

プレスナーの哲学的人間学における位置性の理論(5)

奥 谷 浩 一

要 旨

本稿では、植物と動物の位置性にかんするプレスナーの理論を考察した前稿に引き続き、人間の位置性にかんする理論を検討する。プレスナーによれば、人間が環境領野にたいしてとる位置性は、植物の開放性、動物の閉鎖性・中心性とは異なって、脱中心性である。動物は、おのれのうちに意識と中心を有し、環境世界にたいしては行動図式をもって対処しうる。しかし動物は、空間的には〈ここ〉、時間的には〈今〉のうちに埋没し、これらと事物とを真に対象化することはできない。これに対して人間は、動物と同じく閉鎖的・中心的ではあるが、〈ここ〉と〈今〉にたいして距離を取り、「意識とイニシアティヴの主体」として、おのれの中心から外に出て、これらに対象化し、これらから離脱することができる。人間は、自我をもち、「消失点」または「眺望点」を自己の背後にもつ。しかし、自然による束縛を免れた人間には、動物のような自然的な場所と安定性はもはや失われ、自らの足で立たなくてはならず、場所も時間もなく、境界ももたずに、自らの力で進路を切り開かねばならない。こうして人間は、自然的技巧性を發揮して、道具を用いて文化を創造する必要に迫られ、媒介された無媒介性によっておのれを表出し、歴史をおのれの背後に残さざるをえず、そして世界のうちにおのれの本来の場所をもたない無場所的＝ユートピアの性格のために、世界根拠または神への信仰という宗教的次元によっておのれの故郷へと還帰せざるをえない。

われわれは、位置形式という首尾一貫した観点から植物・動物と人間との差異に一步一步迫っていくこうとするプレスナーの理論から豊富な諸論点を大いに学ぶことができる。しかし、彼が空間的なイメージに固執して、人間の一切の営為を脱中心性という位置形式へと還元するあまり、一種の還元主義に陥っているのではないかという嫌疑もまた生じている。彼が言う「消失点」または「眺望点」も、人間の脳化に伴って、自己自身を対象化しうるまでに発達を遂げた人間の自己意識から説明しうるのであるから、結局のところプレスナーはドイツ古典哲学における観念論的な伝統に回帰していると言わざるをえない。そして位置形式の差異から動物と人間を考察する限り、そこには両者のあいだに橋渡ししえない質的断絶しか見えてこないことになる。ここにプレスナーの理論の時代的制約と限界があるように思われる。

キーワード：脱中心性、「消失点」または「眺望点」、自然的技巧性の法則、媒介された無媒介性の法則、ユートピアの立場の法則

目 次

第1章 プレスナーの哲学的人間学の諸前提(1)	(第66号掲載)
第2章 プレスナーの哲学的人間学の諸前提(2)	(第68号掲載)
第3章 生命性の現存在様式と位置性	(第70号掲載)
第4章 開放的形式をもつ生命としての植物の位置性	(同上)

第5章 動物の位置性としての閉鎖的形式

(第72号掲載)

第6章 人間の領域における脱中心的な位置性

(本号掲載)

- (1) 動物の位置性の限界と人間の位置性との比較
- (2) 人間存在の脱中心的形式と人格
- (3) 人間の世界としての外部世界, 内部世界, 共同世界
- (4) 人間学的な根本諸法則
 - ① 自然的な技巧性の法則
 - ② 媒介された無媒介性の法則 (内在と表出性)
 - ③ ユートピア的な立場の法則。空無性と超越
- (5) 人間の位置性とその根本諸法則をめぐる問題点

第6章 人間の領域における脱中心的な位置性

(1) 動物の位置性の限界と人間の位置性との比較

前章ですでに検討したように、プレスナーによれば、動物が自らを取り巻く周辺領野または生活環境にたいしてとる位置性の根本にあるのが、動物がおのれ自身にたいしてとる閉鎖的な形式である。それはすなわち、中枢神経系をもつことによって身体諸器官を統合するとともに、周辺領野または生活環境から知覚器官をつうじて受け取った特定の刺激にたいして実行器官によって反応する、刺激と反応の配列 (組み合わせ) という行動図式をもち、それゆえにおのれと栄養摂取にかんして閉ざされた有機組織をもつという基本性質に対応した「正対性」である。したがって動物は、「正対性」という位置性のゆえに、空間的には〈ここ〉によって、時間的には〈今〉によって規定されて、「対向」というかたちで直接に周辺領野に関係するが、〈ここ〉と〈今〉とは動物にとっては際立っておらず、対象的になってもいない。動物は〈ここ〉と〈今〉のなかに埋没しているか、あるいは〈ここ〉と〈今〉の関係は動物を「通り抜けて」あり、〈ここ〉と〈今〉の現在の性格は真に与えられてはいない。プレスナー自身の言葉で言えば、動物の有機組織の制限は次のことにある。「それは、媒体と固有の肉体身体 Körperleib とが個体に与えられ、絶対的な〈ここー今〉である位置的な中間項へと関係しているのに、個体が位置的な中間項に関係していないのだから、おのれのそれ自身での存在 sein selber Sein が個体には隠されている、ということである。個体が〈ここー今〉のなかに現実存在するということが、もう一度関係づけられてはいない。というのは、〈ここー今〉は、そこにある可能なひとつの関係にとってはもはや対立点ではないからである。動物自身が存在する限り、動物は〈ここー今〉のなかに埋没している。」⁽¹⁾

つまり、動物は、中心をもち、この中心にもとづいて、この中心から外へ出て生き、おのれの中心のなかへと入り込んで生きてはいるが、しかし、中心そのものとして生きてはいない。動物は、おのれの身体諸器官をつうじて、周辺領野のなかの見知らぬものとおのれ自身の固有のものとを区別し、周辺領野にたいして働きかけて行為するとともに、おのれ自身の身体を支配することができる。動物は「意識」を有するから、中心から外へ出てこの中心に帰ることが

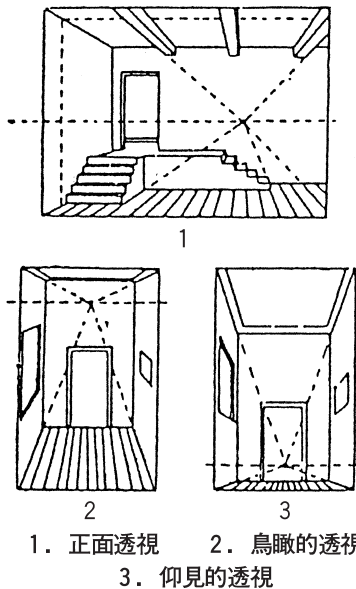
できるから、「おのれへと自分で再帰的に関係するシステム、つまり〈ひとつの再帰的自己〉 ein Sich を形成する」が、しかし、「動物は自分 sich を体験することがない。」⁽²⁾ プレスナーは、要するに、動物はまだ完全に再帰的とはなっていないと主張しているのだが、この完全な再帰性、完全な再帰的自己という可能性は、言うまでもなく、人間のためにとって置かれてある。動物はおのれの中心から発しておのれの身体を作動させて行為するかぎり、身体 Leib を有するが、それはいまだに「肉体身体」 Körperleib、つまりまだ肉体＝物的な身体、言い換えれば限りなく肉体＝物体に近い身体を所有するにすぎない。動物の段階を超えて、位置的にいっそう高い段階へと上昇するためには、ある条件が必要であるが、その条件とは、その生物の位置性の中心が固有の身体、空間・時間的な〈ここー今〉にたいして「距離を取る」ことができるかどうか、つまり、自分自身にたいして距離を取ることができるかどうかである。位置的な中心点とは、「意識とイニシアティブの主体」にはかならないから、プレスナーが動物の限界を指摘し、これと人間との差異を強調しているその背後にある思想は、結局のところ、生物主体が自分自身にたいして距離を取るかどうかを判断基準とし、人間をひとつの完成された基準として、「意識とイニシアティブの主体」が確立しているかどうかを見るところにあり、このことは最終的には、ドイツ観念論哲学において伝統的に主張されてきたように、「自我」を有するかどうかに着目するであろう。

人間は、動物と同一の、有機組織の閉鎖性という位置形式をとりながらも、動物とは異なって、自分自身とこの位置性の中心とのあいだに距離を置くことができ、この中心が人間の自分自身から際立たせられながらも生命組織の再帰性が全体的に可能になっている。プレスナーは、個体の存立のこの中心を主体核心と言い換えているが、人間においてはこの中心または主体核心が二重にあるというのは不合理であり、主体核心が十分な再帰性をもっているための条件は、人間の位置性にのみもとづいている。プレスナーが主体核心が二重にあるとするのは不合理だとする訳は、自分のうちにもう一人の自分がある、または自分をもう一人の自分が見ているというように、二つの自分があるというように主体を理解することが不合理だからであろう。存在するのは主体核心とその背後の、もはや対象となることのない「消失点」なのである。プレスナーは例えばこう述べている。「主体核心が中間項にもとづいて生きるということはこの主体核心と関係しているし、中枢的に再現前化された肉体の再帰関係的な性格は主体核心そのものに与えられている。生物は、この段階でも〈ここー今〉のなかに埋没していて、中間項にもとづいて生きはするが、それにもかかわらず、この生物の現実存在の中枢性は、この生物には意識的になっている。この生物は、自分自身を所持し、自分について知っており、自分を自ら知覚することができるし、その点で自我であり、固有の内面性の『自分の背後に』ある消失点である。この消失点は、固有の中間項にもとづく生命のどの可能な実行からも引き離されながら、この内部領野の上演場面に向い合っている観客となっていて、それは、もはや客観化されえず、もはや対象の立場へと持ち込まれることのない主体極である。自分を自ら反省するとい

うたえず新しい行い、つまり自己意識の無限後退 regressus ad infinitum の根拠は、生命のこの最も外部的な段階で置かれており、それとともに外部領野、内部領野、意識への分裂が成しとげられている」⁽³⁾、と。

われわれはこうしたプレスナーの叙述のうちに、彼が生命あるものの位置性という生物学的原理から出発しながら、動物との比較のうえで人間を論じるところでは、もっぱら「自我」「自己意識」というドイツ観念論の哲学的伝統に強く回帰しているのを知ることができる。人間は身体諸器官をその中枢において統合する生命システムのために、「中枢的に再現前化された肉体の再帰関係的な性格」を完成しており、動物がたんなる自己のみを所有しているのにたいして、「自我」と「自己意識」を所有している。そのために、人間は〈ここ—今〉のなかに埋没しながらも、自らが〈ここ—今〉によって束縛されていることを意識しており、それとともに固有の内面性の「背後に」ある「消失点」として、自らの内部世界で演じられる場面を眺望する

消失点の例



1. 正面透視

2. 鳥瞰的透視

3. 仰見的透視

今泉・山田編『西洋美術辞典』より

「観客」となっている。人間の段階において初めて、「外部領野」と「内部領野」と「意識」への分裂が明確に成立する。しかし、自己意識を所有することにもなう「消失点」は、客観化されえず、対象となることもない「主体極」である、と言うのである。哲学的人間学の定礎者であるマックス・シェーラーはかつて、植物が心的性格をもつ「内的存在」であり、感覚と意識をそなえた動物が自己にたいする二重の関係を有するをもつのにたいし、「精神」という生命世界を超えた原理を所有する人間について「人間の場合は精神のために、自己意識において、また自己の心的経過と感覚・運動装置との対象化というかたちで〔さらに新たな関係が生じ—筆者〕自己への関係は三重になる」⁽⁴⁾と述べ、さらにこのような「精神」にかんして「精神とは、それ自身は対象となりえない唯一の存在である」⁽⁵⁾と規定して、「人間が諸作用を

遂行する場合の起点となり、また自己の身体と心を対象化し、世界をその時間的・空間的に充実した姿において対象とするさいのよりどころとなる中心——この中心それ自体は決してこの世界のひとつの『部分』であることはできない」⁽⁶⁾と述べたことがある。このシェーラーの叙述とプレスナーのそれとを比較すると、プレスナーの叙述の展開には、生物学を出発点とし、知覚心理学と現象学——例えば、領野という概念はフッサールの用語である——で用いられる諸概念を駆使していること、プレスナーはシェーラーの「精神」をむしろ人間の脱中心的な位置形式の結果と考えていることなどを除外すれば、「精神」が対象化されえないことを初め、その基本的な思想の枠組みにおいてはきわめて共通した伝統的な要素が見られるのである。

(2) 人間存在の脱中心的形式と人格

さて、「自分の背後に到達した」生きた物である人間は、プレスナーによれば、「なるほど、本質的には〈ここー今〉のなかにつながれたままであり、また自分へとまなざしを向けることなく、周辺領野の諸客体と固有の存在の反応とによって心を奪われて、体験を行っている。しかし、生きた物は、自分を自分から遠ざけて、自分とおのれの体験とのあいだに裂け目を措定することができる。さらに生きた物は、裂け目の此岸と彼岸とにあって、肉体のなかにつながれ、心のなかにつながれながら、同時に、時間と空間におけるすべての束縛のほかにはどこにも存在せず、場所をもたない。そうすると、この生きた物は人間である。」⁽⁷⁾ 動物が生きている自然的な場所は、彼らの現実存在の場所であり、その意味で彼らの中間項であり媒体であるが、この場所は彼らには周辺領野として現れ、自然的な場所としては彼らには隠されている。これとは反対に、人間にあっては、自らが現実的な存在として自然的な場所のなかに置かれており、これがおのれの中間項であり媒体であることを知っている。そして人間は、この中間項を中間項として体験する。それゆえに、人間はこの中間項を超え出ている、とプレスナーは言う。人間は現実存在である中間項を超え出て選択を行い、この選択をも体験するから、人間は自らが戦わなければならない現実存在のとりこではあるが、しかし他方では自らが自由であることをも知っている。

こうしてプレスナーは、人間の位置的形式にかんする最後の結論に到達する。それは、動物の閉鎖的な位置形式が彼らの中心性と結び付いているとすれば、人間の位置形式は閉鎖性および正対性という点では動物と同一でありながら、中心性をたえず離脱しうる脱中心的な存在であるというテーゼである。彼はこう述べている。「動物の生命が中心的 *zentrisch* だとすれば、人間の生命は、中心化 *Zentrierung* を突破することはできないが、それと同時にこの中心化を超え出ているから、脱中心的 *exzentrisch* である。脱中心性 *Exzentrizität* とは、おのれが周辺領野にたいして正対的に置かれているということを表す、人間にとって特徴的な形式である」⁽⁸⁾、と。つまり人間は、動物と同じように、生きた物であり、物体身体をもち、〈ここー今〉のなかでこれに束縛され、現実存在を媒体として生きるが、これらによって縛り付けられているだけでなく、これらにたいして自分の距離を置き、これらから身を引き離すことができる。これは何よりも、人間が物体身体の外に、その背後に「眺望点」としての純粹自我をもつからである。もうひとつプレスナーからの引用を続けよう。「人間は、生きたシステムが自分の方へと十分に回帰することを可能にする自我として、もはや〈ここー今〉のなかに存立しているのではなくて、〈ここー今〉の『背後に』、自分自身の背後に、場所もなく、無のなかに存立している。人間は、無のなかに埋没しており、空間時間をそなえた〈どこでもない所—いつでもない時〉のなかに埋没している。」⁽⁹⁾

ここでもわれわれは、プレスナーの人間論がきわめて多くの弁証法的な逆説を含んでいるこ

とに気づく。人間は、空間的・時間的に、つまり〈ここー今〉によって規定されながら、場所も時間もなく、つまり〈ここー今〉によって規定されずに、おのれ自身の体験を行うことが可能であり、それと同時に、自分自身の外に存立する働きとしてのおのれの無場所性と無時間性との体験を行うことが可能である。また人間は、生きた物であるおのれを境界づけておのれの境界のなかへと措定されており、この境界に規定されているとともにこれを超え出てもいる。それというのも、境界を意識しうる人間は可能的には無境界であり、無限定でもあるからである。さらに人間は、ただ生きて体験するだけではなくて、おのれの体験を体験する。ここでプレスナーは、体験されうる自我と体験されない自我とを区別し、前者を Mich, すなわち「対象的自我」または再帰的自我と名付け、これを心身両面をそなえた個体的自我とし、後者、つまりもはや体験されえず、もはや対象となりうることのない自我を「純粹自我」と名付けている。プレスナーが言うように、客観化されることも対象化されることもないような「純粹自我」がはたして存在しうるのかどうかは、後に総括的に問題点として検討することにしよう。

ところで、ここで考察の視点を変えれば、人間にはさらに独特な現象が生じていることが分かる。動物と異なると、人間には、外部存在または周辺領野と結合している肉体、肉体のなかの内部存在、そして肉体の外にある「眺望点」があり、これは、これらの三者がたがいに分離しているとともに統一されてもいるという独特な関係である。生命あるものに固有の二重のアスペクトは、これらにたいして距離を取ることができる脱中心的な存在としての人間の場合、肉体外部の存在と肉体内部の存在への相互転換となって現象するが、これは現実存在の廃棄することができない二重のアスペクトであり、こうした二重アスペクトの存在そのものが人間のおのれの本性の現実的な亀裂を意味する。プレスナーが言うように、「人間は、この亀裂の此岸と彼岸とに、心として、肉体として生き、そしてこれらの領域の心身的に見て中立的な統一として生きる。だが、この統一は、…亀裂であり、空隙であり、媒介という空虚な〈通り抜けて〉であって、この媒介は、生きたものにとってはそれ自身、肉体身体と心との絶対的な二重性格および二重アスペクトに等しく、この媒介のなかで人間はおのれを体験する。」⁽¹⁰⁾

しかし、肉体の外に「眺望点」をもつ人間には、さらにもうひとつのアスペクトが付け加わって来なければならない。人間は三重のアスペクトの統一として見られなければならない。この統一とは、プレスナーの場合もまた、シェーラーとは内容をやや異にするとはいえ、やはり「人格」にほかならない。「位置的に見れば、ここには三重の側面が提起されている。生きたものは肉体であり、肉体のなかに（内的生命または心として）あり、眺望点として肉体の外にあって、この眺望点から見れば、生きたものはこれら両者である。位置的に見てそのように三重の仕方で特徴づけられている個体とは、人格 Person のことである。この個体は、おのれの体験の、おのれの知覚と行いの、おのれのイニシアティヴの主体である。この個体は知り、そして意志する。」⁽¹¹⁾しかしわれわれは、脱中心的な位置形式を所有する者としての人間にかんするプレスナーの理論を検討するこれまでの過程のなかでたえず奏でられていた基調低音を、ここでも

忘れるわけにはいかない。それは、人間が空間と時間、つまり自然的な場所と〈ここー今〉に束縛されつつこれを超え出ることができるからこそ「人格」としての人間にいわば宿命的にまつわりついている「無場所性」、すなわち「無」である。プレスナーによって「個体の現実存在は、真実には無のうえに置かれている」⁽¹²⁾と表現されている命題の内容は、後にわれわれが検討するように、要するに人間のよるべなさという実存的境地にほかならないであろう。

(3) 人間の世界としての外部世界、内部世界、共同世界

動物が環境世界をもつのにたいして、人間は、上述の三重のアスペクトに対応して、外部世界、内部世界、共同世界という三つの領域から成り立つ世界をもち、そのなかで生きている。共同世界だけがこれまで初めて登場する概念であるが、これは、後に詳論するように、「眺望点」をもったもろもろの自我によって構成され、もろもろの人格によって担われ形成される、「われ」と「われわれ」とが相互に浸透しあう世界のことである。

第一に人間にとっては、事物で充たされた動物にとっての周辺領野は、諸対象で充たされた外部世界 *Au enwelt* となっている。この外部世界は、空間的・時間的に延長する連続体のなかにある。空間と時間という形式は、空虚な形式であり、諸対象がそれらの境界のなかでこれらの形式のうちに存在するかぎり、つまり或るものが現に〈ここー今〉あるということはこの或るものがそれ以外の空間・時間の非存在を示しているから、無の表明様式であるといってもよいであろう。人間は自我として、連続的に延長する空間・時間のなかに、自然的な場所の外側に、自分の外に、いわば「空虚」と「無」の上へと置かれているが、環境世界のなかの有機体としての人間の肉体物 *Körperding* もそうであるし、また周辺領野もまたこの有機体の位置に従属しながらそうである。その有機体は、おのれの脱中心性のために、特定の場所に特定の時間にあり、空虚のこうした連続体が占めている他のどの場所とも交換されうる、環境世界のなかの肉体物である。そうすると、プレスナーによれば、ここにはまたしても二重のアスペクトが生じている。それは、物体(肉体) *Körper* と身体 *Leib* とのアスペクトであり、空間・時間連続体の任意の場所にある諸物とそれらのあいだにある物(人間の肉体物)とのアスペクトであり、絶対的な空間・時間と集中的に閉鎖されたシステムとのアスペクトである。

したがって、プレスナーによれば、世界にかんするふたつの見解がどうしても必要になる。そのひとつは「おのれの経験的なゲシュタルトに対応して、絶対的な〈上に〉、〈下に〉、〈前に〉、〈後に〉、〈右に〉、〈左に〉、〈以前には〉、〈後になって〉を見知っている、ひとつの領域の中間項のなかにある身体としての人間」⁽¹³⁾という見解であり、もうひとつは「方向に関係する、可能な諸事象の連続体をもつ任意の場所にある肉体物としての人間」⁽¹⁴⁾という見解である。前者の見解は、器官学的な世界観の基盤として役立ち、後者は数学的・物理学的な統握へと導く、とプレスナーは言う。いずれにしても、身体および肉体(物体)とは、周辺領野および外部世界と同様に、ラディカルな二重のアスペクトを形成する。これらの両方のアスペクトは、

並列して存立しているが、脱中心性という点では、客観化されえない自我のなかで媒介されあう。したがって、プレスナーが描いている外部世界なるものは、結局のところ、人間から切り離された意識から独立の客観的実在としての世界ではなくて、あくまでも人間主観とのかかわりから、人間主観から見られ、また人間にとって現象するかぎりでの外部世界だということが分かる。プレスナーは後の箇所でのこの外部世界を「自然」とも言い換えている⁽¹⁵⁾が、しかし、彼が念頭に置いているのは、われわれが考えるような、人間を含みながらも人間の外部にあるような自然ではない。プレスナー自身も「厳密に考えれば、外部という名辞は、肉体物そのものの世界には用いられない。世界となった、世界のなかへと組み込まれた周辺領野、つまり環境世界だけが外部世界である」⁽¹⁶⁾と述べているとおりである。このこともまた、プレスナーの哲学的人間学におけるひとつの問題点として指摘されよう。

第二に、人間の内部世界 *Innenwelt* とは、上述の環境世界としての外部世界、すなわち身体から際立たせられ、世界へと組み込まれた周辺領野という外部世界と対立しながらも、この外部世界に対応し、これとは反対方向で配列された（組み合わせられた）内部世界のことであり、言い換えれば、身体の「なか」の世界である。この内部世界にも二重のアスペクトがしっかりと根をおろしているが、それは心 *Seele* および体験 *Erlebnis* の両者であって、ここでも脱中心性の法則がこれら両者を規定している。心とは「自己を展開するとともに法則に支配されている、もろもろの素質の前所与的な現実性」⁽¹⁷⁾であり、体験とは「〈こー今〉のなかの固有の自己の見通されるべき現実性であり、そこでは誰も私に代わってはくれず、死以外の何ものもわたしを解き放つことができない」⁽¹⁸⁾とされる。感覚、意志、思考の働きの度合い、素質、性格、才能などのあらゆる心的な体質と機能とは、体験を条件づけている心的なものであり、体験以前に与えられた前所与的なものであって、同時に体験によって条件づけられているものでもある。他方では、こうした心的なものを前提として活動主体はさまざまな体験を行うことによって、内部世界には何か或るものとしての段階から、これこれの気分にあるなどのさまざまな存在の階梯が生じ、共感と反感、嗜好、心的な外傷、精神分析が言う意味でのコンプレックス、抑圧体験などの階梯が心的現実性を形成する。

人間は自己を設定し、対象を設定しながら、素材を心の内部に提供することによって体験を行うのだが、動物の中心的な自己設定とは異なって、人間の場合は、脱中心的な法則が支配している。だから、プレスナーは言うのである。「この法則 [脱中心的な法則—筆者] によれば、人間の〈こー今〉における存在、すなわち体験のなかへの人間の埋没は、もはや彼の現実存在の点に含まれはしない。それどころか、思想、感受、意志を遂行しつつある場合でも、人間はおのれ自身の外側に立っている。」⁽¹⁹⁾ プレスナーのこうした考え方は、例えば彼自身があげている次のような具体的な事例を検討すれば、比較的分かりやすいであろう。われわれが激しい快と苦の情動にとらえられて、ある種の忘我状態に陥ったとしよう。その場合、こうした体験を行っている主体はすっかり心的なもののなかに埋没してしまい、「体験の活動主体と人格

全体の主体核心とのあいだにあるあの距離が消えうせる。」⁽²⁰⁾ 逆説的な言い方をすれば、われわれはこうした忘我状態に陥るという経験をする時、つまり情動、体験を遂行しつつある主体、そして人格にある自我の中核とが区別と距離を喪失して一体となったその時に、こうした状態に陥る以前にはこれらのあいだに距離が実際に存在したことをその後になって実感するのである。

プレスナーによれば、こうした事例で了解されることは、次の事実である。「脱中心性の本質に含まれているこの弁証法的な構造は、自己存在を内部世界にし、自分のなかで感じられ、受苦され、経験され、気づかれるとともに、不特定の人であるところの自己存在にする。この構造は自己存在を、素質、気質、性格にもとづいて、あらゆる行いと体験と無意識的な過程とにたいして前もって与えられたものにし、そして、こうした前所与的なものに立ち向かうとともに、自制し、分析し、観察し、昂進し、過剰に昂進しながら、前所与的なものと対決するところのものにする。現実的な内部世界とは、自己自身との不一致であって、この不一致からは逃げ道がなく、この不一致にたいする代償も存在しない。それは、(意識的に与えられた、または無意識的に働く) 心と、体験というかたちでの遂行とのあいだの、生起する現実存在の必然性、強制、法則と、遂行する現実存在の自由、自発性、インパルスとのあいだの、ラディカルな二重アスペクトなのである。」⁽²¹⁾ つまり、この二重アスペクトを媒介するのが、おのれ自身の外部に立っている自己存在、プレスナーの比喩で言えば、脱中心性という位置形式によって可能となり、これによって支えられた「固有の位置のゼロ点にたいするそのような関係」⁽²²⁾ にほかならない。

第三に、人間の世界は共同の世界でもある。外部世界と内部世界の成り立ちと構造とをあくまでも脱中心性にもとづいて理解しようとし、もっぱら人間主観とのかかわりにおいてこれらを叙述してきたプレスナーは、多数の諸自我 Iche からなる共同世界をどのような根拠から導出するのかと言えば、それはやはりまたしても人間の脱中心性からである。彼はこう述べている。「外部世界(自然)と内部世界(心)とは脱中心性にもとづいているのだが、この脱中心性は、個体的な人格が自分自身にもとづいて個体的な自我と「普遍的な」自我とを区別しなければならないようにと、定めている。」⁽²³⁾ したがって、プレスナーの言う共同世界とは、個体的な自我を超えた「普遍的な自我」の世界にほかならない。しかも、この「普遍的な自我」は決して抽象的な形式ではなくて、一人称、二人称、三人称というかたちで現れるものであり、そして、こうしたもろもろの自我として、しかもすでに述べられたように、おのれ自身の外部に立つ「消失点」として、無時間性と無場所性とを要求するものとして、この「普遍的な自我」は「無」でもある。

ところで、プレスナーの共同世界にかんする見解の特異性は、私見によれば次の点にある。それは、プレスナーがこうした普遍的な自我の実在性を論証するさいに、生命と人類の発生に先行し、人間の意識から独立にある、いわゆる本来の自然と、その一部をなす類的存在として

の人間とを前提にして初めて、彼の言う「脱中心性」というものもまた成立するはずであるのに、その逆に人間がもつとされる「脱中心性」という位置形式から演繹的に人間の共同存在を導出しようとしている点である。例えばプレスナーはこう述べている。「共同世界の实在性は、人間自身の脱中心的な位置形式を通じて、人間に保証されている。それゆえに、共同世界は無であって、このことは、共同世界がもちろん経験を つんでゆきながら一定の諸知覚を行う機会に色と生命とを得るとはいえ、一定の諸知覚にもとづいて初めて人間に意識されなければならないであろう。このことと関連して、共同世界はさらに、次の点で外部世界と内部世界から区別される。それは、諸人格という共同世界の諸契機は、物質的に見れば、外部世界と内部世界からそれ自体としてすでに提供されたものを越えてゆくような特種な基体を供給しはしない、ということである。共同世界の特性は、生命性であって、しかも生命性の最高の形式、つまり脱中心的な形式のなかにある。それゆえに、共同世界という種に特有の基体は、やはり共同世界の固有の構造にのみもとづいている。共同世界は、人間によって他の人間の領域として把握された、固有の位置の形式である。したがって、次のように言わなくてはならない。共同世界は、脱中心的な位置形式によって形成されるのであり、それと同時に共同世界の实在性が保証される、と」⁽²⁴⁾、と。

さらに、プレスナーが言うところの共同世界は、他方では、たんに概念の共通性というだけではなくて、「ゼロ点」であり、「無」または無力なものと規定されるという点で、シェラーの「精神」にもヘーゲルの「精神」にも接近していくことになるが、それは次のようなプレスナー自身の叙述で明らかである。「共同世界は、自然がそうしている…のとは違って、個人を取り囲んではいない。しかし、共同世界は、おなじくあまり適切な意味ではないが内部世界についてあてはまるのとは違って、人格を充たしてもいない。共同世界は、人格によって同時に担われ形成されることによって、人格を担っている。私と私とのあいだには、私と彼とのあいだには、精神 Geist というこうした世界の領域がある。」⁽²⁵⁾ プレスナーがここで「精神」という概念を導入することによって、心、意識、人格などのこれまで用いられてきた諸概念との異同が問題となろう。これについてプレスナーはこう述べている。「…純粹に理解すれば、精神は心と意識とからは区別される。心は、人格という内側をそなえた現実存在として、実在的である。意識は、パーソナルな現実存在の脱中心性によって条件づけられたアスペクトであって、このなかに世界が呈示される。これにひきかえ精神は、特有の位置形式によって生み出され、存立する領域であって、したがって实在性を形成しないが、しかし、たとえひとりの人格しか現実存在しないとしても、共同世界のなかに実現されている。」⁽²⁶⁾ プレスナーは先に、肉体そのものであることとしての心、肉体をもつこととしての意識、肉体の外にあるものとしての「眺望点」の三者から構成されるものが人格だと規定していたから、この「眺望点」を実質的に精神概念と同等のものと見なしていることが分かる。それは、人間の脱中心的な位置形式によって保証された〈われわれ〉の領域であり、この領域が成立するための前提であって、そ

れゆえに特定の内容をもたないものである。

ところでわれわれは、上述の箇所と関係して、プレスナーが「共同世界には、ただひとりの人間しか存在しない。もっと正確に言えば、共同世界はただ一人の人間としてのみ存在する。共同世界は絶対的な点性であって、そこでは、たとえ個別存在においては生体的な基盤が分離しているにしても、人間の顔が担っているすべてが根源的に結びつけられたままである」⁽²⁷⁾と述べていることを看過するわけにはいかないであろう。共同世界がただひとつの人格であったり、ただ一人の人間であったとすれば、それは「共同性」を根底から欠落している神格のごときものに違いないが、そうした危険を犯してまでもプレスナーがおよそ類的存在とは決して言い難い世界をあえて「共同」と形容し、場所も時間ももたない「絶対的な点性」であるがゆえに「無」と同然のものをさらに説明しようとして、これがシェーラーによって唱導されながらもきわめて曖昧さの残る「精神」概念と同等のものだとしていることには、ただちには納得しがたいであろう。

ここでプレスナーは、一方では、フィヒテ的な普遍的自我、または〈我々なる我〉および〈我なる我々〉との統一というヘーゲル的な「精神」に代表されるようなドイツ観念論の伝統に立ち戻っているように思われる。プレスナーは独我論に与せず、その一面性を論難しているし、またフィヒテ的な普遍的自我の限定として個体的自我を導出するやり方にも賛同していないとはいえ、共同世界を演繹的に導出するその仕方から見れば、実際には観念論とその方法に限りなく傾斜していると言わざるをえないであろう。プレスナーの「共同世界」と「精神」の内容がたんなる脱中心性という位置形式そのものへと純化されて、実質的に「世界のうちにありながらも世界に対立し、おのれのうちにありながらもおのれに対立している」という純粋な「裂け目」 die Kluft ⁽²⁸⁾へと還元されればされるほど、われわれはこうした思想が、あのヘーゲルの絶対的理念、すなわち「自然と精神の創造以前の神の叙述」とされる絶対的な理念が最終的には、「始元」「進展」「終結」という、事物の運動と発展の純粋な論理的構造形式を表現する三位一体の定式に行き着いた⁽²⁹⁾こととパラレルであることに気づかざるをえない。他方では、プレスナーは、彼独自の主張である人間の脱中心性または脱中心的な形式そのものを「精神」の領域とし、中心的または同心円的に生き、したがって共同性を共同性として自覚しえない動物とは質的に、また根本的に区別されるとした点で、生命世界を超越するとともに宇宙における人間特有の地位を保証しうる原理として「精神」の作用を強調したシェーラーとは、実質的・原理的には袂を分かっているにもかかわらず、プレスナーになお残るドイツ観念論の伝統の残滓のゆえに、そしてシェーラーの「精神」に含まれている、人間と動物との質的に決定的な相違、そして人間の人格における神の受肉または人間化、その裏面としての人格を場とする人間の神化という原理⁽³⁰⁾との部分的な共通性のゆえに、シェーラーとは妥協せざるをえなかったと思われる。だからこそわれわれは、プレスナーが生物学的出発点から、植物・動物との比較において脱中心性という位置形式を導出しながら、シェーラーといくらか似通った仕方で、こ

の形式をその担い手である生物としての人間からいつのまにか切り離して形而上学的に実体化しているとの疑念をおさえることはできないのである。

(4) 人間学的な根本諸法則

われわれがこれまで検討してきたようないくつかの鋭い問題点を孕みながらも、プレスナーは、人間がおのれの生命・生活状況のなかでどのように脱中心的に位置形式を具体的に遂行しているのか、その場面で人間はいかなる根本諸特徴を示しているのかという、まさしく人間が脱中心的な位置形式を所有するからこそ生ぜざるをえない問題の検討に取りかかる。プレスナーが人間の根本的な諸法則として析出するのは、自然的な技巧性 *die natürliche Künstlichkeit* の法則、媒介された無媒介性 *die vermittelte Unmittelbarkeit* の法則、ユートピア的な立場 *der utopische Standort* の法則、の三つの諸法則である。以下、順次プレスナーの所説を吟味することにしよう。

① 自然的な技巧性の法則

すでに何度も述べたように、プレスナーにとっては、人間は脱中心的な位置形式を根本的な特徴とし、この点に動物との決定的な質的差異があるのだが、彼は、人間のこうした脱中心的な位置形式と直接に関連し、これから生じる人間存在の独自の様相を次のように描き出す。そのひとつは、「被碎性」*Gebrochenheit* ⁽³¹⁾である。人間は世界のうちで世界との距離を自覚し、あるいはおのれのうちでおのれとの距離を認めざるをえない。世界とおのれに対するこの距離は、裂け目であり、断絶であり、空虚なあいだにほかならない。中心的に生き、環境世界との対応関係のなかでおのれに安んじている動物の安定性は、人間には失われている。これは、人間の本質の体質的な「故郷喪失性」*Heimatlosigkeit* とも表現することができ ⁽³²⁾、郷土と家族、わが家と平安への強い結合が失われている状況でもある。また、人間は世界のただなかへ置かれ、無場所的・無時間的に投げ出されているという意味では、人間は「被置性」*Gestelltheit* にもまつわりつかれているし、それはまた「中途半端さ」*die Halftenhaftigkeit* とも形容しうる。しかし、人間は自らのこうした独自の生命状況にかんして自覚しており、自らには本質的に欠落したものがあるということを知っている。この点で人間は動物を超えており、こうした状態から脱出することに自ら努めなければならない生物でもある。したがって、プレスナーによれば、「脱中心的な位置形式のうちにある者は、絶対的な二律背反というアスペクトのうちにある。それは、彼がはじめて、すでにあるところのものにならなければならないということと、彼が生きている生命をみちびくということとの二律背反である。」⁽³³⁾さらに人間だけが、自然と精神、隷属と自由、存在と当為などへと分裂することを余儀なくされるが、こうしたこともまた、人間の脱中心性に由来する ⁽³⁴⁾。

二律背反として描かれるこうした人間の生命状況は、もちろん、人間が自然を用いた技巧的・人工的な道具や手段、さらには文化的な創造物を作り出すことによってのみ、克服されること

ができる。プレスナーは、「人間以外の生物の本能による確実性は、人間の自由と予見からは失われてしまっている。人間以外の生物は、自分と事物について知ることがなく、直接に現実存在し、これらのむき出しの姿を見はしない。そしてそれにもかかわらず、天にまします父が彼らを養いたもう、なのである。これに反して人間からは、知識とともに直接性が失われてしまっていて、彼はおのれのむき出しの姿を見、自らの裸体を恥じ、したがって技巧的な事物を経由する回り道をして生きなければならない」⁽³⁵⁾し、「人間は、非自然的な、人手が加わっているような種類の補完物を必要としている。だから、人間は生まれつき、彼の現実存在形式にもとづいて、技巧的である。人間は、脱中心的な本質として、バランスがとれておらず、場所もなく、時間もなく無のなかに立ちながら、体質からして故郷を喪失して、『何ものかになら』なければならない、自分のバランスをつくりださなければならない。そして人間は、彼の創造する働きから、この創造的な製作の成果が固有の重みをもつ場合に、生じてくる自然外の諸事物の助けをかりてのみ、このバランスをつくりだす。」⁽³⁶⁾と述べている。かつてシェーラーは、『宇宙における人間の地位』のなかで、人間は「進化の袋小路」だという説に賛意を表明し、アルスベルクの「人間の、環境にたいする器官適応の特別の欠陥」⁽³⁷⁾にかんする学説に言及したが、アルノルト・ゲーレンはシェーラーが必ずしも賛成したわけではないこの学説に依拠し、文字どおり人間を「欠陥生物」⁽³⁸⁾と規定して、人間の生物学的欠陥の「代償」として感覚・運動系の自己構築、言語、制度などの存在を導出しようとした。プレスナーはこうした生物学主義には与してはいないものの、脱中心性と、これによって生ずる人間の裂け目、バランスの喪失などを「補完」して「自然的な技巧」を遂行する必要性とを同一のものと考えている点では、共通点がないわけではない。

さて、自然的な技巧性という概念でプレスナーが念頭に置いているのは、人間が自ら Kunst, すなわち術、技芸、技能を用いて、自然物に働きかけて、これを人工的な物へと変化させて、世界と自分との調和という自らの目的のために利用するということである。それは、行為し、思考し、夢想する働きによって、道具を作り、文化を創造し、慣習、良心、モラル、人倫、芸術作品などの物質文明と精神文化の一切を指し示す。人間はおのれの脱中心的な位置形式からして世界との分裂、そして欠乏した裸の状態のうちに置かれ、無場所的・無時間的に「無」のなかへと置かれるという宿命をもち、それゆえにこそおのれの技巧性を発揮して、おのれの場所と生活基盤とを作りださなければならない、そうして人間はこの「第二の祖国」ともいべき人工的な世界のなかでおのれと世界との内的調和とバランスを回復しなければならない。こうしてプレスナーの脱中心性にかんする議論は、ただちに文化の起源をめぐる問題次元へと踏み込むことになる。

人間の文化の領域の発生基盤にかんしては、これまでさまざまな諸見解が存在したが、これらはプレスナーによって唯心論的な理論と自然主義的な理論とに大別される。まず唯心論的な理論について言えば、これは人間の行いと一切の文化とその所産とを人間の精神、意識、知性

の活動に帰着させ、はなはだしい場合にはこれらが神に由来すると主張するものである。しかしプレスナーは、「説明というものは、それによって精神の『起源』が人間の種に特有の自然的基礎から理解できるようにされている場合に、初めて提起されている」⁽³⁹⁾として、唯心論によるこうした理論による説明が説明としての資格と条件を欠いているとして、これを退ける。

もうひとつの自然主義的理論は、唯心論とは反対に、人間の精神活動を人間の自然的・生物学的基礎から導出しようとする試みだとされる。これにはポジティブな変種とネガティブな変種との二種があって、プレスナーによれば、まず前者はダーウィンの進化論を典型とし、クラーチ⁽⁴⁰⁾などのように、人間の特質と他の動物にたいする優位とを、特殊化されていない原始的な哺乳類というタイプにあると見なす見解や、文化の原動力を経済的な要素、つまるところ摂食衝動に求めるマルクスの史的唯物論、また文化の意味を権力衝動へと帰着させるニーチェの思想もまたこれに含まれる。この見解は、文化の究極的な意味が生命の維持と生活の推進にあり、脳の発達にともなう知性と手の発達が道具使用と文化の生成を促したと考えるが、こうした比較的まっとうだと思われる見解に対しても、プレスナーはこれが文化の最高の昇華作用さえも実用主義的に生活に還元するものだとして否定する。自然主義的理論のネガティブな変種とは、脳の発達と道具・文化の創造的展開が人間を病める動物にしたという見解であり、また文化を一般に、意識の検閲によって人間の原初的な衝動を意識下に抑圧するものと見るだけでなく、宗教、哲学的・芸術的・政治的な理念形成を抑圧された衝動の昇華作用にもとめる、フロイトに始まる精神分析の見解とされる⁽⁴¹⁾。

これらのいずれもがプレスナーによって次の理由で退けられる。「これらの理論は無力をさらけ出している。そのわけは、これらの理論は、文化的な目標が、道具にまとりつかれている状態を超えてた、有用性以外の意味をもっているのに、この意味を不明瞭にし、それゆえに精神的な領域の比重を不明瞭にしているか、あるいは、逆の極端へと陥って、あらゆる文化的な実証行為に含まれている、有用性と事柄に即した客観的な意義という要素を見失い、純粋な心理学主義にふけっているかのいずれかだからである。」⁽⁴²⁾「両者ともに、人間を第一次的に、動物、野獣、または家畜とみなして、人間の本質の精神的な発現に随伴する現象を、生物学的諸過程から導き出そうとしている。ここに両者の根本的な誤りがある（この誤りは、自然科学的な諸表象を精神科学的な諸表象と関連づける限り、人間としての人間を、しかも自然存在としての人間を、唯一のパースペクティブのなかで見ることが無力であるということ、きわめて決定的に示している）。これらは、人間の現存在のひとつの徴候を絶対化し、そうすることによってそのほかの人間にとって特徴的なものをすべて説明しようとしている。一方は、人間的なものをあまりに人間的にすぎるもの、つまり性衝動や摂食衝動や権力衝動へと帰着させる。もう一方は、またしても救済衝動をつくりあげている。」⁽⁴³⁾

文化の起源をめぐるこうしたさまざまな諸見解およびその変種にたいして、プレスナーは、たとえ性衝動、摂食衝動、権力衝動などにかんする諸見解が正当であるとしても、これらは文化

の原因または起動力ではなくて、これらがむしろ人間の前所与的な生命形式の一帰結であると見なして、やはり彼の人間学の原理であり、『諸段階』の最終的な結論である、人間の脱中心的な位置形式を引き合いに出すのである。したがって次の叙述がプレスナーの文化理論の結論となる。「次の事実の究極の根拠は、衝動、意志、抑圧のなかにあるのではなくて、脱中心的な生命構造、現実存在の形式類型そのもののなかにある。この事実とは、人間がおのれの自然的な手段を用いることによってはおのれの衝動をみだしえないことであり、人間が、今あるということでは安心できず、今ある以上にあらうと欲することであり、人間が、他人に認められたいと思うことによってあり、行為の技巧的な諸形式というかたちをとり、風俗習慣というかたちをとった非実在化へと否応なしに引きよせられることによってあることである。人間の特殊な位置性様式が体質的にバランスを欠いていること、これが文化の『誘因』である。」⁽⁴⁴⁾

われわれは、プレスナーのこうした議論のなかに、人間が、現実存在と現状を超えてたえず向上しようとし、他人から承認を獲得し、存在にたいして当為の力を発動して、現実を離脱して自由をかちえようとするとして、プレスナーがこうした人間的な行動の究極的な原因をも、人間の脱中心的な位置性という一点に還元しようとしていることを確認しておくだけで十分であろう。そしてわれわれは、人間の文化の起源にかんするこうしたプレスナーの議論が、例えばマルクスの史的唯物論について、これが歴史の原動力を人間のたんなる摂食衝動に還元する自然主義であると見なしていることを初め、いくつかの誤解に満ちていること、そして、道具の製作、文化の創造、良心やモラルや人倫、さらに人間の向上心や他者にたいする優越性を追求しようとするような人間心理にいたるまで、それぞれの問題局面やレベルの差異をあまり踏まえることなく、つまり個別の対象にたいして固有の論理を探究するのではなくて、すべての文化現象と人間の心理までをも、それ自体経験的に提示可能かどうかが深刻な方法論的問題となるはずの人間の「脱中心的な位置性」という形式にすべて一元的に帰着させようとしている点で、プレスナー自身が一種の還元主義の危険に陥っている疑いがあることを、ここで確認しておく必要がある。

② 媒介された無媒介性の法則（内在と表出性）

先に述べた人間の自然的技巧性は、プレスナーによれば、道具を作り、人工物を構築し、文化を創造する根源である。こうした活動は、ほかならぬ人間の表出性 *Expressivität* を示している。先にプレスナーは「動物は見つけだすことはできるが、発明することができない。動物はその場に何も見いだすことがない（すなわち発見しない）からである」⁽⁴⁵⁾と述べたが、人間は発見することができ、発明することができる生物である。したがって、人間は表現し、おのれを表出し、表現を遂行する生物である。ところで、プレスナーにとって人間特有の表現である発見も発明も、これまでの考察によって明らかなように、人間が閉鎖的な位置形式と中心性という動物の領域と共通の特徴をもちながら、さらにこれに加えて、人間が中心によって結合され、中心に束縛されたままの動物とは異なって、人間がこの中心からおのれを引き離し、

中心から距離を置き、そうして事物とおのれとを対象化しうる働きの根源、すなわち脱中心的な位置形式をそなえているからこそ、可能なのであった。プレスナーによって「さがし求めそして発見するという働きに先立つものは、人間の脱中心的な位置形式と物的な実在（これもまた、まさに『脱中心的な』形式を示している）の構造の同一性を指し示しているような、人間と世界との相関性である」⁽⁴⁶⁾と叙述されるとおりである。したがって、「ここで問題となるのは、表現様式の前に配置されている表現作用一般の必然性であり、脱中心的な位置形式と人間の生命様態としての明表性 *Ausdrücklichkeit* とのあいだの本質連関を洞察することである」⁽⁴⁷⁾とされているように、人間特有の脱中心的な位置形式と、これまた人間特有の行為としての表現作用との本質的関連を考察することが、プレスナーの人間学の次の課題となる。人間の脱中心性から根源的に帰結するのは、「人間の生命発現の表出性」という「人間の生命の根本特徴」であって、これは「明表性」としても特徴づけられる⁽⁴⁸⁾。

さてプレスナーは、この人間による表現の遂行のうちに、人間学の第二の根本法則がひそんでいることを見抜くのである。人間による発見や発明は、たとえそれが何であれ、その人間の創造力と依存している側面とその人間の創造力以外のそのほかの諸要素という側面とが統一されている。このことは、発見と発明における人間の創造者性と非創造者性との弁証法的統一であると表現してもさしつかえないであろう。何かを発見するということは、発見者のとてつもない創造的な努力を必要とするが、しかし、見方を変えれば、発見者はすでにとうの昔から客観的に存在していたことを、他の人々に先駆けて何かの幸運によって見い出したにすぎないともいえる。何かを発明するということは、例えば蓄音機を発明するということは、音が機械的に振動へと変換されて、これがさらに音溝として録音盤に刻まれるという原理を利用することであるが、こうした原理がすでに見いだされているからこそこうした発明は可能であったはずである。プレスナーの言わんとすることがよく分かるような言い方をするとすれば、人間が文化的に創造するものはすべて、人間の眼前に直接的にあると同時に、歴史的に媒介されて存在するということであろう。人間学の第二の根本法則である「間接的な直接性 *Indirekte Direktheit*, または媒介された無媒介性 *vermittelte Unmittelbarkeit*」⁽⁴⁹⁾とは、こうして導出されるのである。その哲学的含蓄をしばらく検討して見よう。

すでにプレスナーは、動物の環境世界における刺激と反応の配列（組み合わせ）を論じた箇所でも、こう言明していた。「有機体と世界とのあいだの間接的な直接性、媒介された無媒介性というこの奇妙な関係は、閉鎖的な形式の本質のなかですでに表現されており、生命の存在構造の最も深いところに根拠をもっている」⁽⁵⁰⁾、と。生きたものそのものはすべて媒介された無媒介性の構造をもつということは、プレスナーの哲学的人間学を貫く根本的な主張である。したがって、植物も動物も人間もこうした構造に関わり合っているが、しかし、その構造と領域を異にするそれぞれの生物にとってもつ意義は特種的に異なっている。

まず植物の場合を考察して見よう。プレスナーによれば、「植物の場合には、生命主体と媒

体とのあいだの位置的に基礎づけられた関係は登場してはこない。ある（直接の）関係が有機体に現れてはいるが、しかし、この関係は関係としてはそこに存在してはいない。」⁽⁵¹⁾ もちろん、植物の場合にも、植物に与えられた成育環境、例えば風任せに飛ばされた植物の種子がある場所に落下して発芽して根を下ろしたとすれば、この成育環境は植物にとっては植物自身が選択できない直接にして無媒介の場所であるが、他方ではこの成育環境は長年かかって作られてきた肥沃な大地であったとすれば、それは人間の手によってすでに幾重にも媒介された場所であろう。しかし、この植物はおのれの生育環境をそのまま直接に受け取るだけであって、これが媒介された場所であることを知らないし、また知ることもできない。

それでは動物の場合はどうであろうか。プレスナーはすでに検討したように、動物の領域をふたつに分けて、意識を遮断し外中心的に有機組織化する方向を歩んだ動物と、意識をつうじて中枢神経を集中的に発達させる方向を歩んだ動物とをあげているが、前者の場合には外界からの刺激とこれにたいする反応との配分（組み合わせ）は意識を遮断しているがゆえに媒介されてはいないのにたいして、後者の場合には主体が自らの経験と学習によって刺激と反応の組み合わせを形成するが、この主体と周辺領野との関係は媒介的となっている。だが、後者のこの関係は、確かに動物自身によって媒介されてはいるが、しかし、この動物はこの関係がおのれによって媒介されているということを知らない。だから、プレスナーはこう言うのである。「しかし、位置的に、生物のアスペクトから見ると、この生物と周辺領野とのあいだに、生物それ自身によって媒介された関係が現実存在するというのが何を意味するか、よく考えてほしい。この関係は、この生物にとっては、直接的な、無媒介的な仕方では現出する以外には、まったく現出することができない。その理由は、この生物は『自己自身にとって』まだ隠されているからである。この生物は媒介という点のうちにあって、媒介を形成する。この生物は、媒介について何かを感知するには、媒介と並んで立たなければならないが、それにもかかわらずおのれの媒介する中枢性を失うことがないにちがいないであろう」⁽⁵²⁾、と。つまり、動物はおのれと周辺領野とのあいだの関係を媒介する点のうちにあり、確かにこの間を媒介するが、しかし、動物はこの媒介という働きそれ自身であって、この媒介する働きのうちに中心的に結び付けられ、そのうちに埋没していて、おのれとこの媒介の働きそのものが動物には隠されている、とプレスナーは言うのである。

プレスナーの叙述に従えば、こうした媒介という点のうちにありながらこの媒介そのものといわば並立してこの働きから身を引き離し、そうすることによって「媒介された無媒介性」を真に実現しているのは、人間のみである。「こうした脱中心的な位置は、人間において実現されている。人間は、おのれの存立の中心に立っている。人間は、おのれと周辺領野とのあいだを媒介する点を形成し、そしてこの点のなかに措定されており、この点のなかに立っている。すなわち、ひとつには、他の事物にたいしてもつ人間の関係は間接的な関係であるが、しかし、人間はこの間接的な関係を、動物とまったく同様に——人間が、動物のように、閉鎖的な生

命形式とそれの位置性との法則に支配されているかぎり——直接的な、無媒介的な関係として生きている。そしてもうひとつには、人間はおのれの関係の間接性について自覚しており、この関係性は媒介的な関係として人間に与えられているということである。」⁽⁵³⁾人間は、動物たちが彼らと領野とのあいだの媒介を形成するのに対して、「自分」と領野とのあいだに媒介を形成し、しかもその限りにおいてこの媒介そのものを超えている。そのわけは、人間は脱中心的な位置形式のゆえに、「自分の背後に立っている」からにはほかならないからである。したがって、プレスナーによれば、この直接性と間接性、無媒介性と媒介性との関係は、両者がそれぞれ「および」または「そして」という、お互いがお互いにたいして並列・併存する関係として進行するものだととらえられてはならないのであって、人間はこうした媒介の働きの中心に存立している同一性である以上、こうした関係は対立したふたつのものの関係ではなくして、まさしく相即不離の、渾然一体となった関係の弁証法的なふたつの側面なのである。

こうした人間の脱中心性にもとづく「媒介された無媒介性」の関係は、決して無媒介的な媒介性または直接的な間接性の関係とはなりえない。プレスナーは、その理由として、ここで「即自存在の優位」または「現出以上のものとしての存在優位」⁽⁵⁴⁾を持ち出すのだが、このところで「意識内在 Bewußtseinsimmanenz」という規定が登場する。プレスナーによれば、「人間の状況とは意識内在ということである。人間は、彼が経験するすべてを意識の内容として経験し、したがって、意識のなかの何かあるものとして経験するのではなくて、意識の外部に存在する何かあるものとして経験する。人間は、脱中心的に有機組織され、そうすることによって自分の背後に到達しているから、彼があるところのもの、彼の周囲にあるところのものすべてから際立ちながら、生きている。人間は、固有の身体から二重の仕方であらゆるものから際立ちながら、おのれの位置の中間項のなかへと置かれていて、動物のようにこの中間項からまったく外へ出て生きているというのではなくて、心と肉体としての自分について自覚しており、他のもろもろの人格、生物、事物について無媒介的に知っているが、これらを諸現出もしくは意識の内容、そしてこれらのおかげで現出する実在としてのみ、知っている。」⁽⁵⁵⁾意識内在という事態は、簡潔に表現すれば、人間が意識のうちにとらわれざるをえないという特殊人間的な事態の表現でもある。

要するに、人間にとっては彼の意識の外部にあるものは事柄それ自体としてあり、彼に与えられたものとして彼の経験に先行しており、このあるものを人間は彼の意識の内容として経験する。言い換えれば、人間の意識の外部にある直接的なものは、人間の意識によって媒介されて、意識の経験として与えられる。人間の「自分の背後に立っている」主体は、こうした事態に気づいていて、人間が何かある客体について知ろうとすれば、自分とこの客体とのあいだを媒介する。ところが「そのようにして媒介は、遂行されるうちに人間を、自分の背後に立ちながら媒介を行っている主体としての人間を消し去ってしまい、この主体は自分を忘却してしまう（人間は自分を忘却しない！）。そうすると、事柄それ自体を包み込んでしまっている全体

的な明白さをそなえた素朴な直接性が生ずる。」⁽⁵⁶⁾ ここであの「消失点」にかんする図を思い出していただきたい。こうした仕方で、主体が消え去ったのちに、人間は周辺領野にたいする関係を、無媒介性という性格とともに受け取るのだ、というわけである。

ここでわれわれは、再び意識の内在という問題の局面へとつれ戻されることになる。プレスナーが主張する、人間の脱中心的な位置形式によって、人間は知覚世界のなかでたんなる像を知覚するのではなくて、事物を客観的・対象的に知覚し、媒介された無媒介性として周辺領野にかかわるのだから、人間が実在と接触したその直接性が直接性のままでなく実は媒介されたものであることが分かったとき、この直接性は仮象となり、直接性としての現出 *Erscheinung* は仮象を得ること *Er-scheinung* となる⁽⁵⁷⁾ であろう。つまり、人間にはその脱中心性のゆえに、自らと対象世界とを反省する能力を有するために、直接接触する実在物をそのまま受け入れるのではなく、これに不審と懐疑の念をいだくようになり、自らの意識の確実性を問題にすることができるようになる。知るという行為は、反省によってこうした仮象の不安定さが確信されるところまで進まなければならない。こうして、志向する意識の明証性と反省する意識の明証性、内在説と超越説、観念論と実在論などとの対立というように、認識論的問題をめぐる諸見解が対立し、分裂しあっているという事実は、人間と周辺領野との関係が直接性または無媒介性と間接性または媒介性（正確には、被媒介性）とを一体のものとして含みながら、それゆえにこそこうした二つの局面へと分裂していかざるをえないという二律背反的な状況を映し出している。プレスナーによれば、こうした意識内在という性格は、意識をすべて自己意識として理解する観念論も、意識をもつば意識外部の世界の反映と見なす素朴実在論のいずれもが誤りであることを示している。また、こうした意識内在性が事物と人間主体とのあいだの接触を唯一保証するものとなるのである⁽⁵⁸⁾。

ところで、プレスナーの叙述がこのようなプロセスをへて展開されるのを知るにつけ、われわれは表現性または表出性という最初に述べられた事項と意識内在とがどのように関係するのかを問わざるをえないであろう。この問いにたいしてプレスナーはこう答えている。「答えはとにかく思いもよらないものである。内在と表現性とは、人格中心が身体から二重の仕方とっている距離という、全く同一の事態にもとづいている、というのがそれである」⁽⁵⁹⁾、と。

プレスナーによれば、人間には「人間の生命発現の表現具有性という種特有の構造」がそなわっていて、人間は自らの心の内部の衝動、衝迫、憧憬、意志、思想などの志向を、対象的に外部へと持ち出し、そうすることによっておのれ自身を物となしたり、自然物を作り変えたり、あるいは作品として創造したりする。これが表現という人間的な行為の意味である。しかし、人間がおのれの外部に対象化したこうした物または作品は、当初彼の内部に浮かんでいた、対象化される以前の観念的なものと比較すれば、十全ではないということが起こりうる。それは可能性としては十全であるべきであるが、多くの場合、現実性としては十全ではないであろう。人間が自ら創造したものは、直接的なものの、無媒介なものとして、自分の眼前または他人の眼

前にある。しかし、これはほかならぬその人間自らの志向によって生み出されたものであり、この志向を現実化したものであるから、媒介されたものでもある。「志向の真の実現もまた、客観的に見れば、媒介された無媒介性であり、しかも、媒介された無媒介性へと導いた努力の実現としての無媒介性」⁽⁶⁰⁾とすることができよう。人間は、自らと自らが創造したものとのあいだのこうした関係を知っているのである。

プレスナーによって以上のように把握される関係は「精神と実在という、本質を異にする圏域の橋渡し」⁽⁶¹⁾にほかならないが、ここには、実在の意識にあのパラドックスがまつわりついているかに見えたのと同様に、パラドックスが存在するかに見えるのだが、実在の意識のパラドックスが外見上のそれにすぎないことが内在にもとづいて初めて理解されたのと同様に、「媒介された無媒介性」という法則に従えば、表現にまつわるこうしたパラドックスもまた外見にすぎないことが分かる、というのである。その場合、またしてもふたつの相反する傾向が生ずる。そのひとつは、精神ならぬ物質を意固地なもの、人間の志向に逆らい、その十全な実現を阻止するものと見なして、この物質との妥協をはかろうとするペシミスティックな傾向である。もうひとつは、人間の志向の創造性・主体性を過大評価して物質による束縛を軽視する観念論的でオプティミスティックな傾向である。だから、人間の表現行為そのものも、そして表現にまつわるこうしたふたつの相反する傾向の発生も、「媒介された無媒介性」という相の下に見るならば、はじめてその本質をとらえることができる、とプレスナーは言うのである。

表出性または表現性は、人間の生命活動にとって根源的であり、脱中心的な位置性にもとづいて人間の人格中心が行う根源的なものである。それは、プレスナーが「人格の生命刺激はどれも、所行、伝説、道化芝居で理解されるようになり、したがって表現をそなえていて、ある努力の『何が』を何らかの仕方で、すなわち、人格が表現を欲しようとしまいと、表現するものである。この生命刺激は必然的に、精神の現実化であり、客観化である」⁽⁶²⁾と言うように、意識の対象化、精神の客観化または実在化にほかならない。しかし、すでに述べたように、こうした表現の活動には、「志向の目標と志向の実在化の終点との隔たり」⁽⁶³⁾がつきものであって、ここでは志向の目標としての「何が」という内容面と「いかにして」という形式面とががねに分離しがちである。しかし、プレスナーによれば、目標とされたものと達成されたものとの不一致が存在するからこそ、人間という「主体は、成功しようと新たに試みる権利と義務をもっている。」⁽⁶⁴⁾そして、まさしくこうした目標の十全な実現を求めて新たに行う努力こそ、人間が歴史を創造し、人間の現実存在が歴史的であるということの根源をなしている。

プレスナーの哲学的人間学の展開は、こうした文脈のなかで、いささか唐突に人間の歴史へと移行する。プレスナーは「それゆえに、人間は、彼の表出性によって、持続的に維持されている志向の場合でさえもたえずそのほかの現実化を迫られている存在であり、そのようにして自分の背後に歴史を残す存在である」⁽⁶⁵⁾と述べて、人間による歴史の創造の根拠は、人間が脱中心的位置形式のおかげで有する表出性にあると主張する。そしてさらに、人間には脱中心

的な位置性にもとづく「媒介された無媒介性」という人間学的法則がそなわっているからこそ、同時にまた人間はたえずつき動かされて平穏な状態のうちに安住させられず、しかし、たえず表出と表現の活動を行いつつ、ときには根本的な変革を行って歴史を創造していくことで、こうした平穏な状態を自らの手に取り戻すために、努力しなければならない。だから、プレスナーは歴史の根源と意味にかんしてこう述べているのである。「人間の所行と作品は、生れつき欠けているバランスを人間に与えてくれるはずであり、そして現実にも与えてもいるのだが、人間は、これらを通じて同時にまたしても自分から投げ出されてしまい、新たに幸運を試してはみるが、しかし徒労を重ねている。媒介された無媒介性という法則が、人間がまたしても戻ってゆこうとする平穏な状態から、人間を永遠に追い立ててゆく。歴史とはこうした根本運動から生ずるものである。歴史の意味とは、失われたものを新たな手段を用いて取りもどすことであり、根本をくつがえすような変革を通じてバランスをつくりだすことであり、前方へと向きをかえることによって古いものを維持することである」⁽⁶⁶⁾、と。

最後に、人間特有の現象としての言語が残されている。しかし、ゲーレンとはやや異なっており、プレスナーは自らの人間学の体系のなかで、言語にはそれほど比重を置いてはいないが、そのわけは人間の言語活動もまた、ここで以上のようなかたちで展開された人間の表出または表現の活動のなかに含まれるからにはかならない。言い換えれば、人間の本質的な徴表の核心をなしている表出性または表現性に比べると、言語というのは狭すぎる概念だからである。言語についてプレスナーは簡潔にこう述べているだけである。

「人間は表現関係のなかで世界とともに生活しているのだが、言語は、人間のこうした表現関係を、表現する働きの対象としている。言語は、ただたんに内在状況、つまり人格中心が身体からとっている二重の距離にもとづいているから可能なのだというのではない。そうではなくて言語は、こうした中心の脱中心性のおかげで、現実性との関係においても、こうした状況を表現している。人格の脱中心的な中心、いわゆる『精神的な』行いを実行する中間項は、まさしくおのれの脱中心性を通じて、人間の脱中心的な位置に『対応する』現実性を表現することができる。」⁽⁶⁷⁾

③ ユートピア的な立場の法則。空無性と超越

プレスナーは、「自然的な技巧性」から始まって、つまるところ歴史の創造へとつながる「媒介された無媒介性」の法則へと展開されていく自らの人間学体系の叙述を、簡潔にこう要約している。「人間の現実存在の脱中心的な形式は、人間を文明化へと駆り立てる。この形式は、技巧的な諸客体というシステムを通じてのみ満足されうる諸要求を呼び起こし、そしてこれと同時に、これらの客体に移ろいやすさという烙印を押す。人間たちはいつでも、彼らが欲するものを達成する。そして、彼らがそれを達成することによって、彼らのなかにいる目に見えない人間が、すでに彼らを超えて向こうへ行ってしまう。この人間の体質的な無根性 Wurzellosigkeit が世界史の实在性を証言している」⁽⁶⁸⁾、と。プレスナーが言う第三の、そし

て最後の人間学的法則もまた、この引用文中にすでに含意されている。

プレスナーによれば、人間の脱中心的な位置形式という特有性のゆえに、人間は自らの背後にある「消失点」「眺望点」から自らを眺めることができ、自らの中心にたいして距離をとることができる反面、自らがつなぎとめられているはずの中心を失い、したがって中心によって肉体とその諸器官がつなぎとめられ、自らとこれを取り巻く世界との原初的調和のうちに生きる動物の安定性が人間には失われている。このことは同時に、人間をして自然的技巧性を用いて道具を作り、環境を改作して、自らのバランスを自分自身でとることを要求し、さらに媒介された無媒介性の法則によって、人間は文化と歴史の創造へと休みなく駆り立てられる。人間はここで、自らの実践の対象となる客体の不安定性と、みずからの中心を喪失しているがゆえの「無根性」を自覚せざるをえない。つまり、人間は、人間存在の脱中心性のゆえに、自らについて、自らが根無し草であり、故郷を喪失しているという意味での空無性を自覚すると同時に、世界について、世界もまた自分と同様に空無であることを自覚せざるをえない。人間にとっては、自分の存在が唯一一回きりであって、しかも偶然であるばかりか、自分を取り巻く世界もまた、その根拠が与えられていないという意味において、空無である。

ここでプレスナーは、人間の現実存在の「解消しえない矛盾」と「実現された不合理」に言及する。人間は、彼の生命にア・プリオリに与えられた形式のために、中心から離脱しようとするもって生まれた傾向性のために、世界のうちで彼が立っているところに立っているとともに、立ってはいない。人間は、彼を取り巻く全環境世界が収斂しながら関係している時間・空間的な〈ここー今〉のうちに自らの位置を占めているとともに、占めてはいない。人間はおのれの時間・空間を主張しうる存在として、動物とは異なっており、こうした〈ここー今〉による束縛から離脱して、その「背後に」、それを「超えて」、つまり時間的に見れば、現在から過去や未来へ、過去や未来から現在へと還流しながら、空間的に見れば、〈ここ〉から過去に体験した、または未来において体験しうるさまざまな場所へと、時には「この世には存在しない場所」におのれを関係させながら、立っている。言い換えれば、人間は時間・空間的に規定された一定の場所に立ちながら、その実はこの世におのれの居場所をもたないのである。人間のこうした無場所性と故郷の喪失は、場合によっては、人間を「この世に存在しない場所」としての *οὐ τόπος*, すなわちユートピアへと関係させることになるであろう。

したがって、プレスナーによれば、自らの不合理性と世界の空無性を意識した人間の、これら両者にたいする切実な呼びかけは、次のようなアルキメデスの言葉となる。“*Δός μοι ποῦ στῶ* (私が立つべき場所を私に与えよ)”⁽⁶⁹⁾ただし、その意味は異なっている。アルキメデスは、自分に梃子とその支点さえ与えられたならば、地球さえをも動かして見せよう、という意味でこの言葉を述べたのであるが、人間は自らの「立つべき場所」、つまり自らのより処と世界の根拠を求めようとする。しかし、人間にはその答えは一義的に、また決定的には与えられていない。それゆえに、人間に許されているのは、信仰へと飛躍するか、または世界観を自ら

作り出してみずからのより処とすることだけである。つまり、人間は世界の根拠、自己原因として必然的に存在するもの、絶対的なもの、神などの理念に目覚める。ここにすべての宗教性と各種の世界観の核心と必然性が潜んでいる。プレスナーによれば、「脱中心的な位置形式と、絶対的存在、必然的存在、世界を根拠づける存在としての神とは、本質的に相互に関係しあう」⁽⁷⁰⁾からである。

言うまでもなく、宗教は「究極の絆と調和、人間の生と死の場所、隠蔽された状態、運命との和解、現実性の解釈、そして故郷を与えてくれる」⁽⁷¹⁾ものである。しかし、宗教に本当に救済の機能があるのかどうかについては定かではない。人間はともすれば自分を信仰の犠牲にする場合があるからである。また、人間が神にかんして作り上げる像も、人間自身にかんして作り上げるそれと同じく、決定的ではない。一方では、絶対的なものを人間に似せて考えようとする擬人神観があり、他方では人間を神に似たかたちをもつものと見なしたり、人間の本質を神化するような擬神人観も存在する。さらに、プレスナーの見方では、行われるよりも語られることの方が簡単な無神論もまた、これまで幾度となく存在してきたものである。

しかし、人間に「立つべき場所」を指定し、支えを与えるのは、決して宗教とこれにたいする反発ばかりではない。人間の外部世界、内部世界、そして人間がぞくする共同体、つまり、プレスナー固有の用語でありながら結果としてハイデガーと共有することになった概念である「共同世界」に関係する事柄もまたそうである。例えばプレスナーはこう述べている。「人間の現実存在にたいして本質相関関係にある現実性——外部世界、内部世界、共同世界——は、固有の現実存在が現実性領域の外部におかれた支点に頼らざるをえないために、やむなく自ら支えを必要とするようになり、こうした現実性を超越した支持点または係留点と関係しながら、唯一の世界、宇宙へと連結される」⁽⁷²⁾、と。ここでわれわれは再び〈われわれ〉としての「共同世界」へとつれ戻される。

人間は何よりもまず個人または個体として存在し、唯一一回限りの生を生き、他人によっては決して代替しえない生命を生きる。しかし、人間は人類によって生を与えられ、人類を背景として、他ではありえない唯一の生を生きる。プレスナーの「共同世界」概念によれば、「個々の個体は、純粋な自我または〈われわれ〉として、共同世界のうちにある」⁽⁷³⁾から、個別者は共同世界そのものであり、人類そのものである。「共同世界は…個別者を通り抜けている。」⁽⁷⁴⁾したがって、こうした「共同世界」という観点から見れば、個体はたんなる同じ者へと引き下げられ、どの他者によっても絶対に代理されうるもの、取り替えがきくものである。そうなる、個人は人類の繁殖の過程のうちのたんなる偶然であり、空無な存在でもある。プレスナー自身の言葉で言えば、「だから人間は、おのれのすべてのかけがえのなさのうちで、自分を恥じなければならない」⁽⁷⁵⁾とされているように、人間は誇りと恥ずかしさ、驕慢と謙遜の弁証法的統一でもある。

ところで、個人を唯一無二のものと見なし、そのことに誇りと驕慢の気持ちをいだくならば

人間は個人主義に陥るであろうが、これとは反対に、おのれの存在に恥ずかしさと謙遜の気持ちをいだくならば、共同世界のうちにより処を見いださなくてはならないであろう。したがって、こうした二義性のために、そしてプレスナーが言うように「人間は、生まれつき、おのれの本質からして、おのれの同胞にたいするはっきりとした関係を見いだすことができない」⁽⁷⁶⁾からこそ、はっきりした関係を無理やりに作り出さなくてはならず、そのために秩序を恣意的に確定したり、生命に暴力を加えたりする。このことの現代社会における現象形態が、共同体、すなわち民族や特定の階級や理想社会を旗印とする、政治的には左右両翼の社会的ラディカリズムである⁽⁷⁷⁾。もしも、テンニースの言うような（もう少し広い意味での）根源的なゲマインシャフトがかつてあり、ゲゼルシャフトが歴史的な過程のなかでこの根源的なゲマインシャフトを解体しながら進んできたのだとすれば、人間にはこの根源の回復を要求する失われることの無い革命権があることになり、こうしたユートピア思想が権力を獲得することによって革命が成就されることになる。しかし、プレスナーによれば、「ユートピア思想は社会の革新の手段にすぎない」⁽⁷⁸⁾のであって、このことは「人間がどの可能な社会的な慣習においても免れることの無い本質法則の知識」⁽⁷⁹⁾である。

それでは、脱中心的な位置形式にもとづき、二重のアスペクトにおのれを引き裂かれ、おのれの内部の均衡を失って、どこにもない場所に立ち、世界の根拠と神の实在を求めながらもこれを懐疑し、この世に存在しないユートピアを求めてこの世と現実性とを超越しようと試みる人間の行き着く先は、いったいどこにあるのか。おのれのバランスを欠いていることをおのれの生命形式そのものからして運命づけられている人間は、世界根拠にかんする思想をもって、おのれの内的なバランスを回復しなくてはならないが、しかし人間はまたしても、おのれの脱中心的な位置性からして、この回復されたかに見えるバランスから離脱し、これを超越しようと努めるものである。こうして人間は「完全なバランスというこうした関係から離脱することを要求し、それとともに絶対的なものを否認して、世界を解消することを要求する」⁽⁸⁰⁾存在となる。プレスナーの哲学的人間学の体系は、次のような簡潔にして謎めいた言葉で締めくくられている。「宇宙というものは信仰されるだけである。そして人間は、信仰する限り、『たえず家へ』と帰って行く。信仰にとってのみ、『良き』循環的な無限性があり、事物の絶対的な他在からの環帰がある。しかし、精神は、人間と事物とが自分から先へと出てゆき、自分を超越していることを指し示している。精神のしるしは終わりのない無限性という直線である。精神の要素は未来である。精神は、世界循環を破壊し、マルツィオンのキリストのように、われわれのために至福の異郷を開くのである。」⁽⁸¹⁾

要するに、おのれの「背後に」おのれを「超えて」ある「消失点」または「眺望点」の所有者としての精神的存在である人間は、世界根拠または神にたいする信仰という宗教的次元によっておのれの故郷へと環帰するような円環的循環ではなくて、こうした自己完結的・閉鎖的な循環を廃して、ヘーゲルが「悪無限」と形容した直線的な運動を行うもの、すなわち「終わ

りのない無限性という直線」としてひたすらおのれを超越して「未来」をたえず志向するものである。これがプレスナーの『有機的なものの諸段階と人間』における人間観の最後の結論にほかならない。

(5) 人間の位置性とその根本諸法則をめぐる問題点

以上に検討してきたように、プレスナーの人間論の核心的な思想は、動物が環境にたいしては閉鎖的形式をもち、中心的に組織されたその有機組織に対応する位置性が中心性と正対性であるのに対して、環境にたいする人間の位置形式が脱中心的であり、おのれにたいして完全に再帰的・反省的となっていて、おのれと環境、そして物理的に規定された現在の時間的・空間的制約にたいして距離をとることができ、またそれゆえに、植物と動物の自己とは異なった「意識とイニシアティブの主体」でありうる、というところにあった。そして、人間が〈こー今〉に束縛されていないがゆえの、いわば自由と安定性との引き換えの、人間の無場所性、被碎性、故郷喪失、中途半端さなどのハンディキャップを、人間学的な諸法則を自ら行使して克服しようとして永遠に努力する存在であるということであった。この章の最後に、人間の領域をめぐるプレスナーの理論に含まれると思われる問題点を私なりに以下に列挙してみたい。

まずあげられるのは、プレスナーが環境にたいする有機的なものの位置性または位置形式の相異から出発していることに端的に象徴されるように、生物学出身のプレスナーもまた、マックス・シェラーに始まる「哲学的人間学」の継承者たちに共通して貫かれている、動物と人間の質的差異または断絶という根本的な見方を前提にしているということである。もちろんこのことは進化論の拒否という立場にたって初めて可能である。さらに、例えば、プレスナーが動物の内部世界を信号の点滅する周辺領野として描いて、これと人間の内部世界との相異を精密に比較しようとすればするほど、われわれには、動物の内部世界にそのようにして入り込むことを可能にする方法論を問い直す必要が生じざるをえない。当時の比較心理学も現在の比較認知心理学にとっても、こうした主張を科学的・客観的に展開するための方法論的正当化にかんする議論は大いに問題となろう。そして、例えばプレスナーがケーラーの類人猿の知能実験を総括して、「それと同時に、この実験は、動物の道具生産と人間の道具生産との境界がどこにあるかを示した。この境界とは、動物は自分が何をしているかを自覚してはいないということである」⁽⁸²⁾と述べるような場合、上述のような方法論的正当化が正確になされないかぎり、人間の側からして動物にいわれなき先入見を押し付けるという危険を冒していないかどうかが問われるであろう。われわれは、例えば野外でのチンパンジーがシロアリ釣りをを行うために釣り棒を製作する場合、彼らが眼前にアリ塚を見てその状況圧に迫られて道具の生産を行うのではなく、そうした状況圧とは独立に、道具を生産した後でアリ塚に向かうことがあるという観察報告を見れば、彼らに自発的な行為の存在を認めないわけにはいかない。一部の地域ではアブラヤシの実を割るためにふたつの石器を使用するという彼らの自発的な行為のなかに明確に

看取される、道具の生産とそれによる目標の設定を行うことができる彼らの能力は、彼らが何をしているかを正確に自覚していることの証拠だと理解することの方がはるかに論理的であろう。こうした点で、われわれはプレスナーの人間学の理論展開のうちにも、たんなる時代の制約ということでは片付けられない、動物の知覚と達成能力にかんする哲学的先入見の存在を指摘しないわけにはいかないのである。

次に、人間の領域における彼の中心思想である人間の脱中心性にかんしても、すでに予備的に述べたことだが、同様の問題が残されていると思われる。プレスナーはそもそも環境にたいする有機体の位置性という空間的な概念を『有機的なものの諸段階』における探究の主たるモチーフとしていることから了解されるように、われわれ読者にたえず空間的なイメージを与えようと苦心している。それは、例えば人間主体の中心からの距離、脱中心化、そしてとりわけ「自分の背後にある消失点」などの諸概念に見られるとおりであるが、われわれにひとつの消失しない疑問として残るのは、こうした空間的イメージによる自我または自己意識の構造の存在がいったいどのような手続きを取れば、実証的・科学的・客観的に証明しうるのかという疑問である。彼によって「自分の背後にある消失点」とも「眺望点」とも言われる概念は、すでに図示されたように、主として西洋絵画の分野で遠近法または透視図法、英語ではたんにパースペクティブと呼ばれる方法に関連するものであって、立体の位置と形状とを直線によって透視する図法では、すべての投射線または視線は一定点、すなわち眼の位置を現す視点に集中していくが、この視点を通り直線にたいする平行線が画面と交わる点、言い換えれば眼の位置によって設定された、地平線上にある無限な距離にある点が消失点と言われるものである。脱中心的な位置形式をもつわれわれの自己意識の構造がこうした空間的イメージによって表現されるということが、遠近法をわれわれの自己意識にそのまま投射したものでないというためには、こうした主張にもその方法論的な正当化とそのための根拠が存在していなくてはならない。われわれには、かつてフロイトが人間の心の構造を、無意識・意識・超自我などによって局所化されたトポグラフィーで図示して見せたが、このことの科学的な証明根拠が問われるのと同様のことがプレスナーの議論にたいしても問われるように思えてならない。もっともプレスナーからすれば、自らのこうした探究対象はア・プリオリなものであって、経験科学の対象とはなりえず、それゆえに科学的・客観的に証明されるものではないという反論または逃げ道が用意されているであろうが、その場合には、プレスナーのア・プリオリ主義とその方法そのものが批判の対象とされざるをえないであろう。

脱中心的な位置性に直接関係する次の問題は、プレスナーが言う、自らの背後にある「消失点」または「眺望点」なるものが、そしておのれ自身から距離をとり、おのれとおのれの身体とを対象化するという人間特有の働きとされるものが、ドイツ観念論の伝統のなかで主張されてきた人間の「自己意識」の働きとはどういう関係にあるのか、もしこれらが同一でないとすればそれらはどの点で区別されるのか、という問題である。私にとっては、動物が〈こー

今> に埋没していて <ここー今> からおのれを引き離すことができないのにたいして、人間だけが <ここー今> の束縛から離脱してこれを対象化できる等々というプレスナーの主張も、結局のところ、従来から伝統的に主張されてきたように、動物には意識がそなわっているだけであるが、人間には意識しつつある自分を意識しうる、つまり人間だけが自己意識をもつという人間観とそれほど異なっているとは思えないのである。つまり、プレスナーの言うような、脱中心性やこれに付随するさまざまな人間の本質的諸徴表は、たとえこれをすべて容認するとしても、結局のところ、人間の自己意識の働きに由来するものだと考えられるのであるが、もしそうではないのだとすれば、その根拠は何であるのかが問われなければならないであろう。

以上のようにして、プレスナーにおいては「精神とは、特有の位置形式によって生み出され、存立する領域であって、したがって実在性を形成しない」、いわば「無」の領域にほかならないとされるのだが、こうした「精神」は、無力だとされる点で、シェーラーのそれと共通の要素をもつ反面、内容的にはほとんど具体性を欠いたものである。シェーラーは愛、絶望、畏敬などの情緒的作用を、本質直観と並べて「精神」の作用のなかに数え入れ、私見によれば、そのことによってシェーラーはかえって動物と人間の本質的差異を曖昧にしてしまったと思われるのだが、プレスナーは精神を無の領域と同一だと見なすことによって、シェーラーの「精神」がもつ難点を回避しえた反面、精神が脱中心性によって置換可能なものとされ、そうすることによって精神をまったくの無内容なものにしてしまったように思われる。つまり、無内容なものがなぜ人間学体系の最後に持ち出されなければならないのか、われわれには依然としてその理由が不明確なのである。

プレスナーによれば、脱中心的な位置形式をもつ人間の固有な領域は、最終的には自らの背後にある「消失点」または「眺望点」、さらに「ゼロ点」とも表現されるものへと収斂していき、結局は「共同世界」という、人格によって担われるとともに人格を担っており、自我どうしを横断する共通性としての「精神」へとつながっていく。こうした人間学理論の展開は、シェーラーの人間学とほぼ同様の結論にいたるのであるが、われわれにとってはこうした結論も意外なものである。ここでの問題は、まず第一に、プレスナーが人間の脱中心的な位置形式から「共同世界」を導出していることであって、こうした導出の仕方がいかにも唐突であり、独我論的な響きがすることである。人間は本来社会的存在であるから、人間を「共同世界」の内部でのみその人格を形成する者にとらえ、「類的存在」としてとらえることによって、初めて個体としての人間がとらえられるのに、プレスナーにあっては論理展開が逆転している。たとえプレスナーが主張するように、たとえ人間が脱中心的な存在であることを認めるとしても、個人と共同世界のかかわりにかんする描き方にはさまざまな問題点が残されているように思われる。また、系統発生的な観点から見れば、中心的存在から脱中心的存在への移行、すなわち進化がそれ自体として問題にされる必要があるが、プレスナーにそうした視点はきわめて希薄である。そして、個体発生的な観点から見れば、共同世界内部で個人が幼時から大人へと発達をとげる過

程に着目する必要があるが、プレスナーは、脱中心的な位置形式の形成または発達の過程、すなわち個体的人間が未発達な段階から次第に脱中心性という完成された形態を獲得していく発達の過程にはほとんどふれないままである。つまり、脱中心性が最初から人間に固定されたものとして存在するように記述している点も問題となろう。

最後に還元主義の問題をあげておこう。文化の起源や信仰または世界観のところではっきりしたように、プレスナーはすべての人間的な諸活動が脱中心性という一点に帰着するという結論を導出することを主たる目標としており、文化やさまざまなイデオロギーや言語の起源という特殊なテーマを特殊な問題性において分析するというよりは、やはりこれらが脱中心性に還元されるということのみを主張することに重点が置かれすぎているように思われる。しかし、重要な点は、特殊な対象をその独自の特殊な論理において分析することであって、いたるところに普遍性を確認することではないであろう。したがって、われわれは、ここでもプレスナーが還元主義の危険に陥っているのではないかという疑問を抑えることができないのである。

2002年12月19日（次号へと続く）

註（１） Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Plessner Gesammelte Schriften, Suhrkamp, S. 360

（２） Ibid., S. 360

（３） Ibid., S. 363

（４） Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Scheler Gesammelte Werke, Band 9, S. 36

（５） Ibid., S. 39

（６） Ibid., S. 39

（７） Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 363

（８） Ibid., S. 364

（９） Ibid., S. 364

（１０） Ibid., S. 365

（１１） Ibid., S. 365

（１２） Ibid., S. 365

（１３） Ibid., S. 367

（１４） Ibid., S. 367

（１５） Ibid., S. 373

（１６） Ibid., S. 368

（１７） Ibid., S. 369

（１８） Ibid., S. 369

（１９） Ibid., S. 371

（２０） Ibid., S. 369

（２１） Ibid., S. 372～373

（２２） Ibid., S. 373

（２３） Ibid., S. 373

（２４） Ibid., S. 375

（２５） Ibid., S. 376

（２６） Ibid., S. 377

（２７） Ibid., S. 378

（２８） Ibid., S. 379

（２９） Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik, Band 6, Suhrkamp, S. 548ff

（３０） Vgl. Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Scheler Gesammelte Werke, Band 9, S. 70ff

- (31) Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 383
- (32) Ibid., S. 383. このことから, 「故郷喪失」という概念が決してハイデガーの専売特許だったのではなくて, 当時の知識人の思想的な雰囲気を反映したものであるということが理解されよう。
- (33) Ibid., S. 384
- (34) Vgl. ibid., S.391
- (35) Ibid., S.384
- (36) Ibid., S.385
- (37) Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Scheler Gesammelte Werke, Band 9, S. 36
- (38) Arnold Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Gehlen Gesamtausgabe, Band 3, Teilband 1, S.31ff u. 91ff
- (39) Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 386
- (40) クラーチ (Hermann Klaatsch) [1863~1916] は, ドイツの解剖学者・人類学者。ゲーレンによれば, わずか六才にしてベルリン水族館発起人のリストに名を連ねたという。ハイデルベルク大学をへて, 1907年からプレスラウ大学人類学民族学教授となる。人類学の領域では, ヒトと猿の四肢骨の特徴を研究し, 人類の発生史に関しては, ヒトは高等霊長類ではなくて, むしろ下等な霊長類から由来したとする刺激的な仮説を主張した。また, シュヴァルベとともにネアンデルタール人を正しく評価した業績でも知られる。
- (41) Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 386. ただし
- (42) Ibid., S. 387~388
- (43) Ibid., S. 390
- (44) Ibid., S. 391
- (45) Ibid., S. 396
- (46) Ibid., S. 397
- (47) Ibid., S. 399
- (48) Ibid., S. 399
- (49) Ibid., S. 400
- (50) Ibid., S. 329
- (51) Ibid., S. 400
- (52) Ibid., S. 401
- (53) Ibid., S. 401
- (54) Ibid., S. 403
- (55) Ibid., S. 404
- (56) Ibid., S. 404
- (57) Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik, ibid., S. 124ff u. 147ff
- (58) Vgl. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, ibid., S. 408ff
- (59) Ibid., S. 409
- (60) Ibid., S. 414
- (61) Ibid., S. 413
- (62) Ibid., S. 415
- (63) Ibid., S. 414
- (64) Ibid., S. 415
- (65) Ibid., S. 416
- (66) Ibid., S. 417
- (67) Ibid., S. 417
- (68) Ibid., S. 419
- (69) Vgl. ibid., S. 419. プレスナーがアルキメデスのギリシャ語の言葉を引用した後には, 実際にはさらに次の言葉が続く。 “καὶ τὴν γῆν κινῆσω” (そうすれば私は世界を動かそう)
- (70) Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, ibid., S. 424
- (71) Ibid., S. 420
- (72) Ibid., S. 421
- (73) Ibid., S. 421

- (74) Ibid., S. 421
- (75) Ibid., S. 422
- (76) Ibid., S. 422
- (77) Vgl. ibid., S. 423ff
- (78) Ibid., S. 423
- (79) Ibid., S. 423
- (80) Ibid., S. 424
- (81) Ibid., S. 424~425
- (82) Ibid., S. 394

Positionalitätstheorie in philosophischer Anthropologie Plessners (5)

OKUYA, Koichi

Abstract

Following my previous paper that discussed Plessner's theory on the positionality of plants and animals, this paper examines his theory on the positionality of humans. Plessner asserts that while plants are characterized by openness to the world and animals by centricity and closedness to the world, a human's positionality in relation to his surroundings is defined by excentricity. Animals possess consciousness and centricity within themselves, and their own behavioral schemes allow them to react to their surroundings. In terms of space and time, however, animals are confined to the here-and-now, and they cannot genuinely objectify space, time and externalities. Although humans share with animals a centricity and closedness to the world, humans can disengage themselves from the here-and-now. As conscious entities who take initiative, humans can place themselves outside their own center, objectifying and distancing themselves from a particular time and place. As possessors of an inner life, humans "stand over and against" their inner life and physical existence. Free from restrictions imposed by nature, humans no longer have the natural place and stability that animal life maintains. Humans must stand on their own feet and make their way by themselves, without place, time or boundary. Thus, they are urged to engage in the "natural artificiality" of culture, the shared social world of common practices and tools. It is by such engagement that they express themselves through "mediated immediacy," becoming part of history. Due to their utopian disposition, or their absence of a unique place in this world, they can return to their point of departure by operating at the religious level, holding belief in global causes or faith in God.

Plessner's theory, which tries to elucidate the differences between humans and plants/animals step by step from the consistent viewpoint of positionality, raises various points. However, Plessner adheres too rigidly to spatial images and reduces all the workings of man to excentricity; thus, one must wonder whether he has become trapped in a kind of reductionism. Because both his "vanishing point" and "perspective" can be explained on the basis of a human's sense of self that has developed with encephalization to allow self-objectification, Plessner eventually regresses to the idealist tradition of German classical philosophy. As long as he looks at animals and humans from the viewpoint of differences in positionality, he will only find qualitative gaps between the two, which cannot be bridged. This seems to define the constraints and limits of Plessner's theory, which were intrinsic to his times.

keywords : Exzentrizität, Fluchtpunkt, die natürliche Künstlichkeit, die vermittelte Unmittelbarkeit, der utopische Standort

(おくや こういち 本学人文学部教授 哲学・倫理学専攻)