

ヘーゲルのソクラテス論

その悲劇性および喜劇性

Hegel's Argument on Socrates
—on his both Tragic and Comic Nature—

中畑 邦夫

Kunio Nakahata

Abstract *Hegel comments on the one hand that Socrates was truly tragic, and on the other hand that the comic image of Socrates that Aristophanes portrayed in his comedy is true. So according to Hegel, Socrates was both tragic and comic. This view seems contradictory but it is of great importance, not only in Hegel's theory of Aesthetics but also in his system of philosophy itself. In Hegel's system of philosophy, comedy follows tragedy, in other words, comedy is placed above tragedy. In this article, I understand the position of Socrates which Hegel argues as in transition from tragedy to comedy. Furthermore, it will be shown that by practicing his philosophy, Socrates himself deconstructed the social, historical, and religious foundations on which tragedy is based, and the way he practiced his philosophy was comic in itself.*

キーワード：ヘーゲル、ソクラテス、アリストファネス、悲劇、喜劇、美学、哲学史

学際領域：哲学、西洋思想、西洋文化、西洋文学、美学、哲学史、思想史

1 はじめに

ヘーゲルは『哲学史講義』において、「ソクラテスの運命は真に悲劇的である」と論じている（18.514）。このことに関連してヘーゲルの論じているところを、多少長くなるが、見ておこう。

ひとはソクラテスについて、彼は罪なくして死罪を言いつけられたのだから彼の運命は悲劇的であるなどという。しかし、このような罪なき受難はただ悼ましいというだけであって、悲劇的ではないだろう。けだしそのようなのはどんな理性的な不運でもないからである。不運は、それが主体の意志によってもたらし出されている場合、しかもその主体の意志が無限に正当な権能と道義性を持つ場合のみ、理性的である。そしてこの場合にはそのような主体の意志によって敵対され

るところの力もまた、同様に理性的である。(中略) かくて真の悲劇においては、両方側の、正当な権能と道義性をもつ力が衝突するにいたるのであって、ソクラテスの運命がそうなのである。(18.446)

この一節において、ヘーゲルが悲劇という言葉に独自の意味を込めていることが示されている。この一節に述べられているところに限って言えば、まず、ある不運が悲劇的と言われ得るためには、その不運が「理性的」でなければならないとされている。そして不運が理性的であるとは、その不運がたとえば偶然といったなんらかの外的要素によってもたらされるのではなく、主体の意志、しかも「無限に正当な権能と道義性」を伴う意志によって、いわば選択されたものである場合であるとされている。さらに、そのような主体の意志による選択は、同じように理性的な敵対する立場を伴うのであって、そのような二つの立場の衝突こそが、「真の悲劇」と呼ばれているのである。

このようにソクラテスは、ヘーゲル独自の悲劇思想を体現する者であるとされているのだが、他方でヘーゲルは、喜劇作家であるアリストファネスが『雲』において皮肉的に描いたソクラテスの在り方をも正しいとしているのである。

われわれはソクラテスにおける弁証法的なものの側面を否定的な側面とみてとり、——もちろん彼なりのやり方で——あれほど確かな筆つきでそれを描いたアリストファネスの深さに驚かざるをえない。(18.485)

したがってヘーゲルによれば、ソクラテスは悲劇的であると同時に喜劇的である、ということになる。このことは悲劇や喜劇といった美学上の問題として重要であるだけではなく、ヘーゲル哲学そのものについて考える際に重要である。というのは、ヘーゲルは、たとえばいわゆるイェナ期に書かれた『精神現象学』VII「宗教」・B「芸術宗教」・c「精神的芸術作品」において、喜劇が悲劇の後に登場する、つまり喜劇を精神の展開過程において悲劇の上位に位置づけられるものとして論じているし、このことはいわゆる体系期の思索が展開されている『美学講義』でも変わらないからである。にもかかわらず、いずれにおいても、悲劇から喜劇への移行あるいは展開がどのようにしてなされるのか、そのことが明確に論じられているとは言い難い。

以上のような問題を踏まえ、本稿ではソクラテスを、悲劇から喜劇への移行あるいは展開の、いわば過渡期に位置づけられる人物としてとらえ、この移行あるいは展開がどのようになされたのであり、また、それがどのような意義をもつものであるのかを捉えることを目的とする。具体的には、まず『美学講義』第三部・第三編・第三章・C・III「劇詩」におけるヘーゲルの悲劇論を解釈することによって、特に上にみた「理性」や「意志」といったものが悲劇とどのようにかわるものであるのかを捉える。その成果に基づいて、ヘーゲルがソクラテスについて論じているところをさらに詳細に見てゆくことにより、ソクラテスのあり方を「真に悲劇的」であるとしたヘーゲルの意図について論じる。そして最後に、ヘーゲルがアリスト

ファネスの喜劇作品について論じているところを解釈することを通じて、ヘーゲルがソクラテスのあり方をどのような意味で喜劇的であったとしたのか、検討する。

結論を先取りする形で簡潔に言えば、ソクラテスは徹底して悲劇的に生きることによって、悲劇的なものの成立基盤をいわば「脱構築」したのであり、脱構築された悲劇は喜劇となって現われるのである¹⁾。

2 ヘーゲルの悲劇論

ヘーゲルの悲劇論の独創性の一つはそのパトス論にあると言えよう²⁾。パトスとは、端的に言えば、悲劇の登場人物を行為へと駆り立てる内的な力である。パトスは、一方では共同体の精神的、道徳的、さらには神的な理想であって、具体的には、法、祖国愛、親への愛、兄弟愛、夫婦愛などであり、悲劇の登場人物はパトスにおいて共同体の何らかの掟を、さらにはその掟を司る神々を体現する(15.485)。すなわち、「神的なもの」が人間個人の内面や行為の目的を成すのであり、それが人間において「具体的存在として実現され、行為となるように呼びおこされ、運動にうつされる」のである(15.458)。だが他方で、悲劇の登場人物たちはなんらかのパトスにしたがって行為することを、みずからの自由な意志に基づいて選択するのであって、この点において、たとえば通常「情念」と和訳されるようなたんに非理性的なものとしての心の働きとは異なる。しかし、個人がそれにしたい個人を行為に駆り立てるパトスは、人倫すなわちいわば普遍的な精神である全体としての共同体の精神からすれば、一面的であり特殊である。このことが悲劇における対立、矛盾、さらには衝突をひき起こす。すなわち、ある人物の行為が他の人物にとってはみずからの行為を妨げる障害と感じられるのであり、みずからの目的の成就をめざす者たちの間に必然的に対立、矛盾、さらには衝突が生じることになるのである(15.485)。そしてこの衝突の解決は、対立する個人のどちらか、あるいは両方によってもたらされるのではなく、「全体を支配する神」、すなわち全体としての共同体の精神によってもたらされる(15.485)。個人のうちに体現された特定のパトスや掟は、全体としての共同体精神においてそれらの一面性を解体されることになるのである(15.486)。全体としての共同体精神からすれば、一面的なパトスや掟同士の衝突は「分裂」なのであり、「分裂の解消という形で永遠の正義が行使される」のであって、「共同体の安寧秩序を乱した個人が没落する、という形をもって共同体の精神と統一が打ちたてられる」のである(15.530)。これが悲劇の結末であって、ここにおいて、共同体に融和と調和が取り戻される。

このような悲劇の結末についての議論と関連させて、ヘーゲルはアリストテレスによる悲劇の効果についての議論を補足するかたちで自説を展開している。

すなわち、ヘーゲルによればアリストテレスは悲劇の効果を「恐怖と同情をかきたて、心を浄化することにある」としているのであるが(15.531)、まずヘーゲルは恐怖について次のように述べている。「人間が真に恐れるべきものは外部の威力とその圧迫ではなくて、人倫的な力である。この力は人間自身の自由な理性の規定

であると同時に、永遠の侵すべからざるものであり、もし人間がこれに背くならば、その反撃を誘発することになる」(15.531)。そして同情については次のように述べている。「苦悩する人の同時に人倫的な正当性と共感し、その人の内に存していなければならぬ、肯定的で実体的なものとの共感することである」(15.531-532)。したがって、悲劇の結末にたいする関心は、悲しい物語や不幸の物語によってもたらされるような単純な満足感にあるとされてはならないと、ヘーゲルは述べる(15.532)。さらに、恐怖や同情以上に悲劇がもたらす固有の感情としてヘーゲルは、特殊なパトスや掟として現われる相対的正義の根底にある「永遠の正義」によってもたらされる「融和の感情」を挙げる。そして後に見るように、この感情が意識的に把握されると人間の自由な主観性や主体性となり、さらにこれが主題的に描かれるようになると喜劇となるのである。

さてヘーゲルは、悲劇の結末においてもたらされる融和のかたちを三つの段階において論じているのであるが、この段階において人間の自由な主観性や主体性といったものが次第に主題化されてゆくのである(15.556-559)。

第一に、ある人物のパトスの一面性が葛藤の原因となっているならば、つまり、一面的なパトスがある人物の行動を支配し、その人物にとってはそれが唯一のパトスであるならば、融和はその一面性が破棄されることによってもたらされなければならない。つまり、唯一のパトスにしたがって行動する人物は、共同体の融和と調和のために見すてられ、犠牲とならなければならないのである。なぜならば、そのパトスにしたがって生きることがその人間に固有の唯一の生き方なのであって、そのような生き方が成就されなければ物語としてはむしろ筋が通らないからである(15.556)。

このような融和のかたちは、第一に、対立する双方のどちらもが、自分の敵対する相手の正義をとりこみつつ生きており、たがいに自分の生活の圏内にあるものに攻撃を仕掛け合うことによって崩壊してゆくという展開において最も完全に現われる。このようなかたちの具体例として、ヘーゲルはソフォクレスの『アンティゴネー』を挙げる(15.556)。すなわち、一方でアンティゴネーはクレオンが支配する国で生活し、先王の娘であり、クレオンの息子、つまり次代の王となるはずのハイモンの婚約者でもあったのであるから、王の命令には敬意を表すべきであった。他方でクレオンも、父であり夫である以上、血のつながりの神聖さを尊重すべきだったのであって、それに反するような布令を出すべきではなかった。結果として、アンティゴネーは次代の王に嫁ぐことなく死んでゆくのであり、クレオンは息子と妻の自殺というかたちで罰を受けるのである。

だが、第二に、このようなかたちでの融和は当事者の破滅によってもたらされるとは限らない。そのような例として、ヘーゲルはアイスキュロスの『エウメニデス』を挙げる(15.557)。この作品においては、対立するオレステスにもエリニユス(エウメニデス)にも破滅が訪れることはない。それどころか、最終的にオレステスは罰をまぬがれるのであるし、またオレステスの行為を導いたアポロンの名誉も回復されるのであって、さらには復讐の女神であったエリニユスも善意の女神エウメニ

デスとされることによってまた同様に名誉を回復されるのである。アポロンやエリニウスといった「神々」の対立が、アテネという上位の「神」によって調停されるという展開に、アテナイのんびりとして完全に調和のとれた共同体精神あるいは人倫がどのようなものであったのかがはっきりと示されていると、ヘーゲルは論じている(15.557)。

第一の融和は、対立する当事者にとって外的にもたらされるという意味で、いわば客観的なかたちをとるものであると言える。これに対して、ヘーゲルが第二に論じる融和のかたちは、やや主観的なかたちでの融和である。すなわち、行為する人間が最終的にその一面性を放棄する、というかたちでの融和である(15.557)。しかし、共同体精神を体現するものとしてのパトスを人間がみずから放棄してしまえばその人間は無性格になるはずであり、それではギリシヤ的な人間像として相応しくはないと、ヘーゲルは論じる。したがって人間は、たとえば神といった自分より上位にある者の助言や命令によって自己を放棄することになるのであって、パトスをみずから放棄するというよりも、神の力によって固い意志をくずされるというかたちをとる。この場合の具体例としては、ヘーゲルはソフォクレスの『フィロクテテス』に言及しているが、この作品における融和は「デウス・エクス・マキナ」つまり「機械じかけの神」によってもたらされるのであり、これは後にエウリピデスが多用する手法なのであって、その意味ではこのようなかたちの融和においては第一の融和のかたちよりも個人の内面や主観性が重視されていると、ヘーゲルが考えていると解釈してよいであろう(15.557)。

融和の第三のかたちとしてヘーゲルが論じるのは「美しい内面的な融和」であり、ヘーゲルによればその主観性のゆえに近代に一步近づいているようなかたちでの融和である(15.557-558)。具体例としてはソフォクレスの『コロノスのオイディプス』が挙げられる。テーバイを離れたオイディプスは放浪の末にコロノスに到着し、その地であらゆる葛藤を解消して心を浄化しようとする。結局のところ、そのような浄化は死を通じて果たされるのであるが、そこにおいて、共同体精神の統一と調和とがオイディプスの内面での融和として成立しているのであると、ヘーゲルは論じる。

さて、この第三のかたちの融和、すなわち個人の内面における融和がもたらす感情は、やがて「主観性の満足」という感情としてとらえ直されて、悲劇から喜劇へと向かう道が開かれることになるとヘーゲルは論じるのであるが、喜劇についてヘーゲルが論じているところを見る前に、次節ではヘーゲルがソクラテスという人物の悲劇的意義について論じているところを検討する。というのもヘーゲルによれば、ソクラテスは主観性をみずからの原理としながらも、悲劇的な生涯を歩んだ人物なのであり、悲劇から喜劇への、いわば過渡期に位置づけられる人物だからである。

3 ソクラテス

ソクラテスの悲劇的意義についてヘーゲルの論じるところを立ち入って検討する

前に、やや結論を先取りする形でごく簡潔にそれを示した上で、本節の議論の方向を示しておこう。

ソクラテスは、みずからの「原理」にしたがうことによって、必然的にアテナイの共同体と対立することになった。具体的に言えば、この対立はアテナイの人倫 (Sittlichkeit) つまり共同体精神あるいは習俗道徳をソクラテスがこの原理によって吟味すること、すなわち習俗道徳において善とされるものを超えた普遍的な善との関係を洞察することによって引き起こされたのであり、端的に言えばソクラテス独自の「哲学」そのものがこの対立をひき起こしたのである。だがソクラテスの原理は、さしあたりは前節で見た「主観性の満足」としてアテナイ人の精神にすでに内在しつつあったものなのであって、ソクラテスがそれを「掟」として体現していたのであるとするならば、たとえば「新奇なる心霊を持ち込んだ」、「青年たちを墮落させた」という罪状でソクラテスを告発した人々は、アテナイの既存の共同体精神を、つまり共同体の掟を体現していたのであって、ソクラテスは悲劇の構造の中にあっただと言えよう。本稿では以下、第一に、ソクラテスとアテナイ人との対立とはどのようなものであったのか、第二に、ソクラテス独自の原理とはどのようなものであったのか、第三に、ソクラテスはどのようにしてみずからの原理を实践したのか、この三つの観点からヘーゲルがソクラテスについて論じているところを検討し、さらに第四に、以上三つの論点をふまえた上であらためてソクラテスのあり方を悲劇という観点からとらえ直し、どのようにして悲劇が喜劇へと向かうことになるのかということを検討する。

3-1

ヘーゲルによれば、アテナイ人に固有の「精神」は、国家体制をはじめとして全生活の基盤であった。それは習俗的なものであり、宗教的なものであって、アテナイ人にとっては、客観的に、そして絶対的に不動のものだったのであり、それがなくてはアテナイの民族そのものが存立できないものであった。そのような状況の中で、ソクラテスは「汝、自身を知れ」という格言のもとに「内面的意識の決断のうちに真がある」としたのであり、そのことによってアテナイ人にとっての従来の正義と真理とに対立することとなったのである (18.496)。「ソクラテスはデルフォイの神に代わって、真理が何であるかを知ろうとするならば人間はみずからの内を観なければならぬという原理を掲げた英雄である」(18.502)。デルフォイの神殿において巫女がソクラテスをギリシャ人の中で最も賢明な者であると宣べたというエピソードを、ヘーゲルは「一人一人の思惟する人間自身の自覚が神託にとってかわったというギリシャ精神の革命を意味する」と解釈している (18.502)。しかし、このような神託、つまり神の言葉が下されたといっても、この内面的意識の確実性は従来のアテナイ人にとっての神とは異なるのであって、「新奇なる神霊を持ち込んだ」というソクラテスに対する告発は全く正しいと、ヘーゲルは論じるのである (18.503)。

一方で、いわゆる「ソクラテス裁判」においてアテナイの人々は彼らの伝統的な

習俗に基づく生活を侵害したかどでソクラテスを罰したのであり、それに続くソクラテスの死刑は、アテナイの人々が自分たちの掟をソクラテスの攻撃から守ったということの意味する。それに対してソクラテスは、裁判とそれに続く刑死において「自分自身に確信をもつ精神」、「みずからの内で決定を行う意識の絶対的な権利」を固持したのであって、かくて「精神の一層高次の原理を意識的に表明した英雄」であるとされる（18.511-512）。そしてヘーゲルによれば、アテナイ人はソクラテスがしたがったこの原理がギリシャの精神に対して直接に敵対的であって破壊的なものであるという正しい洞察にしたがったのである（18.513）。したがって、一方でソクラテスの「運命の成りゆき」はソクラテス自身の原理から必然的に帰結したものであるであり、他方でアテナイ人たちにとってはソクラテスの原理はギリシャの精神に対して破壊的なものだったのであって、そのような原理に対して従来の掟にしたがって反応することはアテナイ人たちにとっては権利であり義務ですらあったと、ヘーゲルは述べる（18.512）。このように、ソクラテスとアテナイ人たちとの対立は、まさに悲劇的な構造そのものを成していたのであったと言えよう。

3-2

ヘーゲルは、ソクラテスの原理をより詳細に次のように定義する。すなわち、人間はみずからの行動の目的をも世界の究極目的をもすべて自分自身で見出すことが必要なであり、真理へと自分自身の思惟によって到達しなければならないということである、と（18.443）。「真の思惟はその内容も主観的ではなく客観的であるように思惟する。しかし客観性というのはここでは絶対的な普遍性の意味をもつのであって、外的客観性の意味ではない」（18.443）。このように真理は思惟によって媒介された一つの産物として、絶対的な普遍性として定立されることになる。そしてそれは人間によって思惟を通じて知られ得るものであると同時に知られなければならないものとされることになるのであって、従来の素朴な習俗は皮肉なことにアンティゴネーの台詞にあるように「そしていつからそれが現われたかは何びともまた知らないであろう」ということになる（18.443）。

ヘーゲルはソクラテスがこのような原理とともにギリシャの世界に登場したことを「一つの孤立した偶然的な現象」としてとらえてはならないとする（18.468）。すなわち、ソクラテスとその原理の登場に先立って、すでにアテナイの民族の一般的意識あるいは精神において人倫あるいは習俗道徳が道徳性（Moralität）に急変しつつあったのであり、つまりソクラテスはこの変化の先頭に立っていた、ということなのであって、「世界の精神はここで一つの反転を開始し、それを後に彼（ソクラテス 論者）がすっかり完成したのである」と論じる（18.468）。アテナイの従来の人倫あるいは習俗道徳とは「一般に古代の諸民族の道徳性がそうであるように、善が現にそこにある普遍的なものとして存在したところに成り立っていたのであり、その場合、善は個人の、個別的意識における確信の形を持たないで、直接に絶対的なものという形をとっていた」のであって、そのような善は「現に通用し現にそこに存在するところの掟」、吟味されることも検討されることもないままに「神々

の意志」とみなされていたのであり、「ある存在するものという姿をもち、万人によってそう認められるところの普遍的な天命」であるとされていたのである(18.469)。ところが新たに登場しつつあった道徳的な意識は、人倫すなわち習俗道徳において掟とされているものが本当にそれ自体として掟として妥当するものであるのかと問いかけるのである。習俗道徳が妥当していた時代においては、悲劇において登場人物がパトスにしたがうことを選び、また、それを体現することになっていく過程において示されているように、人間はみずからのあり方を習俗道徳において決定するしかなかったのだが、いまや、いわば習俗道徳にとらえられていた意識が習俗道徳から解放されるのである。ヘーゲルはこのことを、意識のみずからへの還帰と呼ぶ。ここにおいて、一方では意識は道徳性として習俗道徳と対等となる。また他方で、道徳性としての意識が習俗道徳を正しいものとしてとらえるならば、両者は一致するのである。「意識と存在はここでは直接に同じ値打ちと位を持つ。存在するものは意識であり、いずれも他にまさることはない」(18.469)。だがさらに、意識は習俗道徳のみずからの内容としてそれに向き合うことをすでにやめようとしつつある。道徳性と習俗道徳のバランスが崩れ、意識は自立的な、抽象的な意識として独立しつつあり、その対象は自己自身となってゆく。つまり、「自己意識」が成立しつつあるのであって、意識の自己への還帰は、従来は普遍的なものとしていたものからの個の隔離を結果するのであり、このことは具体的な場面では「国家を無視しての自己配慮」という形で現われる(18.470)。このような時代状況をヘーゲルは次のように述べる。

もともと国家の力は、個々の人間によって中断されることのない普遍的精神の連続性のうちに存し、したがって個的意識は掟以外のいかなる内容と本質をも知らなかったのであるが、今やこの力を国家は失った。習俗道徳は、人間が自分の特別な格率を自分につくることが見込まれるので、ぐらつくようになった。個人が自分の道徳のことを配慮しなければならぬということは、個人が道徳的になるということである。どんな公けの習俗道徳も存在しない状態と道徳性、この両者はお互いに一緒にあらわれる。(18.470)

このような状況の中、ソクラテスは「現実においては消え去った普遍的精神」つまり習俗道徳において善とされていたものをみずからの意識の内から求めることによって「自覚と反省を通じて自己の道徳のために配慮した」のであった(18.470)。したがってソクラテスの原理を「道徳性の原理」と呼ぶことが出来る。このような原理にしたがって、ソクラテスの哲学は「みずからの思想のうちに善と真、すなわち行為と知の絶対的基準をもつ」というこの意識を他の人々のうちに呼び覚ますこと」によって、人々がソクラテスと同じようにみずからの道徳を配慮することを助けるものであったと、ヘーゲルは述べる(18.470)。そしてヘーゲルによれば、このような観点によってソクラテスの独自性とその哲学のあり方を全体として理解することが出来るのであり、またソクラテスの運命もそこから理解することが出来る

のである。

3-3

たとえば真や善といった何らかの普遍的理念について対話がなされる際、対話の当事者はお互いに普遍的理念を表わすそのような言葉のもとで相手が何を考えているのかが本当のところはわかっていないものである。なぜならば、対話の当事者の各々が、その言葉そのものをそれ以上は吟味することの出来ない「前提」としているからである。しかし実際に吟味されなければならないのは、そのような前提そのものなのであって、ソクラテスの哲学的対話とはまさにそのような前提を吟味するものなのであった(18.458-459)。そしてそのような言葉が従来 of 習俗道徳において吟味されることなく前提とされていた掟である場合、ソクラテスはそれに主観的な反省を対置するのであって、それがいわゆるソクラテスのイロニーである。ヘーゲルはこれを「悲劇的イロニー」とも呼んでいるが、それはヘーゲルが批判する近代的なイロニーとは異なり、ただたんに既存の道徳を超越しているのだという自覚のもとにあらゆる道徳的価値を否定しようとするものではなく、思惟によって真や善、あるいは普遍的理念へ到達しようという率直な目的のもとに駆使されるのである(18.461)。さらに具体的に言えば、このような作業は真や善といった普遍的理念と個々の人間との関係をとらえること、すなわちヘーゲルが「洞察」と称する作業であり、このような作業が「道徳的である」ということの内実なのである。

よく知られているように、ソクラテスは真や善といった徳について何一つ知らないとみずから称していた。このように言われる場合のソクラテスの探求する真や善とは普遍的な理念なのであって、それは具体的に掟として規定された真や善、つまり特殊な真や善ではないのである。そして普遍的な善は特殊な善の否定からのみ結果として出て来るのであり、だからこそソクラテスの洞察とはこのように否定的なイロニーのかたちをとらざるを得なかった。そしてアテナイにおける既存のギリシヤ的習俗道徳の掟とはこのような特殊な善にほかならなかったのであり、ソクラテスは対話において結果的にそれらの欠陥のみを指摘し続けたのであった。つまり、ソクラテスの洞察は正しくはあったものの、それには危険な側面が備わっていたのである。特殊な善である掟の妥当性は必然的に限定的なものなのであるが、そのような掟を絶対的なものとして妥当させることの不整合は、習俗道徳にしたがって生きている人間によってさえも是正され得るのであり、それは通常はとりたてて意識されることなく行われる(18.477)。だがソクラテスはそのような不整合をあえて意識的に顕在化したのであり、結果としてアテナイに矛盾や衝突を引き起こすことになったのであって、アテナイの存立の基礎である人倫そのものが揺るがせることに一役買うことになったということは否定し得ないのである。

3-4

このようにしてソクラテスは、一方ではアテナイの人倫あるいは習俗道徳そのものを揺るがせたのであり、このことは悲劇の結末において見出される「永遠の正義」

への攻撃である。また他方で、ソクラテスは同時に、悲劇的人物を行為へと駆り立てたパトスをも否定することになる。なぜならばパトスとは個人の中で規定された特殊な善である掟あるいは個々の神々が体現されたものなのであり、ソクラテスはまさにそういった特殊な善を否定したのだからである。このように、ソクラテスの行為は、いわば内容的には悲劇的なものを否定するものであったのだが、形式的には悲劇的なものであった。というのは一方では、『ソクラテスの弁明』にも見られるように、ソクラテスはあくまでも愛国者だったのであり、最終的に国家によって課せられた死を受け入れたように、最後まで共同体の精神を尊重していたからである。このことについてヘーゲルはアンティゴネーの「もしも神々のお気に召すなら、苦しいながら、われわれの過ちであったことをみとめよう」という台詞を、ソクラテスの心境をも表す言葉として引用している（18.509）。また他方ではパトスにかんしても、ソクラテスは新たな道徳性を一つの掟としてみずからに課してそれを体現していたということになるのであって、繰り返すようにその内容は従来の悲劇的なそれとは異なるものの、それでもやはり一つの掟を体現していたのである。さらに、悲劇において掟とは個々の神々がいわば具現化されたものであり、パトスにおいて人間は神々とかかわっているとされたのであったが、このようなかわりはソクラテスの行為においても見られるとヘーゲルは論じる。それがダイモニオンである。

すなわち、ソクラテスのダイモニオンは、真相においては普遍的理念がソクラテスにおいて個別化したものなのである。しかしながら、ソクラテス自身はこの真相に気づいてはいなかったのであって、それが何であるのかをソクラテス自身には正しく説明が出来なかったのである（18.491）。素朴な人倫すなわち習俗道徳においては、掟は神々を体現したもの、あるいは神々によって与えられたものであり、大切なことにかんしては神託に頼るなど、決定は外的あるいは偶然的なものにしたがってなされたのである。それに対して、ヘーゲルによればソクラテスのダイモニオンは「ソクラテスの原理が意味する世界史的転回全体を支えるところの中心点、諸個人の精神の証が神託にとってかわり、主体が決定をわが身に引き受けた」ことを示すものであると非常に高く評価しているのであるが、ソクラテス自身はこのことを自覚的にとらえていたわけではないのであって、ソクラテスのダイモニオンは「神託の外面性と精神の純粋な内面性との中間」にあったのであり、「それは内面的な何ものかではあるが、しかしある特別な精霊として、人間的意志とは別なものとして表象され、まだソクラテス自身の賢明さと自由意志としては考えられていない」（18.495）。

これまで見てきたように、ソクラテスはアテナイの従来の共同体精神に対して破壊的であるような新しい原理にしたがって生きたものの、そのことに対して自覚的ではなかったため、彼の運命は典型的に悲劇的なかたちとなったのであった。そのような意味で、ソクラテスにおいては新しい原理ははまだ潜在的であるにすぎなかったのであるが、ヘーゲルによればその原理を顕在化させたものが喜劇なのであり、ソクラテスをまさに喜劇的に描いた人物がアリストファネスなのである。

4 喜劇

ヘーゲルは喜劇的なものを次のように定義している³⁾。

喜劇的なものとは無限の明朗さと自信に支えられ、自分の矛盾などはものともせず、矛盾ゆえに苦しんだり不幸になったりすることもなく、目的や実現行動の挫折にも自信をもって耐えていける、至福で快適な主観性のあらわれである (15.535)。

このように、ヘーゲルの喜劇論においては主観性が強調される。たとえば一方で、人物像について、これまで見てきたように悲劇においては敵対する個人の一面性が除去されることによって、共同体の「永遠の正義」が勝利し、共同体に融和と調和がもたらされるとされたのであるが、喜劇においては「無限の安心立命を獲得した主観性があくまで優位に立つ」とされる (15.535)。つまり、悲劇にしても喜劇にしても、人倫あるいは共同体精神および主観性あるいは個人という二つの対立する要素によって展開されるのであるが、悲劇においては前者が勝利するのは異なり、喜劇においては後者が勝利するのである (15.535)。

共同体精神にふさわしい現実世界はもはや存在せず、もともと実体のないものがおのれの弱さゆえに仮りのすがたまでも失うに至るとき、主観はこの解体をも支配下におさめ、それにわずらわされることなく、快活な気分を維持するのである。 (15.537)

喜劇において主観あるいは個人がこのように安定を保っているのは、喜劇においては悲劇においてとは異なり、主観あるいは個人が共同体精神とは全くかわりを持たないか、あるいは表面上は共同体精神とのかかわりにおいて行為しているようであっても、実質的にはやはりかわりがないか、あるいはそれとは正反対のものとかかわりにおいて行為しているからである。つまり、共同体精神が破壊されたとしても、それはもはや「もともと実体のないもの」、つまり共同体精神の、いわばもはや腐敗した残滓にすぎないからなのであって、そのようなものが解体したとしても主観は悲劇において描かれるように深刻な運命にのみ込まれることはないのである。

しかし喜劇においても、人倫あるいは共同体精神そのものが否定されるわけではない。むしろアリストファネスの作品に見られるように、解体しつつある様子が示されるのは真の共同体精神とは正反対のものなのであって、逆説的に真の共同体精神のあり方が示されていると言えるのである。だがやはり、主観性の勝利を示すことによって同時に示されるのはかつての「神々しい共同体精神」(15.561)の不在なのであり、現実における「ギリシャの没落の最大の特徴の一つ」(15.562)が示されていると言わざるを得ない。つまり、絶対的なものの存在とその威力とが、悲劇

におけるように「現実世界の人格や目的と積極的に合一する」様が描かれることはなく、むしろ「一切がそれにふさわしくないものとして解体する」という否定的なかたちにおいてしか描かれなくなったのである（15.580）。ソクラテスとその原理を喜劇的に描いたアリストファネスの『雲』はまさにそのような作品である。

ヘーゲルは『雲』のあらすじをおおよそ次のようにまとめている（18.484-485）。昔ながらの実直なアテナイ市民であるストレブシアデスは金遣いの荒い息子のために大変な苦勞をさせられている。借金取りへの対応に困ったストレブシアデスはソクラテスの弟子となる。ストレブシアデスがそこで学ぶのは皮肉なかたちでとらえられた掟をめぐるソクラテスの弁証法、つまり本稿の前節で見たソクラテスの原理なのであって、例えばどのような理屈をつければ借金を支払わずに済むか、といったことを学ぶのである。ストレブシアデスは息子をもソクラテスに入門させ、やがて息子もまた自分に都合の良い知恵を学ぶことになる。さて、新しい知恵を身につけたストレブシアデスは、次々とやって来る借金取りたちにありとあらゆる理屈で対抗してついにごまかし通すのである。ストレブシアデスはこのような手段をソクラテスのもとで学んだことに大変な満足を感じる。しかし事態は急変する。息子は父に対して無礼に振舞い、ついには父を殴りさえする。父は非道この上もない息子の振舞を責めるが、息子はソクラテスから学んだ方法にしたがって理屈を重ねて、父親を殴っても全然かまわないのだということを証明する。その後、ストレブシアデスは以前の自分に戻り、怒りの矛先をソクラテスの弁証法に向け、ソクラテスの家に放火するのである。

ヘーゲルはアリストファネスがソクラテスの弁証法の否定的な側面をとらえているとしてこの作品を高く評価している。否定的な側面とは、ソクラテスの弁証法とはそれ自体としては一つの方法にすぎないのであって、その方法がどのような内容に向けられるかという決定は方法を採用する主体に委ねられてしまう、という側面である。『雲』においてその内容とされたものがストレブシアデスとその息子の私利私欲であったように、決定が良心に基づくものでなければ、「ストレブシアデスの物語が繰り返されるに違いない」（18.485）。

ヘーゲルは『雲』において描かれるソクラテスの弁証法の意義について、次のように述べている。

ソクラテスはその道徳的努力において、ねらったことの逆を生み出し、そして彼の弟子たちは彼のおかげでできた洞察ゆたかな発見を自分たちの手柄のように思って喜ぶようになるのだが、しかしそれらの発見も彼らにおいてみによく逆転し、始めの意味とは逆のものになる。ソクラテスの弟子たちがここで獲得するものとして描かれるすぐれた洞察というのは、素朴は意識には真理と思われていたような特定の善のもろもろの掟が空しいことの洞察にほかならない。（18.484）

つまりアリストファネスは、ソクラテスの弁証法に必然的に備わるイロニー、つまり「事柄そのもののうちにある矛盾」に注目し、それを戯画的に描いたのである。

「自身へのイロニーをみずからに具えていないものに、外側から嘲笑を加えることは不可能である。……喜劇性はある人間とか事柄とかが、それ自身の気取りの中で解体してゆくさまを示すところにある。事柄がそれ自身においてその矛盾であるのでなければ、喜劇性は皮相にして無根拠なものである」(18.483)。つまり、ヘーゲルが論じる悲劇がただたんに涙を誘うものなどではないのと同様に、喜劇もまた、ただたんに無邪気な笑いを誘うだけのものなどではないのである。

5 結びに代えて

最後に本稿でこれまで見てきたところを簡単に振り返り、その意義を本稿第一節の最後で述べた脱構築の観点から論じる。さらに本稿で論じられてきたところから派生すると思われる論点について、若干のことを述べて結びとしたい。

まず、ヘーゲルが論じる悲劇とは、ある個人が共同体の掟やそれを司る神々を体現したパトスにしたがって行為することによって、他の個人あるいは共同体そのものと衝突することによって成り立つのであった。そしてその融和は敵対する両者が没落することによってもたらされるのであるが、その際に、たとえば個人が体現していたパトスを包括する共同体そのものの正義が現われる。悲劇の効果とはそのような正義が回復される様を見ることによってもたらされる主観性の満足にあるのであって、これが次第に個人の自由な主観性として顕在化してゆくことになる。主観性の原理はソクラテスにおいて道徳的意識として顕在化し、それまでアテナイにおいて諸々の掟とされてきた習俗道徳がソクラテスによって吟味されることになる。ソクラテスのこのような行為は、従来の諸々の掟を限定された特殊な理念にすぎないものとして批判的に検討することなのであって、このことは特殊な理念の根底にあるはずの普遍的な理念である共同体精神そのものを疑問に付すことへと結びついた。その結果としてソクラテスは必然的にアテナイの共同体と対立せざるを得なくなったのであり、ソクラテスの生涯は悲劇的なものとなったのである。だが、悲劇的な運命はソクラテスのみのものであったのではなく、それは同時にアテナイの共同体の運命でもあった。というのは、ソクラテス的な主観性あるいは道徳性によってアテナイの共同体精神そのものがもはや内容空虚なものであることが明らかにされてしまったからである。いまやそのようなものとして、つまり墮落した共同体の中での自由な主観としての人々の営みを描いたものが喜劇なのであり、アリストファネスはソクラテスとその弁証法を喜劇的に描くことによって墮落した伝統と自由な主観としての人間をともに批判したのであった。

ところでジャン＝リュック・ナンシーは、脱構築を「伝統の最終状態」であるとし、また、脱構築の目的を「改めて伝統を完全に問いに付すこと」にあると論じる⁴⁾。このことは直接的にはキリスト教について論じられる際に言われていることなのであるが、我々はここでナンシーによって述べられていることと全く同じ事態を、ヘーゲルの論じる悲劇から喜劇への移行あるいは展開の過程に見ることができるであろう。悲劇と喜劇とはともにアテナイの人倫あるいは共同体精神の最終状態にお

いて、いわば表裏一体のかたちで現われてきたのであった。そしてそれを体現する人物がソクラテスなのであった。ソクラテスは、アテナイの共同体精神の最終状態を体現する者として、一方では悲劇的に生きながらも悲劇を成立させる基盤である共同体精神のあり方を問いに付し続けたと同時に、他方でアリストファネスによって描かれたように、ソクラテスの原理は必然的に喜劇的なものであらざるを得なかったのであった。脱構築の結果として現われた自由な主観性は、たとえば『精神現象学』においては、「不幸な意識」となって「啓示宗教」の登場を、すなわち端的に言えばキリスト教の登場を待つことになる⁵⁾。

さて、このようなヘーゲルの議論は、二つの大きな議論への道を開くと、私には思われる。一つは哲学と悲劇との関係についての議論であり、もう一つは政治的発想および行動についての議論である。

第一に、ヘーゲルの哲学体系における悲劇からキリスト教へのこのような移行あるいは展開を見る時、そしてその過程におけるソクラテスの位置付けを考える時、ニーチェによるソクラテス論が思い起こされるであろう。ニーチェは『悲劇の誕生』において、ソクラテス的なもの、すなわち「理論的人間」、「学問のオプティミズム」といったものを生の衰退の兆候であるとし、典型的なソクラテス主義者とされるエウリピデスがギリシャ悲劇の死をもたらしたのであって、ソクラテス主義はその後、キリスト教も含めて、西洋の精神的なあり方を決定したのだと論じている。ニーチェによれば、そもそもギリシャ悲劇とはディオニュソス的なものとアポロ的なものによって展開される弁証法によって成り立つものなのであったが⁶⁾、ソクラテス主義が両者を分裂させてアポロ的なものを唯一の原理としてしまったのであって、ニーチェはその楽観主義に対して嫌悪を露わにしたのであった。たしかにヘーゲルの議論においても、ソクラテスの原理は自由な主観性として喜劇的なものの原理となるのであり、それは無限な明朗さと自信とに支えられた至福で快適な主観性とされたのであって、そういった意味ではソクラテスの原理も楽観主義である。だが問題は、ソクラテスの原理それ自体がどのようなものであるのかということにとどまらず、本稿で見たようにそれが過渡的なものである以上、過去と未来に対するその意義、さらにはそれを通じて過去と未来とがどのようなものとして現われてくるのかということも、また大きな問題である。

一方でヘーゲルにおいてこの原理は、先にも述べたように不幸な意識となるのであって、キリスト教の登場が待たれることになるのである。他方でニーチェは『悲劇の誕生』においてワーグナーによる悲劇の復活とギリシャの精神への回帰を願ったのであった。もしもニーチェが言うように「神は死んだ」のであるとすれば、我々にはもはやその到来を待つべきものではなく、我々にとっての最善の道はニーチェの言うように過去に求められるものでしかないであろう。しかしヘーゲルにおいては、悲劇はすでに脱構築されてしまっているのであってそこに立ち戻ることはもはや不可能なのである。不可能であるだけではない。たとえばホルクハイマーとアドルノが「啓蒙の自己崩壊」として論じたように、それは避けられねばならない事態なのである。一方で待ち望むべき希望を未来に見出すことが困難であり、他方で過去へ

立ち返ることは不可能であるだけでなく許されない。未来への希望あるいは過去への憧憬、そのいずれの正当性を主張したとしても、それは危険を伴う欺瞞であるかもしれない。このような困難な状況において、我々に残された途は、性急にどちらか一方の立場を良しとすることを避けるべく、さしあたってはヘーゲルの論じるソクラテス的原理、すなわち道徳性の原理にもとづいて、未来への希望にしても過去への憧憬にしても、そういったことが安易に語られることを許さない、という態度を堅持することなのかもしれない。

注

ヘーゲルのテキストからの引用箇所を示す際、および参照箇所を指示する際には Suhrkamp 版の巻数と頁数をカッコ内に示す。また訳語や訳文については、『美学講義』にかんしては岩波書店版の竹内敏雄訳および作品社版の長谷川宏訳を、『哲学史講義』にかんしては岩波書店版の武市健人訳を、それぞれ参照した。

1) デズモンドはヘーゲル哲学そのものと脱構築の同一性を主張することさえしている (William Desmond, *Beyond Hegel and Dialectic*, State University of New York Press, 1922)。これに対し、米永政彦はデズモンドの主張を行き過ぎであると批判している (米永政彦「喜劇と弁証法—ヘーゲルにおける喜劇的なるもの」、『人文学科論集 鹿児島大学法文学部紀要 41』、鹿児島大学法文学部編、1995年、1～25頁)。

2) ヘーゲルのパトス論についてのより詳細な議論については、拙論「悲劇的人間—ヘーゲル悲劇論における人間像の形成—」(『麗澤大学紀要 第97巻』、麗澤大学編、2013年、187～203頁)を参照されたい。

3) 我が国には、ヘーゲルの喜劇論を中心的に扱った先行研究は非常に少ない。比較的最近のものとして、以下のものを挙げておく。

塩見剛一「ヘーゲルの喜劇論に関する教育学的考察」、『人文論究 54(1)』、関西学院大学人文学会編、2004年、132～144頁

菅生和典「ヘーゲルの喜劇論—笑うことの真理」、『文化 62(1・2)』、東北大学文学会編、1998年、111～95頁

米永前掲論文

また、『宗教哲学講義』をテーマとしたものではないが、ヘーゲルの喜劇論をも論じたものとして、大橋基「神々を模倣する装置—『精神現象学』「宗教」章の悲劇論」(滝口清栄・合澤清編『ヘーゲル 現代思想の起点』、社会評論社、2008年、231～252頁)を挙げておく。

4) *La Déclosion. (Désconstruction du Christianisme, 1)*, Galilée, 2005, p. 215 (大西雅一郎訳「キリスト教の脱構築」『神的な様々の場』、松籟社、2001年、137～138頁)。

5) 『精神現象学』および『美学講義』における芸術宗教の位置づけと意義について、ナンシーは非常に示唆に富む議論を展開している。長友文史訳「乙女の姿をした芸術の肖像」、『臨時増刊 現代思想 総特集 ヘーゲル—『精神現象学』二〇〇年の転回』、青土社、2007年7月、203～221頁。

6) ニーチェへのヘーゲルの影響については山口誠一「ニーチェからヘーゲルへ」(『法政大学文学部紀要 49』、法政大学文学部編、2003年、22～45頁)を参照されたい。

執筆者紹介

中畑邦夫 本学非常勤講師。上智大学大学院博士後期課程修了・博士(哲学)。「ヘーゲル論理学における『形式と内容』の変遷—理性という限界における消失と生成—」(学位論文)。