

スピノザの Philosophy of Mind を再考する (下)

松 田 克 進

(受付 1998年10月15日)

II 人間身体の観念

§ 22 さて、前章で我々は次のような事柄を確認することができた。スピノザにとって人間精神とは「人間身体の観念」であるが、この「人間身体
の観念」とは、人間身体が存在を帰結する一連の推論を意味する。今、ある
特定の間身体 c について言えば、人間身体 c の観念とは、 c の存在を
帰結する一連の推論 Φ_c に他ならないのである。

しかしながら、この解釈はまだ不完全である。というのも、「人間身
体 c の存在を帰結する一連の推論」ということで、何が意味されているか
が依然として曖昧だからである。この推論は、人間身体 c におけるあらゆる
事象の存在を帰結するのであろうか。もしそうだとすれば、この推論は、
例えば c が明日の正午に何を見るか、明後日の真夜中に何を聞くか、とい
うような事柄を演繹することができるくらい強力な推論なのであろうか。そ
れとも、この推論は、人間身体 c に生じるそのような具体的事象の存在ま
では含意しないのであろうか。

今言及した問題に対する答えは、じつはスピノザのテキストからはっき
りと確認できる。というのもスピノザは、『エチカ』第二部の様々な箇所
で、人間精神が人間身体に起きる個々の具体的事象を明晰判明に認識しないと
明言しているのである。決定的なのは次の箇所である。

「人間身体の変状の観念は、単に人間精神に関連している限り、明晰判
明なものではなく、混乱したものである (Ideae affectionum Corporis
humani, quatenus ad humanam Mentem tantum referuntur, non sunt
clarae, & distinctae, sed confusae)」 (E2P28)

ここで言われているのは、人間精神 Φ_c そのものは、人間身体 c の具体的な事象（スピノザの言葉では「変状」）を明晰判明に捉えることができない、ということである。そしてこの同じ内容は次のような言い方でも表現されている。

「人間精神は人間身体を認識しない」(E2P19Dem)

「人間精神は人間身体自身を認識しない、いいかえれば、人間身体の認識は神が人間精神の本性を構成する限りにおいては神に帰せられない」(E2P23Dem)

要するに、スピノザが考える人間精神（＝人間身体の存在を帰結する推論）は、人間身体の具体的な諸事象の存在を帰結するものではないのである。しかしそうすると、人間精神が人間身体の存在を帰結する、というのは何を意味しているのか。人間身体の具体的な諸事象を帰結しないのならば、人間身体の何を帰結するというのか。この問題が、今我々にのしかかるのである。

<スピノザ自然学の基本構想>

§ 23 この問いに答えるには、人間身体の本質、あるいはそもそも物体の本質をスピノザがどのように考えたか、ということ考察するのが得策である。すなわちスピノザの自然学（これは従来のスピノザ研究では非常に手薄なテーマであった）を部分的にでも振り返るのがきわめて有益である。そうすることで、「人間身体の観念」という概念でスピノザが何を意味したかある程度明確に捉えることができるのである。

スピノザの自然学は、ある意味ではデカルトを受け継ぐものであり、別の意味ではデカルトを越え出るものである。まずデカルトの踏襲という点から確認すれば、それは、スピノザが「宇宙論的自然学」ないし「全体論的自然学」を引き継いだ、ということである。まずこのことを説明しよう。

近年、小林道夫氏がその著『デカルトの自然哲学』¹⁾ではっきりと示したように、デカルト自然学は一種の宇宙論ないし全体論として構成されている。それは、デカルトの有名な「物質即延長」説からの必然的帰結である。この点について小林氏は次のように述べている。

「この説〔物質即延長説〕によれば宇宙空間全体が物質に満たされていることになるから、宇宙は、そのすべての部分が厳密には関連しあうような全体を構成するということである。そうすると、地上の現象を対象とする物理学は厳密には宇宙論と独立には成り立たないということになる」²⁾。

つまり物質即延長説をとる限り、地球上の物理現象を扱うさいには、原理的には、「宇宙全体」を構成する物質を考慮にいれなくてはならない。宇宙全体を考慮に入れて初めて、個々の現象についての正確な認識が成立するのである。これがデカルト自然学の宇宙論的ないし全体論的性格なのである。

そしてスピノザはまさしくこのような見地をデカルトから引き継いでいる。彼は『エチカ』ではっきりと真空（空虚）の存在を否定しており（cf. E1P15S），また『デカルトの哲学原理』においても、デカルト自然学の宇宙論的な方向性に対して一貫して好意的な書き方をしているのである³⁾。また『エチカ』第二部の有名な「自然学的付論」を見ても、スピノザが自然全体を一つの巨大な連続体と捉えていたことがはっきりと分かる。「全自然が一つの個体（*unum Individuum*）である」⁴⁾と彼は言うのである。デカルト

1) 小林道夫『デカルトの自然哲学』（1996，岩波書店）。

2) 小林道夫，前掲書，p. 138.

3) W. N. A. Klever によると、『デカルトの哲学原理』第三部の書き方から判断する限り、スピノザはデカルトの渦動仮説をも認めていた可能性が大きい。Cf. W. N. A. Klever, "Moles in Motu: Principles of Spinoza's Physics", in *Studia Spinozana*, Vol. 4, 1988.

4) C. Gebhardt (ed.), *Spinoza Opera*, Vol. 2, p. 102.

に劣らずスピノザは、自然が複数の独立した個体から構成されるという原子論的見地から極めて遠いところに立っていたのである。

§ 24 しかしながら、自然学に関してスピノザはデカルトからある点ではっきりと袂を分かつ。延長（物質）をデカルトが基本的に静止したものと見なすのに対して、スピノザは運動が延長の本質に属すると考えたのである。W. N. A. Klever の明快な定式化を用いると、デカルトが延長を「静止する物質 (moles quiescens)」としたのに対し、スピノザは延長を「運動する物質 (moles in motu)」としたのである⁵⁾。このことをクレファーの議論に依拠しつつ説明してみよう。

17世紀哲学の研究者にはよく知られていることだが、スピノザは死の直前、チルンハウスからデカルト自然学の評価に関わる質問を受けた。そのさいスピノザは、物質を単なる（静止的な）延長と規定するデカルト説では多様な事物が生起することを説明できない、としてデカルト説を批判した。しかしクレファーによると、このような反デカルト色は、死の直前ではなくずっと以前からスピノザに認められる。つまり、そもそもスピノザにとって、運動は延長（物質）に対して外から与えられるものではない。延長と運動は不可分離である。いいかえると、運動は物質の単なる偶有性ではなくその本質なのである。運動と静止（両者はあくまでも相対的に区別されるだけで本質的には区別できない）は、スピノザ自身のことばを使うと、「神の本性の必然性から生起」(E1P32C2) するものなのである。

さてそうすると、このような「運動物質 (moles in motu) 説」を、彼がデカルトから継承した全体論的自然学の立場と総合すると、どのような自然像ができるであろうか。それは、宇宙全体を本質的に流動し続ける一つの連続体と見る、という像である。クレファーの言葉では、「スピノザは、恒星や惑星や太陽を含む世界〔の全体〕を、ところどころに粒子の塊を伴っ

5) W. N. A. Klever, *op. cit.*

た、一個の巨大な流動体（fluid）と見なした」のである。これを今仮に、「流動宇宙論」と呼ぶことにしよう。

§ 25 スピノザの流動宇宙論については、クレファーが指摘するように、科学思想史的にみて非常におもしろい論点がいくつかある。例えば、これを現代的な場の理論の先駆と見なすことも、決して荒唐無稽ではないかもしれない⁶⁾。しかし紙幅の関係上、本論ではこの方向の議論は省略し、我々にとって重要な二点だけを確認しておこう。

まず第一点は、このような流動宇宙論における人間身体的位置づけである。人間身体は絶えず流動する宇宙のなかの、いわば小さな島である。この島は、スピノザによると液状部分（精気や血液）、柔軟部分（脳随など）、堅硬部分（これを彼は具体的に説明してないが、骨などが属すると推測される）から出来ている。これら諸部分の構成要素は、絶えざる物質代謝によって入れ替わり、このような入れ替わりによって人間身体という島は維持される。つまり「人間身体は、みずからを維持するためにきわめて多くの物体を必要とし、これらの物体からいわば再生される（regeneratur）」⁷⁾のである。

スピノザの流動宇宙論について確認したい第二点は、人間身体の同一性（identity）の定義である。上に見たように、流動宇宙の中で人間身体は不断の物質代謝によって構成要素が入れ替わっている。したがって、人間身体の同一性を構成要素の同一性によって規定するならば、人間身体の同一性は不断に失われるという逆説的な結論が出てしまう。これは実はデカルト自身も取り扱った問題であるが、スピノザはこの問題を次のように独自の

6) 例えば、物理学者 M. Sachs は、スピノザ自然学のなかに一般相対論に通じるものを認め、次のように主張している。「私が見るところ、他にもないスピノザの哲学こそが、アインシュタインの一般相対性理論に接近する上での最も重要な哲学的先駆である」。Cf. M. Sachs, *Einstein Versus Bohr: The Continuing Controversies in Physics* (Open Court, 1988), p. 258.

7) C. Gebhardt (ed.), *op. cit.*, Vol. 2, p. 102.

仕方解決する⁸⁾。まず彼は、人間身体のみならず、個体一般の形相（本質）を、個体の構成物質の「運動静止比（*motus et quietis ratio*）」として規定する。運動静止比とは、構成物質相互間の運動のやりとりのバランスのことである。そしてこの規定に基づいて、個体の同一性の条件は、個体の構成物質の運動静止比の同一性として規定されることになる。つまり、個体を構成する要素粒子が他の粒子と入れ替わるとしても、運動静止比が維持される限り、個体は同一性を保つとされるのである。そしてこの見地を（個体の特殊ケースとしての）人間身体に適應することによって、スピノザは、人間身体の同一性条件について次のような見解を出す。すなわち、人間身体を構成する物質が入れ替わる（物質代謝がいとなまれる）にしても、運動静止比が同じであるかぎり人体は通時的に同一のままである、という見解である⁹⁾。「身体は、運動静止比を保持するかぎり、現にあるとおりにある」¹⁰⁾のである。

＜人間身体の観念の図式＞

§26 以上、我々は駆け足で、スピノザの自然学の大枠を確認してみた。そもそもこのような確認作業をする意図は、「人間身体の観念」という概念で彼が何を考えていたかをより明確化することにあつた。では、どのような解釈上の成果を我々は得たのであろうか。

8) 人間身体の同一性についてのデカルトおよびスピノザの議論については次の拙論で詳しく論じたことがある。「人間身体の通時的同一性について—デカルトとスピノザの場合—」, 高野山大学密教研究会編『密教文化』第185号所収, pp. 65-79.

9) もっともスピノザが、ここで運動静止比を厳密な一定の値と捉えていたかどうかは疑問である。もしもそのように捉えていたならば、物質代謝が円滑に行われていたとしても運動静止比は微妙に揺れ動くだろうから、その限りで、人間身体の同一性も喪失と回復との間を忙しく動くことになる。おそらくスピノザは、運動静止比ということは何らかの幅をもった値を考えていたのではないかと私は予想する。そうならば、運動静止比が微妙に振動しても人間身体の同一性は安定する、ということが可能となるのである。

10) KV, 52.

人間身体の形相は、それを構成するもろもろの物質の特殊性に存するのではなく、あくまでも、それらの物質の運動静止比にある。そして人間身体の同一性は、この運動静止比の同一性に帰着する。となると、精神（＝人間身体の観念）が帰結するものは、決して、人間身体の構成要素の個別的な有り様ではない、ということになる。むしろ精神は、人間身体の形相を構成する運動静止比が実現ないし保持される様々な場合のすべてを描き出すものでなければならないのである。

もう少し具体的に考えるために、ある特定の人間身体 c が、 $\alpha_1, \beta_1, \gamma_1$ から出来ており、それらの運動静止比を R と仮定しよう。そしてさらに、これら構成物質が $\alpha_2, \beta_2, \gamma_2$ だとしても、あるいは一般に、 $\alpha_n, \beta_n, \gamma_n$ だとしても、運動静止比 R が保持されると仮定しよう。このとき、 $\alpha_1, \beta_1, \gamma_1$ からなる人間身体も、 $\alpha_2, \beta_2, \gamma_2$ からなる人間身体も、さらに一般に $\alpha_n, \beta_n, \gamma_n$ からなる人間身体も、「同じ」人間身体 c であることになる。そうすると、 c の存在を帰結する（描き出す）一連の推論 Φ_c は、決して、 $\alpha_1, \beta_1, \gamma_1$ という特定の物質からなる人間身体が存在を帰結するものであってはならない。 Φ_c は、一般に $\alpha_n, \beta_n, \gamma_n$ という物質の組がどういう場合に成立するか、換言すれば、運動静止比 R がどういう場合に成立するか、ということを示す命題を帰結する一連の推論でなければならないのである。

これはいいかえると、人間身体 c の精神 Φ_c は、条件文の系列を帰結する推論でなければならない、ということである。なぜならば、運動静止比 R は多くの異なる場合 s_1, s_2, s_3, \dots において成立するであろうから、 Φ_c は、「 s_1 ならば R が成立する」「 s_2 ならば R が成立する」「 s_3 ならば R が成立する」……という条件文のすべてを連言の論理結合子「&」で結合した命題を帰結するものでなければならないからである。

以上、かなり煩瑣な議論になってしまったので、ポイントを確認しておこう。一つの「同じ」人間身体 c といっても、その形相（本質）が運動静止比 R に存する限り、どのような物質から構成されているか、ということについては多くの場合が考えられる。したがって人間身体 c の存在を帰結

する推論 Φ_c (=人間身体 c の観念 = 人間精神) は, c が特定の物質から構成される特定の場合にだけ言及するものではない。 Φ_c は, R が成立するすべての場合に言及するもの, つまり, それら個々の場合に R が成立することを語る「条件文の系列」を帰結するものでなければならないのである。一言でいえば, Φ_c は, 運動静止比 R が保持される条件を余すところなく示す「条件文の系列」を帰結する一連の推論に他ならないのである。もちろん, 何から帰結するか, と言えば, 数学的真理や自然法則からである, と言わねばならない。したがって, Φ_c (=人間身体 c の観念 = 人間精神) を図示すると, <図式 4> のようになる。

<図式 4>

$$\mu_1, \mu_2, \mu_3, \dots; \nu_1, \nu_2, \nu_3, \dots$$

$$\vdash (s_1 \rightarrow p) \ \& \ (s_2 \rightarrow p) \ \& \ (s_3 \rightarrow p) \ \& \ \dots$$

(ただしこの図式において, 「 μ_n 」は数学的真理, 「 ν_n 」は自然法則, 「 s_n 」は何らかの具体的な物理的状況, 「 p 」は特定の運動静止比 R の成立——いいかえれば, 人間身体 c の存在——を意味する。「 \vdash 」は, それより前に書かれた命題群から, その後ろに書かれた命題が帰結することを意味する。)¹¹⁾

<「限りの神」論の問題>

§ 27 以上に我々は, 人間精神 (=人間身体の観念 = Φ_c) のより正確な捉

11) § 20の注に書いたことの繰り返しになるが, スピノザは『エチカ』のなかで, このような推論の具体的例を一つたりとも提示していない。しかしだからといって, 我々の解釈が不利になるわけではない。人間(スピノザもその一人である)の有限な知性がこのような推論を構成できないのは何ら驚くべきことではなく, したがって『エチカ』にそのような推論が全く登場しないことも何ら驚くべきことではないのである。このことは, ウィトゲンシュタインの『論理哲学論考』に要素命題の実例が一つもあがっていないことと, ある意味で類比的な事態であると思われる。

え方について一つの解釈に達した。繰り返しになるが、それは、人間精神とは「人間身体の成立条件を意味する条件文の系列を帰結する一連の推論」である、というものである。そしてこの解釈を我々は<図式4>で表示したのであった。

しかしこの解釈に達するために、我々はおもに、スピノザの自然学的見地（流動宇宙と個体の同一性についての議論）を拠り所としてきただけである。つまり、まだこの解釈がスピノザのテキストに合致することをしっかりと確認したわけではない。そこで我々は、この解釈を確証するために、以下に、この解釈によってスピノザのテキストの難所が整合的に読めるかどうかを確認したいと思う。我々が注目したいのは、『エチカ』第二部で展開される「限り（*quatenus*）の神」に関する議論である。この「限りの神」論は、スピノザを読んだ者ならばほぼ必ず引っかかる難所中の難所ではないかと思われる。実際のところ少なくとも私は、この議論をすっきりと理解できる解釈にこれまで出会ったことがない。そして私が以下に示したいのは、<図式4>で表示される我々の解釈を使えば、この難所を乗り越えることができる、ということなのである。

§28 『エチカ』第二部のいくつもの箇所ですピノザが展開する「限りの神」論とは、要するに次のようなものである（スピノザはしばしば個物一般について「限りの神」論を展開しているが、ここでは人間身体の場合に限定しておく。）

<「限りの神」論>

- ①神は、人間精神の本性を構成する限り（*quatenus*）においては、人間身体を十全に認識しない。
- ②しかし神は、人間精神のみならず、他のものの観念をも有する限り（*quatenus*）においては、人間身体を十全に認識する。

この「限りの神」論は、若干の字面の変動はあるものの、『エチカ』第二部の重要箇所（例えば、E2P9, E2P11C, E2P19Dem, E2P24Dem）において繰り返し登場し、スピノザ特有の「論理」を形成している感がある。具体的テキストを一応見ておこう。定理23証明では次のように書かれている。「人間身体の認識は神が人間精神の本性を構成する限りでは神に帰せられない……人間精神は、その限りでは〔=神が人間精神の本質を構成する限りでは〕自分自身を認識しない」(E2P23Dem)。これは上にまとめた項①を意味している。また別の箇所、定理19証明を見てみよう。「神は、〔単に〕人間精神の本性を構成する限りではなく、きわめて多くの他の観念に変状した限りにおいて、人間身体の観念を有し、あるいは人間を認識する。いいかえれば、人間精神は人間身体を認識しないのである」(E2P19Dem)。この引用箇所の「いいかえれば」の前の部分は、上にまとめた項②を意味し、その後は項①を意味している。

「限りの神」論がテキスト読解上の難所であるのは、それが一見、きわめてパラドクシカルだからである。つまり、全知なる神が、まさしく人間精神——つまり人間身体の観念——を構成している限りにおいて、当の人間身体を認識しない、というのは一見、完全に矛盾しているように思われるのである。実際のところ、残念ながら、スピノザ研究者たちは——むろん私の見た狭い範囲についての話だが——「限りの神」論について透明な解釈を提出してはいない。ほんの一例をあげれば、E・カーリーの『幾何学的方法の向こうに』は『エチカ』の尊敬すべき堅実な解説書だが、「限りの神」論については明確な解釈は何ら示していない。いやそれどころか我々が先ほど引用した第2部定理19証明については言及すらしていないのである¹²⁾。

§ 29 では<図式 4>に要約される我々の解釈で、この「限りの神」論を解釈してみよう。まず確認したいのは、人間精神 (= 人間身体の観念) が

12) Cf. E. Curley, *Behind the Geometrical Method* (Princeton University Press, 1988).

<図式4>のような一連の推論であるならば、人間精神は少なくとも、数学的真理や自然法則を理解する能力は有している、ということである。すなわち<図式4>で「 μ_n 」および「 ν_n 」という形で表した命題は、すでにあらかじめ人間精神に入っているのである。しかもそれらはある特定の人間精神にだけ入っているのではなく、一般に、どんな人間精神にも入っているよう。つまり数学的真理や自然法則は万人に共通である。だからこそそれらは「共通概念 (notiones communes)」と呼ばれるのである¹³⁾。しかしながら、このような共通概念だけでは、人間身体が現実存在することも、またそれが具体的にどのような有り様をしているかも、十全に認識することができない。それら共通概念で帰結することができるのは、あくまでも「 $s_n \rightarrow p$ 」という形をした条件文の系列にすぎないのである。これはいいかえれば、人間身体が現実存在することを十全に認識するためには——つまり「 $s_n \rightarrow p$ 」という条件文ではなく端的な「 p 」という命題を帰結するためには——条件文「 $s_n \rightarrow p$ 」の前件「 s_n 」をカットすることが必要だということである。しかし、神の無限知性のなかでの人間精神（換言すれば「人間精神の本性を構成する限り quatenus における神」）では、「 s_n 」というこの前件をカットすることができない、つまり人間身体の実在存在を十全に認識することがどうしてもできないのである。そして「限りの神」論の項①が主張しているのは、まさにこのことなのである。

では、人間身体の実在存在を十全に認識するため、つまり「 s_n 」という前件をカットするためには何が必要であろうか。それはいうまでもない、「 s_n 」を帰結とする別の推論である。より具体的に言えば、「 s_1 」でも「 s_2 」でもなんでもいい、そういった、人間身体以外のさまざまな個物に関わる具体的状況についての推論（＝観念）が、人間精神以外にも考慮されたとき、前件カットが可能となり、人間身体の実在存在が十全に認識されることになる。そしてまさしくこのことをスピノザは、「限りの神」論の項②で

13) 数学的真理や自然法則が万人に共通であるということは、物理学の可能性をめぐる科学認識論的な問題に直結するのだが、この点については第三章で議論する。

主張しているのである。神の無限知性における人間精神だけからは、人間身体が存在は帰結しない。帰結するのは、しかじかの場合にそれが存在するという条件文止まりである。その条件文の前件をカットするには、無限知性における他の部分、つまり他の諸観念をも総合的に考慮せねばならない。そのように、無限知性におけるさまざまなものが総合的に考慮に入れられたときにはじめて、いいかえれば、「神が人間精神のみならず、他のものの観念をも有する限り (quatenus) において」はじめて、人間身体の実在存在が十全に認識されることになるのである。

以上のように、<図式 4>を適用することで我々は、『エチカ』読解における難所中の難所、「限りの神」論を整合的に理解することができるのである。このことは、スピノザのいう「人間身体観念」についての我々の解釈が、重要な試金石の一つをパスしたことを意味すると思われるのである。

<感覚の位置づけの問題>

§ 30 さて、これまでの議論で、「人間精神は人間身体観念である」というスピノザの有名なテーゼがかなり明確化されたと思う。ただし残る重要な問題がある。というのも、これまで議論されてきた「人間精神」とはあくまでも神の無限知性の中に位置するものであった。実際のところスピノザ自身が「人間精神は神の無限知性の一部である」(E2P11C)と明言しているのだから、スピノザ解釈としてはそれはそれで全く構わない。しかしながら、§ 1でも述べたように、現代の我々が人間精神ということでもまず思い浮かべるのは、個人的な感覚や意図や信念であろう。したがって当然、スピノザの Philosophy of Mind においてそれらがどのように位置づけられているかは非常に気になるところである。そして実際スピノザも、ある仕方ですべてそれらについて論じているのである。そこで本章を締めくくるにあたって、紙幅の関係上、感覚の問題に焦点を絞ってではあるが、スピノザにおいてそれがどのように位置づけられているかを見ることにしよう。なお結論を先取りすれば、それはすなわち、スピノザは感覚が人間精神内に生起

することの論証には失敗しており、むしろその真理性を経験的明証に委ねている、ということである。

§ 31 すでに繰り返し述べたように、スピノザにとって「観念」の本義は、神の無限知性における一連の推論である。そして人間精神とは人間身体の観念であるのだから、人間精神は神の無限知性の中に位置していることになる。これは明らかにきわめて非デカルト的である。デカルトの場合、人間精神と神は判然と異なる二つの実体である。彼は、人間精神を神の内部に没入させるようなことは決してしない。個別的・主観的な人間精神は、普遍的・客観的な神の知性とは全く別のものとして保持されている。これに対し、スピノザの場合、人間精神は神の普遍的知性の内に没入され、いわば「客観化 (objectify)」されているのである¹⁴⁾。

精神をこのように客観化してしまうとき大問題となるのは、言うまでもなく、色や音の感覚 (sensation) をどう位置づけるかということである。なぜならば感覚はあくまでも主観的存在であり、それを客観化された精神の様態ないし変状と見なすことには大変な無理があるからである。客観的な精神の内に主観的な感覚をどのように「着陸」させればよいのかという問題が重く重くのしかかることになるのである。

実際のところスピノザは、この「客観化された精神の内に感覚をどのように着陸させるか」という難問を解くのに非常に苦労しているように見え

14) この「精神の客観化」というのは荒唐無稽な形而上学説の典型のように見る向きがあるかもしれない。確かに § 1 で述べたような現代的な Philosophy of Mind からすればそのような批判もあろう。しかし言うまでもなく仮説の大胆さは仮説の虚偽性とは別個のものである。そしてまた、筆者が最近読んだある著名な物理学者の伝記には、この「精神の客観化」に通じる思想を彼が次のように述べていることが紹介されていたことを申しそえたい。「人類は、芽がたくさん萌え出た木のようなものだ。すべての芽、すべての枝に、別々の魂が宿っているとは思えない」。Cf. デニス・ブライアン著 (鈴木主税訳) 『アインシュタイン』 (三田出版会, 1998), p. 278.

る。否それどころか、ある意味で失敗していると言ってよいと思う。彼がこの問題を—— explicit にであれ、implicit にであれ——扱っているのは、『エチカ』第 2 部定理 12~14, 16~19, 23, 26 等である。それらのうち最重要なのは定理 12 であろう。引用してみよう。

「人間精神を構成する観念の対象の中に起こるすべてのことは、人間精神によって知覚されねばならない。あるいはそのものについて精神の中に必然的に観念があるであろう。いいかえれば、もし人間精神を構成する観念の対象が身体であるならその身体の中には精神によって知覚されないような（あるいはそれについてある観念が精神の中にないような）いかなることも起こりえないであろう」(E2P12)¹⁵⁾

スピノザがこの定理に与えている「証明」それ自体は決して無理がないように思われる。その基本的な筋道は、私なりにパラフレーズすれば次のようになる。あるもの x の観念とは x の存在を帰結する一連の推論 Φ_x である。そして、もしも x の内に、あること y が内発的に起こるとするなら、推論 Φ_x の前提は y の生起を帰結するに十分強力な内容を備えているはずである¹⁶⁾。したがって x の観念に変状した限りにおける神の内に y の認識が存するといつてよい。そして今述べたことを人間精神 (= 人間身体の観念) に適用すれば、定理 12 が成立する——という筋道である。

ところが注意せねばならぬのは、今私がパラフレーズした「証明」がまさに証明しているのは、あくまでも、人間身体にとって内発的に生じる事柄を人間身体が認識する、ということである。つまりここでは、人間身体が他の物体から外発的に受け取る「人間身体の変状」は何ら議論の対象と

15) この引用箇所()内の箇所は、1677年に出たラテン語版スピノザ遺稿集ではなく、同年に出たオランダ語版遺稿集にある部分である。

16) ここで「内発的に」と書いたのは、私の付加であり、テキストにはそれにあたる言葉はない。しかし私は、『エチカ』第 2 部の議論の流れ——とくに例の「限りの神」論——からすると、そのような付加をしつつ読むのが自然であると判断するのである。

はなっていないはずなのである。ところがスピノザは、この定理12を直後の定理13で活用するとき、それを、人間身体に内発的に起こる事象のみならず外発的に起こる事象にまで適用されうる命題として扱っている。まさにこの点に、論理の逸脱が潜んでいると言わなければならない。そして私が先ほど「失敗」と言ったのも、他でもない、この論理の逸脱を意味するのである¹⁷⁾。

スピノザ自身が、そのような論理の逸脱をかなりの程度意識していた重大な痕跡はある。それは第一に、定理12の証明では「認識 (cognitio)」という言葉を用いておきながら、定理12そのものの文面では一度も用いず、代わりに「知覚 (percipere)」という語を用いていることである。「認識」が十全な観念を示唆するのに対して「知覚」はそうではない。このような言葉の使い分けの内に、「証明」と「定理」そのものの内容的落差をスピノザ自身が気づいていたことが透けて見えるように思われる。そして第二に、これはきわめて重要なことであるが、スピノザは人間精神が感覚を有することを定理として証明する以前に、そもそも公理として前提していたということである。すなわち『エチカ』第2部公理4として彼は、「我々はある物体が多様の仕方で刺激されるのを感覚する (Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus)」と明言しているのである。これはスピノザの合理論者としての一般的イメージからすれば、かなり意外なことである。この公

17) 従来のスピノザ研究者（とりわけ英語圏の研究者）は、私の知る限り、E2P12を問題視するとき内容の逆説性を問題にするばかりで、その「証明」における論理の破綻についてはほとんど議論してこなかったように思われる。例えば G. H. R. Parkinson や M. D. Wilson が E2P12 を扱うとき、それが「人間は身体内の事象を必ずしも全て意識しているわけではない」という事実と矛盾するのではないかという問題を話題にするばかりである。Cf. G. H. R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge* (Oxford UP, 1954), pp. 110–111; M. D. Wilson, “Spinoza's theory of knowledge”, in D. Garrett (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza* (Cambridge UP, 1996), pp. 100–101. 他方ここで私は、そもそも E2P12 の「証明」は感覚を人間精神に着陸させるための論理としては破綻しており、それゆえ感覚はスピノザの論理の筋にはしっかりと収まらない、と指摘したいのである。

理はいわゆる永遠真理の類ではなく、あくまでも一種の経験法則であると言わねばならない。したがってスピノザはこの公理において、人間精神が感覚をもつ、ということの真理性を経験的明証に委ねているとあってよいのである。そして私が見るところ、確かに定理12でスピノザは感覚の成立を「証明」しようという態度を見せてはいるが、この問題に対する彼の基本姿勢は、合理的証明に固執するというよりは経験の明証を柔軟に認めるという点にあったのではないかと思われるのである。そうでなければこのような公理を設定するはずがあるまい。ちなみに、『エチカ』第2部定理13以降に展開される「自然学的付論」においてもスピノザは6個の「要請(postulatum)」を提示している。例えば要請6としては「人間身体は外部の物体をきわめて多くの仕方で動かし、かつこれにきわめて多くの仕方で影響することができる」という命題があげられている。この命題なども明らかに典型的な経験法則であろう。つまりスピノザは、きわめて形而上学的な定理を合理論的に追求することを縦糸としつつも、必要とあらば横糸として若干の経験法則を持ち出すことに決してやぶさかではない。彼の哲学は、そのような縦糸と横糸によって構成されていると見るのが妥当であると私は考える。

話を戻そう。問題は、スピノザはどのようにして、客観化された精神の内に色や音などの感覚を定位しているかということであった。そして私の考えでは、彼は人間精神が感覚をもつことを論証するという体裁をとってはいるが、実質的にはむしろ、感覚の成立という事実を経験的明証として認めているということであった。つまりこの点で、彼の Philosophy of Mind は、議論の流れがかなりギクシャクしたものになっているわけである。「人間精神は神の無限知性の一部である」という言葉に象徴されるようにスピノザは精神を客観化する。そしてそのあとで彼は、論理ではなく経験的明証に基づきつつ人間精神に主観的感覚を定位するのである。

§ 32 ただし、論証に失敗しているとはいえスピノザは、感覚の生起につ

いて、ある種最低限の理論的な picture を用意していたはずである。そしてそのような picture について私が予測するところでは、おそらく彼は感覚を、「人間身体が具体的状況において現実化されるさいの透視条件（パースペクティヴ）が、思惟の属性のもとで捉えられたもの」と見なしていたと思われる。このことを少し説明することで本章を締めくくりにしたい。

人間身体 c の本性である運動静止比 R は、複数の（たいていの場合には非常に多くの）状況において成立するはずである。いまそれらの状況を、 s_1, s_2, s_3, \dots としよう。そうすると、人間身体 c はこれらの状況 s_1, s_2, s_3, \dots のどれによっても実現されうることになる。そしてこのとき、これら s_1, s_2, s_3, \dots のそれぞれと c との二項組、つまり $\langle s_1, c \rangle \langle s_2, c \rangle \langle s_3, c \rangle \dots$ は、 c が実現するためのいわば透視条件（パースペクティヴ）となっている。そしてまさにこの透視条件が、感覚として、人間精神の中に生起する——このような picture をスピノザは想定していたのではないかと私は考える。そして、このような透視条件を事物そのものの在り方と混同することこそが、「誤謬（error）」の意味なのである。

むろん、このような私の想定は、スピノザの論理の挫折を救うものでは決してない。なぜなら、そのような透視条件が一体なぜ感覚として人間精神のうちに生起するのかが一向に分からないからである。しかし少なくともこのような picture をスピノザ自身が抱いていたことは『エチカ』のさまざまな箇所に示唆されていると思う。例えば、第2部「自然学的付論」の要請4でスピノザは次のように述べる。

「人間身体は自らを維持するためにきわめて多くの他の物体を要し、これらの物体からいわば絶えず更生される」¹⁸⁾

ここでの「他の物体」という表現は、必ずしも、離散的に存在する複数の物質塊ではない。むしろ、§25で見たスピノザの「流動宇宙論」からす

18) C. Gebhardt (ed.), *op. cit.*, Vol. 2, p. 102.

れば、それは人間身体を取り囲む物理的状況を指すと見るべきであろう。つまり人間身体は、周囲の状況からさまざまな刺激を与えられることによってはじめて、その形相、つまり運動静止比を維持できるのである。もちろん、運動静止比を維持することができる刺激とは一通りではなく、複数（おそらくきわめて多数）存在するであろう。そしてその一つ一つが、「同じ」身体ないし運動静止比をどのような具体的条件のもとで実現するか、ということを示す透視条件（パースペクティヴ）となっているのである。

そしてさらにスピノザは、定理16で次のように言う。

「人間身体が外部の物体から刺激されるおのおのの様式の観念は、人間身体の本性と同時に、外部の物体の本性を含まなければならない」
(E2P16)

つまり、人間身体が周囲の物理的状況から被る刺激は、人間身体とその物理的状況の二項組によって決まるのである。そしてこのことと、人間身体が状況から被る刺激が人間身体成立の透視条件であるということとを総合すると、次のように言えよう。すなわち、人間身体と物理的状況との二項組は人間身体成立の透視条件である、と。しかるに、§31で見た第2部定理12からすると、人間身体が周りから被る刺激は、すべて、人間精神によって知覚されねばならぬ。したがって、人間身体と物理的状況との二項組は、人間精神によって知覚されねばならない。そしてまさにこの知覚こそが、感覚の成立に他ならないのである。

ややこしい話になったが、感覚についてのスピノザの picture とは「人間精神が感じる色や音などの感覚は、人間身体が現に成立するさいの個別的な条件、つまり人間身体成立の透視条件が人間精神の内に現出したものに他ならない」という形にまとめられると思う。そしてここでは詳述しないが、このような picture は大筋として、17世紀合理論哲学に共通のものであったと言ってよかろう。色や音などのいわゆる第二次性質はデカルトにおいてもマルブランシュにおいても、事物それ自体に内在する性質ではな

い。それらはあくまでも事物と人間身体（あるいは心身合一体）との「関係」（とりわけ有益、有害といった実践的關係）を表示するものである¹⁹⁾。この意味で、スピノザの感覚論は17世紀哲学にとって決して違和感のあるものではないのである。

III 科学認識論上の問題をめぐって

§ 33 スピノザの Philosophy of Mind の特徴をもしも一言でまとめるとすれば、「人間精神の客観化」と言ってよいであろう。そしてこの立場には、さきほど確認したように、主観的感覚の成立を合理的に説明できなくなる、という由々しきマイナス面がある。しかしながら、もちろん「人間精神の客観化」にはプラス面もあるのであり、まさしくスピノザはそのようなプラス面を特に意識していたはずである。ではそのプラス面とはどのようなものか。なによりもまず、人間精神の実体性を否定するということがある。 「人間精神は神の無限知性の一部である」のだから、もちろんそれは神から独立した実体ではない。これを認識することは、まさしくスピノザが『知性改善論』で哲学の究極目的とした「人間精神と全自然との結合の認識 (cognitio unionis, quam mens cum tota Natura habet)」²⁰⁾ に直結する。人間精神の実体性の否定は、この意味で、スピノザの Philosophy of Mind の倫理的モチーフとなっている、と言ってよかろう。

しかし、私が見るところ、スピノザ自身がとりわけ意識していた彼の

19) デカルトは例えば「第6省察」で、「自然は我々に、感覚知覚から我々の外にある事物〔それ自体〕について、知性の吟味をまたずに何かを結論してよい、とまで教えることはない」と言っている。Cf. Descartes, *Meditationes*, in Adam-Tannery (ed.), *Œuvres de Descartes*, Vol. 7, p. 82.

またマルブランシュは『真理の探求』で「感覚によって事物そのものを決して判断せず、むしろ、事物と我々の身体との関係 (rapport) を判断すること」を、感覚を活用するさいの規則として挙げている。Cf. N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, in G. Rodis-Lewis (ed.), *Malebranche; Œuvres*, Vol. 1 (Gallimard, 1979), p. 53.

20) TDIE, 13.

Philosophy of Mind の射程は、以上に尽きるものではない。さらなる射程というものがはっきりと窺えると思う。それは、現代風に言えばある種の「科学認識論的関心」である。詳しく言えば、「人間精神はいかにして物的世界を認識することができるのか」ということである。あるいは「物理学はなぜ可能なのか」とも表現できよう。本小論の最後に、これについて論じてみたい。

＜デカルトとマルブランシュの場合＞

§ 34 ガリレオやデカルトの時代に、いわゆる数学的自然学、あるいは物理学というものが始まった、というのはよく知られたことである。しかし考えてみれば、人間精神が外的物体についての多少とも精密な知識を構成できるというのは不思議なことである。人間精神と外的物体との間に、物理学を可能にするような「何らかの関係」があるから、人間精神は外的物体について真正の知識を持てるのであろうが、その「何らかの関係」とはどのようなものなのか。こういった「物理学の基礎付け」の問題は、17世紀合理論者にとってきわめて重要な課題であった。

この問いに答えるためにデカルトが、「永遠真理創造説」と一般に呼ばれるものを提唱したことはかなりよく知られていよう²¹⁾。これは、自然界を支配する諸法則（そこには数学的真理も含まれる）は神の自由意志によって創造されたものであり、さらに神は、そのような諸法則の観念を人間精神のうちに生得観念として刻印した、という説である。つまり我々の精神は、自然法則を理解するための観念を生得的に植え付けられており、それゆえ「我々の精神がそれ〔自然法則〕の考察に向かうならば、我々が理解できないようなものは特に何もない」²²⁾ というのである。かくしてデカルトの場

21) デカルトの永遠真理創造説については、小林道夫氏の前掲書、第2章に詳しい解説がある。

22) R. Descartes, *Lettre à Mersenne, le 15 avril 1630*, in Adam-Tannery (ed.), *op. cit.*, Vol. 1, p. 145.

合、人間精神は物理科学の基礎を自分自身のうちに見いだすことになる。

これに対し、マルブランシュの場合は対照的である。つまり彼によると、人間精神は自分自身ではなく神のうちに物理科学の基礎を見いだすことになる。というのも、よく知られているようにマルブランシュは、（物理的事物を表象する）観念を人間精神の様態とは考えず、観念を神のうちに定位するからである。神のうちなる観念は、神が物質的事物を創造したときの原型（アーキタイプ）である。そして人間精神は、外的物体を認識しようと注意するとき（その注意作用が機会原因となって）神のうちなるこれらの観念を見ることができる。一言でいえば人間精神は「事物を神のうちに観る」のである。そしてこれは、より詳しく言えば、神のうちなる原型を観ることを介して事物を間接的に観る、ということに他ならない。

さて、このようにデカルトとマルブランシュにおいては、物理科学の可能性の説明方式は対照的である。しかし重要な共通点があることも事実である。というのも、どちらにとっても、神（超越神）と人間精神が異なる二実体であることが大前提となっており、神が人間精神にある種の観念を教示するということが物理科学の可能性を説明するからである。違うのは、神が人間精神に観念を教示するそのタイミングにすぎない。そしてスピノザは、言うまでもなくこのような立場を認めることができない。彼は超越神を認めず、また人間精神が神から独立した実体であることも否定するのである（人間精神はあくまでも一様態にすぎないのである）。

それではスピノザは、どのようなやり方で、物理科学の可能性を説明するのであろうか。まさにこのとき効いてくるのが、「精神の客観化」ということである。そしてより詳しく言えば、スピノザの「共通概念論」が、物理科学の可能性を基礎づけることになるのである。これを説明しよう。

<共通概念論>

§ 35 スピノザの共通概念論の本質は、第2部定理38にある。引用してみる。

「すべてのものに共通であり、そして等しく部分の中にも全体の中にも在るものは、十全にしか考えられることができない (Illa, quae omnibus communia, quaeque aequae in parte, ac in toto sunt, non possunt concipi, nisi adaequate)」(E2P38)

これは、大小を問わずすべての物体（人間身体も当然含まれる）に共通なものを人間精神は十全に認識できる、ということである。いいかえれば、人間精神は、諸物体に共通なもの——これは具体的には普遍的自然法則のことを指すと思われる——を十全に認識できる、ということであり、これはまさに物理科学の基礎付けに他ならない。この定理をスピノザはほぼ次のように証明している。

今仮に x がそのような、すべての物体に共通の法則であるとする。これはいいかえると、 x はあらゆる物体の成立に関わる普遍的自然法則である、ということである。したがって x 人間身体 c の成立にも関わっているのだから、 c の観念（つまり c の存在を帰結する推論 Φ_c ）の前提に含まれていなければならない。これは x の観念は「神が人間精神 $[\Phi_c]$ を構成する限りにおいて必然的に神の中で十全である」(E2P38Dem) ということである。したがって人間精神は x を十全に知覚せざるをえないのである。

<図式 4>を利用して、もう一度簡潔に説明してみよう。今 x が普遍的自然法則であるとする。このとき x は人間身体 c の観念（ c の存在を帰結する推論）の前提に入っているはずである。つまり、人間精神 Φ_c は次のような形をしていることになる。

$$\mu_1, \dots; x, \dots v_1 \quad \vdash \quad (s_1 \rightarrow p) \ \& \ (s_2 \rightarrow p) \ \& \ (s_3 \rightarrow p) \ \& \ \dots$$

そしてこのとき、当然、この推論の帰結だけを変えて次のような推論がトリヴィアルに構成される。

$$\mu_1, \dots; x, \dots v_1, \quad \vdash \quad x$$

これは言うならば、人間精神 Φ_c は、人間身体 c の観念であるのと同時に、普遍的自然法則 x の観念をも内包しているということである。つまり人間精神は普遍的自然法則 x を十全に理解せざるをえないのである。しかもこれは特定の間精神について成り立つだけではない。なぜならば x は「すべての」人間身体の成立に関わるはずなので、すべての人間精神に（上に述べた意味で）含まれているはずだからである。ゆえに普遍的自然法則 x は「すべての人から十全あるいは明晰判明に知覚されねばならない」（E2P38C）ことになる。

もちろん以上のような議論は、すべての物体の成立に関わる普遍的自然法則が存在することを前提としているが、このことをスピノザは、実は「自然学的付論」の補助定理2で主張していたのであった。それは「すべての物体はいくつかの点において一致する」という定理である。そしてこの定理に与えられた証明は次のようなものである。

「なぜなら、すべての物体は同一属性の概念を含むという点で一致する（この部の定理1より）。次にそれらは、あるときは緩やかに、あるときは速やかに運動しうるといふ点で——一般的に言えば、あるときは運動（*moveri*）し、あるときは静止（*quiescere*）しうるといふ点で一致する」²³⁾

この補助定理の文面を読むと、スピノザが共通概念ということ考えていたものがどのようなものが大体推測できる。すなわち彼が言う共通概念とは、物体の運動静止を統べる普遍的自然法則の概念のことであろうと考えられる²⁴⁾。そしてこのことと先の定理38とを総合すると、スピノザは共

23) C. Gebhardt (ed.), *op. cit.*, p. 98.

24) アリスンはこの自然法則について、より具体的に「幾何学の公理と物理学の最初の諸原理を含む」と述べている。私も基本的に賛成だが、スピノザにとっての物理学の原理がどのようなものであったかは難しい問題である。残念ながらこの問題についての研究は先に言及した W. Klever の仕事などがあるとはいえまだ進捗していないと思う。Cf. Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza* (Yale University Press, 1987), p. 114.

通概念論によって、物理的自然界において普遍的に妥当する運動法則を人間精神が生得的に認識できるその可能性を説明しようとしている、と言うことができるのである。

もちろんこのような共通概念論には重大な問題がある。本小論では詳しく論じることができないが、それらの問題のうち主要な二つに言及しておこう。第一は、共通概念論が証明しているのはある種の自然法則を人間精神が十全に認識できる可能性にすぎず、「どのようなときに」その認識が成立するかについては何も言っていない、ということである。この問題はマルブランシュの場合と対比するとよく見えてくる。マルブランシュは人間精神の「注意」が物体認識の契機（機会原因）となると言った。他方スピノザはこの「注意」に相当するものについて何も述べていないように思われるのである。第二の問題は、スピノザの共通概念論では、人間精神以外の観念——例えば何らかの無生物の観念——でもある種の自然法則を認識できる、という逆説が生じるように思われるということである。これは、スピノザ解釈においてしばしば議論される「万物有心論 (panpsychism)」の問題の亜種であるとも言えよう。これら二つの問題がスピノザの共通概念論にのしかかっているのである。

しかし少なくとも次のことを確認することはできたと思う。すなわちスピノザにとって「人間精神の客観化」は、以上に観たような科学認識論上の議論と直結しているということである。スピノザは人間精神を神の知性的一部分とした。いいかえれば、万物について神が展開する推論の一部と見なすことによって人間精神を客観化したのである。そしてこのことは、デカルトやマルブランシュの論法、つまり神が人間精神に観念を教示するという論法をとらずに、物理科学成立の可能性を示すということを含意している。言うなれば、スピノザの体系において人間精神は、その主観的実体性を放棄するまさにそのことによって、客観的物理学を構成する力を手に入れることになるのである。

さて、本論全体を短く締めくくりにしよう。§ 0 で述べたように我々の意図は、「人間精神は人間身体の観念である」というスピノザの有名なテーゼの意味を探ることにあつた。そしてそのさい、彼の Philosophy of Mind を現代哲学の諸理論、たとえば心脳同一説や二重側面説と性急に結び付けるというアナクロニズムを避け、できるだけスピノザ自身の理論展開に密着することを心掛けたのであつた。

三つの章に分けていろいろな角度から検討してきたが、我々の成果が概略的なものであることは否めない。綿密な議論をすとなれば、おそらく数倍の紙幅を要したことであろう。「観念の観念」説をどう理解するかという問題、意志と知性の関係の問題、「第三種認識」の意味の問題など、スピノザ解釈上有名な問題を我々は扱わなかつた。また『エチカ』第2部で展開されている Philosophy of Mind が第3～5部の議論とどう連関しているかについても論じなかつた。

しかしながら、アナクロニズムを廃するという狙いはかなり達成できたのではないかと思う。現代哲学では、Philosophy of Mind はもっぱら人間の主観的感覚・信念・意図等に関わっている。これに対しスピノザの Philosophy of Mind では、観念ということで、ある種の客観的な認識ないし推論が意図されているのである。もちろん主観的感覚もある仕方で位置づけられてはいるが、スピノザのいう観念の本義は、「神の無限知性」の中に定位された客観的存在なのである。この点、スピノザの立場はマルブランシュのそれに似ている。なぜならマルブランシュも観念を神の内に客観化するからである。しかしマルブランシュは人間精神をも神の中に没入させることは決してしない。神の超越性はやはりそこなわれてはいない。これに対しスピノザは精神を人間身体の観念と「同一視」することによって、ついに精神そのものの客観化を敢行しているのである。

スピノザの Philosophy of Mind は非常に難解である。それゆえ解釈者は、ややもすると解釈の道具を現代哲学の中に模索してしまう傾向があると思う。そのような模索は、確かに何らかの打開策をもたらすかもしれない。し

かしやはり、スピノザは何よりもまず17世紀の形而上学者だったのであり、その時代の、そして彼特有の理論展開を確認しなければ堅実な解釈は不可能である。本小論で我々は、人間精神の客観化というきわめて形而上学的なテーゼ——そして言うまでもなくこれは、現代哲学が最も拒否反応を起しそうなテーゼである——が彼の *Philosophy of Mind* の最大の軸になっていることを確認した。詳細な議論を続けるとするなら、この基本的方向に進まないかぎり、実り多い成果は得られないであろう。(了)

Summary

The Reexamination of Spinoza's Philosophy of Mind (2)

MATUDA Katunori

Spinoza says that human mind is the idea of human body, and we have made sure that the word “idea” means some objective reasoning situated in the divine infinite intellect. But what is the exact meaning of the word “human body” here? By looking at some general aspects of Spinoza's physics which takes the whole universe to be a continuum in motion, we can conclude that the essence of human body is considered to be a certain ratio of motion and rest.

So, after all, Spinoza seems to take the idea of human body to be an inference from general laws and truths to a set of conditional propositions showing the conditions for the existence of the human body.

As Spinoza objectifies human mind in the divine intellect, it is very difficult to put subjective sensations into his philosophical system. But Spinoza seems to see a great advantage in this objectification of human mind, because it prepares an answer to an important epistemological question: how the human mind can understand the external reality objectively. In Spinoza's view, it is just because human mind objectified in the divine intellect contains in itself notions of universal natural laws (common notions) that it can grasp the material reality objectively.