

## F. シラーの藝術論について

中村 美智太郎（なかむらみちたろう）  
一橋大学大学院言語社会研究科博士課程

### 【要旨】

フリードリヒ・フォン・シラーは、劇作家として著名であり、また文学史においてゲーテと並ぶ偉大な詩人としてもよく知られている存在であるが、とりわけ美学史において思想家としての側面も同じくらい重要であるとみなされている。本発表では後者の側面に着目し、シラーの藝術をめぐる思想全体に通底している「主体形成」の特徴について論じる。

先行研究では、シラーが一七九一年から数年間にわたりカントの『判断力批判』を中心に集中的に研究し、その思想を受容したとされている。また、シラー自身も一七九四年三月三日のケルナー宛ての書簡のなかで、自らカント研究に没頭していることを吐露している。このように、シラーの思想にはカント研究の成果が盛り込まれていると考えることができる。この観点から、シラーの議論をカントの議論と関連づけて論じることがまず必要である。

このカントとの関連を前提として、シラーの主体形成をめぐる議論のなかで美的革命の精神が一定の役割を果たしていることに着目する。「美的革命」(ästhetische Revolution)とは、F. シュレーゲルが提唱した理念であるが、例えば、シラーの「美的国家」(ästhetische Staat)概念に、この美的革命の精神を読み取ることができる。この美的国家とは、政治的制度としての国家ではなく、趣味によって個人のうちに作り出される調和が社会においても実現されることを示していると解釈できる。例えばイエシュケは、美的革命について、政治や詩などの「別々の領域への生の分裂を止揚し、失われていると考えられた統一を取り戻そうとする」点を指摘しているが、この指摘に従うなら、分裂を止揚し、新しい世界への統一をめざす運動はシラーの美的国家概念のうちにも含まれているとみなすことができる。シラーにおいて、この美的革命の主体として重視されるのは「情感詩人」である。この情感詩人のあり方を、とりわけシェリングの藝術をめぐる議論のなかから天才をめぐる議論を取り上げ、その天才論との比較を通じて、際立たせることを試みる。

思想的な影響関係を考慮に入れながら、シラーの思想とそれを取り巻く議論の考察を通じて、シラーの藝術をめぐる議論の目指すものを提示したいと考えている。

## 1. 政治的「革命」に対する態度

しばしば、フランス革命に対して当初は熱狂したシラーがフランス革命のその後の墮落に幻滅した結果、徐々に政治的に無関心になっていったとされる。<sup>1</sup>そして、この見方は、たとえば『人間の美的教育についての一連の書簡』（以下、『美的教育書簡』と略記する）における「陶冶」（Bildung）の性格付けに一定の影響を与えている。すなわち、シラーにおける「陶冶」とは、現実世界から乖離した観念的世界での議論であるといった性格付けである。『群盗』等の初期の戯曲において革命の精神と通底するような態度を示していると解釈されることもある一方で、その哲学的諸論文においてこのような性格付けが行われることを、どのように考えるべきであろうか。

この問題を考察するためには、シラーが「革命」についてどのように考えていたのかを明らかにする必要があるだろう。シラーは、16世紀のスペイン国王フェリペ二世に対して革命運動を行ったオランダ国民について論述した、1788年の『オランダ独立史』の序文のなかで、オランダ独立について、世界史の中で最も光輝な出来事のひとつであり、「ばらばらだった勢力が大義のために結集し、恐ろしい専制の企てに対する圧倒的に不利な闘争において悲壮な意思の力が勝利を収めた」<sup>2</sup>のものであると、その革命的な行動を肯定している。

ただし、シラーがここで無条件に革命的行動について賞賛しているわけではないことに注意したい。すなわち、「前例のない暴政が財産と生命を脅かし」、「生を価値づけていたあらゆるものを奪われ」<sup>3</sup>たことが前提条件であり、革命以外の手段がない場合にのみ肯定されている点である。とりわけオランダ国民が「ヨーロッパにおいて最も平和を好む国民」<sup>4</sup>である点と強調されていることから、革命が限定的な行為であることを示していると思われる。さらに、「聡明で大胆な精神をもつ者」<sup>5</sup>であるオラニエ公ウィレムが最終的な条件として提示されている点も重要である。つまり、ここでシラーの賞賛する革命には、それを先導するにふさわしい貴族という指導者が必要であり、従って単なる民衆による蜂起が肯定されるわけではないということである。

このように、シラーは正当な革命について、とりわけ「収奪」と「貴族主導」という二つの条件を満たす必要があると考えているように思われる。この「収奪」という側面から、シラーがフランス革命について一定の距離をとっていたと考えることができる。このことは、『オランダ独立史』のなかでしばしばオランダとフランスの状況を対比的に説明していることから推測される。たとえば、フランス人は怒りの捌け口をイタリア人への嘲笑に求めたが、オランダ人は直ちに反乱へと至ったといった表現や、フランスでは政策による長い圧政から突然自由になったが、オランダでは古代の自由な状態から外交による奴隷状態

---

<sup>1</sup> たとえば次を参照。Abusch, Alexander: Schiller. Größe und Tragik eines deutschen Genius. Berlin(Aufbau), 1980. S.192-S.201.

<sup>2</sup> Schiller, Friedrich: Werke, Nationalausgabe XVII. Weimar, 1943-1967, S.10. 以下、NAと略記する。

<sup>3</sup> Ibid., NA XVII. S.11.

<sup>4</sup> Ibid., NA XVII. S.11.

<sup>5</sup> Ibid., NA XVII. S.11.

へと強制されたといった表現<sup>6</sup>から、伺うことができる。仮にシラーがフランス革命について当初は熱狂したと考えることができたとしても、こうした記述から、シラーにとって、フランスにおける社会的な状況が革命を肯定するのに必要な条件を満たしているわけではなかったとみなすことができるだろう。

「貴族主導」という側面から導かれるシラーの帰結については、1790年の『リュクルゴスとソロンの立法』(以下では『立法』と略記する)<sup>7</sup>をさらに参照することで考察したい。シラーは、この著作においてアテナイとスパルタの国家制度を比較している。古代スパルタにおいて「私有財産の禁止」や「商業の制限」、「軍隊の創設」「市民教育」といったリュクルゴスの提示する制度について賞賛しながら、シラーは人間の進歩が阻害される点で批判的である。「国家の善」のためにあらゆることが犠牲にされ得るが、国家の「目的」は国家それ自体ではなく、「人間のあらゆる能力の発展、すなわち進歩」であり、この進歩という目的を実現する手段がまさに国家であると、シラーは主張する。<sup>8</sup>この点を重視するのがアテナイのソロンである。ソロンが国家の中心原理として個人の自由を設置しようとした点については、シラーは肯定的であるが、ただし、ソロンが多くを権力を国民に譲り渡しすぎたと批判している。このことは、民主制についてのシラーの限定的な態度を明らかにしている。つまり、シラーは、民主制については支持しながら、直接民主制については否定するのである。<sup>9</sup>

『立法』における直接民主制についての不支持は、『オランダ独立史』における「貴族主導」を重視する態度と一致しており、この意味でシラーの立場は一貫しているといえるだろう。『立法』における市民をめぐる議論の帰結のひとつは教育の重要性であるが、したがってこの帰結も、シラーの一貫した立場のなかで考察されなければならないはずである。こうした観点からみると、シラーにおける「陶冶」や「教育」の議論は現実から遊離した観念的なものであると断定することについては、議論の余地があるように思われる。

シラーは古代ギリシャの教育の要諦を人間を法に適合するようにすることとして読み取っているものの、『美的教育書簡』等においては、法によって強制される徳を肯定しない態度を自ら示している。では、どのような形で道徳的な徳を認めるのかという問題がある。また、オランダ独立をめぐるオランダ国民の革命の態度を肯定することが、シラーの思想の中においてどのような形で接合され得るのかという問題もある。こうした問題については、次に『美的教育書簡』において展開される議論を検討することで考察したい。

## 2. 美的陶冶による統合

前節において触れたように、シラーは『立法』においてギリシャ人の国家制度から「教育」の重要性を読み取っていた。この教育を主題としている1795年の『美的教育書簡』においてシラーは、ギリシャ人に対しては、どのような態度をとるのだろうか。まず、『美

---

<sup>6</sup> Ibid., NA XVII. S.126.

<sup>7</sup> Schiller, Friedrich: Sämtliche Werke, Band IV. München, 2004.

<sup>8</sup> Ibid., S.829.

<sup>9</sup> Ibid., S.829.

『美的教育書簡』におけるギリシャ人に対する態度を明らかにしておきたい。

シラーは第5書簡で「文明化した階層」(zivilisierten Klassen)が「性格の無気力と退廃」をもたらし、その源泉は「文化それ自体」であると主張し、文明化の過程によって退廃がもたらされたという認識を示している。<sup>10</sup>そして、続く第6書簡のなかで、シラーはギリシャ人について次のように述べて賞賛している。

「形式が十分であると同時に内容が充実しており、哲学的であると同時に造形的で (bildend)、穏やかであると同時に精力的であることから、我々は彼らを、想像力 (Phantasie)の若さと理性の男らしさ (Männlichkeit)が素晴らしい人間性 (Menschheit)のなかで統一さ (vereinigen) れているとみなす」 [AE6]

ここで示されているのは、ギリシャ人の人格のうちでの統一である。ギリシャ人においては人間性のうちで調和、すなわち「性格の全体性」(Totalität des Charakters) (AE4 末尾) が保たれているという点で、近代人の「師」でさえあるが、近代人は、こうした「性格の全体性」を分業化の過程において喪失し、さらに近代国家がその傾向を促進してしまっているとしてシラーは批判している。ただし、シラーにおいて、同じ第6書簡でアテネ人に匹敵する近代人は存在しないということが示唆されているように、このギリシャ人と近代人の図式からはギリシャ人の模倣という解決の方向性は導かれない。そしてまた、人間性の分裂をもたらしてしまった近代国家による回復も望めない (AE7 冒頭) という認識が示されている。そこで、シラーは、「性格の全体性」すなわち「調和」の回復、言い換えれば「性格の高貴化」(Veredlung des Charakters) [AE9]を藝術という手段によって達成すべきだという考えに至る [AE9]。

「従って、この目的[論者註：性格の高貴化]のために、国家が与えない手段を探し、(・・・) 純粹に保持される源泉を開発する必要がある。(・・・) この手段が藝術であり、この源泉が藝術の永遠の規範のなかで開発される。」 [AE9]

近代において人間の性格は二つの対立する方向へと逸脱してしまっているために、こうした近代人における分裂を、国家という手段ではなく藝術という手段によっては開発される「源泉」、すなわち「美的陶冶」(ästhetischer Kultur) [AE10]によって統合しなければならない。ここでシラーは、国家による統合を否定し、かつ藝術を統合の手段として考えている。この二つの問題をどのように取り扱うべきだろうか。

まず、国家による統合の否定について考察しよう。ここでシラーの想定する国家はいわゆる政治的制度としての近代国家であり、この近代国家のあり方を批判していると考えることができる。シラーは『美的教育書簡』のなかで、国家を、自己自身によって、また自己自身のために形成される組織でなければならないと考えているからである [AE4]。

---

<sup>10</sup> 『美的教育書簡』からの以下の引用はすべて次による。Schiller, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: NA XX. 1962.便宜のために「AE」の略号の後に書簡番号を付す。

「最初の共和国の単純な組織 (Organisation) は、より高度な生物的生にみずからを高めるかわりに、卑俗で粗野な機構 (Mechanik) のなかに、みずからを下落させた。各個体が自主的な生を享受し、必要な場合には全体となることのできる、ギリシャ国家のポリープ的性質 (Polypennatur) は、いまや、無数に多くの、しかし生命のない諸部分の寄せ集めによって機械的生活全体をつくる、精巧な時計仕掛けに、場所を譲った。いまや、国家と教会、法 (die Gesetzte) と道徳 (die Sitten) とは分断された。」 [AE6]

シラーは、「ポリープ的性質」と「時計仕掛け」とを対比させることにより、古代ギリシャ国家と近代国家の特徴を明らかにしようとしている。すなわち、「ポリープ的性質」においては、部分はそれ自身で自律的であり、その自律的な部分がそれ自体で全体となることができ、このように部分と全体とが有機的に連関することで調和を保っていた。これに対して、「時計仕掛け」においては、部分は全体から切り離されれば、単なる破片にすぎず、例えば時計の各部品はそれだけで全体 (つまり時計) となることはできない。この意味で、時計における各部分は、他律的なあり方を示しているといえる。

この比喩を挙げることによって、シラーはここで、有機体的性質をもたないがゆえに、例えば国家の「法」と個人の「道徳」が分離してしまっているように、部分と全体とが分離し、いわば「時計仕掛け」に墮してしまっている近代国家を批判しているとみることができる。

このように、シラーは、国家を、「有機体的国家」と「機械的国家」という二重のカテゴリーで捉えている。では、シラーの自律性理論のうちで展開されている「有機体的国家」と「機械的国家」という発想は、どこに起源をもつのだろうか。

シラーにはカント哲学を集中的に研究した時期があり、シラー自身も自覚している通り、シラーとカントとの思想的関係は、緊密であると考えられる。そこで、当該の問題を考察するために、シラーが、1790年からの数年間、集中的に研究した期間をもつカントの『判断力批判』(1790)における記述を参照してみよう。

「自然のそのような産物においてはそれぞれの部分は、(…)他の諸部分を(従ってあらゆる部分が他の諸部分を相互に)産み出す機関として思考されるのであり、このような機関は技術のいかなる道具でもなく、諸道具に(技術の道具にすら)すべての素材を提供する自然の道具でありうるにすぎない。しかもそのときにのみ、またそのゆえにのみ、そうした産物は、有機的であり、また自己自身を有機化する存在者として、自然目的 (Naturzweck) と名づけられえ。」 [KU, B291f.]

各部分が互いに産み出しあうものは、道具ではありえない。ここで、カントが、自然による産物を問題としているのは、有用性を目的とする技術による産物と区別するためである。このことは、同時に、「有機体」と「機械」との対比となっており、このような対比は、シラーのそれと同じ構造をもつものであるといえる。

ただし、カントはこの有機体を「自然目的」とし、技術との「類比」に基づく反省的判断力の統制的原理であることを強調している。これは、例えば時計のような技術の所産が

外的合目的性をもつものであるのに対して、自然の産物こそが有機的であり、内的合目的性をもつがゆえに、名づけられたことを示している。そして、この「自然目的」の指し示すものは、シラーの挙げていた「ポリープ的性質」の比喩の指し示すものに相当するといえるだろう。

カントは、このように「機械」と対比され、「自然目的」とされた「有機体」の概念を、国家に適用している。

「われわれは、逆に、ある結合を、前述した直接的な自然目的との類比 (Analogie) によって明らかにすることができるが、その結合は、現実のうちにはではなく、むしろ理念のうちに見いだされる。だから、ある大いなる人民を国家へと全面的に改造しようとした最近の企てに際して、有機的組織 (Organisation) という語が、さまざまな行政制度等や国家全体の制度に対して、適切に用いられた。なぜなら、そうした全体 (Ganze) においては、そのすべての構成員は、たんなる手段ではなく、同時に目的でもあるべきであり、彼らがその全体の可能性のために協力することにより、その全体の理念によって、彼らは、それぞれの地位と機能とにしがたって形成されるからである。」 [KU, B294]

ここでカントが「有機的組織」という表現を国家に対して用いていることが注目される。この有機的組織としての国家は、「自然目的」との「類比」によって捉えることができる。それはあくまでも「類比」であるため、現実にもそのような内的合目的性が顕現するわけではなく、理念のうちにおいて発見される。シラーが「有機的国家」と「機械的国家」と表現するとき、このようなカントの「有機体」としての自然の産物 (自然目的) と「機械」としての道具という対の categorie を継承し、そのうえで、「自然目的」概念を国家に適用した「有機的組織」を受容しているといえる。古代ギリシャのような風習や状況が崩れた後にも「有機体的国家」が存続することは期待しえないし、他方、近代国家は「機械的国家」へと下落してしまっている。そこで、シラーの国家論の課題は、このふたつの国家を調停し、統合するような新しい国家観を提出することとなるのである。そこで、シラーは「機械的国家」への批判から、自律性をもった「有機的国家」を創設することを提言していくのである。それが「美的国家」である。『美的教育書簡』における最後の書簡、第 27 書簡において次のように「美的国家」は規定されている。

「力学的な (dynamisch) 法の国では、人間は力として人間と出会い、自分の働きを制限し、——倫理的な (ethisch) 義務の国では、人間は法則の威厳によって人間と対立し、自らの意志を束縛するとすれば、美しい社交のサークルにおいて、すなわち美的 (ästhetisch) 国家において、人間は人間に対して形態 (Gestalt) としてのみ現象し、すなわち自由な遊戯の対象としてのみ対立すべきである。」 [AE27]

シラーはここで、「美的国家」を「美しい社交のサークル」として規定している。シラーにおける「美的国家」は、「国家」(Staat) という表現から受ける印象とは異なり、政治的な制度としての国家ではなく、「趣味」によって個人の内側に作り出された調和が、社会の内部においてより大きな範囲の調和として実現されることを意味していることが読み取

れる。シラーにおけるこの術語の成立には、おそらく、小国が分立していたという当時のドイツの情勢が多かれ少なかれ影響していると思われるが、ここで、重要なことは、「力」としての人間や意志の「束縛」といった表現から読み取れるように、みずからの外あるいは内に発見された対立物の、対立しているが故の「分断」を乗り越える枠組みとして、「美的国家」が措定されているということである。

この「美的国家」において顕著にあらわれている精神を、「美的革命」の精神と呼ぶことができる。この精神を提唱したにはフリードリヒ・シュレーゲルである。

シュレーゲルは、1795年の『ギリシャ文学の研究について』(Über das Studium der griechischen Poesie) (以下、『研究』と略記する) のなかで、「美的革命」について語っている。シュレーゲルによれば、同時代の藝術は「新奇なもの、刺激的なもの、目立つもの」ばかりを追求し、藝術理論はそれを肯定している「美的無政府状態 (die ästhetische Anarchie)」[KA2, 224]<sup>11</sup>である。だが、シュレーゲルは、これを「無政府状態」であると批判すると同時に、この状況から新しい領域へと移行する可能性をみており、この移行を「大変動」と名づける。

「すでにしばしば差し迫った必要が対象を産み出し、絶望から新しい安息が生まれてきた。無政府状態は良い結果をもたらす革命の母である。現代の美的無政府状態は、同様の幸運な大変動 (glückliche Katastrophe) をみずからに期待することが許され得る。」[KA1, 224]

近代文学においては、すばらしいと感じる作品が新しく登場する度に、最高の美が達成されたと確信されるが、すぐさまその陶醉は醒め、また「別の偶像を祭壇に据える」[KA1, 219]ことが繰り返されているにすぎず、古代ギリシャにおいて成立していた普遍的な尺度としての「公共的趣味 (oeffentlicher Geschmack)」は、もはや共有され得ない。しかし、こうした「無政府状態」というマイナスの事態があるからこそ、むしろ「大変動」が起こり、プラスの事態へと転換する可能性が開かれると、シュレーゲルは主張する。シュレーゲルは、この「大変動」のことを「美的革命」(die ästhetische Revolution) [KA1, 269]と言い換え、近代文学において「よりよき趣味」の復活を実現することで、この「無政府状態」という負の状況を打破するような「美的革命」を期待している。

山本定祐は、ここでシュレーゲルは、近代文学における趣味の没落を嘆いているのであり、美の普遍的な尺度としての趣味の原理自体を否定しているわけではないことを確認し、ギリシャ文学を支配していた「公共的趣味」を近代文学へと持ち込んだとしても、その前提条件としての「公共的しきたり」を喪失した近代においては、使用不可能であると論じ

---

<sup>11</sup> 本論におけるシュレーゲルの作品からの引用は、すべて次に拠る。Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Hrsg. v. Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. Paderborn/Muenchen/Wien(Thomas Schönig), 1958. 以下、引用に際してはKAと略記し、略号の後には巻数、頁数を順に示す。訳出に際しては、次の邦訳を参照した。山本定祐編訳『ロマン派文学論』、富山房百科文庫、一九七八年。なお『研究』は、一七九五年に成立し、一七九七年に『ギリシャ人とローマ人、古典古代についての歴史的批判的試論』(Die Griechen und Römer. Historische und kritische Versuche über das klassische Altertum)の一部として出版されている。

る。<sup>12</sup> しかしシュレーゲル自身、「現実に美的革命の瞬間が近づいている」[KA1, 269]と述べているように、この「近代のカオス」自体のなかにむしろ新しい可能性を予感しているのであり、山本はこの予感こそがロマン主義文学へとつながるものだと考える。つまり、山本に従えば、ロマン主義者の態度にはただ「分裂」を受け入れるだけでなく、それが実現可能かどうかは別として「分裂」に抗する姿勢があるといえる。

このように、シュレーゲルにおける古代ギリシャ文学へのまなざしには、古代ギリシャの藝術及び社会には存在していた「統一」が失われてしまったという同時代に対する「分裂」の発見が明確に含まれていたといえる。だが、ロマン主義者としてのシュレーゲルが、この「分裂」という事態を受け入れて、古代ギリシャを憧憬したにすぎなかったとは、とりわけ「大変動」としての「美的革命」を志すような、『研究』における態度をみる限り、少なくとも言えまい。シュレーゲルの「美的革命」は、このように、単なる二元論に解消しえない「現実には存在しない」ものに対するまなざしを確かに含んでいる。

「美的革命」以後の可能性を示すものとして、シュレーゲルの念頭にはゲーテがある。ゲーテを「時代の最大の傾向」のひとつに挙げる根拠はここにあるのだが、シュレーゲルにとって、ゲーテは、「関心と美との中間、技巧 (Maniriertes) と客観 (Objektives) の中間 (Mitte) に」[KA1, 261]位置する存在である。<sup>13</sup> シュレーゲルにとって、この「中間」というあり方は、二つの性質を統合し得る位置を意味している。ただし、シュレーゲルは、この「中間」にヘーゲルのような「絶対者」を想定せず、示唆するのみであり、この示唆することが、哲学とは異なる「ポエジー」の役割であると考えられる。メニングハウスによれば、このような「中間」には、「二元論の戯れ (Spiel des Dualismus)」があり、この戯れは絶対者を定立するのではなく、この戯れ自体が、「差異化的な戯れ (ein differentielles Spiel)」の媒体としての絶対者であると解釈できる。<sup>14</sup> この解釈に従えば、シュレーゲルの「中間」とは、二元論を媒介する論理そのものであるとみなすことができるだろう。この意味で、シュレーゲルの理論は、「自己自身の顕在化」とみなすヘーゲルのような絶対者の把握の仕方と区別することができる。

シラーはこの「中間」というあり方について、第 20 書簡の末尾において言及している。

「自然的にも道徳的にも強制されず、自然的かつ道徳的に活動する中間的な気分 (mittlere Stimmung) は自由な気分と呼ばれるのにふさわしい。そして、感性的に規定された状態

---

<sup>12</sup> 山本定祐「ドイツ・ロマン主義とその時代」、伊坂青司・森淑仁編『シェリングとドイツ・ロマン主義』、晃洋書房、一九九七年。

<sup>13</sup> 「中間」(Mitte) を重視する態度は、カントにも見られる。『美と崇高との感情性に関する観察』(一七六四)のなかで、カントは、崇高も美も「中庸 (Mittelmaß)」を越えた場合、退化したものとみなす姿勢を示している。カントの議論については、次を参照。Kant, Immanuel: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. in: Immanuel Kant Werkausgabe Band 2 Vorkritische Schriften bis 1768(2). Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1977.

<sup>14</sup> メニングハウスは、シュレーゲルの「ポエジー」における神秘主義的な性質を否定し、これを哲学的な概念として取り扱っている。Menninghaus, Winfred: Unendliche Verdoppelung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion. Frankfurt am Main(Suhrkamp)1987, S.57.

を自然的な状態、理性的に規定された状態を論理的で (logisch) 道徳的な (moralisch) 状態と呼ぶなら、実在的で能動的に規定され得るこの状態は、美的状態と呼ばれなければならない。」[AE20]

シラーは、藝術は道徳性や有用性から独立しているというカントの自律性理論を肯定しながら、藝術は統合の手段、革命の手段であると考えている。この点が第9書簡におけるもうひとつの問題であった。この問題は、シラーの藝術論における矛盾した態度であるとみなすこともできる。この問題の解決へともたすのが、この「中間的な気分」としての「美的状態」の規定である。藝術は確かに分裂を統合し、美的革命を実現するために用いられる「手段」であるとみなされており、この意味で「有用性」に依存しているようにみえる。しかし、美的状態はあくまで「能動的に規定され」るのであって、自然的な本性や法など、いかなる強制も含意しない状態である。ここで藝術作品の機能とは、この自由な気分に向けて「我々を解き放つ」[AE22]ことであるが、このように機能しながら、美的状態はその能動性を失わない。この点において、藝術の自律性は保持されているとみなすことができるだろう。

このように、シュレーゲルの美的革命のこうした諸性質と比較すると、シラーの「美的国家」概念もまた、この「美的革命」という思想を共有しているとみなすことができるように思われる。イエシュケは、後者の「美的革命」という側面について、初期ロマン主義と初期観念論の周辺でおこったものであり、この「革命」という表現それ自体には、「フランス革命のほんの数年後、革命に関する公衆の様々な判断をめぐる争いのまっただ中であって、まだどうして今日ほど使い古されて角のとれた印象を与える言い方ではなかった」と指摘している。<sup>15</sup>イエシュケによれば、「美的革命」は、「政治的な革命ではまだしっかりと保持されている、政治・詩・学問・宗教といった別々の領域への生の分裂を止揚し、失われていると考えられた統一を取り戻そうとする」ことによって、「政治的な革命を超えていく」。「美的革命」と表現される要求が出現するのは、「美的革命」と政治的革命とが等価であるだけでなく、現実の世界において政治的革命が不可能であることを表している、とイエシュケはいう。<sup>16</sup>このように、分裂を統一へともたらし、新しい世界の創造を目指

---

<sup>15</sup> Jaeschke, Walter: Ästhetische Revolution. Einführende Bemerkungen. In: Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik(1795-1805). Hrsg. von Walter Jaeschke und Helmut Holzhey. Hamburg(Felix Meiner Verlag)1990, S.2. ヴァルター・イエシュケ「美的な革命——導入のためのキーワード」、秋庭史典訳、『初期観念論と初期ロマン主義——美学の諸原理をめぐる論争(一九七五—一八〇五)』、昭和堂、一九九四年、四頁。

<sup>16</sup> イエシュケは、「美的革命」の発想を、フリードリヒ・シュレーゲルの思想から読み取っている。また、この箇所と同時にヘーゲルについて言及している。「ヘーゲルは、美的な革命と政治的な革命のこうした等置を、宗教的な革命と政治的な革命の等置、言い換えれば革命と宗教改革の等置の主張によって解消する。ヘーゲルのこの主張は、フランスで、先行する宗教改革なしに政治的な革命が企てられたという誤りを批判するのみならず、宗教的革命と政治的革命とを、世界史的業績として同じ段階にあるものと位置づける。しかし、ヘーゲルがこれに関連して、芸術あるいは美学の名を挙げることは、もはやないのである」(同頁)。そして、「時代を美的に革命するという望みは、それが公然と表明されてから十年もたたないうちに、芸術の終焉というテーゼにその結末を見ることになる」(七頁)。

すのが「美的革命」だとすれば、このような「美的革命」の特徴は、シラーにおける「美的国家」の思想に含まれているといえる。

だが、シラーにおける美的革命の精神は、シュレーゲルのように文学という藝術形式における革命を目指すのではなく、「性格の全体性」の回復、「性格の高貴化」として構想されている点において、「美的国家」という現実世界に生きる人間のあり方のなかで目指される革命である。シラーの近代国家批判が「美的国家」における美的革命のあり方と表裏一体のものとして示されているという点で、シュレーゲルの精神と区別されるだけでなく、シラーが現実から遊離した議論となっているという特徴づけの反駁としても機能しているといえる。

### 3. 「美しき魂」の実現

前節において検討した「性格の全体性」をめぐる問題について、1793年の『優美と尊厳について』でシラーは、行為における道徳性を重視するカントに対して人格の発展を妨げると批判を加え、人格の完成こそが美的目的であり、同時に倫理的目的でもあるという立場を表明しながら、この二つの側面を調和した存在を「美しき魂」と名づけている。<sup>17</sup>「美しき魂」とは、人間の傾向性に従って自らの義務を果たすことで、理性的側面と感情的側面とを統合する存在である。この「美しき魂」をどのように実現するのかという問題が『美的教育書簡』において展開されており、その実現の方法が「美的国家」の形成であると考えられることができる。

では、この「美しき魂」の実現の方法としての「美的国家」の形成の主体、「美的革命」の主体とは、どのような存在なのだろうか。

そのひとつの可能性は「情感詩人」である。この存在について詳述されるのは『素朴文学と情感文学について』(Über naive und sentimentalische Dichtung)<sup>18</sup>(以下、『文学』と略記する)である。『文学』において、「素朴文学」とは古代の詩人の、「情感文学」とは近代の詩人の文学を、それぞれ意味する。「素朴な詩人」というときに、シラーの念頭にあるのはホメロスとシェイクスピアであり、十六・十七世紀のシェイクスピアを挙げていることからわかるように、この分類は、時代による分類ではなく、古代性と近代性による分類であることが分かる。<sup>19</sup>

素朴文学と情感文学の区別がどのようになされるのかについて、「作者」(詩人)の観点から、シラーの区別を整理してみよう。どちらの文学の作者にも、「人間の自然本性を完全に表現すること」が「共通の課題」とされている[752]。「自然本性」とは、ここでは、「人

---

このイェシュケの解釈は、「美的革命」の理論にとって示唆的である。

<sup>17</sup> Ibid., NA XX, S.283.

<sup>18</sup> 引用は次による。引用箇所には〔 〕内に頁数を示す。Schiller, Friedrich: Über naive und sentimentalische Dichtung. In: Sämtliche Werke. Bd.5, München (Carl Hanser Verlag) 2004.

<sup>19</sup> なお、シュレーゲルは、シェイクスピアについて、「近代文学の精神」を体現する詩人としてとらえているため[KA1, 249]、シラーの姿勢とは明確に異なっているといえる。

間性」(Menschheit)、すなわち理性と感性の「統一」を意味している〔752〕。従って、どちらの作者においても、「統一」と関係した作品を創造することが、シラーにおいては特徴的であるといえる。だが、それぞれの文学におけるこの「統一」のあり方によって「素朴文学」と「情感文学」とは区別される。素朴文学においては、「自然の恩寵」〔753〕によって、この「統一」がすでに与えられている。これに対して、情感文学においては、統一が獲得されるという差異がある。情感文学における統一の獲得は、自然との分裂を通じて、自らの自立性を確立することによってなされ、この確立は「反省的知性」(reflektierender Verstand)〔731,752〕によってなされる。素朴文学においては、分裂していないがゆえに、現実にも忠実であることで統一を作品に表すが、これに対して、情感文学においては、この「反省的知性」によって創造された自然、すなわち「理想」〔718〕が現れていることになる。この「理想」は、現実を「無限なもの」として「高める」ことによって到達され得る〔718〕。

小田部胤久は、『文学』における、このように反省的知性をもつとされる情感詩人の特徴を、三点から整理している。<sup>20</sup> 第一に、素朴文学の感性化の対象が「有限の量」であるのに対して、情感文学のそれは「無限の量」である点、第二に、情感詩人が現実と理念とが近代世界において、その分裂の調和を感性化する点、第三に、近代固有の反省を自らの原理とすることの三点である。

小田部の整理において重視されているのは、第二点目の「理想の感性化」〔717〕である。近代世界において、現実と理念とは分裂しつつ対立しており、これを感性において調和させることが、情感詩人であり、この「感性化」はまさに現実を無限へと高めることによって成り立つ。小田部によれば、近代の藝術家は、「感性的な媒体を用いる以上、有限性と必然的に結びつかざるをえないが、同時にこの有限なものを無限なものへと転化」という課題を果たさなければならない。そして、この課題を果たすために、「情感的操作」(sentimentalische Opetarion)を行うのが、情感詩人なのである。<sup>21</sup>

古代性の特質としての素朴さをもつ「素朴な詩人」は、近代の詩人に慣れ親しんでいた、つまり近代的な読者としてのシラーにとって、違和感を与える存在であった。だから、シラーにとっての近代詩人の読者の特徴とは、「作品のうちにまず詩人を探し、詩人の心情に出会い、詩人とともに詩人の描く対象について反省すること、すなわち客体 (Objekt) のうちに主体 (Subjekt) を直観することであること」になる〔713〕。このことは、「自分自身の人格」(eigener Person)〔714〕がその作品のなかに出現することを表しており、ここでは、作者の主体から、いわば一人称で語られる作品が、近代文学の特性であると理解されている。

---

<sup>20</sup> 小田部胤久『象徴の美学』、東京大学出版会、一九九五年、二〇〇頁以下。なお、小田部によれば、『文学』におけるシラーの議論は、『マッティソンの詩について』(一七九四年)において展開された理論を継承するものである。この議論の詳細は、同書の二〇二頁以下を参照のこと。

<sup>21</sup> メニングハウスは、この「情感的」(sentimentalisch) という語を喪失体験と結びつけられ得ることを示している。シラーの情感文学解釈において、統一を所与のものではなく、喪失されたものとみなす立場の本論文にとって、示唆的である。Vgl. Menninghaus, Winfried: Das Versprechen der Schönheit. Frankfurt am Main (Surhkamp) 2007, S.281.

「情感詩人」の「情感的操作」による「無限」への高まりが「美的教育」によってなされることについては、『美的教育』のなかで示されている。

「それゆえ美的教養によっては、人間の個人的な価値や（中略）人間の威厳などは、まったく規定されず、さらに何も得るものはない。ただ人間は、自分自身の望むものに自分自身を作ること、すなわち、自分がありたいと願う自由を、完全に自分に取り戻すことが、自然に生まれつき可能にされた。これによって無限なものが獲得される。」[AE, 21]

無限なものの獲得は、「美的教養」によって可能となる。美的教養は、「価値」や「威厳」を人間に与えるものではなく、「自由」を取り戻させるものである。シラーにおいて、この「自由」とは、「無限なもの」の獲得の条件である。そして、「美的教養」の役割は、「美的な状態」から「道徳的な状態」へと発展できるように準備を整えておくことであり、この準備によって、人間をあらゆる依存状態から「自由」へと向かわせることができるようなものである[AE, 23]。この準備とは、すなわち、自然の目的の状態から理性の目的に向かって自己を「高める」ものである[ibid.]。

シラーにおける「高める」働きをこのように理解することができるなら、「一人称」の作者としての情感文学の作者は、このような「美的教養」の精神をその作品のうちで示さなければならないといえるだろう。そして、その精神とは、分裂が調和へともたらされた統一の状態であり、「人格の全体性」であろう。

こうして、情感文学とは、「有限なもの」としての自己を「無限なもの」、すなわち「道徳的な状態」へと高めるための準備作業である。シラーにおいて、情感文学の作者である「情感詩人」は、「一人称」の作者として、「情感的操作」によって有限なものを無限なものへと高める。このような「高める」行為の目的は、自由の構成に他ならない。この観点から、シラーの構想する「情感詩人」を革命の主体であるとみなすことができる。この革命の主体は、たとえばカントの理論における天才の構造をもつ詩人（素朴詩人）とは区別され、美的教養によって可能となる、無限なものの獲得を目指す詩人（情感詩人）であるとみなすことができる。「情感詩人」は、政治的革命の主体ではなく、まさに美的革命の主体である。

#### 4. シラーの藝術論の目指すもの

ここまでの議論で明らかにしてきたことをまとめて、シラーの藝術論の役割とその目指すものが明らかにしたい。政治的革命についてのシラーの見解は、革命以外の手段では解決できない状態にまで収奪されていることと、貴族が主導権を握っているということであった。こうした見解は、哲学的論文（とりわけ『美的教育書簡』）でも一貫しており、美的革命の精神にもあらわれているといえる。美的革命の主体は情感詩人であり、この情感詩人が政治的革命における貴族のように、美的国家の形成を主導していく。ただし、いかなる強制もその過程においては働かず、美的国家の構成員は能動的に自らの分裂を統一へともたらす。このように、分裂を調和へともたらす点と、それに一切の強制が働かないとい

う二つの点で、美的国家は自由な国家と形容することができる。シラーの美的教育の意図は、政治的革命にとってかわる美的革命の実現であり、藝術は自己形成に必要な要素であると考えられる。この限りにおいて、藝術による陶冶は自由な国家の目的であり、自由な国家を実現する手段であるといえる。