

ドイツ啓蒙主義の自我構造

——ゴットシェートの模倣理論を手がかりに

石田明文

十八世紀のなかばの西欧、とりわけドイツにおいて自我構造の根本的な変化が起こった。二十一世紀の今日から見れば、その兆候は当時のいたるところに探し求めることができる。しかし十八世紀当時にあつてこの変化をそのようなものとして誰もが感知したわけではない。そこにはさまざまな対立と論争があり、反論と再反論があつた。しかし驚くべきことに十八世紀末にいたる数十年のあいだに、事態は急速に進展し、この根本的变化は誰の目にも否定しがたいものとなつた。ドイツ啓蒙主義のこの変質過程の根底で進行していたのは『自我の解釈学』とでもいふべき変動であつた。もちろん、歴史的变化の「根底」にあるのは何かといふことは、歴史を見る観点によつて異なってくる。したがつてここで「根底」といふのは、歴史的变化が自我構造のあり方によつて規定されるという意味ではなく、さまざまな歴史的变化が自我構造のあり方に収斂するような視点から十八世紀の思想史を考察する、という方法論上の意味をもつにすぎない。本稿では、十八世紀半ばの思想史的断層をその向こう側から、すなわち十八世紀前半に重点を置いて考察してみたい。そのために十八世紀前半のドイツ思想界の

代表的人物の一人である、一七〇〇年生まれのゴットシェートを中心にするにすることにする。

今日ではその名が語られることも少なく、およそ語られる場合でもドイツ文学史の一こまとして、しかもドイツ近代文学の成立にたいする阻害要因としてのみその名が記憶されるゴットシェートであるが、彼は、十八世紀前半にはいまだ命脈を保っていた普遍知の理想の体現者であった。青年時代の惑いのさなかにライプニッツとヴォルフの著作から決定的な影響を受け、その後、ヴォルフ哲学の旗手としてライプチヒ大学の文学教授となり、さらにその数年後には哲学教授として、ドイツ思想界に君臨したヨハン・クリスチアン・ゴットシェート。青年時代から彼の関心は、実に、哲学、文学、自然科学、数学など多岐にわたっていた。これはたんにゴットシェート自身の資質によるばかりではなく、それにおとらず時代環境によるところが大きかった。なぜならドイツにおいて学問分野の専門化が起こるのは、一七五〇年以降のことであり、ゴットシェートの生きた十八世紀前半には、科学も数学も文学もすべてが哲学に包含されていたからである。学問を身につけるといふことは、これらすべての分野に精通することを意味した。ゴットシェートはこのような普遍知の理想の代表的な体現者であった。一七一四年に十四歳でケーニヒスベルク大学に入学したゴットシェートは、一、二年の間にアリストテレス哲学の全分野について講義を聞く。その後デカルト哲学に向かい、数学的観点に重点をおいてデカルトの自然学を研究し、大きな成果をえる。

ここで注意しなければならないのは、十四歳での大学入学ということ自体は、当時のドイツにおいてはけつして珍しいことではなかったという事実である。それは比較的普通のことであり、それだけで特別の才能と早熟を

意味するわけではなかった。すでに中世後期において学生が大学の学芸学部に入學するのは十四、五歳の頃であったのは別としても、ドイツのプロテスタント系の大学では、メラnhitonによる教育改革以来、新入生の年齢が十五歳を大きく越えることはほとんどなかったからである。また、この年齢でアリストテレス哲学を聴講するというのも、神学や法学などの上級学部に進学するための準備として、欠くことのできないごくあたりまえの標準的なコースであつた。⁽¹⁾⁽²⁾

むろんゴットシェートの資質の優秀性は否定すべくもないが、その学生生活にかんしてここで注目したいのは、その特殊性ではなく、むしろその一般性である。ゴットシェートはまさに十八世紀前半の思想的混乱のただなかに青少年時代を送り、同時代の多くの青年が経験したであろう惑いを身をもつて経験した。『全哲学教程』の初版本に含まれる自伝風のエッセーにはそれがよく現れている。また、アリストテレスからデカルトへという修学過程も当時の思想的状況を如実に反映している。

十八世紀前半は、それまでスコラ哲学のバックボーンであつたアリストテレス哲学が權威を失墜し、「犬でさえも」そこから何ごとかを学ぼうとしなくなった時代である。それにとつて代わりつつあつたのは、デカルトをはじめとして十七世紀以来つぎつぎに登場した多数の新しい哲学体系であつた。ゴットシェートが学生であつたケーニヒスベルク大学でも、この時期に、最後のアリストテレス主義者の一人といわれるグレゴロヴィウスは、あまりの不評のため、アリストテレスの講義を一時的に止めざるをえなくなり、しかもその後にもまた再開するなど、混乱が続いていた。

ゴットシェート自身、アリストテレスについての講義を聴講したあと、デカルト哲学にかんする講義を聴き、

さらにロック、トマジウス、プーフエンドルフ、グロテイウス、ゲーリンクスなど、当代のあらゆる著名な哲学者の著書を読み漁る。しかし古い時代と新しい時代のはざまに翻弄されるゴットシェートは、これら万巻の書のうちにも寄るべき思想的基盤を見出すことができなかった。そればかりか、混乱はますますひどくなるばかりであった。これはたんにゴットシェート個人の経験であつたわけではなく、当時の大学生の典型的な姿であつた考えられる。「さまざまな観念や原理の入り乱れるなかで、ついに自分自身の考えがどこにあるのかということさえわからなくなつた」とゴットシェートは書いている。このような思想的混乱のなかに一筋の光明を投げかけたのが、ライプニッツとヴォルフの哲学であつた。ゴットシェート自身が自伝的エッセーのなかに書いているように、ライプニッツとヴォルフの哲学を知るにおよんで、ようやく「対立しあう憶見の荒海から安全な港に入つた人のように」⁽³⁾ 感じることをできたのであつた。

ゴットシェートのこの経験は、十八世紀前半のドイツではけつして特殊なものであつたわけではない。十七世紀以降台頭してきた新しい哲学と自然科学の前に、伝統的な哲学と自然観は力を失いつつあつた。もはや太陽は東の空に昇らず、たんに地球が回転しているに過ぎなくなつていた。月やその他の天体も、もはや靈妙なエーテルから成り立つてゐるのではなかつた。望遠鏡による天体観測の結果、これらの天体もまた人間の住むこの地上と同じく卑しい物質から成り立つてゐることが明らかとなつた。いや、たんに太陽や月ばかりではない。人間の目に映るすべてが、事物のほんとうのあり方とは異なつてゐるのではないか、それはたんなる見かけ、あるいは想像の産物にすぎないのではないかという認識論的な疑念が広まりつつあつた。新しい自然科学はたしかに自然現象を正確に説明することができる。それはゴットシェートが青年時代に大いなる満足感をもって経験したこと

でもあった。しかしそれとは裏腹に、われわれが日々接する世界、今日であれば「生活世界」と呼ぶであろうものが、実はたんなる見かけ、虚妄にすぎないのではないか。このような疑念が徐々に、しかし確実に人々の心を侵食しつつあった。それは科学的認識の確実性に対する信念と切り離しがたく結びついた疑念であり、その点で古代以来の懐疑主義とは根本的に異なる、新しい、不可解な懐疑であった。

これがゴットシェートの生きた十八世紀前半のドイツの精神状況である。新しい自然科学のもたらしたこの精神的空洞を埋めてくれるかに思えたのが、ライプニッツ、そしてとりわけヴォルフ哲学であった。十八世紀のドイツにおいてヴォルフ哲学が圧倒的な支持を得たのもこのことによる。ヴォルフが試みたのは、伝統的な形而上学を新しい数学的思考によってコントロールすることができるような範囲で回復することであった。以下に見るように、ヴォルフの衣鉢をつぐゴットシェートの認識理論や文学理論にもそれは如実に現れている。しかしこれはあまりにも折衷的な解決策であり、それによってスコラ哲学と近代科学とのあいだにひそむ亀裂を埋めるなど、もとより不可能なことであった。ヘーゲルが『哲学史講義』でヴォルフ哲学について述べたことは、そのままゴットシェートにも適用できる。ヘーゲルによればヴォルフ哲学は「日常意識にうけ入れられることだけを口にし、日常意識を究極の尺度とする」ものであった。それと同様に、ゴットシェートの思想においても、日常意識から漏れ出す《他者》への関係が完全に遮断されている。この遮断によってはじめて、青年ゴットシェートは自己の思想的平衡を保つことができたのであった。ヴォルフ哲学が当時の青年たちにとつての救いであったとすれば、それはヴォルフ哲学が《他者》という新たな問題を意識から消し去ることができるような仕方での分析的思考を徹底したためであり、ゴットシェートもまたそこにみずからの思想的「港」を見出した。

すでに述べたように、ゴットシェートはたんに啓蒙主義の文学理論家であつたわけではない。ライプチヒ大学の文学教授となる一七三〇年には『批判的詩論』を出版したが、その三年後の一七三三年には『全哲学教程』を上梓し、それからときを経ずして論理学と形而上学の正教授に就任する。ヴォルフ哲学の解説書である『全哲学教程』は一七六二年にいたるまで実に七回も版を重ねることになる。理論篇と実践篇の二部からなるこの哲学教科書には、哲学史、論理学、存在論、物理学、天文学、生物学はもとより、倫理学、法学、宗教、家庭生活、市民生活など、人間として知るべきあらゆる知識が網羅され、そのすべてが人間理性とその基本原則からあるいは導出され、あるいは説明される。ゴットシェートのこの哲学入門書は、いい意味でも悪い意味でも、学問の諸分野が未分化であり、普遍知の理想がまだ完全には消え去つていなかった十八世紀前半の知的状況を端的に表している。

文学もまた例外ではなかった。「批判的」という形容詞を冠せられたゴットシェートのこの詩学書は、その表題のとおり、文学理論の哲学的根拠づけを試みたものである。したがつてこの詩学書のなかで繰り広げられる文学理論は、たんに文学という一学問領域の内部で完結したものではない。『批判的詩論』の文学理論は、その三年後に出版された『全哲学教程』を背景にしてはじめて正確に理解できるものとなる。たとえば、有名な、文学における「奇異なもの」の使用にたいする断罪がそれである。

ゴットシェートは、「奇異なもの」に依存する文学的手法に否定的な見解をもっており、この否定的見解を『批判的詩論』のなかで、ホーマーからミルトンにいたるまで古今の例を引きながら、微に入り細にわたつて繰り広げる。しかしゴットシェートにとっては、この批判にも独自の哲学的根拠があつた。この哲学的根拠を『全哲学

教程』に探し求めるに先立つて、ここではまず『批判的詩論』の言うところをたどってみよう。

ゴットシェートはこのように言う。現実にはありえないような「奇異な」出来事や事物は、古くから文学作品のなかにしばしば現れる。それは読者の関心を喚起し、持続させるにはどうしても必要なものであった（ゴットシェートがこのように言うとき、そこにジャンリバティスト・デュボスの『詩画論』の余韻を認めないわけにはいかない）。ところで古代文学の場合には、それで何の問題もなかった。なぜなら無知で単純な古代の聴衆は、どのようなことでも容易に信じることができたからである。「無知な人々にとつては、歌い、物語られることのすべてが、こと新しく、珍しいものであった。なぜなら彼らはそれ以上のものを見たことも聞いたこともなかったからである」。⁵しかし啓蒙された近代人の場合には、事はそれほど簡単ではない。健全な理性にしたがつて、つまり常識的に考えてありえないようなことをどれほどまことしやかに語っても、啓蒙された近代人はそれを信じたりはしないからである。そのようなものは「子供に語つて聞かせても笑われるのが落ちであろう」。⁶いかに読者の好奇心を刺激し、関心を持続させるためとはいえ、現実にはありえないことを誰がまじめに受け取るであろう。しかるに今日の文学作品には、そのような荒唐無稽な事物や出来事が頻繁に描きだされる。ドイツの文学作品にかんして言えば、ホフマンズヴァルダウやローエンシュタインがその代表例であるが、それ以外にも、近年もてはやされるミルトン『失樂園』の奇怪さはまことに理解しがたい、とゴットシェートの批判は『批判的詩論』の版を重ねることに激しくなつてゆく。

ロマン主義の文学批評の影響を経た後代の批評家から見れば、「理性」の尺度に照らして、現実にあることのみを文学の素材にすべきであるというゴットシェートの批判は、あまりに単純幼稚であり、ほとんど論ずるに

値しないものに見えるであろう。ゴットシェートはそもそも《他者性》が文学にとつてもつ決定的な重要性をまったく理解していない。いや、むしろ彼の関心はそれとは逆の方向を向いている。《他者性》の領域を視界から取り除くこと、あるいはそれが日常意識との対立を失うほどに透明化すること、これこそ彼の最大の関心事であるかのように見える。確かに、十八世紀後半以降、ゴットシェートが齒牙にもかかれなくなった根本の理由はそこにある。今日の観点から見ればあまりにも不毛なゴットシェートの議論ではあるが、そのいわんとするところにもう少し耳を傾けよう。十八世紀半ばのドイツ思想史の深部を走る断層を見極めることが本稿の目的であった。

ゴットシェートにとって文学の本質は「自然の模倣」にあった。「詩人とは、自然的事物のすべてを巧みに模倣する者のことである」とゴットシェートは繰り返し断言する。「自然の模倣」とは何か。それは、理性の基準に照らして可能と考えられることがらを描き出すことに他ならない。しかしゴットシェートが「理性」と呼んでいたものは、半世紀の後にその同じ名で呼ばれたものとは大きく異なっていた。なぜならドイツ観念論に見られるように、「理性」とはつねにそれ自身の《他者》への関係を何らかの形で保持するものを意味することになるからである。ゴットシェートの「理性」とは、ヘーゲルがヴォルフ哲学の原理と見なした「日常意識」の統合原理であり、したがってそれ自身の《他者》への関係はそこには含まれてはいない。むしろ反対に、《他者性》を遮断することによって同一的な自己を確認し、保持する「日常意識」にはかならない。それに対応して「自然」は、可能なかぎり《他者》が透明化された空間を意味することになる。したがって「理性的」な基準に照らされた自然の模倣とは、できるかぎり《他者性》の払拭された表象空間をつくりだすことであつた。文学が倫理的な機能を果たしうるのも、そのことによる。文学的表象空間には、その統一性と透明性を阻むものは一切登場してはなら

ず、また、そのような空間を形成し、享受する活動をとおして、自我はあらゆる墮落と因習から解放され、自己自身の同一性を確保できるのであった。

しかしそれにしても、聴衆や読者の注意を持続的に惹きつけるには、理性の秩序を攪乱しない範囲で、人の心を魅了するものがどうしても必要である。近代文学の困難はここにある、とゴットシェートは言う。「時代が啓蒙されるにしたがつて、奇異なものを創作し、それによって「読者の」注意を引きつけるのはますます困難になった⁸」。近代文学のこの困難に直面して、ゴットシェートが呈示する解決策はこうである。近代詩人は、あくまで「自然」の範囲にとどまりながら、その「自然」があたかも「奇異なるもの」であるかのような「見かけ」を与え、それによつて読者の好奇心を喚起せねばならない。ここに詩人の「技術」がある、と。ゴットシェート自身の言葉を用いるならば「奇異なるものは、つねに自然の制約のもとにとどまらなければならない。」「…」あらゆる種類の珍奇さは、自然で、信じるものでなければならぬ¹⁰」ということになる。したがって近代の詩人は、古代の詩人のように、靈感を与えてくれるように神に祈願してはならない。そのようなこけおどしをしても、それを信ずるのは「愚かな民」¹¹のみであろう。神や天使が作品に登場するのも「不自然」である。また、天体の運行が人間にさまざまな影響を与えるという類の話も自然に反する¹²。このような話にまじめに耳を傾けるのは「自然科学を解しない」¹³古代人ばかりであろう。

「自然」に「奇異なるもの」であるかのような「見かけ」を与えるというゴットシェートのアイデアには、実のところ近代的な想像力論の萌芽が隠されてさえおり、約半世紀後に「奇異なるもの」を三分類したズルツァーの理論にもそのかすかな反響を見出すことができる。しかしゴットシェート自身は、いま自分が取り組んでいる

のが近代・的想像力の根本問題であるということ、したがって近代における《他者性》の問題であることに気づくよしもなく、ひたすら想像力の過多を戒めるばかりである。¹⁴人はしばしば、自分をもっとも近くにいる問題からもっとも遠いところにいる。これがあらゆる思想的転換期に見られる逆説である。しかしここでは想像力そのものについて語るのとは別の機会に譲って、十八世紀のただなを走る断層の痕跡の探求をつけよう。

さて、後世から見ればあまりにも単純で幼稚な批判を繰り返しながらも、ゴットシェートは自分の見解を「類似性」という概念で要約する。文学作品に描き出される世界は自然に「似て」いなくてはならない。たしかに詩人は現実を起こった過去の出来事や現実が存在する事物をそのまま描き出すわけではない。¹⁵なぜなら「あちこちで起こった出来事を、忠実に物語る」のは詩人の仕事ではなく、歴史家の仕事だからである。詩人が語るべきなのは、すでに起こった事実そのものではなく、起こる可能性のある出来事である。『批判的詩論』の全体がそうであるように、ゴットシェートはここでもアリストテレスの『詩学』を土台にして議論を進める。「歴史家がすでに生起した事実を語るのにたいして、詩人は生起する可能性のある事実を語る」というアリストテレスの言葉はあまりにも有名であり、後世、文学と歴史との関係が問題になるところではつねに引き合いに出されるものである。しかしゴットシェートには、いまだ歴史記述の意味についての懷疑は芽生えておらず、歴史と文学の比較は、歴史記述の意味を問うためになされるのではなく、もっぱら文学の特性を明確にするためになされている。歴史が現実を起こった出来事をそのまま記述するのにたいして、文学は、起こる可能性のある事柄を語る。この点についてゴットシェートはアリストテレスと見解を一にする。しかしその同じ前提から、ゴットシェートはアリスト

テレスとはまったく違つた方向に向かつて結論を導き出す。文学と歴史についてのアリストテレスの結論はこうであつた。「このゆえに、歴史に較べると詩の方がより一層哲學的つまり學問的でもあるし、また、品格もより一層高い次第である」。なぜなら「詩が語るのがむしろ普遍的な事柄であるのにたいして、歴史が語るのは個別的な事件だからである」。⁽¹⁷⁾ ゴットシェートはアリストテレスの結論そのものに反対する理由はもたなかつたであらう。しかし『批判的詩論』の議論は、アリストテレスとはまったく違つた方向に展開する。「文学においては蓋然性を遵守しなくてはならない。」アリストテレスは、文学が個別的出来事の実実性から自由に語れるという理由で、歴史にたいする文学の優位を認めた。それに反してゴットシェートは、文学は、個別的出来事の実実性から自由に語れるけれども、蓋然性（可能性）の範囲を超えてはいけな、と言つてゐるのである。ゴットシェートはさらにこう続ける。「私が詩的蓋然性といふのは、詩作されたものが、現実に起こるのをつねとするとところと類似してゐることにほかならない」。⁽¹⁸⁾ 言い換えれば、啓蒙された近代人の常識にしたがつて可能と考えられないようなことを物語るべきではない、というさきほどと同じ結論に帰着するわけである。

ここから古代ギリシア最大の詩人ホーマーその人についての評価も二人のあいだで異なつてくる。アリストテレスにとってはあらゆる意味で「最高の詩人」⁽¹⁹⁾であつたホーマーは、ゴットシェートにとっては、模範とすべきではあるが、過ちを犯すこともある詩人であつた。たとえば、『イリアス』第十八歌に出てくるアキレウスの盾の描写がそれである。ゴットシェートによれば、ひとつの盾の表面にホーマーが物語つてゐるような多くの人間や出来事を鑄出することなど不可能である。また、ホーマーによればこの盾に描かれてゐる人物たちは生きており、動き回るのであるが、盾の周りを蚊が飛び回つてゐるというのならまだしも、そんなことはありえない。それば

かりかこの盾には、二つの町で二つの異なつた言語が話されている有様が描かれているという。いかにオリンスの神とはいえ、一枚の盾をそのように細工することなどできるわけがない、とゴットシエートは断定する。⁽²⁰⁾フランスの古典学者で、ホーマーの仏訳者であるダシエ夫人が銅版彫刻師の協力をえて、アキレウスの盾と同等のものを製作しようと試みたが、結局うまくいかなかったではないか。⁽²¹⁾ホーマーは明らかに詩的蓋然性の範囲を逸脱している、と。

ゴットシエートの言う文学と現実との「類似性」は、たしかに厳密な一致を意味するものではなかったが、それにもかかわらず啓蒙期の日常意識によつて限定された、かなり偏狭な現実的可能性にもとづくものであつたと言わねばならない。ところでこの「類似性」の概念とともに、ゴットシエートは西欧近代の思想史の広範な文脈のただなかに入りこんで行く。むしろ文学論である『批判的詩論』のなかではそこまで話は及ばないが、彼自身「類似性」の概念の射程を自覚していなかつたわけではない。事実、この概念は『批判的試論』の三年後に書かれた『全哲学教程』の認識論の鍵概念となるのである。

『全哲学教程』のなかでゴットシエートはこう書いている。「われわれの魂のなかにある、事物の表象は、魂によつて表象される事物そのものとある程度類似していなければならぬ⁽²²⁾」。ゴットシエートの考えるところによれば、もし魂のなかの表象が事物そのものと類似していなければ、人間はなにごとをも正しく知ることはできないわけであるから、「類似性」は確かに可能でなければならない。文学もまたその例外ではない。「自然」と「類似性」をもたないものは、たんに過度な想像力の産物にすぎず、魂の透明性をそこなう異物にすぎない。文学作品もまた「表象」のひとつのあり方である以上、事物との類似性をもたねばならない。さもないと文学は、「自然」

の眞の姿を歪め、人の心を墮落させる。ゴットシェートは、同時代の文学作品のうちにそのような例を多数見出した。

しかしゴットシェートの認識理論や文学理論には、彼自身も明確には気づいていない曖昧さがあつた。なぜなら、事物と表象とのあいだの「類似性」を要求する一方で、ゴットシェートの思考をつき動かす啓蒙精神は、事物と表象の間の一切の「類似性」を否定する性質のものであつたからである。事実、ゴットシェートが青年時代に傾倒したデカルトこそ、認識における「類似性」に決定的なひびを入れた人物であつた。さらに十八世紀後半にいたつて、カントが認識と対象との類似性を回復不可能なまでに粉碎することになる。しかし少し先を急ぎすぎたようである。話をもとに戻そう。

近代にいたるまで、知るといふのは通常、知の対象と「似る」こと、あるいはその対象と一致することを意味していた。少なくとも、「類似性」は「知」から切り離すことのできない重要な意味をもつていた。認識一般についての理論がどれほど異なつていようと、近代科学的な知が、このような知のあり方に決定的な損傷を与えるまで、「類似性」は「知」の基本的カテゴリーであり続けた。古代以来ルネサンスにいたるまで、「知る」というのは「似る」ことのひとつの様態であつた。哲学史を語るときにはつねに対立關係に置かれるプラントの場合もアリストテレスの場合も、この点にかんしては同じである。

たとえば、アリストテレスは『靈魂論』に「感覺されるもののエネルギーと感覺のエネルギーは同じ一つのものである」と書いて²³いる。われわれが何ものかを感覺するとき、感覺器官は事物の「可感的形相」を受け入

れる。それは、封蝋に印章が押し付けられたときに、封蝋に残る印影のようなものである。ちょうどそのように感覚器官は、事物の色や形や音を受け入れる。しかしこの受け入れが現実に起こっているとき、感覚器官は実は、これらの「可感的形相」と合一している、とアリストテレスは言うのである。たとえば、聴覚能力をもっているからといって、われわれはつねに音を聞いているわけではなく、音を発する事物の方もまた、つねに音を出しているわけではない。音を出すことのできる物体が現実に音を出し、音を聞くことのできる感覚器官が現実にその音を聞くと、音の感覚が現実のものとなるのである。アリストテレスによれば、聴覚がこのような現実状態（エネルギー）にあるときには、聴覚器官と音とは一つになっている。それはたんに耳と音が別々にあつて、その耳が音を聞いているのではない。聴覚が現実態となったとき、そこにはいわば音も耳もなく、耳に聞こえている音があるのみである。しかしこのような合一が起こるのは、感覚認識においてばかりではない。知性認識の場合にも、知性はその対象（「可知的形相」）と合一するのである。²⁴

同様の思想はプラトンにも見られる。むしろプラトンは、アリストテレスのように感覚的世界に関心は示さない。なぜならプラトンにとつて真に認識に値するのは感覚の世界をこえたイデアであつたからである。しかしイデアの認識を求める魂は、イデアと「似て」いるか、少なくとも「似た」部分をもたねばならない。イデアの認識を希求する人物についてプラトンは『国家』にこのように述べている。「そのような人は、真実在に触れることがその本来の機能であるような魂の部分——真実在と同族関係にある部分——によつて、（まさに何々であるところのもの）と呼ばれるべき、それぞれのものの本性にしっかりと触れるまでは、ひたすらに進み、勢いを鈍らせず、恋情をやめることがない。彼は魂のその部分によつて、真の真実在に接し、交わり、知性と真実とを産んだうで、

知識を得て、まことの生活を生き、はぐくまれて行く。周知のとおり、プラトンは生々流転する自然界の動きに関心を示さなかった。アリストテレスによるプラトン批判の重要な論点もここにあった。その点にかんするかぎり、二人は対極的な関係にあると言わねばならない。しかしそれにもかかわらず、プラトンとアリストテレスには一定の共通性がある。それは、認識する「魂」とその認識対象との「類似」ないし「一致」ということである。認識するとは、魂と対象とが直接的に、いわば「接触」することであり、この接触過程にあつて魂は対象と「似る」ようになるか、あるいはすでに前もつて「似て」いなければならぬ。プラトンもアリストテレスも、けつして命題化されつくせない洞察を許容した。

認識についての以上のような基本的理解は、古代よりルネサンスにいたるまで連綿と引き継がれ、十七世紀に科学思想が台頭するにいたるまで、あらゆる思想的立場を支える共通基盤をなしていた。それはより一般的に言へば、どのような事物も人間も、完全に独立した存在ではありえず、すべては「感応関係」にあるという世界理解である。したがつて認識すること、対象を主観から切り離して分析することではなく、事物と魂との感応関係の糸をたどつて、事物の本質に参入することを意味した。人間と人間、人間と事物のあいだのこのような基本的関係に決定的な損傷を与えたのが、近代科学思想であつた。カッシーラーは浩瀚な『認識問題』で次のように概観している。「感覚は、直接対象のもとに向かう。[...]事物の本質のなかに身を移すときにのみ、われわれは事物の理解を望むことができる。『近代』科学は、この問題の解消に着手したのである」²⁶。

しかし魂と事物、事物と事物のあいだの「類似性」ないしはその「類似性」によつて引き起こされる「感応性」は、たんに狭い意味での哲学上の問題であつたわけではない。とりわけ十九世紀後半以降、文化人類学者たちは、

彼らの研究の資料となった非西欧の植民地地域に暮らす「未開人」の心性において、「類似性」や「感応性」が果たす大きな役割を認めた。しかしそればかりではなく、このような心性は、「文明化」された社会をも含めて人間社会が一度は通り抜けねばならない一つの段階であると推論した。たとえばフレイザーの「共感呪術」の概念がそれである。周知のとおりフレイザーは『金枝篇』で呪術を「類感呪術」と「感染呪術」に二分したうえで、両者を「共感呪術」の名のもとに総括してこのように述べている。「これら二つのものは、事物がある神秘的な共感によって、すなわち、一種の不可視のエーテルのようなものと見られるものを介して一から他へ転移される衝動によって、相互作用を起こすと仮定する。」⁽³⁶⁾

フレイザーによれば、呪術的思考とは「観念連合の誤用」である。したがってそれは近代的思考様式とは相容れず、啓蒙された近代社会からは排斥されるべき性質のものであった。十七世紀に胎動を始めた科学思想は、十九世紀にいたってあらゆる前近代的残滓を駆逐することができると信ずることになる。フレイザーの思想は、明らかにこのような進歩主義を反映している。しかしそれにもかかわらず、人間の思考がどれほど深く「類似性」と「感応性」のなかに浸されているかという事実を目を開かせる重要な端緒となったことは否定できない。しかしそれと同時に、進歩主義に立つかぎり、「類似性」と「感応性」がたんに「未開人」だけではなく、「文明人」の思考をも規定している、という事実を隠蔽することになる。そのかぎりではフレイザーの理論もまた、「類似性」を基盤とする心性の喪失に寄与したことになる。

さて、「魂」と「事物」の「類似性」あるいは「感応性」は、近代科学が登場するまで、人間生活のあらゆる局

面の基盤をなす信念であつた。むしろそれは人間と事物との關係だけではなく、人間と人間、個人と社会などの絆をなしていたのであり、共同体的社会の基本原理なのであつた。この基本原理が、近代科学によつて深く傷ついた。近代科学が人類にもたらしたトラウマをフロイトが「ナルシズムの毀損」と呼んだことは、あまりにも有名であるが、それは言い換えれば、魂と魂、魂と事物、事物と事物のあいだの「感応性」の損傷でもあつた。このように見れば、十八世紀後半以降の近代思想史とは、根本において、抑圧され見失われた「感応性」をめぐる探求の歴史であるということができよう。たとえば二十世紀初頭のデイルタイの精神科学の方法論もまた、学問的に制御しうる形で魂の「感応性」を修復する試みであつたと言ふことができる。二十世紀初頭にはこれ以外にも、魂の「類似性」と「感応性」を回復しようとする試みがいたるところに見出される。

「類似性」と「感応性」の毀損が近代初頭の社会にもたらしたトラウマには計り知れないものがあつた。一方には、けつして何ものにも似てはいけないという強迫観念があり、他方では、類似性への信念が傷つくことによるトラウマが累積する。これが啓蒙精神に駆りたてられた十八世紀のドイツ社会の基本的経験の一つであつた。それが十八世紀初頭の思想的混乱をもたらしした。

「類似性」と「感応性」への信頼が崩壊した過程をここで逐一たどることはできない。また、「類似性」や「感応性」を伴わない仕方での自然認識の理念がどのようにして発生したのかという大問題にも答えることはできない。しかし自我が環境のあらゆる影響に左右されることなく自己自身を確認し、自己保存するという啓蒙主義的なモチーフがそこに深く関与していたことに間違ひはない。ここでは、表象と事物との「類似性」を決定的な形で否定した最初の主要人物であり、青年ゴットシェートも傾倒したデカルトの説くところを振り返っておくこと

で十分とせねばならない。

「感応性」によって影響を受けない自我は、どのようにして確保できるのか。周知のとおり「コギト」というのがデカルトの解答であった。ラ・フレーシユの学院で学んだアリストテレス哲学ばかりではなく、これまで自分が知っていると信じていた一切を疑いつくしたすえに、疑うという事実そのものうちにデカルトは活路を見出した。しかし『第二省察』のつぎの言葉を見れば、デカルトの自己確証がたんに理論的な存在証明ではなく、遂行としての側面をもっていたことは明らかである。『私はある、私は存在する』というこの命題は、私がこれと言ひ表すたびごとに、あるいは、精神によってとらえるたびごとに、必然的に真である²⁷。あるいはその少しあとにはこのようにも書かれている。「私はある、私は存在する。これは確かである。しかしどれだけの間か。むしろ私が考える間である。なぜなら、私が考えることをすっかりやめてしまうならば、おそらくその瞬間に、私は存在することをまったくやめてしまうであろうからである」²⁸。デカルトは、「私」の存在を確保するために、「コギト」という行為を精神のなかでたえず繰り返さねばならなかった。この反復行為のなかで、自我はそのつどごとに再生され、確保された。さもなければ「私」の存在は、周囲の感応的な世界に流出し、溶解してしまう。「コギト」とは、たえず感応的世界へと流出する自我の溶解過程をリセットする反復行為であった。その意味でこれはデカルトにとつてのちにキルケゴールが「後方に向かつての想起」と定義した「反復」²⁹の可能性であったと言えることができる。

このように見るならば、認識における「類似性」と「感応性」にたいするデカルトの批判は、デカルト的自我の自己確認と自己保存と同一事の別の側面にすぎないことが明らかとなる。デカルトにとっては「想像力」こそ

「感応性」の源泉であつたわけであるから、「感応性」批判は、具体的には想像力批判という形で行われる。したがつてデカルトの「コギト」論はその裏面において、想像力批判でもあつた。しかしここではデカルトの想像力論そのものを論じることとは控えて、認識における「類似性」の問題にかぎつて話を進めることにする。

デカルトは『世界論』を始めるにあたつて、人間の五感の一つひとつたどりながら、そのいずれの場合にも、感覚内容と感覚対象とのあいだには差異がありうることを示す。たとえば視覚を例にとれば、光そのものと、われわれが光だと思っているものとはおそらくまったく別物かもしれない、いや、光そのものと光の感覚とのあいだには類似性はないと考えざるを得ない、と言う。「われわれが光についてもっている感覚像、すなわち眼をなかちとしてわれわれが光について想像し形づくっている観念と、この感覚像をわれわれのうちにづくりだす対象自体のうちにあるところのもの、すなわち、焰や太陽の中にあつて光という名で呼ばれているものとの間には、差異がありうるということなのである。」³⁰デカルトの著作にはこれ以外にも、感覚像と事物とのあいだの「類似性」を否定する言辭があちこちに見受けられる。自我の実体性を確保しようとするデカルトは、あくまで環境世界とのあいだの「感応性」を否定し、認識においても事物そのものとその感覚像のあいだの「類似性」を拒否せねばならなかつた。主観と客観との区別という今日ではごくあたりまえとされる認識論的前提が、十七世紀当時どれほど衝撃的なものであつたかということは、ガリレイ裁判の結果を聞き知つたデカルトが、『世界論』の出版を見合わせたという事実からも想像にあまりある。なぜならデカルトが否定したのは、結局のところ、当時の人間生活の基盤そのものに他ならなかつたからである。

さて、時間を半世紀ほど進めて、ふたたび十八世紀前半のドイツに戻ろう。学生時代にアリストテレスからデカルトへ転じたゴットシェートの啓蒙精神の出発点をなしていたのは、以上のような思想環境であつた。十八世紀前半のドイツでは、このような先進外来の哲学が流入し、大きな思想的混乱を招いたことは、上に述べたとおりである。とすればゴットシェートが最終的にはデカルト主義者にとどまることなく、ライプニッツとヴォルフの哲学に向かうことになったのは、何を意味するのであろうか。ドイツ啓蒙主義の体現者であるゴットシェートにとつても、魂と事物との類似性をなんらかの仕方^で回復することが必要となつたのである。

しかしヘルダーのように、人間の魂の奥底に耳を傾け、そこにふたたび感性性のかすかな生動を聞き分けるということは、ゴットシェートには不可能なことであつた。なぜなら十八世紀前半のゴットシェートの自我にとつては、それは自己喪失に他ならなかつたからである。自我の自由と独立を探索しながらも、同時にその根底に感性性のうごめきを感じする「歴史的感覚」は、いまだゴットシェートの知らざるところであつた。ゴットシェートの課題は、環境世界とのあいだに、感性性による直接的な類似性を見出すことではなく、間接的な類似性を形成する方途を見出すことであつた。それがゴットシェートの「自然の模倣」である。

ゴットシェートは知覚の過程を、半世紀前のデカルトの時代に流通していた解剖学的なモデルによつて説明する。知覚過程を生理学的モデルにしたがつて説明する試みが現れるのは、ヘルダーがそうであるように十八世紀後半になつてからのことである。ゴットシェートは、知覚過程をデカルトとほとんど同じ方式で、あくまで機械論的に説明しようとする。

ゴットシェートによれば、知覚とは、感覚器官に与えられた作用が神経をとおして脳に伝えられ、その結果、脳内に形成された像が概念として把握するといふものであった。そのさい神経をとおして脳に伝えられるのは、すべて一種の物理的な運動であり、それが非物理的な概念（表象）となるには、魂による再構成を必要とする。

「解剖学の教えるところによると、筋肉と腱を動かす働きのあるすべての神経は、脳にその源がある。また、すべての神経は中空の管であり、その内部は精妙な液状の流体で満たされている。[...]さらに解剖学によれば、すべての感覚器官から伸びるより大きな神経は脳にまで続き、脳で終わっている。」⁽³¹⁾ゴットシェートは、『全哲学教程』のなかで神経組織の概要をこのように説明するが、それは、デカルトによる機械論的説明と基本的に同じものである。デカルトの場合、神経管の内部にある「液状の流体」は「動物精気」と呼ばれるが、ゴットシェートの時代には、かつて生命の源とされた「動物精気」の存在は、かなり多くの論者によって疑わしいものと見なされており、ゴットシェート自身もその流体の運動をむしろ物理的に理解していた。デカルトが『人間論』や『情念論』(十二)で言うところによれば、神経管のなかには動物精気のほかに、細い糸状の髓の存在が認められ、感覚器官にたいする外部からの作用は、この細糸の運動として脳に伝えられる。すなわち、感覚器官の作用を受けた神経管内の細糸が、脳を「引っ張る」ことによって、脳にその感覚を伝えるのである。^(31a)他方、ゴットシェートの説によれば、外部作用は「液状の流体」の運動となって脳に伝えられる。このようにデカルトの説明とゴットシェートの説明のあいだには、わずかばかりの相違はあるものの、ゴットシェートが説く感覚の伝達方式は、基本的にデカルトのそれに習っていることは明らかである。

ゴットシェートはこう書いている。「感覚器官にたいする外的な圧迫は、神経をとおして脳に伝達される。その

さい脳内には、若干の微小な運動が起るにすぎない。しかもこの運動は、事物そのものと類似性をもっていない（傍点は筆者による）。²²「外界の事物の作用によって引き起こされた運動が、物理的な仕方では神経をとおして脳に伝えられ、脳内に物理的な運動を惹起する。それはあくまで物理的（ゴットシェートは「物質的」と言う）な運動であり、したがって感覚を引き起こした事物そのものとは「類似性」をもたないと言っているのである。

しかし脳内に惹起された物理的運動が、知覚対象となる事物と「類似性」をもたないとすれば、それは明らかに自然模倣論と相容れないことになる。なぜならゴットシェートの自然模倣論は、自然と「類似」した表象が形成されることを求めるものだからである。しかしゴットシェートの認識理論の特徴的な点はここから先にある。対象と「類似」しない写像が脳内に形成されるというのは、認識過程の前半部、ゴットシェートの表現を用いるならば「物質的」な部分にすぎないものであった。それにたいしてゴットシェートが厳密な意味で「表象作用」と呼んだのは、この「物質的」な過程そのものではなく、「物質的」な写像を素材として遂行される魂の働きであった。この魂の働きによって、事物と「類似性」をもたない「物質的写像」は、事物と「類似性」をもつ「概念」へと再形成されるのである。

ゴットシェートによれば、魂には脳内に伝達された運動を逆処理して、「概念」へと再統合する能力がある。魂は、たんに脳内に伝えられた「物質的」運動をそのまま受け入れるのではなく、それを再統合する。先の引用部分に続けてゴットシェートはこのように書いている。「魂は、この運動そのものを表象するのではなく、そのような運動を体内に引き起こした事物を表象する。したがって魂は、外界にある事物を表象する力をもっていない。」「ゴットシェートにとって表象能力とは、たんに神経をとおして脳に伝えられた物質的運動を受動的

に反映する能力ではなく、脳内に形成された外界の事物の物理的写像を再統合して、もはや物理的ではない「概念」へと形成する能動的な働きであった。そして表象作用のこの能動性こそ、魂の本質をなすものであったのである。「感覚においても、想像においても、魂が表象するのは物体以外にはない。さて、魂は単一なものであり、他方、すべての物体は複合されたものであるゆえに、すべての感覚や想像は、複合されたものが単一なものの中に写像されたものに他ならない。」³⁵「物質的」写像は、それが「物質的」である以上、さまざまな部分から合成されたものである。しかし魂の表象作用によって「概念」となるとき、それはたんなる部分の合成以上のものとなる、というのである。ゴットシェートによれば魂の本質は、複合されたものを単一なものに転換する能動性のうちにある。

しかしそればかりではない。ゴットシェートの説くところによれば、物理的写像から非物理的表象への転換過程は、もう一つ別の側面をもつ。すなわち、外界の事物と「類似性」をもたなかった脳内の運動は、「概念」へと転換されることによって、事物との「類似性」を新たに獲得するといふのである。むしろこの新たな「類似性」は、外界の事物が魂に直接的に感応することによって惹起される直接的類似ではない。魂は感応的に対象と似るのではなく、魂の能動的な作用によって、事物と「類似」した表象を形成するのである。ゴットシェートはこう書いている。「魂は世界を、世界の部分がわれわれの感覚器官に感じとられるかぎりで表象する。したがって魂のなかに生成する感覚の秩序は、感覚器官のなかに生じた「外界の事物による」圧迫の秩序と完全に一致する。」³⁶言い換えれば、脳内に形成された物理的写像は、たしかに事物そのものと「類似」していないが、その写像をいわば逆処理して魂のなかに形成された表象は、その事物とある特殊な仕方で一致するといふのである。しかもその

一致は、直接的な一致ではなく、「秩序」の一致である。「秩序の一致」という概念は、明らかにライプニッツに由来するものであるが、それは事物と表象とが、端的に同じであるということではなく、事物の構造と表象の構造とが相互に対応関係にあるということ、すなわち「関係の一致」ということを意味する。それは今日の言葉で言えば「同形性」と言い換えることもできよう。ゴットシェートが求めた「類似性」とは、端的にして直接的な一致ではなく、「秩序の一致」のことであり、したがって自然模倣とは、「自然」をそのまま映し出すことではなく、「自然」と「同形」の表象を形成することであつた。ゴットシェートが文学作品に求めた「詩的蓋然性」、すなわち、文学作品は現実そのままではなく、「現実に起こるのをつねとすると類して」いなくてはならないという要請が意味するのも、まさにこの「同形性」に他ならない。たとえば人間を描き出す詩人は、人間の本質のあらゆる側面、すなわち基本構造を明確に認識していなければならず、文学作品は、善悪にせよ、醜美にせよ、この基本構造との対応関係、あるいは同形性をもたねばならない。これがゴットシェートの自然模倣論の意味するところであり、それは、認識論に照らして見るときはじめて明らかとなる。

しかしそれはたんに文学理論の問題であつたわけではなく、その「根底」にあつたのはゴットシェートに代表されるドイツ十八世紀前半の自我構造の問題でもあつた。ゴットシェートにとっては、魂は環境世界から神経組織によつて区画されていることがどうしても必要であつた。環境世界の影響が「感応」という形で、直接的に魂にまで及ぶことは避けねばならなかつた。神経組織が、環境世界と魂とのあいだにあたかも実験装置のように介在することによつて、「感応性」の直接的な作用をコントロールすることができなければならなかつた。「自然」は感応的に魂に働きかけるのではなく、魂が自律的な働きによつて、「自然」の写像を魂のなかに構成する。この

ことによって、直接的な「類似性」ではなく、間接的な「類似性」が「同形性」という形で実現される。こうして魂は、環境世界を認識しつつも、自己自身の同一性と確保できるとゴットシェートは考えたのである。

しかしゴットシェートが文学理論と認識理論を形成してから半世紀もしないうちに、ゴットシェートの理論は事実上無効なものとなってしまった。十七世紀より続いていた、解剖学的モデルによる認識理論に代わり、生理学的なモデルにもとづく認識理論が登場し、「感応性」への新たな通路を求めて、新たな模倣理論が構想された。それは新たな自我構造の誕生を意味した。しかしホルクハイマーとアドルノが『啓蒙の弁証法』に書いたように「制御されないミメーシスは追放される」というのが文明のもたらす事態であり、したがって新たな模倣理論もまた、「感応性」にたいする新たな制御の形式であることに変わりはなかった。

註

- (1) ジョン・マレンボン『後期中世の哲学』（加藤雅人訳 勁草書房）二二頁
- (2) ウォルター・H・ブリュフォード『十八世紀のドイツ』上西河原章訳（三修社）二二〇頁
- (3) Johann Christian Gottsched: *Ausgewählte Werke* [= GA]. Bd. V/3, 204, Berlin-New York 1989.
- (4) G.W.F. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt a.M. 1971. Bd.20, 264. (長谷川宏訳)
- (5) GA Bd. VI/1, S.225
- (6) GA Bd. VI/1, S.238

- (7) GA Bd. VI/1, S.147
- (8) GA Bd. VI/1, S.225
- (9) GA Bd. VI/1, S.253
- (10) GA Bd. VI/1, S.246
- (11) GA Bd. VI/1, S.227
- (12) influxusとゆう語が近代以前には、天体が人体に与える影響を意味したことは周知のとおりである。
- (13) GA Bd. VI/1, S.252
- (14) 「想像力の火が健全な理性によって抑制されないかぎり、過熱した想像力はへほ詩人をつくる。」 GA Bd. VI/1, S.158

- (15) GA Bd. VI/1, S.148
- (16) アリストテレス『詩学』第九章（今道友信訳 岩波書店）三八頁
- (17) アリストテレス『詩学』第九章（同右）三八―三九頁
- (18) GA Bd. VI/1, S.255
- (19) アリストテレス『詩学』第四章（同右）二五頁
- (20) GA Bd. VI/1, S.259
- (21) GA Bd. VI/1, S.236f.
- (22) GA Bd. VI/1, S.566
- (23) アリストテレス『靈魂論』第二章。Aristoteles: Über die Seele. Mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler)

und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. Hamburg 1995. (PhB 476). S.142(= S.143)

- (24) G. E. R. ロート『アリストテレス』（川田殖訳 みすず書房）一六七頁
- (25) プラトン『国家』（藤沢令夫訳 岩波書店）四三四頁 490B
- (26) Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Darmstadt 1994, Bd. I, 316.
- (26a) フレイザー『金枝篇』（永橋卓介訳 岩波文庫）第一卷五九頁
- (27) Descartes: Les Méditations. In: Oeuvres philosophiques II (Classiques Garnier) 415f. (井上庄七・森啓訳)
- (28) Descartes: Les Méditations. l.c. 418. (同右)
- (29) Sören Kierkegaard: Die Wiederholung. Gesammelte Werke. Hrsg. Von E. Hirsch und Hayo Gerdes. 5. und 6. Abteilung. S.3
- (30) Descartes: Le Mond. l.c. I, 315. (神崎謙一郎訳)
- (31) GA Bd. V/1, S.556
- (31a) Descartes: Le Traité de l'homme. l.c. I, 406; Les Passions de l'Ame. l.c. III, 961.
- (32) GA Bd. V/1, S.563
- (33) GA Bd. V/1, S.563
- (34) 「ミル・ン・ホルダ」『概念』という語をロックの言う「観念」とほぼ同じ意味で用いている。
- (35) GA Bd. V/1, S.566
- (36) GA Bd. V/1, S.567
- (37) Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung In: Gesammelte Schriften Bd. 3, 205