

パウル・ツイヒエ（ユトレヒト大学）

シェリングの「事実の感情」

——心理学と根元哲学との間の新たな能力——

栗原
隆
訳

Paul Ziche

Schellings “Gefühl einer Tatsache”
—Neue Vermögen zwischen Psychologie
und Fundamentalphilosophie

(2014)

0 プログラムのスケッチ

このテキストは、シェリングと一八〇〇年頃の哲学のための、もっと大きなプロジェクトの一部である。このプロジェクトは二つの主要な問いに総括され得る。すなわち、現実把握のための能力への問い——もっとコンパクトに言い換えるなら、そしてハイデガーによって強調された定式「事実の感情」(I)をもつてするなら、——より高次の経験論にしてより高次の實在論が可能かどうかという問い(Z.B. SW. I:7,35)である。すなわちシェリング自身によって要求された、彼自身の立場の性格付けである。こうしたプロジェクトの枠内では、いかにしてシェリングは現実を請け合おうとするのか、そしてどの程度、リアリストとして呼ばれて然るべきかとともに、シェリングは広義の経験論にどのように対処しているのか、ということが問われなくてはならない。

シェリングが「感情」とどのように向き合ったかを探究することを手がかりにするなら、上記の問いを取り扱うための最初の手掛かりが、以下で得られることになる。その際に直接的でかつ判明なことは、シェリングが、認識能力についての構築されたシェーマを、急進的なやり方で修正するものの、能力一般を導く議論を伝えないままだということである。明らかにになるのは、学問的な認識の理論や、現実への把握の理論のために、哲学史的な視点と、たとえば感情の役割とにおける新手法の縁組なのである。シェリングが立てている偉大な挑戦は、次のようなテーゼに総括することができよう。すなわち、事実は、認識プロセスの最終段階でようやく捉えられることができる、それも、——感性論的に捉えられた——端緒としてではないということ、そして、**[5]**最終的な事実を可能にするこのプロセスにおいてこそ、感情が中心的な役割を果たす、ということである。

こうした問題設定は、三重の観点で、当面する議論を喚起するための批判的な態度表明に逢着する。

(1) 現行のシェリング研究にあつて、一面では、人間の認識が把握されることへの問いと、他面では存在論的な問いとが、非常密接に相互に結びついている傾向が見られる。ハイデガーはシェリングの『自由論』について、その「存在―神学的な」性格を強調したが、その際にハイデガーは、シェリングの革新的な可能性を見ていたのである。すなわち、こうした傾向が含蓄に富むことを総括したうえで、いずれにせよ本質的に鼓舞しようとした。私がかここで抱いている問題の一例は、たとえハイデガーが――私から見れば全く正しいのだが――「事実の感情」についてのシェリングの定式を際立たせたところで、その後で、まさしく感情的なものの役割を見落としてしまう。こうして重要な課題が立てられる。すなわち、認識能力および認識能力の革新の探究は、存在論的な問いと論理的／認識論的な問いとの間の移行を判明にしないということである。

(2) まったく同じような傾向が、「リアリズム」をテーマとする討議、そして超越論哲学の端緒とその存在論的な含意との間の関連づける討議の際に明らかにになる。そこに含まれているのは、しばしば驚くべき形式的な性格を示すことがある。その一例を、クァンタン・メイヤスによる「思弁的實在論」の内に見出すことができる。彼は、カント哲学そしてカント以後の哲学をことごとく「相関関係」というタイトルのもとで総括した(2)。それに対して私が強調したいのは、相関関係という抽象的な理念を具体的にするとともに、メイヤスにあつて考察されるような、「相関関係」と「所与性」との性急な対置をより明確に説明する試みとして、カントを読むことができるということである。似たような留保は、「超越論的存在論」に関しても当てはまるだろう。この超越論的存在論をマルクス・ガブリエルは展開したものの、能力の理論の詳細な細部に余り注意を払っていなかった。(3)

このことが意外なのは、一面では現実へ接近する私たちの形式の細部、すなわちこの現実の構造と、この現実の

立ち位置との詳細な連関が、他面ではカント的なプログラムの核心を構成しているからである。この定式において意識的に留保されているのは、「現実へ接近する私たちの形式の細部」が何を意味しているのかということである。この箇所に厳密に即して、カント哲学をめぐる議論においては既に、カントの批判的なテクストが出版されたのち直ちに、批判的な議論が熱心に交わされた。とりわけ、超越論的な言い換えれば観念論的な手口がどのような実際の内容を可能にするのかという問いは、そして——それとともに、一義的なやり方に拘束されていなくてもさまざまな仕方でも——経験できる経験へそうした手口を導くことができるかという問いがある。つまり、カントは心理学者なのか？ カントが企てたような認識能力の分析は同時に、人間の知性の、ありとあらゆる切り口を経験的に探究することに寄与するののか？

(3) これらの問いはまた、今日の文献において、とりわけ「超越論的心理学」というタイトルのもとで、またしても語られている。こうした議論の内部で、既に、はっきりとした前線の位置が、いわば、パトリシア・キッチャーとウエイン・ワックスマンとの間で、見えてきた。ここに、どのようなステイタスを、能力の理論は本来持っているのか、ということが、絶えず問われなくてはならない。たとえばワックスマンは、「心理学」とは何を意味するはずなのかということを中心にオープンにしたままである。ワックスマンによれば、カントは心理学者なのである。というのも、カントは認識を、能力とその機能との助けを借りて分析しているからである。——ところが、これらの機能はア・プリオリに考察されなくてはならない(3)。この際にはっきりしないままなのは、この——ワックスマンによってはっきりと「心理学的」だと表示された——考察方法と、非常に多くの伝統的な超越論哲学の行なう分析との間の違いである。

1 哲学と主体構造による経験的な基礎づけと絶対的な基礎づけ

ドイツ観念論における哲学の展開のなかにおける人間学と心理学の問題領域の役割は、込み入っている。一面では、**【三】**心理学の学問的な価値に対して経験的な学問だとするカントの批判が、そしてフイヒテと、カント解釈の著作とともに心理学や人間学についての傑出した著者であるカール・クリスチアン・エアハルト・シュミットとの苛烈な対決がある。ここに最前線が割り当てられるのは明らかである。カントを心理学者だとするなら、超越論的哲学を厳密に基礎づけるようにという要求を放棄することになる。もっぱら、——シュミットによって繰り返し用いられた定式のように——「人間的な」学問だけが残ることになる。こうした学問が満足させ得るのは、人間の知識に関して主観的に刻印された、人間の規格ではない。他面、人間学に関するカント独自の関心は、常に、実用的な学問分野として、そして、カント哲学をとりわけ経験との絡みでそして経験的心理学との絡みで読もうとする、カントの著作を全体的に解釈する方向を示すものとして、あった。ヤコブ・フリードリヒ・フリースとヨハン・ハインリヒ・ヘルバルトは、上述のシュミットと並んで、主導者として強調されよう。

述べてきたように、最前線の位置は明らかだったように思われる。つまり、絶対的な知、そして学問の絶対的な基礎づけへの要求は、もっぱら経験に基づいて、人間と学問とについて総合的に把握しようとするやり方と対立している、ということである。もちろん、哲学はいかにして人間を主題としなければならぬかという問題には、カントが自らの批判哲学のテキストの三つの主要問題を総括した「人間とは何か？」という第四の問いにおいてのみならず、もっと深いものがある。一面では、肉体的—生理的な本質であるとともに他面では、精神的な本質でもあるという、人間の持つ二重の本性についての、古典的な人間学の伝統的な言い回し（*Topos*）は、人間自身にとつ

ても、人間についての学にとつても、直接的に厄介な立ち位置を割り当てている。(人間の持つ二重の本性をラテン語でいう「*anceps*」という言葉が、人間の二重の本性に、ヤヌスの形姿を呼び起こすということは偶然ではない。ヤヌスは、とりわけ紛争の時にあつては際立つ、分かれた領域の間の、不安定な国境監視兵である。むしろ、ヤヌスは、二重の方向性の中立的な意義とともに、危機に瀕しているという意義、疑わしいという意義、不良債権という意義をも持つのである。) 人間の持つ二重の本性を主題とする課題とともに、人間学的な次元と心理学的な次元(二つの用語は一八〇〇年ごろには同じような意味で広く用いられていた)は、経験的—先験的(ア・プリオリ)という対置によって示すことができたよりもはるかに深く、觀念論哲学の内部へと【5】食い込んだのである。シェリングが『自由論』の初めで、「自由の事実」(SW I,7,336)という「感情」から出発して、その際にこの感情が、努力のかかる珍しい洗練の結果であるとされる時、直ちに、こうした深い次元が区切られているのである。

2 方法論と新たな能力——「予感」の概念のための事例研究

事実の概念は、興味深い仕方です、カントの『判断力批判』においても、中心的なテーマになっている。カントの『判断力批判』は、非常にさまざまな種類の対象を(ごとごとく)事実の概念のもとに置くことができるという発想を、徹底的に転換させている。カントにとつては、対象の事実性を証明するために、もはや「実際の経験」は必要なかった。「事実」について語り得るためには、「単に可能な経験で既に十分である」(KU, § 91, 468 Anm.)。やらに(この)ことは、カントが、あり得る結論をランク付けした階層秩序を、しかも(ごとごとく)「理論的な証明根拠」にもとづいて導出されたものとして受け入れた時に拡張されたのである。「論理的に厳密な理性推論」類比の推論、臆見、結論的に

は、「仮説として単に可能な説明根拠の想定」(KU, § 90, 463)。こうした行文においてはつきりしていることは、『判断力批判』においても、主題は、『純粹理性批判』方法論に基づいて取り上げられているということである。『純粹理性批判』において、カントは、「本当らしいこと」のさまざまな形式を検討した。同時にカントは、この脈絡において、さまざまな神の存在証明の可能性と限界とを論議した。それはまたしても、——『判断力批判』においてはつきりと援用された類比の論証と同じように——方法論の熟慮と結びついて、論証形式と認識にとつて重要な実践とに即した規範を拡張するものであった。

カントの方法論は、ここで考察された論証の連関にとつて最大の関心事である。というのもカントは、ここで、一面では、例えば形而上学の伝統的な問題をテーマにしている反面、認識能力における超越論哲学のような手だてから出発しながらも、**[6]**重要な能力の多様なスペクトルを直接的に開いて見せて、拡張しているからである。そのためには、これらの行文は、超越論哲学の手立てに繋がる討議において、非常に厳密に読まれたし、取り上げられもした。とりわけ含蓄に富む事例は「予感」(4)のコンセプトを形成する。グリムの『辞書』は「予感」を、一面では、感情として、もつと正確に言うなら未来に向けられた予め抱かれた感情として説明する一方で、認識論的な意味での予感の曖昧さが強調された。「予感」は「曖昧な期待」である。ですから、そうした能力は、判明に限定された認識に関わる力をもつなら、どのような役割を發揮しうるのであろうか？

『判断力批判』の七二節で、カントは、全面的な留保のもとにあったこのコンセプトを、自然的なものの領域についての美の経験、崇高の経験、合目的性の経験のうち参照される可能性を定式化するために用いた。「予感」はここでは、当時の普遍的な語用におけるように正確に、〈ここ〉や〈今〉にあつて手の届くものを超え出ている、来たるべき実現に向けられた参照指示として、理解されている。その際に、「暗示」の概念において、決して判明

に確定され得ないコンセプトが説明されるのである。「われわれは、目的原因というあの概念を介しておそらく自然すら超え出て、自然そのものを諸原因の系列における最高点と結びつけることができるかもしれない。これはおそらく我々の理性のある種の予感であるか、それとも自然によってわれわれにいわば与えられた一つの暗示である」(KU, § 72, 390: 邦訳『判断力批判(下)』五二頁(5))。

カント哲学の連関をひっくり返して理解するためにカントの方法論が果たしている中心的な役割は、直接的な受容においてはつきりと見て取れるし、カントへの批判のためにも、カントを超えて批判的に構築していくためにも用いられもする。典型的な例は、ヤコブ・フリードリヒ・フリースの書物【2】『知、信そして予感』(二八〇五年)(6)である。フリースは自己自身を、カント主義者として見ていた。カント主義者というものは、知の概念についてのカント自身の議論にあつて見られるよりもはるかに一義的に、数学と経験の役割を強調するものである。フリースは既に、フィヒテ、ラインホルト、そしてシェリングを一八〇三年に激しく批判していた。とりわけ、カントにおける証明の理解の仕方やカントの観念論的な後継者についての理解の仕方を攻撃したものであった。フリースによる認識論的な基本設定は、認識の要求はいずれも、初めに基礎づけられた端緒から出発しなければならないというものである。基礎づけの議論は、初めにあつて無制約な確実性を要求する。一八〇五年の著書でフリースは、他ならぬカントの三批判書についての総括的な概観として提示しているが、その際に手掛かりにしているのが、知と信という主要概念であるとともに——フリースはそれを、カントの方法論から直接、借用し得ている——、カントにあつてはただ欄外的に示されている「予感」の概念である。この予感をフリースは、(理論理性にとつての)知と(実践理性にとつての)信とのつながりのなかで論理的に首尾一貫した第三項として立てているのである。

「予感」の能力は、『判断力批判』の古典的な主題を能力理論的に下支えするために導入された。自然における美

と崇高の経験を、感情の基盤で下支えするとともに、自然の目的論的な分析ないしは、自然目的として自然物を分析することを下支えするためである。「予感」という形の方法を称揚する動機をフリースは、カントの『判断力批判』の序文そのものから、そして、美ないしは崇高が信の内容を指示する機能を持つことについてのカントの考察から獲得したのであろう。例として挙げるなら、永遠性とか無限性とかいうような理性理念は、知の対象にはなり得ない。が、しかし、「知と信が同じ意識において合一することによって」、それゆえ『判断力批判』の序文と讀論において要求され、またそのテキストにとって約束された、理論哲学と実践哲学との結びつき *Verbindung* (1790, 168, 177) によって成立するのが、フリースによれば、「有限なものは永遠なもの現象であるという確信である。そしてここから、【7】私たちが予感と呼ぶところの、有限なものにおいて永遠なものを承認するという感情が成立する」(1805, 176)。「予感」は信を必要とするが、信は、知に対立しているにしても、こうした知がなかったなら、言表され得ない(1805, 250)。「予感」の特殊な導きは永遠性と有限なものとの関係に接近するところに成り立つ。そうした接近は同時に、移行が不可能であることによって特徴づけられるとともに、他面、美と崇高の経験における感情にとって経験可能なのである(1805, 251) (7)。フリースが最大限に強調するのは、これによって、「純然たる感情による認識の仕方が」『哲学的に保護され』、「秘密を暴こうとする夢想的な人」のあらゆる嫌疑からも晒されずに済むことができる、ということである(1805, 178)。こうした「筆舌に尽くしがたい感情」は、感情が適用される範囲において、吟味されて、正確に制限されなければならないし、そうであつてこそ、神秘主義の嫌疑から免れることができよう(真理感情については、例えば、Bonsiepen (1997, 382-385)を参照されたい)。

フリースは「予感」を、『純粹理性批判』の方法論におけるカントの語用に正確に準拠しながら、「純然たる感情に基づく必然的な確信」(1805, 64)だと特徴づける。このことは、哲学や諸学における端緒についての新たな構想を

可能にするものである。だからといって無条件の端緒が、物として自由に処理できる事実のうちにあるわけではない。このためには、感情、より厳密に言うなら「真理感情」では十分という訳にはいかない(8)。カントから出発するならば、ことに『判断力批判』に基づくなら、一面では、感情に基礎を置く哲学の領域をそこで強調することによって、そして他面、哲学のあらゆる領域が必然的に結末できることを強調することによって、また、カントの方法論から出発しても、独自の議論が出てくる。つまりその議論においては、超越論哲学ないしは批判的哲学を、経験論を、感情に基づく哲学を、實在論を、解釈したり、それらを批判的に続けて行ったりする形式は、【9】たがいに込み入っていて考えられたり、浸透し合ったりするのである(9)。

3 シェリングの心理学的な図式——感情の役割のために

シェリングも繰り返し、「真理の感情」(Z.B. SW I,167 und I,336)とこう定式を用いている。そして真理の感情を直接的に「予感」と結びつけている。「感情」という言葉そのものは、純粹に言葉の歴史からすれば、哲学の専門領域において、一八〇〇年ごろにあつてはまさしくまだ若い用語であつた。グリムの辞典は、とりわけヘルダーに、ドイツにおいてこの概念を固めた大きな意義を与えている。「感情」という用語を差し当たり分析することは、少なくとも、無媒介性、現実への関連、動機、価値への関連という、四つの意義の局面を際立たせるに違いないであろう。感情は決して中立的ではない。それは常に、価値評価の判断と関連し合っている。それゆえ、私たちの行動なり態度なりの動機における重要な課題を引き継いでいる。感情は無媒介的であつて、私たちの影響力の行使の及ばないものである。まさしくそれゆえに、主観に左右されない現実性とながつて示していることを示している。たとえ

シェリングが、感情についてコンパクトに総括した理論を展開していなくても、シェリングは自らの哲学の本質をなす枢軸の全系列に亘って、感情に、大きな意義を与えている。そしてとりわけ、上述の四つの意義の次元の間でいかに感情が働いているのかを示そうと試みている。ここから明らかなことは、なかんずく、シェリングの独自の哲学観が、経験論者の伝統との関係において、極めて興味深い立場となっている、ということである。

出発点として私たちは、次のことを確認できよう。すなわち、シェリングは「事実」を学ぶことを、哲学の課題として見ている、ということである。その際に、彼は「事実」を、直ちに、「経験において」顕わにされるような「物自体」(10)として説明している。(事實は、[10]だからといって物自体と直接、同一視されるものではない。そして私たちが、物自体を直接経験することができると言われているわけではない。)既に、この最初の説明からして、驚くべき縁組がなされている。なぜならそれは、シェリングによる、フランシス・ベーコンの立場についての記述に由来しているからである。「事実」という概念を分析することということがシェリングにとっていかに重要であるか、ということは、意外にも哲学的な指摘から、最も判明に見て取れる。それは、彼がこの用語を手がかりにして、行ったものである。とりわけ彼が不可避であると見ているのは、デカルト——私たちにとっては、合理主義の代表者である——と、ベーコンという経験論者の原型、両者を、事実哲学を模索する「実在哲学者」として捉える、ということである。シェリングがミュンヘンで行った『近世哲学史講義』からの下記の行文が、このことをきつぱりと定式化している。

「デカルトはベーコンと同じように、スコラ主義と対立した実在哲学と呼ばれて然るべきものを望んでいる。——(A…スコラ主義。B…実在哲学。a…合理主義。b…経験論。)デカルトの第一の格率が、展開される中で必然的に行き着くのは、対象の動きを通して学問を生み出すのは、事柄、対象そのものだ、ということである。

ある。スコラ主義におけるように、単に主観的な概念の動きではないのである。ところがまさにこのことをベーコンも望んでいた。ベーコンの哲学は、概念からではなく事実から、すなわち経験において与えられているような事柄そのものから出発しようとする限りにおいて、实在哲学なのである。しかし、このことをもつと精密に研究するならば、二人はもつと近くて似ているのである」(SW I1030)。

この『近世哲学史講義』において、というより、彼の、いわゆるヴェルツブルク体系のための『プロペドイティーク』において既に、シェリングはこうした思索を深めていて、最終的には、彼以前のすべての近世哲学者、とりわけカントやフイヒテをも批判的な観点から、二元論者や経験論者として描出したのである。それに対して、事実に関わる疑似経験哲学とは、いかにして構築されなくてはならないのであろうか? 「事実の感情」という理念は——たとえシェリングがこうしたコンパクトな表現そのものをもちいていないにせよ、そして、『自由論』において、自由の事実というまったく特殊な事実についてのみ明示的に語っているだけであるにせよ——すでに思い浮かんでいたということは、感情の能力を新たに分析しようとするそうした手口が要求したものである。

シェリングは、ミュンヘンでの『近世哲学史講義』でのフリードリヒ・ハインリヒ・ヤコービの哲学をめぐる議論において、そうした新たな分析を仕上げていく。ここで彼は、感情のために、二つの可能な役割を区分している。一つは、**[I]**感情が主観的なものとして捉えられるし、知の基礎づけへの要求は断念されるからとするようなSW I10166)、哲学の合理主義一辺倒の形式に対する反論としてである。それとともに感情は、第二の機能を引き受けもすることができる。感情は「自らを学として妥当」せしめることができるのである(ebd.)。この文脈にあつては、ヤコービの立場には非常に興味深いものがある。シェリングは、ヤコービにあつて感情が大きな役割を担っていると見ている。「感情」と「理性」とは、ヤコービにあつては交換可能なものとして構想されてくる(SW I10172)。

もちろん、ヤコービにあって感情によつて基礎づけられたこの学は、ヤコービが感情を、直接性という観点から考えすぎたため、まだまだ展開されていない水準のままに留まっている。感情を直接的なものとして、すなわち感情において捉えられたものへ直接的に接近する形式として理解するならば、知の、低次元な形式を持つことになる。このことが、ヤコービ哲学における認識論的な悲運につながった。ヤコービが感情と直接的な認識とを、合理主義的でよそよそしいものとして彼の把握する觀念論の体系に対抗して、人格的な神への接近を可能にするために導入していたのなら、シエリングにしてみれば、その直接性こそ、神を見逃してしまふものに違ひなかつたのである。「直接性は盲目的な知、すなわち非—知でしかありえない。非—知は、動きによつて知るのではなく（どのような動きにおいても媒介があるので）、むしろ動かないがゆえにこそ、知るだけなのである」(SW I,10,175)。シエリングがここで狙っていることは明らかである。すなわち、動かされる感情であり、感情を把握することである。この把握は、本質的には、認識獲得の過程のなかへと結びつけられていて、これによつて既に、論証的な悟性と感情との間の本質的な区別がすでに、なくなっているのである。

「純然たる感情」では、哲学や学のための出発点としては不十分である。感性論的な手がかり——シエリングはヒュームを代表者と呼んでいる——では、十分ではない。議論は二重になっている。動かされない感情は盲目のままである。なぜなら、それは、自らの対象に批判的に関わりはしないからである。このための第二の根拠は、既にヤコービに対抗して持ち出されたように、哲学において捉えられるべきものの本性の内にある。自由な創造の過程にして結果としての世界は、直接的な感情がスタティックに接近するだけでは捉えることができない。——しかしながら、そうであればこそ、哲学が「経験の学」へとされるべきだといふのなら(SW I,10,198,9)、最終結果として世界を理解することが要求されているのである。シエリング【12】は、能力の伝統的な経済へと入り込む。感

情の立場は変えられるが、しかし、感情の機能——事実への接近——は保持されたままである。そして自明なことではあるが、感情も、それが変わった立場にあったとしても、そうしたものとして認識でき続けるはずなのである。シエリングの答えは、こういうものである。感情は最初、(ヒュームにあって「すべての感情は正しい」というように)その背景を探ることができない発端としてあるのではない。むしろ、哲学的なプロセスの結び(目的・究極)を形成するのである。これが、例えば、シエリングの『哲学的経験論の叙述』のテーゼであって、ここに、とりわけ「事実」の概念に関して、定式化されている。すなわち、事実であるものは、まず、長く込み入った「探究」の結び(目的・究極)において、知られるようになる。

非常に委曲を尽くした感情の描写を、シエリングは、シュトットガルトでの私講義でのいわゆる「心理学的な図式」において与えている(11)。この本文部分は同時に、シエリングの著作のなかでも、最も明瞭に、人間学／心理学的な用語によって刻印された文章の一つである。「感情」はここでは、「精神のポテンツ」の三部門の階層に指示されている。心情—精神—心という三部門において、「感情」は、「最高の心情」(SW 17466)と同一視されている。(興味深いことであるが、この点にすでに、感情を学問の基礎にするための手掛かりがある。「学問を感情だけで基礎づけようとする人たちは、学問を、なるほど最高のポテンツで基礎づけはするのであるが、しかし、最も深い段階で基礎づけているのである」(SW 17466)。「感情をこのように性格づけることは、一方では感情を、「人間の実在的なもの」と結びつけるとともに、他方で、これによって、実在性への関連は、過程の出発点ではなくて、むしろ、なお完遂されるべきプロジェクトの記述を物語っているということが、全く明晰に語り出されている。「心情は本来、人間の実在的なものであり、このなかで、これとともに、あらゆるものを仕上げるべきものである」(SW 17466)。この定式も二重化される。感情は一面では、現実に関わるが、他面では人間を彼自身の現実につれ戻すのも感情で

ある。【13】

興味深いことに、「感情」はここでは、もはや直接的なものとしてではなく、むしろ、それをもって人間が活動的になつて生産し得る媒体にして場所、はたまた道具として書き改められている。こうした感情の性格づけは、シエリングが初期に展開していた用語を、さらには方法概念と能力との交差点を明らかに想起させる。つまり、それは、認識を生み出す働きが完遂される際に、「それでもつて」文脈を包括するところの、包括するものとしての、「構成」である。認識の方法は、人間の基礎づける能力がいかに対応しようとも、外部から供されたデータに適用され得る、というような、手続きではない。認識能力それ自体は人間の現実であつて、人間のための現実である。この意味で、シエリングが感情に割り当てた役割は、実際、(マルクス・ガブリエルの言う意味での)超越論的存在論の基礎として記述されることができよう。

4 感情の機能——活動性と受動性との統合

明らかなことは、シエリングは、たとえ彼が、感情を、活動的な認識能力として構想しているにしても、初期にあつても後期にあつても、「感情」について構築された私たちの理解に手を出そうとしていた、ということである。それゆえシエリングは、自らが感情について把握する中で考えた、活動性の次元と受動性の次元とを結びつけなければならなかつた(12)。この点に関しては、とりわけ、シエリングの理念を脚色しないことが重要であることは、明らかである。悟性のあらゆる理解やあらゆる理論の根柢は「狂気」(SW 17469)であるという、シエリングのラディカルなテーゼは、当然のことではあるが、非常に注目を集めた。もちろん、悟性の理論は、もはや悟性的なやり方

で組織化されないようなものしか呼び起こすことができない、というような否定的な確認から、ここに置かれるべき知識に関する構造を肯定的に書き換えることに、いかにして辿り着くことができるであろうか？　まさに、そうしたことを確定するためには、認識能力あるいは心情の能力とシェリングが付き合ったことについて立ち入って研究することが、大いなる見通しを与えてくれるであろう。[14]

感情についてのシェリングの分析は、活動性ないしは受動性の役割について思い切った改訂を施すことを要求した。感情はもはや、印象に対する直接的で受動的な反応ではない。感情は行動に移されるべき原理となった。逆に言うと、あらゆる学問の基礎に受動性が位置づけられている。基本となる議論は単純である。つまり、私たちが事実を捉えようとする時には、とりわけ配慮しなければならないことがある。すなわち、事実は、主観的な印象が事実を勝つたからといって、歪められない、ということである。私たちが受動的であるというのは、学者は、それともともとそうであるがままの事物に対して、あるいは違う形で定式化するなら、私たちに啓示されるがままの事物に対して、開かれていなくてはならないのである(13)。この点に、超越論的観念論の内部にあって、行動主義的な要素に対する強烈な批判がある(カントに対してよりも、フイヒテに向けてられるのはいっそう明らかである。) 経験の構造は、シェリングの思索を辿るなら、もはや、概念の活動性によって産出されることはない。シェリングは、実際にこの脈絡を、カントの本質的な確信の転換として定式化している。カントにとって総合は、認識の構造の内部における最高度の活動性であったし、それに応じて最高度に基礎づけの必要性を産出したのに対して、シェリングにとっては、複雑な経験の領域を個体化することは、極めて蓋然性に満ちた歩みなのである。

他面、受動性に対するシェリングの最終意見は、私たちが活動性のあらゆる形式を放棄しなければならず、もっぱら、事実が啓示されるまで待ち続けなくてはならない、などということの意味するものではない。むしろ反対で

ある。シェリングは、受動的であるとともに啓示を受容するためには、多くのそして複雑な活動性が必要とされることを非常に正確に見抜いていた。最も良い説明は、学問的な試みに由来する。決定的な瞬間において自然の決定を捉えることができるためには、準備が必要である。私たちは、受動的であることができるためには、そのことに活動的に働きかけなければならない。シェリングが繰り返し強調するのは、発見が偶然に行われることはあり得ない、ということである。まさしくこうした「偶然性」をシェリングは繰り返し返し、「純然たる感情」への信頼に結びつける。信頼が必要とするものはそれゆえ、**[15]**「より高次の感情」の形式であって、これは、感情に、必然性の性格を——あるいは違う形で定式化するなら、伝統的に概念に任されてきた基礎づけの議論への関与を——与えるものである。

直接性は獲得されなければならないし、再び獲得されなければならない。それは、包括的な媒介の結果として明らかになる。既に強調されたことではあるが、この論証がもっともらしいのは、包括的な媒介を、学問のための方法のプログラムとして読む場合である。実際に、学問の方法論についてのシェリングの分析は、注目すべき結論を生み出した。シェリングにとって、知と「信」とは極めて密接に結びついている。しかしながら、知がまさしく無媒介的なものとして捉えられない場合、すなわち「媒介的な知の場合、信も必然的になって、〔…〕信はとりわけ媒介的な知において明らかになる」(SW I:10183)。包括的な媒介だけが、信にとって本質的であるような、知識論的な「信頼」の質を生み出すことができる。「信頼」の持っている質とは、——またしても、カントが『判断力批判』で注目した専門用語であるとともに、明らかに知識論においては肯定的な価値づけを担う——〈期待〉とともに、一義的に責任を担う〈確実性〉とまでは及ぶものではない。シェリングはまたしても、偉大な発見の領域から取られた説明を選んでいる。「私たちは、コンパスがスペインの海岸を出発したことがなかったなら、この大

陸を信じていたのだ、と言うことができたであろうか？」（言語学的な名刺のような定式で、筋や動機を探らないままただ行動においてだけで、信じていることが表明されたとしても、私たちは信じる状況に責任を持つことなどできなかつたであろう。特徴的なことに、芸術から取られたもう一つの説明がある。彫刻家は、すなわち、芸術家は直接的には知覚することができないにせよ、なお生み出されるべきモニユメントが、大理石の塊の内に含まれている、と信じることに根差している信頼を持つているに違いない、という説明である。)

「あらゆる学問はただ信じることのうちにのみ成立する」(10183)。些細な経験論的な手がかりとして読まれようと、盲目的な信じることのための最終弁論として読まれようと、こうしたものは、むしろ、非常に複雑な論証として明らかにされる。そうした論証においては、信じるということは、媒介の結果であつて、そして——感情という根源的な概念におけるのと同じように——動機づけに関して行動を導いてゆく視点を包含しているのである。このためにシェリングは、コンパクトな定式を見出している。「最高のポテンツにおける学問も、[16]愛の業なのである」(SW 17474)。——「愛」は、まさしく「感情」のように、新たに据えられた方法の概念にして能力の概念として、見定められる。心情の能力のための表記からしても、ますます流動的で展開を続けるこの時代の専門用語にあつて、実際にグリムの辞書が挙げているように、「愛」は「感情」と同義であつた。「愛」と「感情」とは、個々の認識にとつても、学問のプロジェクトにとつてもひっくりかえり、学問をする情熱の態度として、責任の重いものであつた。別のようにならなう定式化しよう。知の存立や諸学は、そのつど、複数形で語られるが、これを通して強調された単数での学問でもって把握される中で総括的に捉え返されることになる。更なる視点が強調される。学問を営む際に、もっぱら制約のない言明に出会うことは、——まったくもって「人間的な学問」という意味で——なんら必要なことではない。逆にそれが学問の終焉を意味するようなことになるかもしれない。活動性とし

ての学問であったなら、個々の言明の妥当性からは切り離されることになる。シェリングは、人間学に一致する形で学問を柔軟にしようとした、と言えるのかもしれない。人間の二重性は、学問の捉え方そのもののなかへと移されることになったのである。

5 「人間的な学問」と人間についての学問

シェリングがおよそはつきりと「人間学」について語っているごく少ない個所の一つ、すなわち一八〇四年の『全哲学と自然哲学のヴェルツブルクの体系』において、首尾一貫して全く新たな「人間学」(14)と呼ぶ全く新たな学問を語っている。

「人間という有機体の構成全体は（生理学において見られるような、有機体一般としてではなく、むしろ人間の組織として、ポテンツを欠いた同一性のポテンツを欠いた像として）、まだ存在していない、そして本来的には人間学と呼ばれるべきである独自の学問の本題となったであろう。【17】それはこれまで人間学と呼ばれてきたものとは全く違うものである」(SW 16,489)。

シェリングが順応している議論の風景のなかにあつて、人間についての言表と関連する学の形式についての言表とが結びつけられている。ヴェルツブルクの体系においては、人間についての新しい学への要求は、認識論的な問題提起と直接的に関連している。上述の引用は、輻輳して語られているが、多様なやり方でこれまで考えられてきた思索を総括して、同時に重要な拡張を示している。

(1) 私たちは、「ポテンツを欠いた像」というキーワードから始めよう。たとえシェリングが繰り返し能力理論

の枠内で処理しているにしても、人間と人間について営まれる学とが理解されるべきところでは、さまざまな能力へ区別されることは、克服されなければならない。まったくパラレルな章句がまたしても、『シウトウツトガルトの私講義』のなかに見出される。シェリングが心の最高度の活動性を、宗教において純粹な活動として書き直している個所である。「結局のところ心は、全く純粹に、すなわちどのような特殊な関係を欠いていようと、そして十分に無制約のままに作用することができる」(SW 17473)。シェリングが当該箇所で説明しているように、そうした作用においてのみ、「最高のもの」が芸術と学問において捉えられ得る。というのも、もっぱらそうした作用においてこそ、非人格的なものが混入していることがあり得るからである。純粹な作用だけが、現実を純粹に作用させることも可能にすることができると。この箇所、特殊なやり方で明らかになっているのは、シェリングが実際に、主観に関連している状態での感情を——受動性が含まれたまま——取り上げて、この状態を同時に超越していることである。人間を人格にするものと、同時に個人の業績というものを可能にするものとの間の境界は、ここに崩壊するのである、

(2) 真理についての大昔からある、概念と対象とが、主観と客観とが連関するという一致説は、「人知学」というタイトルのもとで、普遍的で可能な形式において構想される。「ポテンツを欠いた同一性の像」としての人間の組織は、全く具体的に構成されているので、人間という有機体は、その身体性の統一に到るまで、遊星の法則に従う宇宙という「天体」の像として、構成されている。ヘルダーリンの筆記によつて残されているシェリングの【18】定式は、——「人知学」を要求する文章にあつてさえも——こう語っている。人間は、「目に見える神」であつて、地上を「彷徨い、自らの動きを通して近いものと遠いものとを結びつけ、あらゆるものを自然のように、変わるごとく留め置くのである」(SW 16489)。

そのような定式では、人間についての新たな学が要求された途端に、人間を超越することになる。またしても定式は二義的なものとなる。というのもそれは、人間を高めると同時に、神の有限化をも意味することができるからである。『ヴェルツブルク体系』において熱狂的に用いられた高められた形式において、重大な危機もなお潜んでいる。いかにしてシェリングは、神としてそして自然のように、行為しながら地上を彷徨うという課題に、人間が、いかにふさわしいものであると、確信することができたのか、ということである。人間についての求められた新たな学ならば、そうした学が人間の二義性において表明するような、人間の制約を通したところで、まさしく否定的に触発されたりはしない学でなければならなかったであろう。このことは明らかに、同時に、学問概念のそれに応じた改訂を前提とする。

(3) もっとも直接的にこうした考察をシェリングが示したのは、一八二二年のエアランゲンでの講義、「学としての哲学の本性について」であった。興味深いことにここでシェリングは、一面では、「人間的な学」へと制限することを断固として拒否しつつも、他方で、彼は学を、必然的に、非—知に結びつける。「それゆえこの動きは学を生み出す（ここで語られているのは当然ながら、人間的な学についてはではない）。学が成立するのは、根源的には、ただ、一つの原理が、非—知の根源的な状態から現れ出て、知られるようになった時に他ならない。そのあとで原理は、あらゆる形式に貫通して、根源的な非—知に還帰するのである」(SW 1:922)。その結果として、非—知のこの形式は、人間の有限性に基づく知の制約とは違う地平に存することになる。

『自由論』やシュトゥットガルトの「私講義」でシェリングは、非常に独特のやり方で、人間の心を学と同一視している(SW 1:731f, 469)。このことは、(1)そして(2)とされた論点から、非常によく分かる。他面、シェリングは、既に『大学での研究の方法についての講義』において、彼が啓蒙的な思考の形態に対する批判で呼んだよ

うな、「諸力の均一化の体系」(SW 1527)に対して、激しく反論を加えている。【19】シェリングがここで展開した学の概念は、さまざまなやり方で人間学的に動機づけられて、そして——まさしく、シェリングにあって人間学は人知学を通して埋め合わせられなければならないように——新たな道を求めたのである。心はそれ自身、学になる、学はもはや、学問的な知識を供給したり、これに貢献したりしなければならないような、能力ではない。「力」としての能力と、この能力の所産とを区別することを、シェリングは斥ける。そして、平等主義という均一化の非難を免れようとする。こうした均一化が顕わになるのは、能力とか力とかが、その結果から切り離されて捉えられる場合である。そこで、求められる学の形式は、シェリングが『世代』で詳解しているように、歴史記述的な学になるに違いないであろう。そうした学において、詩人の「歓喜」は、哲学者や学者の問題ともなる。そうして初めて、「かの高次の表象の表現できない実在性の感情」を捉えることができるようになって、叙述することができるようになるのである(15)。

¹ Martin Heidegger: *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Hg. von Hildegard Feick. Tübingen: Niemeyer 1971. S. 18.

² Quentin Meillassoux: *Afer finitude. An essay on the necessity of contingency*. Transl. by Ray Brassier. London/New York: Continuum 2008.

³ Wayne Waxman, *Kant's Anatomy of the Intelligent Mind*, Oxford: OUP 2014, z.B. S. 63.

⁴ Der etymologische Zusammenhang bzw. Unterschied zwischen "Abhdung" und "Ahnung" (vgl. dazu wieder Grimms Wörterbuch) wird hier, obwohl von Kant explizit angesprochen (I798, 187 Anm.), nicht zur Diskussion gestellt.

⁵ 1796, in seiner Streitschrift gegen eine Philosophie, die in einem "vornehmen Ton" unter dem "Einfluß eines höheren *Gefühls*" philosophieren möchte, geht Kant selbst auf die Ausweitung seiner ursprünglichen Liste dreier Formen des Fürwahrhaltens durch eine "Vorempfindung", eine "Ahnung des Übersinnlichen" ein und verweist hierbei, ohne Namensnennung, auch auf Jacobis Idee, nur ein "salto mortale" könne der Philosophie das Übersinnliche zugänglich machen (I796, 397f). Zum "salto mortale" vgl. Schick (2006).

⁶ Fries (1773-1843) gehört zur ersten Generation der Idealismuskritiker, die Kant, aber auch Schelling oder Fichte im Ausgang von einer stark empiristisch geprägten Position kritisieren. Typisch hierfür ist Fries *Neue, oder anthropologische Kritik der Vernunft* von 1807, die ihr Programm bereits im Titel trägt. Allgemein zu Fries vgl. z.B. Bonsiepen (1997); Pulte (2006); Gregory (2006).

↳ Vgl. auch Jacobis Bemerkungen zum "Sinn", der als eine relationale Struktur aufgefaßt wird, genauer als "Art des Verhältnisses einer Substanz zur andern im großen All", mit Verweis auf Leibniz (1787, 74).

∞ Gregory (2006) betont die Relevanz von Fries' pietistischen Wurzeln für seine Gefühlstheorie; dieser Hinweis stellt hochinteressante Querverbindungen her einmal zum religionsphilosophischen Kontext im Allgemeinen, aber wiederum auch zu den Idealisten – die allesamt mit dem Pietismus in Kontakt gekommen sind – und zugleich zu Jacobi, der beispielsweise in seiner Zeit in Genf in pietistisch geprägter Umgebung lebte.

∞ Literatur der Zeit um 1900 widmet sich diesem Thema eingehend (vgl. z.B. Weiss (1912 a,b); Torboff (1929)). Kontext dürfte die große Rolle von Theorien zur "Gefühlsgewissheit" in dieser Zeit sein (z.B. Volkelt 1922): auch die "Tatsachen des Bewußtseins" werden um 1900 zum Thema der Philosophie bzw. von Debatten zwischen Philosophie und Psychologie.

∞ Interessanterweise ist auch der Terminus "Tatsache" ein noch neuer Terminus in der deutschen Sprache um 1800.

† Vgl. dazu Vicky Müller-Lüneschloss: Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen. Eine Studie zu F. W. J. Schellings »Stuttgarter Privatvorlesungen« (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim – Niederer – Schelling der Jahre 1809/1810. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2012.

‡ Vgl. dazu jetzt, vornehmlich in einem ästhetischen Kontext, Martin Seel: *Aktive Passivität. Über den Spielraum des Denkens, Handelns und anderer Künste*. Frankfurt a.M.: Fischer 2014.

²³ Auch hier bietet sich ein Vergleich mit aktuellen Debatten an: John McDowell charakterisiert einen “minimal empiricism” durch eine “openness to the world”, die nur erzielt werden kann, indem Rezeptivität und Spontaneität integriert werden (John McDowell, *Mind and World. With a new introduction*, Cambridge, Mass./ London: Harvard UP 1994. Es wäre lohnend, Schellings Argumentationen im Detail mit denen von Mc. Dowell zu vergleichen.

²⁴ Allgemeine Literatur zu Schellings Anthropologie: Theunissen, “Schellings anthropologischer Ansatz”; Francesc Pereña: “Identitätsphilosophie und Anthropologie bei Schelling”, in: Arturo Leyte Coello (Hg.): *Una mirada a la filosofía de Schelling*. Vigo 1999, 111-114; *Schellings philosophische Anthropologie*, hrsg. von Jörg Jantzen u. Peter L. Oesterreich, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

²⁵ Schelling; *Die Weltalter. Fragmente. Urfassungen*. Hg. von Manfred Schröter. München: Biederstein/Leibniz 1946, S. 6.

【解題】

本稿は、二〇一四年九月二七日（土）～二八日（日）に、日本シェリング協会ならびに科研費（基盤（A））「共感から良心に亘る『共通感覚』の存立機制の解明、並びにその発現様式についての研究」（代表…栗原隆）、さらには新潟大学人文社会・教育科学系附属「間主観的感性論研究推進センター」共催で、新潟大学駅南キャンパス「ときめいと」にて開催された、国際シンポジウム、「Philosophie des Geistes und Psychologie um 1800」において、お招きしたユトレヒト大学のパウル・ツイヒェ（Paul Ziche）教授による発表原稿の翻訳である。

因みに当日の全体的内容は次の通りである。

九月二七日（土）

一二時一五分～一二時三五分

田中 純夫

「ハイデッガーとエリウゲナ」

シンポジウム

一二時四五分～一三時三五分

（東京大学大学院） 山口沙絵子

Die Unverständlichkeit der philosophischen Texte bei F. Schlegel, Fichte, und Kant

一三時四五分～一四時四五分

(新潟大学) 栗原 隆

Tiefe der Seele und Schacht der Intelligenz——Mit Rücksicht auf Hegels Revision der "Philosophie des Geistes"

一四時五〇分～一五時五〇分

(九州大学) 武田 利勝

Wie kann die Schönheit beschrieben werden?——K. Ph. Moritz und Lavater vor dem Apollo im Belvedere

一六時〇〇分～一八時三〇分

(ユトレヒト大学) Professor Paul Ziche

Neue Vermögen des Geistes —— Empirische und psychologische Studien zu den menschlichen

Erkenntnisvermögen im 1800

九月二八日 (日)

一〇時三〇分～一一時三〇分

(東北大学) 尾崎 彰宏

「カール・ファン・マンデル『北方画家列伝』について」

一一時四〇分～一三時一〇分

岩城 見一

「ボアスレ兄弟について」

ツイヒエ教授は、シェリング全集の編者であるとともに、編著、Naturwissenschaften um 1800. (Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger Weimar)2001、さらには、Anthropologie und empirische Psychologie um 1800. (Böhlaus) 2001、などを通して、これまでは思想史の伏流となって光の当てられることのなかった、ドイツ観念論に先立つ「経験的心理学」や「人間学」の龐大な試みを明らかにすることによって、ドイツ観念論研究の解像度を、一気に高めることになった新たな潮流の中心にいる研究者である。

当日の提題も、和やかな雰囲気の中にも真剣に、理性知に偏りがちであったドイツ観念論研究を見直すための視座を提示して下さる、極めて有意義なシンポジウムであった。

(栗原 隆)