

《論 文》

シェーラーの哲学的人間学とハイデガーとの対決（2）

奥 谷 浩 一

要 旨

20世紀前半を代表するドイツの哲学者マックス・シェーラーはその晩年人間学の研究に専念し、その成果を『哲学的人間学』と題する著作のうちに体系化しようと努力していた。しかし、この著作は彼の突然の死によって完成することなく、大量の草稿が残されたままとなった。この遺稿のなかで特に注目されるのが、彼の死の前年に公表されたハイデガーの主著『存在と時間』との対決である。ハイデガーの方でも生前のシェーラーの疑問と批判に応じて、彼の死後『カントと形而上学の問題』を公刊してこれらに答えるとともに、これをシェーラーの追憶に捧げている。20世紀前半のドイツの哲学上の両雄とも言うべきこれら二人の哲学者がお互いをどう評価し、その哲学理論のどこに異議と批判を唱え、どのような反批判を展開し、相手のいかなる思想を自らの理論のうちに取り入れようとしていたのか。本論文はこの二人の哲学者の批判と反批判が含まれた著作と遺稿を分析しながら、こうした問いに答えてみたい。この両雄の哲学的対決は、おそらく20世紀の最大の哲学的スペクタクルのひとつであり、この二人の哲学者を研究するいずれの側においても、今後の人間学と存在論を展望するうえで、知的な興奮と興味の尽きない諸論点を提供すると思われるからである。

キーワード：実在性と観念性、情緒実在性の問題、独我論的な共同存在か人格的な共同存在か

目次

はじめに

第1章 ハイデガーの『存在と時間』におけるシェーラー批評

第2章 シェーラーの遺稿におけるハイデガーとの対決（以上第86号掲載）

第3章 時間論にかんするシェーラーとハイデガーとの対決（以下本号掲載）

第4章 ハイデガーの『カントと形而上学の問題』におけるシェーラー批判

第3章 時間論にかんするシェーラーとハイデガーとの対決

本紀要の第86号に掲載した本論文の(1)では、20世紀ドイツを代表する哲学者であるマックス・シェーラーとマルティン・ハイデガーとが、とりわけ「哲学的人間学」の問題をめぐる、どのような哲学的観点からお互いの思想に共鳴しあい、お互いをどのようにして評価したのか、またどのようにお互いの思想に対する批判を行い、そしてこれに対する反批判を行ったのかを、主として1927年のハイデガーの主著『存在と時間』と1928年のシェーラーの突然の死の後に残された遺稿集とに即して、検討した。これに引き続く本論文(2)では、シェーラーのこの遺稿集と、シェーラーの死後の1929年にハイデガーによって刊行されシェーラーの思い出に捧げられた『カントと形而上学の問題』(以下、必要に応じて『カント書』と略称する)を中心として取り上げながら、時間論と哲学的人間学の方法・定義・哲学のなかでの位置づけなどの諸問題とをめぐる、シェーラーとハイデガーとがいかにしてお互いの問題提起を受け止め、また相互的な批判と反批判とを展開したのかを論じることにした。

(1) ハイデガーの『存在と時間』における時間論の概要

時間論は存在論とともにハイデガーの哲学的探求の最も主要なテーマをなしており、「存在」の意味が「時間」または「時間性」にあり、結局のところ両者が一致することを示すのがハイデガーの意図するところであった。だから『存在と時間』の主題は、プラトン・アリストテレス以前の古代ギリシャ哲学に淵源をもちながらその後の西洋哲学の伝統においては忘却されたか看過されてきたとされる「存在とは何か」にかんする問いを現在に再興し、この根源的な問いを人間としての「現存在分析」を媒介として探究することにあるが、この根源的な問いに対するハイデガーの実質的な解答は、「存在」の本来の意味は「時間」または「時間性」にあるということにはかならなかった。この著作の標題が『存在と時間』とされた所以である。しかし、ハイデガーは、この著作の前半部分を刊行したにとどまり、その後半部分の構成を予告しながらも最終的にはこれをついに仕上げるができなかった。

ハイデガーは、「存在」にかんする問いを根源的に追究するにあたって、事物存在とは大きく異なり、たえず何らかの存在了解のうちに生きている点で「存在的優位」と「存在論的優位」を占める人間存在を「現存在Dasein」として規定し、この「現存在」のあり方である「現実存在」を現象学の手法を用いて分析する。これが「現存在の実存論的分析」であり、ハイデガーによればこの分析はあらゆる存在論が基礎付けられる「基礎的存在論」として必然的な道程である。「存在」の意味の探求が人間の「実存論的分析」を手掛かりとして行われるところに、ハイデガーの思想の独創性と新しさがあり、また実存主義的な人間論およびシェーラーの「哲学的人間学」との接点がある。その分析の過程で「現存在」は、「世界-内-存在In-der-Welt-sein」として、つまり各自性をもちつつたえず何かに気遣いまたは配慮し、周囲環境と他の「現存在」に対して「関心」をもち、これらと交渉しつつ存在する者として解釈され、そのあるがままの「平均的日常性」

において分析される。

「現存在」は、日常性のなかではしばしば「世人das Man」として、つまり「誰でもが他人であり、誰ひとりとして自己自身ではない」ような非本来的な、頹落して平均化・中性化された、たんなる人として存在する。しかし、こうした非本来的な状況のなかに生きる「現存在」は、知らず知らずのうちにわれわれに忍び寄る「不安」の気分と「死」の可能性とによって揺るがされ、脅かされる。ここに至って「現存在」は、「死へと臨む存在」であることを先駆的に受け止め、自らの存在可能性に目覚めて、「決意性」をもって、「良心」の呼び声に耳を傾けつつ、非本来的な日常性を脱却しておのれの本来的な自己へと至る決断をしなければならない。こうした事態はわれわれを「時間性」へと導くことになる。それというのも、「決意性は未来的におのれへと帰来しながら、おのれを現在のgegenwärtigに状況のなかへと導く。既在性Gewesenheitは未来Zukunftから発現し、しかもこのことによって、既在した（より適切には、既在しつつある）未来が自分から現在を解放する。このようにして既在的—現在の未来として統一的である現象を、われわれは時間性Zeitlichkeitと名付ける」⁽¹⁾からである。こうして、「存在の意味」への問いに解答が与えられる。「われわれが現存在と名付ける存在者の存在の意味として提示されるのは時間性である」⁽²⁾と。

ハイデガーにとって、こうした時間性は存在するのではなくて、「時熟するsich zeitigen」。こうした意味で考えられた時間こそ「根源的な時間」であり、これまでの西洋哲学史のなかで考えられてきたような、たんなる「今系列」の、日常的・通俗的な時間概念を乗り越えるものである。ハイデガーのこうした特異な時間概念は次のテーゼに要約される。「時間は根源的には時間性の時熟としてあり、このようなものとして時間は関心の構成を可能にする。時間性は本質的に脱自である。時間性は根源的には未来から時熟する。根源的な時間は有限である。」⁽³⁾ところがハイデガーは、こうした結論を導出して、第一部「現存在を時間性に向かって解釈し、存在への問いの超越的地平としての時間を究明する」の「第二編現存在と時間性」のところで、つまり『存在と時間』の前半部分をここで終えながら、そして後半部分の叙述の構成を予告しながら、「第一部第二編 時間と存在」、そして「第二部テンポラリテートの問題組織を手引きとして存在論の歴史を現象学的に解体する」以下の三つの編を最終的に完成させることができなかった。それは前半のみの未完成な著作としてわれわれに残され、1935年に出版されたその第七版では、初版のタイトルに付された「前半」の文字さえも削除された。こうしてわれわれには、なぜハイデガーの『存在と時間』が全体として未完成のままに終わったのかという問題が究明されるべき課題として残された。

(2) シェーラーの時間論

シェーラーは、本論文の(1)で述べたように、『存在と時間』で展開された思想の独創性に驚嘆し、そして自分の思想とハイデガーのそれとの一致点に意を強くしながらも、ハイデガーとは相違する部分での批判・反批判を念頭に置きつつ、死の直前まで『存在と時間』に対する論評

を書き続けた。その成果の一部としてシェーラーは、最晩年に全5部から構成される『観念論と實在論』の公刊を意図して準備を進め、そのうち第2部と第3部を死の前年の1927年に発表した。その第3部「本来的な實在性問題」の末尾にはハイデガーの時間論に対する論評がある。未発表の第5部は「ハイデガーとの対決」にあてられることになっていて、この計画をシェーラーはそれの公刊された部分で明言している⁽⁴⁾。そこでは当然ながら、われわれが今問題としているハイデガーの時間論にかんしてもさらに詳論がなされ、哲学的人間学にかんしても批判的な対決が本格的になされるはずであった。しかし、この第5部は最終的には完成されず、かなりの分量の遺稿が残されただけであった。ここでは、『観念論と實在論』の公刊された第3部と遺稿とのふたつの資料を素材として、以下に時間論にかんするハイデガーとシェーラーの「対決」を概観することにしよう。

シェーラーは公刊された『観念論と實在論』第3部で特に「實在性」とは何かという古くからの問題を論じて、實在性をたんなる感性的な経験に帰着させることなく、またディルタイのようにたんなる「意識内在」に求めることもなく、「抵抗の体験」、すなわち「われわれの衝迫や努力の経験としてまぎれもなく中枢的な体験」⁽⁵⁾にその本質を求めようとした。このことは、人間を含む生命現象の全体を「生命世界の階層構造」という視点から把握しようとするシェーラーの発想をよく表している。シェーラーは生命自身による「實在性」の体験から、つまり「實在性体験は空間と時間という所与に対していかなる関係にあるのか」⁽⁶⁾という視点から、空間と時間の問題をも論じようとする。彼は生命ある存在の交代・運動・変化などから空間と時間の多様性の起源と本来の意味を導出しようと試みている。それゆえにシェーラーの空間論は、生命体の活動を自然に先行させるとともに、生命活動との相関において、つまり「空間の核心的な体験とは『潜勢』の内発的運動を体験することにほかならない」というような観点から論じられる。同様に彼の時間論も「時間性の核心的体験もまた、根源的にはわれわれの衝動的な努力の特殊な様相、すなわち力においてわれわれに与えられる。つまり、生物としての人間がおのれの質的狀態を変え、しかも自発的に、つまり『自己自身によって』変えることができる能力体験に対して与えられる」⁽⁷⁾というように規定される。シェーラーにとっては、空間も時間もたんなる直観や知覚にとつての所与でなく、生命体であるわれわれ人間の活動と実践の「変容」である。ここからわれわれの最も根源的な時間が「未来」に関係づけられ、未来へと向けられていることが「生の本質的な存在様式」とされる。ハイデガーの空間論においては「空間が主観のうちにあるのではないし、世界が空間のうちにあるのでもない。空間はむしろ、現存在にとって構成的な世界-内-存在がすでに空間を開示したかぎり、世界の『うちに』ある」⁽⁸⁾とされ、意識から独立の客観的實在との関わりで、つまり人間主体から切り離して空間を論ずるのではなく、人間存在にほかならない現存在とそれが会合する存在者との関わりの中で、つまり「世界」との相関において論じられた。ここに空間・時間論におけるハイデガーとシェーラーとの類似点がある。

しかし、ハイデガーとシェーラーの時間論の最大の相違は、ひとつにはシェーラーが「それに

もかわらず客観的領域における時間性はすべての可能な諸形象と諸知覚に先行しなければならない」⁽⁹⁾として、人間主観に対する自然的・客観的領域の先行性を承認し、そのうえで生命活動との関わりで空間と時間が論じられるのに対して、上掲の引用に見られるように、ハイデガーにはこうした観点が見られず、これらが主観主義に傾斜した仕方では論じられることにある。もうひとつは、ハイデガーが誕生と死の間の存在として「現存在」の時間の有限性を主張するのに対して、シェーラーが「絶対的時間」に固執していることである。

シェーラーは、「生命的な時間においては、時間内容と時間位置とが決してはっきりとお互いから切り離されえず、したがってどの出来事もそれに先行する全体的な生命の流れのひとつの帰結にすぎない」⁽¹⁰⁾ことに、生命的時間と、「歴史」をもたず、また「今という点からなる連続的な系列」としての物理学的時間との本質的相違を見ようとして、「絶対的時間」を論じている。彼によれば、物理学的時間が原理的に同一の出来事を反復する点で「相対的」に過ぎない時間であるのに対して、「絶対時間」が存在する。「絶対時間」には二種類があって、そのひとつは生命「個体の体験」にそなわる最も厳密な意味での時間であり、もうひとつは「われわれ」の時間、つまり社会的・歴史的時間としての「絶対時間」である。それは、他者にとって代わることができない、唯一一回限りの生を生きるという意味で、「絶対的」なのである。そして彼はこう述べている。「唯一の絶対的な時間もまた存在するのではなからうか。そのような時間においては、過去・現在・未来はもはや特定の生命体に相対的ではなく、しかもこれらの次元は保持されている。また、そこにおいては様存在と時間位置とは相互に分かちがたく結び付き、絶対に繰り返すことのない唯一の過程がその時間のなかで経過し、したがって『同一の』存在と出来事が繰り返すことは決してない。このような時間もまた存在するのではなからうか。」⁽¹¹⁾そしてこの文に注を施して「この点にかんするハイデガーとの対決については最終章を参照のこと」⁽¹²⁾と述べて、本文を補強している。

シェーラーの遺稿のなかでも、とりわけ彼の人格と精神の概念との関わりにおいて、ハイデガーの時間論との対立が際立っている。シェーラーはこう述べている。「ハイデガーはこう主張する。現存在それ自身が、したがって現存在の『自己』もまた、『気遣い』として最初から時間的な構造へと関わっていると。確かにそれは相対的な客観的時間のうちにはないが、しかしそれでもやはり絶対的な時間の『うちに』あるであろう。」⁽¹³⁾そしてそのうえでこう反問する。「だがその場合、人格とはすでに時間具有的な存在であるのか。人格は、それが生命であると同様の意味で、過程なのか。」⁽¹⁴⁾シェーラーによれば、階層的な構造をなす生命世界のなかで人間は特別な生命体なのであるが、それはこうした生命の階層的構造を超えた「精神」を人間が所有し、この「精神」は人間の「人格」という特殊な場に宿っている。この「人格」とはある意味において、世界根拠としての神の神性が宿るとともに、人間が神性として生成する場でもある⁽¹⁵⁾。したがって、ハイデガーが言う、「死への存在」としての人間の死、つまり「人間の不可能性の可能性」としての死は、シェーラーによれば、決してたんなる「現存在の死」ではなくて、生命と時間を超え

た超時間的な、永遠で恒常的な、いわば神への上昇または神との一体化にほかならない。

だから、「われわれ〔シェーラー—筆者〕の教説は歴史的な存在の相対化にもとづいており、この相対化は人格、精神が時間を超えていることを前提している」⁽¹⁶⁾、「人格存在の主観根は超時間的であり、なお生命心的なものの流れを知覚する」⁽¹⁷⁾、「精神は『超時間的に時間に関係させられて』存在し、いつまでもそうあり続ける」⁽¹⁸⁾、「人格の主体である絶対的な存在が初めてまさしく恒常的である」⁽¹⁹⁾、そして端的に「人間は自己を探究しつつ自己を見出すことによって見出す一神を」⁽²⁰⁾などとシェーラーが繰り返し述べているのも、人間の有限性を認めるかどうか、人間の内部の「精神」と「人格」が神性につながるかどうかという点で、ハイデガーとの思想上の決定的な対立に関わっている。彼は、ハイデガーの「時熟する」という概念に対しても強い疑問を呈しながらこう述べている。「『現存在が時間性を時熟させる』とは、時間性が世界時間を時熟させるとは何のことか?精神は時間に帰着するのではなくて、実的な現実存在が根源的で本来的な時間性から頹落するものとして帰着するのである。」⁽²¹⁾

したがって、形而上学を内容的に展開するのではなくて、形而上学の基礎付けとして「存在とは何か」という存在論を問題にしようとし、「存在」の意味が時間にあることを示そうとしたハイデガーと、経験と科学によっては実証されないという意味で形而上学的に、人間のうちに、人間を超えた絶対的・超時間的なものを求めようとしたシェーラーとは、その思想の本質と根本目標にかんしては決して相容れることができず、この点での和解または妥協は決して成立しなかったのである。もしもシェーラーがもう少し長生きをしたとすれば、両者の「対決」はさらにいっそう強められたに違いない。

(3) ハイデガーの『カントと形而上学の問題』の性格と意義

ハイデガーの『カントと形而上学の問題』は、シェーラーの死の一年後の1929年に刊行された著作である。この著作は、その「第一版序文」の末尾に「この著作はマックス・シェーラーの思い出に捧げられている。その内容は、著者がもう一度この精神の解放された力を感得することができた最後の対話の対象であった」⁽²²⁾とあるように、シェーラーの思い出に捧げられている。この著作がシェーラーによって刊行された『観念論と実在論』のなかのハイデガーへの論評、そして特にハイデガーの時間論に対する批判を読んだうえで書かれたのかどうかは定かではない。しかしこの著作には、シェーラーの時間論に対する実質的な反批判が含まれ、またシェーラーが創唱した哲学的人間学に対するまとまった評価と批判が展開されている。

『存在と時間』の後半部分が刊行されずに終わったということは、一般的にはこの著作の当初の意図が果たせなかったこと、もっと言えば、当該の著作が実質的に失敗に終わったことを意味する。しかし、『存在と時間』の前半部分刊行後のしばらくの間、ハイデガーはこの後半の諸部分の執筆を放棄したわけではなく、その完成をめざして思想的な苦闘を続けていた⁽²³⁾。その思考の軌跡は以下の諸著作と講義に見ることができる。

①1927年4月30日からマールブルク大学夏学期で行われた講義「現象学の根本問題」

②1927年秋から1928年にかけてマールブルク大学冬学期で行われた講義「カントの純粹理性批判の現象学的解釈」

③1929年に刊行された著作『カントと形而上学の問題』

①と②がいずれもハイデガーの学生向けの講義であって、残された彼自身の講義草稿や聴講者が書き記した講義ノートを見る限り、話の筋が完結しておらず、途中で終わっている印象を与える。これに対して、③の『カントと形而上学の問題』はこれらのなかでは唯一の公刊された著作である。この書は、予告された『存在と時間』後半の第二部第一篇「テンポラリテートの問題群の予備段階としてのカントの図式機能論と時間論」に実質的に内容的に相当するだけでなく、公衆に向けて公刊された書物であるだけに、未完の『存在と時間』の後半でハイデガーがどのような思想を展開するはずであったのか、そしてなにゆえに『存在と時間』が未完のままに放棄されたのかを知るうえで、①と②以上に重要な手がかりとなる。ハイデガーは、この書の「第一版の序文」のなかで、「『存在と時間』の第二部では、以下の探究[このカント書—筆者]のテーマがいっそう拡張された問題設定の基盤のうえで取り扱われるであろう。これと引き換えに、そこでは純粹理性批判のさらに進んだ解釈は断念される。これを本書は準備的な補足として行うはずである」⁽²⁴⁾と書いている。このことは、ハイデガーにはこの時点ではまだ『存在と時間』の後半を仕上げようとする構想と意欲が十分にあったことを物語っている。

(4) カントの時間論に対するハイデガーの論評

このカント書は、複雑な構成をもち、いくつもの動機によって導かれた不思議な書物である。その第一の動機とは、『存在と時間』の未刊の後半部分、つまりその第一部第三編「時間と存在」と第二部との展開を含む部分を完成させるための試みとしての側面をもっていたに違いない。第二の動機は、この彼の時間論の完成を、カントの『純粹理性批判』のなかで展開されている時間論に対する批判的論評を手掛かりとして、追求することにあつたであろう。第三の動機として、シェーラーを追悼するとともに、彼が創唱した「哲学的人間学」に対する自らの見解を、カントが『論理学講義』の序文で述べた、あらゆる哲学の問いは「人間とは何か」に還元されるという周知の言葉を手掛かりに展開すること、そしてシェーラーが公刊した『観念論—実在論』のなかで展開されたハイデガーの時間論批判に対して実質的な反批判を行うことが意図されていたであろう。

カントの時間論は、時間をわれわれの意識の外部に存在する客観的実在の基本的な属性と見なすいわば常識的な見解と、ニュートンとライプニッツが考えたような物理学的時間理解、すなわち、時間を空間とともに永遠に独立自存するかのような実在的で実体的なものと考える時間理解の両方に対して、これを否定するところから出発する。その特徴は、時間の経験的実在性を認めつつも、時間が主観を離れてはそれ自体としては無であると考えた立場から、時間を空間とともにわれわれの感性に与えられた直観のア・プリオリな形式的条件と見なしたことにあつた。だから時間は、物自体によって触発されながら、直観と経験とを可能にするとともにある程度の構成

作用を行うものでもあったと考えられていた。このカントの時間論は、時間を客観的實在の基本的な属性とみなす常識的・伝統的な哲学的見解に対しては180度の逆転を意味し、カント自身が哲学の歴史のなかで誰もがなしえなかった「コペルニクスの転回」⁽²⁵⁾をなしとげるものとして自負したものであった。

こうしてカントの時間論は、時間が物質または意識から独立の客観的實在から切り離されたために、そして時間が存立する地平を人間の主観、つまり内部感官と直観、そして悟性の形式的な機能のうちに求めたために、主観的な認識諸条件を論ずるさいのさまざまな局面でこれらと時間との関わりをきわめて錯綜したかたちで論じなければならなかった。それは、『純粹理性批判』の「超越論的感性論」においてわれわれの内部感官の直観的形式として論じられ、「超越論的分析論」において「純粹悟性概念」を支える「超越論的統覚」を自己触発するものとして論じられ、「純粹悟性概念」が直観内容または対象に適用されるさいに機能する「超越論的図式」のさいの時間規定として論じられ、さらに「超越論的弁証論」において時間の超越論的観念性と理念としての時間との関わりで論じられた⁽²⁶⁾。直観と思考のさまざまな局面において錯綜して論じられるこれらの時間どうしのつながり、そしてそれらの整合性にかんしては、カントも説明に苦心を重ねたところであり、その苦渋の様相は『純粹理性批判』の初版が第二版でかなりの分量の書き直しを迫られたことに見られる通りである。

ところでハイデガーのこの『カント書』に見られるカント読解は、一見逐条的に検討しているかのように見え、またその分量も全体の過半部分を占めるほどであるが、カントの叙述とハイデガーのそれとを直接に比較対照して考察すれば明らかにように、決してカントの教説自体に即した内在的なものとは言えず、ハイデガー自身の存在論と形而上学の基礎付けおよび時間論という問題意識に強く引き寄せられた、かなり強引とも牽強付会ともいえる解釈であることがわかる。一例をあげればハイデガーは、カントの『純粹理性批判』の認識批判の試みを「形而上学の基礎付け」として解釈するが、カントはしばしば理性の能力を超えて示される形而上学的な問題に対して理性能力と形而上学との限界を認識論的に定めようとする意図のもとに認識批判を行っているのであって、決してハイデガーのこのような意味での形而上学の基礎付けを意図してはいない。それにもかかわらずハイデガーは、「純粹理性批判は『認識理論』とは何の関係もない」「存在的な真理は必然的に存在論的な真理を範とする。これが新たに『コペルニクスの転回』の意味の正しい解釈である」⁽²⁷⁾などと述べて、カントの思想をいわば換骨奪胎しようとするのである。

さらに、カントに対するハイデガーの論評のひとつの大きな特徴は、「思考はすべて直観に対してただ奉仕的地位をもつにすぎない」⁽²⁸⁾という叙述に示されているように、カント解釈において直観を思惟または悟性よりもいっそう優位な位置に置こうとする意図が顕著なことである。カントがその「超越論的分析論」のなかで純粹悟性概念と悟性の機能を論じた箇所、ハイデガーが純粹悟性による「超越論的総合は認識としてはひとつの直観でなければならない、ア・プリオリな認識としては一種の純粹直観でなければならない」⁽²⁹⁾という解釈を提起しているのも、こう

した顕著な傾向の表れである。カントにおいては、直観と悟性とは異種でありながらも認識に不可欠であるという意味ではいわば同等の位置づけを与えられ、認識の不可欠の源泉である直観が悟性に素材を与え、これを悟性が「構想力」の機能によって概念へと加工するという、いわば認識のふたつの根幹として機能したことを考えれば、これはまさしくハイデガーによるカントの換骨奪胎の一例だと言わざるをえない。

ハイデガーのこうしたやり方を純粹構想力の解釈に即してしばし見ていこう。

カントは、感性が与える直観内容と悟性を用いる純粹悟性概念としてのカテゴリーとが結合しあって認識が成立すると見なしたが、そのさいに現象と同じ種類の第三者である「超越論的図式」が介在して初めて概念が直観のもとに包摂されると考えた。言い換えれば、直観と悟性、空間・時間と概念という異種なものどうしの結合を支える、これら両者に親和的なこの「超越論的図式」によって概念が直観に適用される。この「超越論的図式」を産み出すのが「構想力 *Einbildungskraft*」なのである。「構想力」は「多様をひとつの形象へともたらす能力」⁽³⁰⁾であるとともに、「対象が現前しなくても対象を直観のうちに表象する能力」⁽³¹⁾でもある。ところがカントは『純粹理性批判』の初版で、直観と悟性とを媒介する心的能力としての「構想力」を概略上記のように説明しておきながら、心的能力のこうした三元性が曖昧な関係のうちにあると考えたためか、その第二版では「構想力」の果たすべき役割を著しく減少させて、これを悟性をもつ機能のひとつというかたちで悟性に吸収させ、三元的ではなくて二元的に、すなわち受動的な心的能力としての直観と能動的な心的能力としての悟性というふたつの機能に集約させた。

ハイデガーのカント批判は初版から第二版へのまさしくこうした書き換えに集中的に浴びせられる。ハイデガーは概略以下のように述べている。カントは第二版で、心の固有の根本能力としての「超越論的構想力」を抹殺し、その機能をたんなる悟性に譲り渡したために、感性と悟性または反省とを理解する可能性を消失させてしまった、だから「初版が形而上学の基礎付けという問題設定の最も内的な性格にいつそう近い関係いにある」し、「それゆえに初版は基本的に第二版よりも優先するに値する」⁽³²⁾と。こうしてハイデガーは、カントの初版における「構想力」の扱いを評価すると同時に、第二版における「構想力」のいわば抹殺に抗議し、その復権を主張するのである。

ハイデガーのこうした「純粹構想力」の復権または再評価にかんする考え方には、当然のことながら、時間論にかんする彼自身の独自の思い入れを、カントによって後退させられてしまった「純粹構想力」の概念に託そうとする意図が込められている。例えば彼はこう述べている。「超越論的構想力を根底として解釈すること、すなわち、どのようにして純粹な総合が両方の幹をそれ自身から発生させて維持するのかを解明することは、おのずとこの根底の根差すところ、すなわち根源的時間へと導くこととなった。未来性、現在性および現在性の根源的で三位一体的な形成作用として、根源的時間が初めて純粹総合の『能力』を、すなわち純粹総合がなしうるもの、つ

まり存在論的な認識の三つの要素の統一を可能にするのであり、そしてこの統一のなかで超越が形成される。」⁽³³⁾ つまりハイデガーは、初版と第二版の差異を突破口にして、カントが直観と感性とを媒介する心的能力と規定した「構想力」からその中間的地位を奪い、これをいわば絶対化し、金科玉条として高めあげ、そこにおのれの時間論の結語である「根源的時間」にかんする議論を注入しようとする。だから、「純粋な構想力を純粋な思考のひとつの機能として新解釈を行うことはすべて…純粋な構想力の特種な本質を誤認する」⁽³⁴⁾ というハイデガーの言葉は、彼自身の時間論を導出するさいのいわば魔法の小箱となる。カントは、ハイデガーの言う「形而上学の基礎付け」または存在論の展開の一步手前まで迫っていながら、そこで足踏みするどころか後退すらしてしまったが、自分はカントのこうした限界を超えてこれらの課題を究極の帰結にまで推し進めるのだ。ハイデガーはじっさいにこうした内容の自負を抱いていたことには疑いの余地がない。

それでは、ハイデガーが彼の思想のこの発展段階で自らの時間論をどのように展開しようと試みていたのか、その概略をまとめることにしよう。

ハイデガーは『カント書』の先立つ箇所、カントが空間に対する時間の優位にかんして「時間が空間よりもいっそう根源的に内具的である」として位置づけたことに関連して、以下のように述べた。「まさしく時間そのものが、しかもその存在論な機能のうちで、すなわち純粋な存在論的認識の本質構成要素として、主観性の本質をいっそう根源的に規定するようにと強いるのである。」⁽³⁵⁾ この引用で明らかなようにハイデガーは、カントが直観および感性の形式的条件とみなした時間概念からその形式を引き離し、たんなる形式であるはずの時間そのものを「主観性の本質をいっそう根源的に規定する」ような、人間存在にとって根源的なものへと祀り上げている。そしてハイデガーの「構想力」の復権は、さらに直観どころか「構想力」そのものをも飛び越えて、「超越論的構想力は根源的時間である」⁽³⁶⁾ とされるほどに高めあげられる。

それではハイデガーが言う「根源的時間」とはいかなる性格をもつ時間なのか。

ハイデガーによれば、「純粋直観としての時間は一度に直観されたものを形成する直観の働きである。このことが初めて時間の十全な概念を与える」⁽³⁷⁾。だからハイデガーの時間とは、物質的存在と意識的存在を含むすべての存在の基本的属性ではなく、またカントのように直観と構想力の形式的条件でもない。それは直観されるものを形成する作用であり、また人間存在の「主観性の本質をいっそう根源的に規定する」ような時間であり、「純粋自己触発」として、「主観性の本質構造を形成する」⁽³⁸⁾ ようなものでもある。そして、このようにして展開される時間概念は、「存在の意味は時間である」という『存在と時間』前半部分の、証明が十分に展開されず、したがってかなり断言的な結論に正確に対応している。

しかし、物質的存在や直観内容から切り離されて自立化させられた属性および形式が人間主観の本質を規定したり、直観内容を形成するようなことがありうるであろうか。もしもこのようなことがありうるとすれば、ハイデガーの言う「根源的時間」とは、属性や形式と、これらの担い

手である物質と意識を含むすべての存在との関係を逆転させた、この世に存在しない時間、虚構の世界にしか存在しえないような空想的で非現実的な時間となるのではなかろうか。それは虚構の時間以外の何物でもありえないのではないか。それとも、こうした文脈のもとでハイデガーが「自我は、時間それ自身であって、自我の最も固有の本質からすれば時間それ自身としてのみ可能となるほどに『時間的』である」⁽³⁹⁾と言い換える場合、自我もまた時間という基本的属性をもっているということを超えて、自我と時間とを同一視するか、または時間を自我の実体としかねない事態を表現しているということにならないであろうか。もしもそうだとすれば、ハイデガーの言う「根源的時間」とはまったく無内容な概念にはかならないものになってしまうのではないか。ハイデガーによるカント哲学の限界の指摘とすべての批判は、この無内容で徹頭徹尾主観主義的で虚構性のきわめて強い「根源的時間」を絶対の尺度として、この水準に達していないことをもって欠陥ありとし、自分だけがこの水準を超えて新しい次元を切り開くのだと主張するような、きわめて自己中心的で独断的なものでしかないであろう。私には、ハイデガーが『存在と時間』の後半部分の冒頭となるはずであった「時間と存在」以下を仕上げるができなかった最大の理由のひとつが、彼自身のこうした時間概念または時間論が、われわれの主観的時間または主観的な時間意識をも規定する、現実の物質的な客観世界から切り離された、過度に主観主義的で空想的、したがって虚構的なものであったことにあるように思われてならないのである。

(5) シェーラーの時間論に対する論評

すでに述べたように、ハイデガーは『カント書』のなかで直接にシェーラーの時間論に対する反批判を行っているわけではないし、シェーラーの『観念論—実在論』のなかの時間論を読んだうえで『カント書』の時間論を叙述したのかどうかも定かではない。しかし、「自我の有限性」または「人間の主観性の有限性」は時間論にかんするハイデガーの思想の前提としてたえず繰り返し強調されている。例えば、カントは「自己触発」の作用は、自我がもつ超越論的統覚の総合作用が内官を触発して意識のうちに内的経験を生じさせるような働きを示す概念であるが、ハイデガーはこれを自己と時間性が生み出される根源としてまったく我流に解釈してこう述べている。「純粋な自己触発としての時間は有限な純粋直観であり、この純粋直観はそもそも直観に対して本質的に奉仕的地位にある純粋概念（悟性）を担うとともにこれを可能にする。」⁽⁴⁰⁾ また引き続き箇所でもこうも述べている。「純粋自己触発は有限な自己そのものの超越論的な根源構造を与える。…この『自己—から—出て…に向かい、そして自己—へと—帰る』ことがまさしく初めて有限な自己としての心情の心情性格を構成する。」⁽⁴¹⁾

さらにハイデガーは、自我の実体性との関わりで常住普遍性を論じたカントとおそらくは人格と精神の永遠性を主張したシェーラーを念頭に置きつつ、「自我の無時間性と永遠性にかんしては何も決定が下されないだけではない。超越論的な問題局面の内部ではこのことにかんしてはまったく問われていない。しかし自我は、時間的である限りにおいて、すなわち、有限な自己としては、こうした超越論的な意味では『不変不動』である」⁽⁴²⁾と述べている。これは、自我が

無時間的だとか永遠だとかいうことは自分の形而上学の基礎付けおよび存在論にとっては何ら決定されない問題であると断りつつ、「不変不動」ということが言いうるとすれば、時間性のうちでは自我が「自己一から一出て…に向かい、そして自己一へと一帰る」という構造をもつことに對してそうなのだということを意味するであろう。したがって、時間論と関連して現存在および現実存在としての人間が有限であるのか、それとも人間が人格という場と精神の作用において無限性・永遠性をもつのかにかんしても、ハイデガーとシェーラーとは思想の根底において決して相容れることはできなかったであろう。

第4章 ハイデガーの『カントと形而上学の問題』におけるシェーラー批判

(1) カントの時間論批評から哲学的人間学批判への移行

ハイデガーは、『カント書』においてこれまで概略を述べてきたようなカントの時間論批判を展開しながら、自らの「根源的時間」なるものの具体的内容を十分に展開せず、その結論を説得力をもって提示していないように思われる。そして、そのような未完成で中途半端な状況のまま、『カント書』の末尾近くの第36節から第41節のなかで、シェーラーの哲学的人間学の批判的な論評に移行する。そのさいに手引きとされ媒介役をなすのが、周知のカントの『論理学』講義の緒論である。

カントは、この『論理学』講義の序論で、論理学を教授するにあたって哲学を、スコラ概念から見た場合の哲学と世界的または世界市民的立場から見た場合の通俗の哲学とに区分し、後者の世界市民的な意味での哲学の領域を以下の問いに帰着させた。

「(1) 私は何を知りうるか。

(2) 私は何をなすべきか。

(3) 私は何を望むことが許されるか。

(4) 人間とは何か。」

そしてカントはこの四つの問いをあげた後にこう続けている。「第一の問いには哲学が、第二の問いには道徳学が、第三の問いには宗教が、第四の問いには人間学が答える。しかし根本的には、これらすべてを人間学に数え入れることができるであろう。最初の三つの問いは最後の問いに関連するからである。」⁽⁴³⁾ このカントの言葉は、哲学の究極の問いが「人間とは何か」という問い、つまり人間学の問いに集約されることを表明するものとして、大変有名になった⁽⁴⁴⁾。

ハイデガーは、このカントの言葉を引用したうえで、これを手引きとして、自らの著作の議論を人間学または哲学的人間学に向け変える。「カントの基礎付けのなかでは何が生じているのか。それはまさしく以下のことにほかならない。つまり、存在論の内的可能性の確立が超越の開示として、すなわち人間主観の主観性の開示として成し遂げられるのである。」⁽⁴⁵⁾ 「形而上学の本質にかんする問いは、人間の『心情』の根本能力の統一にかんする問いである。カントの基礎付け

は、形而上学の確立が人間にかんする問い、すなわち人間学であることを明らかにする。」⁽⁴⁶⁾「…哲学的人間学だけが本来の哲学の基礎付け、特種な specialis 形而上学の基礎付けを引き受けることができるということには疑いの余地がない。」⁽⁴⁷⁾ こうしたハイデガーの言葉遣いは、一般形而上学と特殊形而上学の区分という点から見てもカント哲学に厳密に対応してはいないが、しかしカントのこの言葉を媒介としてハイデガーは再び哲学的人間学と対峙することになる。

ところで、カントの『純粹理性批判』を論評するという脈絡のなかで、カントの『論理学』講義の上述の言葉を手引きとして、哲学的人間学に対する論評へと叙述の方向を向け変えるというハイデガーのこの仕方については一言言っておく必要がある。カントは、ケーニヒスベルク大学での教授活動の間に少なくとも32回の論理学講義を行ったことが知られている。しかし、今日カントの『論理学』として知られ、カント全集のなかに収録されてもいる書物は、実はカント自身によって直接に書かれ、かつ出版されたものではない。それは、ゴットロープ・ベンヤミン・イエーシュ (1762-1842) という、カントよりも38歳年下で、カントと親交を結び、後にケーニヒスベルク大学私講師となった人物が、カント自身の委託を受けて、カントの死の4年前の1800年に出版したものである。しかも、最近の文献学的研究によれば、イエーシュは、カントが論理学講義のさいに用いたマイアーの『論理学』、その欄外にカントが書き込んだり挟み込んだメモ類、受講生の筆記ノートなどの資料にかなりの程度自ら編集の手を加えたうえでこれを出版したということが明らかとなっている⁽⁴⁸⁾。だから文献学的に見れば、上述の四つの問いが掲げられていて、先行する三つの問いが「人間とは何か」という最後の問いに収斂されるという叙述をカント自身の直接の言葉として額面通りに受け取るというわけにはいかないことがわかる。したがって、カントの『論理学』講義のこの言葉を過大に評価することにも、ハイデガーのように、このカントの言葉を媒介または手引きとして、カントの時間論を主題とする叙述の脈絡から哲学的人間学の批判へと移行するということにも、慎重でなければならないということになろう。

(2) ハイデガーの『存在と時間』と哲学的人間学との接点

ハイデガーは哲学的人間学を論評するにあたってまずこう述べている。「カントによって完成されたあの人間学は、経験的な人間学であって、超越論的な問題設定を満たす人間学、すなわち純粋な人間学ではない…。このことは今まさしく形而上学の基礎付けという目的のために十分な人間学、すなわち、『哲学的人間学』の要求を迫っている。」⁽⁴⁹⁾ つまり、哲学の四つの問いとそれらの連関を示したカントは、『実用的見地から見た人間学』のほかに人間学にかんする遺稿をも残しているのだが、このカントの人間学は主として経験的な手法によって叙述された人間観察ともいべき著作であって、原理的な意味における人間学ではないから、シェラーを初めとする哲学的人間学の要求はこの不足を埋めるという、それなりの意味があるのだ、というわけである。

ハイデガーは、すでに述べたように、『存在と時間』のなかの基礎的存在論、とりわけ「現存在分析」のなかで、その構造分析を行い、しかも「非本来的日常性」におけるその分析を手掛か

りとして「存在」の意味にたいする問いへと迫ろうとしたから、その限り、哲学的人間学および実存主義的人間論一般と問題意識を共有する部分をもつ。例えば、『存在と時間』の「決意性」の箇所ではハイデガーが述べ、この文章への注でヤスパースと彼の『世界観の心理学』の名をあげて以下のように参照を求めている通りである。「実的な実存的な諸可能性を、それらの主要特徴と連関において叙述し、それらの実存論的構造にしたがって解釈することは、今話題となっている実存論的な人間学の課題群が取り扱うものである。」⁽⁵⁰⁾ だから、ハイデガーがいうところの形而上学が哲学的人間学を排除するものでないことは、彼が哲学的人間学の理念・方法および基礎付けの不十分さを指摘した後でなお、「それにもかかわらず『哲学的人間学』が一形而上学の基礎付けという問題の外部で一固有の性質の課題を示すということ、そしてその示し方をここでは検討することができない」⁽⁵¹⁾と述べていることによって明らかである。つまりハイデガーは、哲学的人間学が形而上学の基礎付けという問題の内部においては権利主張を行うことはできないと主張するが、しかしその「外部で」は固有の課題を提示することができるということを否定しはしない。しかし、ハイデガーの「基礎的存在論」の主たる関心は、たんなる人間の実存論的構造の分析を超えて「存在」の意味への問いに向けてさらに展開されるはずのものであり、必然的にたんなる哲学的人間学の問題意識の射程内に止まることはできない。ここに、ハイデガーと哲学的人間学との問題意識における共通性と共に、ある種のいわば断層が顔をのぞかせていることは否定することができない。したがって、哲学的人間学に対するハイデガーの評価には常にアンヴィヴァレント（両面価値的）なものが付きまといっている。しかしすぐ後に述べるように、哲学的人間学に対するハイデガーの評価は、『存在と時間』と『カント書』とではやや力点の相違があり、『存在と時間』における評価に比べれば、『カント書』では哲学的人間学に対してはいっそう消極的で、突き放した評価があるように思われる。

(3) 哲学的人間学の存在領域を規定することの困難さ

ハイデガーは、ヤスパースの世界観の心理学がそうであるように、実存論的な人間学または人間観が「人間そのものが取りうる根本的地位」にもとづき、「世界観」として、さまざまな学問分野を包括することを否定しはしない。そして、哲学的人間学の提唱者であるシェーラーの晩年の問題意識、そのための努力とその成果をも一定の範囲内で認めただうえで、シェーラーの『宇宙における人間の地位』の次の言葉を引用する⁽⁵²⁾。それは、今日ほど人間にかんする多くの知識を獲得した時代は存在しないが、しかし同時に今日ほど人間とは何であるかが疑わしくなった時代はなく、そしてそのために「哲学の中心的な問題はすべてある意味では、人間とは何か、そして人間は存在の全体、世界と神の内部でいかなる形而上学的な地位と立場を占めるのか、という問いに還元される」⁽⁵³⁾というシェーラー自身の言葉である。しかし、ハイデガーによれば、この言葉のうちに潜む問題点のひとつは、「世界」と「神」、つまり存在者の全体と人間存在をいわずに並列的に位置付けただうえで、言い換えれば存在者全体のなかで人間存在の領域とその特殊性を規定しようとすることの困難さである。

周知のようにシェーラーは、『宇宙における人間の地位』という彼の小冊子のタイトルが示すように、人間存在の特殊な地位を、宇宙と生命世界という存在全体のなかで規定しようとした。つまり、人間の存在はそのほかの存在と同じ存在者のレベルで考察される。しかしハイデガーによれば、こうした考察の仕方は世界または宇宙というマクロ的な視点から人間を考察することになり、その限り人間存在はそのほかの広大な存在者と交渉しつつ存在し、これらの存在者との関係性のなかで考察しなければならないことになる。そうなると哲学的人間学の守備範囲はきわめて広範囲なものに拡大されてしまい、收拾がつかなくなってしまうかねない。だからハイデガーは、哲学的人間学のこうした問題設定の建て方のうちに「人間学的な問いのこの広さと不安定」をもつこと、そしてここに「この課題の困難さと複雑さ」があることを指摘しながら、こう批評している。「これらのすべてが、そして最終的にはそもそも存在者の全体が何らかの仕方でも常に人間に関係させられ、したがって人間学へと組み込まれる限り、人間学は包括的なものとなり、そのために人間学の理念はまったく無規定なものへと落ちぶれてしまう。」⁽⁵⁴⁾ ハイデガーにとっては、哲学的人間学はそのうちに多様で多面的な存在、そして人間と人間以外のさまざまな存在との関わりを内包する必要があるから、膨大な諸存在と諸領域を相手にせざるをえなくなる。だから、哲学的人間学の反対者たちは「人間が存在者の中心にあるのではなくて、『それと並んで』存在者の『大海』があることをたえず繰り返し引き合いに出すことができるであろう」⁽⁵⁵⁾とハイデガーは述べて、存在者のもろもろの領域のなかでの人間存在の領域を規定することの困難さを指摘するのである。

思うにここに、人間存在に対する接近方法にかんして、宇宙または世界のなかの存在者全体と人間存在とを比較考量しつつ、人間存在がもつ「精神」とそれが生成する場としての「人格」に人間の特殊地位を求めようとしたシェーラーの視座設定と、存在者と「存在」そのものを切り分けて、決して事物存在には還元されない「現存在」としての人間存在のうちにのみ「存在」の意味を探求しようとしたハイデガーの問題設定との、おそらくは橋渡しすることができないほどの、根本的な相違と断層があるであろう。シェーラーには人間探求のうえでは世界と宇宙を相手にしなければならない存在領域の困難な広大さがあるのに対して、ハイデガーには事物存在とたとえば存在了解のうちに生きる人間存在との決定的差異を指摘して「現存在」に目標を限定した後は、事物存在をやはり決して問題として顧慮する必要がないからである。人間に対するアプローチにかんする両者のこの差異と断層もまた、シェーラーとハイデガーとの根底的な対決点として残り続けたであろう。

(4) 経験諸科学との関わりにおける哲学的人間学の理念の無規定性

次にハイデガーが哲学的人間学の問題点としているのは、すでに引用した文中に含まれているように、哲学的人間学の理念および概念の無規定性と曖昧さである。「だがこうした哲学的人間学の根本的な困難はおそらく、この多様な生物にかんして本質諸規定の体系的な統一を獲得するという課題のなかにはじめてあるのではなくて、むしろ哲学的人間学の概念それ自身のうちにあ

るであろう。それは、最も豊かで最もあからさまな人間学的知識でさえももはや思い違いをすることができない困難さである」⁽⁵⁶⁾とハイデガーが述べているとおりである。ここでハイデガーが指摘している哲学的人間学の理念または概念に関わる無規定性という問題点にはふたつの種類があるように思われる。

そのひとつは、哲学的人間学と、経験諸科学がたえず開発することですます増大していく人間にかんする諸知識との原理的關係である。ハイデガーが「だが、すでに人間学の哲学的性格を限定するこうした幾重もの可能性からしてまさしく、この理念の無規定性が生じている。この無規定性は、どの哲学的人間学も少なくとも出発点で基礎に置いている経験的―人間学的な諸知識の多様性を考慮する場合に、ますます高まる」⁽⁵⁷⁾と述べ、そしてここから「哲学的人間学の理念がただたんに十分に規定されていないだけでなく、哲学の全体のなかでの哲学的人間学の機能が不明瞭で未決定のままにとどまっている」⁽⁵⁸⁾と述べる時、そのことが念頭に置かれているように思われる。

ところでシェーラーは、晩年に刊行した前述の小冊子のなかで、哲学的人間学の課題が今日すべての哲学の問題提起の中心的位置を占めているだけでなく、個別諸科学の仕事もまた新しい人間像の形成にかかわっているにもかかわらず、現代の人間には人間の本質とは何かにかんする体系的な知識が欠落しており、その意味で「人間の自己問題性」があらゆる人間の歴史のうちで最大限に達していると述べたうえで、「誠実さの新しい勇氣 der Mut der Wahrhaftigkeit」を呼びかけた。その「勇氣」とは、「こうした本質問題を、これまで普通に行われてきた神学的・哲学的・自然科学的な伝統との…結びつきを捨てて、新しい仕方提起し直し、そして―同時に人間にかんするさまざまな科学が獲得した個別的な知識の強力な宝庫にもとづいて―人間の自己意識と自己観照の新しい形式を展開する」⁽⁵⁹⁾という勇氣であった。確かに、経験的諸科学が与える人間にかんする諸知識のたえざる増大という現代的状況を踏まえて、これらを人間の本質の解明という新しい課題と結びつけるという課題が哲学的人間学に迫られているといえるであろう。

しかしハイデガーによれば、哲学的人間学がおのれの哲学的課題を明確にしながら、人間にかんする経験的諸知識をどのようなかたちで哲学的人間学のなかに取り入れるのかにかんする原則を明確にしておく必要があるのではないか。宇宙と世界におけるもろもろの存在と人間存在とが並立するような事態から出発するとするならば、自然と人間にかんする経験的諸知識は近年途方もなく増加しているから、こうした経験的諸知識を人間の哲学的な探究のなかに取り入れるさいの原則を明確にしておかなければ、哲学または哲学的人間学が経験的諸知識によって無原則的にのみ込まれてしまい、それ自体がたんなる経験的諸知識の巨大な集積に成り下がってしまう恐れが生じないであろうか。言い換えれば、哲学が経験科学の奴隷とならないことを保証する条件は何であるのか。哲学的人間学は経験諸科学の人間学に対してもおのれの人間学の対象・目標・方法・権利などの点での独自性を主張しなければならないのでないか。哲学的人間学は、おのれと経験的諸科学が与える人間学的諸知識との原理・原則的關係を意識的に明確にしない限り、経

験的人間学の側からの攻撃にさらされて、それ自体が重大な危険にさらされることになりはしないか。ハイデガーはそう主張しているように思われる。

(5) 哲学との関わりにおける哲学的人間学の理念の無規定性

ハイデガーによれば、哲学的人間学の理念の無規定性は、経験諸科学の側からだけではなく、哲学的人間学と哲学との原理・原則的關係の面からも指摘されうる。哲学的人間学が経験諸科学とこれらが与える経験的諸知識に対する原理・原則的關係を明確にしておくという方法論的課題は、哲学的人間学とこれをひとつの分科として含む哲学それ自体との関係に対しても向けられなければならないであろう。この点を意識しつつ、ハイデガーは例えばこう述べている。「だが、[哲学的人間学の一筆者] この欠陥は、哲学的人間学の理念の内的限界にその根拠をもつ。それというのも、この理念がそれ自身哲学の本質にもとづいて明確に根拠づけられておらず、さしあたり外面的に把握された哲学の目標とその可能な出発点とを考慮して設定されているからである。だから、この理念の規定は結局のところ、人間学とは中心的な哲学的な諸問題のための可能的な貯水槽を示すものであるということと終わってしまう。この性格づけが外面的で哲学的に見て疑わしいことは一目瞭然である。」⁽⁶⁰⁾「これらの問いがその内的体系性において究明され規定されない限り、哲学的人間学の理念の内的限界は決して明らかにならない。これらの問いが解明されなければ、哲学の内部で哲学的人間学の本質、権利、機能にかんして決定を行うための基盤はそもそも存在しない。」⁽⁶¹⁾

西洋の諸学問のうちで歴史的に最も早く成立した哲学は、もともと「愛知」、つまり「知恵」を愛し求める活動の総称であった。その場合の「知恵」とは、理論的・科学的諸知識を意味するだけにとどまらず、「人生知」のような実践的諸知識をも含む、広い概念を意味した。その後西洋の哲学はおよそ2500年の長期間にわたって、おのれのうちから自然諸科学や技術的諸知識を分離独立させただけではなくて、論理学・認識論・倫理学・美学などの諸領域を独立させたか、あるいは独立させつつある。哲学のこうした長い歴史の進行のなかで、とりわけ中世の時代に、哲学はキリスト教的な「信仰の卑女」に甘んじた時期もあるし、さまざまな意味と対象の変容を重ねたこともあり、それ自身のうちに歴史的な多義性を秘めながら現在に至っている。哲学的人間学が哲学の現代的な位置分野として成立しうるとしても、こうした西洋哲学の歴史的伝統のなかで哲学的人間学はいかなる位置と地位を占めるのか、そのいわば母体である哲学との間にいかなる関係性をもち、またもつことができるのか。哲学的人間学はいったい何によって哲学の内部でおのれの権利を正当化できるのか。哲学的人間学は、それ自身のうちに歴史的な多様と多義性を幾重にも孕んだ哲学そのものなかで、対象、目標、その方法、権利の正当化などにかんして明確な議論を避けることはできないし、この議論にきちんとした決着をつけておかなければ、哲学的人間学が哲学の一分野であると主張することさえもできないのではないのか。さらに、哲学がなにゆえに哲学的人間学となり、またなにゆえに人間学が哲学的にならなければならないのか。哲学的人間学は、哲学との関わりにおいても方法論的・学問論的な議論をきちんと行うことで、お

のれ自身を明確な原理・原則にうえに構築する必要がある、この必要に応えることがないとすれば、上述のように、経験諸科学と哲学の両方から攻撃にさらされるという事態を招くことになる。ハイデガーの指摘にはそういう意味が込められていたに違いない。

しかしこうした議論を行うことは、シェーラーとハイデガーの双方が歴史的に多義性を刻印された哲学そのものをいかに定義し、その概念をいかに理解するかという根本的な問題を提起することになり、両者の哲学にかんする考え方の差異がいっそう際立つような性質をもつことになる。思想のこの発展段階のハイデガーにとっては、哲学とは何よりも形而上学の基礎付けであり、しかも「存在」の意味の解明をめざす形而上学の基礎付けにほかならず、シェーラーにとって哲学とは、諸科学の知識に依拠するとともに宗教的な意味合いをも与えられた、人間にかんする諸知識の世界観的・人間学的総合であったからである。しかし、ハイデガーのこうした問題提起はハイデガー自身にも跳ね返ってこななければならないであろう。彼独自の基礎的存在論と存在論そのものが西洋哲学史のなかでいかなる地位を占め、その歴史的伝統のなかでいかなる権利の正当化が行われるべきかという問題は、シェーラーの哲学的人間学のみならず、同等の重みをもってハイデガーの哲学自体にも問われるべきことになるからである。

(6) 哲学的人間学は「形而上学の基礎付け」をなしうるか

ハイデガーが哲学的人間学に対して要求する第六番目の問題は、ハイデガーによれば、哲学的人間学と形而上学および形而上学の基礎付けとの関わり合いの問題に関係し、上述のカントの第四の、つまり三つの問いを集約すると考えられる最後の問いの「人間とは何であるか」に関係する。ハイデガーはこの点にかんしてこう述べている。カントの「だから、この第四の問いを人間学的な問いとみなし、そして形而上学の基礎付けを哲学的人間学の手に委ねることは…やはり性急でもあろう。人間学は、それが人間学であるという理由だけで形而上学を根拠づけはしない。」⁽⁶²⁾ 哲学的人間学が、カントのこの言葉を根拠として、哲学と形而上学のすべての問題が人間の本質への問いに収斂されると軽々に受け止めて、この問いに答えようと試みる哲学的人間学が、「人間の本質への問いと形而上学の確立とのまさしくこうした連関」から、原則的な議論なしに、哲学と形而上学の「基礎付け」をも行う権利をもつのだと自称するところにまで自らを高めあげてしまうと、そこにはさらに新たな危険が生ずることになる。だから、ハイデガーによれば、カントの第四の問いを哲学的人間学が引き取るだけでは不十分であり、まして哲学的人間学が深慮なしに「形而上学の基礎付け」を行うことができるというだけでは、それはただちに正当化されることはできない。つまり、哲学的人間学に依拠するだけではカントによる基礎付けの決定的な成果をもたらすことはできず、ここにカントを超えて「形而上学の基礎付け」へと向かう必要性と必然性があり、またここに「基礎的存在論」とこれを通じて「存在」の意味の解明をめざすハイデガー自身の「存在論」の課題がある。ハイデガーはおそらくそう言いたいのであろう。

このハイデガーの指摘は、シェーラーが自ら提唱した哲学的人間学を、人間の本質を探究する諸科学の「基礎学」と規定した点にも関係するように思われる。例えばシェーラーは、彼

の未刊に終わった『哲学的人間学』の序論となるはずであった論文「人間と歴史」のなかで、哲学的人間学を「人間の本質と本質構造にかんする基礎学」であると定義した後にこう続けている。それは「人間があらゆる事物の根拠にたいしてもつ関係と同様に、自然界（無機的なもの、植物、動物）にたいしてもつ関係にかんする基礎学である。それは、世界における人間の心身のおよび精神的な始原と同様に、人間の形而上学的な本質起源にかんする基礎学である。それは、人間を動かし人間が動かすもろもろの力と威力にかんする基礎学である。」⁽⁶³⁾しかし、ハイデガーにとっては、現状では哲学自身の本質から根拠づけられているとは言えない哲学的人間学に「形而上学の基礎付け」を任せるわけにはいかないし、留保なしにただちに「基礎学」としての資格を容認するわけにもいかない。なぜかと言えば『哲学的人間学』は、人間にかんする多種多様で本質的な認識をもたらすにしても、それが人間学であるという理由だけでは決して哲学の基礎学科としての権利を与えられることができない。反対に、それは自らのうちに常に危険を秘めている。それは、形而上学の基礎付けをめざす人間への問いを最初に問いとして展開する必然性が覆い隠されたままであるという危険である」⁽⁶⁴⁾からである。

そのさいにハイデガーがこだわるのは、時間論におけるシェーラーとの対決の場面でも主要な問題となった「人間の有限性」への問いの提起である。彼はこう述べている。「形而上学の基礎付けは人間における有限性にかんする問いにもとづいており、しかもそのためにこの有限性は今初めて問題となりうる。」⁽⁶⁵⁾ハイデガーによれば、「現存在」とは「誕生」と「死」との間に限界づけられた存在であり、それゆえに「現実存在」であるのだが、こうした人間の有限性を根拠づけているのが「存在そのもの」にほかならない。だから、「存在そのもの（存在者ではない）と人間における有限性との間の本質連関が解明されなければならない」⁽⁶⁶⁾し、こうした連関を問うことが形而上学の本来の「基礎付け」でなければならない。この問いは最終的には「存在者」へとではなく、「存在者」を「存在者」たらしめている「存在そのもの」を根源的に問う「存在とは何か」という究極の問いへと導かれなければならない。これが自分自身の「存在論」を探求する道程にほかならない。彼は他の箇所でもこう述べている。「人間が人間のうちの現存在にもとづいてのみ人間であるとすれば、人間よりもさらに根源的なものへの問いは基本的に人間学的な問いではありえない」⁽⁶⁷⁾と。だからここに、ハイデガーが哲学的人間学と人間にかんする問題関心を共有しながらも、その反面これとは決定的に決別しなくてはならないということの根拠と必然性が示されているといえよう。

(7) 人間学主義の危険

ハイデガーが哲学的人間学の理念に対して掲げる最後の疑念は「人間学主義 Anthropollogismus」の危険である。この危険にかんして、ハイデガーはただ一言「哲学的人間学の理念がその多義性にもかかわらず自然的で自明であるとしても、そしてこの理念が否応なしにたえず繰り返し承認されるとしても、哲学における『人間学主義』は不可避免的にたえず繰り返し戦いの対象とされる」⁽⁶⁸⁾と述べているだけで、その内容を詳細に展開してはいない。しかし、シェーラーが創唱した哲学

的人間学というひとつの学問的潮流に対しては、当時から批判的な諸見解があり、そのひとつに「人間学主義の危険」に対する疑問と懸念とが存在したことは事実である。ハイデガーもまた、ただ一言だけだが、こうした批判的諸見解を踏まえて発言していることがわかる。「人間学主義」とは例えば、本来社会経済的な原因によって引き起こされることが多い国家間の戦争というような事態を、人間がもつ多くの本質的特徴のなかのひとつ、つまり人間がもつ攻撃性または闘争本能のような一特性のみにその主たる原因を求めようとするような傾向のことである。だから「人間学主義」は、人間が関係する多くの諸問題の複合的な原因を深く探究することなく、この問題を人間学が探究の成果として掲げる人間の本質的諸特性のいずれかに関係させたり還元したりしてその原因を説明したとして事足りりとするような安易な傾向をもつ場合がある。社会経済的に原因と根源をもつ出来事を社会経済的に深い次元で究明することをせずに、これをもっぱら人間がもついくつかの本質諸構造のいずれかに関係・還元させ、社会経済的な諸現象を説明した気になるという傾向は、確かに人間学が陥りがちな陥穽であり、ハイデガーは人間学主義または人間学還元主義というべきこうした傾向とその陥穽に哲学的人間学は警戒する必要があると警告を鳴らしているのである。この限りではハイデガーの警告は正当であり、確かに哲学的人間学には、こうした警告に耳を傾ける必要があるであろう。[完 2017年7月11日提出]

注

- (1) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1967, S.326.
- (2) Ibid., S.17.
- (3) Ibid., S.330.
- (4) Max Scheler, *Idealismus-Realismus*, Scheler Gesammelte Schriften, Band 9, Francke Verlag, S.235.
- (5) Ibid., S.210.
- (6) Ibid., S.215.
- (7) Ibid., S.229.
- (8) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.111.
- (9) Scheler, *Idealismus—Realismus*, S.232.
- (10) Ibid., S.234.
- (11) Ibid., S.235.
- (12) Ibid., S.235.
- (13) Scheler, *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten*, Scheler Gesammelte Schriften, Band 9, S.303.
- (14) Ibid., S.303.
- (15) Vgl. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Scheler Gesammelte Schriften, Band 9, S.39, 45, 70 usw. なおシェーラーの哲学的人間学にかんしては、奥谷浩一『哲学的人間学の系譜—シェーラー、プレスナー、ゲーレンの人間論』（梓出版社）を参照されたい。
- (16) Scheler, *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten*, S.295.
- (17) Ibid., S.303.
- (18) Ibid., S.301.
- (19) Ibid., S.303.
- (20) Ibid., S.296.

- (21) Ibid., S.303.
- (22) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Vittorio Klostermann, 1973, S. X VI.
- (23) 木田元『ハイデガー「存在と時間」の構築』(岩波現代文庫)は、結局は完成されなかった『存在と時間』の後半部分の構成と内容を追求した、数少ない研究のひとつである。轟孝夫氏の『ハイデガー『存在と時間』入門』(講談社現代新書)はさらに突っ込んでこの書が未完に終わった理由を追求している。本論文もこれらの研究書から多くの刺激を受けている。
- (24) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S. X VI.
- (25) 後世このような表現が慣例化した。Vgl., Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage, B. X VI.
- (26) カントの多岐にわたる時間論をまとめ解説した研究書として、中島義道『カントの時間論』(岩波現代文庫)がある。本論文も参考にさせていただいた。
- (27) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S.17.
- (28) Ibid., S.21.
- (29) Ibid., S.41.
- (30) Kant, Kritik der reinen Vernunft, A120.
- (31) Ibid., B151.
- (32) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S.191.
- (33) Ibid., S.190.
- (34) Ibid., S.191.
- (35) Ibid., S.47-48.
- (36) Ibid., S.181.
- (37) Ibid., S.169.
- (38) Ibid., S.183.
- (39) Ibid., S.186.
- (40) Ibid., S.184.
- (41) Ibid., S.185.
- (42) Ibid., S.187.
- (43) Kant, Logik: Einhandbuch zu Vorlesungen, Kants Werke (Akademie Textausgabe), Walter de Gruyter & Co, Band IX, S.25.
- (44) カントのこの言葉は、シェーラーを初めとし哲学の側から人間学を研究しようとする多くの人々にたいする励ましの言葉となった。
- (45) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S.199.
- (46) Ibid., S.199.
- (47) Ibid., S.202.
- (48) カントの『論理学』の成立の経緯にかんしては、邦訳の『カント全集(岩波書店)第17巻の末尾の湯浅正彦氏による詳細な解説を参照されたい。
- (49) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S.200.
- (50) Heidegger, Sein und Zeit, S.301.
- (51) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S.212.
- (52) Ibid., S.203-204.
- (53) Scheler, Zur Idee des Menschen, Scheler Gesammelte Schriften, Band 3, S.173.
- (54) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S.203.
- (55) Ibid., S.207.
- (56) Ibid., S.204.
- (57) Ibid., S.205.
- (58) Ibid., S.205. 哲学的人間学が内包する「人間学主義」の危険については奥谷浩一『哲学的人間学の系譜—シェーラー、プレスナー、ゲーレンの人間論』293頁以下を参照されたい。

- (59) Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, S.10.
- (60) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S.206.
- (61) Ibid., S.206.
- (62) Ibid., S.207.
- (63) Scheler, Mensch und Geschichte, Scheler Gesammelte Schriften, Band 9, S.120.
- (64) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S.212.
- (65) Ibid., S.211.
- (66) Ibid., S.215.
- (67) Ibid., S.225.
- (68) Ibid., S.205.

Scheler's Philosophical Anthropology and his Confrontation with Heidegger(2)

OKUYA Koichi

Abstract

In his later years, Max Scheler, the German philosopher from the early half of the twentieth century, devoted himself to anthropological research and made an effort to organize the results in a work entitled "Philosophical Anthropology". However he was unable to complete this work due to his sudden demise, leaving behind voluminous note. Of particular notice among these posthumous manuscripts is his confrontation with Heidegger's main work, "Being and Time", which was published the year before Scheler's death. Scheler and Heidegger's interaction began in 1923. Heidegger published "Kant and the Problem of Metaphysics" after Scheler's death and responded to Scheler's doubts and criticism in this work, which was also dedicated to the memory of Scheler. How did these two philosophers, these great men of philosophy, evaluated each other, object to and criticize their philosophical theories and develop their counterarguments, and did they adopt their counterpart's ideas and into their own theories? This paper carefully analyzes the posthumous manuscripts and works that include the criticism and counterarguments of these two philosophers while attempting to answer this question. The philosophical confrontation between these two giants was possibly one of the greatest philosophical spectacles of the twentieth century. Research on these two philosophers, from whichever side, offers endless points of Intellectual excitement and curiosity upon observing the assessment and the further development of anthropology and ontology.

Key words : realism and idealism, the problem of emotional realism, solipsistic coexistence or personal coexistenc

(おくや こういち 札幌学院大学名誉教授 哲学・倫理学専攻)