

自然を内化する魂と身体

エコノミー・自己意識・言語をめぐる 18 世紀の論争から⁽¹⁾

大林 侑平

1 人間学的転回？

18 世紀思想史の特徴を、エルンスト・カッシーラーは自著『啓蒙主義の哲学』*Die Philosophie der Aufklärung* (1932)の導入で、「啓蒙主義は、哲学的思考の全く新たな、固有の形式を形成してきた、[...] 啓蒙主義の内在的進展のうちに、現実の根底形式、自然存在と精神的存在全ての形式が内包された」と指摘した⁽²⁾。啓蒙運動は思想の歴史の範疇で語られる要素を含みながらも、確かに一枚岩ではなく、多様な思想的・政治的・宗教的立場を巻き込みながら展開されてきた。それは狭義の哲学に制約されず、独自の思考形式に適うようにあらゆる分野を変革した。ジョナサン・イスラエルは 17 世紀末以降のこの時代の主だった思想家を穏健の主流派と急進的啓蒙運動、対抗的啓蒙運動に分類し、無神論やスピノザ主義を含む急進的啓蒙運動に、徹底平等主義に特徴付けられた「近代の制作 (making modernity)」の主体性を認めた⁽³⁾。政治的ステートメントにも単なる認識論や学問論に制約されない啓蒙運動の動力としての知性や理性について、カッシーラーはゴットホルト・エフライム・レッシング [Gotthold Ephraim Lessing, 1729-1781] の洞察を引いて、真理所有としての単なる認識能力ではなく、真理獲得のための実践原理であると主張した。

つまりカッシーラーは、新たな思想形成それ自体に啓蒙運動を認め、18 世紀思想史を影響関係に還元する静的な記述ではなく、様々な知識が生産され、縦横に行き渡り、実践される過程を重視した。その過程で、人間本性の一つ、魂の能力と措定される知性や理性は、その形式と内容を変質させる。要するに、啓蒙運動とは、イスラエルも主張する通り「精神の革命 (a revolution of the mind)」だった⁽⁴⁾。確かに、カッシーラーが列挙する個々の思想自体に人間学の特徴を見てとることは容易だ。しかし人間本性を伝統的統一や種的統一に嵌め込み、歴史的な形態変容を度外視する限り、人間学は一種の本質主義である。それに対しカッシーラーは、啓蒙運動を一つの時代の

鏡にすることで、初期近代以降、啓蒙運動の過程で社会的経験の客観化、つまり生の客観化としての神話や象徴がメタモルフォーゼしたことを示唆しているかもしれない⁵⁾。実践理性の優越がそこでは体现され、倫理的要請と哲学的自由が議論された⁶⁾。

ヘルムート・プレスナー、マックス・シェラーやその学派、マルティン・ハイデガーに代表された同時代の哲学的人間学や実存哲学は、確かに反動的性格を有していた。フリードリヒ・ザイフェルトらによって「人間学的転回 (anthropologische Wende)」という表現が提案されたのは、1930年直後のことである。この表現の射程は当然 1750年頃の啓蒙思想にも及ぶ。それどころかザイフェルトは「人間学的転回」を「哲学にとっての人間の発見」と定義することで、ヤーコプ・ブルクハルトのイタリア・ルネサンス研究の標語を暗示し、「近代の知性偏重」を批判した。アドルフ・ヒトラーがドイツ国首相に指名された日から9日後、1933年2月、カッシーラーに要請されてハンブルク大学に就任したヨアヒム・リッターは、「人間論の意義と限界 (Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen)」と題した就任演説で、人間学的転回は哲学を非科学化していると批判した⁷⁾。しかしそのリッターも同年11月にはナチ党支持の宣誓をすることになる。

この表現の歴史には暗い側面がありながら、ここ半世紀の間に文学研究ないし文化学や思想史の分野で再浮上してきたのは注目すべきことである⁸⁾。この流れの由来は、クロード・レヴィ＝ストロースの構造主義やミシェル・フーコーの反人間中心主義的批判に限らず、進化論や遺伝学の研究、分子生物学、神経科学、計算機科学の飛躍的發展と無縁であるとは思えない。自然科学の知識に則ろうとキリスト教的伝統に則ろうと、人間学は通時的に妥当な人間のモデルを仮定し、イデオロギー的解釈を実践する。人間学は本来的に経験的学問であり、現存在としての人間的事実を、それが発見されるべき自然的事実であるとして、過去や未来の人間像へ投影する。

人間学は確かに一つのパラダイムを提供し、一貫した「人間」という理念型を措定することで、そこに様々な思想や知識を取替え引替え嵌め込んできた。だから「人間学」は時代に制約された特定の思潮を示す指標にはなり得ない。むしろ人間学的言説は晩期啓蒙に至って、超越論的な人間の自己規定という新たな原理を通じて神話論に構造変化した。しかし他方で知識実践や経済活動の自然的解釈を通じて、人間の痕跡を自然内部に探究する科学的態度を規範とする生活世界⁹⁾に人間学は存続している。

炯眼にもハンス・ブルーメンベクは『近代の正統性』*Die Legitimität der Neuzeit* (1983-85)で、哲学的人間学とは、弁神論の形態で受容された神学の新たな段階であると指摘していた⁽⁴⁰⁾。これは所謂神学の「世俗化 (Säkularisierung)」ではない⁽⁴¹⁾。むしろ人間学は神学の相対的パラダイムなのである。そのパラダイムは、神、その摂理に従う人間、そして人間の行為に運命が左右される世界との目的論的三項関係を、終末論という一つの史劇に仕立て上げてきた。ここ 30 年ほど頻りに議論されているポストヒューマンやトランスヒューマンの概念が同様の性格を有しているのは兆候的である。人間は神や動物的身体という高次の秩序から抜け出そうとし、依然「自己確立 (Selbstbehauptung)」の反復に巻き込まれ、あるいは自然世界を引き込んでいく。

確かに人間がその起源探究の果て突き当たる生命進化、あるいは分子進化の歴史は、「自己確立」を掘り崩しているとみなされ得るが、以上の意味での正統な人間学的系譜に位置付けることができるだろう。ここで問題になるのは、エコノミーの概念である。初期近代以降、そして現在もお神学的・自然的・道徳的・経済的な意味でのエコノミーは人間を本質的かつ根底的に規定してきた。これをまず思想史的に描き出したと思う。そこではエコノミーは根本的に便宜主義的な概念であることがわかる。すなわち、エコノミーとは神的不いし自然的に措定された、人間を含む自然物の秩序を意味するが、他方で人間は技術知を通じて自然物に有用性を見出し、自ずとエコノミーの支配を背景へ退かせる。そうして人間は「自己確立」を続けてきたように思われる。だが決定的だったのはイマヌエル・カント [Immanuel Kant, 1724-1804] の批判哲学であった。彼はアプリアリな知識の可能性に取り組み、同時に心理学を斥けることを通じて、カントがエコノミーからの超出の可能性を示していただろう。その際純粹直観とカテゴリーから引き出される自己意識をめぐる議論は、神学的に基礎付けられた目的論的自然観における明証性を不要とし、エコノミーから脱け出る道を示した。こうしてカントは、啓蒙運動の政治的課題としての自律的思考の実現可能性を、独断的な経験論や形而上学を批判することで示したのである。とは言え、カントの試みは十分に達成されなかったことを、フリードリヒ・ヴィルヘルム・ヨーゼフ・シェリング [Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, 1775-1854] や、カントの批判者たちの言語起源論を見ることで示したい。そうして現代の「身体化された認知」の議論にまで続く人間学的エコノミー概念が、なお超越論哲学の要請する自己明証性に帰着し、統合され

る可能性が示される。

2 目的論的自然観とエコノミー概念

本章で考察されるのは 18 世紀を通じてエコノミー概念と経済思想や自然神学との結合である。そのために、まず収集行為や官房学、自然史のテキストを紐解いていく。そうして、有用な自然学というプロジェクトに付随して、形而上学的考察としての目的論、そして神学的根拠としての自然神学が浮上してくる。自然学知識の合理性を示すのは、形而上学的・神学的含意を持つ証拠としての自然観察の証言である。そうして提示される知識が実行的であるためには根拠を必要としないが、それが知識たるためにはそのような根拠を必要としたのである。

2.1. 宮廷文化としての自然学

初期近代より、各地で貴族や学殖者は、私的施設として宝物庫 (Museis, od. *Kunstkammer*) やキャビネット (Cabinett)、ギャラリー、そして庭園を設け、世界中から集めたり買い取ったりした貴重な自然物や芸術品をそこに収めた⁽¹²⁾。そのような設備は鑑賞用に有用かつ美しく設計され、限られた客人には閲覧が許されていた。そのため、建築理論家のレオンハルト・クリストフ・シュトゥルム [Leonhard Christoph Sturm, 1669-1719] の『公開されている宝物庫』*Die Geöffnete Raritäten- und Naturalien-Kammer* (Hamburg 1704)のように、どこにどのような収蔵庫やキャビネットがあるのか、何を見るべきかを、学殖の基礎とともに論じた書物が初期近代にはよく出版された。とはいえ、『宝物庫論』*Museographia oder Anleitung zum rechten Begriff und nützlicher Anlegung der Museorum oder Raritäten-Kammer* (Leipzig und Breßlau 1727)で様々な収蔵庫を批評的に論じ、分類や記述様式を提案したハンブルクの商人カスパー・フリードリヒ・ジャンケル [Kaspar Friedrich Jencquel, 1679-1729] は、ドイツ語での人工物や自然物を管理するためのカタログ (*Catalogus von Kunst- und Naturalien-Kammern*) が未だ十分でないことを嘆き、先駆的な功績を残したとしてヨハン・ヤーコプ・シヨイヒツァー [Johann Jacob Scheuchzer, 1672-1733] に賛辞を送っ

ている。いずれにしても、各地の貴族や学殖者が設けた収蔵庫やキャビネットを回覧することは、グランドツアーに欠かせない要素であり、観察に裏付けられた知識は会話技術の一環であり、貴族や富裕なブルジョワにとって宮廷作法と同様社交上の嗜みとみなされた。つまりシュトゥルムが述べる通り、典雅（Galant）であるための心得だった。

2.2. 自然史の有用性

一方、自然史／博物学（Naturgeschichte）は、技術作品史（Kunstgeschichte）と並び、自然の事物を記述する方法として、「自然に忠実（Naturtreue/ nature-truth）」な客観的態度を強調した⁽⁴³⁾。自然史や技術作品史はそれゆえ、貴重な現物の収集と陳列を言葉による記述に置き換え、それゆえ修辞学的にも語彙論的にも言語を充実させ、出版物を通じて遠隔の読者にも情報を届けることを可能にした。中には「自然活版印刷（Naturselbstdruck）」の技術によって、現物の植物標本を添付している書物もあった⁽⁴⁴⁾。収蔵庫やキャビネットと同様に、自然史記述では、世界が一覧可能な客体として表象される。それを通じて世界を言語記述によって表象可能なものとみなそうとする、しかし未完で終わることを運命づけられたベーコン主義や百科全書派の一連のプロジェクトが推進されていく⁽⁴⁵⁾。とはいえ、自然理解の果てにあると想定された、物と言葉が完全に一致する透明言語が実現され、それをを用いることで高度な文明が達成されるアトランティスの夢を抱くフランシス・ベーコン〔Francis Bacon, 1561-1626〕にとって、世界の表象可能性を達成する自然探究は同時に、いや本来的に、有用性に奉仕するものであった。

官房学や宮廷儀礼から自然学までを包括的に論じる当時の学殖者の典型であったユーリウス・ベルンハルト・フォン・ローア〔Julius Bernhard von Rohr, 1688-1742〕は、文献案内の書物『自然学文庫』*Physikalische Bibliothek* (1724)で自然学を人間の領分である歴史と区別し、神や道徳の認識と切り離し、「世界構造全体の状態一般、そしてこの自然物の性質、力、作用を探究し、それらを解明することに努める」と規定した⁽⁴⁶⁾。さらに序文では、その認識的価値だけでなく、実用的価値についても述べていた。

自然学は経験に基づく家計経営から、植物やある種の鉱物、鳥類、魚類、その他の動物、様々な液体、気候地帯などの、多くの性質や技術や作用を学ぶ。それらは自然学では知られないままで、それらについて、自然学はアプリオリには、いまだなお全く思弁的に頼り、実に多く自然学の書物が引かれたとしても、アプリオリにいかなる根拠も見出すことができないのである。それに対して家系経営技術は、自然学から、自ら経験から識別しているあれやこれやの根拠を多く学ぶ。そして自然学の学説を幾らかエコノミーに適用することがますますできるようになる。それゆえ、自然学が拡張されると同時にますます有用になり、世間の人々や国家役人にとって、そして学知で利益をすぐにも手に入れようとするのが常である無学の者にとって、ますます好ましくなり、家計経営技術もますます学識に裏付けられ、新たな発明によってますます富み、同時にますます有用になる。(17)

ローアによれば、自然学は単に認識的機能だけを有しているわけではない。家計経営という単に経験に裏付けられている技術を根拠づけ、発展させることで、経済的繁栄という目的の達成を可能にする。その限りで、自然学はそれ自体技術手段であった。ここではエコノミーの概念は、明らかに経済活動を指しているのであって、経済現象を指しているわけではない。エコノミー、すなわち経済活動は、ここでは特に土地の利用、生産活動一般を指しており、そのために有用な自然物の様々な作用や秩序に関する経験的知識を溜め込んでいる。従ってその概念は、合目的的行為の手段として自然を扱う限りでは消費の体系を意味しているし、一方では他の目的のため手段を提供する生産の体系を意味している。従って自然に関する経験的知識、つまり自然史的知識を培うことは経済活動の基礎を成していたのである。ローアはさらに「自然史記述について (Von den Scribenten der natürlichen Historie)」の章で、「自身の経験から観察された事柄が真実であるかは疑われることが一層少ない」ために、「行政官や国家役人、そして経営者、医師、商人、あらゆる分野の技術者 (allerhand Künstler)」が自然史の書物を、目的に応じて利用していると述べている(18)。

18 世紀、自然学や自然史は認識を専らの目的とする客観科学に留まらない性格を

有していた。ローアの書物には経済史学者のジョエル・モキアが近年提起している議論に重なる性格が認められる。知識は有用なものであり、経験的に獲得されていた技術の洗練をもたらし、産業振興を可能にした事実を克明に示している⁽¹⁹⁾。とはいえ自然学は認知的目的と実目的に加え、道徳的・宗教的目的をも有していた。ローアは自然観察を通じた神の認識を認めない限りで超越者としての神を奉じるが、上掲の書物の「世界について (Von der Welt)」の章で、世界を神によって創造された物体の結合と規定し、「物質の構造体は、神の荘厳 (Majestät) と智慧と全能と調和している」と考えていた⁽²⁰⁾。

2.3. 自然神学とエコノミー概念

しかし自然神学 (Physikotheologie) は一層踏み込んだ議論をしている。自然学者・ジャーナリストであったクリストローブ・ミューリウス [Christlob Mylius, 1722-1754] は、無神論や複数世界論を匿名で論じ合う、ヨハン・クリストフ・ゴットシェート [Johann Christoph Gottsched, 1700-1766] がライプツィヒで主催していた集会⁽²¹⁾の機関紙『知性と機知の喜び』*Belustigungen des Verstandes und des Witzes* の1743年11/12月号に寄稿した論文「自然の熱心な観察と研究を通じて開示される神の荘厳についての考察」*Betrachtungen über die Majestät Gottes, insofern sie sich durch fleißige Anschauung und Erforschung der Natur offenbart* で、「我々人間は、少なくとも魂が身体と結合している限り、神の直観的認識に至ることは不可能である (Wir Menschen können niemals, so lange wenigstens die Seele an den Körper gebunden ist, ein anschauendes Erkenntniß Gottes erlangen)」⁽²²⁾と主張した。とはいえ、ミューリウスは自然神学を支持して、自然研究者は、美しく広大な自然の直観や観察を通じ、そこに内在する痕跡、つまり神固有の象徴言語を認識し、結果的に神の荘厳の認識が可能であると認め、そして概念を通じてそれを伝達する人間の能力を論じる。そして自然の事物の契機のうちに秩序を見出し、「ある目的は他の目的の手段 (eine Zweck eines andern Zweckes Mittel)」であり、「世界のうちに生じるもの全ては切り離し難い連鎖 (alles, was in der Welt geschieht, eine untrennbare Kette ist)」であり、「一つの普遍の窮極目的 (ein allgemeine und letzte Zweck)」つまり「神の智慧 (die göttliche Weisheit)」に向かっていると見出

すと主張する²³⁾。ミューリウスは自身の雑誌『自然の喜び』*Physikalische Belustigung* 第1巻の序言でも次のように述べている。

いつまでも自然のうちに単に楽しませるだけの対象への満足を見出す己の柔弱さを打ち明けることを恥ずかしいとは思わない。というのも、私は有用性なき自然学的愉楽はないと思うし、この有用性はやはりいつでも商業や経済に限らず、自然神学や道徳論においても求められるはずと思うからである。²⁴⁾

ここで重要なのは、こうして一つの自然的エコノミーと道徳的エコノミー、そして消費と生産の関係における広義の〈経済〉の圏域が成立し、生産や消費という自然に対する行為がその両面から立体化されるという点である。それゆえ、本来的な語義を考慮しても、この概念は当然ながら神的知性によって創造された世界の〈家政〉を意味していることになる。世界の目的と、その実現のために神が与えた秩序に従う限り、自然は一つの圏をなし、人間の物質的欲求を満たす意味でも有用であり、同時に美観や法則的調和によって道徳的満足をもたらすという意味でも有用である。特に自然美や自然を前にした美観的経験や宗教感情は、単に神学や哲学の領域に限定された思弁ではなく、ショイヒツァーやカール・フォン・リンネ〔Carl von Linné, 1707-1778〕、ジョルジュ＝ルイ・ルクレール・ビュフォン〔Georges-Louis Leclerc Buffon, 1707-1788〕のような自然学者自身も支持し、自然研究の動機と認め、理論や概念に感性的な明証性を与えていた。ただしここでは、自然学の知識や理論は美観的経験や宗教感情と一体であり、そこから生じたのでもなければ、随伴しているわけでもないことは強調しなければならない。なぜなら当該の知識が成立可能な根拠や証拠は、それ自体が神や美の認識を具現しているからである。

自然学者であり神学者としてイギリスの王立協会の会員であったショイヒツァーは、先んじて著作『地球の聖なる理論』*Telluris Theoria Sacra* (1681) で地球年代記を論じたトマス・バーネット〔Thomas Burnet, 1635-1715〕の自然神学の影響を引き継いで、自然研究を聖書の記述によって基礎づけた。彼が未踏の地であったアルプスを登攀して残した自然史記述が重要な功績であったことに疑いはなく、その描写の真正性はしかし、証拠たる観察対象が記述や観察の合理性と検証可能性を具現している限り

で、自然神学と切り離すことはできない。そのためアルプスの光景を洪水前の楽園の残る神聖で崇高な地と称賛し、自然史と美感的経験の切り離しがたい関係を表面化させたのは、単に彼の個人的な経験を語るためではなく、観察の明証性を表現するためだった⁽²⁵⁾。同時代のジョゼフ・アディソン [Joseph Addison, 1672-1719] やロバート・ボイル [Robert Boyle, 1627-1692] もまた同じ思考形式を有していたし、アルプスの高峰の崇高なイメージとその賜物を享受する麓の楽園という表象は、アルブレヒト・フォン・ハラー [Albrecht von Haller, 1708-1777] の頌詩やザーロモン・ゲスナー [Salomon Gessner, 1730-1788] の牧歌詩に引き継がれた。

一方王室の援助を受けつつ北方を旅したリンネは、多くの植物の観察と収集に基づき分類体系とそれを簡略に表示する命名法を考案した。知覚可能な指標とそれに基づく系統に応じたリンネの命名法は、それまでの記述的な自然史の方法と一線を画しており、情報統合の方法として有用性が高かった。つまりリンネは自然観察から得られる情報を圧縮するための一つのモデルを提示した⁽²⁶⁾。このモデルが有用であると仮定する限り、彼の体系は自然のなかに、それに対応した一貫した秩序があることを前提としている。実際彼は「自然のエコノミー」 *Die Oeconomie der Natur* と題した論文で次のように記している。

自然のエコノミーという語では、最高位の創造者による、自然の事物の賢慮ある秩序組織が理解される。その秩序組織のおかげで、自然のエコノミーは共同の目的の成就と互酬の能力のために技巧が凝らされている。この世界のうちに含まれるもの全てが、創造者の限りない知恵を大声で賛美する。[……]とかく、我々の地球に現れる諸対象を注意深く観察するものが認めるのは、万物がそのような秩序のうちにあり、互いに結びついており、一つの普遍的な窮極目的へおのずから指向しているということである。この最終の、普遍的な窮極目的にのみ、ひとまとまりの中間目的は組み込まれている。⁽²⁷⁾

ここで彼は自然に神的秩序を認めており、窮極目的に万有が向かう終末論を思い描いている。その限りでやはり自然神学の伝統に並んでいる。とはいえ、エルヴィン・モルゲンターラーによれば、リンネは確かに「エコノミー概念を脱神学化したわけでは

なく、新たな態度として、人間のエコノミーの改善のために神のエコノミーについての諸認識から有用な帰結を引き出した」。しかもモルゲンターラーが指摘する通り、リンネは聖書の記述を文字通り信じることなく、観察事実と論理的帰結を重視した⁽²⁸⁾。リンネの命名法がなんらか有用である限り、観察対象の明証性は自然神学の含意関係にあるとはいえ、命名法は証拠から導出可能な論理的帰結を体現している。

ゆえにビュフォンがリンネに対して、その体系の人工性に関して批判的であるのは、このような意味でのエコノミーの概念により忠実であり、リンネより徹底的で包括的な、つまり十分に神の創造を模倣できるような認識技術を提示するためであると考えられる。確かにリンネが概念的な体系を、類的な恒常性という非経験的な認識に基づいて設定したのに対し、ビュフォンは感性的認識の発生から始まり、対象の個別的認識の成立に至るまでを記述し、自然史における自然世界と発展する認識主体の意識の連続的関係を示した⁽²⁹⁾。したがってビュフォンは『一般と個物の自然史』*Histoire naturelle, générale et particulière* の12巻で次のように記すことに不思議はない。

自然は創造主によって創設された、事物の実存全てと存在の連続の全てのための法の体系である。自然は単なる事物ではない、というのもそれは総体なのである。自然は単なる存在ではない、というのもそれは神なのである。とはいえ、全てを包括し、全てを賦活し、全てを第一存在に従属させる、その指令によってのみ活動を始め、競争並びに協調によってのみ繰り返し活動する、生命ある、計り知れない一つの力と自然をみなすことができる。⁽³⁰⁾

エコノミー概念と類似した思想がここに見て取れるが、ビュフォンにおいて特異なのは、物質と法則が一つの生成力に還元され、神と同一視されている点である。とは言えビュフォンの自然史でも、認識対象の明証性は、やはり自然神学と同様に、神ないし神の創造の概念に含意されている。自然神学によって観察対象が、神的秩序としての自然法則や神的な生成力と一体となって概念化されることで証拠としての権限を持つ限り、自然学の発展は紛れもなくエコノミー概念を前提にしていたのである。

3 二つの生成論モデルと想像力

前章ではエコノミー概念が自然学の前提になっていたことを示したが、本章ではさらに社会思想や宗教論、詩学においてもエコノミー概念が前提とされていく経緯を示す。その際重要になるのは、自然と精神の二重性によって、身体を持つ存在として人間が規定されるという点である。そのため個人という単位は身体によって輪郭づけられ、制度や慣習の歴史的発生を論じる際、主眼は環境に対する身体反応の分析となっていく。自然の秩序、つまりエコノミー内部において精神が位置付けられるためには、その感性能力ないし想像力が、歴史プロセスを描き出すことが問題となる。従って歴史記述、そして小説の18世紀半ばにおける成立を、このような文脈から分析する。

3.1. 自然史のなかの社会と人間

17世紀後半以降、トマス・ホブズ〔Thomas Hobbes, 1588-1679〕やザームエル・プーフェンドルフ〔Samuel Pufendorf, 1632-1694〕の議論に代表される世俗的な自然法論は、ハンス・メーディックによれば、台頭しつつあった経済的市民社会に自然史的なモデルを適用していたという。その上でメーディックは、そのモデルの社会への適用は、神学的な歴史哲学の転換として理解されるべきであると指摘する。

人間の歴史は、社会の自然史として、類的存在としての人間によって産出されるという、歴史理論的観点に内包された認識は、伝統的な歴史哲学のパーспекティヴが根底から転換したことを示している。この転換は、合理的自然法を、市民社会理論を決定づける前形態としてだけでなく、啓蒙主義の歴史哲学を決定づける前形態としても現象させうる。⁽³²⁾

正当にもメーディックがこう指摘する通り、啓蒙運動における思考形式の根底的転換は、歴史哲学を一つの争点としていた。この時代に因果連鎖や大域的連関を考慮に入れた歴史記述の方法論が確立されていくのは、つまり出来事を論理的様相によって考察することで、そこに必然的な含意関係を見出し、確たる事実関係を承認する過程が普及したことを示している。したがって自然法の前前提となる「自然状態 (Naturzustand)」

は確かに一種の合理的虚構は、同時に小説の想像力に満ちた虚構と、自然史的な発生論モデルが採用され、心理分析を専らにするという意味で同根である。

ただし異なるのは、自然法論の提示する虚構は、類的存在としての人間が、社会の存在しない状態から社会を生成させるという転換の必然性を示すことである。市民社会の生成論的な解明を自然内部に位置づけることで成立するこの虚構はエコノミー概念を背景にする必要がある。ただし、ここでのエコノミー概念は、単なる心理的傾向を自己保存欲求や快の追求、恐怖の回避といった生理反応で裏付けることを、社会や制度、国家の単位に適応する際のレトリックを提供する。そうして、ある歴史的時点に特定できない社会や制度の正当性の根源を、実証的に説明するのではなく、人間の行為や心理の観察に基づく論理的必然性によって措定することが可能になる⁽³³⁾。

環境や動物としての人間の生理的規定から心理学的法則を引き出すことで、制度や社会を構成する成員に付与されるべき人格概念は帰結する。そのような人格の概念に関して言えば、それは有機体として完結している身体に対応する単純なる魂に根拠があり、それゆえ魂の能力に人間としてのアイデンティティの根拠があることを意味していると考えざるを得ない。しかし、そのようなアイデンティティは自明に定義可能なものではない。人間の自然的・文化的状態には多様性がある。それに類的存在としての次元は個人に還元可能ではない。

自然状態の虚構は、初期近代の学殖者の間で「森の人間 (Homo Sylvestris)」と呼ばれたオランウータン、そして「野生児 (wilde Kinder)」や「未開人」をめぐる議論が一つのトポスとなっていたことを思えば、信頼ある虚構だったろう。少なからぬ旅行記や、それに基づく自然史記述で報告された、類人猿や社会外部に発見された人間の観察は、ヨーロッパの学殖者に強い印象を残した。類人猿の登場する小説作品が、この時代ヨーロッパ諸言語でたくさん書かれた事実がそれを物語っている。動物と人間の間にある歴然とした差異を埋める存在として、オランウータンや「未開人」が挙げられる時、それは想像力に由来する、異境を無垢の自然の空間とみなし、そこに居住する人間を野生とみなす誤謬である。これは上述した虚構を現実と取り替える想像力、つまり「学問的創作」に過ぎない⁽³⁴⁾。「学問的創作 (die wissenschaftliche Poiesis)」はしかし、単なる思弁と理論的予測の境界が曖昧であることを物語っている。実際リンネは『獣人について』 Vom Thiermenschen という論文の一節で次のように述べてい

る。

私は確かに、人間と動物を精神的な側面から考察するときには、両者の間に大きな違いがあることを、実によく知っている。ただ人間だけが、創造主である神に、不死の魂を設えられたことを感謝する被造物である。[……] 私は自然研究者として、人間をその身体のあらゆる部分に従って考察しようと思う。すると私がそうする時には、人間が猿から区別されうるためのただ一つの指標ですら見出すことは困難である。⁽³⁵⁾

リンネはこう述べて、動物と人間の間にはひかれるべき境界線は、身体構造の差異にではなく、精神、あるいは心的能力に基づくべきであるとの見解を示した。従って、外見上人間の身体を有していることは必然的に「人間」たる根拠とはならない。彼がヨーロッパ各地で観察された「野生児」の記録を紹介して証示しようとしたのはそういうことである。

この時、社会性や言語の使用能力が心的能力の反映とみなされる。同時代に多くの議論がなされた自然状態や言語起源や、精神病者や自殺者、犯罪者の生の記録は実に強い政治的な緊張関係に置かれていた。文化や言語、そして人間の内面の多様性が時間構造に沿った発展の結果とみなされる時、現在の世界とは別の世界の可能性を想像させるだろう。非ヨーロッパ世界の旅行記が「夢想」として受容されたり、誇張表現を多分に盛り込まれたり、あるいはユートピア小説が書かれたりしたのは、そのような別の世界の可能性によって正統性の根底にある偶然を認識させるのを恐れた教会や政府による検閲があったからである。

ただし、そのような背景があったとしても、ジャン・ジャック・ルソー [Jean Jacques Rousseau, 1712-1778] は『人間不平等起源論』 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) で人間本性の多様性について、「完成可能性 (perfectibilité)」の概念を用いて、段階的に差異化することで説明しようとした。本来人間は完全な有機体と規定されていたのだから、これは実に論争的である。ルソーは『言語起源論』 *Essai sur l'origine des langues* (first published 1781) で、言語起源に関しても同様に「完成可能性」の概念によって言語の発達と多様性を説明した。このよ

うな考察の際、ルソーは多くの非ヨーロッパ世界の旅行記や地誌を情報源としたと述べるが、「完成可能性」の程度に応じて、地理空間に諸段階が不均一に広がっているとすれば、このイメージは所謂「自然の時間化」を意味するのだろうか。少なくとも明らかに、「時間化」は様々な思想家の間で漸進的に進行したと考えられる。

確かにルソーの議論では既に、人間の状況は歴史の変遷の最中にあると考えられているように見える。文化や制度の多様性を論じた初期のベストセラーとして代表的なモンテスキュー〔Montesquieu, 1689-1755〕の『法の精神』*De l'esprit des lois* (1748)は文化の多様性を、単に空間的な条件で規定した。非西欧世界への旅行が増大したこの時代に学職者の中で流行を見せた「気候理論 (Klimatheorie)」と呼ばれるトポスは、地球上の地理条件に即して動植物や人間の身体状態が規定されることを論じるものであったが、この理論をさらにモンテスキューは文化状態の規定に拡張した⁽³⁶⁾。ヒポクラテスの病因論に由来する気候理論は、自然法論が採用していた論理的必然性に基づく無時間的生成論モデルの一つと言えるだろう。気候条件は物理状態の一つである限りで、一種の機械論でもある。これを無時間的生成論モデルと呼ぶことができるだろう。

ヨハン・ヨアヒム・ヴィンケルマン〔Johann Jachim Winckelmann, 1717-1768〕はモンテスキューより気候理論を継承し、自らの美術様式論に転用した⁽³⁷⁾。ヴィンケルマンは『古代芸術模倣論』*Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauer-Kunst* (1756)で、完全なる自然の理念を美の根源とみなし、その理念を直接模倣した古代ギリシャの芸術を模倣する必要を訴えた。というのも気候条件を鑑みるに、自然の理念は、自由かつ克己的な社会慣習とともに、古代のギリシャ的世界に最高度に現れていたと彼は考えていたからである⁽³⁸⁾。とはいえ、このような空間的な規定だけでは、様式の歴史的变化を説明できないことをヴィンケルマンも自覚していた。国家の歴史が政治や軍事に焦点を当てているのに対し、芸術や学問の進歩にも目を向けるべきだと従来の歴史記述の伝統を批判したヴィンケルマンは、『古代芸術史』*Geschichte der Kunst des Alterthums* (1764/1776)でさらに、旧来の歴史記述が、歴史的事実を詳細に記すことに専念し、芸術史における出来事の時系列的な前後関係を物語るだけで、その根本的な原因としての気候環境や気質を含めた自然史的記述を無視していることを批判した⁽³⁹⁾。そこで新たに模範となったのがビュフォンの自然史

である。「時間化」のテーゼが決定的な意味を持つのは、この限りで、出来事の記述が因果関係に基づいてなされるようになるための、記述的な自然史を前提とした時である。ここでは単に分類や命名が問題になるわけではなく、変化していく様式の間にある差異を、時間に依存する外的要因から説明しなければならない。人間の行為やその所産の記録としての歴史は、エコノミー概念が包括的かつ機械論的世界観を惹起するとしても、現象推定が統計的因果推論を用いて記述される限りで、歴史記述が観測者を規定する高階条件を免れることはない。

3.2. 生理学と心理学

制度を基礎付ける心理的側面と環境に基礎付けられる環境的側面は補完的に捉えられるが、これは無時間的生成論モデルに限っての話である。これをさらにデカルト主義的な実体二元論に由来する人間学的規定を導出する前提とみなすことができる。このような枠組みのもとで、論理的様相を手がかりに経験的心理学や人間学を探究したのが、クリスティアン・ヴォルフ〔Christian Wolff, 1679-1754〕である。彼は感性、記憶力や悟性など、魂の能力を、内省を通じて経験を論理的に分析する手法を心理学と名付け、形而上学に従属させた。これは同時に生理学と結びつき、動物や人間の行為を理解する実験的・思想的基盤を構成した。この一連の流れは、生理学者・比較解剖学者ヘルマン・ブールハーフェ〔Herman Boerhaave, 1668-1738〕の生氣論的かつ表象主義的な思考が解剖実験に裏付けられていることに表れている。ブールハーフェはアリストテレス、ヒポクラテス、ファン・ヘルモントといった先人の学説に準拠しながら、主に四元素による身体の構成や血液循環を魂の能力と結びつける学説を実験的に検証する態度を見せている⁽⁴⁰⁾。彼の思想を紹介したハレの自然学者ヨハン・ペーター・エーバーハルト〔Johann Peter Eberhard, 1727-1779〕が編集翻訳した『生理学』*Physiologie* (1754)によれば、感覚能力と運動能力が、脳と神経を行き来する「生氣 (Lebensgeist)」によって媒介され、筋肉を随意に動かすことができる様子が記述されている⁽⁴¹⁾。ブールハーフェは身体における——特に血液や生氣、そして筋、感覚器官の——物理的变化（化学変化ではない点に注意）と身体や外界の知覚の相関関係を実験から理解し、表象主義の立場を取った。そして感覚能力の中枢を共通感覚と呼び、

個々の感覚器官の変化を統合する脳の一部だという見解を示した。物理的な変化を観察したことで、大掴みな理解ではあるが、彼は人間身体の基底を神経とみなしていた。

ブルハーフェの弟子であったハラーはさらに解剖や実験を重ね、感覚の魂への伝達を担う神経の感受性 (Empfindung) とは別に、魂に従う筋肉の運動に欠かせない易刺激性 (Reizbarkeit) を特定した⁽⁴²⁾。講義録『ハラー氏の間人間の感受的部分と易刺激的部分についての論考』 *Abhandlung des Herrn von Haller von den empfindlichen und reizbaren Theilen des menschlichen Leibes* (1756)によれば、脳を摘出してはなお、つまり魂による感受がなくとも易刺激性は可能である。逆にいえば末端の神経や筋組織に運動のためのメカニズムが局在していることになる。とはいえ易刺激性は脳と半ば独立しているからこそ、意志の運動には魂のもつ表象ないし意志が必要であるとハラーは理解した。ハラーはさらに運動と意志のフィードバック関係を洞察していた。

それに対して、筋肉の易刺激性は、意志に仕え、僅かにしか持続せず、その効果はより僅かにしか持続しない。それゆえ筋肉は意志の再出力を必要か、あるいはより強力な刺激を必要とする。無論それによって筋肉は活動するようになるが、結果それ自体も自ら再び意志を活動させるようになる。

筋肉の随意運動は意志と相関しながらも、その相関は持続性に欠く。しかし持続的な運動能力は筋肉に潜在しているため、筋肉は意志がもたらす次の刺激を要請する。身体と魂の共同関係はこのようなフィードバック関係にある。ハラーは、ブルハーフェは神経の重要性を理解していたとはいえ、血液循環や生気にこだわり、易刺激性という筋に内在する運動原因を見落とし、神経が魂の伝令を筋肉にもたらすことを洞察できなかったと指摘している⁽⁴³⁾。とはいえハラーはやはりラディカルに運動性を重視するわけではなく、基本的にブルハーフェと表象主義的な見解を共有していると言える。彼は、脳が外界を直接知り得ない事実を解剖実験に基づき主張した。

我々は極めて確信して、感受全では、感覚的対象が人間身体の神経の上に作り出す印象から成立すると知っている。そして魂は、神経の印象が脳に達した時に漸く感覚対象を思い描くのである。結果、魂が直接感覚器官や神経の末端に

よって感受しているというのは誤謬である。というのも、何らか肢を切断したのちに痛みが継続すること、神経を一挙に抑制することで痛みは全てすっかり止んでしまうこと、つまり脳の病気から生じる感覚の欠損が、この見解を反証している。⁽⁴⁴⁾

ここで特に強調したいのは、ハラーが、魂は神経と脳を経由して初めて外界の対象を表象すると主張しているという点である。逆に魂や神経が直接的に知覚しているとなれば、確かに既に存在しない四肢の痛みを感じる幻肢を呈することはないし、麻酔や脳の病気によって特定の感覚が消失することは説明できない。神経によって運ばれた情報が、脳で処理されることで感覚された現実が構成され、しかもそれは印象として持続的に残存するという点を、ハラーは実証的に主張しているのである。

プールハーフェ、そしてハラーによって明らかにされたのは、魂と身体の協調が表象を発現させる際の神経の役割である。脳は意識の生成的根拠であるが、脳無しでも反応する筋肉は、神経に内在する伝達メカニズムを明らかにしたのである。こうしてデカルトによって峻別された二つの実体が、実の所相互干渉しているはずだと推論するための経験的根拠を彼らは提示したことになる。

しかし、この推論は確かに経験的に検証可能であるが、この推論は魂と物体や身体を二つの実体としてではなく、二つの機能的単位と見做すことでしか一貫性を保つことはできないだろう。プールハーフェが医師の技術として生理と心理の関係を追求したように、その相関性は機能分析を通じた技術知に過ぎないのである。それゆえにエルンスト・プラトナー〔Ernst Platner, 1744-1818〕は生理学と心理学を統合する新たな学問分野を人間学と呼び、単なる技術知を超えた知識を要請するため、『医師と哲学者のための人間学』*Anthropologie für Aerzte und Weltweise* (1772)を著した。

ついに身体と魂をその相互的な関係、制約、連関において一緒に観察することができる。そしてこれこそが、私が人間学と呼ぶものである。もちろん人間学は、身体のみを捉える所見と、逆に魂にのみ付随する所見もまたいくらか持たなければならない。しかしそれでも、これらの所見は、一方から、あるいは他方から、一つの連関の元になければならず、そうでないなら、本来はこの学問

とは言えない。(45)

人間学はこのように、「魂の身体との共同性 (Gemeinschaft der Seele mit dem Körper)」を観察することで、精神ないし魂と物質ないし身体の二重性を持つ人間を、その全体的な構造から理解しようとする試みであった。彼は、良き医師とは、このような人間性の考察から、個々人をより完全な姿へ発展を促進したり、病ないし悪徳を治療したりする必要がある。そのため医師は哲学者に等しく人間の行動原理を知るべきだと主張した。つまり身体反応を観察する生理学、人間行動を観察する心理学を通じて、道徳論を改善することが、翻って医学をより有用にすると考えられたのである。

その目的の一つには根本的には宗教的敬虔と穏健的な啓蒙である。経験的心理学であれ合理的心理学であれ、心理分析を通じて与えられた病理学的な見解は、熱狂的信仰や孤独者、自殺者を批判する文脈で多用され、メランコリーを病むものを記述する語彙を与え、治癒を通じて社会へ包摂する技術として利用される(46)。結局のところ無信仰や惑乱 (Irrthum)、狂信的幻想 (Schwärmerei)、迷信 (Aberglauben) といった健全な宗教生活や道徳を妨げ、規範から逸脱させる要素は一種の心理的・生理的な病として介入可能なものとみなされたのである。逆に、心身の健康は敬虔や幸福を約束するものとみなされ、感性的経験を通じて信仰に至り、神の認識に至る可能性が説かれる。人間学と宗教批判を結びつけ、当時実に多く読まれた『人間の規定についての考察』*Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* (1748)で知られるヨハン・ヨアヒム・シュパルディング [Johann Joachim Spalding, 1714-1804] は『キリスト教徒における感情の価値についての考察』*Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum* (1761)では、「様々な病にある心が抱く機械的な不安 (die ganz mechanischen Beängstigungen des Herzens in Krankheiten)」とか「身体の魂へ及ぼす影響 (der Einfluß des Leibes in die Seele)」(47)という言葉を用いて、メランコリーの生理学的な側面を考慮して、宗教的情熱について論じた。

イザーク・イーゼリン [Isaak Iselin, 1728-1782] は『人間性の歴史について』*Über die Geschichte der Menschheit* (1764/68)で、人間の魂の諸能力についての記述を進め、想像力という語に突き当たって長い注釈をつけている。そこで彼は、この能力は不可

能なものを可能と、非現実のものを現実とみなして「でっち上げる」能力ではなく、歴史＝物語の認識というレトリックを可能にする能力だと指摘する。そもそも彼によれば「想像力は、過去の物事、不在の物事、単に可能なだけの物事、未来の物事を現前させる（Die vergangenen und die abwesenden, die bloßmöglichen, die zukünftigen machet ihr die Einbildungskraft gegenwärtig)」。それが以前に表象したもと同じものを受感させるなら、想像力は記憶と呼ばれ、「それ以前の感受や何らかの外部からの印象にのみ負っているわけではない（weder einer vorhergegangenen Empfindung noch einem Eindrucke von aussen allein zu verdanken hat）」想像力は「詩想力（Dichtungskraft）」と呼ぶ。だが、これはいずれも一人称視点からであり、他者の経験した挿話の表象は、独自の名称を持っていない、と⁽⁴⁸⁾。つまり、ここで想像力を規定しているのは一人称と時間秩序である。想像力とは本来、自らに由来するものの、未だ誰にも経験されたことのない、真に新しい不在の像を創り出す能力をいう。

さらに多様で変移する諸表象の間に、類似性を見出す能力を機知、差異を見出す能力を慧眼と呼び、これら双方の能力を精神と呼ぶ、とイーゼリンは述べる。重要なのは、美しいか、偉大なイメージに達した想像力に伴われた精神を、美しい精神（der schöne Geist）と呼ばれるという点である⁽⁴⁹⁾。つまり、精神とは魂に属する判断を司り、判断力に長けるものは、同義の流行語で言い換えれば、「美しい魂（die schöne Seele）」なのである。「美しい魂」は長いキリスト教的伝統に根差す、共感を一種の規範的態度とする感傷主義文化における一種の理想的人格である⁽⁵⁰⁾。感傷主義の代表的小説であったクリストフ・マルティン・ヴィーラント〔Christoph Martin Wieland, 1733-1813〕の『アガトーン物語』*Geschichte des Agathon* (1766/67)の緒言は、「人間の心の性情（die Beschaffenheit[sic] des menschlichen Herzens）」がこの物語を通じて理解されると告げる。また、『アガトーン』を題材にとって小説論を展開したクリスティアン・フリードリヒ・フォン・ブランケンブルク〔Christian Friedrich von Blanckenburg, 1744-1796〕の『小説試論』*Versuch über den Roman* (1774)は、ヴォルフ学派の形而上学とゴットシェートの詩論を前提としながら、「小説作家は自らの作品のうちで、少なくとも現実の世界に可能な人間を我々に呈示する」と主張し⁽⁵¹⁾、市民でなく単なる人間の、あり得るかぎり完全性（Vollkommenheit）を行為（Handlungen）と感受（Empfindung）に即して小説は描くべきと論じた⁽⁵²⁾。

この時、やはり人間の内面は、その鏡としての行為や感情表現を通じて開示される。しかし身体はやはり自然の因果連鎖に属しており、その限りで心理描写もまた必然的でなければならないとされる。これはクリスティアン・ガルヴェ [Christian Garve, 1742-1798] やヨハン・アウグスト・エーバーハルト [Johann August Eberhard, 1739-1809] から通俗哲学者に大体共通した見解であり、彼らは生理的な側面と心理的な側面の二重性を持つ人間に関する物語叙述は、細部に至るまで必然的であるべきだと考えていた⁽⁵³⁾。そしてこの時、想像力は三人称的に叙述されるべき、他者の客観的叙述による表象を生み出している。ここにフモールとイロニーの契機がある。物語＝歴史記述の形で叙述される出来事は、厳密特定が不可能な出来事を、いつかどこかで類似した出来事が起こる可能性を読者に感性的に提示する一方、反事実条件的思考の羅列を可能にもするのである。三人称的想像力が「間主観性」に根差すとすれば、フモールやイロニーは共感とは違う形で、反省を促し、この類の虚構はとりわけ自伝とか小説と呼ばれる「自己形成 (Bildung)」を主題とする新たな文芸の骨格となる。

4 アプリオリな知識と記憶

カントが批判哲学の課題は「いかなる経験にも左右されずに、純粹理性が求めようとするあらゆる認識を考慮して」試みられる理性能力の批判であるとする時、中心的问题是自己意識である。だが、批判哲学の課題をアプリオリな知識を確かに行きと定めるとき、経験的心理学を斥けたことは知られている。確かにカントは明らかに形而上学批判の準備としてクリスティアン・ヴォルフ [Christian Wolff, 1679-1754]、アレクサンダー・ゴットリープ・バウムガルテン [Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714-1762]、ヨハン・ニコラウス・テーテンス [Johann Nikolaus Tetens, 1736-1807]、ヨハン・ゲオルク・ズルツァー [Johann Georg Sulzer, 1720-1779]、そしてプラトナーの経験的心理学や人間学の知見を多く摂取している。例えばカントはテーテンスの影響を強く受けている事は知られ⁽⁵⁴⁾、また第一批判でズルツァーに言及し、1783年にはプラトナーの1776年に出版された『哲学箴言集』*Philosophische Aphorismen*の初版を読み、理性批判がなされる§728-729を引用し同意を示していた⁽⁵⁵⁾。

ここではまず批判哲学と人間学的考察の差異を明確にするため、記憶と自己触発の

問題に着目し、プラトナーの『哲学箴言集』を参照する。この書物は1784年の第二版に続き、1793年に新版が出版され、カントの批判哲学への応答が意識されて全面的に書き直されている。プラトナーは既に述べたように、心身問題の解決を試みて心理学・人間学を構想したが、ここでは「魂の器官 (Seelenorgan)」⁽⁵⁶⁾ないし内的印象 (der innere Eindruck) の原因と、あるいは外的印象 (der äußere Eindruck) や運動を仲介する脳や神経の働きとどのように関連しているかについて、観察に基づき論じている。

4.1. プラトナーの自己意識論

差し当たって注目したいのは、§ 80 前後から詳細に論じられる内的印象である。というのも、感覚が単に受動的である限りで問題とはなり得ない問題がここで提起されている。ここでプラトナーは表象能力 (Vorstellungsvermögen) による感覚印象の把握 (Auffassen) に見られる活動、つまり注意 (Aufmerksamkeit) について論じている。まず前提として、§ 34. で表象能力を次のように規定している。

諸印象の感受性を捉える表象能力、あるいは把握、そして把握されたものを諸概念にもたらす能力、あるいは承認、これら双方はともに下位の認識能力をなす。表象を概念において結びつけ、概念を判断において結びつけ、判断を推論において結びつける能力は、より上位の認識能力である。⁽⁵⁷⁾

プラトナーは表象能力を諸印象の感受性、あるいは把握と規定し、把握されたものを概念にもたらす能力、すなわち承認と分けられると考えている。そしてこれらの基礎的な能力は、高次の能力、概念結合や判断、推論と分けられると考えている。一方、§ 85 で導入された注意の概念はこう規定される。

印象の単なる受動的作用に続く、把握の活動は、注意の結果である。注意はまず、内的印象を介して感受された情動を通じて喚起ないし惹起される。注意なしでは把握は不可能である。このことは経験も物語っている。⁽⁵⁸⁾

プラトナーはさらに、注意が向けられることで内的印象は、より多く生動性 (Lebhaftigkeit) を感じるようになるが、こうして感受されるものは増大するが、その多様なものを一つに結びつけることは、注意を介して能動的把握が生じる一瞬のうちになされると説明している。つまりプラトナーは表象能力には受動的な部分と能動的な部分があり、それを注意としている。すなわち表象を成立させる過程に、感受、注意、承認という三つの段階がある。さらにプラトナーは、表象能力の一つに記憶を認め、次のように記している。

記憶表象はいずれも、いわゆる記憶印象を前提としており、記憶印象はしかしいわば表象に属す活動における魂の器官の妙技に他ならぬので、諸々の記憶表象が持続しようとして過ぎ去っていくと、それらは必然的に、自然な仕方でのような魂の器官の妙技が成立や持続が要請し得るもの、ないし妨げ得るもの全てに影響される。⁽⁵⁹⁾

つまり記憶における何らかの表象が喚起されると、まず新たに内的印象、すなわち魂の器官の活動が生じる。そうして魂において自ずから、把握や承認が、意識内部で前者と後者に属した連合全てとともに、繰り返される。⁽⁶⁰⁾

この時プラトナーは記憶にも、通常の経験と同じく、把握と承認の二つの次元を認めた。すなわち記憶における注意の働きや、概念の使用が示唆され、あるいは単なる感覚的なものと概念的なものを結びつける意識もまた記憶と呼ばれる。一方で、プラトナーは高度な概念を持つより前の外的印象に関しても、記憶像は、不完全な承認可能性には達していると主張する。つまり「これは何?」「何か (etwas) だ」という存在論的言明が可能である限り、それは間主観的な伝達可能性を確かにするだろう⁽⁶¹⁾。しかし、魂を対象とした表象、すなわち自己意識には当てはまらない。それは「我思う」によって表象されるとはいえ、これは自己感情を前提としている。自己感情は、プラトナーによれば、あらゆる表象の条件である。自己感情とはあくまで表象している、という意識における感情である。だがプラトナーの指摘する通り、意識的表象が無意識的表象と相互に原因結果となり、意識と無意識 (Unbewußtseyne) の交互に結合した

表象の連続が「人間の魂の生 (das Leben der menschlichen Seele)」である⁽⁶²⁾。プラトナーがここで自己意識ではなく自己感情という語を用いていることに注意が必要である。というのも自己感情は、無意識的表象を含んだ表象が包括される場として、自己同一性の根拠であるからである。

まさしく、私のうちにあるこの表象全てに、「私」なる自己感情が基盤を与え、また自己感情のうちに、表象の総体が包括されているように、自己感情は、私の全人生の魂の作用全ての一般表象に基盤を与える。そして私が、自分は、自分の人生における最後の表象も最初の表象も自らのうちにもつ、同じ主観であると感じることで、個々の表象全ての部分を自分に関係させるように、私は、自分は、自分の人生における現在の表象も過去の表象も有する同じ主観であると自覚している。個々の表象全てにおいて、その様々な部分が一つの特殊意識へ一体化されるように、自分の人生の諸表象全ては、一つの一般意識へ一体化される。⁽⁶³⁾

プラトナーは、個々の表象に基づきつつも、それが同時に、それらの表象の全体を包括しているという自己感情は、「同一の主観を有している」という感情の源泉であり、過去から現在に至るまでの生の連続性を感じさせる源泉であるという。つまり、プラトナーにおいて反復される過去の印象である記憶は、自己同一性の根幹に位置している。だがプラトナーは、自己は単なる表象の堆積ではないとも述べる。結局自己は論理的に主語として指定されるものに過ぎず、「魂によって感じられ、魂によって生きられた身体」とは異なるものなのである⁽⁶⁴⁾。

4.2. カントの自己意識論

一方カントの場合、認識に際し、表象を感受すること、すなわち印象の受動性が、対象を表象すること、すなわち認識の自発性と分離している。感性論でもすでに述べられているように、感性(Sinnlichkeit)において対象の触発により生じる表象(Vorstellung)は、しかし感受された現象の素材(Materie)を有さない場合、純粹である。

一方「情」(Gemüt)において感受された現象の素材はアポステリオリに与えられるので、アプリオリな知識は、純粹表象に基づいて考察されることになる。故に感性の単なる形式が論じられるときには純粹直観が、悟性の単なる形式としての論理学が論じられるときには、純粹悟性概念が対象となる。従って、感官が対象によって触発され、表象が生ずるという時、それは単に受動性を意味するわけではない事は既に明らかである。というのも、受動性とは「情」に現象の素材が与えられることをいうのであり、認識対象が非経験的である限りでは、純粹直観であれ純粹悟性概念であれ、それらの対象によって触発され、しかしかの表象を生み出す。問題は、自己意識から掘り起こされ、自然のなかに存在しない非経験的な認識が可能になるための直観はどこに由来するのか、である。一つの候補は記憶である。もう一つの候補は自己触発、そして最後が言語である⁽⁶⁵⁾。

記憶は経験に由来する限りで、現象的な直観しかもたらさない。記憶の集積や経験則は連想の源泉であり、学習を可能にするため、一般概念の源泉にもなりうるだろう。それはプラトナーの規定にもあった。しかしそれは心理学が探究すべき再生産的構想力の問題に過ぎない。逆にカントは以下のように統覚の綜合を論じ、構想力が非経験的対象をもたらす可能性、つまり生産的構想力の可能性を開く。

しかし我々の内部ではある種の形式が、表象能力の受動性(感性)に根差すアプリオリな感性的直観に根拠を与えているので、悟性は、自発性として、内的感覚を、所与の諸表象の多様なものを通じ、統覚の綜合的統一に即して規定することができる。そうして悟性はアプリオリな感性的直観の多様なものについての統覚の綜合的統一を、我々の(人間的)直観の対象全てが、必然的な仕方存在するよう強えられることになる諸条件として、思考できる。というのも、そのようにして、カテゴリーは、単なる思考形式として、客觀的实在性を、すなわち、直観のうちに我々に与えられ得る諸対象への適用を、しかし単なる諸現象として獲得するからである。というのは、諸現象についてのみ、我々はアプリオリな直観の能力があるからである。⁽⁶⁶⁾

カントがこう述べる通り、表象の多様なものを通じて内的感覚を規定することなしに、

カテゴリーは現象を何ら含まない表象に基づく限りで、現実的対象を持たず、他方単なる現象としての直観に与えられた対象が必然的な方法で、つまり法則に準じ、数的同一性を有して現れる規定を持たない。というのも、超越論的観念論において内的感覚である魂は外的感覚と直接的関係を持たないからである。そのために要請されるのが、悟性的結合と区別される、構想力によるアプリアリな、つまり非現前的な感性的表象の超越論的綜合である。これを像的綜合と呼び、統覚の根源的かつ綜合的な統一、すなわち超越論的統一に即して、所与の諸表象の多様なものを通じ、内的感覚を規定する。そして、このように構想力の統一が内的感覚において像を形成する際、それが知覚ないし経験的直観（*empirische Anschauung*）の統握（*Apprehension*）の綜合の条件としてアプリアリに与えられる時間と空間を形式としてもつ⁶⁷。

可能的直観の一部である記憶は、確かに再生産的構想力による像的綜合によって表象の多様なものを内的感覚に与え、立体的で継起する現象を形成する。それらの現象は通常、過去の直観を反復するとはいえ、悟性的な法則に従う必然性もなく、単に形象をなすという意味で現在の経験的直観に混在することはない。例えば私が昔の出来事を思い出したところで、それは客体を規定しない。従って、記憶は内的感覚の形式に従い時間的に持続する現象であるが、外的感覚の形式である空間化がなされることも、カテゴリーに即して直観化されることもない。結局、記憶は統覚を通じた意識の統一に直接関与しない。すなわち、意識の統一は、経験的直観を偶然と連想から形成する経験的意識（*empirisches Bewußtsein*）ではないし、純粹直観する意識の綜合における統覚のアプリアリかつ必然的な統一、すなわちカテゴリーに即した超越論的統一である根源的意識とも別なのである⁶⁸。

しかしながら、運動という継起的な現象を理解する際、外的感覚が即時的に変容してしまうために、純粹悟性概念に対応するような関係性は、内的感覚を触発し、構想力の像的綜合を通じてカテゴリーに即した経験的直観を形成する。カントによれば、これは内的感覚による時間的な現象の配列である。同様に、外的感覚ではなく内的感覚によって認識されるべき自己意識もまた、時間的配列を要する可変的で継起的な現象である。そうでなければ意識する自己と意識される自己の同一性を理解する事はできないからである。従って、カントはこれを内的感覚の自己触発と呼び、その一例として注意をあげる。しかし、自己触発を通じて自己意識をもつ限りで、自己は認識者

として認識するのではなく、悟性がカテゴリー外部の時間という内的感覚の形式を用いる限りで、認識されたものとしてのみ自己意識を持つことになる。カントはそうして「知的直観」、つまり純粋な悟性概念に対応する関係性を非感性的な直観によって認識するという説を斥けるのである⁽⁶⁹⁾。

知的直観の否定は、カントにとって合理的心理学の批判と関係している。というのも繰り返しになるが、カントにとって純粋悟性概念に対応するような関係性はあくまでも思考形式でしかない。これはそのような関係性が実体ではなく、また直接感覚するわけではないことを意味している。つまり、認識が単なる悟性活動である限り、自己意識を通じて、純粋悟性概念に対応するような関係性を現象として直観することは不可能だ。

故にカントとプラトナーはかけ離れた枠組みを持っているわけではないが、決定的な差異は次の点にあるといつてよい。つまり、カントが記憶や「魂によって生きられた身体」のようなものについて批判哲学の課題から明確に排除し、同時にプラトナーのテキストにも見られるような、「我思う」を自己意識の第一命題とする合理的心理学を徹底批判し、「全ての思惟存在はそのようなものとして、単純な実体である (Ein jedes denkende Wesen, als ein solches, ist einfache Substanz)」といったアプリアリな総合命題を、カテゴリーの帰納的導出を可能にするかのような誤謬推論として、阻却する点に現れている⁽⁷⁰⁾。カントは簡潔に経験的心理学と合理的心理学に共通の立場を描き出し、斥ける。

私は、なお現実の経験全てを捨象することで、可能的経験のために自分自身を思考する。そしてそこから、私は自分の事実存在を、経験と経験の経験的諸条件の外部にあつてなお意識することができると、推論する。結果、私は自分の経験的に規定された事実存在からの可能的抽象を、思考する自己という遊離させられた可能的事実存在に関する誤って思い込まれた意識と取り違える。そして、単なる認識の形式としての規定全てに根拠を与える、単なる意識の統一を思念することで、超越論的主観性としての私のうちに実体を認識すると信じる。

(71)

カントはこのようにして、意識する自己を実体と、あるいは超越とみなすことから始

まる誤謬を批判する。意識はその限りでブルーハーフェやハラーにすでに見られたように、カントにとっても、もはや機能的単位として、現象的地位を得ているに過ぎない。意識する自己は意識される自己として、内的感覚を触発する対象として持続的な性質を有し、時間的に配列された諸々の一連の現象と同一視される。

4.3. 自己の接地

とは言え、そうだとすれば自己は単なる現象であるにもかかわらず、記憶という錨をおろすべき世界を持たない限り、意識は「どこ」にも、経験に意味を与えるという機能を果たすべき意味論的な位置を持たないはずだ。その限りで思考する客体としての魂が概念化できるといっても、意識現象、すなわち感性的直観として全ての認識の源泉から引き出された言明は、真偽判断としての意味を持たない。

もちろんこうして超越論的宇宙論と超越論的神学というエコノミー概念を規定する二つの枠組みから抜け出て、自由の論証を試みることができた。だがカントが内的感覚の時間的・持続的な対象を悟性的関係性に関係させることで、内在の根拠として自己触発を主張し、経験のアプリオリな条件から記憶と知的直観を排除した。つまり、カントは魂と現存在を完全に切り離す事はしないが、その直接的根拠を悟性能力と感性能力の双方から排除することで、魂をあくまで「思考する本性 (denkende Natur)」とみなす。すなわち、純粋なままの「魂」ないし自己 (ich) は、超越論的理念として、この世界についての経験的条件に左右されず、アプリオリに規定される。

そして可能的経験を排除しながら、心身の埋めがたい亀裂を埋めるための論理的必然性に基づく虚構をカントは、「感性的世界の事物が、この理性存在のうちにその根拠を有しているかのように、それらの結びつきを見なすため (um alle Verknüpfung der Dinge der Sinnenwelt so anzusehen, als ob sie in diesem Vernunftwesen ihren Grund hätten)」の統制原理 (das regulative Prinzip) であると述べる。その虚構から引き出される感性化された概念は、構想力に属する図式作用 (Schematismus) の産物である (A681-682/B709-710)。しかし図式は、虚構内部の概念を介し、単なる構想力を通じて経験拡張を可能にするのであって、あたかも意味があるかのように感性的対象を概念に一致させるが、構成的ではない限り真偽と関わりがない。つまりカントに忠実で

あれば、純粋な私が経験に接地することは理論理性にとって自殺行為である⁽⁷³⁾。

とはいえ、カントが統制原理と呼ぶ理性の虚構的使用は図式作用を前提としたことで、構想力においては制限を解き放つカテゴリーの適用によって、構成原理に従った理念の使用の可能性が開ける。それは探究の過程であれ、自己規定を通じて実現する可能性を有する。そうして、「私 (ich)」が「私」としての意味を持つ限り、世界がそのように規定される。実の所、カントも『実用的見地からの人間学』*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798)で幼い子供が自分を名前で指示するが、ある時から黎明のように「私」で指示するようになることを記述している⁽⁷⁴⁾。つまり、これは「私」の意味を構成しているわけであるが、シェリングは『超越論的観念論の体系』*System des transscendentalen Idealismus* (1800)でこの一節を引き、人間の知性的発達の証とし、「自身において自ら客体となる産出行為 (ein sich selbst zum Objekt werdendes Producieren)」としての知的直観を通じて新たな世界が開ける過程の人間学的根拠をみている⁽⁷⁵⁾。ここでは知的直観は絶対的の同一として原初の綜合であり、純粋で単純な自己が多様な非自己と一致することで感性化される知性的行為と考えられる。

シェリングは神の根源的自己意識の模倣として、「私」の知的直観から始まり、感受や反省を通して展開する自己意識の歴史を哲学の課題と定めるが、絶対的自我はその際一種の媒介として産出と直観を同一化し綜合する。そうした綜合の所産は、類的存在としての人間の客観的歴史である。これは「連続的に展開する神の啓示 (eine succesiv sich entwickelnde Offenbarung des Gottes)」と同一視され、神話の意味を決定づける。神話は個々人の自由な行為を可能にする条件としての、集合的かつ客観的の自我の対象化として、言語や芸術を生み出す。その限りで、純粋な自己は神話のなかで自己意識を、そして同一化される可能的経験をを通じて意味ある世界に帰着する。

これは知性的対象の感性化であり、歴史が現に作り出される限りで、構成的である。すなわち、カントはやはり図式を前提とするが、図式はシェリングによれば、行為を通じた客体の抽象化を可能にする条件である。同時に行為の方法・規則としての概念を客体として感性化する。逆に言えば、図式的直観と行為の綜合は意味の産出と解釈できるだろう。それは客体を介して行為の規則を相互に変更するゲーム状況であり、そうして人々は自由な行為の必然的決定が可能になる。シェリングはそこから、図式作用こそが「言語のメカニズム」を基礎付けているとも指摘する⁽⁷⁶⁾。シェリングにと

って、言語は行為の一種として、一般的な知性的対象を特殊な感性的対象において表示するものである。まさにマルクス・ガブリエルの指摘する通り、シェリングは「神話と啓示の言語を自家葉籠中にしたが、それは彼が人間の自己性を、存在（Sein）なる言葉において綴ろうとしたからである」⁽⁷⁷⁾。純粹な自己が世界に接地するためには言語が必要であり、言語は自己意識の歴史を反映している限りで、中心問題でもある。シェリングは次のように述べる。

言語なしには、哲学者の意識だけでなく、そもそも人間の意識は思考させられなかった。ゆえに、言語の根底は、意識に据えられるわけにいかない。[…] 言語に関しては、有機体と同じである。つまり我々は、これらは盲目的に発生すると理解していると思っているが、細部に至るまでのそれらの形成に関する底知れない意図性を否定することはできない。⁽⁷⁸⁾

こうしてシェリングは有機体と同じく、言語に目的論的自然観を明確に認めた。従って、問題はよいよ言語に至った。

5 言語のエコノミー

カントが統制原理における超越論的理念の使用を認めたのは、可能的経験の内部にありながら学的探究を推進するための、経験拡張を目的とした限りであったが、そのためカントが自然神学を批判する時に、自然神学が、建築術的悟性によって世界に与えられた秩序の証拠を探し出すだけで、超越論的理念を構成的に用いて、経験の地平を完結させていることを指摘するのは正当であった。とはいえ、既に指摘したように、自然神学は対象の明証性を含意するだけであり、経験の可能性がそのようなものとして実在的である限りで、自然の探究を神の認識と等置した。

カントはこのような立場を経験的観念論と超越論的実在論と呼ぶ可能性もある。だからカントが懐疑論を適切な形而上学への予備論考と位置付けたように、自然神学を「誤解された自然目的論であり、単なる神学の予備考察としてのみ用いることができる」と結論づけたのはもっともである⁽⁷⁹⁾。こうしてカントは自然神学を批判し、エコ

ノミー概念を抜け出て、批判哲学において自己に対して自然内部における特殊な地位を認めた。しかしカントが結果的に生み出した純粋な絶対的自己は、かえって構想力と言語の自由を招くことになる。1784年、ヨハン・ゲオルク・ハーマン〔Johann Georg Hamann, 1730-1788〕は、第一批判の批判として著された『メタクリティーク』*Metakritik über den Purismus der Vernunft* で正当にも次のように述べた。

つまり、言語は感性的かつ論理的な能力を有している。視覚的かつ聴覚的な諸対象として、言語はその構成要素によって感性与直観に属すが、言語が指図、指示する精神に従い、悟性と概念に属す。従って、言語は純粋かつ経験的な直観であり、同時に純粋かつ経験的な概念である。視覚ないし聴覚の感受が言語によって作用する限り、経験的であり、言語の指示が、視覚ないし聴覚の感受に属すものによらず規定される限りで、純粋である。言語は、経験的直観の無規定な諸対象として、純粋理性の基礎テキストに倣い、美観的現象である。⁽⁸⁰⁾

実の所、意外なことにハーマンのこの批判は、シェリングの議論と重なり、カントの批判哲学を行為や構成の観点から批判している。ハーマンは言語において悟性的対象と感性的対象の一致が実現していることを指摘した。ハーマンにとって言語の存在が示唆するのは、思考の道具である言語は、特定の構成を持つ感性的対象として様々な意味を伝達し得るが、しかし意味を持つとしても純粋であり得る限りで、悟性が直観する必要があるだろうということである。

このような見解はハーマンがこれ以前に、ヨハン・ゴットフリート・ヘルダー〔Johann Gottfried Herder, 1744-1803〕の『言語起源論』*Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772)へ寄せた批判にもすでに現れていた。ヘルダーはその論考で、動物の言語も含めた多様な言語の有り様を想定しながら、しかしなお人間の言語が記号体系として特異であるのは、その起源に単に外的感覚や内的感覚を介した概念形成だけでなく、「内省意識 (Besonnenheit)」が関与している点だと主張する。

この内省意識は、特徴的なことに、人間固有であり人類に本質的なものである。というわけで、言語にも、言語の独自の発明にも本質的なものである。それゆ

え、言語の発明は、人間にとって、それが一人の人間であるのと同じ程度に自然なことである！ […] […] 自身で特異化しなければならない一つの標識 (Merkmal) によって [承認する (Anerkennung) ; 筆者挿入]、そして内省意識の標識として、それは人間のうちに宿る。[…] 内省意識のこの最初の標識こそ、魂の言語である！ これをもって、人間言語は発明された。(82)

ヘルダーにとって、単に反復される音声や個々の語が成立しても、それは言語ではない。言語が言語であるためには内省意識によって生み出されるべき文法が必要なのだ。しかしヘルダー自身が他の論考でも認める通り、言語は思考の道具である。その限りで、言語以前に内省意識が可能と主張するのは、一見矛盾しているようだ。この一見した矛盾をハーマンは「第二十六番目の断章に含まれた批評の決算」*Abfertigung der im sechs und zwanzigsten Stück enthaltenen Recension* で「数なき計算のようなものだ」と指摘した。それに加えて彼は、「すでに動物として、人間は言語を有している (Schon als Tier, hat der Mensch Sprache)」というヘルダーの論考の冒頭のテーゼに対して、人間言語は神的起源を有すると主張する。

言語の道具は、少なくとも地母神である自然の賜物であり、そして、哲学的に考えて極めてあり得るのは、この人工的な道具の創造者は、それを使用することをも織り込み済みとしたろうし、そうしなければならないからこそ、やはり人間言語の起源は神聖なのである。(82)

ハーマンは言語が単に生成すれば済むとは考えなかった。言語は伝達の道具である以上集団で用いられる必要がある。仮に言語が人間の本能によって、自然発生的に生み出されたとしても、その言語を実際に多くの人間が使用しなければならない。だが、そうした伝播・伝承関係が生じ得るのは、むしろ神的な起源があるからだ、とハーマンは主張している。ハーマンにとって、言語の起源は予め共同性を前提としなければ考えられない。だから言語は、形象において概念を伝える図式作用の産物が個々の人間に内在していても十分ではなく、その言語が、特に純粋な言語に関しては、伝達可能でなければならない。それゆえ彼は次のように主張する。

個々の自然の現象全ては一つの言葉である。つまり記号、象徴、神的なエネルギーと理念の、新たな、隠された、言葉にならないが、その分奥深い合一、伝達、共同性の証である。人間が原初に耳にしたもの全て、目で見たもの全て、観察し、自らの手で触れたもの全てが、生きた言葉なのである。というのも神は言葉であるからだ。⁽⁸³⁾

ここでハーマンが主張するところによれば、自然現象という神の原初的な言語、あるいは神そのものである言語こそが、人間言語の始まりにある。ここでは神と自然、そして自然に内在する言語と人間の言語の二つの相似が連続的關係を有している。そして神の言葉を耳にするように、人間は自らの感覚を通じて、自然を共同的経験のなかで認識して言語を獲得する。ハーマンは確かにヘルダーの見解を全面的に拒絶しているわけではないだろう。だがハーマンからすれば、ヘルダーの見解が正しいとしても、言語の起源が神であることには違いない。

ハーマンは、言語は神的秩序を反映するものであると考えており、一方でヘルダーは言語を自然秩序に内在的な力の所産だと考えている。これらは確かに言語の起源をめぐって大きな差異を有するが、同時に言語の生成論モデルとしても、前者が無時間的であるのに対し、後者が時間的であるという点でも差異がある。これらはエコノミー概念の異なる側面を表している。ここで再び自然神学が問題となる。超越論的心理学の帰結として導かれる「記憶なき魂」は言語使用を介し、再度この世界の歴史、つまり自然史と人間の歴史の内部に位置付けられる。もし人間言語が、神の現れとしての自然現象という原初的な言語の模倣であるとすれば、言語の使用は神の創造の模倣であると言わざるを得ない。だがそれは言語が可変的であり多様であることを説明しないだろう。とはいえ、神的な自然目的の窮極目的が実現されるまで、自然内在的な原理に従って言語も可変的であり得るかもしれない。いずれにしても、言語のように、何らかの世代間の伝承関係を、それ自体が実現し、またそれ自体が伝承されるような記号が存在しなければ、時間的生成論モデルは不可能である。

シェリングは自然哲学と自由論を構想する間に『世界諸時代』*Die Weltalter (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)*の断章を残していた。そこで彼は、歴史における最初の自己

意識の芽生え、つまり神の自由な直観的かつ産出的行為としての自然の創造、さらに言えば原初的な生命存在（das Urlebendige）の現れを措定し、そこに歴史の始まりを見た。そして原初的な生命存在は、外部から規定されるわけではなく、「純粹に自分自身から、自らの衝動と意志に従い、ただ自由に発展するが、その限りで非法則的ではなく、合法則的に発展することができる」⁽⁸⁴⁾。それゆえに、この世界を包括する知識は、その世界の歴史的発展の記述でもあり、直観的かつ産出的である限りで生命的な本質もつ。

人為的な出来事だけでなく、自然の歴史も、その記念碑を有している。そして確かに言えるのは、自然は、その更なる創造の過程にあつて、何らかの標を残さずして、いかなる段階をも踏まない。この自然の記念碑は大部分がすぐそこに開放されており、様々に探究されているが、現に解き明かされたものは一部である。だが行為と産出という結果が、人間に内化されるより前には、自然の記念碑は我々に語りかけることなく、死の沈黙を続ける。ゆえに、自ら内化される前には、すなわち、人間にとってあたかも生き生きとした真理全ての証言である、自らの存在の最奥にこそ回帰する前には、全てが人間にとっては把握不可能なままである。⁽⁸⁵⁾

シェリングによれば、自己意識の、そして行為の歴史の理解が、自然史の前提条件である。人間の言語や行為は歴史を構成するが、それは同時に反省性に源泉を持つ限りで、自己理解と自己構築の過程である。そのようにして人間は、歴史的に展開する自然の痕跡を解読し、自然内部の歴史を想起＝内化（Erinnern）するのである。ロタール・クナッツによれば、「想起において、産出性の契機、[…] 反省の契機が存在する。それらの共作用において、双方の契機が認識方式を提示する。[…] 想起において、自然、運命、自己自身との、人間の三位一体的調和が現れるのである」⁽⁸⁶⁾。

シェリングによれば人間は歴史をなす。その限りで、移ろうばかりの自己意識の対象としての「私」の彼方に存在する魂にとって、時間は到来するものであり、内的感覚の形式として、外的感覚の対象において綜合され、空間化される。「私」はどこでもない場所から、この世界に存在する意識を通じて、自然を想起する。その先に最高

度の認識として、自然の始まり、つまり原始生命に至る時、その先にはもう歴史がない。この歴史を認識することを、シェリングが想起と述べる時、自然は記憶の空間として、自己意識の行為によって描き出されることになるだろう。

つまり、記憶は脳や、あるいはメディア、そして自然全体に外在化されることで、感性形式としての場所を予め指定可能な状態を保持する。つまり、そこに意識主体が、到来可能な状態を保つのである。だが、自然の歴史は、空間的対象において綜合されるまで算出される事はない。つまり、外的感覚と内的感覚を有する有機体の到来が、そこに潜在しているのである。仮に自然認識が、純粋な、理論理性の「私」によってなされるべきならば、歴史的所産としての自然が、空間化された記憶として現れる事はない。理論理性にとって、連続した記憶が「私」を形作っていると思うのは、記憶が連続していると思うのと同じように錯覚であるが、それと同じように、連続的な自然現象も幻想である。

その限りで、エコノミーは有機体の到来と、そして有機体へ自然が現れることとの総合的統一である。このような見解は些か神話的であるし、やはりそれは神話である。しかしこの神話は二つの生成論モデルを実現する限りで、初期近代以降、啓蒙運動を通じて世界と人間的思考の対応した形式の根底に存在している神話である。

実際現在の意識研究の根幹を担う認知神経科学においてもまた、このような形式は維持されている。現在の意識研究においては、人間の意識活動における感覚能力（*sentience*）の重要性、そして代謝と特定のペプチドの再生産／抑制・廃棄を通じて肉体を維持し、ニューロンだけでなく多くの種類の細胞や組織を持つことの重要性を強調するようになってきている。さらにいえば、内因的（*intrinsic*）な現象的意識の存在を認め、一種の表象主義（*representationalism*）の立場を取る有力な研究も多くある。あるいは非表象主義的だとしても、情動性や間主観性を感覚運動（*sensorimotor*）の条件として認めることで、主観的経験の源泉を、脳を含めた身体と、身体の接触する環境に求めてきた。

およそ30年来、意識研究は分野横断的に統計学と自然科学、そして哲学を巻き込み、物質と区別されながら切り離されることのない、現象的意識のステータスを動物の一部に認める主張を一般化させてきた。デカルト的二元論のように干渉不可能な二つの実体への峻別を否定し、「身体化／物質化された認知（*embodied cognition*）」、「エ

ナクティブ (enactive)」「拡張された心 (extended mind)」「環境 (environment)」を共通の鍵概念として議論が展開されている。意識のために進化の果てに獲得された身体は不可欠であり、同時に意識を物質に実体存在論的に還元することも 4E 認知科学では問題にならない。むしろ生命や自己明証的経験が物質の進化によって誕生したことが、ここでは示唆されている。

この 15 年ほど、4E 認知科学は現象学や心の哲学との間で盛んに議論を交わしており、意識研究では、「統合された情報理論 (Integrated Information Theory)」や「自由エネルギー原理 (Free Energy Principle)」に基づく意識の統一理論の展開が目覚ましい。ホメオスタシスやアロスタシスの生理学的概念や、ニッチ構築という生態学的概念を参照しながら、エージェント間の情報の流れのなかでマルチスケールに実現されると考えられる IIT や FEP は、なお論争的であるが、クオリア構造や集団行動という自然現象の解明に寄与すると考えられ、非常に広い展望を示す。差し当たりここで取り上げる FEP は、ベイズ推定の統計モデルからアナロジカルに導出された理論であり、事前に推測された知覚の内的モデル (確率分布) と、その都度の感覚入力の間で生じる予測誤差を、意識的であれ無意識的であれ行為を通じて最小化するという特質を心は持っている、というアイデアを提示している。この時、予測誤差は自由エネルギーとみなされ、それを最小化する内的モデルを確率と期待値から選択していると考えられる。この仮説によれば、知覚は単なる受動的な働きではなく、構成された内的モデルに従った予測と感覚入力の二つの情報源から知覚は構成される。この時、予測と感覚の誤差を最小化するシステムを「能動的推論 (active inference)」と呼び、これを通じて認知主体において、非平衡的で準安定的な意識状態が維持されるという。

この意識状態を推論する上で、時間的遷移を組み込んだベイズ主義の統計モデリング、とりわけ「マルコフブランケット (Markov blanket)」の重要性が計算論的神経学者カール・フリストンや哲学者のヤコブ・ホーヴィ、アンディ・クラーク、ミハヤエル・キルヒホフ、ユリアン・キーファーシュタインによって強調されている。マルコフブランケットとは、ターゲット事象の状態を因果推論によってモニタリングする上で必要なノードの最小の集まりをいう。つまり、感覚と行為によって生じる測定可能なデータから外界と内部状態をそれぞれ推論することで、そこに境界を構成し、生物としての個別化が実現するプロセスを表示するためのモデルである。

活動状態かつ感覚状態は、行為と知覚に関する常識的な直観に同意する限り、心と世界を結びつけるインターフェースとして役立つ。システムの内的状態は活動状態を引き起こすが、それは外界に影響を及ぼす一方でそれ自体影響を受ける事はない。活動状態はそれゆえ、世界のうちに生じたことに因果的に影響を及ぼすことを心に可能にするためのインターフェースである。環境の外的状態は、逆に、感覚状態を引き起こすが、しかしそれは内的状態に影響を被ることがない。そして感覚状態は、世界が因果的に心に作用するインターフェースを形成する。⁽⁸⁷⁾

このような半ばカント的、というよりむしろシェリング的な見解は、さらに個々の有機体に限らず、様々なスケールの生命現象に応用可能な数理モデルを提供してきた。特にカール・フリストンはオートポイエーシスや環世界論、進化論における共生の概念を取り込みながら、環境へ拡張された「身体化された認知」を論じている。

有機体は、自らの生存のための根拠を最大化したいという信念を与えられると、その信念に矛盾しない方法で行為しようとする。換言すると、生存とは「意外性 (surprise)」の最小化と同義であり、すなわち根拠や自己明証化の最大化と同義であるなら、行為者が企図しうる唯一優先されるべき信念は、「意外性」を最小化するように振る舞おうという信念であることになる。[...] より正確に言えば、有機体、身体=脳=世界は、生き延びようという信念ないし生成的モデルを自ら構成している。[...] このことは、環世界のような概念とのアナロジーによっても考えることができる。すなわち、一つの有機体の世界は、おのずから、その身体化の特徴を構成し、導出させる。⁽⁸⁸⁾

このように、フリストンは自然における行為者としての有機体が、環境認識を通じて、自己特有のモデルを形成することを目的に活動することを示唆している。さらにフリストンは、有機体の存在する環境世界全体を、感覚と運動をインターフェースとする一様かつ重層的なモデルに落とし込む。このようにマルコフブランケットがマルチス

ケールに入子状構造をなす世界では、有機体の共生関係が、能動的推論と自由エネルギー原理を身体化しながら、有機体として自律性を保つ限りの境界を維持し、各々適応的な環世界を外在化することで、情報のやりとりをしている。これは、まさに潜在する記憶の展開として、シェリングがいうところの自然の想起である。その限りで、この起点には原初の自己意識、つまり自然の生成が、そして展開する自己意識の過程が客体において総合されて存在していると言える。そうして世界は、生命存在によって、時間の空間的固定化である限りもはや後戻りはできない形で、つまり認知的物質として、そうであることもできるだろうという合法的で自由な行為を通じ、現在あるように自己規定してきた後に残された、痕跡と事実の集積と見做し得る。そこにしか、しかし、「私」の存在しうる場所はないのである。

註

※18世紀の原資料は主に GoogleBooks などの電子アーカイブを利用して閲覧した。

- (1) 本研究は JSPS 特別研究員奨励費 JP20J15526 の助成を受けた。また原稿に目を通し、有益なコメントをくださった石橋那智さん、杉野駿さんに記して感謝申し上げる次第である。
- (2) Cassirer, Ernst (1932): *Die Philosophie der Aufklärung*. Felix Meiner Verlag 2007. S.XI. 書名の翻訳や日本語の既訳に従ったが、基本的に本論では *Aufklärung* を啓蒙運動と訳す。
- (3) Israel, Jonathan (2006): *Enlightenment Contested*. Oxford University Press.
- (4) Israel, Jonathan (2009): *A Revolution of the Mind*. Princeton University Press. 特に Chapter II と VI を参照のこと。(邦訳『精神の革命』森村敏己訳、みすず書房、2017年)
- (5) Cassirer, Ernst (1945): *Vom Mythos des Staates*. Felix Meiner Verlag 2002. S.66. (邦訳『国家の神話』宮田光雄訳、講談社学術文庫、2020年)
- (6) Cassirer (1945): *Vom Mythos*. S.234, 375-376.
- (7) Birken-Bertsch, Hanno (2014): Zur Kritik anthropologischer Wenden. In: Anton Hügli (Hg.) *Die Anthropologische Wende/ Le Tournant Anthropologique*. Basel; Schwabe AGS. S.315-326. S. 315-317.
- (8) 主要な論集を挙げるとすれば Schings, Hans-Jürgen (Hg.) *Der ganze Menschen*. Weimar; Metzler 1994. Garber, Jörn et al. (Hg.) *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert*. Tübingen; Max Niemeyer Verlag. 2004. Hermes, Stefan et al. (Hg.) *Der ganze Mensch – Die ganze Menschheit: Völkerkundliche Anthropologie, Literatur und Ästhetik um 1800*. Berlin/ Boston; Walter de

- Gruyter 2014.
- (9) Mittelstrass, Jürgen (2006): Wissenschaft als Lebensform – eine Erinnerung und eine Einleitung. In: Brigitte Liebig et al. (Hg.) *Mikrokosmos Wissenschaft*. Zürich. S.17-35.
 - (10) Blumenberg, Hans (1996): *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe. Frankfurt am Main; Suhrkamp. S.68.
 - (11) Vgl. Hoesch, Matthias (2014): *Vernunft und Vorsehung. Säkularisierte Eschatologie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie*. Berlin/ Boston; De Gruyter. 「世俗化」をめぐる議論はマックス・ヴェーバー以来曖昧なままであり、語用的分析によれば2000以上のパターンが認められるという。こうした状況から、ヘーシュは、ブルーメンベルクの議論を参照しつつ、説明ないし解釈のための概念と理解すべきであると指摘する。ブルーメンベルクによれば「世俗化」とは歴史における実体 (Substantz) ではなく、一つの関数 (Funktion) でしかない。
 - (12) Vgl. Bredekamp, Horst (1993): *Antikensehnsucht und Maschinen glauben: Die Geschichte der Kunstammer und die Zukunft der Kunstgeschichte*. Berlin 2012. Schramm, Helmar et al. (Hg.) *Kunstammer, Laboratorium, Bühne: Schauplätze des Wissens im 17. Jahrhundert*. Berlin; Walter de Gruyter 2003.
 - (13) Daston, Lorraine/ Galison, Peter (2007): *Objectivity*. Zone Books.
 - (14) Klinger, Kerrin (2010): Ectypa Plantarum und Dilettantismus um 1800. Zur Naturtreue botanischer Pflanzenselbstdruck. In: Olaf Breidbach et al. (Hg.) *Die Natur im Kasten. Lichtbild, Schattenriss, Umzeichnung und Naturselfdruck um 1800*. Ernst-Haeckel-Haus Jena. S.81-96.
 - (15) Vgl. Keller, Vera (2015): *Knowledge and the Public Interest, 1575-1725*. Cambridge University Press.
 - (16) Rohr, Julius Bernhard von (1724): *Physicalische Bibliothek*. Leipzig. S.1.
 - (17) Ebd. Vorrede.
 - (18) Ebd. S.274-275.
 - (19) Moky, Joel (2002): *The Gifts of Athena*. Princeton University Press. (邦訳『知識経済の形成』長尾伸一／伊藤庄一訳、名古屋大学出版会、2019年)
 - (20) Rohr (1724): *Physicalische Bibliothek*. S.268.
 - (21) Mulsow, Martin (2007): *Freigeister im Gottschend-Kreis. Wolfianismus, studentische Aktivitäten und Religionskritik in Leipzig 1740-1745*. Göttingen; Wallstein.
 - (22) Mylius, Christlob (1743): Betrachtungen über die Majestät Gottes, insofern sie sich durch fleißige Anschauung und Erforschung der Natur offenbart. In: *Belustigungen des Verstandes und des Witzes*. Leipzig. S.373.
 - (23) Ebd. S.377.
 - (24) Mylius, Christlob (1751): Vorrede. In: *Physikalische Belustigung*. Berlin. S.5.
 - (25) Stoffel, Patrick (2018): *Die Alpen. Wo die Natur zur Vernunft kam*. Göttingen; Wallstein. S.36-37.
 - (26) ヘッドリク、ダニエル・R『情報時代の到来』塚原東吾／隠岐さや香、法政大学出版局、2011年(原書: *When Information Came of Age*. Oxford University Press 2000)。
 - (27) Linné, Carl von (1776): Die Oeconomie der Natur. In: *Auserlesene Abhandlungen aus der Naturgeschichte, Physik und Arzneywissenschaft*. S.1.
 - (28) Morgenthaler, Erwin (2000): *Von der Ökonomie der Natur zur Ökologie*. Berlin; Erich Schmidt Verlag. S.96-101.
 - (29) Vgl. Forrer, Thomas (2013): *Schauplatz/ Landschaft. Orte der Genese von Wissenschaften und Künsten um 1750*. Göttingen; Wallstein.

- (30) Buffon, George-Louis Leclerc (1765) *Histoire naturelle, générale et particulière*. Tome 12. Paris 1765. première vue. p.iii.
- (31) ただしこの関係については、隠岐さや香さんより、ビュフォンは晩年無神論的態度をとっており、自然神学的な記述は当時の通念を反映したに止まるものだろうとご指摘をいただいた。記して感謝申し上げる次第である。また、ロジェ、ジャック『大博物学者ビュフォン』ベカエール直美訳、工作舎、1992年を参照のこと。
- (32) Medick, Hans (1981): *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Vandenhoeck & Ruprecht; Göttingen. S.24.
- (33) Medick (1981): *Naturzustand*. S.45-49.
- (34) Borgards, Roland (2012): Der Affe als Mensch und der Europäer als Ureinwohner. In: David E. Wellbery (Hg.) *Kultur-Schreiben als romantisches Projekt*. Würzburg; Königshausen & Neumann. S.17-42. S.20-21.
- (35) Linné, Carl von (1776): Die Oeconomie der Natur. In: *Auserlesene Abhandlungen aus der Naturgeschichte, Physik und Arzneywissenschaft*. S.59.
- (36) Fink (1987), 166.
- (37) Franke (2017), Winckelmann und die Naturwissenschaften, in: M. Disselkamp et al. (Hg.) *Winckelmann Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart. S.100-105.
- (38) Winckelmann, Johann Joachim (1756): *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauer-Kunst*. Dresden und Leipzig. S.4.
- (39) Décultot, Elisabeth (2016): Zwischen Kunst und Geschichte. Zur Ausbildung von Winckelmanns Geschichtsbegriff und seinen europäischen Quellen. In: Elisabeth Décultot und Daniel Fulda (Hg.) *Sattelzeit*. S.102-124. S.108.
- (40) Vgl. Schulte, B. P. M. (1970) The Concepts of Boerhaave on Psychic Function and Psychopathology. In: G. A. Lindeboom (ed.) *Boerhaave and his Time*. Netherlands 1970. S.93-101.
- (41) Johann Peter Eberhard (1754): *Hermann Boerhaavs Physiologie*. Übersetzt und mit Zusätzen vermehrt von Johann Peter Eberhard 2.Afl. Halle im Magdeburgischen 1780. S.558.
- (42) Haller, Albrecht von (1756) *Abhandlung des Herrn von Haller von den empfindlichen und reizbaren Theilen des menschlichen Leibes*. Der zweite Abschnitt.
- (43) Ebd. S.36-38.
- (44) Ebd. S.195.
- (45) Platner, Ernst (1772): *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*. XVI-XVII.
- (46) Vgl. Schings, Hans-Jürgen (1977): *Melancholie und Aufklärung: Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart; J.B. Metzler.
- (47) Spalding (1761): *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum*. S.86-87.
- (48) Iselin, Isaak (1764) *Über die Geschichte der Menschheit*. Frankfurt und Leipzig 1764. S.5.
- (49) Ebd. S.6.
- (50) Vgl. Schmeer, Hans (1926): *Der Begriff der "schönen Seele" besonders bei Wieland und in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*. Berlin. 1967 (Reprint).
- (51) Blanckenburg, Christian Friedrich von (1774): *Versuch über den Roman*. S.257.
- (52) Ebd. S.17.
- (53) Vgl. Bachmann-Medick, Doris (1989): *Die ästhetische Ordnung des Handelns. Moralphilosophie und Ästhetik in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart.
- (54) Vgl. Allison, Henry E. (2015): *Kant's Transcendental Deduction*. Oxford University Press.

Appendix to Chapter 3.

- (55) Euler, Werner (2007): *Commercium mentis et corporis*. In: Guido Naschert et al. (Hg.) *Aufklärung : Ernst Platner (1744-1818)*. Felix Meiner Verlag. S.21-68. S.25.
- (56) プラトナーはこの概念をルートヴィヒ・ハインリヒ・フォン・ヤーコプ [Ludwig Heinrich von Jakob, 1759-1827] の『経験心理学の構想』*Grundriß der Erfahrungs-Seelenlehre* (Halle 1791)から採用している。それによれば、「人間の身体において、差し当たり人間がそれによって感受し、思考し、認識し、あるいは行為するように構成されているもの全てが魂の器官である。それゆえ感情の存在する場所が魂の器官の全てではなく、選択意思に直接その動きが依存している全ての場所が魂の器官である。この意味で、やはり、身体全体を魂の器官と呼ぶことができる[...]」(S.18)。このような観点は、最後に示すように、身体化された認知において身体感覚運動を重視する現代の認知科学の哲学にも共通している。
- (57) Platner, Ernst (1793): *Philosophische Aphorismen*. S.36.
- (58) Platner, Ernst (1793): *Philosophische Aphorismen*. S.36.
- (59) Ebd. S.132.
- (60) Ebd. S.140.
- (61) Ebd. S.73-75.
- (62) Ebd. S.86-87.
- (63) Ebd. S.87-88.
- (64) Ebd. S.89-90.
- (65) 自己触発は言語と体系化＝世界認識の関係を論じる上で前提となると考えている。またこの点について、辻麻衣子さんには、私的な会話のなかで「カント以降の思想家にとってあれが世界の全体性とか包括性を論じるにあたって」最重要課題であったと肯定的なコメントをいただいた。ここに記して感謝申し上げる次第である。
- (66) Kant, Immanuel (1781/1787): *Kritik der reinen Vernunft*. Suhrkamp. B151.
- (67) Ebd. B160-162.
- (68) Ebd. A118-120, B140-143.
- (69) Ebd. B154-158.
- (70) Ebd. B402-408.
- (71) Ebd. B427.
- (72) Ebd. A681-682/B709-710.
- (73) Vető, Miklós (2018): *Von Kant zu Schelling*. Boston; De Gruyter. S.155.
- (74) Kant, Immanuel (1798): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Königsberg 1798.
- (75) Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1800): *System des transscendentalen Idealismus*. Herald Korten et al. (Hg.) *Schelling Werke* 9. Stuttgart: Fromman-Holzboog. 2005. S.64.
- (76) Ebd. S.206-209.
- (77) Gabriel, Markus (2006): *Der Mensch im Mythos*. Berlin/ New York; De Gruyter. S.308.
- (78) Schelling, F.J.W. (1856): *Sämtliche Werke. Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. Stuttgart und Augsburg. S.52.
- (79) Kant, Immanuel (1790): *Kritik der Urteilskraft*. AA410.
- (80) Hamann, Johann Georg (1825): *Hamann's Schriften*. 7.Teil. *Metakritik*. Leipzig. S.13.
- (81) Herder, Johann Gottfried (1772): *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Berlin. S.52-53. また、ヘルダーの言語起源論における「内省意識」の問題については以下の文献を参照のこと。トラバント、ユルゲン『人文主義の言語思想』村井則夫／齋藤元紀／伊藤敦広監修、梅田孝太／辻麻衣子訳、岩波書店、2020年。

- (82) Hamann, Johann Georg (1873): *Johann Georg Hamann's Schriften und Briefe in vier Theilen*. Dritter Theil. Hannover. S.162.
- (83) Ebd. S.167.
- (84) Schelling, F.W.J. (1861): *Sämtliche Werke. 1811-1815*. Stuttgart und Augsburg. S.199.
- (85) Ebd. S.202.
- (86) Knatz, Lothar (1999): *Geschichte—Kunst—Mythos*. Würzburg; Königshausen & Neumann. S.113.
- (87) Kirchoff, Michael D./ Kiverstein, Julian (2019): How to determine the boundaries of the mind: a Markov blanket proposal. In: *Synthese*.
<https://doi.org/10.1007/s11229-019-02370-y>
- (88) Allen, Micah/ Friston, Karl (2018) From cognitivism to autopoiesis: towards a computational framework for the embodied mind. In: *Synthese* 195, 2459–2482
<https://doi.org/10.1007/s11229-016-1288-5>

