

ÜBER DIE ERSTE UND ZWEITE FASSUNG DER
„GÖTTER GRIECHENLANDES“ SCHILLERS (1788 / 1793)

— Mit einer Überprüfung der Interpretation in Hegels „Ästhetik“ (1817 ff.) —

SUR LA PREMIÈRE ET LA DEUXIÈME VERSION DES
«DIEUX DE LA GRÈCE» DE SCHILLER (1788 / 1793)

— Avec un réexamen de l'interprétation dans l'«Esthétique» de Hegel en 1817 sqq. —

ON THE FIRST AND SECOND VERSION OF SCHILLER'S
„GODS OF GREECE“ (1788 / 1793)

— With a review of the interpretation in Hegel's „Aesthetics“ (1817 ff.) —

TAKAHASHI, Katsumi

(Seminar für Deutsche Philologie der Philosophischen Fakultät)
(Section de Philologie allemande de la Faculté des Lettres)
(Seminar for German Philology of the Faculty of Arts)

FORSCHUNGSBERICHTE DER UNIVERSITÄT KÔCHI (Kôtzschi) JAPAN 1996. VOL. 45. GEISTESWISSEN-
SCHAFTEN

BULLETIN ANNUEL DE L'UNIVERSITÉ DE KÔTCHI JAPON 1996. TOME XLV. SCIENCES HUMAINES
RESEARCH REPORTS OF KÔCHI UNIVERSITY JAPAN 1996. VOL. 45. HUMANITIES

INHALT / TABLE DES MATIÈRES / CONTENTS

ÜBER DIE ERSTE UND ZWEITE FASSUNG DER „GÖTTER GRIECHENLANDES“ / SUR LA PREMIÈRE ET
LA DEUXIÈME VERSION DES «DIEUX DE LA GRÈCE» DE SCHILLER / ON THE FIRST AND SECOND
VERSION OF SCHILLER'S „GODS OF GREECE“ (XLV. 29–62)

Zusammenfassung / Sommaire / Abstract

- (1) Das Evangelium des „seeligen Griechenlandes“ / L'évangile de la «Grece bienheureuse» / The evangelism of the
“blest Greece”
- (2) „Barbaren“ und „Götter“ / «Barbares» et «Dieux» / “Barbarians” and “Gods”
- (3) „Gerippe“ und „Schatten“ / «Squelette» et «Ombre» / “Skeleton” and “Shade”
- (4) „Die Verstandesansicht der Aufklärung“ / «L'avis de l'entendement des Lumieres» / “The view of the
understanding of Enlightenment”
- (5) Die „Aufklärung des Verstandes“ / L'«éclairage de l'entendement» / The “enlightenment of the understand-
ing”
- (6) „Götter“ und „Menschen“ / «Dieux» et «Hommes» / “Gods” and “Men”
- (7) „Tragödie“ und „Idylle“ / «Tragédie» et «Idylle» / “Tragedy” and “Idyll”
- (8) „Feindseeligkeit“ und „Versöhnung“ / «Hostilité» et «Réconciliation» / “Hostility” and “Reconciliation”

付録：ERGÄNZUNG: SUPPLEMENTUM (Congressu germanistico studiosorum Schillerei in Ôsaka die XXVIII
Julii anno 1991)

ÜBER DIE ERSTE UND ZWEITE FASSUNG DER „GÖTTER GRIECHENLANDES“ SCHILLERS (1788 / 1793)

— Mit einer Überprüfung der Interpretation in Hegels „Ästhetik“ —

Katsumi TAKAHASHI

ZUSAMMENFASSUNG

Hegel stellt in seiner „Ästhetik“ (1823 / 26) die „Verstandesansicht der Aufklärung“ ((4)25) in Gegensatz zum Gedanken der „Götter Griechenlandes“, die „ihren Sitz nur in der Vorstellung und Phantasie haben“ ((6)36). Daher geht es später nach Wiese (1956) bei Schiller um „den abstrakten Gott des aufgeklärten Denkens, ‚Werk und Schöpfer des Verstandes‘“ ((4)27). Aber dieser „Schöpfer des Verstandes“ ((4)31) im V. 194 der ersten Fassung der „Götter Griechenlandes“ (1788) ist für Schiller wahrscheinlich kein „abstrakter Gott des aufgeklärten Denkens“, sondern vielmehr die Grundlage alles Verstehens. Er bemerkt in Anbetracht des griechischen Schönheitssinnes: „Damals trat kein gräßliches Gerippe vor das Bett des Sterbenden. ... still und traurig senkt' ein Genius seine Fackel. ... Nach der Geister schrecklichen Gesetzen richtete kein heiliger Barbar, ...“ („Die Götter Griechenlandes“ 1. Fas. Str. 14 f. V. 105 ff.). Der „Schöpfer des Verstandes“ steht als „heiliger Barbar“ in einem Gegensatz zu den „Göttern Griechenlandes“, denen aber auch keineswegs nur „kraftlose Schönheit“ zukommt, die „den Verstand haßt“ („Phänomenologie des Geistes“ 1807. Vorwort: (4)28).

Der Weg zum „seeligen Griechenland“ ((1)1) von Hölderlins „Brod und Wein“ (1800-01) beginnt mit Winckelmanns bahnbrechenden „Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke ...“ (1755), mit der „edlen Einfalt und stillen Größe“ ((1)2). Lessing folgt ihm ins klassische Griechentum: „... wo so ein Mann die Fackel der Geschichte vorträgt, kann die Spekulation kühnlich nachtreten“ („Laokoon“ 1766. Kap. 26: (1)4). In der Folge versuchen dann andere wie einst der griechische Apostel „das scheußliche Gerippe wiederum aufzugeben“, wie eben Schiller in den V. 105 ff. der „Götter Griechenlandes“: „Nur die mißverständene Religion kann uns von dem Schönen entfernen, und es ist ein Beweis für die ... wahre Religion, wenn sie uns überall auf das Schöne zurückbringt“ (Lessing „Wie die Alten den Tod gebildet“ 1769: (1)3). Doch in der zweiten Fassung der „Götter Griechenlandes“ (1793 / 1800) streicht Schiller nicht nur den problematischen „heiligen Barbaren“, sondern auch die eindrucksvollen Adverbien „still und traurig“ aus dem Gedicht; überarbeitet heißt der V. 68 einfach „Seine Fackel senkt' ein Genius.“ ((2)10).

Statt des scharfen Kontrasts zwischen den antiken Göttern und dem „heiligen Barbaren“ erscheint nun die Idylle einer arkadischen Unschuld, die, wie erwähnt, „ihren Sitz nur in der Vorstellung und Phantasie hat“ ((6)36). Diese Entschärfung des geistesgeschichtlichen Gegensatzes bejaht Hegel in seiner Geschichtsphilosophie: „Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang. ... Hier geht die äußerliche physische Sonne auf, und im Westen geht sie unter: dafür steigt aber hier die innere Sonne des Selbstbewußtseins auf, die einen höheren Glanz verbreitet. ...“ ((8)49). Das elitäre Selbstgefühl der Europäer entledigt sich der griechischen Frage ja gern mit dem Hinweis auf den Triumph seines

eigenen „Selbstbewußtseins“; aber nach dem neuen Evangelium des „seeligen Griechenlandes“ geht auch die „innere Sonne des Selbstbewußtseins“ in der griechischen Schönheit unter. Doch Schiller denkt in der zweiten Fassung seiner „Götter Griechenlandes“ wohl wie der Geschichtsphilosoph Hegel. Nach dessen „Ästhetik“ ist ja „das Schillersche berühmte Wort: Da die Götter menschlicher noch waren, / Waren Menschen göttlicher (1. Fas. V. 191 f.), durchweg falsch. Als wichtiger müssen wir deshalb die spätere Änderung des Schlusses herausheben, in der es von den griechischen Göttern heißt: ... Was unsterblich im Gesang soll leben, / Muß im Leben untergehn. (2. Fas. V. 127 f.)“ („Ästhetik“ II. 2. 3. 2. b: (6)36). Was aber hier untergehn soll, muß wieder als neue Sonne der schönen Seele aufsteigen: „Seeliges Griechenland! ...“.

SUR LA PREMIÈRE ET LA DEUXIÈME VERSION DES
«DIEUX DE LA GRÈCE» DE SCHILLER

— Avec un réexamen de l'interprétation dans l'«Esthétique» de Hegel —

Katsumi TAKAHASHI

SOMMAIRE

Les «Dieux de la Grèce» s'opposent à l'«avis de l'entendement des Lumières» dans l'«Esthétique» de Hegel. Il les voit «seulement dans la représentation et la fantaisie». C'est ainsi que Wiese met sur le tapis «le dieu abstrait de la pensée des Lumières: «Œuvre et Créateur de l'entendement» (1956). Mais ce «Créateur de l'entendement» qui paraît distinctement dans le vers 194 de la première version des «Dieux de la Grèce» de Schiller, ne signifie pas un quelconque «dieu abstrait de la pensée des Lumières», mais il signifie plutôt une des idées de base de l'esprit subtil de Schiller lui-même. Le poète sensible devait avouer en face de la vérité esthétique de la Grèce classique: «On ne voyait en ce temps-là nul squelette affreux se présenter devant le lit du mortel. ... Calmement et tristement, un génie abaissait sa torche. ... Il n'y avait pas de saint Barbare qui jugeait selon la loi épouvantable des esprits et des spectres, ...» («Les Dieux de la Grèce», première version, vers 105-114). Le «Créateur de l'entendement», c.-à-d. «saint Barbare» contraste avec les «Dieux de la Grèce» auxquels ne correspond jamais aucune «beauté impuissante» qui «hait l'entendement» (Hegel «Phénoménologie de l'Esprit» 1807. Préface.)

Le chemin de la «Grèce bienheureuse» (Hölderlin «Le Pain et le vin» 1800-1801) commence avec les «Pensées sur l'imitation des œuvres grecques ...» de Winckelmann en 1755 qui faisaient époque: «La simplicité noble et la grandeur calme ...». Lessing l'accompagne en visant la Grèce classique: «... où un tel homme porte en avant la torche de l'histoire, la spéculation peut prendre la hardiesse de

suivre» («Laocoon» 1766). En outre, le successeur de l'apôtre grec essaye «d'abandonner derechef le squelette hideux». Cet essai se réalise aussi dans les vers 105-114 de la première version des «Dieux de la Grèce». D'ailleurs, Lessing manifeste le principe de cet évangile grec dans «Comment les anciens formaient la mort» (1769): «C'est la seule religion mal entendue qui nous éloigne de la beauté. C'est une preuve de la vraie religion bien comprise, qu'elle nous remène partout à la beauté». Au contraire de l'évangile grec, Schiller supprime non seulement ce «saint Barbare» (vers 114) qui a provoqué le débat, mais aussi les adverbes d'impression «calmement et tristement» (vers 108); il en résulte qu'on trouve dans la nouvelle version: «Un génie abaissait sa torche» («Les Dieux de la Grèce», deuxième version 1793 / 1800, vers 68).

Ce qui remplace le contraste entre les dieux et le «saint Barbare», c'est une Arcadie idyllique. Hegel affirme cette atténuation de l'hostilité entre l'hellénisme et le christianisme dans l'histoire des idées: «L'Europe est tout simplement la fin de l'histoire universelle; ... on voit ici le soleil intérieur de la conscience de soi qui se lève en répandant un éclat plus haut.» Certes, l'élitisme européen se débarrasse volontiers du problème grec dans le triomphe de sa propre «conscience de soi», mais aussi ce «soleil intérieur» se couchera avec le nouvel évangile de la Grèce et se dirigera vers le pays de la belle âme. Il manque à Schiller ainsi qu'à Hegel d'avoir un pareil amour du pays de l'âme. La preuve en est la deuxième version des «Dieux de la Grèce» que Hegel préfère à la première version: «Le mot célèbre de Schiller: Puisque les dieux étaient plus humains encore, / L'homme était plus divin (Première version, vers 191-192), c'est tout à fait faux. Pour cette raison, nous devons donner une importance plus grande aux vers 127-128 de la deuxième version: «Il faut aller à sa ruine dans la vie, / Pour devoir vivre immortellement dans le chant.» Mais pour mieux dire, il faut que l'europhéanisme aille à sa ruine dans l'histoire universelle, pour voir encore une fois se lever le nouveau soleil de la beauté idéalisée et spiritualisée: «Grèce bienheureuse! ...»

ON THE FIRST AND SECOND VERSION OF SCHILLER'S "GODS OF GREECE"

— With a review of the interpretation in Hegel's "Aesthetics" —

Katsumi TAKAHASHI

ABSTRACT

Hegel opposes the "view of the understanding of Enlightenment" to the "Gods of Greece" which "seat themselves only in presentation and fantasy" ("Aesthetics" 1823 / 1826). Hence comes Wiese's mention of "the abstract God of enlightened thought, 'Work and Creator of understanding'" (1956). But by this "Creator of understanding" (1. 194) in the first version of the "Gods of Greece", Schiller can scarcely have meant an "abstract God of enlightened thought". He would rather have associated

it to one of his own fundamental ideas. The sensitive poet had to acknowledge the aesthetic truth of classical Greece: "In those days, no hideous skeleton trod in front of someone's dying bed. ... A genius sank his torch in a still and sorrowful way. ... No holy Barbarian judged according to spirits' terrible laws, ..." ("The Gods of Greece", first version, lines. 105 ff.). The "Creator of understanding" as "holy Barbarian" contrasts with the "Gods of Greece", and what is more, the Gods dispense with "powerless beauty" that "hates understanding" (Hegel "Phenomenology of Spirit" 1807).

The way to the "blest Greece" (Hölderlin "Bread and Wine" 1800-1801) begins with Winckelmann's pioneering "Thoughts on the Imitation of Grecian works ..." (1755), with the motto: "Noble simplicity and still greatness". Lessing follows him aspiring to the idealized Greece: "... where such a historic torchbearer precedes, speculation can be bold enough to accompany" ("Laocoön" 1766). The successor tries to "abandon again the dreadful skeleton". Schiller gives a good example of this attempt in the abovementioned lines 105-114 of the "Gods of Greece". Furthermore, Lessing manifests the principle of Greek evangelism: "Only misunderstood religion can keep us away from beauty, and it is a proof of true religion, if it takes us back to beauty everywhere" ("How the ancients envisaged death" 1769). On the other hand, Schiller suppresses not merely the "holy Barbarian" (l. 114) that gave rise to scandal, but also the impressive adverbial phrase: "in a still and sorrowful way" (l. 108). There remains nothing but the skeletonized sentence in the revised version (1793): "A genius sank his torch" ("The Gods of Greece", second version, publ. 1800, line. 68).

Instead of the striking contrast between the "Gods of Greece" and the "holy Barbarian", there appears the Arcadian idyll of innocence which, as I mentioned earlier, "seats itself only in presentation and fantasy". Hegel responds affirmatively to this attenuation of hostility between classical Hellenism and European Christianity: "World history goes from the east to the west, for Europe is plainly the end of world history, Asia the beginning. ... There is the external and physical sunrise, and the sun sets in the West: in return for which, here rises the inner sun of selfconsciousness with more splendor." European elitism hopes to avoid the Greek problem in order to achieve triumphs of its own "selfconsciousness", to be sure; but the new evangelism of the "blest Greece" announces that the "inner sun of selfconsciousness" also sets in the Grecian truth of beauty. Nevertheless, both Schiller and Hegel turn against the new evangelism that once germinated in the first version of the "Gods of Greece": "'As the gods were still more human, mankind was more divine' (First version, lines. 191-192). This famous phrase of Schiller's is completely false. Therefore, we must attach greater importance to the later revision of the conclusion, where he says of the Greek gods: ... What should immortally live in song, / Must perish in life. (Second version, lines. 127-128)" ("Aesthetics" II. 2). I would rather make an additional remark: What shall perish according to Schiller and Hegel, must rise again from the antique ruins: "Blest Greece! ...".

„DIE GÖTTER GRIECHENLANDES“ (1. FAS. 1788 / 2. FAS. 1793) IN UMRISSEN

1. FAS. 105 Damals trat kein gräßliches Gerippe
 106 vor das Bett des Sterbenden. Ein Kuß
 107 nahm das letzte Leben von der Lippe, ※ Der
 108 still und traurig senkt' ein Genius Teutsche
 109 seine Fackel. Schöne lichte Bilder Merkur
 110 scherzten auch um die Nothwendigkeit, (März 1788)
 111 und das ernste Schicksal blickte milder S. 255
 112 durch den Schleyer sanfter Menschlichkeit. (V. 105-116)
- 113 Nach der Geister schrecklichen Gesetzen
 114 richtete kein heiliger Barbar,
 115 dessen Augen Thränen nie benetzen,
 116 zarte Wesen, die ein Weib gebahr. TM S. 255 : NA 1. 193
- 151 Ach! von jenem lebenwarmen Bilde TM S. 257 : NA 1. 194
 152 blieb nur das Gerippe mir zurück.
 153 Alle jene Blüten sind gefallen
 154 von des Nordes winterlichem Wehn.
 155 Einen zu bereichern, unter allen,
 156 mußte diese Götterwelt vergehn. TM S. 257
- 166 gleich dem todten Schlag der Pendeluhr, TM S. 258
 167 dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere
 168 die entgötterte Natur! TM S. 258 : NA 1. 194
- 188 Was ist neben Dir der höchste Geist TM S. 259 : NA 1. 195
 189 derer, welche Sterbliche gebahren?
 190 Nur der Würmer Erster, Edelster.
 191 Da die Götter menschlicher noch waren,
 192 waren Menschen göttlicher.
 193 Dessen Stralen mich darnieder schlugen,
 194 Werk und Schöpfer des Verstandes! dir
 195 nach zu ringen, gib mir Flügel, Waagen
 196 dich zu wägen — oder nimm von mir TM S. 259
 197 nimm die ernste strenge Göttin wieder, TM S. 260
 198 die den Spiegel blendend vor mir hält;
 199 Ihre sanft're Schwester sende nieder,
 200 spare jene für die andre Welt. NA 1. 195.
2. FAS. 124 Und uns blieb nur das entseelte Wort. NA 2. 1. 367
 125 Aus der Zeitfluth weggerissen schweben
 126 Sie gerettet auf des Pindus Höhn,
 127 Was unsterblich im Gesang soll leben
 128 Muß im Leben untergehn.

Über die erste und zweite Fassung der „Götter Griechenlandes“ Schillers (1788/1793)

— Mit einer Überprüfung der Interpretation in Hegels „Ästhetik“ (1817 ff.) —

Katsumi TAKAHASHI

(1) Das Evangelium des „seeligen Griechenlandes“

„Seeliges Griechenland! ...“ — so sang Hölderlin in seinem gedankenlyrischen Gedicht „Brod und Wein“ (1800-1801), der durch diese „enge Pforte einzuziehen“ (Evangelium Matthäi. 7. 13) wagte (Stuttgarter Ausgabe=StA 1946-1977. Bd. 2. S. 91. V. 55). Seine Meinung ist das genaue Gegenteil vom orthodoxen Augustinus im „Gottesstaat: De Civitate Dei“ (413-426): „Durch diese einzig wahre Religion konnten die Götter der Heiden als unsaubere Dämonen entlarvt werden.“ („Vom Gottesstaat“ Zürich/München. Artemis 1955/1978. Bd. 1. S. 365; Buch 7. Kap. 33) Denn die Visio Dei, die mystische Anschauung der engelreinen Seligkeit und dergleichen basiert der deutsche Dichter auf das Griechentum, von dem das christliche Abendland abhängig sei. Dieses griechische Evangelium treibt schon Keime bei den deutschen Humanisten des 18. Jahrhunderts. Der erste Fackelträger vom Olympischen Feuer, Winckelmann schrieb in seinen „Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst“ (1755): „§. 6. Der einzige Weg für uns, groß, ja, wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden, ist die Nachahmung der Alten, ... §. 79. Das allgemeine vorzügliche Kennzeichen der griechischen Meisterstücke ist endlich eine edle Einfalt, und eine stille Größe, ... §. 88. Die edle Einfalt und stille Größe der griechischen Statuen ist zugleich das wahre Kennzeichen der griechischen Schriften aus den besten Zeiten, der Schriften aus Sokratis Schule: ...“ (Sämtliche Werke in 12 Bänden. 1825/1828. Osnabrück. Zeller 1965. Bd. 1. S. 8/S. 30/S. 34)

In der Theorie der „unnachahmlichen Nachahmung der Alten“ stimmt er wohl mit La Bruyère überein: „De même, on ne saurait en écrivant rencontrer le parfait, et s'il se peut, surpasser les anciens que par leur imitation. Combien de siècles se sont écoulés avant que les hommes, dans les sciences et dans les arts, aient pu revenir au goût des anciens et reprendre enfin le simple et le naturel!“ („Les Caractères“ 1688-1696. Paris. Garnier-Flammarion 1965. p. 84; Des ouvrages de l'esprit. 15) Aber eine Art der „unendlichen Sehnsucht“ (Novalis „Die Lehrling zu Sais“ 1798 f. Kap. 2: Schriften in 4 Bänden. Leipzig 1929. Bd. 1. S. 26), die der damalige Deutsche sein eigen nennen darf und mit der Winckelmann und seine Nachfolger das hellenische Ideal qualitativ potenzieren konnten, fehlt dem französischen Verehrer der Antike. Ihre geistige Heimat sehen sie als heiligen Wallfahrtsort vom „Mysterium im vollen Licht“ (Hofmannsthal „Griechenland“ 1922: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Prosa IV. Frankfurt am Main. Fischer 1955. S. 157) wieder, wie Goethes „Iphigenie auf Tauris“ (1787) „das Land der Griechen mit der Seele suchend.“ (1. Aufzug. 1. Auftritt. V. 12: Hamburger Ausgabe=HA. München. Beck/dtv 1981/1982. Bd. 5. S. 7)

„Winckelmanns ‚Geschichte der Kunst des Altertums‘ (1764) ist erschienen. Ich wage keinen Schritt weiter, ohne dieses Werk gelesen zu haben. ... und wo so ein Mann die Fackel der Geschichte vorträgt, kann die Spekulation kühnlich nachtreten.“ Hiermit manifestiert sich das hellenische Evangelium in Lessings „Laokoon“ (Kap. 26: Werke in 25 Teilen. Bongs Goldene Klassiker Bibliothek 1925-1935. Hildesheim. Olms 1970. Teil 4. S. 409) im Jahre 1766. Der Kritiker der Hoचाufklärung diskutiert es pointiert im Schluß seines Aufsatzes „Wie die Alten den Tod gebildet“ (1769): „Nur die mißverständene Religion kann uns von dem Schönen entfernen, und es ist ein Beweis für die wahre,

für die richtig verstandene wahre Religion, wenn sie uns überall auf das Schöne zurückbringt.“ (Werke in 25 Teilen. Teil 17. S. 356) Nach dem griechischen Ideal der ästhetischen Schönheit soll die positive Religion des Westens z.B. „das scheußliche Gerippe wiederum aufzugeben“ (ibid. S. 356) wagen. Diese Forderung wiederholt sich später noch auffallender in Schillers gedankenlyrischem Gedicht „Die Götter Griechenlandes“, besonders in seiner ersten Fassung von 1788.

(2) „Barbaren“ und „Götter“

Was der Aufklärer in der Abhandlung geschrieben hat, poetisieren nun Goethe im Drama und Schiller im Gedicht. In der Tragik der „Iphigenie“ (1787) handelt die Heldin dem König Thoas entgegen, der ihr offen deklamiert: „Du glaubst es höre / Der rohe Scythe, der Barbar die Stimme / Der Wahrheit und der Menschlichkeit ...“ (5. Aufz. 3. Auftritt. V. 1936-1938: HA. Bd. 5. S. 60). In der Urfassung der „Götter Griechenlandes“ prägt sich der Augustinsche Alleinherrscher als „heiliger Barbar“ (V. 114) aus, den es im idealisierten Hellas nicht gebe: „Nach der Geister schrecklichen Gesetzen / richtete kein heiliger Barbar, / dessen Augen Thränen nie benetzen, / zarte Wesen, die ein Weib gebahr.“ (V. 113-116; Weimarer Nationalausgabe=NA 1943 ff. Bd. 1. S. 193) Mit dem barbarischen Land meinen die Dichter nicht Numidien, das Vaterland des Augustinus, sondern ihre eigene Nation, die auch in Hölderlins berühmtem Brief 29 des zweiten Bandes „Hyperion“ (Bd. 1. 1797 / Bd. 2. 1799) scharf kritisiert wird: „So kam ich unter die Deutschen. ... Barbaren von Alters her, durch Fleiß und Wissenschaft und selbst durch Religion barbarischer geworden, tiefunfähig jedes göttlichen Gefühls, verdorben bis ins Mark zum Glück der heiligen Grazien, ...“ (StA. Bd. 3. S. 153).

Neben dem afrikanischen Numidier besteht der deutsche Reformator mit 95 Thesen vom 31. 10. 1517 als orthodoxer Gegner des mythischen Griechentums. Denn diesen interessierte in Rom gar nicht die italienische Renaissance. Vielmehr mußte er die hellenischen Götter als des Teufels Engel verdammen. Am Schluß von „Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis. 1528“ (Weimarer Luther-Ausgabe. 26. 509) behauptet er: „Und also die frumen ewiglich leben mit Christo / vnd die bösen ewiglich sterben mit dem teuffel vnd seinen engeln / Denn ichs nicht halte mit denen / so da leren / das die teuffel auch werden endlich zur seligkeit komen.“ (Werke in 8 Bänden. Bonn. Markus & Weber 1912-1933. Berlin. Gruyter 1959-1966. Bd. 3. S. 515) Die Orthodoxie zählt sicher auch Hölderlins „heilige Grazien“ im zitierten Hyperion-Brief „dem teuffel vnd seinen engeln“ zu, während Schiller sie verherrlicht: „Betend an der Grazien Altären / kniete da die holde Priesterinn.“ („Die Götter Griechenlandes“ 1. Fas. V. 41-42: NA. Bd. 1. S. 191) Jedenfalls folgte die „Augsburgische Konfession“ (1530) der Meinung Luthers: „Auch wird gelehret, daß unser Herr Jesus Christus am jungsten Tag kummen wird, zu richten, und alle Toten auferwecken, den Glaubigen und Auserwählten ewigs Leben und ewige Freude geben, die gottlosen Menschen aber und die Teufel in die Helle und ewige Straf verdammen. Derhalben werden die Wiedertauffer verworfen, so lehren, daß die Teufel und verdammte Menschen nicht ewige Pein und Qual haben werden.“ (Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. 1930. 8. Aufl. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1979. S. 72) Die Wiederbringungstheorie des ketzerhaften Origenes (185-ca.253), nach der der „Teufel mit seinen Engeln“ und den heidnischen „Göttern Griechenlandes“ wieder zur Seligkeit kommen könne, lehnten Luther und seine Nachfolger unter dem Namen der „Wiedertauffer“ ab.

„Der Barbar verspottet und entehrt die Natur, ...“ (NA. Bd. 20. S. 318) Dies behauptet Schiller im

4. Brief von „Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen“ (1795) Der Schlüsselwort „Natur“ lebt in Harmonie mit dem „Cherub“ und dessen „Gott“ in seinem von Beethoven vertonten Lied „An die Freude“ (1786): „Freude trinken alle Wesen / an den Brüsten der Natur, / Alle Guten, alle Bösen / folgen ihrer Rosenspur. / Küße gab sie uns und Reben, / einen Freund, geprüft im Tod. / Wollust ward dem Wurm gegeben, / und der Cherub steht vor Gott.“ (V. 25-32: NA. Bd. 1. S. 170) Das repräsentative Bild der positiven Religion, das der „seeligen Natur“ („Hyperion“ Bd. 2. Br. 30: StA. Bd. 3. S. 158) widerspricht, ist eben jenes „scheußliche Gerippe“ Lessings, das sich bei Schiller im Gegensatz zu den „schönen lichten Bildern“ (V. 109) auf jenen „heiligen Barbaren“ (V. 114) bezieht: „Damals trat kein gräßliches Gerippe / vor das Bett des Sterbenden. Ein Kuß / nahm das letzte Leben von der Lippe, / still und traurig senkt' ein Geinuis / seine Fackel. Schöne lichte Bilder / scherzten auch um die Nothwendigkeit, / und das ernste Schicksal blickte milder durch den Schleyer sanfter Menschlichkeit. / Nach der Geister schrecklichen Gesetzen / richtete kein heiliger Barbar, ... “ (V. 105 ff.: NA. Bd. 1. S. 193)

Der ausgezeichnete Kontrast vom Entweder-Oder: Hellas oder Hesperien wird in der zweiten Fassung der „Götter Griechenlandes“ 1793 entschärft, die erst 1800 in Druck geht. Der „heilige Barbar“ läßt sich tilgen, während das „gräßliche Gerippe“ im V. 65 der neuen Fassung bleibt. Die eindrucksvollen Beiwörter „still und traurig“ im V. 108 der Urfassung fallen in der zweiten weg, deren V. 68 einfach der ist: „Seine Fackel senkt' ein Genius.“ (NA. Bd. 2. Teil 1. S. 365) Die folgenden V. 109-116 streicht der Dichter vom Gedicht. Daraus ergibt sich, daß die V. 117-120 der ersten Fassung den V. 69-72 der neuen entsprechen: „Selbst des Orkus strenge Richterwaage / hielt der Enkel einer Sterblichen, / und der Thrakers seelenvolle Klage / rührte die Erinnyen.“ (NA. Bd. 1. S. 193; Bd. 2. Teil 1. S. 365)

(3) „Gerippe“ und „Schatten“

Das „gräßliche Gerippe“ (V. 105) taucht wieder im V. 152 der Urfassung auf und stellt sich dem „holden Blüthenalter der Natur“ (V. 146) entgegen: „Schöne Welt, wo bist du? – Kehre wieder, / holdes Blüthenalter der Natur! / Ach! nur in dem Feenland der Lieder / lebt noch deine goldne Spur. / Ausgestorben trauert das Gefilde, / keine Gottheit zeigt sich meinem Blick, / Ach! von jenem lebenwarmen Bilde / blieb nur das Gerippe mir zurück.“ (NA. Bd. 1. S. 194) In der vergangenen Geistesgeschichte des christlichen Westens ließ sich die griechische „Blüthe“ der göttlichen „Natur“ durch das geschmacklose „Gerippe“ ersetzen. Diese Gegenüberstellung ist nicht mehr in der zweiten Fassung, wo anstatt des „Gerippes“ der abgeschwächte Ausdruck „Schatten“ (V. 96) erscheint: „Ach von jenem lebenwarmen Bilde / Blieb der Schatten nur zurück.“ (NA. Bd. 1. Teil 2. S. 366)

Für Schiller gilt das moderne Europäertum als Barbarei. So geht es auch bei Goethe, da der „rohe Scythe, der Barbar“ (V. 1937), nämlich Thoas ein richtiger Aufklärungsdespot ist, wie der Preuße Friedrich (1712-1786), unter dessen Gönnerschaft der fremdländische Emporkömmling, de Voltaire stand, und nach dem Wort der Iphigenie (V. 1641 und V. 2004) ihr „zweiter Vater ward“ (HA. Bd. 5. S. 52 / S 62). Gerade der Gott solches humanistischen Absolutismus ist Schillers „heiliger Barbar“ (V. 114) der ersten Fassung, der als „Werk und Schöpfer des Verstandes“ (V. 194: NA. Bd. 1. S. 195) im „winterlichen“ Nordeuropa hervorragt: „Alle jene Blüthen sind gefallen / von des Nordes winterlichem Wehn. / E i n e n zu bereichern, unter allen, / mußte diese Götterwelt vergehn.“ (1. Fas. V. 153-156: NA. Bd. 1. S. 194) In der revidierten Fassung wiederholt zwar der Dichter die Worte,

aber enthält sich der Betonung des „einen“ Gottes angesichts der hellenischen Götter: „Einen zu bereichern unter allen / Mußte diese Götterwelt vergehn.“ (V. 99-100; NA. Bd. 2. Teil 1. S. 366) Also bildet der Intellektualismus des Nordens einen diametralen Gegensatz zur ästhetischen Wahrheit des südlichen Griechentums, die dem scharfsinnigen Kopf Schillers fehlt.

Deswegen singt der Dichter der „Götter Griechenlandes“ das ästhetische Land der alten Griechen als „des Ideales Reich“ im V. 30 von „Das Ideal und das Leben“ (1804), dessen Urfassung „Das Reich der Schatten“ (1795) heißt (NA. Bd. 2. Teil 1. S. 397), zumal da der diesem V. 30 entsprechende Vers 40 der ersten Fassung heißt: „In der Schönheit Schattenreich“ (NA. Bd. 1. S. 248). Obwohl er dieses griechische „Schattenreich“ idealisiert: „Ewig klar und spiegelrein und eben / Fließt das zephyrleichte Leben / Im Olymp den Seligen dahin.“ (V. 1-3; NA. Bd. 1. S. 247; Bd. 2. Teil 1. S. 396), bedeutet ihm dies „zephyrleichte Leben“ der olympischen „Seligen“ nicht so viel wie „des Erdenlebens / Schweres Traumbild“ (V. 175 f. der ersten / V. 145 f. der zweiten Fas.: NA. Bd. 1. S. 251 / Bd. 2. Teil 1. S. 400). Wir werden kurz sein: „Nur dem Ernst, den keine Mühe bleichet, / Rauscht der Wahrheit tief versteckter Born, / Nur des Meisels schwerem Schlag erweicht / Sich des Marmors sprödes Korn.“ (V. 107-110 der ersten / V. 77-80 der zweiten Fas.: NA. Bd. 1. S. 250 / Bd. 2. Teil 1. S. 398) Schillers Hellas und Hesperien haben sich nicht im Gleichgewicht, obwohl er diese beiden Elemente scharf kontrastiert.

(4) „Die Verstandesansicht der Aufklärung“

Nun hören wir den philosophierenden Hegel vorlesen: „Indem nun der Verstand Gott zu einem bloßen Gedankendinge gemacht, die Erscheinung seines Geistes in konkreter Wirklichkeit nicht mehr geglaubt und so den Gott des Gedankens von allem wirklichen Dasein abgedrängt hat, so ist diese Art religiöser Aufklärung notwendig zu Vorstellungen und Forderungen gekommen, welche mit der Kunst unverträglich sind.“ („Vorlesungen über die Ästhetik“ 1823/1826. Teil 2. 2. Abschnitt. 3. Kap. 2. b: Werke 1832-1845. Frankfurt a. M. Suhrkamp 1969-1971. Bd. 14. S. 113 f.) Hier konfrontiert der Philosoph die Aufklärung der Romantik und achtet Schillers „heiligen Barbaren“, nämlich „Werk und Schöpfer des Verstandes“ gering. Aber dieser „heilig barbarische Schöpfer des Verstandes“ ist kein „bloßes Gedankending“, sondern er wurzelt tief im Geistesboden des scharfsinnigen Dichters. Sozusagen ist er eine „Blume des Bösen“ (Fleur du mal) im Baudelaire'schen Sinne. Vielmehr drehen sich die idealisierten „Götter Griechenlandes“ um ihn. Ungeachtet dieser Situation fährt Hegel auf der Seite der romantischen „Sehnsucht“ fort: „Aus dieser von der Gedankenabstraktion seiner Zeit zurückgestoßenen Sehnsucht ist das genannte Gedicht hervorgegangen. Der ursprünglichen Abfassung des Gedichts nach ist Schillers Richtung gegen das Christentum durchaus polemisch, nachher hat er die Härte gemildert, da sie nur gegen die Verstandesansicht der Aufklärung gerichtet war, welche in späterer Zeit selber ihre Herrschaft zu verlieren anfang.“ (op. cit. Bd. 14. S. 114)

Im Gegensatz der „späteren Zeit“ der Romantik stehe der „heilige Barbar“ als „bloßer Gedankending“ nach der „Verstandesansicht der Aufklärung“, der in der im Jahre 1800 veröffentlichten Neufassung der „Götter Griechenlandes“ schwinde, nach der Interpretation Hegels. Eine ähnliche Lesart macht auch Benno Wiese in „Fr. Schiller. Die Götter Griechenlandes“ (Die deutsche Lyrik. Form und Geschichte. Düsseldorf. Bagel 1956. S. 331): „Nicht das Christentum, sondern die Aufklärung sei der eigentliche Gegenpol zur glück erfüllten antiken Welt. Aber das Problem des

Gedichtes liegt in jener merkwürdigen Verschmelzung von Christentum und Aufklärung zu einem gemeinsamen Gegner. Der monotheistische Gott des Christentums verwandelt sich in den abstrakten Gott des aufgeklärten Denkens, ‚Werk und Schöpfer des Verstandes‘. Schillers Kritik am Christentum gewinnt eben dadurch ihre Schärfe, daß sie den christlichen Gott nicht mehr als einen Gott der Liebe, sondern von seiner – nach Schillers Meinung in ihm angelegten – Konsequenz, nur noch vernünftiger Gott zu werden, interpretiert. Erst so wird er unvermeidlich zu ‚einer aus vielen gebrechlichen schiefen Vorstellungsarten zusammengeflossenen Mißgeburt.‘“

Wiese wie Hegel rechnen den „Schöpfer des Verstandes“, nämlich „Auctor intellectivae virtutis“ oder „Primus intellectus“ nach Thomas Aquinas in „Summa theologica“ (1265–1274. I. 12. 2: Vollständige ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe. Bd. 1. Graz / Wien / Köln. Styria. 3. Aufl. 1934. S. 210) den Produkten der Aufklärung zu und beachten die negative Seite dieses „heiligen Barbaren“, während sie beide die „glückerfüllte antike Welt“ der griechischen Götter idealisieren. Dagegen stellt Schiller den heilig barbarischen Gott den verschönerten Götter der Mythe fast gleich: „Wenn ich aus den Gebrechen der Religion oder der Moral ein schönes übereinstimmendes Ganze zusammenstelle, so ist mein Kunstwerk gut, und es ist nicht auch nicht unmoralisch oder gottlos, eben, weil ich beyde Gegenstände nicht nahm, wie sie sind, sondern erst wie sie nach einer gewaltsamen Operation, d. i. nach Absonderung und neuer Zusammenfügung wurden. Der Gott den ich in den Göttern Griechenlands in Schatten stelle ist nicht der Gott der Philosophen, oder auch nur das wohlthätige Traumbild des großen Haufens, sondern es ist eine aus vielen gebrechlichen schiefen Vorstellungsarten zusammen gefloßene Mißgeburt – Die Götter der Griechen, die ich ins Licht stelle sind nur die lieblichen Eigenschaften der Griechischen Mythologie in eine Vorstellungsart zusammen gefaßt. Kurz, ich bin überzeugt, daß jedes Kunstwerk nur sich selbst d. h. seiner eigenen Schönheitsregel Rechenschaft geben darf, und keiner andern Foderung unterworfen ist.“ (Brief an Körner vom 25. 12. 1788: NA. 25. 167)

Nicht der „in Schatten gestellte Gott“, der „Schöpfer des Verstandes“, sondern die „ins Licht gestellten Götter der Griechen, die bloß „lieblichen Eigenschaften“ sind „nur das wohlthätige Traumbild des großen Haufens“, das nicht so attraktiv für den scharfsinnigen Dichter ist, wie der heilig barbarische Gott, nämlich eine „Blume des Bösen“, d. h. „eine aus vielen gebrechlichen schiefen Vorstellungsarten zusammen gefloßene Mißgeburt“. Denn eher in der „gewaltsamen Operation“ und „Absonderung“ durch seine kritische Intelligenz als in der „neuen Zusammenfügung“ und lyrischen Harmonik ragt er unter den deutschen Dichtern hervor. Ihm ist kaum eine Überwindung der zu strengen Wahrheit des anatomierenden Intellekts (Verstands) zu erwarten: „Dessen Stralen mich darnieder schlagen, / Werk und Schöpfer des Verstandes! dir / nach zu ringen, gib mir Flügel, Waagen / dich zu wägen – oder nimm von mir / nimm die ernste strenge Göttin wieder, / die den Spiegel blendend vor mir hält; / ihre sanft're Schwester sende nieder, / spare jene für die andre Welt.“ („Die Götter Griechenlandes“ 1. Fas. Schlußverse 193–200: NA I. 195) Hier kristallisiert sich viel konkreter die „ernste strenge Göttin“ der spiegelreinen Wahrheit, die Tochter des „heiligen Barbaren“ als „ihre sanft're Schwester“, Stiefschwester, deren griechischer Vater blaß wirkt.

(5) Die „Aufklärung des Verstandes“

Schillers „Verstand“ im V. 194 der ersten Fassung dringt über Hegels „Verstandesansicht der Aufklärung“ hinaus in die westliche Tradition des Intellektualismus ein, dessen Ziel „der Erkenntniß

Land“ ist: „Nur durch das Morgenthor des Schönen / drangst du in der Erkenntniß Land.“ (Schiller „Die Künstler“ 1789. V. 34 f.: NA 1. 202) Denselben Inhalt äußert er im 8. Brief der „Ästhetischen Erziehung des Menschen“ (1795): „Nicht genug also, daß alle Aufklärung des Verstandes nur insoferne Achtung verdient, als sie auf den Charakter zurückfließt; sie geht auch gewissermaßen von dem Charakter aus, weil der Weg zu dem Kopf durch das Herz muß geöffnet werden.“ (NA 20. 332) Der Dichter postuliert, daß der intellektualistische Weg zu dem erkennenden Kopf einen ästhetischen Umweg machen soll, der vom griechischen Land des Schönen abhängig sei. Hier geht es gerade um die „Aufklärung des Verstandes“, des eigenen Intellekts Schillers. Also wurzeln tief sowohl der Verstand als auch die Aufklärung im inneren Wesen des Dichters: „Das Zeitalter ist aufgeklärt, ... Die Vernunft hat sich von den Täuschungen der Sinne und von einer betrüglichen Sophistik gereinigt, und die Philosophie selbst, welche uns zuerst von ihr abtrünnig machte, ruft uns laut und dringend in den Schooß der Natur zurück – woran liegt es, daß wir noch immer Barbaren sind?“ (op. cit. 8. Brief: NA 20. 331)

Schiller macht zur Voraussetzung, daß er und seine Zeitgenossen „Barbaren“ sind, die vom „heiligen Barbaren“ stammen. Der Grundton „Zurück zur Natur!“ fordert einen neuen Bund der deutschen Intelligenz mit der ästhetischen Wahrheit der mythischen Griechen, wie wir schon oben bei Lessing fanden: „Nur die mißverständene Religion kann uns von dem Schönen entfernen, und es ist ein Beweis für die wahre, für die richtig verstandene wahre Religion, wenn sie uns überall auf das Schöne zurückbringt.“ In diesem Fall handelt es sich um den Unterschied zwischen der „mißverständenen“ und der „für richtig verstandenen wahren“ Wissenschaft. In den V. 404-405 seiner „Künstler“ (1789) singt Schiller, daß „seine Wissenschaft, der Schönheit zugereifet, / zum Kunstwerk wird geadelt seyn –“ (NA 1. 212). Aber die Weimarer Klassiker, Schiller und Goethe konnten dieses griechische Ideal nicht mit aller Konsequenz zu realisieren wagen, wie Hamann, der dem „Dämon des Sokrates“ gehorcht hat, weil „der leere Verstand eines Sokrates so gut als der Schoos einer reinen Jungfrau, fruchtbar werden kann.“ („Sokratische Denkwürdigkeiten“ 1759: Sämtliche Werke. 6 Bände. Wien. Herder 1949-1957. Bd. 2. S. 75) Obwohl Goethe „das Prinzip, auf welches die sämtlichen Äußerungen Hamanns sich zurückführen lassen,“ verstand: „Alles, was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch Tat oder Wort oder sonst hervorgebracht, muß aus sämtlichen vereinigten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich.“, gestand er schließlich als Verstandesmensch: „Eine herrliche Maxime! aber schwer zu befolgen. Von Leben und Kunst mag sie freilich gelten; bei jeder Überlieferung durchs Wort hingegen, die nicht gerade poetisch ist, findet sich eine große Schwierigkeit.“ („Dichtung und Wahrheit“ 1811-1831. Teil 3. 1814. Buch 12: HA 9. 514) Solche Inkonsequenz bestätigt sich in den Schlußversen der zweiten Fassung der „Götter Griechenlandes“ (NA 2. 1. 367: V. 127 f.): „Was unsterblich im Gesang soll leben / Muß im Leben untergehn.“

(6) „Götter“ und „Menschen“

In den oben erwähnten „Vorlesungen über die Ästhetik“ (2. 2. 3. 2. b: Werke 14. 115) rechtfertigt Hegel Schillers Neufassung. Deswegen „ist das Schillersche berühmte Wort (Urfassung. V. 191 f.: NA 1. 195): Da die Götter menschlicher noch waren, / Waren Menschen göttlicher, durchweg falsch. Als wichtiger müssen wir deshalb die spätere Änderung des Schlusses herausheben, in der es von den griechischen Göttern heißt: ... Was unsterblich im Gesang soll leben, / Muß im Leben untergehn.“

Damit ist ganz das bestätigt, was wir schon oben angeführt haben: die griechischen Götter hätten ihren Sitz nur in der Vorstellung und Phantasie, sie könnten weder in der Wirklichkeit des Lebens ihren Platz behaupten noch dem endlichen Geist seine letzte Befriedigung geben.“ Vom Standpunkt Hegels aus, „dem endlichen Geist seine letzte Befriedigung zu geben“, ist m. a. W. „den Geist zur höheren Freiheit und Versöhnung mit sich selbst kommen zu lassen“: „Der wahrhaft christlichen Anschauung nach ist die Entsagung dagegen nur das Moment der Vermittlung, der Durchgangspunkt, in welchem das bloß Natürliche, Sinnliche und Endliche überhaupt seine Unangemessenheit abtut, um den Geist zur höheren Freiheit und Versöhnung mit sich selbst kommen zu lassen, eine Freiheit und Seligkeit, welche die Griechen nicht kannten.“ (Werke 14. 115)

Der Leitgedanke der Weimarer Klassik, besonders der Goethesche, „Versöhnung“ taucht in Hegels Verteidigung der Schillerschen Neufassung der „Götter Griechenlandes“ auf. Wie schon erwähnt, ist jede solche „Versöhnung“ dem Hamannschen „Dämon des Sokrates“ und Hegels „makellosen himmlischen Gestalten“ fremd: „Der Unterschied des Selbstbewußtseins von dem Wesen ist als vollkommen durchsichtig. Dadurch sind die Unterschiede an dem Wesen selbst nicht zufällige Bestimmtheiten, sondern um der Einheit des Wesens und des Selbstbewußtseins willen, ..., sind sie ..., sich selbst klare, unentzweite Geister, makellose himmlische Gestalten, die in ihren Unterschieden die unentwehte Unschuld und Einmütigkeit ihres Wesens erhalten. ... So gelten sie der *Antigone* des Sophokles als der Götter ungeschriebenes und untrügliches Recht.“ („Phänomenologie des Geistes“ 1807. C. V. C. c: Werke 3. 321 f.) Ähnliches trägt der Philosoph auch in den „Vorlesungen über die Ästhetik“ (3. 3. 3. C. 3. 3. c: Werke 15. 547 / 550 f.) vor: „Nur dann ist nicht das Unglück und Leiden, sondern die Befriedigung des Geistes das letzte, insofern erst bei solchem Ende die Notwendigkeit dessen, was den Individuen geschieht, als absolute Vernünftigkeit erscheinen kann und das Gemüt wahrhaft sittlich beruhigt ist; erschüttert durch das Los der Helden, versöhnt in der Sache. ... Ebenso wenig ist die Notwendigkeit des Ausgangs ein blindes Schicksal, d. h. ein bloß unvernünftiges, unverständenes Fatum, das viele antik nennen; sondern die Vernünftigkeit des Schicksals, obschon sie hier noch nicht als selbstbewußte Vorsehung erscheint, ... Von allem Herrlichen der alten und modernen Welt – ich kenne so ziemlich alles, und man soll es und kann es kennen – erscheint mir nach dieser Seite die *Antigone* als das vortrefflichste, befriedigendste Kunstwerk. ... Das vollendeteste antike Beispiel hierfür haben wir in dem weit zu bewundernden *Ödipus auf Kolonos* vor uns. ... Diese Verklärung im Tode ist seine und unsere erscheinende Versöhnung in seiner Individualität und Persönlichkeit selber. Man hat einen christlichen Ton darin finden wollen, ... Die christliche religiöse Versöhnung aber ist eine Verklärung der Seele, die, im Quell des ewigen Heils gebadet, sich über ihre Wirklichkeit und Taten erhebt, indem sie das Herz selbst – denn dies vermag der Geist – zum Grabe des Herzens macht.“ Gerade die christlich humanistische „Entsagung“ eines Goethe entspricht diesem letzten Satz, daß „sie das Herz selbst zum Grabe des Herzens macht“, und dem Grundton der zweiten Fassung von Schillers „Göttern Griechenlandes“.

Der Bewunderer der *Antigone* interpretiert die „griechische Welt“ in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ (1837) zur Apologie der ersten Fassung von Schillers „Göttern Griechenlandes“ (Werke 12. 304): „Mit den Besonderheiten ihres Charakters zugleich werden die griechischen Götter als menschlich vorgestellt, und dieser Anthropomorphismus wird für ihren Mangel ausgegeben. Hiergegen ist nun sogleich zu sagen, daß der Mensch, als das Geistige, das

Wahrhafte an den griechischen Göttern ausmacht, wodurch sie über alle Naturgötter und über alle Abstraktionen des einen und höchsten Wesens zu stehen kommen. Andererseits wird es auch als ein Vorzug der griechischen Götter angegeben, daß sie als Menschen vorgestellt werden, während dem christlichen Gott dies fehlen solle. Schiller sagt: Da die Götter menschlicher noch waren, / waren Menschen göttlicher. (Urfassung V. 191 f.: NA 1. 195)“ Im weiteren erwähnt er zwar das gemeinsame Wesen von Griechentum und Christentum, aber dieser Griechenfreund kann nicht umhin, das hellenische „Erscheinen“ (Phänomen) der göttlichen Gestalten zu verherrlichen: „Was nun aber die griechische und christliche Religion gemeinschaftlich betrifft, so ist von beiden zu sagen, daß, wenn Gott erscheinen soll, seine Natürlichkeit die des Geistes sein müsse, was für die sinnliche Vorstellung wesentlich der Mensch ist, denn keine andere Gestalt vermag es, als Geistiges aufzutreten. Gott erscheint zwar in der Sonne, in den Bergen, in den Bäumen, in allem Lebendigen, aber dies natürliche Erscheinen ist nicht die Gestalt des Geistes, Gott ist dann vielmehr nur im Innern des Subjekts wahrnehmbar. Soll Gott selbst in einem entsprechenden Ausdruck auftreten, so kann dieses nur die menschliche Gestalt sein, denn aus dieser strahlt das Geistige hervor. Wenn man aber fragen wollte: muß Gott erscheinen?, so würde dieses notwendig bejaht werden, denn nichts ist wesentlich, was nicht erscheint.“

(7) „Tragödie“ und „Idylle“

In „Die Geburt der Tragödie“ (1872) kritisiert Nietzsche den „edelsten Bildungskampf Goethe's, und Winckelmann's“: „Sollten wir, um nicht ganz an dem deutschen Geist verzweifeln zu müssen, nicht daraus den Schluss ziehen dürfen, dass in irgend welchem Hauptpunkte es auch jenen Kämpfern nicht gelungen sein möchte, in den Kern des hellenischen Wesens einzudringen und einen dauernden Liebesbund zwischen der deutschen und der griechischen Cultur herzustellen?“ (Kap. 20: Kritische Gesamtausgabe 1972 ff. Abt. 3. Bd. 1. Berlin. Gruyter 1972. S. 125) Der ausgleichende „Hauptpunkt“ der „Geburt der Tragödie“ von Hellas und Hesperien zeigt sich schon in Hölderlins gedankenlyrischem Gedicht „Brod und Wein“ (1800-1801): „Seeliges Griechenland! ... Wo, wo leuchten sie denn, die fernhinterfendenden Sprüche? / Delphi schlummert und wo tönet das große Geschick? ... Warum zeichnet, wie sonst, die Stirne des Mannes ein Gott nicht, / Drückt den Stempel, wie sonst, nicht dem Getroffenen auf? / Oder er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an / Und vollendet' und schloß tröstend das himmlische Fest.“ (V. 55 / V. 61 f. / V. 105-108: StA 2. 91-93) Die von Nietzsche verdamnte „bequeme Lust an einer idyllischen Wirklichkeit“, „jene alexandrinische Heiterkeit“ (Kap. 19: op. cit. S. 121), die den „Göttern Griechenlandes“ Schillers eigen ist, besonders der Neufassung, läßt sich bei Hölderlin durch die urgriechische Heiterkeit, „die aus einem düsteren Abgrunde hervorwachsende Blüte der apollinischen Cultur“ (Kap. 17: op. cit. S. 111) ersetzen. Ferner wirkt auch Schillers „heiliger Barbar“ tief verborgen in der Gestalt des anscheinend hellenischen „Gottes“ („Brod und Wein“ V. 105), der wie ein Richter „den Stempel dem Getroffenen aufdrückt“ und in der Christusgestalt, die der Dichter mit dem einzigen Personalpronomen „er“ (V. 107) nur andeutet.

Auch Hölderlins „seeliges Griechenland“, in dessen Ausrufung ein oberflächlicher Leser höchstens eine Art der Begeisterung ohne Verstand finden kann, entspricht dem „heiligen Barbaren“. Denn beides läßt den Christen über die Heiligkeit und Seligkeit reflektieren, ob die privilegierte Religion allein heilig- und seligsprechen darf, und über die geistesgeschichtliche Unzertrennlichkeit von

Christentum und Griechentum, wieweit das dualistische Entweder-Oder von Hellenismus und Hebraismus gilt, das eine intolerante Tradition der lateinischen Westkirche seit Tertullianus und Augustinus ist: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? („De Praescriptione Haereticorum“ ca. 198-205. VII. 9) / „quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et salutis uitae, ...?“ („Apologeticum“ ca. 198-205. VLVI. 18: Corpus Christianorum. Series Latina. Tom. I. Tertulliani Opera. Pars I. Turnhout. Brepols 1954. p.193 de Praescr. / p.162) Anstatt dieses Hauptthema zu beantworten, legt Schiller den Ton auf die Idylle in der zweiten Fassung der „Götter Griechenlandes“

Schillers Neigung zur idyllischen Situation findet sich auch in seinem Brief an W. Humboldt vom 29. 11. 1795 über sein anderes Griechengedicht „Das Reich der Schatten“ (1795), das später in „Das Ideal und das Leben“ (1804) umbenannt wird: „Mein Reich der Schatten enthält dazu nur die Regeln; ihre Befolgung in einem einzelnen Falle würde die Idylle von der ich rede erzeugen. Ich habe ernstlich im Sinn, da fortzufahren, wo das Reich der Schatten aufhört, aber darstellend und nicht lehrend. Herkules ist in den Olymp eingetreten, hier endigt letzteres Gedicht. Die Vermählung des Herkules mit der Hebe würde der Inhalt meiner Idylle seyn. Ueber diesen Stoff hinaus giebt es keinen mehr für den Poeten, denn dieser darf die menschliche Natur nicht verlassen, und eben von diesem Uebertritt des Menschen in den Gott würde diese Idylle handeln. ... Gelänge mir dieses Unternehmen, so hoffte ich dadurch mit der sentimentalischen Poesie über die naive selbst triumphiert zu haben. ... Denken Sie sich aber den Genuß, lieber Freund, in einer poetischen Darstellung alles Sterbliche ausgelöscht, lauter Licht, lauter Freyheit, lauter Vermögen – keinen Schatten, keine Schranke, nichts von dem allen mehr zu sehen – Mir schwindelt ordentlich, wenn ich an diese Aufgabe – wenn ich an die Möglichkeit ihrer Auflösung denke. Eine Scene im Olymp darzustellen, welcher höchste aller Genüsse! Ich verzweifle nicht ganz daran, wenn mein Gemüth nur erst ganz frey und von allem Unrath der Wirklichkeit recht rein gewaschen ist: ich nehme dann meine ganze Kraft und den ganzen ätherischen Theil meiner Natur noch auf einmal zusammen, wenn er auch bey dieser Gelegenheit rein sollte aufgebraucht werden.“ (Fr. Schiller. Dichter über ihre Dichtungen. 2 Bände. München. Heimeran 1969-1970. Bd. 1. S. 754-755) Auch Thomas Mann weiß diesen Brief zu schätzen: „...: im Jahre 1795, zehn Jahre noch vor des Dichters Tode. Für mich ist es die merkwürdigste, die enthüllendste und ergreifendste Stelle aus allen seinen Briefen.“ („Versuch über Schiller“ 1955: Gesammelte Werke. Berlin. Aufbau. Bd. 10. 1956. S. 787) Das Problem läßt sich mit anderen Worten Schillers über den „Modernen“ in „Ueber naive und sentimentalische Dichtung“ (1795-1796) paraphrasieren: „Er mache sich die Aufgabe einer Idylle, welche jene Hirtenunschuld auch in Subjekten der Kultur und unter allen Bedingungen des rüstigsten feurigsten Lebens, des ausgebreitetsten Denkens, der raffinirtesten Kunst, der höchsten gesellschaftlichen Verfeinerung ausführt, welche mit einem Wort, den Menschen, der nun einmal nicht mehr nach Arkadien zurückkann, bis nach Elisium führt.“ (NA 20. 471-472) Mindestens verwirklicht sich dieses Ideal weder in der ersten noch in der zweiten Fassung seiner „Götter Griechenlandes“.

(8) „Feindseeligkeit“ und „Versöhnung“

Schillers „heiliger Barbar“ der Urfassung, jene „aus vielen gebrechlichen schiefen Vorstellungsarten zusammen gefloßene Mißgeburt“ zeugt von des Dichters großem Geschick der „gewaltsamen Operation“, so daß Hellas und Hesperien sich miteinander entzweit. Die Aufgabe der zweiten

Fassung ist eine „neue Zusammenfügung“, eine höhere Versöhnung von beiden. Was aber er in der Neufassung gemacht hat, ist eine Vermeidung des feindschaftlichen Gegensatzes, nämlich die Tilgung der Verse über den „heiligen Barbaren“ (V.114), den „Schöpfer des Verstandes“ (V.193) etc. und der berühmten Verse 191-192: „da die Götter menschlicher noch waren, / waren Menschen göttlicher.“ (NA 1.195) Ihm fehlt jene lyrische Schwingung, mit der Hölderlin das „seelige Griechenland“ (V.55) und die „dürftige Zeit“ (V.122) der abendländischen Moderne „harmonisch-entgegengesetzt“ hat (StA 2. 91 / 94. „Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes“ 1799: StA 4. 253). Im tragischen dramatischen Seelengedicht „Brod und Wein“ geht es auch um „die tiefste Innigkeit“ inmitten der Feindschaft, wie im Aufsatz „Grund zum Empedokles“ (1799): „Es ist die tiefste Innigkeit, die sich im tragischen dramatischen Gedichte ausdrückt. ... In der Mitte liegt der Kampf, und der Tod des Einzelnen, derjenige Moment, wo das organische seine Ichheit, sein besonderes Daseyn, das zum Extreme geworden war; das aorgische seine Allgemeinheit nicht wie zu Anfang in idealer Vermischung, sondern in realem höchstem Kampf ablegt, indem das besondere auf seinem Extrem gegen das Extrem des aorgischen sich thätig immer mehr verallgemeinern, immer mehr von seinem Mittelpuncte sich reißen muß, das aorgische gegen das Extrem des besondern sich immer mehr concentriren und immer mehr einen Mittelpunct gewinnen und zum besondersten werden muß, dann das aorgisch gewordene organische sich selber wieder zu finden und zu sich selber zurückzukehren scheint, indem es an die Individualität des Aorgischen sich hält, und das Object, das Aorgische sich selbst zu finden scheint, indem es in demselben Moment, wo es Individualität annimmt, auch zugleich das Organische auf dem höchsten Extreme des Aorgischen findet, so daß in diesem Moment, **in dieser Geburt der höchsten Feindseeligkeit die höchste Versöhnung wirklich zu seyn scheint.**“ (StA 4. 150 / 153 f.)

„Was unsterblich im Gesang soll leben / Muß im Leben untergehn.“ („Die Götter Griechenlandes“ 2. Fas. Schlußverse 127-128: NA 2. 1. 367) Nach dem kantischen Sollen Schillers „mußte also“ der deutsche Dichter den „heiligen Barbaren“ und dergleichen „aufheben, um zum“ griechischen Gesang „Platz zu bekommen.“ („Kritik der reinen Vernunft“ 1781. Vorrede zur zweiten Auflage. 1787. XXX: Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Berlin. Gruyter 1968. Bd. 3. S. 19) Hiermit entwurzelt er das Griechentum aus dem materiellen Boden und „Leben“ und idealisiert es als Heimat der Künstler, die sich in der untergegangenen Vergangenheit finden „muß“. Dem vergangenen Hellas gegenüber steht das gegenwärtige Abendland der Moderne fest. Daß Hegel diese Situation der griechischen Vergangenheit und der europäischen Gegenwärtigkeit in der Neufassung der „Götter Griechenlandes“ bejaht, hat seinen guten Grund. Denn er begeistert sich wohl für jene „sich selbst klaren, unentzweiten Geister“ der Antike, aber seine ganze Weltanschauung dreht sich letztlich um „die innere Sonne des Selbstbewußtseins“: „Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang. ... Hier geht die äußerliche physische Sonne auf, und im Westen geht sie unter: dafür steigt aber hier die innere Sonne des Selbstbewußtseins auf, die einen höheren Glanz verbreitet. ... Das erste, womit wir anzufangen haben, ist daher der Orient. ... Es ist das Kindesalter der Geschichte. ... Dem Jünglingsalter ist dann die griechische Welt zu vergleichen, ... Das dritte Moment ist das Reich der abstrakten Allgemeinheit: es ist das Römische Reich, ... Hiermit tritt dann das Germanische Reich, das vierte Moment der Weltgeschichte ein: ... Das natürliche Greisenalter ist Schwäche, das Greisenalter des Geistes aber ist seine vollkommene Reife, in welcher er zurückgeht zur Einheit, aber als Geist.“

(„Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ Einleitung. Einteilung: Werke 12. 134 f./137 f./140)

Wie der am Schluß von Schillers „Don Karlos“ (Erstausgabe 1787. Akt 5. Auftritt 10 f.: NA 6. 326-339) erscheinende „Großinquisitor, ein Greis von neunzig Jahren“ (NA 6. 325) richtet der „heilige Barbar, dessen Augen Thränen nie benetzen.“ („Die Götter Griechenlandes“ 1. Fas. V. 114 f.: NA 1. 193) Auf ähnliche Weise beurteilt Hegels philosophischer Geist im Greisenalter alles nur nach seiner „inneren Sonne des Selbstbewußtseins“. Gerade gegen solches Urteil wagt Hölderlin Berufung einzulegen: „Ich hoffe, die griechische Kunst, die uns fremd ist, durch Nationalkonvenienz und Fehler, mit denen sie sich immer herum beholfen hat, dadurch lebendiger, als gewöhnlich dem Publikum darzustellen, daß ich das Orientalische, das sie verläugnet hat, mehr heraushebe, und ihren Kunstfehler, wo er vorkommt, verbessere.“ (Brief an Wilmans vom 28. 9. 1803: StA 6. 434) Weder die Weimarer Klassiker noch Hegel konnte diese „Nationalkonvenienz und Fehler“ der alten Griechen selbst einsehen. Den Urheber nennt Hölderlin den „eigentlicheren Zevs“ (StA. 5. 269) in seinen „Anmerkungen zur Antigonä“ (1804): „Für uns, da wir unter dem eigentlicheren Zevs stehen, der nicht nur zwischen dieser Erde und der wilden Welt der Todten inne hält, sondern den ewig menschenfeindlichen Naturgang, auf seinem Wege in die andre Welt, entschiedener zur Erde zwinget.“ (Kap. 3) Der humanistischen anthropozentrischen Tradition Europas gegenüber steht die griechische „Welt der Todten“, Dämonen und Götter als „ewig menschenfeindlicher Naturgang“, wo nach Hölderlins „Brod und Wein“ „tönet das große Geschik“ (V. 62) und „brichts“, allgegenwärtigen Glücks voll / Donnernd aus heiterer Luft über die Augen herein.“ (V. 63 f.: StA 2. 92) Also entdeckt er das „Orientalische“ inmitten des Griechentums, in dem es der Geschichtsphilosoph negiert hat.

Manuscriptum receptum 2. 9. 1996

Editum pronuntiatum 25. 12. 1996

シア論(註(6))の(二)の(3)(第三三卷、二二頁―二六頁)において、「一方通行」をこう論述した。

この一方通行においては、神人キリスト像の歌い出される余地が全くないと言えよう。なぜなら神人キリストの来臨こそ、シラーの思想詩における「人生から理想」への一方通行を阻む、彼岸から此岸への働きかけであり、「理念から生」を木端微塵に砕く神威の明鏡に他ならないからである。

(二)シラーの問題提起 (3)理想と人生、二六頁

(8)「敵意」と「宥和」

(46)ヘルダーリン『エムベドクレースの基底』(一七九九年)。註(1)全集、第四卷、一五三頁―一五四頁。

かくして、この瞬間に、この最高の敵意の誕生の只中で、至高の宥和実現の仮象が立てられる。

(... so dab in diesem Moment, in dieser Geburt der höchsten Feindseligkeit: S. 153/S. 154: die höchste Versöhnung wirklich zu seyn scheint)

(47)『パンとぶどう酒』第六節、第一〇八句。註(1)全集、第二卷、九三頁

(48)『パンとぶどう酒』のキリスト像の詳細は、筆者の別論『ヘルダーリンの西欧ギリシア論』(註(6))の(三)神話の神、(10)最深の親密性(第三五卷、二頁―一四頁)を参照されたい。

(49)『歴史哲学』序論『世界史の区分。註(25)作品集、第二卷、一三四頁。註(39)和訳、上巻、二二八頁。以下ヘーゲルに拠る世界史発展の四段階(幼少期アジア、青年期ギリシア、壮年期ローマ、熟年期ゲルマン)が述べられる。

それ故に、われわれの出発のはじめは東洋である。…それは歴史の幼年期である(一三五頁、上巻二二〇頁)。…次にギリシアの世界は青年期に喩えることができる(一二七頁、上巻二二二頁)。…第三の段階は抽象的な普遍性の国である。ローマ帝国がこれであるが、これは歴史の成年期(壮年期)の

骨の折れる仕事を担当する(一三八頁、上巻二二四頁)。…こうして次に世界史の第四の契機であるゲルマンの国が現われる。これは人間の年齢に比較すると老年期にあたる。自然的な老年期は老衰を意味するが、精神の老年期は完全な成熟(vollkommene Reife)である。精神は、この成熟の中で統一へ、

しかも精神の統一へと帰って行く(er zurückgeht zur Einheit, aber als Geist)。このゲルマンの国はキリスト教の中で示されている宥和(Versöhnung)を

モットーとして興る(一四〇頁、上巻二二六頁)。…

(50)ヘルダーリン『省察』全集、第四卷、一三三頁。「深みへと落ちこむと同様に、高みへと落ちこむことも有り得る。」

平成八年(一九九六年) 九月二日受理

平成八年(一九九六年) 十二月二日発行

(6) 「神々」と「人間」

(36) 註(25) 作品集、第一四卷、一一五頁。

(37) 註(6) 全集、第一卷、一九五頁。

(38) 註(25) 作品集、第一四卷、一一三頁。

(39) 註(25) 作品集、第二二卷、三〇四頁―三〇五頁。岩波文庫『歴史哲学』武市健人訳、上中下三巻本、一九七一年、中巻、一四四頁以下。

(40) 註(25) 作品集、第二二巻、三〇四頁。註(39) 和訳、中巻、一四三頁―一四四頁。

(41) 註(1) ヘルダーリン全集、第六巻、三八一頁―三八二頁。一七九九年―一八〇〇年冬期シュッツ宛書簡二〇三。

かくして古代ギリシア人は、神々しいものを人間化して表現しましたけれども、しかし常に人間本来の尺度は回避しました。当然のことながら、詩歌芸術の全本質は、靈感におきましても、慎しみや冷静なる姿におきましても、清澄なる神事 (ein heiterer Gottesdienst) なのです。決して人間を神々に、或いは神々を人間にし立て、不浄な偶像崇拜 (unlautere Idolatrie) を挙行してはなりません。只管に神々と人間とを相互に(無限) 接近させることが許されるのみです。悲劇はこのことを相克葛藤 (contrarium) により提示します。

更にこの脈絡ではヘルダーリンの『オイディプスへの註解』第三章の次の件(註(1)全集、第五巻、二〇二頁) が注目に値する。

悲劇性の表出は殊に次の点に依拠する。つまり神と人とが一体と成り、無際限に自然の威力と人間の内面の最深处とが、怒りにおいて一者となるような途方もないことが、無際限の分離により無際限の一体化が浄化されることにより自覚される点である。

(42) ニーチェ『音楽の精髓から悲劇の誕生』(一八七二年)、批判版全集、第三部、第一巻、一九七二年、一七頁(初版表紙)。新版『悲劇の誕生、或いはギリシア精神と空無の思想』(一八八六年)、第一巻、三頁(表紙)。

(43) 註(1) 全集、第二巻、九一頁/九二頁。『パンとぶどう酒』第四節、第五句

／第六一句―六四句。

五五 至福なるギリシアノ

...

六一 何処に、一体何処に輝いているのか、彼方をまで射抜くあの神託は？

六二 デルポイは微睡んでいる―何処に轟くのかあの偉大なる運命は？

六三 何処にあの神速の運命は、何処で碎けるのか？ 普通の幸に満ちて、

六四 雷鳴とともに清澄なる大気から眼界を過り、運命が突入して来るのは何処か？

(7) 「悲劇」と「牧歌」

(44) 註(6) 全集、第二〇巻、四七二頁。

(45) 註(6) 全集、第二〇巻、三八二頁。第二二美的教育書簡。註(6) 和訳、一八二頁。

真の美しい芸術作品では、内容は無で、形式がすべてでなければなりません。人間の全体にはたらきかけるのは形式だけであって、内容はただ個々の力にはたらきかけるだけからです。内容はいかに崇高で広く包含的なものであっても、いつも精神には制限的にはたらくのであって、真の美的自由が期待できるのはただ形式だけです。またこの点に、素材を形式によつて根絶するという名匠独特の芸術の秘密があるわけです。

同様の筋は、シラーの代表作『理想と人生』(註(22))の最高潮(第八節、第七七句―第八〇句)に、見事な詩歌象徴と成り表現されている。全集、第二巻、第一部、三九八頁。

如何なる労苦をも恐れぬ真摯に對してのみ

滔々と真理の深く隠された泉が溢れ、

鑿刃の重々しい打撃にのみ応えて怯むのだ、

大理石の粗い岩肌も。

当の『理想と人生』最高潮に関し、筆者は既に別論、ヘルダーリンの西欧ギリ

(18) 註(10)再稿、第二節、三六六頁。

(19) 『理想と人生』(一八〇四年刊)『シラー詩集』第一部再版所収)第三節、第三〇句。註(10)全集、第二卷、第一部、三九七頁。

(20) 註(19)『理想と人生』冒頭第一句、三九六頁。

(21) 註(19)『理想と人生』終結部、第一五節、第一四五句以下、四〇〇頁。

用語の問題で、「像(Bild)」と「幽魂あるいは影(Schatten)」との相違に注目すると、例えば「聖書」では、その『創世記』第一章にて「人」は「神」の「像」(第二六節)を模範として創造され、「神像に(zum bilde Gottes)神は人を創造せり」(第二七節)と記され、七十人訳ギリシア語聖書で此所は「神像に」(κατ' εἰκόνα θεοῦ) (第二七節)とあり、「像(εἰκών)」(第二六節)が話題とされる。他方『マタイ福音書』第四章では、「暗黒(finsternis)」が「死の影(schatten des tods)」(第一六節)と言い換えられ、この箇所典拠である『イザヤ書』第九章も七十人訳で、「暗黒(σκοτος)」が「死の影(σῆνὴ θανάτου)」となる。つまり「死の影」なす「暗黒」は冥府として「光」と明暗を織り成し、『ヨブ記』第一〇章で「暗黒と闇の地」(第二二節)と言われ、神界の光明と好対称なす。因みに『出エジプト記』第二〇章の「偶像(εἰδωλον)」(第四章)の独訳(Bildnis)は、当の「像」ではない。

(22) 『幽魂の国(Das Reich der Schatten)』(一七九五年『時神』刊、後に『理想と人生』と改題し改稿)第四節、第四〇句。註(6)全集、第一卷、二四八頁。改稿により「幽魂の国」が、後に「理想の国」と書き直されるが、内容は同じ。

(23) 『ギリシアの神々』初稿、註(11)第一九節、第一四七句、一九四頁。再稿、註(18)第二二節、第九一句、三六六頁。

(24) 著作集四卷本、一九二九年、第一卷、六三頁。『夜の讃歌』(一八〇〇年刊)第五歌。

(4) 「分別悟性」と「知性」

(25) 一八三二年―四五年版に拠るヘーゲル作品集二〇巻本、一九六九年―七一年(素

引一九七九年)、第一四卷、一一四頁(第三章、その2のb)。

(26) 註(25)作品集、第一四卷、一一三頁以下。

(27) 『ドイツ抒情詩、形式と歴史』第一卷(一九五六年)所収、ヴィーゼ『シラー「ギリシアの神々」三三一頁には、まず「キリスト教ではなく啓蒙思潮が、幸福に満ちた古典古代の本来の対極であるとの旨」が在来の意見として紹介された後に、「ギリシアの神々」初稿の第一九四句を例証として、「キリスト教の唯一神が、啓蒙思潮の抽象神(der abstrakte Gott)へと、「悟性の業にして、悟性の創造主(Werk und Schöpfer des Verstandes)へと転身する」と指摘され、「慈愛の神(Gott der Liebe)」ならぬ「理性の神(vernünftiger Gott)」とシラーが唯一神を解した点が考量される。同様に日本大学独逸文学研究室編『リュンコイス』第一四号(一九七三年)所収、江栄海『シラーの「ギリシアの神々」に関して』六九頁には、「美と愛」との対比の下に「硬直冷厳な理性」が論じられている。

(28) ヘーゲル『精神現象学』(一八〇七年)序論。註(25)作品集、第三卷、三六頁。

(29) 『精神現象学』序論(註(28))一六頁。

(30) 註(27)のヴィーゼ評では「啓蒙思潮の抽象神」との関連で当の第一九四句が、「知性」ならぬ「分別悟性」と解されていると思われる。(31) 註(6)全集、第一卷、一九五頁。

(5) 「知性の啓蒙」

(32) 註(6)全集、第二〇卷、三三二頁。註(8)和訳、一一六頁。第八美的教育書簡。

(33) 註(6)全集、第一卷、二〇二頁。

(34) 註(6)全集、第二〇卷、三三一頁。註(8)和訳、一一四頁―一一五頁。第八美的教育書簡。

(35) 註(6)全集、第二卷、第一部、三六七頁。

註解 (Anmerkungen)

(1) 古典ギリシアの福音

(1) 『パンとぶどう酒』第四節、第五五句。シュトゥットガルト版ヘルダーリン全集、一九四六年—八一年、第二卷、九一頁。

(2) 『絵画と彫刻における古代ギリシア芸術作品模倣論』(一七五五年) 第八八章。一八二五年—二八年刊一二卷ヴィンケルマン全集、複製一九六五年、第一卷、三四頁。

(3) 一九二五年刊三五部レッシング作品集、二五卷、一九七〇年複製、第一七部、第一五卷、三五六頁。

(4) レッシング『ラオコオン』(二七六六年) 第二六章。註(3)作品集、第四部、第四卷、四〇九頁。岩波文庫『ラオコオン』斎藤栄治訳、一九七〇年、三一七頁。

ヴィンケルマン氏の『古代美術史』(一七六四年)が出版された。私はこの著を読んでしまわないうちは、一歩もさきに進むことができない。…そして、ヴィンケルマン氏のごとき人物が歴史の炬火をかかげるとき、思索はそのあとに従って思いきった歩みを進めることができる。

更にレッシングは『ラオコオン』終結部の第二九章(原典四二二頁、和訳三四九頁)において、古典ギリシアの使徒を次のように批判しているが、この批判は同時に恐らくレッシング自身にもあてはまるものである。就く註(3)で話題の論文『いかに古典古代人は死を形造りしか』がその証左となると思われる。

ヴィンケルマン氏は、測り知れないほど多くのものを読み、美術に関する広大にして精緻な知識を傾けて著作にあたったのであるが、彼の仕事ぶりは、古代美術家のあの高貴な確信に似ていた。すなわち、肝心かなめの点に全力を投入して、枝葉の点になると、故意とも思えるほどなげやりな態度で処理するか、あるいは、誰でもかまわず他人の手にゆだねてしまうのである。

学術上の正確さ以上に、大局の理念が追求されているということである。

(2) 「野蛮人」と「神々」

(5) 『タウリスのイフィゲーニエ』第五幕、第三場、第一九三七句。ハムブルク版ゲーテ作品集、一九八二年、第五卷、六〇頁。

(6) 『ギリシアの神々』初稿(一七八八年) 第一五節、第一一四句。ヴァイマル版シラー全集、第一卷、一九四三年、一九三頁。

「神聖なる野蛮人」から論述を始め、『パンとぶどう酒』の「至福なるギリシア」(註(1))におけるキリスト像へと展開した詳細は、筆者の別論『ヘルダールの西欧ギリシア論—至福なるギリシア』(一九八四年/八五年/八六年度・高知大学学術研究報告、第三三卷/第三四卷/第三五卷、人文科学篇、一三頁—七二頁/一頁—七二頁/一頁—六六頁所収)を参照されたい。

(7) 『ヒュペーリオン』第二卷、第二書、第二九書簡。註(1)全集、第三卷、一五三頁。

(8) 『人間の美的教育について』第四書簡。註(6)全集、第二〇卷、一九六二年、三一八頁。富山房百科文庫、第十一卷、シラー『美学芸術論集』石原達二訳、一九七七年、九八頁。

(9) 註(6)全集、第一卷、一九三頁(第一四節)。

(10) 『ギリシアの神々』再稿、第九節。註(6)全集、第二卷、第一部、一九八三年、三六五頁。

(3) 「骸骨」から「幽魂」へ

(11) 註(6)全集、第一卷、一九四頁(第一九節)。

(12) 『イフィゲーニエ』第一幕、第一場。註(5)作品集、第五卷、八頁。

(13) 『イフィゲーニエ』第四幕、第三場。註(5)作品集、第五卷、四八頁。

(14) 『イフィゲーニエ』第四幕、第五場。註(5)作品集、第五卷、五四頁。

(15) 『イフィゲーニエ』第三幕、第一場。註(5)作品集、第五卷、三五頁。

(16) 註(6)全集、第一卷、一九〇頁。同全集、第二卷、第一部、三六三頁。

(17) 註(7)第二書、第二八書簡、一四三頁。

は開かれず、西欧意識は古典を罪なき仮象として過去の遺産へと安置してしまふ。この様に「理想境」への道が、丁寧ながらも体裁よく魂の古里を葬る進歩に過ぎないなら、果して「精神を自己自身との宥和へと致らしめる」ことが可能なのであるうか。実に当の疑念は、シラーの『ギリシアの神々』再稿に対してのみならず、更にはヘーゲルの『歴史哲学』にも投げかけられざるを得ぬものである。

(8) 「敵意」と「宥和」

「理想境へと導く牧歌」こそが、「精神を自己自身との宥和へと致らしめる」ことは確かである。但し「悲劇」を回避した「牧歌」に軍配をあげ、古代ギリシアがキリスト教西欧の台頭とともに没落した史実に頼るならば、もはや西欧意識は「至福」の彼方に古典ギリシアを探求できなくなるであろう。果してギリシア神話世界は乗り越えられてしまったのか？ 否、⁴⁷「至福なるギリシア」と召喚される時、始めて西欧キリスト者の選民意識に反省が兆し、進歩一直線の楽天牧歌へと解消されぬ新たな「理想境へと導く牧歌」が希求される。そして魂の古里と西欧意識との間の「相克葛藤により」(註(41))、この最高の敵意の誕生の只中で、至高の宥和実現の仮象が立てられる (die höchste Versöhnung wirklich zu seyn scheint)⁴⁸のである。

「至福なるギリシア」の「天上の祝祭を終結し宥和した (vollendet und schloß Hosiand)⁴⁷」と歌われるキリスト像は、此所で月影 (Mondschein) の如き「仮象」^{シヤイン}として現われ、「ギリシアの昼」と「西欧の夜」との明暗を分かち中観を形造る⁴⁸。果して「精神を自己自身との宥和へと致らしめる」「理想境へと導く牧歌」が、この仮象キリスト像に認められる。すなわち「精神」は魂の古里ギリシアへと回向^{よこむ}し、その究極にキリスト像として「至高の宥和実現の仮象が立てられる」からである。もはや『歴史哲学』でヘーゲルが説くような、キリスト教西欧中心の選民意識は浄められざるを得ない。

世界史は東から西に向って進む。というのは、ヨーロッパこそ実に世界史の終

結であり、アジアはその端初だからである。…外なる自然の太陽もここから昇り、西に没する。しかしその代りに、自意識という内なる太陽は西に現われて、それよりずっと輝かしい光を放つ⁴⁹。

（『歴史哲学』序論）

「自意識 (Selbstbewußtsein) という内なる太陽 (die innere Sonne) は西に現われて、蓋しヘルダーリンの『パンとぶどう酒』では、決して白昼の晴がましい楽天牧歌の選民意識へと閉じ「高みへと落ちこむ」⁵⁰」ことのないようにと、自己を空しくして「至福なるギリシア」へと魂を放下^{ほうげ}し、東の始源へと深沈してゆく。

此所に、古典ギリシアの福音に耳を傾け、「至福」を久遠の彼方に求める止み難い心の動静が、近世キリスト教西欧を「世界史の終結 (Ende der Weltgeschichte)」として大団円を迎えるに肯ぜず、敢てその選民意識の殻を破り心を四方に開く。実は『ギリシアの神々』初稿でシラーが、「神聖なる野蛮人」(註(6))と自己意識の根を驚掴みにした折、既にかく破邪顕正する動静は兆していたと見られる。だが残念ながら、その再稿においては、結局ヘーゲルの『歴史哲学』に根ざした『美学』での解釈に、好都合な論拠を与える詩歌象徴を提供するに留まってしまったのである。

決して「生の現実」にその場を占めることも、また有限な(人間の)精神に究極の充足を与えることもできない」ものであった。

ところが『歴史哲学講義』を参照する限り、このヘーゲル美学におけるギリシア解釈には疑念が残る。例えば前述の『ギリシアの神々』初稿の第二四節末尾二句(註(37))に関して、『歴史哲学講義』では当二句を引用するに際し次の説明をその前に附しているからである。

ギリシアの神々は人間的なものと表象されるが、するとこの擬人化は、その欠点だといわれる。しかし、これに対しては早速いわねばならない。それは、精神的なものとしての人間がギリシアの神々の本質をなしているものだということ、したがってまさにこの点でギリシアの神々が一切の自然神はもとより、唯一で最高の本体というような一切の抽象神の上位に立ち得るものだということである。実際、他面からいえば、ギリシアの神々が人間として表象されるということとは、キリスト教の神にはそれが無いのに対して、その長所とも見られるのである。シラーは唱っている、

神々が…(Die Götter…) (40)
 (『歴史哲学』第一部、第二篇)

此所では「神々」と「人間」との接近が、ギリシア世界の「長所」として、「唯一で最高の本体」を御神体と戴くキリスト教の神観に對峙せしめられる。そして実は当の神人の無限の接近を心の「相克葛藤により(per contrarium) (41)」、昔日の「悲劇の誕生」(42)を凌駕して成し遂げることが、至難の業と西欧キリスト者に会得された時に、「至福なるギリシアノ…偉大なる運命が轟く…(43)」と、魂の古里への歌声が祈りの音声の如く響き渡たるのである。

(7) 『悲劇』と『牧歌』

魂の古里ギリシアを求め、問題点を「悲劇の誕生」に絞ったのは、後世のヘルダ

ーリンやニーチエの創見であつて、シラーやゲーテの思い及はざる所だった。『ギリシアの神々』と同様に『ファウスト』第二部のギリシア世界においても、むしろ基調は「牧歌」と言うに相応しい。するとどうしてもヘーゲルの指摘した側面、「ただ表象や空想の中のみ」と言われる意味での芸術空間が浮かび上がり、「生の現実」(註(36))に迫り既成意識を根底から問う悲劇性は望み得なくなる。

蓋し『ギリシアの神々』初稿の場合には、成程ギリシア神話世界は「牧歌」の性格を拭い去れぬのであるが、しかしながら正にそれ故に西欧キリスト者の悲劇性が、「神聖なる野蛮人」(註(6))と映し出され得た。当の「神々」と「野蛮人」との確執は、やがて「至福なるギリシア」の一言で以て蔽われ、「至福」ならざるキリスト教西欧の悲劇性が問われる。ところがシラーの場合には、ヘルダーリンのような魂の悲劇に徹することが出来ず、むしろ「牧歌」と「悲劇」との間を心情と知性が揺れ動き苦悩するのである。

後の『ギリシアの神々』再稿が如実に物語るように、この両極への動揺はやがて「牧歌」へと一本化されてゆく。但し此所では、シラーの理論と実践が美しく噛み合わない。詩論「素朴文学と情感文学について」(一七九五年—九六年)では理論上、「もはや桃源郷(Arkadien)へと帰り得ない人間を、理想境(Eisime)にまで導く」と言われる「牧歌(Die Götter) (44)」が課題となる。恐らくシラーはこれこそが、ヘーゲルの述べた目標、つまり「精神をより高き自由へと、自己自身との宥和へと致らしめる」(註(36))ことを可能とする方向にあると考えたであろうけれども、しかし『ギリシアの神々』再稿の終結部(註(35))をその実践と見る限り、あくまで「素材を形式によって根絶する」(45)ような結果にしかなっていない。

すなわち「不滅に詩歌の中で生き残るべきものは、現実の生においては滅びねばならぬ」(註(35))のであるから、残るは仮象としての「形式」に過ぎなくなる。すると「精神を自己自身との宥和へと致らしめる」べき道としては、単に「素材」から「形式」へ、つまり「現実の生」から仮象への一方通行となり、逆に「現実の生」に決断を迫る悲劇性の契機は熟さない。もはや「至福なるギリシア」が「偉大なる運命」(註(43))として、西欧キリスト者の心意識に稲妻の如く襲来する時空

まるかわりに、むしろ古典を言わば、象として過去の彼方へと安置してしまおうのである。

不滅に詩歌の中で生き残るべきものは、

現実の生においては滅びねばならぬ⁽³⁵⁾。

(『ギリシアの神々』再稿、終結部、第二二七句―第二二八句)

(6) 「神々」と「人間」

前に話題(註(25)―(26))とした『美学講義』第二部の第二篇においてヘーゲルは、只今引用した『ギリシアの神々』再稿の終結部(註(35))を取りあげ、こう説明している。

これで以て、既に前述したことが、十全に確証されている。つまりギリシアの神々の座は、ただ表象や空想 (Vorstellung und Phantasie) の中にのみあり、生の現実 (Wirklichkeit des Lebens) にその場を占めることも、また有限な(人間)の(精神に究極の充足 (letztliche Befriedigung) を与えることも、この神々にはできぬと言っているのである⁽³⁶⁾。

(『美学』第二部、第二篇、第三章)

ヘーゲルは他方、「真正のキリスト教の見解」の方に、「精神をより高き自由へと、自己自身との宥和 (Versöhnung mit sich selbst) へと致らしめる⁽³⁶⁾」ことの可能な契機を見ている。

そしてこの脈絡により、ヘーゲルは『ギリシアの神々』初稿の第二四節末尾を批判する。

この側面から考察するならば、シラーの有名な言葉、

Da die Götter menschlicher noch waren,

五二(52) 『ギリシアの神々』の初稿と再稿について(高橋)

Waren Menschen göttlicher.

神々がなお一層と人間らしかったので、

人間は一層と神々しかったのである⁽³⁷⁾。

は全く誤っている⁽³⁶⁾。

(『美学』第二部、第二篇、第三章)

此所での要は恐らく、ヘーゲル自身がその前で述べた言葉で示せば、「現実の(生を映す)人の姿と神の現象 (die wirkliche Menschengestalt und Erscheinung Gottes)⁽³⁸⁾」と言い得よう。

当面ヘーゲル自身は、これをギリシア芸術との関連で使っているのではあるが、実際『精神現象学』の著者にとり、「神の現象」と密接な「人の姿」の「現実」より以上に切実な問題があり得ようか。そして実はヘーゲル自身『歴史哲学講義』(一八三七年刊)の第二部「ギリシア世界」第二篇の第二章では、この点をこそ「ギリシアの宗教とキリスト教との共通な点」と看做し、こう論述している。

まずギリシアの宗教とキリスト教との共通な点についていえば、次のことは両者共にいい得る。それは、もしも神がその姿をこの世界に現わすとすれば、その自然性は精神の自然性でなければならないということであり、だから感性的表象にとつては、それはまさに人間だということである。… というのは、人間的な形態になつてはじめて精神の光が射しはじめるからである。しかし、そうすると今度は、神はどうしてもその姿を表わし、現象しなければならぬ、ものかという問題が起るが、それに対しては必然的に「そうだ」と答えなければならぬ。なぜなら、現象しないものは本質的な存在ではないからである⁽³⁹⁾。

(『歴史哲学』第二部、第二篇)

少くとも『美学講義』におけるヘーゲルの判断(註(36))によると、古代ギリシア神話世界で「人の姿」をとる「神の現象」は、「ただ表象や空想の中にのみ」あり、

ここで注意したいのは、哲学者にとり「分別悟性」の対極は、直ちに「美」とか「慈愛⁽²⁷⁾」とならず、むしろ「具体的現実において精神現象を」(註(26))「つかむ」理性⁽²⁸⁾や「知性」に他ならない点である。そして就く「力なき美は知性(Verstand)を憎み⁽²⁹⁾」、ややもすると「美、神聖、永遠、宗教、そして慈愛⁽³⁰⁾は、噛みつく氣を誘うに必要な餌食であり、理解ではなく恍惚が、冷静に展開する事柄の必然ではなく、沸き立つ靈感が実在の豊満を支え拡張する⁽²⁹⁾」に過ぎないのであるから、文字面は同じでも、「知性」と「分別悟性」には雲泥の差がある。

少くとも私の解する限り、『ギリシアの神々』初稿の最終詩節でシラーは、「分別悟性⁽³⁰⁾」ならぬ「知性」の「創造主」に問いかけていると読める。

汝の光輝が私を打ち拉ぐ

知性の業にして、その創造主よ、汝を

一九五 求め格闘せんため、私に翼を与えよ、…(31)

(『ギリシアの神々』初稿、第二五節)

古典造形の感性、美と見事な明暗を織り成すのは、他ならぬシラー自身の知性なのである。

(5) 「知性の啓蒙」

第八教育書簡でシラーが「啓蒙」について語る時も、「分別悟性」ならぬ「知性の啓蒙(Aufklärung des Verstandes)⁽³²⁾」と言ふべき所で、これは「心(Herz)を通って頭(Kopf)へ向う道⁽³³⁾」と換言される。既に教育書簡刊行(一七九五年)に数年先立ち、このことは『芸術家』(一七八九年)第三節冒頭において、印象深いシラー自身の詩歌象徴で以て表明されていた課題である。

美の曙光なす門を通りてのみ

三三五 汝は踏みいる認識の国土へと⁽³³⁾。

(『芸術家』第三四句―第三五句)

教育書簡の文字通り、「知性」の「美的教育(Asthetische Erziehung)」(註(8))が、この場合は「啓蒙」に他ならないことになる。

「啓蒙」とは、当の第八教育書簡を留意する限り、ヘーゲルの解した様な「分別悟性観」(註(25))の座とは看做され得ない。

時代は啓蒙されています。… 理性は感覚の錯覚や欺瞞的な詭弁から身を清め、最初に我々をそこから離脱させてくれた哲学自身が、声高に我々をよんで自然のふところに戻らせようとしています——一体どこに、我々がなほ野蠻人であるという理由があるでしょうか⁽³⁴⁾。

「野蠻人」の対極が、魂の古里ギリシアであることは、既に見た通りである。その古代ギリシアにおいてシラーは、「哲学」が「自然のふところ」から「知性」を誕生させたと見ている。これが前の『芸術家』からの引用(註(33))が語る、「美の曙光なす門を通りてのみ認識の国土へ」と言うことである。

「自然のふところに戻らせよう」と言うことは、この場合、古典ギリシアの福音に耳を傾け、西欧キリスト者が既成意識の殻を破り、魂の古里へと回帰することを意味している。但し帰郷とは、魂の回向(Conversio)に他ならず、単なる懐古ではない。故に古典へ戻るのは、ギリシア文化に倣い、「美の曙光なす門を通りてのみ認識の国土へ」と至るためなのである。

しかしながら「知性の啓蒙」の課題は、同時に重荷となる。なぜなら『ギリシアの神々』が物語るように、魂の古里は実に取り返し効かない死圏「幽魂の国」(註(22))でもあるからだ。だが正にそれ故に、この「理想の国」(註(19))が、永遠に倦むことなく探求されるべき理念として、西欧意識に立ち開かる。詩人シラーは「芸術家」として、『ギリシアの神々』初稿では、ここに立ち尽くす以外に術を知らない。ところが再稿の終結部となると、もはや苛酷な「知性の啓蒙」に踏み留

「Leben」は「死 (Tod)」(第五三句)に他ならず、「野蛮人」(註(5))の下で「美しい魂 (eine schöne Seele)」(第一四九三句)は、言わば生ける屍と考えられる。故にオリュムポスの神々に対し、イフィゲーニエは心をこめて祈る。「私を救いたまえ。そしてわが魂に宿る汝の姿を救いたまえ (Rettet mich / Und rettet euer Bild in meiner Seele)」(第一七一六句以下)と。祈りは切実であり、ヴィンケルマンの理念(註(2))は、いつとはなしにゲーテ自身の言葉で神々に関し、「永遠の敬虔なる清澄さにて (in ewiger frommer Klarheit)」(第一〇四六句)と表現される。

他方シラーの場合『ギリシアの神々』初稿にて、「ひそやかに物悲しく (still und traurig ...)」(註(9))とが、その初稿再稿ともに第二〇句で「静かな威厳を湛え (in stiller Majestät)」(註(2))と「静かな偉容」(註(2))は文字通り伝えられているけれども、『イフィゲーニエ』ほど熟した表現には到っていない。やがて十八世紀末には『ヒュペーリオン』第二巻(註(7))の「運命の歌」第二節を、この手の表現「静かな永遠の清澄さにて (in stiller / ewiger Klarheit)」(註(2))が印象深く閉じるのであるが、話題の「清澄さ」が未だ『ギリシアの神々』には十分に兆しているように見受けられない。

だが初稿の「骸骨」(註(11))が、再稿(一七九三年起草)で「影あるいは幽魂 (Schatten)」(第九六句)と変更された点は留意すべきであろう。なぜなら控え目な語氣に陰影が漂う「幽魂の影」と、ついには「清澄さ」が明暗を織り成し、『パンとぶどう酒』において「西欧の夜」と『ギリシアの昼』を形造るからである。但しシラーにおいては、「理想の国 (des Ideales Reich)」たる古典ギリシア世界は、「一応」永遠に清澄にして明鏡の如く (Ewigklar und spiegelrein ...)」(註(2))と格調高く歌い上げられるのであるが、しかし「現世の重き幻像 (des Erdenlebens / Schwere Traumbild)」に比べれば、それは所詮「幽魂の国 (Schattenreich)」に過ぎず、結局は『ギリシアの神々』の初稿と再稿で共に歌われ続けた「歌曲の妖精の国 (Feenland der Lieder)」に留まることになる。そこでノヴァーリスは「夜の讃歌」において、「正に現世をこそ「幽魂の生 (Schattenleben)」と掴み、暗い

魂の深淵から「至福なるギリシア」を探求する『パンとぶどう酒』へと道を切開くのである。

(4) 「分別悟性」と「知性」

通例ノヴァーリスが属する浪漫思潮 (Romantik) の対概念は、光の世紀を指す啓蒙思潮 (Aufklärung) である。ヘーゲルの『美学講義』(一八二三年／二十年) 第二部の第二篇によると、『ギリシアの神々』初稿でシラーの姿勢は、徹頭徹尾キリスト教駁論に向いているのであるが、「その理由は、これが啓蒙思潮の分別悟性観 (Verstandesansicht der Aufklärung) に専ら向けられていたから」と説明されている。

今や分別悟性 (Verstand) が、神を単なる思想の産物と化し、その精神現象を具体的現実においてはもはや信じず、かくして思想の神をあらゆる現実存在から押しつけてしまったので、この種の宗教上の啓蒙思潮は必然として、芸術と両立しない様々な考えや要請を抱くに至った。

『美学』第二部、第二篇、第三章

換言すれば、これは「当時の思想の(貧しい)抽象性 (Gedankenabstraktion)」²⁵⁾ と言い得る。

更に「啓蒙思潮の分別悟性観そのものが、後の時代には支配力を失い始めた」とヘーゲルの言う、その「後の時代」とは浪漫思潮の時代十九世紀初頭と考えられる。従って『ギリシアの神々』再稿(一八〇〇年刊)こそ、ヘーゲルの解釈によれば、「後にシラーが(キリスト教駁論の)厳しさを緩和した」と言い得る証拠に他ならない。もはや「自然法則の散文風解釈 (prosaische Auffassung der Naturgesetze)」は色褪せ、産業振興ぐらいにしか能なき科学の「分別悟性観」は見限られつつあり、『ギリシアの神々』初稿におけるほど苛酷な時代批判は、既に必要でなくなっていると言うのである。

誤れる理解に基づく宗教のみが、私達を美から遠ざけ得る。もし宗教が私達を再び美へと連れ戻すなら、それは真正な宗教、つまり正しく理解された真正な宗教の証左なのである。(3)。

(「いかに古典古代人は死を形造りしか」一七六九年、終結部)

現実には「美から遠ざけ」る傾向が、既成の実定宗教の中に巢食っている。例えば、その象徴が「ぞっとする骸骨 (das schaudliche Gerippe) (3)」で表象された死の造形に他ならず、正にこれを「再び放棄すること」(3)が、古典美を範とするギリシアの使徒の課題となった(4)。

(2) 「野蛮人」と「神々」

ゲーテの戯曲『イフィゲーニエ』(一七八七年)とともに、シラーの思想詩『ギリシアの神々』(一七八八年)は、前述の古典ギリシアの福音を實踐上詩作の場合へとみたらした成果である。詩人の魂の古里ギリシアを故郷とするイフィゲーニエの対極には、「野蛮人 (der Barbar) たる粗野なスキュティア人(5)」と自称するトアース王がいる。また『ギリシアの神々』では、唯一者として独り裁く「神聖なる野蛮人 (heiliger Barbar) (6)」が登場して、「神々」と好対称をなす。

ところで蛮地とは実のところ、暗に詩人たちの誕生の地ドイツを指していると考えられる。そしてシラー達の正統な後継者ヘルダーリンは、『ヒューペーリオン、或いはギリシアの隠者』第二巻(一七九九年)終結部において、「ドイツ人」を「古来の野蛮人 (Barbaren von Alters her) (7)」と規定し、「勤勉と学問により、そして宗教によってさえ、一層と野蛮になった(8)」と酷評を下す。しかし詰まる所、これは自己批判の試みであり、「野蛮人」は決して無縁な外部に居らず、むしろ詩人たちの心に宿るゆえに、実は「神聖」なのである。つまり「神聖なる野蛮人」とは、シラーたちの自己認識に他ならず、古典ギリシアの明鏡を前にして、「汝自身を知れ(9)」と下った神託に対する応答なのである。

「野蛮人は自然を嘲笑し、辱しめ(10)」と、シラーは第四教育書簡で述べている。

「自然」は此所で「美」と言い換え得る。そして「美へと連れ戻す真正な宗教」(註(3))に「ギリシアの神々」が宿り、この「自然」の「神々」を偶像として破壊せざるを得ないのが、「神聖なる野蛮人」と言うことになる。

ゲーテの場合、イフィゲーニエが魂の古里ギリシアに憧れるのは当然であるけれども、同時に「野蛮人」たるトアース王との心の絆も大切である。古典ギリシアの福音に傾聴する西欧キリスト者の魂は、「神々」と「野蛮人」との両極に引き裂かれざるを得ない。この分極性をシラーは際立つ明暗の下に照らし出す。例えば先のレッシングの所説を踏まえ、『ギリシアの神々』では「恐怖の骸骨なく (kein gräßliches Gerippe) (6)」(第一〇五句)そして「神聖なる野蛮人なく (kein heiliger Barbar) (6)」(第一一四句)と畳み掛けられる。

但し以上の見事な明暗は、『ギリシアの神々』初稿(一七八八年刊)に限られ、この再稿(一八〇〇年刊)では「神聖なる野蛮人」が削除され、その第六五句に「恐怖の骸骨(10)」のみ残る。そして初稿では、その両者の中間で「高貴な純朴と静かな偉容(註(2))」を指す詩歌象徴「ひそやかに物悲しく靈威が松明を下した (es ist und traurig senkt ein Genius / seine Fackel) (6)」(第一〇八句)が映えるのであるが、後の再稿では単に「松明を靈威が下した (Seine Fackel senkt ein Genius) (6)」(第六八句)と縮約された表現が残るに過ぎず、味わい深さは相当地に殺がれざるを得ないのである。

(3) 「骸骨」から「幽魂」へ

レッシングの提案「ぞっとする骸骨を再び放棄すること」(註(3))は、シラーの脳裏に強く焼きつけられていた模様で、前述の「骸骨」は「ギリシアの神々」初稿において再び第一九節に現われ、「自然が花咲く優美な時代 (holdes Blüthenalter der Natur) (11)」(第一四六句)と鋭い明暗を織り成す。つまり「美」しい「自然」の「神々」は、目下キリスト教国ドイツにおいて「骸骨に過ぎない (nur das Gerippe) (11)」(第一五二句)と言うことになる。

同様に『イフィゲーニエ』においても、魂の古里ギリシアから見れば、蛮地の「生

『ギリシアの神々』の初稿と再稿について

Über die erste und zweite Fassung der „Götter Griechenlandes“ (1788/1793)

—ヘーゲル美学での解釈を批判検討—

—Mit einer Überprüfung der Interpretation in Hegels „Ästhetik“ (1817-1829) —

高橋 克己

TAKAHASHI, Katsumi

- (1) 古典ギリシアの福音 (Das Evangelium des „seeligen Griechenlandes“)
[第45巻、横組] 56頁—55頁
- (2) 「野蛮人」と「神々」 („Barbaren“ und „Götter“) 55頁—55頁
- (3) 「骸骨」から「幽魂」へ („Von „Gerippe“ zum „Schatten“) 55頁—54頁
- (4) 「分別悟性」と「知性」 („Die Verstandesansicht der Aufklärung“) 54頁—53頁
- (5) 「知性の啓蒙」 (Die „Aufklärung des Verstandes“) 53頁—52頁
- (6) 「神々」と「人間」 („Götter“ und „Menschen“) 52頁—51頁
- (7) 「悲劇」と「牧歌」 („Tragödie“ und „Idylle“) 51頁—50頁
- (8) 「敵意」と「宥和」 („Feindseligkeit“ und „Versöhnung“) 50頁
- 註解 (Anmerkungen) 49頁—46頁

(1) 古典ギリシアの福音

「至福なるギリシヤ」 (Seeliges Griechenland⁽¹⁾) とヘルダーリンは、思想詩『パンとぶどう酒』(一八〇〇年—〇一年)で歌い上げた。救済の要たる「至福」は故に「ギリシヤ」にあり、詩人の現実キリスト教西欧から、「至福」なる「ギリシヤ」が言わば魂の古里として遠望される。かく西欧キリスト者の歴史意識は、自らの心の奥底に至宝の過去を、同時に未来を映す明鏡なす古典として樹立したのである。今日バルテノン神殿を仰ぎ見る者は、この詩人の言葉が、単なる懐古や憧憬に留まらぬことを理解するであろう。実に大理石の岩山アクロポリスに神殿は聳え立ち、古典芸術の国ギリシアの主都アテナイの象徴として、夥しい数の旅の巡礼を引きつけて止まない。だが感傷に浸る旅路は、実際のところ稀である。むしろ芸術世界への巡礼は、神品と云うに相應しい過去の崇高美を心に刻みこみ、清澄な碧空の下で焼きつけられた純白の心象をいつか将来の理想を育む形見として胸に抱き、日常の現実生活へと持ち帰るのである。

ところで考古学によると、古代に神殿は彩色されていた模様である。また内陣に安置されていた巨大なアテーネー女神像は、エレウシースの浮彫やアルテミシオンのポセイドーン神像などと比べると、さ程強い興味をひくものと思われぬ。この様な点からも解かるように、魂の古里は、必ずしも学術上で正確に古代を再現することにより見いだされるものではない。実はそれ以上に、渴き求める心魂にこそ、古典としてギリシアは誕生すると言える。例えば、止み難く心底から沸き出たヴィンケルマンの筆力が、その証左となる。すなわち、かの『古代ギリシア模倣論』(一七五五年)における理念、例えば「高貴なる純朴と静かな偉容 (Die edle Einfachheit und stille Größe)⁽²⁾」等々に心動かされ、まず十八世紀ドイツ語文化圏において、「至福なるギリシヤ」への巨歩が踏み出された。

古典ギリシアの福音は竟に告知され、それに耳目をそばだて幾多の使徒が、芸術美の古里を真理の鏡として論陣を張る。恐らく話題の福音の眼目は、レッスングの次の言葉に表明されていると言えよう。

郷へと復帰するものではなく、未来に理想境 (Elysium) を求める類のものと思われまます。つまり問題が丸く収まり一件落着の大団円を迎え、牧歌情緒に包まれ神々も罪なき絵空事として過去の桃源郷ギリシアへと安置されるのではなく、新たな自覚の下に魂が理念追求の息吹きを回復し、一度ヘーゲル哲学によれば終結した世界史を再び未来に向けて始めることが肝心です。

そうしますと古典ギリシアは、過去の文化遺産として有難がられて博物館入りする代わりに、むしろ現存意識をあらさまに映す鏡となり、その分裂し疎外された自意識に「心の墓」を覗かせます。もはや西欧キリスト者は自己の唯一なる神のみに魂の安らぎを期待できず、竟に「至福なるギリシア」とヘルダーリンなら告白し、その古典悲劇の只中に宥和の神キリストを象眼することになります。こうして理想境へと至る牧歌が、至福を求める魂の悲劇において成就するのですけれども、未だシラーの『ギリシアの神々』初稿の場合は牧歌と悲劇が両極分解しています。そこで再稿は「骸骨」を「影」と改めたりして問題の解決を図りますが、逆に魂の悲劇が削られて、牧歌情緒が前面に押し出されます。この悲劇の誕生ならぬ悲劇の死に、更にヘーゲルが『美学』で賛同し、この事で他ならぬ哲学者自身の知性の重労働に背いてしまったのでした。

資料 (Materialien)

- (1) (a) シラー『ギリシアの神々』初稿一七八八年刊、第二〇二句―第一一六句。ヴァイマル版NA (一九四三年來刊行)・第一巻、一九三頁。(Trauge Stille)
 ※再稿一七九三年筆／一八〇〇年刊、第六八句。NA・第二巻、第一部、三六五頁 (松明を…)。(Seine Fackel senkt ein Genius: 2. Fas. V. 65)
 (b) 『ギリシアの神々』初稿、第一五一句―第一五六句。NA・第一巻、一九四頁 (骸骨のみ)。(blieb nur das Gerippe mir zurück: 1. Fas. V. 152)
 ※再稿、第九五句―第一〇〇句。NA・第二巻、第一部、三六六頁。(影のみ…北方の…唯一者)。(Blieb der Schatten nur… des Nordes… Einen…)

※※『幽魂の国』一七九五年Ⅱ『形相の国』一八〇〇年Ⅱ『理想と人生』一八〇四年
 (2) (a) 『ギリシアの神々』初稿、第一九三句―第二〇〇句。NA・第一巻、一九五頁 (知性の…)。(Werk und Schöpfer des Verstandes: dt.: 1. Fas. V. 194)
 (b) 『教育書簡』八。NA・第二〇巻、三三一頁以下 (知性の啓蒙…心を通り頭へ向かう道)。(Barbaren: S. 331/S. 332: Aufklärung… der Weg…)

※『芸術家』第三四句以下。NA・第一巻、二〇二頁 (美の暁の門を通り…認識の国土へ)。(Morgenhor der Schönen: V. 34/V. 35: drängst du in…)

(c) ヘーゲル『美学』二・二・三・二・b。全二〇巻作品集、一九六九年―七一年、第一四巻、一一三頁以下 (啓蒙思想の分別悟性観)。

(d) 『ドイツ抒情詩、形式と歴史』(Düsseldorf: 刊 Bagel社) 第一巻 (一九五六年) 三三三頁。

(3) (a) 『ギリシアの神々』初稿、第一八五句―第一九二句。NA・第一巻、一九五頁 (神々が…)。(Götter menschlicher: V. 191/V. 192: Menschen göttlicher)

※ゲーテ『ファウスト』第一部一八〇八年、第六五二句以下。ハムブルク版作品集一九八二年、第三巻、二八頁 (神々に似て…虫虻に似て…)。

(b) ヘーゲル『精神現象学』一八〇七年、C・V・C・c。作品集、第三巻、三二一頁以下 (自己自分に明晰で分裂なき精神、汚れなき天上の姿…ソボクレースのアンティゴネ…)。(himmlische Gestalten: S. 321/S. 322: Antigone)

※『美学』三・三・三・C・III・3・c。作品集、第一五巻、五四七頁 (精神の充足…運命に含まれる理性の要素／五五〇頁 (アンティゴネが、最高度の充足を与える極めて卓越した芸術作品)／五五一頁 (魂が心をその墓と…))。

(c) 『美学』二・二・三・二・b。作品集、第一四巻、一一四頁 (諦観)／一一五頁 (ギリシア人の知らなかった自由と至福…究極の充足)。

(4) (a) ヘーゲル『歴史哲学』序論。作品集、第二二巻、一三四頁 (西欧こそ世界史の終結であり、東洋にそれは始まる…自意識の内なる太陽)。

(b) 『美学』三・三・三・C・III・3・c。作品集、第一五巻、五七三頁 (認識を求める辛い労苦)／五七四頁 (美と真実の理念の不壊の絆)。

これはヘーゲルが話題の「シラーの有名な言葉」を「全く誤っている」と批判し、『ギリシアの神々』初稿の第一九一句以下を引用している箇所です。

そこで哲学者は再稿に軍配をあげ、その結句「不滅に詩歌で残るべきものは、現実の生において滅びる必然にある。」を敷衍してこう述べます。「ギリシアの神々」の座は「表象や空想」に過ぎず、神々は「精神に究極の充足」を与えぬと。そしてこの論拠は引用いたしました箇所前半にあり、「真正のキリスト教の見解」に拠る「諦観」こそが、「ギリシア人の知らなかつた自由と至福」への道であるとの旨です。だが果して「諦観」に基づき「究極の充足」が、「汚れなき天上の姿」たるアンティゴネーにヘーゲル自身が見出した「最高度の充足」を凌ぐものなのでしょうか。むしろ「諦観」という宗教上一層高次の「魂の変容」の内実とは、資料(3)の(b)で御覧の通り「魂が心そのものを、この心の墓となす」に至る惨めな状況でもあるのです。

(4)「牧歌」と「悲劇」(„Idylle“ und „Tragödie“)

御存知のようにヘーゲル哲学は歴史意識に裏付けられたもので、精神史発展を大きく四段階に分け、その最終段階に只今話題の「心の墓」たる「諦観」における「究極の満足」が来ると考えられます。一見した所ヘーゲルは自らの歴史観を踏まえ、シラーの改稿を正当化しているようです。実際『歴史哲学』(資料(4)の(a))には既に「序論」におきまして、「世界史が東より西へと進む」とあり、その理由に、「西欧こそ世界史の終結であり、東洋にそれは始まる」と述べられ、更に「ここ東洋には物理上の外なる太陽が昇り、西へとそれは沈む。それに対し西には自意識という内なる太陽が昇り、より高次の輝きを撒き散らす。」と説明されています。

この「自意識」(Selbstbewusstsein)という内なる太陽こそ、ヘーゲル哲学の大黒柱と看做されます。実は既に資料(3)の(b)で古典ギリシア悲劇「アンティゴネー」礼讃の折にヘーゲルが附した断り書きにも、「自意識で自覚された(selbstbewußt)」とあり、この点ギリシアは未だ「自意識」が十分成熟せぬ中間段階と言ふことですが、但し同じ資料(3)の(b)に引用しました『精神現象学』の一節では、「汚れなき天上の姿」

(makellose himmische Gestalten)が「自己自身に明晰(sich selbst klar)で分裂なき精神」とされ、「自意識」の分裂なくとも「自己自身に明晰」な悲劇の中心人物アンティゴネーが話題となつていきます。

しかも「ソポクレースのアンティゴネー」こそは、ヘーゲル美学によれば、「神の充足」を叶える古典悲劇の中で「最高度の充足を与える芸術作品」(資料(3)の(b))なのです。どうも詰まる所ヘーゲルには「二律背反が、古典ギリシアとの敵よかな対決という形で残り続けているようです。そして実はこれが哲学者の思想をいつまでも活気づけていると考えられます。ここでは古典芸術の崇高美が探求する知性の力と明暗を織り成し、丁度シラーの「理想と人生」に似た構図を形造ります。

例えば資料(4)の(b)に引用の『美学』終結部の最終段落が、このことを雄弁に物語ります。即ちそこでヘーゲルは高次の「芸術」の使命として、それが「真理の展開」に係わり、この展開が「世界史の中で啓き示される」と述べ、更に「芸術そのものが真理の最も美しい面であり、現世における骨の折れる仕事や認識を求める辛い労苦に対する最良の報いとなる。」と説いております。この際に重心はシラーの場合同様ヘーゲルにおいても、実人生における知性の重労働に懸かり、それに比べると芸術の古典世界ギリシアは何となく軽いものとならざるを得ません。

とにかく重要なのは『美学』の著者と同じく、『ギリシアの神々』の詩人にとっても、「認識を求める辛い労苦(die sauren Mühen der Erkenntnis)」であり、この点から詩歌改作の問題を取り上げますれば、当然ながら再稿より初稿の方が一層と「辛い労苦」に満ちている故に優れていると考えられます。ところがヘーゲルは本来自分と質を同じくする側面からでなく、たわい無い別の面からシラーの成果を評価しました。そうしますと終始アンティゴネーに対して厳肅な眼指を向けている哲学者が、この永遠なる女性の古里ギリシアを言わば絵空事として片付けるという奇妙な事態を招く結果になります。

かつて古典芸術が誕生した美の国を目指すシラーやヘーゲルの苦闘する知性に相応しいのは、絵空事のような牧歌情緒ではなく、むしろあれかこれかと云う魂の悲劇です。また仮に牧歌を取り上げましても、それはシラーの言葉通り、過去の桃源

神 (der abstrakte Gott) へと転身する」と指摘され、元来シラーが「知性の業にして、知性の創造主」と擱んだ所を、敢て「悟性の業にして、悟性の創造主」と論者ヴィーゼは解していると思われまふ。そして次に「シラーのキリスト教批判」が「キリスト教の神」を「慈みの神」ならぬ「理性の神」と看做した点に、「神聖なる野蛮人」の源を見ておられますが、しかし実は「慈み」に満ち極めて熱心に異教の神々から信徒を遠ざけて守ろうとする『聖書』のねたむ神も、苛酷な「知性の創造主」に劣らず「神聖なる野蛮人」の背後に控えていると考えられ、孰れも古典ギリシアとの対比でその暗い面を隠しきれないのであります。

(3) 「神々」と「人間」(„Götter“ und „Menschen“)

只今取り上げました「ギリシアの神々」初稿終結部の第二五節と共に、その前の第二四節も改作後に削除された意味深長な詩行であります。就くその結句の言葉資料(3)の(a)に引用の第一九一句以下、「神々が(古代ギリシアではキリスト教西欧よりも)より一層と人間らしかったので、人間は一層と神々しかったのである。」と言う件ほど、当時歌の中で有名な箇所は恐らく無いと思われまふ。その第二四節を更に詳しく見てみますと、古代ギリシアの神々は第一八六句に「その大理石(の彫像)が称えるあの神」とあり、それとの対比で詩人は北方の野蛮人たる西欧キリスト教の唯一なる神に、こう申します。第一八八句以下です。「何であらうか? 汝の傍で至高の精神、死すべき人の子らの(至高の精神は)? 虫虻どもの筆頭に過ぎぬ、所詮は虫虻の王なのだ。」とあります。

ここにある「虫虻」と「神々」との対比は、後にゲーテの『ファウスト』第一部(一八〇八年)において切羽詰った「あれかこれか」として出て参ります。その資料(3)の(a)に参考として挙げました第六五二句以下で、地霊に打ちのめされ絶望したファウストが、「私は神々に似ていない。… 虫虻に私は似て、塵芥(ちりくず)の中を蠢めく。」と語っています。何より「神々に似る」ことが、ゲーテの場合もシラーの場合も、人間の精神が最高度の満足を見出す道のように、実際ファウストがギリシアの女性ヘレネーに憧れるのも、これが神々にも紛う優美と尊嚴の化身ゆえに他

なりません。

明らかに理想は古典ギリシア世界から取られています。勿論ギリシアが西欧キリスト者の魂に映えているわけですから、両者の相互関係が重要であることは申すまでもありません。しかし理想である以上は、あくまで古典の鏡に西欧意識が写り、自己認識を目指して苦闘することになります。実際ヘーゲルの『美学』においても、肝心要の所ではシラーやゲーテの場合と事情は似ています。例えば『ファウスト』の憧れの的ヘレネーに当たりますのが、ヘーゲル哲学ではオイディプスの娘アンティゴネーと考えられます。

御手元の資料(3)の(b)には、まず『精神現象学』で「理性」が論じられました部分の終結に現われます「アンティゴネー」への言及を掲げました。そこでは「本質と自意識の統一」の下にある「自己自身に明晰で分裂なき精神、汚れなき天上の姿」に関連して、「ソポクレースのアンティゴネー」が引かれています。更に併せ記しましたヘーゲルの『美学』終結部におきましては、「精神の充足(Befriedigung)」が悲劇の「究極」と述べられ、結局「アンティゴネーが、最高度の充足を与える極めて卓抜した芸術作品」と絶賛されます。但し論述の途中には注目すべき断り書きがあり、「運命に含まれる理性の要素」がギリシアの場合は「未だ自意識で自覚された摂理として現われていない」とあります。この点は引き続きオイディプスの死における透明な心の浄化が物語られた箇所を参考にしますと、そこでギリシアには無い「キリスト教の宥和」をヘーゲルが説明する所にこうあります。即ち宗教上一層高次な「魂の変容」においては、「魂が心そのものを、この心の墓となす。即ちこれが精神の能力である」と説明されています。

ならば古典ギリシア悲劇こそは、「魂が心そのものを、この心の墓(Grab des Herzens)となす」こと無き場と考えられ、ここに先程の「汚れなき天上の姿」が認められます。果して「天上の姿」なしで『精神現象学』とか『美学』が成り立つのでしょうか? 実際ヘーゲルも詩人シラー同様に、心の中で古典ギリシアとキリスト教西欧との間を揺れているようです。従いまして次の資料(3)の(c)に示しました『美学』第二部の第一篇・第三章の発言も、この点より考え直すべきです。即ちそ

ます。この方向への歩みが『ギリシアの神々』再稿に見られ、もはや「骸骨のみ」が「神聖なる野蛮人」と共に神々の世界に立ち開かるのではなく、幽かな魂ながら古典ギリシアの形相が「北方」の「野蛮人」にも宿り、これが魂の古里を一層と切実に求める機因となっているのであります。

(2) 「知性の啓蒙」(Aufklärung des Verstandes)

これ迄シラーの言う「わが造物主」を、「北方」の「唯一者」とか、「神聖なる野蛮人」との関連で考察してまいりました。更に『ギリシアの神々』の最終詩節を参照しますと、これは資料(2)(a)に御座いますように「知性の創造主(Schöpfer des Verstandes)」(第一九四句)とみなされます。ところで通常カント批判哲学より以降は「理性(Vernunft)の優位の下に「知性」は、むしろ分別悟性(Versand)と解され気味で、古来の直観する叡智(Weisheit)としての意味合いは薄くなります。殊に実践性が表立ちますと、普通の人間悟性は言わば平凡な常識に過ぎなくなり、そもそも形而上の難問に悩む理性の運命に縁遠くなります。

それに反して詩人シラーは、只今取り上げました初稿の第二五節において、自らの頭と心の問題を大いに憂慮し、敢て常識人の分別悟性よりも高次な「知性の創造主」に訴えます。第一九七句以下を御覧下さい。「厳そかで苛酷な女神」のかわりに「その優しき妹」を詩人は求めます。即ち鋭い知性の持主シラーが叡智の真理をさて置き、古代ギリシアの感性美を渴望するのです。かくして近代の詩人が古典の「美を目指す教育(Asthetische Erziehung)」を唱導し、正に「知性の啓蒙(Aufklärung des Verstandes)」を説きます。

その具体例を資料(2)(b)で見てください。第八教育書簡です。まず「時代は啓蒙されている」とあり、「理性」と「自然」を両の柱に立て、「何がもとで、私達が尚いつまでも野蛮人であらねばならぬのでしょうか？」と強い反語が来ます。次に「知性の啓蒙」は、「心を通り頭へ向かう道(der Weg zu dem Kopf durch das Herz)」と説明され、『ギリシアの神々』刊行の翌年一七八九年に世に出た『芸術家』第三節冒頭を想い起こさせます。それも資料(2)(b)に参考のため引用しておきました。

その第三四句以下に、「美の暁の門を通りてのみ(Nur durch das...): 汝は踏み入る、認識の国土へと(Ein der Erkenntnis Land)」と歌われております。

この様に古典美を媒介として「知性の創造主」が「神聖なる野蛮人」の汚名を濯ぐことが、実際シラー自身の内面に根ざす魂の切実な願いに他なりません。ところが後にヘーゲルが『美学講義』でこの問題を取り上げる時、哲学者はもはや詩人の心を深く理解していないように見受けられます。資料(2)(c)の一節が、そのことを物語ります。即ち『美学』第二部の第二篇によりますと、「今や分別悟性(Versand)が、神を単なる思想の産物と化し、その精神現象を具体的現実においてはもはや信ぜず、かくして思想の神をあらゆる現実存在から押しつけてしまったので、この種の宗教上の啓蒙思想は必然として、芸術と両立しない様々な考えや要請を抱くに至った。」とあり、詩歌成立の条件を「当時の思想の(現実味なき)抽象性(Gedankenabstraktion)」に帰し、更に『ギリシアの神々』初稿によればシラーの姿勢は、徹頭徹尾キリスト教駁論に向いているのであるけれども、しかし「その理由は、これが啓蒙思想の分別悟性観(Verstandesansicht der Aufklärung)」に専ら向けられていたから」と説明されています。

もはや古典美を目指す知性の啓蒙は真面目に受け取られず、いわゆる「啓蒙思想の理知本位の分別悟性観」に置き換えられてしまいました。そして引き続きヘーゲルは、「この分別悟性観が後の時代には支配力を失い始めた」と述べ、浪漫派の活躍する十九世紀初頭を啓蒙期克服の時期として持ち上げます。この裏には啓蒙思想、就く先輩カントの批判哲学を乗り越えたと自己了解したヘーゲルが居ます。そして後の時代に至りましても、尚この哲学者の見解は、『ギリシアの神々』初稿を論じる折に拠り所を与えているようです。

例えば資料(2)(d)に掲げました研究書『ドイツ抒情詩、形式と歴史』第一卷(一九五六年)に収められました『ギリシアの神々』に関する論文にも、「キリスト教ではなく啓蒙思想が、幸福に満ちた古典古代との本来の対極であるとの旨」が在来の意見として紹介されました後に、『ギリシアの神々』初稿の第二五節(資料(2)(a))の第一九四句を例証と致しまして、「キリスト教の唯一神が、啓蒙思想の抽象的な

(1) 「骸骨」から「幽魂」へ (Vom „Gerippe“ zum „Schatten“)

まず始めに『ギリシアの神々』で話題の「骸骨 (Gerippe)」を取り上げようと思えます。それは初稿にも再稿にも現われますが、改作後シラーはそれを一箇所のみ残し、もう一箇所は言葉を変えてしまっています。取りあえず資料(1)の(a)に掲げました「骸骨」は、どちらの場合にも出ているものです。その引用は初稿の第十四節よりで、その第一〇五句に「恐怖の骸骨 (Graßliches Gerippe) なく」とあります所は、そのまま改稿後にも見られます。その詩行の各句の頭に星印を付けて、そのことを示しました。

さて星印は第一〇五句より第一〇八句の四行にのみ付いておりますが、詳しく申しますと第一〇八句で、「静かに物悲しく (still und traurig)」とあります副詞は再稿で削除され、その代わりに次の句に來ます動詞の客語があげられます。そうしますと改作後そこは単に、「松明を守護神が下した (Seine Fackel senkt ein Genius)」と平たい表現に変わります。ここで除かれた言葉に注目してみますと、それと同じ言葉が第十三節の第一〇二句にも「物悲しい静かさ (trauriges Stille)」とあり、こちらの方は話題の「骸骨」に結びつきます。

そして第一〇五句が「恐怖の骸骨なく」と否定表現を取ることにより、同じ言葉でも色合いが変わります。即ち暗く陰惨な調子から転じ、第一〇八句にはほどことなく明かるい翳^{かげ}が見られます。この様にシラーは古典ギリシアとキリスト教西欧との明暗を形造り、神話世界の味、い深さと、神々なき西欧の味、い浅さが対比されます。目下御覽いただいております初稿の第十三節より第十五節にかけては、両者の相違が見事に繰り広げられております白眉の箇所かと思われ、二百句に互る全二五節の詩歌中央部を盛り上げております。

ところが改作後の再稿では事情が異なり、その全十六節二二八句の第九節・第六五句以下に僅かな余韻を残すに過ぎません。更に詳しく初稿の第十三節を見てみますと、次に来る「恐怖の骸骨」を生み出す宗教の神が、「わが創造主」と名指しされ、第一〇三句に「その造物主自身同様に暗黒 (Ernsen, wie er selbst)」とあり、光明界ギリシアと対立した闇夜キリスト教西欧が物語られ、暗黒は中世のみならず近世

にまで長く尾を牽いています。

否むしろ中世よりも一層と近世の方が暗黒のようです。御手元の引用で第十五節の第一一四句に「神聖なる野蛮人 (heiliger Barbar)」とある唯一の神は、他ならぬ近代人シラーの心に座を占め君臨し、ギリシアの神々を締め出しています。それは先行する第十四節末尾と睨み合っており、確かに「神聖 (heilig)」なのですが、しかし「恐怖の骸骨」と同じく「空恐ろしい (schrecklich)」と第一一三句の言葉で申せます。他方シラーが優美かつ尊厳と掴んだギリシアは、第一一二句と第一一二句の形容詞で「嚴肅 (ernst)」にして「柔和 (sanft)」と表わせます。

更に次の資料(1)の(b)を御覽いただきますと、その第一五四句以下で「北方」の「唯一者」と「神聖なる野蛮人」が語られ、アルペン山脈より北の国々が念頭に置かれています。宗教上では旧教カトリックより、新教プロテスタントが考えられます。例えば宗教改革を代表するドイツ人ルターが、南欧イタリアの文芸復興といかに疎遠であったかを思い併せれば、この点は納得できます。従って北方の野蛮人が南国ギリシアの神々と両極なし、この野蛮人には、引用された第十九節の第一五二句の文字通り、「骸骨のみ (nur das Gerippe)」が残ることになります。

これは鋭い対立で、その根は形而上の問題にあり、詩人シラーは見事に心の裂け目を切開してみせました。次の課題は魂の亀裂を高次の統一へともたらすことです。しかしながら『ギリシアの神々』初稿でこの重荷は担いきれませんでした。そこで再稿となりますが、改作後シラーは際立つ明暗を殺ぐことにより解決を計ります。故に資料(1)の(a)で御確認の印象深い詩節などが取り除かれます。

他方また詩人は表現を変えたりもします。その例が資料(1)の(b)にございます。先程は初稿のみを話題としましたが、更に併せ記しました改稿後にも注目してみましよう。大體文法は同じですが、言葉が少し変わっています。その中で注目したいのは、「骸骨のみ (nur das Gerippe)」から「影のみ (der Schatten nur)」への変化です。これで陰影が増しました。因に影とは、幽霊のように幽かな魂、即ち幽魂のことです。後にシラーは理想界ギリシアを「幽魂の国 (Das Reich der Schatten)」あるいは「形相 (εἶδος) の国 (Das Reich der Formen)」として歌い

(一九九一年七月二八日、シラー研究会、淀川区民会館に於て。Congressu germanistico studiosorum Schilleri in Osaka die XXVIII Julii anno 1991)

『ギリシアの神々』の初稿と再稿について
—ヘーゲル美学での解釈を批判検討—

高橋 克己

Über die erste und zweite Fassung der „Götter Griechenlandes“ (1788/1793)

— Mit einer Überprüfung der Interpretation in Hegels „Ästhetik“ (1817-1829) —

TAKAHASHI, Katsumi

要旨 (約八〇〇字) [第45巻、横組]		
(1) 「骸骨」から「幽魂」へ (Von „Gerippe“ zum „Schatten“)	61頁—60頁	62頁
(2) 「知性の啓蒙」(Aufklärung des Verstandes)	60頁—59頁	
(3) 「神々」と「人間」(„Götter“ und „Menschen“)	59頁—58頁	
(4) 「牧歌」と「悲劇」(„Idylle“ und „Tragedie“)	58頁—57頁	
資料 (Materialien)	57頁	

要旨 (SUMMARY) 約八〇〇字

ヘーゲルは『美学』において、「ギリシアの神々」の対極を「啓蒙思潮の分別悟性観」に見ているが、この種の解釈は今日も根強いと考えられる。ところが「神々」と明暗を織り成す「野蛮人」は、例えば『ギリシアの神々』の初稿で「神聖」と認められる程、西欧キリスト者の心深く根ざしたものであり、文字面は同じでも決して「分別悟性」(Verstand)ではなく、むしろ「知性」(Verstand)の業にして、その創造主」に関連されるのが相応しいと思われる。

「力なき美は知性を憎む」とヘーゲルの『精神現象学』序論にあるが、シラーが西欧意識に突きつける古典ギリシア造形の感性美は断じて「知性を憎む力なき知性」ではない。むしろ逆に『ギリシアの神々』では、言わば「美を憎む力なき知性」が「神聖なる野蛮人」と映ずる。当時ドイツ詩歌は、ゲーテの『イフィゲーニエ』の例に倣い、蛮地から魂の古里ギリシアを目指し、「知性の業」が「美」へと救済されることを望んだと考えられる。

この古典ギリシアの福音は、まず『古代ギリシア模倣論』で止み難く心底から沸き出たヴァインケルマンの筆力に確められ、この使徒に心動かされレッシングが、「誤れる理解に基づく宗教のみが私達を美から遠ざけ得る」と、福音の綱領を述べる。実に『ギリシアの神々』の初稿で、この福音の法廷へと召喚されるのが、既成宗教の背後に控える「知性の創造主」に他ならない。だが再稿では、この法廷が有名無実な牧歌情緒で置きかえられてしまう。

対立の解消で、古典ギリシアとキリスト教西欧とが見事に織り成す明暗は殺がれ、古典美は「仮象」に過ぎなくなり、『ギリシアの神々』再稿の終結部は、「不滅に詩歌の中で生き残るべきものは、現実の生においては滅びねばならぬ」と箴言風にしめくられる。ヘーゲル美学はここに、古典神話に対するキリスト教の勝利を見るわけであるが、他方ヘルダーリンの「至福なるギリシア」を鑑みる限り、この既成宗教正当化が正に疑われるのである。