ということ^(註)。

そのようなポストモダン（ないし二〇世紀のモデルネ）を、ヴェルシュは、一九世紀までのノイツァイト的モデルネから区別する。「後者は、多様性のプログラムではなく、統一性のプログラムによって規定されていた。統一性プログラムに対抗する反対プログラムも、それ自身、まだ統一性プログラムという形をとっていた。……統一性願望というこの標識は、一七世紀初頭の普遍数学の楽観的プログラムから、一九世紀初頭のロマン主義のメランコリックなトーンに至るまで見られるものであり、ノイツァイト的モデルネ概念の特徴となった。ポストモダンは、このノイツァイト的モデルネとはつきり対立する。……ポストモダンが要求するのは、すでにロマン主義に見られたではないか、とよく言わ

れる。しかし、ポストモダンの本当の概念によるなら、それは当たっていない。ロマン主義はまだ統一性のために弁じていたのであり、少なくとも統一性の解体を嘆いていたのである。ポストモダンは、それとは別の指導像に従う。ポストモダンは、断固として多様性の側に立つ³⁶。

グリミングガーやボーラーの研究によれば、こうしたロマン主義理解は、「第二世代のロマン主義者」に関するかぎり——そして、おそらくシュライアマツハーについても——誤解にほかならない、ということになるであろう。これに対して、ハーバーマースは、この種の誤解を免れている。それだけに、理性的主体性を対話的論証によって置き換えることにより合理主義を堅持し、ポストモダニズムの側からの批判を斥けようとするハーバーマースは、ロマン主義の再評価に対して警戒的である。もともと、「理性の原理と理論的・合理的基礎づけを疑問としたわけではない」（ボーラー）初期ロマン主義は、ハーバーマースによってもそれなりに評価されるようである。一九九〇年の評論「ドイツ人のアイデンティティ再論」において、ハーバーマースは言う。

「初期ロマン主義の伝統と、われわれの最高の啓蒙主義者（カント）の啓蒙批判を、重視しないような者がいるだろうか。この戦い（ボーラーのようにロマン主義の再評価を求めること）は、「初期ロマン主義まで否定する」という³⁷）ありもしない敵を相手としているのだ。その戦いは、反革命的・国粹主義的知識人の（マイナスの）遺産——フランツ・ベーダーとアーダム・ミュラー、エルンスト・モーリッツ・アルントとJ・S・フリース以来、ドイツの市民の政治的メンタリティを特徴づけてきた遺産——を忘れさせることにしかならないであろう。ヘーゲルとハイネ、エンゲルスとマルクスによって見事に茶化されたこの一派は、ヴェルナー・ゾンバルトの（ドイツ人を英雄的民族として讀めた）『商人たちと英雄たち』に至るまで、ドイツ人の精神生活の恒常的要素となったのだ³⁸」。

しかし、ボーラーは、一九八七年の著作において、「第二世代のロマン主義者」の自我のパスが「後期ロマン主義の

イデオロギー化を免れている」ことを指摘しているのである。この論点を無視して——おそらく、ポストモダン論をカテゴリカルに拒否するために——ロマン主義の再評価を不要とするハーバーマースの態度は、あまりにも狭量ではあるまいか。それは、ロマン主義の綿密な検討を避けることによって、その誤解ではないにせよ曲解（ヘーゲルとハイネ、エンゲルスとマルクスのロマン主義理解の墨守）に終り、ひいては、ポストモダニズムとの有益な対話の拒否を正当化するだけだ、と思われる。

(1) Otto Brunner, *Die Freiheitsrechte in der altständischen Gesellschaft*, in: Ders., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, 2. Aufl., 1968, S.196. ブルンナー(石井紫郎・石川武・小倉欣一・成瀬治・平城照介・村上淳一・山田欣吾訳)『ヨーロッパ—その歴史と精神』一九七四年、二九九頁。

(2) Brunner, *Das "ganze Haus" und die alteuropäische "Ökonomik"*, in: *Neue Wege*, S.111. 『ヨーロッパ—その歴史と精神』、一六一頁。

(3) Rolf Grimminger, *Die Ordnung, das Chaos und die Kunst. Für eine neue Dialektik der Aufklärung*, 1986, Taschenbuchausgabe 1990, S.35 f.

(4) Gerhard Oestreich, *Strukturprobleme des europäischen Absolutismus*, in: Ders., *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*, 1969, S.193 f. ハルトウンヅ、フイーアハウス他(成瀬治編訳)『伝統社会と近代国家』一九八二年、二五二頁以下。禁欲的プロテスタントイイズムが経済的合理化の発展を促したというヴェーバーのテーゼについては数々の吟味がなされているが、とりわけ、一六世紀の宗教改革者たちの思考が、一七世紀に実生活の改革を意図して執筆されたプロテスタントの多数の「教化説本」にそのまま受け継がれたわけではないというハルトムート・レーマンの指摘は重要である。「さまざまなキリスト教会の教義上の立場が一七世紀になってもそれぞれに違っていたことは確かだが、倫理の領域で説かれ、やがて教化説本にも取り込まれることになった内容は、かなり似たものであった。良心的であること、真面目であること、熱心であることが求められた。ヨーロッパのさまざまな地域ごとにそれぞれの伝統があり、民衆の文化も異なっていたから、

こうした倫理的助言に従うやり方にもむろん違いがあり、その実例はいくらも挙げることができようが、ヴェーバーが好んで取り上げた領域、すなわち神学的・倫理的な基本信念に基づいて行為を促す心理的な力の領域に関する限り、カルヴィニズムが果たした役割は、今から見れば、かつてヴェーバーが想定したほど特異なものではなかったと考えられる」(Hartmut Lehmann, *Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus: Die Weber-These nach zwei Generationen*, in: Wolfgang Schluchter(Hrsg.), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*, 1988, S.541)。ノーマンによれば、「教化読本の著者たちにとって宗派の違いは大きな意味をもたなかった。イギリスの敬虔な著者たちは鷹揚にジェズイットの見解を書き写したし、普段は犬猿の仲であったカルヴァン派とルター派の著者たちも互いの見解を書き写した。そればかりでなく、中世末期のカトリック文献も大いに利用された。とくにイギリスの著者たちの作品は、多くの外国語に——むろんドイツ語にも——訳されたのであって、ドイツ語に訳される場合はオランダの著者たちがいわば中継者となった」(a.a.O., S.339f.)。このように、「プロテスタントイズムの精神」による経済活動の合理化は、むしろ、全ヨーロッパ的な「紀律化」の一環としてとらえらるべきであろう。やがて、絶対主義国家が「紀律化」の後盾となる。ヴォルフガング・シュルプターは言う。「形式(営利活動)と内容(禁欲精神)の新しい結合が決定的になったのは、ヴェーバーによれば一六・七世紀のことであった。だからこそ、この時代は、「ヴェーバーによって」(資本主義の英雄時代)とされたのである。それは、内面的(精神的)に強められた資本主義が、近世の個々の官僚制的家産国家を強力な外面的同盟者として得た(「」時代であった」(Wolfgang Schluchter, *Religion, politische Herrschaft, Wirtschaft und bürgerliche Lebensführung: Die okzidentale Sonderentwicklung*, in: a.a.O., S.87)。「合理化」はもっぱら孤独なキリスト者の内面で進行了た事態ではなく、外部からの「紀律化」を必要とした。「ゼクテ」もまた、「紀律化」の担い手であった。シュルプターによれば、「ゼクテ教会ないし純粹なゼクテの形をとった一種の《教会制度》は、社会的統制を強化し、メンバーに対し不断に(同志のなかでの社会的自己主張)」(Weber, *Religionssoziologie*, I, S.234)をするように強制した。そのことによって、《教会制度》は、すでに存在した極度の内面的圧力をさらに外部から補強したのである」(a.a.O., S.85)。その限りで、「ゼクテ」も、「ポリツァイ」(英仏では police)による「紀律化」の一翼を担ったわけである。

(5) Grimminger, a.a.O., S.59 f.

(6) Grimminger, a.a.O., S.63.

- (7) Christian Wolff, Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen, auch allen Dingen überhaupt, 1751, S.78 f. in: Gesammelte Werke, I.Abt. Bd.2, 1983.
- (8) Wolff, a.a.O., S.195 ff.
- (9) Friedrich Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen, 13. Brief, in: Sämtliche Werke(1879), Bd.4, S.558(Anm.1).
- (10) Grimmlinger, a.a.O., S.80 f.
- (11) Christian Thomasius, Die Ausübung der Vernunftlehre, 3. Hauptstück. Von der Geschicklichkeit die von anderen vorgelegte Warheit oder Irrthmer zu begreifen und verstehen, 1691(Nachdruck 1968), Nr.66, S.182.
- (12) Grimmlinger, a.a.O., S.82.
- (13) Grimmlinger, a.a.O., S.83.
- (14) Thomasius, a.a.O., S.180 f.
- (15) Grimmlinger, a.a.O., S.84.
- (16) Grimmlinger, a.a.O., S.87.
- (17) Grimmlinger, a.a.O., S.88 f.
- (18) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über Ästhetik I, in: Werke (1970), Bd. 13, S.80 f.
- (19) Grimmlinger, a.a.O., S.93 f.
- (20) Grimmlinger, a.a.O., S.103 f.
- (21) Grimmlinger, a.a.O., S.109.
- (22) Grimmlinger, a.a.O., S.112.
- (23) Karl Heinz Bohrer, Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität, 1987, S.7.
- (24) Bohrer, a.a.O., S.97.
- (25) Bohrer, a.a.O., S.100.
- (26) Vgl. Bohrer, a.a.O., S.79 f.

(27) Vgl. Bohrer, a.a.O., S.81.

(28) Bohrer, ebenda.

(29) その端緒は、すでに初期ロマン主義において見出される。ノヴァーリスは一七九九年の『ハインリヒ・フォン・オプターディンゲン』（青山隆夫訳『青い花』一三四頁）において、歴史家を非難して言う。「物語ることは十分に達者で、いやになるほど饒舌なのだが、いざ肝心かなめのこととなるとすっかり忘れている。つまりさまざまな偶然の出来事結びつけて、快く教訓にとんだひとつの総体をつくりあげるといふことを。このことをよくよく考えてみると、歴史家たるもの、当然詩人でもなければならぬと思われます」。むしろ、歴史から偶然を完全に排除したのはヘーゲルであった。「哲学的考察の意図は、まさに、偶然なるものの除去に存する。偶然性とは、外的な必然性、すなわちそれ自身外的な状況にすぎない原因に由来する必然性のことである。われわれは歴史に、一つの普遍的な目的、世界の窮極目的を求めなければならぬ。……意欲の世界が偶然に委ねられていないという信念、思想を歴史に顕さなければならぬ」(Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, 3.Aufl., 1930, S.5)。歴史家のラインハルト・コゼレックは、ノヴァーリスとヘーゲルを引用した上で言う。「歴史主義学派は、詩論と観念論哲学の双方から促されて、歴史を——出来事を取り上げるよりも前に——内的に完結した一個の意味としてとらえ、学問的に省察するようになった。へ連中には長さや重さを計らせておけ。弁神論こそがわれわれの仕事なのだ」(ドロイゼン)。すべての出来事が一回的であり、へあらゆる時代が神に直結している」(ランケ)というなら、奇蹟が消去されるのではなく、歴史全体が唯一の奇蹟になる。ドロイゼンが続けて言うように、へ人は「歴史を」崇拜することを学ぶのである。こうして、偶然も、偶然である自由を奪われてしまった」(Reinhart Koselleck, Der Zufall als Motivationsrest in der Geschichtsschreibung, in: Ders., Vergangene Zukunft, 1979, S.174 f.)。「一八世紀に入るまでは、偶然、ないし女神フォルトゥーナの姿をとった運命が、歴史を解釈するため引き合いに出された」(a.o., S.159)のに対して、一八世紀後半以降、偶然は「偶然的である自由」を奪われていくのであるが、あえてその合理化に逆らって「偶然的である自由」を偶然に取り戻そうと試みたのがクライストであり、ブレンターノであり、ギュンターローデであったということになる。これら「第二世代のロマン主義者」(ポラー)は、その試みによって、もはや歴史を崇拜しない「ポストモダン」を先取りしたのである。

(30) Vgl. Bohrer, a.a.O., S.83 f.

- (15) Bohrer, a.a.O., S.118.
- (32) Bohrer, a.a.O., S.199.
- (33) Bohrer, a.a.O., S.202.
- (47) Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, 2.Aufl. 1988, S.32.
- (55) Vgl. Welsch, a.a.O., S.33.
- (36) Welsch, a.a.O., S.36.
- (37) Jürgen Habermas, *Nochmals: Zur Identität der Deutschen*, in: Ders., *Die nachholende Revolution*, 1990, S.220 f.

* 国家学会雑誌一〇四卷九・一〇号に発表予定の拙稿「歴史と偶然」をも参照されたい。