

不自然な生物としての人間

山口貞明

Unnatural Nature of Man

While man is defined as a cultural being, he is also a species of living things. In this paper we indicate that he is unnatural as an animal, referring to his and other animals' behaviors. It is this peculiar nature of man, however, that constitutes a necessary condition of the creation of culture.

We, then, try to make clear the implication of his unnaturalness and find it to be that "indeterminateness" which makes it possible for him to possess plasticity as a trait specific to man.

This paper, devoted to these expositions, is only preparatory for, and, we believe, contributory to, another object which we have in view: to save Ernst Cassirer's philosophical anthropology from its own insufficiencies.

不自然な生物としての人間

山 口 貞 明

(一)

エルンスト・カッシーラー (Ernst Cassirer 1874—1945) は、その哲学思想の最終的な要約ともいえる著作を『人間論』と名付けた。彼はみずからの主題を、カント同様<人間>の問題に収斂させたのである。1920年頃から構想され展開されたその『シンボル諸形式の哲学』が既に、文化(形成)的存在という側面から<人間>を照らし出す試みとして始ったといっている。彼は「言語、神話、芸術、宗教」を「シンボル形式」の代表例として挙げるのが常であったが、これらの形式とその形成論は、文化(形成)的存在としての人間の<種差>を解明するという課題に、またかかる人間の人間化の問題に、一つの解答を寄せようとするものだったのである。そして我々は、『人間論』の副題が「人間文化の哲学への序説」であったことを、この場で想起しておかなければならない。

ここで早速問を提出してみよう。人間について、はたして文化以前が語りうるであろうか。語りうるとしても、語りえないとしても、それぞれ如何なる意味においてであろうか。こうした問にどう答えるかその議論は以下の叙述に委ねるとして、本稿の出発点は、現実の人間世界の中で少なくとも観察可能な事実としては、我々は前文化的な人間に出遭うことが出来ないこと、そして、我々にとって人間という対象は、事実においてはじめから文化的な存在であること、ここに置かれる。この前提が認められるとすれば、人間は、人間である限りにおいて文化的存在としてあり、また文化的存在として存在しうる限りで、人間として存在すると云うことが出来る。そして現に人間が文化的存在として登場しえている以上、また文化を形成しえている以上、我々は、人間は本性上 *kulturfähig* であると規定してよいだろう。Mühlmann に倣って、人間の *Spezifikum* をこの *Kulturfähigkeit* (文化能力、文化的陶冶可能性、文化形成力) に求めることが

出来るであろう。そして、ここで直ちに付け加えなければならないのは、**Kulturfähigkeit** とは即 **Kulturenfähigkeit** だということである^{11,2)}。人間の形成する文化は、歴史的に見ても、空間的に見ても、実に多様である。一つとして同じ文化はないといってよい。これは先ずは観察の事実であるが、その含意はそこに留まるものではない。

試しにかのバベルの塔の物語を想起してみよう。バベルの塔以前には唯一つの言語しかなかったという。だが一体何がこの唯一性を保証するのであろうか。文化形態たる言語の唯一性を保証しうるものを、文化的なるものの本性のうちに求め得ようか。仮りに世界には実際に一つの言語（そして唯一つの民族、ということになろうか）しかなかったとしても、その言語がその言語であって別の言語であってはならないとする何か必然的な根拠があるだろうか。もしあるとすれば、それは、何か<自然的>な——例えば生物としての人間の自然的な——機構に依るからだ、ということになろうか。だが、だとすれば、つまり何らか<自然的>なもののおかげだとすれば、バベル以前の一なる言語は、はたして文化形態としての言語と呼べようか。何か言語めいたものが存在したとしても、それは<自然的>な機構の産物、非文化形態としての似非言語ということになるのではあるまいか。こうした議論が妥当性をもつとすれば、言語をはじめ他の文化諸形態も、そのそれぞれが多様であることは、単に観察の証言であるばかりか、それ以上に、文化的なるものの本性に根差した事柄なのである。そしてここに、我々は既に、文化の本質として、その人為性（非-自然性）を見て取ることができるのである。

ところで、我々は多種多様な言語を共に言語と、多種多様な文化を共に文化と総称する。この総称が可能である所以は、一方、言語の、また一般に文化の、多様な形態を可能にするとともに、他方、その孰れもが言語と云われ、文化と云われることをも可能にするような何か<自由>な一つの原理がその根柢にあるからだと考えられねばならないだろう。換言すれば、**Kulturfähigkeit**=**Kulturenfähigkeit**の内容をなす文化形成原理が求められねばならないのである。「シンボル機能」——これがその問題に対するカッシーラーの答えであった。そしてこの機能の基本的な働き方・現われ方が、文化形態としての各「シンボル形式」、即ち、諸言語である言語、諸神話である神話等々なのである（*PsF* I, p. 19を参照）。——かくして彼は、「人間の文化生活の諸形式の豊かさと多様性をそっくり包括し」え、か

つまた「人間の種差を表示しうる」ように、人間を *animal symbolicum* と定義したのであった (EM, p. 26)³⁾。

さて、本稿は、ほんの序論的・下準備的性格のものであり、カッシーラーに対しては外在的な立場から、終始論を進めていくことになる。とはいえ、本稿の狙いは、彼の人間論・文化論の解明に、それも、その不可欠の基礎をなす *PsF* III の「表現機能」論もしくは「生命生活」論、と「提示機能」(とりわけ言語機能) 論の解明に向けられている。しかも就中、生命生活論のそれに。というのも、ここに、上述した文化(形成)的存在を下から支える基盤を発見しうるという期待がかけられるからである。しかし、狙いは狙いでしかない。それは、本稿では果せぬ目標に留まる。

カッシーラーは、表現 (Ausdruck) 概念と生命生活 (Leben) 概念に、事実、大変重要な、必須の役割を振り当てた⁴⁾。しかし、これらの概念がカヴァーする範囲は、無論或る限定があるとはいえ、また大変幅広い。ざっと云っても、「動・植物の世界」から人間の生命生活的な世界の諸局面まで、「動物の意識」から人間の原基的知覚や情動まで、はたまた神話意識や芸術の構成的な原理論まで。そこにはかくも多様な事柄が収められているのである⁵⁾。彼をしてこれらを、一つの概念の、一つの原理の下に置かした洞察には充分注意を払わなければならないが⁶⁾、しかし同時に、その広汎さ故に生じた問題性、あるいはこうした広汎さを単なる概括性にさせかねぬ問題性も、やはり指摘されねばならないだろう⁷⁾。ここに何らかの切り口を見付ける必要があるのである。そしてこれは、カッシーラーの生命生活概念の中に沈潜することよりも、——いや沈潜するためにも——一旦は批判的な立場に立つことを、我々に要求しているように思えるのである。

ところで、人間は文化的存在だといっても、やはりまた一生物 (Lebewesen) である。文化的な存在としての人間を語るにも、生物であるというこの事実を外すことはできないはずである。とすれば、生命生活概念の規定如何が、直ちに、文化的存在という人間の概念規定に響いてくることが予想されよう。この予想に立っていえば、こう問わねばなるまい。そもそも人間が文化的存在と規定されてよいとするならば、そしてこの規定が可能であるべきだとするならば、人間の生命生活概念は、どのような概念であることが求められているのか、あるいは少なくとも、どのような概念であってはならないのか。

これが、筆者なりにカッシーラーの生命生活概念を読み解く一つの視点の確立のために立てた問である。この問は、差し当たり彼に対しては外在的ではない。狙いはかの概念に置きつつも、本稿では先ずはこの問を追究してみることにしよう。その結果、ここでは奇妙なまでにカッシーラーを背景に押し遣ることになるにしても。

(二)

今も述べたように、人間もまた動物であり、一生物種を形成している。このことは、如何に陳腐に響こうと、否定できぬ事実であり、やはり第一の確認事項である。だがとすると、文化的存在として現われる人間と、この＜自然的＞存在としての人間とはどのような関係に立つのだろうか。人間を定義するのに、その＜自然性＞ではなく＜文化性＞をもってこななければならないのはどうしてなのだろうか。前者をもってしては人間を定義できぬのだとしても、それは人間において如何なる役割を果しているのであろうか。

前章で、人間の Kultur(en)fähigkeit そしてその積極的な内容をなす「シンボル機能」に触れたが、これから検討するのは、この kulturfähig である人間の可能性の条件、しかもおいおい明らかになるように消極的な、しかし、不可欠な条件である。そして、その為にはこの人間の Spezifikum の或る消極面に注目していかなければならない。我々は、その手引きとして、レヴィ＝ストロースの「自然と文化」を巡る議論¹⁾に藉りながら話を進めていこう。

さて動物はといえば、一般にその種固有の＜自然的＞な行動様式をもっているものである。では人間はどうか。人間という生物種に固有なく自然的＜自然的＞な行動様式とはどのようなものであろうか。我々はここで直ちに困難に出遭う。あの「狼に育てられた子」を引き合いに出せばよいのか。その子は成程人間の「文化的環境」の影響を免れていたかもしれない。だが、ここに出現した＜自然児＞が、狼ならぬ人間という生物種に固有なく自然性＜自然性＞の見本だという保証がどこにあるか。それでは新生児なら、と云うのだろうか。そこに何か＜自然的＞なものが観察できるにしても、しかし、それはほんの一時期にすぎない。それならば、＜文化的＞影響の及ばぬように隔離された＜自然的＞空間を設け、そしてここで新生児を育て続けてみるのはどうか。我々はここで人間の＜自然性＞を目の当りに出来るのだろうか。だが、こうした「実験に必要な厳格な隔離という条件にかなう環境

は、それで文化的環境にとってかえったつもりでも、この文化的環境に劣らず人為的なのである。」(p. 5) 我々人間の場合、自らの＜自然的＞行動様式を知るには、特に＜自然的＞空間を設けなければならない。しかし、この＜自然的＞空間を用意しようにも、予め当の＜自然性＞を突き止めておかなければ、用意の仕様もない。せいぜい＜自然的＞と想定されるものを設定してみるしかないのである。人間の＜自然性＞は突き止め難いものとして立ちはだかる。結局我々は次のところに導かれる。

猫や犬や家禽のような家畜は、はぐれて一匹になったりすると、家畜化という外的な干渉を受ける以前にその種に固有であった自然的な行動に立ち戻る、とうとう予想してもよかろう。ところが人間については、このようなことは起りようもない。というのも孤立した個人が退行によって立ち戻りうる種に固有な自然的な行動なるものがないからである。(p. 6)

人間の場合、前文化的な性格の行動類型を描き出す見込みはたたないのである。(p. 6)

そこで今度は逆に、文化の萌芽を動物の方に尋ねていってみると、下等動物では文化と呼ばれうるようなものの片鱗すら見当たらない。が高等動物、とりわけ類人猿ともなると或る新しい観察が得られる。

猿の社会生活は、如何なる規範の型にも嵌まらない。……猿は驚くほどの気紛れさで行動する。個体の行動が非恒常的であるばかりか、集団的行動から何ら規則性を引き出すこともできない。(p. 7)

類人猿は、種固有の行動様式から既に離脱できているが、新しい水準で規範を再建するには到っていない。本能的行動として、たいていの哺乳類に見られるような明確さは失われている。その種差は純消極的であり、自然によって見捨てられた領域は埋められぬままに留まっている。(p. 9)

しかるに人間の行動は、下等動物のように種固有の自然的行動様式といったかたちでは恒常性や規則性を、つまり自然的規則性を示すものではないし、また他方、こうした自然的規則性ばかりか、おしなべて規則性を欠いた猿の行動からも区別される。人間は、下等動物はもとより、猿もまた持ち合せぬ「言語、用具、社会制度、美的、道徳的あるいは宗教的価値の体系のような普遍的文化モデル」(p. 6) を漸く形成しえた存在なのであ

る。そしてこのような人為的・文化的規則（「規範」）とともに、またその下で人間的な行動型——行為²⁾——が成り立つのである。

以上、レヴィ=ストロースの議論³⁾を利用しながら述べてきたが、ここで改めて確認されたことは、文化(形成)的存在たりえていることが積極的な意味で人間の *Spezifikum* をなすという論点である。ここでは行動様式の問題という側面から、この論点を裏付ける根拠が提出されたのである。我々はここに、人間の文化性というこの特徴こそが、一生物種でもある人間を、自余一切の生物種から、つまりその行動が自然的規則性を示す動物からも、またこれを示さぬ動物からも、識別させる・人間ならではの特質であるという一つの確証を得たといってよい。

しかし我々の検討すべき問題はこの先に、というよりこの手前にある。我々の問題は、人間の積極的識別特徴そのものを論ずることにあるのではなく、これの可能性の条件を吟味することにあるのだからである。

人間は、文化的存在であるからといって、一生物種であることを止めたわけでも、自らの生物性格(動物性格)——何らかの自然性——をどこかに置き忘れてきたわけでもないはずである。だが人間については、「立ち戻りうる」「前文化的」な行動様式は語りえないのだった。これは、一般の生物種の在り方からいえば、生物の通則からの逸脱というしかない。今一度繰り返せば、人間は、生物界の一員として一生物種でありながら、種固有の自然的行動様式を欠いているのである。これは不思議な生物と云わねばならない。我々は、プレスナーとともに、生物として「人間は本性上不自然である」⁴⁾と云わざるをえないだろう。我々が生物としての人間について何か<自然性>を求めようとすれば、形容矛盾的な表現に、つまり人間(生物としての)の自然性は不自然な自然性であるというところに行き着くのである。

ところで、先の引用によれば、猿は、他の動物の行動が示す自然的規則性を欠くが、かといって人間のように「規範」性を樹立してはいないということであった。猿はいうなら<脱自然法則性>と<未規範性>とをその特質としているということである。このような観察が今日実証的見地から支持されるか否かはともかく、その示唆するところは大きい。というのも、自余の生物が文化的存在として登場しえぬのに対し、人間がかかるものとして登場しえたとすれば、そこでは少くともまず<自然的行動様式の非存在>もしくは<脱自然法則性>がその要件でなければならぬことが示唆さ

れているからである。これは生物としての人間の行動上の不自然性といえる。しかしこれは更に、自然的行動様式を非存在たらしめるような、つまりかかる行動様式をとらしめぬような、何か或る特異性が人間の生物性格そのものに存していることを窺わす。つまり、生物としての人間の存在上の不自然性を、である。

そして我々は、生物としての人間のこの不自然性から、＜人間は生物として不自然だから、文化的たりうるのだ＞と飛躍したくなるかもしれない。しかしこの「だから」には用心しなければならない。猿は不自然だからといって、文化的であるわけではない。だが、少くともこの不自然性を語りえなければ、文化(的存在)を云々する余地はなかろう。非存在といい、不自然性といい、かくも消極的・否定的な事柄が、文化(的存在)を語るためには、同時にまずは少くともかなえられていなければならない不可欠の条件をなすこと、これは間違いないところである。だがそれにしても、以上で示唆された＜不自然な自然性＞とはどういうことなのだろうか。

(三)

人間の自然的行動様式の欠如は、生物としての人間の＜自然性＞を何か突き止め難いものにした。しかし、だからといってこれがその＜自然性＞の非存在を意味するものではないだろう。たといそれが＜不自然的＞としか云いようがないとしてもである。人間も生物である限りで、人間には、発情・交接の機能、身体運動の機能、知覚の機能等々、生物学的、生理学的、解剖学的にも扱われうる生命生活 (Leben) の機能が厳存しているのであり、これらは発動するために、したがって何らかの意味で行動を形成するために存しているのである。

ところで、動物には一般に各種固有の自然的行動様式があるのであった。このことを我々は、動物には一般に種毎に一定の解発機構がある、と云い換えることができる。つまり各種固有の解発者 (Auslöser) が各種固有の仕方の行動を直接に引き出すということである。そして動物の生命生活機能は、専らこの機構内できっちりと自然的に指定された通りに発動・機能する。したがって、動物のこの機能が発動すれば、それはそのままその自然的行動様式として現われるのである。ここでは、だから、生命生活機能と行動様式との間に何ら乖離はない。むしろ両者は一体である。前者には、後者として現われる自然的規則性が内在していると云ってもよいだ

ろう。ところが人間の場合、種に固有な自然的行動様式がない。ということは、固有な仕方の行動を引き出しうる種固有の解発者の著しい不明化を、つまり種固有の解発機構が破綻していること、少なくとも大幅に後退していることを意味している。人間の生命生活機能は、それ自身として見れば自然的な機能であるはずなのに、自然的行動型として実現するような自然的な発動・機能の仕方が解体しているのである。

以下では人間の生命生活機能の中から、発情・交接機能、身体運動機能、知覚機能の三者を取り上げ、ここでの議論に必要な限りで、かいつまんで検討してみよう。

先ず最初に挙げたものから。動物には発情期があるのに対し、これとちがって人間にはそれがないと云われる。これを人間の特徴を示す事実と解してよいとして、それは人間にとって如何なる意味をもっているのだろうか。先ず、発情期のある・なしということをもう少し正確に云い直してみよう。一方、動物の場合に＜発情(交接)期＞があるとは、また＜非発情(交接)期＞もあるということ、つまり、両者間に区別があるということなのである。他方、人間の場合＜発情(交接)期＞がないとは、取りも直さず＜非発情(交接)期＞もないということであって、両者間に区別の立てようもない。したがって常時的に(いわば)＜発情(交接)期＞にあるということになるが、ここではもはや＜期＞ということ自体が意味を失う。即ち、人間は常時的発情・交接態勢にあるのである。

さて動物は、両期間の区別によって先ず周期的な自然的規則性の下に置かれる。そして発情(交接)期に、即ち発情・交接が可能となる特定化された時期に、それぞれ種固有の解発機構に応じたかたちで、その発情・交接機能が発動し、自然的行動型をかたちづくる。この際、動物がいわば自然の命令によって発情すれば、それは即、直接自動的に交接行動に出ることなのである(無論行動に出ることは、その都度の場合必しも行動の成就を意味するものではない。例えば一匹のメスを廻ってオスが二匹いる場合など)。ここで発情と交接行動との間に機能上の区別を認めるにしても、両者でまさしく不可分一単位の行動型を形成するのである¹⁾。

では人間の場合はどうか。先ず時期的特定化の解除によって、発情・交接機能の発現・発動は何ら周期的な自然的規則性を示すものではなくなり、その機能は、既述のように常時的発現・発動態勢にある。この常時的

発現・発動態勢とは、よもや常時的に発現・発動していることではなく、要するに、いつでも発現・発動しうることなのだから、いつ発情し、いつ交接行動に出るかは、時期的に完全に不定化している。しかも更に、発現・発動のこの常時の可能性は、動物の場合とはちがって、発情と交接行動との分離の可能性をも指さしている。発情した（詳しく云えば、発情し、かつ交接可能な態勢にある）としても、この発情は、それ自身がそのまま即交接行動への移行であることを含意しない、これをいわば自然必然的に保証しないのである。というのも、発情・交接の常時の可能性がまた、交接行動への移行の時期的不定化を許し、延いてはその不定未来への繰り延べ可能性の余地を、あるいはその時期的任意化（もっと強く云えば、随意化）の可能性の余地を開いている（いわば保証している）からである⁷⁾。碎いて云えば、いつでも出来るのだから、行動への移行（行動に出ること）は、明日にでも、更に遠い未来にでも持ち越され得るという状態にあるのである。しかし他面、常時の発現・発動態勢にある以上、——態々云い添えるまでもあるまいが——人間には、明日、更にその後に持ち越すどころか、今の今、行動に出る可能性も同時に与えられ、いわば保証されているのである。我々は、しばしば<いつ何時動物的振舞いに及ぶとも知れぬ>などと云う。がこの所謂<動物性>が一面で物語っているのは、まさしくかの不定性なのである。

こうした例からも窺えるように、より一般的に云っても、人間の<動物性>は動物のそれとは著しく異っているのである。動物はいわば待ったなしに行動に雪崩込む。しかしそこには歴とした自然的規則正しさがあった。人間の動物性は、動物のこの動物性に比せば、いうなら行き当たりばったりの発動の可能性を不可避なものとする。この点に懸けては人間は、動物よりもよほど<動物的>なのである。しかし、この不定性を特徴とする動物性が、むしろ、動物的ならぬ人間的動物性だと云えるのである。

人間の生命生活機能は、一般化して云ってしまえば、いつまたどのような仕方で発動するかが不定なものなのである。それは、それ自身自然的行動様式として実現するような発動方式の自然的規則性を自らの内に内蔵していないのである。だが、人間の行動が任意化（随意化）した可能的<行為>の問題として登場しえ、文化的な規制が存在しうる（そして、しえた）とすれば、必ずや発動方式の不定性というこの条件がかなえられていなければならないのである（動物の場合には、自然的解発機構に支配され不定

化の生ずる余地はなく、したがって「規範」の介在する余地もなかった)。この不定性なくしては、勝義の文化能力 (Kultur(en) fähigkeit) はそもそも語り得ないのである⁸⁾。

さて、次いで人間の直立二足歩行に注目してみよう。これは就中目と手との運動的な解放を含意するものであり、両器官はそれぞれ知覚機能と身体運動機能の座の代表格ということが出来る。これらについては、しかし、カッシーラー自身の議論に内在して検討する方が適しい面があり、またそこに筆者の関心もあるので、ここでも話を簡単に済ますことにしよう。

先ず身体運動機能から。＜解放された手＞に見られる如く、人間の身体器官はそれ自体が特異である。つまりそれは器官的な不定性 (非特種化)⁹⁾ を特徴とする。しかしこれは同時に、その運動様式の不定性の問題である。

動物では、種固有の自然的行動様式が決定されているのであった。そこでは (特種化してもいる) 身体器官は、このような行動の内部で非自立的契機として、自然的に指定された仕方¹⁰⁾で運動を行う他はない。つまり原則として、行動内的に繫縛された自然的運動型しかここには現われないのである。それに対し人間の場合、(動物の身体器官の場合に見られるような) 自然的運動型しか許さぬといった種固有の行動様式が欠けているのである。それ故人間の身体器官は、それ自身の非特種化と相俟って、それがどのように運動するかその仕方が自然的に指定されてはいない。その運動様式は不定化しているのである。だからこのようなものとして、またこの限りで、人間の身体器官には、任意的 (更には随意的) な操作可能性の対象となる余地が開かれている。ここに、不定性を条件とする特殊人間的な可塑性 (Bildsamkeit) を語る事が出来るのである (因みに、動物の身体器官だとして、純器官的にあるいはそのアナトミーだけから見れば、無論それなりの可塑性は語られよう。しかし自然的運動型に繫縛されている限り、本来の意味での可塑性は動物にとっていわば不自然——その自然的運動型に反するもの——でしかない)。我々には、一定の様式をもつ人為的・文化的な人間的運動型 (更には人間的行動型) を身に着ける可能性が、あるいは鍛錬可能性が開かれているのだ。ここに「身体技術」が、そして一般に「技術」(技術的行為) が、文化形態たる人間的行動型として成り立つ可能性が語りうるのである¹¹⁾。

もう一方の知覚機能についても、我々はその機能様式の不定性を語ることができる。人間の場合、動物のように解発機構によって規定されていず、自然的行動様式が成り立たないのであるから、知覚機能は、解発者の感知とし、あるいは走性 (taxis) の補佐役として、不可分の一単位をなす行動の中に専らに繫縛されてはいない。行動内に指定された非自立的契機という役割からは放免されているのである。知覚機能は、かくて、やはりその知覚様式が不定化した機能である。知覚機能は脱行動化して、あるいは自立化して働きうるのである。そしてその不定性あればこそ、(行動、というより行為へと関連していく場合でも) 可能的行為へのいわば準備状態としての知覚体験が可能となり、更には(行為への当てのない場合でも) 独立の知覚体験の世界が開かれうるのである。ところで何らかの具体的な知覚体験が成立する場合、それは必ずや何らかの視向 Blickrichtung (あるいはまた関心) の下での意味体験・意味理解である(没意味的知覚体験はありえない⁷⁾)。人間にあっては、しかし、行動内的に自然的に指定された視向はない以上、どういう視向がとられるか、これが不定化している。視向は可能的視向として開かれているのである。知覚様式の不定化とは、まさしくこの視向の不定化のことなのである。この不定性の故に、更にその任意化の可能性を語りうる。そして不定性・任意性あればこそ、文化的視向の成立の余地もあるのである(因みに、ここで文化的視向とは文化的に多様な視向だったこと (Kulturenfähigkeit) を想い出しておこう)。とともに知覚機能についても、同じ根拠からその文化的形成・開発の可能性、つまり可塑性が、それ故また文化的被規定(可能)性が語りうることを指摘しておかねばならない⁸⁾。

とはいえ知覚については、人間の場合でも何かしら自然的なものがあるように思われる。先ず例えば、目を開けば、たしかに何か自然に見えてしまい、自然に知覚像が結ばれる。それにここには、そうとしか見えぬといった強制性格すらあるように思える。だが、知覚体験のこの自然性と強制性格は、ここで問題としてきた知覚様式・視向の不定性を否定し、これを自然的に繫縛するような意味をもつものではなく、(むしろこの不定性を前提した上で) 知覚体験がどのような視向の下で成立する場合にも生ずる直証性性格なのである。また更に、例えば所謂<客観的対象>、<客観的な物>といった知覚世界を、我々は往々自然的な知覚世界と思いがちである。しかし、云わずもがなのことではあるが、この自然性は、どれほ

ど自明的に見えようと、シンボル活動（就中言語的）と操作活動を通して構成された一つの世界像の直接性・自然性なのである⁹⁾。さて問題は、（生物としての）人間のそれなりに自然的な——いわば¹⁰⁾前文化的・前言語的な——知覚様式・視向の存在をどう考えるかである。この存在を、我々は或る意味¹¹⁾において認めることができるが、しかし、こうした人間的自然的視向は、動物におけるように行動内的に自然的に繫縛された・他様にはありえぬといった唯一の自然的視向ではなく、これが解除された上で、可能的に開かれた諸視向の中でその一つとしてあるものとなっているのである。重要な、そして有力な視向であるにせよ、やはり特殊人間的なものなのである。かくて、上述の不定性という論点に何ら変更を加える必要はない。人間の知覚機能は、その知覚様式・視向が不定なものなのである¹¹⁾。

（四）

以上三つの場合について簡単に考察してきたが¹⁾、その孰れを巡っても、我々は＜不定性＞の問題に行き着いた。ここではその問題のもつ意味を再検討しながら、本稿の一応の締め括りをつけることにしよう。

先ず次の点を今一度確認しておこう。一方動物の場合、生命生活機能は、その発動の仕方が種固有の解発機構によって直接規定されるため、そのまま自動的に種固有の自然的行動様式として実現するのであった。しかるに他方、人間の場合、解発機構による自然的強制が解除され、その生命生活機能は、自らの発動・機能様式を種固有なかたちでは内蔵していないものとなり、どのような仕方で発動・機能するかが不定化しているのであった。ところで前々章で、我々は、生物としての人間は「本性上不自然」であるという命題に行き当った。しかし今や、生物としての人間のこの＜不自然性＞とは、＜生命生活機能の発動・機能様式の不定性＞、もしくは＜発動・機能様式が不定である生命生活機能＞のことであると結論してもよいだろう。我々が人間について、その自然性を、つまり＜人間的自然性＞（あるいはまた＜人間的動物性＞）を語るとすれば、これによって我々は、この不定性を指さしているのである。

動物は、各種固有の自然的行動様式（もしくは生命生活機能）——各種固有の＜動物的自然性＞と呼ぼう——に、自らの＜種差＞を求めることができた。ところがそれに対し、人間は、不定性というこのような不自然な自然性に、自らを定義しうる積極的な＜種差＞を求めることができなかった

たのである。先のレヴィ＝ストロースの表現にあったように、ここでは「種差は純消極的」に、*négatif* になってしまっている²⁾。この＜種差の消極性(否定性)＞とは、要するに、種差であることが、種差をなすことが否定されていること、種差として意味をなさなくなっていること、である。しかし、それはまさしく、動物的自然性が(積極的)種差をなすこと、これが否定されているに他ならない。つまりそれは、動物的自然性が不定化していることを表現しているのである。人間にとって、この種差の否定性(消極性)は、消極的(つまり人間を定義しえないという意味で)とはいえ、否、消極的・否定的(動物的自然性から定義力を奪うという意味で)なるが故にかえて、不可欠の＜種差＞をなすといつてよいのである。この種差ならぬ種差を、我々は、人間に必須の＜消極的種差＞と呼ぶことができるのである。そしてかかる消極的種差の持主であることが、文化(形成)的存在としての人間にとって不可欠の条件をなすのである。

もう云うまでもないが、自然的解発機構の支配下に立つ限り、動物的自然性が(積極的)種差をなす限り、そこには文化の成立する余地はない。そこには、いわば文化の付け入る隙がないのである。文化形成が可能であるとすれば、少くともこの可能性の妨げが除去され、否定されていなければならない。さもなければ、文化形成の可能性の余地は開かれえないのである。この可能性を語るには、だから、かの種差の否定性、即ち不定性という消極的種差、即ち不自然なる人間的自然性——この条件が少くとも満されていなければならない³⁾。そして、我々が文化(形成)的存在たりえいるとすれば、そして事実かくたりえている以上は、その条件がかなえられていなければならぬし、事実またかなえられているのである。

この条件について論証がなされてはじめて、我々は、人間を定義する(積極的)種差を、単なる断言としてではなく、論ずることができるのである⁴⁾。文化(形成)的存在の概念は、この種差によってようやくその内容が与えられる。だが、云うまでもなく、種差ならぬ種差というかの消極的種差が、それとともに用済みになるのではない。というのも、それは依然、不可欠条件として、生物としての人間の存在性格そのものを表現し続けているのだからである⁵⁾。

我々が論じてきたのは、生物、即ち生命生活存在 (Lebewesen) としての人間の概念規定の問題であった。それをどう規定するか、ここに文化(形成)的存在としての人間の概念規定の問題が懸っていたのである。

《注》

(一)の注

- 1) 以下本稿で引用等何らかのかたちで利用した文献は、すべて本稿末尾の《文献》欄に掲げた。利用するに当たって、カッシーラーの著作は主としてそこに記した略号（と頁数）をもって、他の著者のものについては、主として著者名（と頁数）のみをもって表示した。——なお、以下の注の中ではカッシーラーを単に C. と略記する。
- 2) Kultur(en)fähigkeit 概念は Mühlmann の論文 (p. 18) に負う。筆者はこの論文から大変示唆を受けた。ただ、ここでは論及できないが、著者の基本的な哲学的立場には同意しえない（その立場が、著者自身高く評価する C. の立場に一致しない点は別としても）。——なお云うまでもないが、kulturfähig の原義は kultivierbar、つまり「耕作可能な」である。
- 3) 本稿では残念乍らシンボル概念について説明を加えられない。それは、ただに C. のシンボル概念がそれ自身究明と整理を要求し、安直な説明を拒む錯綜を蔵しているからである。C. 自身現にこの概念の過度の包括性に対しては批判を受けているぐらいである (Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie という彼の発表に対する批判: STS, p. 30)。そして *PsF* III, p. 109 ff はその回答という意味をもつといってよからうが、この箇処で C. はその概念のいうなら広い用法を弁じている。本稿では、それに対して云えば、狭い意味にとっておく。乱暴に云うと、*PsF* III の第二部（主として言語機能が扱われる）以降におけるシンボル概念に限定した意味に受けとめるということである。これは本稿自身に整合性をもたせるための便宜に出ずるものであって、必しも C. の用法に対する批判ではない（ただこうした本稿での用法に対しては、また疑問が呈せられましょう。というのも、例えば、「シンボル形式」としての神話の基礎論が *PsF* III の第一部（「表現機能」論）に置かれているからである。これに対しては筆者自身答えを用意しているつもりだが、ここはそれを述べる場ではない）。——なお、このシンボル概念について何がしかの了解が得られるよう、参考までに、C. が、operator として働く signal に対比して、symbol を designator と規定したことを挙げておこう (*EM*, p. 32; なお *PsF* III, pp. 397, 387, 131, また *PsF* I, p. 17 を参照)。
- 4) とともに、この際注意しておくべき点は、＜シンボル形式の哲学＞を一貫する主要モチーフの一つが、Lebensphilosophie の止揚に置かれていたことである。生命概念そのものを不可欠な契機として保存するのはもとよりとして、この止揚は、生を専らに人間の本質を構成する原理と看做す生の哲学との対決というかたちをとる。このことは、*PsF* III における生命論—言語論—科学論とい

う構成自体からも窺うことができるが、*PsF* が当初から明確に打ち出していた論点なのである。対決・批判に亘る箇所は多々あるが、はじめの頃の方として *PsF* I, p. 48 ff, 後年の方としては *LKw* の第五章だけを挙げておこう。

- 5) *PsF* III, pp. 68—121. ここには更に「他者認識」問題や「心身問題」の解決の論理も含まれている。
- 6) C. の *Ausdruck* (表現・表情) が「意味」概念であることに注意しておこう。未分化な *Leben* の世界でも、表情として意味表現が行われ、また表情の意味了解、もしくは「表現意味 (*Ausdrucks-Sinn*)」の了解がはたされていると考えられるからである。C. はここに、言語的に分節された意味(とその了解)でも、科学的に定式化された意味(とその了解)でもないが、やはり何らかそれなりの意味(とその了解)を認めたのであり、こうして意味(了解)概念の拡張、あるいはもう一つの統一的な意味(了解)領域の劃定を目差したのである。なお下注(三)の7)参照。
- 7) C. は *LKw* (p. 51) で、表現の能動と受動との区別を導入することによって、表現問題の新たな定式化を試みているが、筆者は、これで問題性の解決になるとは見ていない。

(二)の注

- 1) かの『親族の基礎構造』の序論の第一章をなすもの。以下本章の本文中の引用の終りに付される頁数はすべてこの本のものである。
- 2) 自然的規則性を示す動物の行動様式から人間のそれを区別するために、筆者は行為という用語を用いた。ここで C. の観点から人間の行動型(行為)の可能性の問題に一言しておこう。C. にあっては、行為は基本的に目的的意思行動であり、その要点の一つは媒介性にある。行為とは、その端緒と終結とが(動物の行動の如く未分のまま)自然的には直接しないもの、両者の間に仲介項が設定されつつ、しかも目的的に連結されて有意義な一全体を形成するもののことである(*WW* 所収 *Sprache und Mythos*, p. 124; *PsF* III, p. 211 ff; *STS* 所収 *Form und Technik*, p. 61 f)。したがって、行為が行為であるためには、行為者が行為の適切なく組み立て>をなし得ることが必要である。そしてこれはまさしく「シンボル機能」に懸っているのである。C. は *PsF* III の言語機能論を中心主題とする第二部で、「失語症」、「失認症」とともに「失行症」を取り上げたが、失行症者はまさしくこの<組み立て>がこなせなくなった者、したがって「シンボル機能」(往々言語機能)に破綻をきたした者なのである。C. の失行症研究は、失行症者の行態が窺わす人間の或る意味での「立ち戻り」先——人間の自然性——について示唆を与えるとともに、行為者、即ち人間が *animal*

*symbolicum*であることをいわば逆照射するものなのである (C. の失行症等の研究は、この限りでいっても、単なる特殊研究などと考えられてはならない)。そしてこうした行為者が、「規範」とともに、またその下にある人間的行動型を形成しうるのである。

- 3) 彼の議論は、実は、文化的「規範」であるとともに、また自然(法則)的規則性(「普遍性」)の存在性格をも兼ね備えたものとして、インセスト・タブーを立論するための準備であった。我々はこの論点には立ち入らない。
- 4) Plessner の論文, p. 51. プレスナーによる定式をここで借りたが、それは、この定式にプレスナーが与えた意味合いに筆者が忠実であることを必しも意味しない。なお、『全集版』(p. 314 ff)に収録されたこの論文の改訂版では、何故かこの簡明な定式が捨てられている。

(三)の注

- 1) したがってここでは、＜発情期＞と＜交接(尾)期＞とは等価として扱うのである。
- 2) 一見飛躍するようだが、人間の時間意識の可能性の根柢には、その条件として、生命生活機能の発動・機能様式の時期的不定性が存していることが、ここに示唆されているといえよう。
- 3) なおここで、いわば文化の事実という水準から、不定性と文化の関係について付言しておこう。人間は、文化生活の中で、己れの最も自然的(動物的)な領域に対して、つまり最も人間的動物性が露呈し易い領域に対して、最も人為的・文化的に振舞うようである。就中、食・性・身体という、いうなれば自然と文化の接触面で、火を通す、何らかのタブーを課す、服を着る、刺青を施す等によって、人間は、＜生のまま＞、＜生れたまま＞の姿をそのままにはしておくと、殊更に断乎とした態度をとるかのように見える (Leach の書, p. 118 など参照)。ところで、こうした場合にも我々は、文化が人間的自然性(動物性)の不定性の回避者としてあること (先ずは Gehlen の二著を参照。ただし筆者は Gehlen の立論の仕方に同意しかねる点をもつ) を、また *anomy* の *nomos* 化 (Berger の書参照) としてあることを、認めることができよう。つまり、文化は、それ自身、不定なる、それ故無方向的なる自然性(動物性)に対して(積極的)方向指示の性格をもつ。しかし、不定なる自然性には、文化の価値基準からすれば、常に逸脱の恐れ(可能性)があるのであり、この限り文化(規範)は同時に、規制(否定的)に働く。ところで他方、不定性、無方向性は、特定化された反応性の・いわば鈍化なのであって、文化は、肯定・否定孰れも方向付けにせよ、それに対してやはり人為的手段をもって反応性の増幅化をはかる。我々

は文化のこの側面も見逃すわけにはいかない。この点について、C. は、例えば神話の像(Bild)が実物(Sache) 以上の実物として、いわば濃縮された実物として効力を発揮することを指摘している。これはまさしく文化の累乗化(Potenzierung, Steigerung) 性格である(PsF III, pp. 81, 86 ff; なお同書 p. 131 参照)。なお、Mühlmann は、文化に überprägnant (「際立ちの増幅化した」)なAttrappe 効果を見ている。いわば解発機構のアナログンの人為的創出である(上例の「服」一つとっても、それは、裸に対する規制に係わるとともに、「際立ち」——「目を引く」——の問題でもあるのだ)。ここに我々は文化の独特の操縦性格を見ることができる。——以上のことは、文化が本質的に人為的形成体であること、したがって、逸脱を蒙る恐れ(可能性)のみか、自身の改変可能性も免れえぬこと(人間の文化形成力)はもとよりとして、人間の被形成可能性を同時に示している。そしてこの可能性の条件はかの<不定性>にあるのである(なお以下で<可塑性>について僅かながら言及するだろう)。

- 4) ここで Gehlen の用語 Unspezialisiertheit を借りた(Der Mensch 参照)。実は本稿で今迄も不定性という時、これが意識されていた。ただ、この Gehlen の概念には、彼独自の立場に由来する、あるいはこれを支える独特の含意があり、筆者にはそれに同意しかねる点もある。しかし、ここでその問題に論及することは避けるしかない。
- 5) 「技術」は、C. にとって一「シンボル形式」である(PsF II, p. IX 参照)。つまり、優に人間を定義するに足る最も基本的な一文化形態なのである。C. は現にフランクリンの例の tool-making animal という人間の定義を採用している(STS 所収 Form und Technik 論文, p. 51)。そして C. の技術論の基礎をなしているのは行為論であるが(前章注2) 参照)、筆者は、この関連で C. の技術論を別途に扱いたいと考えている。なお C. の技術論に関しては、上記の外に、WW 所収 Sprache und Mythos 論文, p. 124 ff; PsF II, p. 253 ff; PsF III, p. 323 ff; LKw, p. 26 f 等を参照。
- 6) 「身体技術」に関しては、Mauss がその Les techniques du corps の中で、「全身体技術が道具を使う技術に先立って存在する」と述べたことに注意しよう(Mauss, p. 372)。この「先立つ(avant)」を彼は主として時間的意味で語ったのかもしれない。だが、少なくとも論理的意味において、道具使用および道具製作を行いうる者は、既に身体技術者でなければならぬことは明らかといえる。そして身体技術は、時に「曲芸」の域にまで達するが、いかほど原初的であれ、文化的・人為的、つまり当然 traditionnel である。C. は、身体技術が既に文化形態たる技術として十分に成り立つことに気付いていないように見える。ただそうした扱いをしにくくさせる事情——それはそれで正当な——もあ

る(STS 所収の前記の論文参照)。なお、身体の道具性については、簡単には上記 Plessner 論文、また Die Frage nach der Conditio humana 論文(『全集版』p.169ff)参照。単に道具に尽きない「手」の意味についてブランの示唆的な書参照。また Leroi-Gourhan の書は、手について興味深い記述を多々含む。

- 7) これは、C. の哲学の基礎をなす最も重要なテーゼ、「シンボルのプレグナント (die symbolische Prägnanz)」(*PsF* Ⅲ, pp. 222 ff, 235) を踏まえている。*PsF* Ⅲ の第一、第二部は、このテーゼの展開であり、またここに収斂するといっても過言ではあるまい。この魅力的なテーマは、とうていここでは扱えない。ただ、直観的な理解に資する為一言すると、それは「≪感覚的なもの≫ (Sinnliches) は≪(有)意味的なもの≫ (Sinnhaftes) である」とまとめられる (STS 所収 Das Symbolproblem.....論文, p. 8. なお本稿 (一) の注 6) を参照)。つまり、我々がどのような知覚体験をするにせよ、それは、あとから加工されたり意味付与されるべき没意味的素材の受容などではなく、はじめからそれ自身が意味了解なのである。
- 8) C. は文化的視向の可塑性、視向の文化的被規定性に注意を払っている (例えば *LKw*, pp. 60 ff, 83 ff などの芸術的視向による例解参照)。我々は、えてして知覚を何か歴史性・文化性からは無垢のもので、いつでもどこでも<現実>をくありのままに>受け取ることのできるものと思いがちである。またその都度の視向の自明性のため、その歴史的・文化的被規定性を (ほとんど) 意識にのぼせることができない。しかし例えば、「……科学的文化的時代以前には、知覚世界は、今日の我々に見えるようには見られようはずもなかった。……心理学的に云えば、<所与>世界の我々の見方は複雑な歴史的過程の産物なのである。」(H. M. Schmidt の書にある引用の孫引き)——つとに若き Marx は、「五官の形成陶冶 (Bildung) はこれまでの全世界史の労作である」と語っていた (Marx, p. 541 f)。
- 9) このことは、むしろ視向の不定性を裏から証すものである (前注参照)。なお *PsF* Ⅲ, p. 137 ff, また pp. 73, 83, 143 ; STS 所収 Form und Technik, pp. 54 f, 59 f ; *LKw* の第二章等を参照。
- 10) この「いわば」、「或る意味」ということの意味を明かにするには、とりわけ *PsF* Ⅲ の「表現機能」論——「提示機能」論に關係させつつ——を立ち入って検討し、C. の中心問題の一たる知覚論の機微に触れなければならぬが、ここはその場ではない (本稿では差し当り<不定性>が取り出せばよいからである)。なおここに現われる<自然的>知覚は、C. においては「相貌的 (physiognomisch) 知覚」(*PsF* Ⅲ, pp. 76 ff, 80 ff), 「生命生活 (Leben) の知覚」(*PsF* Ⅲ, p. 73) などと描かれることだけ指摘しておこう (なお STS

所収 *Das Symbolproblem*……論文と *LKw* の第二章参照)。——ここを含め筆者の扱い方が C. に対して不当と映ずるかもしれないが、はじめに断っておくように、本稿は、C. に接近するための下準備として敢えて外在的な立場に立っているのである。

- 11) 視向・知覚様式の不定性は、先に触れた如く、視向の任意的形成・開発などの可能性（視向の自由変形）の条件であるが、そればかりでなく、諸視向（任意に増加も可能）の間での＜自由転換＞の可能性の条件でもある。指摘だけに留めざるをえぬが、自由転換は C. において重要な意味をもつ (*PsF* III, p. 184 f 参照。また上注 7) に記した *PsF* III, p. 222 ff, *STS* 所収 *Das Symbolproblem*……論文参照)。

(四)の注

- 1) 前章、孰れの場合にも断りもしなかったが、我々の動物についての語り方は極度に単純化されていた。実際の動物がこうした単純化を受け付けられない場合も多からうけれど、我々が、動物を、人間に対する対比モデルという価値において見る限り、これもあながち不当ではあるまい。
- 2) 彼はこれを猿について語ったのであったが、それは、人間に対して *eminenter* に妥当する。
- 3) 生物としての人間の＜不自然化＞は、＜文化＞の所為ではないか、といういわばルソー型の文化責任論がある。しかし、原理的な次元で云えば、それは否定される。というのも、そもそも動物的自然性を種差とする動物においては、文化の成立する余地はなかったのであり、そして、その成立の余地があり、事実成立しえたとすれば、そこでは少なくとも、動物的な人間的自然性としての＜不自然性＞という条件が、元来満たされているからである。たしかに文化の及ぼす諸々の影響は、事実、生命生活機能の変形すら引き起こしてきた。しかしこれは、文化が自然性を不自然化することではなく、もともと不自然であったものに輪をかけるということなのである。我々はここに、文化の質的・量的累乗化性格の特異な威力を見ることができよう。が文化のこの性格は、帰するところ、あの不定性という不自然性に、その可能性の条件を持つのである。
- 4) 誤解の余地はないと思うが、本稿は、文化の可能性の条件論であり、かつそれに留まる。決して文化の原因論ではない。しかしこのことは、原因論をおしなべて否定するということを意味しない。とはいえ筆者は、C. の文化の原因論批判 (*LKw*, pp. 24 f, 98—102) を基本的には首肯するものである。自然から文化、動物の世界から人間の世界へ、生命生活機能からシンボル機能へ——こうした移行は、C. の云う通り、「真の＜他の類への移行＞(*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*)」

であり、後者には前者にはない「或る新しさ」があるのである。もし前者から後者が因果的に発生させられたり、演繹されるとしたら、後者のロジックは前者のロジックに還元され、その固有法則性は失われ、その「新しさ」は無に帰そう（本稿（一）参照）。だから当然、人間の消極的種差（生物としての不自然性）そのものからその積極的種差（文化性、シンボル性）を因果的に発生などさせることはできないのだ。ただ問題とすべきは、——ここでは指摘だけに留めざるをえぬが——C. が＜メタバシス……＞を語るに際し、可能性の条件論を十分に顧慮しなかった点にある。これは、C. をして悪しき意味での＜メタバシス……＞を犯させることになった（*LKw* 上記の二箇処のうちの後の方で議論の或る修正がなされるが、これも必しも事態を好転させない）。それは、C. が「精神」、「自由」などを、単なる断言としてでなく、論じうる条件を検討せぬまま（彼は、M. Scheler による「生命」と「精神」との対立的な独断的扱いに対して批判を行っているぐらいで、無論自説を無批判に提示するわけではないが：GL 論文）、結局は、「自然」一般や「動物」一般の上にそれらをいわばお神楽して、「人間」を成立させてしまったからである（この点、Gehlen の *Stufenschema* 批判を免れない：*Der Mensch*, p. 20 ff）。——この問題の吟味は、C. の人間学を再構成的に救い出す上で、第一の手懸りを提供するものと、筆者は考えている。

- 5) *Kultur(en)fähigkeit* なる概念を、またこの文脈で我々なりに生かすことができよう。というのも、この概念が、それ自身は文化形成の原理（「シンボル機能」といった）を語りはしないが、現に文化形成をなしえている、あるいはなしうるという積極面を表現するのはもとよりとして、我々は、更にその概念に、消極面として、文化形成を妨げぬ、もしくは文化形成の余地の開かれたという意味をも、したがって生物としての人間の存在性格をも、同時に含意させることができるからである。

《文 献》

1. Cassirer, E. : *An essay on man* (1944), New Haven and London 1972.
(EM と略記)
2. — : „Geist“ und „Leben“ in der Philosophie der Gegenwart, in:
Die Neue Rundschau, Bd. XLI, 1930. (GL)
3. — : *Philosophie der symbolischen Formen*. (PsF)
Bd. 1, *Die Sprache* (1923), Darmstadt 1973. (PsF I)
Bd. 2, *Das mythische Denken* (1925), Darmstadt 1973. (PsF II)
Bd. 3, *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), Darmstadt 1975.

(PsF III)

4. — : *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933.* Herausgegeben von E. W. Orth und J. M. Krois. Hamburg 1985. (STS)
5. — : *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs.* Darmstadt 1956. (WW)
6. — : *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942), Darmstadt 1961.

(LKw)

— . — . — . —

7. Berger, Peter L. : *The social reality of religion*, Harmondsworth 1973.
8. ブラン, ジャン : 『手と精神』東京1990. (原著 : Brun, Jean : *La main et l'esprit*, Paris 1963)
9. Gehlen, Arnold : *Der Mensch*, Wiesbaden 1975.
10. — : *Urmensch und Spätkultur*, Wiesbaden 1986.
11. Leach, Edmund : *Social anthropology*, Glasgow 1982.
12. Leroi-Gourhan, André : *Hand und Wort*, Frankfurt am Main 1980. (原著 : *La geste et la parole*, Paris 1964, 1965)
13. Lévi-Strauss, Claude : *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris/La Haye 1981.
14. Marx, Karl : *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in : *MEW*, Bd. 40.
15. Mauss, Marcel : *Sociologie et anthropologie*, Paris 1980.
16. Mühlmann, Wilhelm Emil : *Umriss und Probleme einer Kulturanthropologie*, in : Mühlmann, W. E./Müller, E. W. (Hrsg.) : *Kulturanthropologie*, Köln/Berlin 1966.
17. Plessner, Helmuth : *Der Mensch als Lebewesen*, in : Roček, R./Schatz, O. (Hrsg.) : *Philosophische Anthropologie heute*, München 1972.
18. — : *Gesammelte Schriften VIII*, Frankfurt am Main 1983.
19. Schmidt, Horst-Michael : *Sinnlichkeit und Verstand*, München 1982.