The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	社交熱と孤独 : ヨーハン・ゲオルク・ツィマーマン『孤独論』の再検討
Author(s)	吉田, 耕太郎
Citation	大阪大学大学院文学研究科紀要. 2018, 58, p. 141-163
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/68247
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

社交熱と孤独

—ヨーハン・ゲオルク・ツィマーマン『孤独論』の再検討

Einsamkeit im Zeitalter der Gesellschaftswut :
Anmerkungen zum Werk von Johann Georg Zimmermann an der Grenze zwischen Öffentlichkeit und Privatheit

吉 田　耕 太 郎

孤独論の再検討

18 世紀ドイツにおいて、政治、経済、市民生活の分野で公共圏と親密圏の切り分けが進行したことに異論はないだろう。確かにこの二つの領域の定義は論者によって様々であるが、政治と家庭、仕事と家事、男性と女性の活動空間など複数の場面で公と私という区分が誕生したことに異論はないだろう。本稿の出発点となっているのは、この公と私という領域の確定に、18 世紀のベストセラーであった孤独論というものがどのように関連していたのかを見定めようとする点にある。本稿であつかう孤独論の作者は、当時のイギリス王の宮廷医であったヨーハン・ゲオルク・ツィマーマンであり、彼の孤独論は、出版後すぐに海賊版があらわれてくるほどの影響力をもって受け入れられた。孤独という語からの連想で、孤独論は親密圏つまり私という領域に関連するものと予想できるのだが、まずこの孤独論がおかれていた同時代の言説空間を整理し、公と私という問題に孤独というテーマがどのように関連しているのか、関連しているとすれば現在の私たちはどのような切り口から議論を組み立てることができるのかを見極めることが本稿に設定した課題である。

ツィマーマンの孤独論についての研究は、18 世紀のベストセラーといわれながらも、多くはない。本格的なモノグラフィーは、2007 年にマルクス・ツェンカーが出版したもの[1]だけであり、他の多くは、同時代の他の作家や思想家との関連でツィマーマンないしは彼の孤独論に言及しているにすぎない。たとえば 2000 年以降の研究をふりかえってみても主要な研究としては、カールステン・ベーレとマルク・ゲオルク・デールマンの研究書[2]があるだけである。デールマンの研究は、孤独が芸術的な創造活動の場として認められてきた系譜を

1) Markus Zenker, *Therapie im literarischen Text*, Tübingen 2007.
2) Carsten Behle, *Heil dem Bürger des kleinen Städtchens*, Tübingen 2002; Mark-Georg Dehrmann, *Produktive Einsamkeit*, Hannover 2002.

イギリスの美学論からたどるものである。ただしツィマーマンは、この系譜の通過点のひとりとして位置づけられているにすぎない。デールマンの研究からは、本稿でも示すように、ツィマーマンの孤独論が一種の芸術家論となっていることを明らかにするものといえるだろう。またベーレの研究は、18 世紀の牧歌文学の系譜をたどったものであるが、ツィマーマンの孤独論を、個人的な経済的利害の追求が認められるなかで、失われつつあった友愛やキリスト教的モラルで結びついた共同体を文学的に投影した、広義の牧歌文学として位置づけるものである。ベーレの議論は興味深いものであるが、ツィマーマンの孤独論を、文学的な逃避行動に押し込めてしまうきらいがある。2007 年に発表されたツェンカーのモノグラフィーは、ツィマーマンの全著作（未公刊の草稿を含む）を繙いて、彼の生涯の活動を描き出した労作である。もちろん孤独論についても複数の観点から論じられている。ツェンカーは、とりわけツィマーマンの医師としてのキャリアを重視しつつ、同時代の言説との並行関係を明らかにする議論が多い。これらの研究を下敷きとしつつ、本稿では、ツィマーマンの孤独論で展開されている孤独と社交という対関係と彼が援用する心理論を手がかりとしながら、彼の孤独論の射程を再検討することにしたい。

ツィマーマンの生涯と孤独論について

まずツィマーマンの生涯[3)]を簡単に確認しておこう。ヨーハン・ゲオルク・ツィマーマンは 1728 年 12 月 8 日に、当時は人口 800 人程度であった現アールガウ州のブルックに生まれた。ベルンのギムナジウムで学び、母の希望に応えて当初は牧師を志した。しかし 1741 年に父、続けて 45 年に母が亡くなると、ツィマーマンは牧師になることをやめ、1747 年からゲッティンゲン大学にうつり、アルブレヒト・ハラーのもとで医師になるための勉強をはじめることになる。ツィマーマンの著作のなかでは、ハラーへの言及は少なくなく、ハラーの学問的な影響力の強さを確認することができる。また私生活でもハラーとの関係は続き、ツィマーマンの結婚相手はハラーの遠縁の女性であった。ゲッティンゲンでの勉学を終えると、オランダとフランスへ修養旅行にでかけ、1752 年に故郷スイスのベルンに診療所を開設した。名声は広まり、54 年には故郷ブルックの医療を統括する医務官に任命される。1765 年に猛威を振るった疫病では、近隣の町での治療活動を指揮した。町の住民の治療にあたりたくさんの症例にあたることのできたブルックでの活動期には、『医術における経験（*Die Erfahrung in der Arzneykunst*）』のような医学雑誌も刊行している。

ゲッティンゲン大学時代それから修養旅行で得たツィマーマンの知的なネットワークもま

3）ツィマーマンの生涯については、ツェンカーの研究を参考にした。Vgl. Zenker, a. a. O.

た、次第にはっきりとした形をともなってあらわれてきた。ツィマーマンは、ベルリン、チューリヒ、バーゼル、ペテルスブルク、ゲッティンゲンのアカデミー、ロンドンやパリの医学アカデミーの会員に選出され、1761年に故郷スイスで設立されたスイス協会（Helvetische Gesellschaft）の設立者のひとりとして名を連ねている。1768年、親交のあった同郷の医師ティソーの推薦により、当時イギリス王を兼ねていたハノーファー選帝侯ジョージ3世の宮廷医、同時に宮廷顧問官に任ぜられハノーファーへ移住することになる。ツィマーマンの医師としての名声は高く、ハノーファーでの職を受ける前にも、ゲッティンゲン大学の教授職、ポーランド王の司書ならびに主治医といった職も提供されていたと伝わっている。またプロイセンのフリードリヒ2世の危篤時にもツィマーマンは治療をほどこしている。ロシアのエカチェリーナ2世はツィマーマンの孤独論を読んで（矛盾するようだが）ツィマーマンとの交際を求めた。1795年にハノーファーにて死去するが、その間、ツィマーマンは幾度かの故郷への旅、ハノーファー近郊の保養地ピルモントでの療養もおこなっている。王侯貴族だけでなく、フランスのヴォルテールやディドロ、同郷スイスの医師ティソーをはじめ、スイス派とよばれたボードマーやブライティンガー、ドイツでもメンデルスゾーン、ヴィーラントをはじめとする当時の著名な知識人たちとも交友があった。

ツィマーマンの孤独論を主題的に扱ったモノグラフィーのなかでマルクス・ツェンカーは、ツィマーマンを策士と呼び、ツィマーマンが、キャリアアップのために師弟関係や交友関係を都合よく利用したことで、非難や誤解を招くことが多々あっと指摘している。ツィマーマンの華やかな交友関係は、孤独を讃える孤独論の著者からはかけ離れた印象を与えるだろう。

つづけてツィマーマンの孤独論の書誌的な情報をつけくわえておきたい。孤独論には、1756年のチューリヒで出版された版[4]、1773年に4回にわたって『ハノーファー雑誌（*Hannoverisches Magazin*）』に掲載され、同年にライプチヒのヴァイドマンの後継者とライヒ出版社（Weidmanns Erben und Reich）から一冊の本としてまとめられた版[5]、そして同出版社から1784年から85年にかけて4巻にわたって出版された版[6]が存在している（なお本稿では版の区別なく社交論と呼ぶことにする。各版の本稿での表記については註を参照のこと）。どの版も孤独が有益であること、孤独に積極的な価値を認めることを論じている点にかわりはない。最初の1756年の版では、シャフツベリ、ウォーバートン、ニュートンといったイギリスの哲学者や科学者、ディドロ、ヴォルテール、ハラー、ヴィーラントのような彼と同時代の著作を援用しながら、孤独の利点が説かれている。ただしその執筆スタイルは、

4) Johann Georg Zimmermann, *Betrachtung über die Einsamkeit*, Zürich 1756. 以下、Zimmermann 1756と略記。
5) Johann Georg Zimmermann, *Von der Einsamkeit*, Leipzig 1773. 以下、Zimmerann 1773と略記。
6) Johann Georg Zimmermann, *Ueber die Einsamkeit*, 4 Theile, Leipzig 1784–85. 以下、Zimmermann 巻数、ページ数と略記。

細かく章立てされた理論的な論究ではなく、連想で言葉をつなぐエッセイ的なスタイルが貫かれていた。例えば「孤独という魅惑的な刺激よ、この刺激を私が知らないはずはないだろう。花の香りにつつまれた人知れない谷」[7]といった表現のように、レトリカルな筆致で孤独を賛美する箇所がいくつもある。また社交に集う人たちを批判する時にも、「世を渡る術を立派に身に付けていると得意がっている人たちよ、小さきあなた達が、大きな世界と呼ぶものが何であるのか、私に説明してはくれまいか」[8]、と挑発するような表現が用いられている。ここでいう「大きな世界」は、社交の世界のこと、しかしツィマーマンは社交に集う人を「小さき人」と揶揄している。ツィマーマンは、社交の世界が実は「小さき人」が集う小さき世界に他ならないと社交を批判することで、孤独の価値を相対的に持ち上げようと試みている。

雑誌記事をまとめた1774年の版は、のちに4巻本（84年から85年に出版される）へと拡充される孤独論のエッセンスが詰め込まれた作品として位置付けることができる。また1774年の版では、1756年の版へのある種の反省が込められている。孤独の価値を賞揚するという基本的な立場は堅持されてはいるものの、孤独の価値を人々に伝えることが困難であることをツィマーマンは痛感している。冒頭の言葉を引用しよう。

「社交的な生活への愛を吹き込む人もいれば、孤独な生活への愛を吹き込む人もいる。人間が社交的な生活を求めていることを調べるのは簡単だ。人間を探究する者は、日々の社交的な生活のなかで、人間に備わった社交への欲求について知ることができるからだ。反対に、人間が孤独を求めていることを確認するのは容易ではない。孤独への欲求を調べようとすれば、そのまなざしを遠く離れた時代へ、遠く離れた地の民族へ、つまり日常で目にすることを離れた考え方や習俗へと目を向ける必要があるからだ」[9]。

人間はそもそも社交的な生き物であり、社交に参加することは望ましいと理解していた当時の価値観に、ツィマーマンが対峙していることを、この引用から読み取ることができる。社交が手放しで称賛された時代に、孤独の効用を説くには、同時代の価値観からはなれた証言を集めて提示する必要があると、ツィマーマンは孤独論での議論の進め方を練り直すことになった。ツィマーマンがとった具体的な手段は、孤独な生活を選んだ人々の逸話を紹介することであった。孤独論の古典ペトラルカの *De vita solitaria*（1346）からの引用は言うまでもないが、彼の孤独論をひらくと、歴史書、旅行記などの資料から選び出された様々な時代と地域の無数の具体的なエピソードの羅列が目に飛び込んでくるのはこのような理由からであった。

---

7) Zimmermann 1756, S.15f.
8) Zimmermann 1756, S.23.
9) Zimmermann 1774, S.12.

それゆえ1774年の版では、パスカルやルソーといった同時代の著作への言及も確認できるが、修道士、（エジプトやアジアの）隠遁者、神秘主義者と目される人々の逸話が登場してくる。一例を紹介してみよう。「孤独を求めるにいたった心に直接みとめられる原因」[10]という項目のなかでは、次のような人たちの逸話が紹介されている。プラトン以上の名誉心を求めるために孤独な生活を送った犬儒派のディオゲネス。徳や知を有する人物として認められたいがために、わざわざ孤独を選んだ中国の蘇軾（Son Tché）。世俗の罪を精算するために修道院での生活を送るカトリックの修道士。新たな罪を犯すことのないよう修業生活を送る日本の修験道者たち。こうした人物が肯定的に紹介されていないのは、ツィマーマンが積極的に評価する理由から孤独を選んでいないからである。

こうした逸話をツィマーマンが正しく取り上げているのかどうかについては検討しないが、孤独を選んだ人の逸話をいくつも提示することで孤独を論じていくという手法をツィマーマンは有効だとみなした。

1774年版のエッセンスを4巻本へと展開した84年から85年に出版された版でも、孤独な生活をおくった人物に関連した逸話が集積されている点で変化はない。ただし社交と孤独のそれぞれの良い面と悪い面というテーマが各巻に設定されているため、議論の見通しは立っているといえるだろう。

このような無数の逸話を背後で結びつけているのが、当時の医学的な言説であった。その経歴でも確認したように、ツィマーマンの職名はイギリス国王の主治医であり、プロイセンのフリードリヒ2世、ロシアのエカチェリーナ2世といった王族が診察を仰いだ高名な医師であった。しかし当時、医師は哲学者であり、人間の観察者でなければならないといわれていたように、当時の医学的な言説の中心におかれていたのは、人間の心身の諸能力の役割とそのバランスについての心理学（Seelenlehre）であった[11]。この心理学は、ツィマーマンの孤独論を根底から支える役割をになっている。

なお本論の記述に先立って、1784年から85年にかけてライプチヒで出版された4巻本の孤独論についての補足的な書誌情報を追記しておくことにしたい。この4巻本は刊行途中に、カールスルーエ（1784/85）、フランクフルト（1784/85）、トロッパウ（1785/86）にて海賊版が出版されたことが確認されている。こうした事実からもツィマーマンの孤独論の影響力の大きさを伺うことができるだろう。とりわけカールスルーエで出版された海賊版について

10）Zimmermann 1774, S.49ff.

11）心理学いわゆるSeelenlehreは、医師であったツィマーマンの叙述でも前提とされている当時の言説であり、たとえばよくしられたカントの理性、悟性、感性といった用語をつかった哲学認識論もまた当時の心理学のうえに構築されたものであった。当時の心理学についての医学史的な視点からの概説として下記をあげておく。Michael Hagner, *Homo cerebralis*, Berlin 1997.（出版社を変えての再版がある。）

は、著者に了解をとることなく勝手な修正がほどこされていると、ツィマーマン自身が苦言を残している。またこれまでのツィマーマン研究のなかで指摘されてはこなかったのだが、84年にライプチヒで出版された第1巻と第2巻については、表紙等に重版を示す記載は残されていないものの、加筆された重版の存在を確認している。

具体的に説明すると、途中のページミスを考慮にはいれず、第1巻の本文が350ページで終わる版と、392ページで終わるもののふたつの版、第2巻については、本文が468ページで終わるものと、520ページで終わるもののふたつの版である。本論文では執筆に際して、両版を検討しているが（ただし本論文の論旨に関連して敢えて指摘すべき異同はない）、引用については第1巻が350ページのもの、第2巻が468ページのものを基にしている。

社交をめぐる言説

1774年の孤独論の定義を手がかりにして、ツィマーマンが孤独論を執筆した当時の言説空間について確認することからはじめたい。「私は孤独という語を、人々の社交からことあるごとに遠ざかること（alle Entfernung von der Gesellschaft der Menschen）として理解している」[12]と、ツィマーマンは孤独を社交から遠ざかる態度として説明する。ありきたりなこの定義がもっていた意義を十分に理解するためには、社交の価値を絶対視していた同時代の言説を背景においてみる必要がある。

人間は政治的（社会的）な動物であり、仮に社会を必要としない人間がいるとすれば、それは人間ではなくて動物もしくは神であろうと定義したアリストテレスの主張は18世紀にも繰り返されていたし、ホッブズのような人間は自然状態においては闘争状態にあるという定義に対して、プーフェンドルフのように、理性を有する人間は、他者を敵ではなく友として認めるものであるのだから、自然状態おいてもある一定の社会状態を維持しようとする、社交的な本性が人間には認められるとする見解[13]が、ツィマーマンが執筆活動をおこなっていた時代には堅持されていた。人間が現に社会を形成しているとすれば、その原因は、人間には社交的な本性があるということから説明され、根拠づけられていたのである。

ハレ大学ゲオルク・フリードリ・マイアーの後任（もともとこのポストはカントに提供されたものであった）のエーバーハルトの説明を引用することにしたい。エーバーハルトは、人間が人間的な状態にあるということを、人間が社会を形成しており、特定の社会の一員（ein Mitglied einer gewissen Gesellschaft）であることと定義している。そしてアリストテレスに依拠しつつ、仮に社会の成員となっていない人間がいるとすれば、それは理性を持たない

12) Zimmermann 1774, S.7.
13) Vgl. Samuel Pufendorf, *Acht Bücher vom Natur- und Völker-Rechte*, Frankfurt 1711, 2.Bd., 2.C., §Ⅳ.

動物だと主張する[14]。つまりエーバーハルトによれば、人間であるということは、ある共同体のなかで生活し、共同体に対して負うべき義務を果たすと同時に、共同体のなかで主張するべき権利を有する、社会的な状態（gesellschaftlicher Zustand）にあることに他ならない[15]。エーバーハルトもまた自然状態においてもなお、人間には自然的な紐帯または権利というものがそなわっており、闘争状態ではなくむしろより良い仕方で隣人と生活しまた隣人に働きかけながら社会生活を営むと理解している。共同生活を送るということが人間の本性に合致している以上、社会的な状態は不自然な状態ではなく（kein unnatürlicher [Zustand]）、むしろ自然な状態であるというのだ。[16]

また同郷スイスの哲学者イザーク・イゼリンは、加筆と修正を重ねた文明史『人類の歴史について』の第4版では、人間の社交的な能力が下地となって、人々は結びつけられ、美や秩序の感情が高められ、結果的に社会全体が、貴重な成果を享受できるようになるとする文明史観を提示している[17]。この貴重な成果とは、イゼリンの主張を敷衍すれば、共同体の法規の正しい運用によって保障される人間や社会の幸福ということになる。イゼリンはこの社交性という動力でもって、近代的な市民社会が成立するというストーリーを描いている。

18世紀のベストセラーであるクニッゲの『人間交際術』は、別の切り口から、社交によって、当時の人々の行動様式が事細かに規定されていたことを今日につたえてくれる。社交の術である「作法のエスプリ（esprit de conduite（sic））」[18]を冷めた目で観察しているという点で、クニッゲも決して社交を手放しで称賛していたわけではない。例えば、医者と患者の関係は人間愛が重視されていると同時に、治療と報酬の関係としても説明されているように[19]、クニッゲの著作は、経済活動が浸透する市民社会のなかで変容せざるをえない人間関係への関心[20]に応えて執筆された作品であったと言えるだろう。

だからこそ、クニッゲもまた、この交際術を、「善良な意思と忠実な真心のすべてを兼ね備え、様々な優れた素養を身に付け、この世の中で、自分自身のそして他人との幸福を築き、双方を結びつけていこうと努力していながらも、他人から誤解されてうまくいかない人に向けて」[21]書いていると注記し、世間知らずで人間知らずのお堅い教授先生（ein steifer

14) Johann August Eberhard, *Sittenlehre der Vernunft*, Berlin 1781, S. 108.
15) Vgl. Eberhard, a. a. O., S.108.
16) Eberhardt, a. a. O., S.108.
17) Vgl. Isak Iselin, *Über die Geschichte der Menschheit*, 4. und vermehrte Aufl., 1. Bd., Basel 1779, S.382f.
18) Adolf Freiherr von Knigge, *Ueber den Umgang mit Menschen*, 3. und vermehrte Aufl., Hannover, 1790, 1. Th., S.9.
19) Knigge, a. a. O., 3. Th., S.92f.
20) 18世紀における人間への関心の高まりについて、次の研究書が見取り図をあたえてくれる。Alexander Košenina, *Literarische Anthropologie*, Berlin 2008.
21) Knigge, a. a. O., 1. Th., S.8.

Professor）や部屋に閉じこもってばかりの知識人（ein Stuben=Gelehrter）[22]、未開人の生活を評価してあらゆる社会の取り決めを蔑視するような粗野な冷笑家（der grobe Cyniker）[23]といった社交を軽視する人たちを読者として想定していないと断っている。

18 世紀における社交の意味を理解する上で、目に見える人間の行動様式だけに視線を限定するわけにはいかない。マルクス・クラウザーが簡潔にまとめているように、18 世紀において社交には行動規範だけでなく教育的にも重要な役割が認められていたし、また当時の心理学に支えられて心の健康を維持するものとしても高い価値が与えられていた[24]。

そしてまた人間に認められた社交的な本性は、キリスト教的な世界観の枠組みと齟齬をきたすことなく、社会というシステムの成立を説明する原理となり、社会規範やモラル、さらには芸術の理解をも基礎づけるものとみなされていた[25]。個人的な利害追求が肯定されつつある流れの中で、社交という行為自体が、共同体を維持する紐帯の役割を与えられていたと言えるのである。ゲラートの道徳講義から社交について記述した部分を引き合いにだしてみたい。

「私たちは、善と悪とを感じ取る根源的な感覚（eine ursprüngliche Empfindung des Guten und Bösen）を有している」[26]。この普遍的な道徳的な感覚は、感覚に流される人であれ、思慮深い人であれ、大多数の人間に大きな影響を与えているのであるから、この道徳的な直感（ein moralischer Instinkt）は神から与えられたものであると考えないわけにはいかない。この神から与えられた感覚から、人間が社交を求めることも理解される。そして社交することによって、人間のもつ様々な能力が互いの欠点を補うことになる[27]。

ゲラートが論じている善悪についての感覚は、スコットランド啓蒙思想家たちの道徳感覚の言説から影響を受けたものである。ゲラートは、こうした道徳感覚を頼りに、人々は社交を深めて、互いを補い合う共同体を形成することになると論じている。と同時に、道徳感覚が万人に認められるとすれば、それは神から与えられたものと考えざるを得ない。「こうして人間は、創造者である神への畏怖、信頼、愛、感謝の念を抱く、そして［…］全世界を、最も偉大かつ最善な存在に指導されている、ひとつの家族であるかのようにみなすことになる」[28]。社交性を有する人間が社交性によって結びついた共同体は、神によって世界が采配されていることの証であった。

---

22) Knigge, a. a. O., 1. Th., S.7.
23) Ebenda.
24) Vgl. Markus Krauser, *Konzepte und Perspektiven der Forschung*, in: Ders., *Geselligkeit und Bibliothek*, Göttingen 2005, S. 13-26; hier S.22ff.
25) Vgl. Jürgen Overhoff, *Frühgeschichte Philanthropinismus*, Tübingen 2004, S.68f.
26) Christian Fürchtegott Gellert, *Moralische Vorlesungen*, 1. Bd., Leipzig 1770, S.224.
27) Vgl. Gellert, a. a. O., S.394.
28) Gellert, a. a. O., S.25.

モーゼス・メンデルスゾーンにとっても、社交性は人間を自然状態から共同生活へと高める動力であり、共同生活における諸規則を導き出す、いわば社会的な理性の下地となるものであった[29]。そしてまたレッシングは、文芸作品の理解を支えた共感の議論へと発展させた。

知のメディア

社交がポジティブな価値をもっていた時代だからこそ、ツィマーマンの孤独論はそれだけ大きな衝撃をもって読まれることになった。ツィマーマンの孤独論を考察する前に、ツィマーマンの孤独論への冷静な回答と考えられる、クリスチャン・ガルヴェの『社交と孤独について』の議論を紹介することにしたい。ガルヴェの議論を手がかりにすることで、逸話の集積でしかないツィマーマンの孤独論の狙いも明確になってくるからだ。

ガルヴェは孤独と社交の問題を、先述のイゼリンと同じように文明発展史という大きな歴史的な枠組みのなかで論じている。ガルヴェの結論を一言でまとめるならば、人類の健全なる進歩のためには、孤独と社交のバランスが必要ということになる。他人から得た知識は、独りで精査する必要があるし、逆に読書によって独りで得た知識は、実際の人付き合いのなかで活かすことではじめて完璧なものになる。かつて知識の伝播が限られていた時代には、知識を有する賢人のもとに集うことによってのみ、知識は伝授されたものであった。しかしガルヴェは、自ら生きる18世紀後半の「文化の今日の成熟度」（die jetzige Reife der Cultur）[30]においては、まず教師や本を通じて、一般に流布する知識を集めることからはじめる時代であると説明する。そして本や講義の中で独りで得た知識を完全なものにするためには、啓蒙された人々や学識豊かな人々とのつき合いのなかで知識を磨くことが必要というのだ[31]。

さらにガルヴェによれば、社交は身分の違いについての偏見をなくすことに役立ち[32]、なにより社交を避けてしまうと、時代の変化についていかなくなってしまう。場合によっては、無知または古い因習にとらわれたままになってしまう危険性を招くことになる[33]、と社交を忌避することの害が強調される。

社交も孤独もどちらも大切とする折衷案が採用されているとはいえ、ガルヴェの議論のな

---

29) Vgl. Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn über Naturrecht und Naturstand*, in: Norbert Hinske (Hg.), *Ich handle mit Vernunft*, Hamburg 1981; Friedrich Vollhardt, *Selbstliebe und Geselligkeit*, Tübingen 2001, S.331.

30) Christian Garve, *Ueber Gesellschaft und Einsamkeit*, in: Ders., *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben*, 3. Th., Breslau 1797, S.188.

31) Garve, a. a. O., S.189.

32) Vgl. Garve, a. a. O., S.133.

33) Vgl. Garve, a. a. O., S.138.

かから取り上げるべき点は、知を伝播するメディアへの言及である。印刷メディアはいうまでもないことだが、例えば学校制度の整備によって、講義のようなかたちで多数の人に一度に知識を伝えることが可能になるような、知のメディアが発達した時代としてガルヴェは18世紀を捉えている。この知メディアの役割に焦点を定めたガルヴェの議論の狙いは、ツィマーマンのいう孤独という人間関係もまた、知の伝播するメディアの成立によって可能となったものであることを指摘する点にあったと言える。ガルヴェは、本や学校で得た知識では不十分、社交という場において磨く必要があると述べることで、むしろ社交の役割をはっきりと描き出してみせるのだ。

こうした社交に認められた役割は、ガルヴェの議論だけにみられるものではなく、むしろ広く受け入れられた当時の一般了解であったともいえる。シラーのカール学院の教師であったアーベルの著作から引用しよう。「社交は、余暇の最も重要な手段のひとつである。社交においては、余興や適度な楽しみが、怠け者に与えられる、こうした楽しみが無くなってしまえば、怠け者はますます目も当てられない状況に陥ってしまうであろうし、忙しい者にとっては息抜きとなる。しかし社交はこうした楽しみや息抜き以上に、人間そのものについてまたは人間に関連するものについて新しい知識を集めることに役立つし、複数の考えを耳にすることで、物知りぶったり、先入観に毒されることもなくなる」[34]。社交で提供される余興についてはあらためて検討するが、社交は単なるお楽しみの場であるのではなく、新しい知識を得るための場、偏った知識や無知を矯正する場として考えられていた。

ガルヴェはまた、孤独そのものについても掘り下げた考察をおこなっている。ツィマーマンは、孤独を社交を避ける態度として定義したが、ガルヴェは、ツィマーマンがこの定義のなかで明示していなかった孤独の様態を明らかにしてみせる。ガルヴェの議論を確認してみよう。孤独という表現は曖昧であると、ガルヴェは、引きこもった生活（ein eingezogenes Leben）と世捨て人のような生活（ein einsiedlerisches Leben）という区分を孤独のなかに持ち込んでみせる。

「引きこもった生活のありようとそこから引き出される効果を見届けることが重要であろう。なぜなら、引きこもった生活では、多くの人間と共にいる状態が続いているのであって、引きこもった者は多くの人々に影響を与えることもあるのだから。しかし世捨て人の生活では、興味深い自然現象のほかに珍しいものはなく、世捨て人の省察は他の人の役に立つことはなく、ただ彼にとっての慰めでしかない」[35]。

引きこもった生活を送る人には、人を愛するという能力、人々と一緒に楽しむ能力は認め

---

34) [Jakob Friedrich Abel], *Sammlung und Erklärung merkwürdiger Erscheinungen aus dem menschlichen Leben*, Frankfurt und Leipzig 1784, S.219.

35) Garve, a. a. O., S.330.

られるし、家族を思いやり、友情を育む能力も認められる。このようにガルヴェは、孤独に引きこもった生活というより厳密な定義付けを行うことによって、引きこもった生活を送る人が社交の能力は失ってしまったわけではないことを確認している。ここでガルヴェは次のような職種の人たちを引き合いに出す。学問のために社交的な楽しみを犠牲にする学者、一日中帳簿をつけなければならない商人、工房で丸一日仕事をする職人。「こうした人たちには愛する妻と子どもがいて、彼らは家族のために最善をつくしている。家族の運命に希望や怖れを抱き、家族とのつきあいのなかで、前向きに仕事へと向かう。もちろんこうした家族には良き隣人、友人、親戚なども含まれるだろう」[36]。

ガルヴェの議論の目的は、孤独というものを、まったき荒野にただ独りで生活するような世捨て人の状態として理解してはならないことを伝えることにあったといえる。つまりガルヴェは、ツィマーマンが説く孤独もまた世捨て人のような状態ではなく、その気になれば、社交にも参加できるような環境のなかで、意図的に一時的に社交を避けるような生活スタイルをとっているだけで、家族や友人といった最低限の人とのつながりを保っている生活スタイルのことであると読者に伝えようとしているのだ。

孤独を掘り下げたガルヴェの議論を引き受けるならば、人的ネットワークがある程度成熟した社会ではそもそも孤独は非現実的な生き方でしかないということになるだろう。むしろ孤独とは、社交の場に居合わせることの少ない社交嫌い、例えば研究者デールマンが名付けたような「社交的な孤独 Gesellige Einsamkeit[37]」ということになる。このガルヴェの孤独の理解に対して、ツィマーマンはどのように返答するだろうか。ツィマーマンはガルヴェの著作に対する回答は残していないが、ガルヴェの孤独理解を否定することはないだろう。医務官または宮廷医であったツィマーマンの実生活はまず孤独ではなかったはずだし、ツィマーマンは孤独を、実現できなかった生まれ故郷スイスでの隠遁生活と考えていたようにも読み取れる。「私は認めますが、スイスの農民というよりも、むしろウーリに住む隠者にむしろなりたいと思っています」[38]。しかしこの隠者としての生活も家族や地元の友人関係や社会的なつながりが維持されたものであった。「自分自身それから馴染みの客人たちがいれば、家での余興やら、あれこれの義務があるのだから、誰の助けがなくとも、退屈から救い出してもらえるだろう」[39]。このような記述から、ツィマーマンも、孤独を人とのつながりを一切絶った生活とは考えていなかったことをおさえておかなければならない。

---

36) Garve, a. a. O., S.331f.
37) Dehrmann, a. a. O., S.234ff.
38) Zimmermann IV, S.25.
39) Zimmermann IV, S.311.

退屈への恐怖

とはいえ孤独と社交は人付き合いの程度の差、孤独は人付き合いの薄い人間関係として理解してしまうと、ツィマーマンが孤独に認めた価値やその効果というものを捉えそこねてしまうことになる。医師でもあったツィマーマンは、孤独という状態を、心的能力でもって説明していた。ツィマーマンが孤独に認めた人間の心的状態を再構成してみたい。

「多くの人にとって、社交を忌避することほど理解に苦しむものはない。というのも人々は、善人でもないのにもかかわらず自分たちの社交が誰にとっても最高の社交だと思い込んでいるのだから。だから、わずか一日で自分たちの社交の輪に顔を出さなくなる人がいるとすれば、病んだ人なのだと彼らは考えてしまう」[40]。

はっきりしない言い方ではあるが、ツィマーマンは、社交熱の時代においては、社交を避けて孤独を選ぶ人がいるとすれば、そのような人は、病人というマージナルなレッテルを貼られてしまうと指摘している。ツィマーマンの関心は、社交の価値を減じて孤独の価値を高める点にあったのではない。なぜ同時代の人たちは孤独な生活を選ぶ人を病人としてしか理解できないのか、その理由をあきらかにすることを通じて、社交と孤独という対立それ自体を組みかえることに向けられていた。

なぜ人々は社交から遠ざかる人、孤独を選ぶ人を評価できないのか、ツィマーマンによれば、孤独が「あらゆる余興から遠ざかること（Entfernung von allen Vergnügungen）」[41]として理解されているからであった。つまり当時の人々にとって、社交とは、軽妙な会話、カードなどの賭事、多種多様の室内遊びといった余興を提供するものであり[42]、孤独とはこうした余興から遠ざかることとして理解されていた。しかしそれだけでは十分ではない。「退屈、これは心のひどい病気の状態であり、心地よい考えが頭から全くなくなった状態である」[43]。当時の人々にとって、あらゆる余興がなくなった状態としての退屈は、なにより心の病んだ状態を意味していた。この病は、心の無活動状態（Unthätigkeit）、虚無（Leerheit）の感覚、全ての能力の封殺する（stumpfen）退屈とも言い換えられているが[44]、重要なのは、退屈はなんとしても忌避しなければならない心の病んだ状態と考えられていたことである。

このように心が病の状態に陥ることのないよう、当時の人々は社交の効用を称賛し、実際に社交の場へと足しげく通うことになる。仮に社交の場に顔をださない人がいれば、彼は本

---

40) Zimmermann 1773, S.8.
41) Zimmermann 1773, S.14.
42) 社交と遊びについては、Dorothea Kühme, *Bürger und Spiel*, Frankfurt 1997. また、同時代の史料としては、以下で引用するエーラーの著作を参考のこと。
43) Zimmermann 1773, S.14f
44) Ebenda.

当に心の病を患うことになる。いってみれば社交から遠ざかることに病への恐怖が重ねあわされていたことをツィマーマンは指摘するのだ。

18 世紀の社交熱つまり孤独への恐怖心に対してツィマーマンがくだした診断は、極めて根本的なものであった。ツィマーマンによれば、「あらゆる人間が、この退屈に直面している」[45]。つまり、仮に社交の輪の中にいたとしても、人々は退屈への恐怖から逃れられるわけではない。だからこそ人々はある集まりから別の集まりへと社交をはしごし、ゲームに興じるテーブルを行き来し、あたらしい話題を次から次へ会話に持ち込むことになる[46]。

同じように社交を避けて孤独を選んだ人たちもまた、退屈への恐怖を乗り切らなければならない。ツィマーマンの叙述によれば、社交を避けた人のほうが厄介だ。社交が退屈であるとして孤独を好んで選んだ人たち、ツィマーマンが具体的に念頭においているのは知識人たちだが、彼らもまた、退屈の恐怖を感じているという意味で、社交の場に通う人たちと変わりない。というのも、知識人たちもまた、退屈を避けるために、次から次へと考える題材を探し出し、（本のなかに）面白い話題を次から次へと求めなければならないからだ[47]。ツィマーマンによれば、18 世紀の人たちは、社交に顔を出していようがいまいが、退屈にならないよう、常に何かに追い立てられているような状態へと追い込まれているということになる。

ここにきてツィマーマンの孤独論が、他人と一緒に過ごすのか、それとも独りで過ごすのか、という二つの異なる行動様式の対立を念頭においたものではなく、新たな問題系へと議論を拓くものであったことがわかるだろう。ツィマーマンは孤独で何を考えていたのであろうか。ここで手がかりにしたいのが、ツィマーマンが孤独を説明するために用いる静寂という語である。退屈への恐怖から逃れるために人々は、次から次へと余興を求めたり、考えるべき対象を次から次へと代え（Abwechseln）たり、または世事（Weltgekümmel）に好んでかかわったりしていた。このように対象を次から次へと追い求める態度から距離をとることを、ツィマーマンは静寂（Ruhe）と名付けている[48]。

ただしツィマーマンは、この静寂を、静かな生活を送るといったような人間の行動を示すために用いているのではなく、あくまでも人間の心理状態、具体的に言えば、心的諸能力の働かせ方を示す語として用いていた。静寂についてのツィマーマンの議論をたどるためにも、まず退屈の心理的定義から確認することにしたい。

まずは当時の言説を引き合いに出そう。人付き合いの楽しみをより良いものにするための

---

45) Zimmermann 1773, S.15.
46) Vgl. Zimmermann 1773, S.21.
47) Vgl. Zimmermann 1773, S.21.
48) Zimmermann 1773, S.26.

提言を集めた[49]一般読者向けの雑誌『社交者』から引用しよう。「わたしたちの心は、何かに従事するという本性を持っています。この従事する心的な力が活動しているかぎり、心は時間を長く感じることはありません。しかしこの活動する心が従事できる対象を何もみつけられなくなると、心は不調 Verdruß に陥ることになります、それこそが退屈さ（Langeweile）なのです」[50]。

退屈さとは、本来機能すべき心的能力が機能していない状態に由来する心の不快さ、または心の不調として定義されている。そしてこうした心の不調から回復させる機能が、社交に認められていた。「好奇心が社交に活気を与え、会話の話題が次から次へと代わっていくことで、退屈が締め出されることになるのです」[51]。このように次から次へとあたらしい話題や余興が繰り出される社交は、なによりも心の不調を治癒する特効薬だったのである。

音楽、演劇、ダンス、賭事など様々な余興について理論的に考察したエーラーの論文では、余興が倫理的または宗教的に許容されるか否かを問う立場が過去の論争と位置づけられ、人間は認識する被造物（das erkennende Geschöpf）であり[52]、余興が引き起す刺激は、人間の心的能力に調和をもたらす限りで許容されるべきだと論じられている。エーラーの主張は、倫理といった基準を持ち出さずに、人間の心的能力を手がかりに余興を正当化している点で興味深い。人間という被造物は、想像力をはじめ心的な諸力を刺激する楽しみが必要なのであり、それはなにより、神が人間を余興を享受できるよう創造したからであった。楽しみを拒絶するような人たちは、人間には身体がない、または身体を牢獄としか見ていない人に他ならないと、エーラーは、人間の心的能力の側から社交の必要性を基礎付けている[53]。

まさにツィマーマンが批判を向けるのは、心の特効薬として理解された社交であった。ツィマーマンによれば、心が働いていると人々が思っている状態は、実際は心が働いていない状態にほかならない。むしろ心が次から次へと移り変わる対象に捉えられてしまっており、頭が鈍っている（stumpf）状態でしかない[54]。社交ではなく、むしろ「孤独において、心の諸力は大抵の場合は、拡張され、活力が与えられ、高められる」[55]と、医師ツィマーマンは正反対の見解を提示する。このように社交に心の治療的効果を認めず、逆に孤独と心的能力の活性化をむすびつける点が、ツィマーマンの孤独論の新しさであったといえるだろう。

ツィマーマンは次のように孤独における心の状態を説明する。「孤独を選ぶことで静寂を

---

49) Vgl. *Der Gesellige*, Bd.1(Neue Aufl., 1764), S.6.
50) *Der Gesellige*, Bd.1, S.183f.
51) *Der Gesellige*, Bd.1, S.319f.
52) Vgl. Martin Ehler, *Betrachtungen über die Sittlichkeit der Vergnügungen in zween Theilen*, 1. Th., Flensburg und Leipzig 1779, S.33.
53) Vgl. Ehler, a. a. O., S.96.
54) Zimmermann 1773, S.26.
55) Zimmermann 1773, S.33.

獲得することは、精神を感覚の緊張状態から解放することを意味する。それはまた思考や熟考のためのエネルギーを獲得することでもある」[56]。孤独によって獲得される心のエネルギーは、倫理的にも価値あるものであり、荒波をせき止めるしっかりとした防波堤（ein fester Damm）のように、世の中に散見する知性のなさ、罪深き行為に抵抗する強さを与えてくれるものとなる[57]。ツィマーマンは、社交を不道徳の温床となぞらえることで、社交の倫理的な価値を下げているともいえるだろう。

孤独によって可能になるのは、対象に集中できる心の状態であった。そのわかりやすい例が修道僧である。「学識への渇望が、高揚し感情的になっている心は、いつの時代にも孤独を求めることになった」[58]。だからこそ、修道院といった世事から隔絶した組織が作り出され、そこに集う修道僧のような人たちが現われることになる。こうした心の活性した状態から振り返ると、社交の世界は次のように批判的に映ることになる。

「孤独は人間について教えてくれる学校である。というのも孤独によって、観察する精神は鋭利になるからであり、静かに熟考することで、この世界のなかで注目すべきものが何であるのかを、私たちは他の状態に比べてより良く知ることになるからだ。そしてまた孤独において、私たちは、心が観察したもの、心が気に留めたものを消化することができるからだ。反対に世事に忙しい人たち、宮廷に集う人たちは、あらゆるものごとを真逆に受け入れるだけでなく、未消化のままにすべてを吐きもどしてしまう」[59]。

ツィマーマンのこの発言がもたらした衝撃は、ガルヴェやアーベルをはじめとする同時代の社交評価と対比させることで明らかになるだろう。社交は人間知を得るための最善の機会、知識を実際に活用して磨きをかけるための学校とみなされていたのだが、ツィマーマンは、社交の場ではそもそも心的能力が発揮されていないと指摘する。上記の引用では医者でもあったツィマーマンの未消化の比喩も効いている。世事に多忙な人たちや宮廷に集う人たちと名指されている社交家たちの次から次へと余興を求める態度は、食べては吐きを繰り返す大食漢、結局のところ何も消化しない態度である。つまり社交という場では知識はいっこうに身に付かないというのだ。

社交は知の獲得という目的に照らせば理想的な空間とは言えない。ツィマーマンは、社交を先入観や誤謬がはびこった空間と言い換え、孤独をそこからの解放と説明してもいる。「人間のあらゆる先入観や臆見とから自由でありたいと思う者、［…］他者から導いてもらうのではなく、理性的にそして他者を導くために自由に考える者［…］は、偉大なるものや善を

56) Zimmermann 1773, S.37.
57) Zimmermann 1773, S.38.
58) Zimmermann 1773, S.40.
59) Zimmermann III, S.314.

ことごとく誤解する人々から距離をとらなければならず、静寂のなかで読書することになる。社交の場では何も判断はできない」[60]。

まさに先入観や臆見から自由であろうとするならば、必然的に、孤独を求めることになる。「あらゆることがらについての判断そして正義が問題となる場面で、既につくられた意見が語られてしまい、有象無象がたったひとつの意見だけに支配されているような所において、また明らかに最善を体現するような人物がおらず、激情をもってあらゆる誤謬に羽が与えられ、先入観が、徐々に影響力をもち、抗い難い様相をまとい、恐ろしいような力を持つ所において、孤独への希求が生じてくることになる」[61]。

ツィマーマンのこのような孤独の説明は、他人に判断してもらうのではなく、敢えて自らの知性を働かせることを啓蒙と説いたカントの啓蒙論にも通じるものであろう。「ある街の人々の大多数が、あらゆる事柄について、常にただひとつの意見だけをもっているようなところでは、啓蒙はあらわれてはこない。そうではなく、自分が思うように、自分自身が自由に考えることによって、啓蒙は現れてくるものだ」[62]。孤独と啓蒙とが重ね合わされることで、孤独を選ぶ者は、臆見を排し自律的に思考する者という具体的な姿をとることになる。

孤独と天才

孤独における心的能力の働きについてツィマーマンの議論をさらに追ってみたい。「自由と静寂が、心に、それ固有の感情を与え、今まで知らなかったような力を引き起こすきっかけを与えてくれる。孤独において、意志は力を与えられる。孤独において、人は世のなかで期待されている以上のことを自らに求めることになる。というのも、この何もなき状態、自由、静寂において、比類のないことが可能となり、そして比類なきことを求めることができるからであり、いままで以上に大きな理解力、聡明な解決策、多様さを表象し結びつけることができるようになるからだ。このような意味でも、孤独という静寂を、嘆かわしい沈黙、心の衰弱、一切の無感情などと理解してはならない」[63]。

孤独は、何もしない、何も起こらない無為ではない。むしろ孤独のなかで心的能力は最大限に発揮されるようになる。この心的能力の発露について、ツィマーマンは、天才をひきあいにだして論じている。

「孤独は、ただそれだけで、その内なる力を通して才能を呼びおこす。偉大なる者の手助

---

60) Zimmermann I, S.64f.
61) Zimmermann I, S.66.
62) Zimmermann I, S.65.
63) Zimmermann III, S.436f.

けなど一切必要なく、けちくさい報償でもって奮い立たせることも一切必要ではない」[64]。

偉大なる者を神と言い換えるならば、ツィマーマンは、人間は神から霊感など与えられなくとも、孤独の状態に自らをおくことで才能を発揮することができると主張していることになるだろう。孤独においてのみ可能となる「深い思索は、理性と想像力の最高の力を呼び起こすことになる。そしてまた最大の感覚、最大の心情を呼び起こすことになる。ここで得られる心の満足は、なによりも孤独において享受される。何者にも邪魔されることなく、この心の満足を、純粋に、より長く享受することで、新たな試みへ向かう力が実を結ぶ」[65]。

こうした心的能力の発揮についての議論は、同時代の天才論、ツィマーマンとも個人的な接点のあった同郷のスイス派と呼ばれた知識人たちが参加した論争を下敷きとしていた。

新旧論争を経て、現代の芸術家も過去の作家たちと同様に優れた作品をつくることができるという意識は、知識の蓄積や技術の進歩の裏付けによってますます一般的に受けいれられるようになったというのが文学史の通説であろう。ドイツ語圏においては、この論争の一つの局面は、スイス派（ボードマーとブライティンガー）とライプチヒのゴットシェートとの間の論争として現われることになった。美の模範となる完全なる自然を人間の理性によって完璧に模倣すること、現実にある美の模範に正しく従うことで、作品はもっともらしさ（Wahrscheinlichkeit）を備えることになるとゴットシェートは美を定義した。ゴットシェートの説くもっともらしい作品とは、三一致の法則の担保となるような現実の世界を舞台に行為する人間たちを描き出すことであった。スイス派もまた同様に美の模範と人間の理性には信頼をおいていたが、ゴットシェートが拠り所とするもっともらしさは、詩的な想像力に箍をはめることになると批判した。もしも詩が独創的なものであろうとするならば、その模範は見えない世界にも拡張されるべきだとスイス派の論者たちは反論し、現実ならざる空想の産物のようなものに形を与えること、つまり「あたらしい概念や表現を空想のなかでつくりあげる（in der Phantasie neue Begriffe und Vorstellungen formieren）」ことこそが、詩人の義務に他ならず、新しい概念を産み出すことで、詩人は「創造者（Schöpfer）」という呼び名にふさわしい存在となると説いた[66]。

ツィマーマンもまた、孤独において想像力の働きが活発になると説明している。「孤独は、非常に力強く想像力に働きかける。想像力は、理性よりも無限に大きな力で人間を捕らえてしまう。理性は認識の明晰さをもとめるが、それに対して想像力は無限を把握する。理性は、可能なものを明晰に表象する能力であるが、温かな想像力は、純粋で冷めた頭脳が決して見

---

64) Zimmermann III, S.256.
65) Zimmermann III, S.257.
66) Johann Jacob Breitinger, *Critische Dichtkunst*, mit einer Vorrede eingeführet von Johann Jacob Bodemer, Zürich, 1740, S.60.

通すことのできない無限に多様な事物を明晰に示すものと信じられている」[67]。このような想像力の活発な働きをツィマーマンは、比喩的に、「心は想像力と一緒になり、まったく別の世界へ飛翔することになる」[68]と表現している。

狂信または熱狂

このようなツィマーマンの能力論はどのような意義を有していたのであろうか。多様を一挙に表象するという天才の定義じたいは、目新しいものではなく、当時一般に受け入れられた定義であろう。とりわけ心的能力の高揚を強調するあたりに、シャフツベリーをはじめとするイギリスやスコットランド経由の美学論とのつながりを見てとることも不可能ではない。ここで着目したいのが、天才が発揮される領域についての当時の天才をめぐる言説である。

ハレ大学にてマイヤーのもとで哲学を学び、ベルリンでメンデルスゾーンや出版者ニコライと親交のあったレーゼヴィッツは、匿名で発表した『天才についての試論』[69]と題した天才論のなかで、天才を、直感的な認識を持つ者、さらにこの直感はただ単に感覚的なものではなく、事物がもたらす帰結や、事柄に本質的ではない様態をも含めて表象しうる能力であると定義している[70]。ただしレーゼヴィッツは、この天才が発揮される領域について、「天才は、絵画、音楽、詩において発揮されるものであって、道徳、哲学、法学といった感覚や想像力の働きが認められない高次の学問においてはありえない」[71]と制限を設けていた。レーゼヴィッツの天才論のように、天才は絵画、音楽、詩といった芸術や文芸といった特定の領域に限定して発揮されるという考え方が受け入れられていたとすれば、ツィマーマンは、孤独そしてそこで可能となる心の状態に、創造活動のような価値をあてはめようとしていたとも言えるだろう。また同時に孤独という状態を、理性的な明晰さや常識というものを飛び越えている天才となぞらえることで、孤独が一種の無理解にさらされていることもまた伝わってくる。百科全書の天才の項目では、天才がその豊かな感受性ゆえに、人々を統治するような職務には不適切とされているが、同様に、ドイツにおいても、天才は、その才能が発揮される領域以外では、愚鈍（stumpf）で、愚か者（Dummkopf）、はたまた死んでいるに等しいと、否定的に論じられている[72]。

---

67) Zimmermann II, S.47.
68) Zimmermann IV, S.311.
69) [Friedrich Gabriel Resewitz], *Versuch über das Genie*, in: *Sammlung vermischter Schriften zur Beförderung der schönen Wissenschaften*, 2.Bd.,1.St., (1759), Berlin, S.131-179, und 3.Bd.,1.St.,(1760), Berlin, S.1-69. 2 回にわけて掲載された。
70) Vgl. Resewitz, a. a. O., 3.Bd.,1.St., S.9.
71) Resewitz, a. a. O., 3.Bd.,1.St., S.18.
72) Vgl. *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, Bd. XXII(1765), 317. Briefe, S. 27f.

こうした孤独の両義性が前面に押し出されているのが、1784年から85年に出版された4巻本の孤独論である。この4巻本では、孤独は心的能力にポジティブなかたちで作用すると同時に、同時に、ネガティブな効果をもたらすものとしても検討されている。

「いずれにせよ、真理に到達するのか、または痴呆になるのか、どちらの道程も未決着のままだ。残念なことに、多くの人が真理への道を進むが、同じように多くの人が痴呆への道へと歩みをすすめることになる」[73]。孤独は一面では心的能力を働かせるが、この働きは、多種多様な想像を産み出し、結果的に、狂信、夢想、ひいて心の病を引き起こすことになる場合もあると、ツィマーマンは考察する。こうしたネガティブな帰結は、一面では天才として肯定的に評価された想像力の過剰な働きに由来するものであった。活動している想像力は、とても早くすべてのものをとらえるが、それらが何であるかを正しく見てとる前に、すべてを想像してしまう。この想像力の早急さによって引き起こされる過ちが、狂信である。

ツィマーマンはここで、狂信には、じつは熱狂とよばれるようなポジティブな契機があると指摘する。「熱狂は、心の活き活きとした激しい高揚のこと、新奇さと真理を結び付けて理性を絶えずゆさぶり、人間を、予期してもいなかった異常な状態へと飛翔させる」[74]。ここでもやはり、ツィマーマンが熱狂的な人物としてあげているのは詩人、弁論者、音楽家、哲学者など、心的能力を発揮して偉大なものを生み出す人たちである。ツィマーマンは熱狂を天才論に接合することで狂信のポジティブな読み替えをおこなっている[75]。

興味深いのが、社交に集う人たちこそ狂信的だとツィマーマンが切り返している点だ。狂信な人物は、普通の世界にも巣くっているのであり、当時の社交の場で流行していたオカルト趣味が、社交の世界に狂信者があふれていることの例証としてあげられている。

静電気を用いた小道具と催眠術によって治療行為をおこなったメスマーをはじめ、降霊術でもって憑き物を落としたヨーハン・ヨーゼフ・ガスナー、霊と交信するヨーハン・ゲオルク・シュレプファーといった人物が、18世紀の社交の場でもてはやされていた。かれらの実践が具体的にどのようなものであり、その効果の真偽を今日確認することは難しいが、ガスナーの治療行為に肯定的なラーファターの著作をはじめ、「こうした悪魔や魔物に由来する意見というものは、やむことなく人間の世界をゆさぶるものであり、邪教（Heidentum）または迷信（Aberglaube）にほかならない」[76]と、オカルト趣味を徹底的に検討し論破したハレの神学者ヨーハン・ザロモ・ゼムラーの著作を両極端として、オカルト趣味を扱う書籍が相次いで公刊されていたことからも、当時のオカルト趣味への関心の高さをうかがうこと

73) Zimmermann II, S.48.
74) Zimmermann II, S.50.
75) Zimmermann II, S.51.
76) Vgl. Johann Salomo Semler, *Samlungen von Briefen und Aufsätzen über die Gaßnerischen und Schröpferischen Geisterbeschwörungen*, 1. St., Frankfurt und Leipzig 1775, S.350.

ができる[77]。こうしたオカルト趣味に染まっていた社交の方が、狂信的ではないかとツィマーマンは返答する。ここでもツィマーマンは、社交であれ孤独であれ双方行動様式の違いは狂信とは無関係、迷信を信じるかどうかは、個々人が迷信からどれだけ脱しているかどうかの違いに他ならないと、孤独へ向けられた批判をかわすのだ。

孤独という病

このように孤独論の主張を再構成してみると、ツィマーマンは孤独を常に肯定的に論じているような印象を私たちはいだくかもしれないが、孤独論を読み進めてみると、孤独が病とたとえられ、病の状態にとどまることを認めるような記述にも出会うことになる。例えば、メランコリーについての記述からは、メランコリーに患う状態を賛美しているような態度を読みとることもできる。

「孤独は、常にというわけではないが、しばしば憂鬱さを甘美なメランコリーへとかえる。何もする気が起きない時、女性の持つ善良さのなかで、私には癒す力が与えられる」[78]。この甘美なメランコリーは、とりわけ若い時期に引き起こされるとも説明されている[79]。甘美なメランコリーとその回復のための女性との交際という表現からは、若い時分に悩まされた、かつての病状（または恋）への郷愁を読みとることができるだろう。さらにツィマーマンは、ルソーの『新エロイーズ』のレマン湖の記述をひきあいにだし、甘美なメランコリーの状態からの回復を望まず、メランコリーの状態にとどまりたいと思う気持ちを書き残している。

「その理由を正しく知ることをせず、穏やかにそして甘美に悩んでは悲しむことを選ぼう。そして孤独をなによりも選ぼう。清らかな湖のほとりで、草原で、絶壁にかこまれて、薄暗い木々のなかで、一人でいることを選ぼう。私が受け入れるものは、世人が嫌う崇高で好ましい自然の美しさだけだ」[80]。悩みや悲しみを孤独についてまわる気分として好んで引き受けるという態度を確認することができるだろう。

孤独とメランコリーとを肯定的に描く記述が、芸術家や天才をメランコリーという気質と重ね合わせる西洋の伝統的な芸術家理解にのっとったものであることはいうまでもない。ま

---

77) 18 世紀のオカルト趣味は結社研究との関連において研究の蓄積がある。オカルト趣味が社交の場でもてはやされていた点について、フランスの例になるが、次の研究を揚げておく。ロバート・ダーントン『パリのメスマー』平凡社 1987。ドイツの場合としては次の研究書をあげておく。Diethard Sawicki, *Leben mit den Toten*, Paderborn 2002. とくに第 1 章が見取り図を与えてくれる。またシュレプファーを扱った下記論文集も興味深い。Otto Werner Förster (Hg.), *Tod eines Geistersehers*, Leipzig 2011.

78) Zimmermann IV, S.196.

79) Zimmermann IV, S.219.

80) Zimmermann IV, S.220f.

た約半世紀後に登場している、不安や苦悩を主題的に論じるキルケゴールの問題関心の先取りとして、ツィマーマンを読むことも不可能ではない。しかしあらためて、ツィマーマンの孤独論が、18 世紀の社交熱にうかされた時代に、何を変革しようとしていたのかを確認することにしてひとまず本論を閉じることにしたい。

ツィマーマンが孤独論の中で批判してきたのは、社交かそれとも孤独かという人間の行動の様式の区分であったといえる。この区分に対抗して医師でもあったツィマーマンは、心的能力の働きという点から、社交と孤独という区分そのものを再検討する。社交の場にいあわせていたとしても世事にかずらうことなく特定の対象に集中するならば、つまり他人の意見に流されるようなことなく自由に思考するならば、人は孤独な状態で活動しているということになる。逆も同じで、独りでいても心的能力が働いていなければ、孤独にいるとはいえない。心の活動状態としての孤独に、ツィマーマンは、創造性や芸術性といった新たな価値をつなぎあわせることになる。社交の場において機知に富んだ会話を次から次へと繰り出すような良き紳士という理想的な社交人のイメージとは反対に、新しい表現を求めることに独り苦悩するようなタイプの人間に価値を認めている。しかしこうした孤独を選び取る人は、病んだ人といったパーソナリティーもまた積極的に引き受けていくことも示されていた。

このようなツィマーマンの孤独論の射程を正しくとらえるためにも、さしあたり次のふたつの論点を関連させて考察する必要があることを述べておきたい。まず一点は、本稿では、わずかに言及しただけであるが、この孤独のイメージを喚起するために、ツィマーマンが、ヨーロッパ外から集められた大量の逸話を援用していた点である。この時代のヨーロッパ文明批判に、ヨーロッパ外のイメージが利用されていたことはよく知られているが[81)]、ツィマーマンのこの孤独論もまた、こうした文明批判のトポスを共有する著作であるとも言えるだろう。ツィマーマンに孤独のイメージをたえず喚起させていたのは、孤独論の注記からもわかるように、当時大量に出版されていた旅行記や地理誌であった。その意味で、孤独論からは、ヨーロッパ外にまで拡がった商業的、社会的な連携の成熟度を読み取ることも可能なのである[82)]。本論の中でも引用したが、クリスチャン・ガルヴェの社交と孤独についての文明史記述はその意味でも重要な示唆をあたえてくれていた。ガルヴェは、孤独が可能となるためには、知のメディアが一定の成熟度に達している必要があると指摘していたように、ツィマーマンの孤独論もまた 18 世紀に実現していた知のメディアが生み出したものであったという点を忘れてはならない。

---

81) 18 世紀ヨーロッパでおこなわれた文明批判については多数の研究書がある。基本的な研究として以下をあげておく。Uwe Paßmann, *Orte fern, das Leben*, Göttingen 1989.

82) 18 世紀における商業・物流的ネットワークと知的・人的交流の関係について、参照されるべき研究として下記をあげておく。Manfred Koch, *Weimaraner Weltbewohner*, Tübingen 2002. とくに 55 ページ以下で展開されている議論。

そして検討すべきもうひとつの論点が、カントが非社交的社交性[83]と呼んだような現象である。カント自身の説明によれば、非社交的社交性は人間の内なる相反した傾向の拮抗関係のようなものであり、具体的には、社交を求める人物と孤独を求める人との社会的な対立と読み取ることができるかもしれない。何故このような仕掛けをカントが用意したのか、その理由についてはいくつかの説明が可能であるが、例えばパウリーネ・クラインゲルトはカント独自の目的論から次のように説明している。自然は人間に理性を与えるのではなく、人間が理性を獲得するような働きかけをおこなっている。人間は人間能力の発展という使命に参与しているのであり、能力を発展させる手段として、人間には、社交性と非社交性というふたつの相異なる状態を希求する傾向が与えられていると[84]。つまり歴史の発展という目的論的な視点にたてば、ふたつの拮抗関係は、人間が理性を獲得していくという大きな歴史をうごかしていく動力の双翼ということになる。

このような視点を受け入れるとすれば、ツィマーマンの孤独論は、社交を評価した同時代の知識人とともに両翼を担って、18 世紀という時代を動かしていったということになるのだろう。とはいえ、冒頭の問題設定でも簡単にふれたように、公と私という社会的なふたつの領域が確定しつつあった時代、ツィマーマンの孤独論は、大勢の人と共同に生活を営むかそれとも孤独な生活を選ぶかという行動様式における公と私とは違って、ある種の、心的態度として公と私を論じるものであった。つまりこの時代の人々が公共の場面での心的態度、親密な場面における心的な態度と、意図的に心の能力のはたらかせかたを選択し調整しなければならなくなりつつあった時代状況をツィマーマンの孤独論は問題にしていると解釈することも可能であろう。本論を引き受けて、ツィマーマンの孤独論を、18 世紀の公共圏と親密圏という問題設定のなかで、稿をあらためて検討することにしたい。

---

83) Vgl. Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, (Akademie Ausgabe), Bd., VIII, S.20.
84) Vgl. Pauline Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*, Göttingen 1995, S.24f.

Einsamkeit im Zeitalter der Gesellschaftswut : Anmerkungen zum Werk von Johann Georg Zimmermann an der Grenze zwischen Öffentlichkeit und Privatheit

Kotaro YOSHIDA

Das 18. Jahrhundert gilt als Zeitalter der Gesellschaftswut, in dem sich gleichzeitig die Entstehungsphase der Grenzziehung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit verorten lässt. In diesem Aufsatz werden die Grenzlinien beider Sphären aus Sicht des Phänomens der Einsamkeit thematisiert. Ausgangspunkt hierfür bilden eine Reihe von Werken Johann Georg Zimmermanns, einem Hofarzt Georg III. (König von Großbritannien und Irland und auch Kurfürst des Herzogtums Braunschweig-Lüneburg). Zimmermann konfrontiert die Einsamkeit mit der gesellschaftlichen Beliebtheit im 18. Jahrhundert. Zimmermann versucht nicht, die damalige Gesellschaftswut zu kritisieren, sondern die Sinnlosigkeit des Gegensatzpaars zwischen Gesellschaft und Einsamkeit aufzuzeigen. Zimmermann setzt diese zwei unterschiedlichen Lebensweisen nicht einfach mit den Sphären von Öffentlichkeit und Privatheit gleich. Er definiert Einsamkeit vielmehr als eine Bedingung, worunter die menschlichen Seelenkräfte besonders in Bezug auf künstlerische Tätigkeiten ihre maximale Wirkung entfalten können. Egal ob man still in Einsamkeit lebt oder an der Gesellschaft teilnimmt, der Einzelne ist einsam insofern er kreativ ist. Einerseits wird die Einsamkeit mit der Kreativität verbunden, aber anderseits bleibt sie als Form der Ungeselligkeit negativ konnotiert. Die Ungeselligkeit wird mit den Krankheitsbildern der „Melancholie“ oder der „Schwärmerei“ in Verbindung gebracht. Diese Kopplung der diskrepanten Kategorisierungen der Einsamkeit spielt eine entscheidende Rolle bei der Untersuchung der Grenze zwischen Öffentlichkeit und Privatheit. Zimmermanns Einsamkeit funktioniert als ein Schlusselbegriff für diejenigen, die sich um Privatheit innerhalb der Öffentlichkeit bemühen.