

シェーラーの哲学的人間学とハイデガーとの対決(1)

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ができず、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。シェーラーとハイデガーとの哲学上の濃密な交流は1923年から始まっていた。ハイデガーの方でも、シェーラーの疑問と批判に答えて、彼の死後『カントと形而上学の問題』を公刊して、これに答えるとともに、これをシェーラーの追悼に捧げている。哲学上の両雄ともいうべき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遺稿と著作を綿密に分析しながら、こうした問題に答えてみたい。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、その評価および今後の人間学と存在論の発展を展望するうえでも、知的興奮と興味のつきない諸論点を提供するものだからである。

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

第一章 ハイデガーの『存在と時間』におけるシェーラー批評

第二章 シェーラーの遺稿におけるハイデガーとの対決 (以上、本号掲載)

第三章 ハイデガーの『カントと形而上学の問題』における哲学的人間学の批判
(以下、次号掲載)

第四章 プレスナーのハイデガー批判

結論に代えて

はじめに

周知のように、20世紀のひとつの哲学的な潮流としての「哲学的人間学」の創始者であるマックス・シェーラーは、1928年5月19日、ケルン大学からフランクフルト大学に移転してまもなく、彼と彼が創始した「哲学的人間学」とを著名なものにした小冊子『宇宙における人間の地位』の序文を書き終えてそのわずか数週間後に、心臓麻痺によって帰らぬ人となった。この序文の中でシェーラーは、この『宇宙における人間の地位』が「『哲学的人間学』の若干の主要点にかんする私の見解を簡潔に、きわめて圧縮したかたちでまとめたもの」⁽¹⁾であり、これとは相対的に別個に、これよりはるかに大部の著作である『哲学的人間学』については、「私がここ数年来執筆中のものであって、1929年の初めに出版される予定である」⁽²⁾とコメントし、その出版を予告していた。しかし、彼の突然の死によってこの本格的な著作は完成の陽の目を見ることなく、大量の遺稿が残されたままとなった。

シェーラーよりも15歳若いハイデガーがその主著『存在と時間』の前半部分を、フッサールが主宰する雑誌『哲学と現象学年報』第8巻に掲載して、ただちに世界的な注目を集めたのは1927年2月のことであった。ハイデガーと同じく、フッサールの現象学から大きな影響を受けるとともに、現象学派のなかですでに独自の地位を確立していたシェーラーがハイデガーといつ直接に知り合ったのかは定かではないが、ハイデガー側の記録によれば、ハイデガーがマールブルク大学の正規外教授として招聘された年である1923年に、彼はケルンのシェーラーから招きを受けて、同地のカント協会で「現存在と真実存在」というテーマで講演を行っている。つまり、何事につけても眼のつけどころが早かったシェーラーにとって、ハイデガーが並々ならぬ才能の持ち主であったことは、ハイデガーが世界的な注目を集める以前からわかっていたようである。なお、ハイデガーは1927年1月26日にもケルンに招かれて、「カントの図式論と存在の意味への問い」と題する講演を行っており、そのさいにもシェーラーの家に三日間も滞在して彼と討論を行っている。ハイデガーは1964年8月6日付けで、シェーラーの研究者であるとともにフランク社から刊行されたシェーラー全集の編集者でもあったマンフレート・S・フリングスに宛てた手紙で、この時のことを回想して、こう書いている。「シェーラーは、当時『存在と時間』の問題提起をただちに認識した、唯一のとまでは言わなくとも、まったく数少ない人々の一人でした。私がこの問題提起を新しい思考の着手点として把握したのに対して、彼はこの問題提起をむろん形而上学的な問いの最高の水準および終結として把握しました。M・シェーラーはとりわけ現存在、時間性、死というようなテーマ設定に取り組みました。彼は私と詳細に対決することを計画しました。彼は1928年5月のフランクフルトでの彼の予期せざる早すぎる死にいたるまでこうした事柄に取り組みました。私はそのあとになってシェーラーの夫人マリアから『存在と時間』の見本刷りに注釈がいっぱい書き込まれていたことを聞きました。…1927/28年の冬学期にマックス・シェーラーは、彼が主宰していたカント協会

で講演するようにと私をケルンへと招きました。私はカントの『純粹理性批判』のなかの図式論の章にかんして講演しました(私の『カントと形而上学の問題』1929年初版の序言を参照のこと)。この機会に—私はシェーラーのところで三日間も過ごしました—私たちは最後の会話を交わし、『存在と時間』の問題提起と形而上学および彼の現象学の理解との関係にかんする問いを詳細に討論しました。…」⁽³⁾。

ハイデガーの方でも、シェーラーは同じくフッサールの現象学の影響を強く受けた哲学の先輩であり、すでに高名な哲学者として知られていたから、シェーラーの著書はしっかりと研究し、その取り入れるべきところは取り入れようと試みていたことは、「カッセル講演」や『存在と時間』のなかにいくつものシェーラーからの引用やシェーラーへの言及があることで了解される。そのなかにはシェーラーの思想に賛意を表明するとともに、これを自らの理論のうちに積極的に取り入れようとしている箇所があるが、それは例えば、ハイデガーが現存在の準備的な基礎分析の箇所、現存在が決して独我論的に孤立した個人ではなくて、基本的には「他の人々との共同存在」または「共同現存在」として成り立つことを論証しながら、注の中でシェーラーを参照するように読者に促しているところに見られる⁽⁴⁾。また彼は、人間の情念にかんする研究がアリストテレス以来忘れ去られてほとんど前進することがなかったが、この現象を再び哲学的研究の対象にすえたことを現象学一般の功績としながら、シェーラーがとりわけ「表象作用」と「関心作用」との間の基づけの連関を解明しようとしたことを高く評価している⁽⁵⁾。

しかし、これとは反対に、ハイデガーがシェーラーと彼が主唱する哲学的人間学の構成と基礎づけそのものにかんして厳しい批判を加えている箇所も散見される。例えばハイデガーは、『存在と時間』の第10節でフッサールとシェーラーの人格性の理解と解釈に批判的なコメントを述べて、とりわけシェーラーが人格を「体験作用の統一」とみなし、したがってこれが直接に体験される事柄の外側にある思考された物ではないという理由から、人格が本質的に対象とはなりえないもののだとした点に意義をとらえている⁽⁶⁾。ハイデガーによれば、こうした人格性の解釈は消極的なものであって、人間が人格として存在することおよび「存在」そのものの意味にまで深化して人格を問題にすることを断念していることにほかならず、古代的・キリスト教的人間学の基盤に立っているからこそ生ずる不十分な点である。こうした批判の上に立ってハイデガーは人間学の存在論的な基礎へと突き進もうとする。哲学的人間学の問題提起を受けとめながらも、その哲学的な構成と基礎づけにかんして批判的な姿勢を維持するという点では、ハイデガーは後の『カントと形而上学の問題』においてもそれ以降においても基本的に変化していない。つまり、ハイデガーは、シェーラーに始まり、ヘルムート・プレスナーを経由してアルノルト・ゲーレンへと継承されていく哲学的人間学の思想潮流とは最後まで一線を画したし、そればかりか読者が彼の『存在と時間』の最初の部分である基礎的存在論と哲学的人間学の人間研究とを混同することを厳しく回避しようと努めたのである。

ところで、ハイデガーは『存在と時間』前半が刊行された直後に、ただちに別刷りをフッサー

ルとシェーラーに贈呈している。この別刷りを手にしたシェーラーは、おそらくは自分の年若いライバルの思想的成長ぶりに驚きながら、いち早くこれを読み、欄外に自らの感想を示すさまざまな言葉や疑問や感嘆符や×マークなどの諸記号を書き込んでいる。しかし、シェーラーは生前には彼のハイデガー批判をまとめることができなかった。シェーラーによる欄外書き込みのある別刷りは、彼の妻マリア・シェーラーによって保存・解読されるとともに、第二次世界大戦後になってフランケ社から刊行された『シェーラー全集』の第9巻の最後に、未完に終わった彼の『観念論—実在論』の第5部に深くかかわる補遺として収録されているので、われわれはこれを直接に参照することができる⁽⁷⁾。

さて、ハイデガーの『存在と時間』を読んだシェーラーは、基礎的存在論で人間の問題を論及しただけにととまらずに、さらにそこから人間存在を超えて、最終的には時間性へと行きつく存在そのものの秘密に迫ろうとするハイデガーの独創的な思想に大きな感銘と衝撃を受けたことは疑う余地がない。しかし、同時にすでに長年の間「哲学的人間学」の体系構想を練り上げ、その前提となる著作を書き、またケルン大学の講義でもこれに関連するテーマを取り上げていたシェーラーにとっては、自分とハイデガーとの間に横たわる根本思想の相違をも痛感したに違いない。しかし、シェーラーがそのことを自覚しつつも、ハイデガーの才能を高く評価していたことは、よく知られている。例えば、『存在と時間』を公刊したこの年の八月にハイデガーはそれまでのマールブルク大学正規外教授の地位から正教授の地位へと昇格しているが、ハルトマンがケルン大学に移転した後のこの人事補充のさいに文部省当局は正教授候補の第一位にディートリヒ・マーンケをあげていたにもかかわらず、シェーラーが当局にハイデガーを正教授に昇格させるべきだと進言したことによって、これを覆してハイデガーが正教授に任命されたといわれる。この年の冬学期にシェーラーは「哲学的人間学」の最後の講義を行い、この後期のなかでハイデガーの人間観を特別に取り上げて人間類型のもっとも新しい形態として位置づけ、その人間観を *homo curans* と名付けた。これは「気遣う人間」とでも訳すことができようか。ハイデガーの人間観のこのような位置づけと評価は、シェーラーの哲学的人間学の遺稿集のなかにも同じように記されている。また、すでに述べたように、この冬学期の時期にケルンでシェーラーとハイデガーとは最後の邂逅をし、二人の哲学者はとりわけシェーラーの形而上学と彼の現象学の理解とのかかわりで『存在と時間』の問題設定を突っ込んで討論し、二人の哲学者が少なくとも4点にわたって同意した事項があったと伝えられる⁽⁸⁾。

こうしたことが大きな刺激となって、シェーラーはその生涯の残された時期に特にハイデガーの現存在と時間性と死の問題を取り上げて、これと批判的に対決しようとした。われわれはその痕跡をシェーラーの公刊された最後の諸著作と彼の死後に残された膨大な遺稿のうちに見ることができる。もしもシェーラーが彼のハイデガー批判を完成させていたとすれば、ハイデガーにとっては当代の最も強力な批判であるとともに、この批判に対する反批判の展開は彼の側にとってもきわめて大きな生産的効果をもたらしたであろう。また、シェーラーの側でも、

ハイデガーからの反批判が彼の人間学にかんする理論をさらに豊かなものにしたことであろう。しかし、きわめて残念なことにシェーラーの突然の死がこうした絶好の生産的な機会を奪ってしまったのである。

シェーラーの側の動きと事情をもう少し詳しく検討してみよう。シェーラーは死の一年前の1927年に雑誌『哲学評論』に『観念論—実在論』という論考を発表しているが、この論考は本来全5部から構成されることになっていた著作のうち、第2部と第3部だけを抜き出して発表されたものである。その辺の事情について、シェーラー自身が付したこの論考の原注のなかではこう述べられている。「全論文は近々ボンのコーエン書店から単行論文として出版されるが、ここに発表するものはそのうちの第2部と第3部だけであり、その表題は次の通りである。すなわち、『実在性の問いに先行する諸問題の選別、配列、解決』（第2部）と『本来の実在性問題』（第3部）である。この論文の第一の主要部は、ヨーロッパ哲学のなかで生まれた観念論と実在論の諸形態にかんする形態論および批判にあてられる。第4部は筆者自身の『本質および本質認識にかんする論』に、第5部の主要部はマルティン・ハイデガーの『存在と時間』との対決にあてられるであろう。」⁽⁹⁾

つまり、シェーラーが言わんとするのは次のことである。近々全5部からなる論考を出版する予定であるが、そのうち先に完成している第2部と第3部を先に雑誌『哲学評論』に発表することにした、この計画に従って引き続き第1部、第4部、第5部を執筆する予定である、特に第5部の主要部分はハイデガーの近著『存在と時間』の論評にあてられるはずである、と。しかし、シェーラーは突然の死によって当初の目的を果たすことができなかった。残されたのはかなりの量の草稿であって、これらはフランケの全集版の第9巻の『後期著作集』に収録された「観念論—実在論」の後に、遺稿からの補足として置かれた。そして、これに10頁あまりの第4部と、40頁を超える第5部が付け加えられ、さらに『存在と時間』にかんする小さな草稿、そして『存在と時間』の献呈本に書き込まれた注が続いて収録されている。われわれは本論文でシェーラーの最晩年の哲学的人間学の思想とハイデガー哲学とのかかわりを考察の対象とするが、その材料となるのは、これらのうち第5部の草稿群と『存在と時間』にかんする小さな草稿、そしてシェーラー自身が『存在と時間』に書き込んだ注の諸部分である。

ハイデガーにとっても、その著『存在と時間』にたいするシェーラーの反応は、「『存在と時間』との、最初の唯一の対決とはいえないにしても、最初の対決のひとつ」であり、先輩哲学者の貴重な批判として受け止めたに違いない。ハイデガーは1929年に『カントと形而上学の問題』を公刊したが、この書を「シェーラーの追憶のために」として、シェーラーに捧げている。第一版の序言でハイデガーはこう書いている。「この著作はマックス・シェーラーの追憶に捧げられる。その内容は、著者がもう一度この精神の解き放たれた力を感知することを許された最後の対話の対象であった。」要するに、ハイデガーはシェーラーとの最後の対話のさいに彼から「精神の解き放たれた力」を感知したのであり、その時に彼から受けた問題提起をこのカ

ント書のなかで答えようとしたのである。このカント書の最終章が、シェーラーが提示した「哲学的人間学」の理念にたいするハイデガーの回答となっており、この二人の哲学者の、未完に終わりはしたが、きわめて生産的な哲学的対話の一部をしのぶことができる。「哲学的人間学」の理念と方法にかんするハイデガー独自の批判的見解は、彼の『存在と時間』におけるそれと基本的には変化していない。おそらくはシェーラーがもっと長生きしていたとしても、シェーラーの哲学的人間学とハイデガーの独自の存在論とが、ハイデガーのそれが存在の本質的解明という哲学的課題を「基礎的存在論」、すなわち「現存在の実存論的分析論」を経由して、そこにおける人間の日常性・平均性の分析を手掛かりとする限りにおいて接点をもちうるにしても、これを離れた哲学的局面においては、つまりシェーラーの形而上学的に刻印された人格論とハイデガー独自の存在の意味の解明とは、究極の哲学的目標において異なっているのであるから、両者の思想の懸隔が橋渡しされうるということは不可能であつたに違いない。

このことは、シェーラーの『宇宙における人間の地位』が出版された1928年に、シェーラーから大きな影響を受けながらもこれとは相対的に独自の道を歩んで書かれるとともに、『有機的なものの諸段階と人間。哲学的人間学入門』というかたちで、シェーラーに先んじて自らの著書の副題に「哲学的人間学」の用語を始めて用いたヘルムート・プレスナーの場合にも同じようにあてはまる。プレスナーによるハイデガー評価と批判は、この著書の刊行までには間に合わず、第二次世界大戦後になってこの彼の主著の第二版が1964年に出版された時に、その第二版の序文で比較的長く展開・叙述されるまで、待たなければならなかった。本論文ではこのプレスナーの哲学的人間学によるハイデガー批判にも触れることにしたい。

なお、マックス・シェーラーが残した膨大な草稿群は、シェーラーの死後はマリア・シェーラー⁽¹⁰⁾によって保管・整理され、その一部は1933年に彼女とマックスの同僚・友人たちの努力によって『倫理学と認識論のために』という表題で公刊された。これらの草稿群の公刊にあたっては、ハイデガーの助力があつたという⁽¹¹⁾。しかし、周知のように、この年ナチスが政権を奪取して反ユダヤ人政策が急速に展開するなかで、半ユダヤ人であつたマックス・シェーラーの遺稿の出版はドイツ国内では不可能となり、ナチス第三帝国が崩壊した第二次世界大戦後になって、遺稿の出版が再開されたという事情があることをつけ加えておくべきであろう。

ともあれ、20世紀前半におけるシェーラーおよびプレスナーとハイデガーという最も個性的な哲学者どうしがお互いの哲学思想をどのように評価しまた批判していたのかは、いずれの哲学者を研究する場合においても、お互いの思想をお互いが知るうえで、きわめて参考になることは疑う余地がないであろう。本論文においては、以上のような二人の論争を取り巻く背景および状況、そしてこれを読み解くさいのてがかりとなる資料群をふまえながら、20世紀を代表するといっても過言ではない二人の哲学者どうしの批判と反批判を検討し、この論争が提起する哲学的諸問題の意味を考察することにしたい。そして、私自身の主たる関心は、慧眼なシェーラーがハイデガーの独特な存在論のどの部分をどのように批判していたかであり、私もまた

シェーラーとハイデガーとの対決をつうじてハイデガーの存在論にたいする批判的視座を学び取りたいと念じている。

第1章 ハイデガーの『存在と時間』におけるシェーラー人間学の評価と批判

私の知る限り、ハイデガーが自らの講演のなかで初めてシェーラーに言及しているのは、1925年4月にカッセルで行われた「ヴィルヘルム・ディルタイの研究活動と歴史学的世界観を求める現代の争い」と題する連続講演、つまりいわゆる「カッセル講演」においてである。この講演は、ハイデガーがその主著『存在と時間』を執筆している最中で行われた講演であるという点で問題の設定に生々しさを感じられるが、それだけではなく、哲学研究者だけではなくて一般の人々をも対象とした講演であるがゆえに内容が簡略でとわかりやすいという利点がある。この講演の基本的な内容は、ディルタイの研究業績の意味を探りながら、これを最終的には歴史の意味にたいして初めて本来的な問いかけを行ったことに求めるとともに、他方ではディルタイが生根本構造を歴史的とみなす歴史主義の立場を打ち出しながら、これをさらに突き詰めて歴史的に存在することの意味にまで深化して問おうとはしなかった点にその限界を認めることを主張するものであった。

ハイデガーによるこうしたディルタイ評価は、同時に、ハイデガーが存在の意味を探求する思想的苦闘の過程でフッサールの現象学に出会い、とりわけフッサールのカテゴリー的直観という思想に開眼して彼の現象学を受容しながらも、早くもこの段階でその限界にも気づいていたという点でも、重要な意義をもつものである。例えばハイデガーはこの講演のなかでこう述べているからである。「哲学史研究とその可能性を哲学史にそくして思い浮かべてみましょう。私たちはこの例を気ままに選ぶわけではありません。哲学の真正で根本的な傾向が、つまり現象学が歴史の欠如と歴史にたいする敵意によって際立っているから、そうするのです。」⁽¹²⁾ われわれは1925年というこの時点で早くも、ハイデガーとフッサールの現象学との間に歴史性の問題をめぐって不協和音が奏でられているのを知ることができる。

さて、ハイデガーはこの講演のなかで、人間の根本的規定としての時間を論じながら、後の主著で「死への先駆」として叙述される内容と同一のことを述べている。つまり、われわれ人間に差し迫る死の可能性に向かって先駆することによってわれわれは世界を無化するが、その時にわれわれに示されるのは、自分と世界のいずれを選択するかという態度決定である。われわれは世界のうちで出会うのではなく、自分自身を選択することによって、公共性と日常性のなかに自己を喪失しているあり方から新たに生きるという決意を行うあり方へと自らを転じることができる。これは同時に自分自身で責任を引き受けるということでもある。ハイデガーは概略このように論じながら、こう続けている。「責任を自分で選択するということは、良心を、人間が本来的にそれであるような当の可能性として選択することです。カント倫理学の真に人

間学的な構造を誤解したのは、現象学のひとつの過ちです（シェーラーの場合）。現存在の根本的意味が可能性であり、可能性そのものを存在してとらえることができるという点にあることを、カントは見抜いていました。」⁽¹³⁾つまり、シェーラーはカント倫理学が真に人間学的な構造をもつのに、これを誤解したというのである。われわれはこのハイデガーの言葉の真意を知るには、彼が『存在と時間』とシェーラーの死の後に執筆した『カントと形而上学の問題』を検討しなければならないが、これは本論文の最終章で明らかにするつもりであるので、ここではこうした事実があったということ、当初からシェーラーの哲学的人間学にかんして一定の批判的な視点をもっていただいていたことを指摘するにとどめたい。

ところで、ハイデガーは『存在と時間』のなかでシェーラーと彼の主唱する哲学的人間学にかんじていくつかの論評を書いている。まず、序論の第二章でハイデガーは哲学的人間学についてこう述べている。「このように構えた現存在の分析論は、存在問題の開発という基調的な課題をひたすら指向するものである。このことによってそれがもつ限界もおのずと決められる。それは、現存在の存在論を完備したかたちで提供するという意図をもつものではありえない。『哲学的人間学』を哲学的に行きとどいた基礎のうえに据えようとすれば、このような現存在の存在論が完備していなくてはならないが、このように構想された人間学ないしはその存在論的基礎付けというもくろみからいえば、以下の解釈はただいくつかの一本質的なものではあるだろうが—『章節』を与えるにすぎないのである。」⁽¹⁴⁾

われわれはこの言葉のなかに、叙述のこの時点ですでにハイデガー哲学とシェーラーのみならず、その後の哲学的人間学との間の接点と差異が明瞭にあらわれていることに気づかされる。つまり、ハイデガーにとっては、彼によって現存在と呼称される人間の問題を取り上げることは、事物存在とは根本的に区別されるがゆえに存在論的優位に立つ人間存在が存在の根源的意味を明らかにするからであるが、これは言い方を変えれば、ハイデガーにとって人間が問題であり、現存在の分析または基礎的存在論が必要であるのは、人間が存在そのものの秘密を明らかにする限りにおいてであるということにもなる。ハイデガーにとって哲学的人間学が提起する人間的な諸問題とその研究とは、以上のようなハイデガーの存在論的な関心にかかわる限りで意味をもつが、それ以外ではありえない。他方では、哲学的人間学はそのままの姿では「哲学的に行きとどいた基礎のうえにすえ」られてはいないのであって、これに哲学的な基礎を与えようとすれば、ハイデガーの言うような「現存在の存在論が完備していなくてはならない」が、シェーラーを初めとする哲学的人間学の諸派はそこまでの哲学的射程を現時点では有していない。この点でハイデガーはこれと袂を分かつざるをえない。ハイデガーは概略このような含意を込めて上記の批評を述べたのである。シェーラーと彼が創唱した哲学的人間学とのかかわりと対決は、すでにこの言葉の中に含意されていると考えられるが、ハイデガーの『存在と時間』のなかの関連する叙述を今少し検討してみよう。

ハイデガーがシェーラーの哲学的な業績を肯定的に評価しているのは、例えば「世人」の叙

述に先立つ「共同存在」にかんする第25章の展開の次のような箇所である。「しかし、これまでに与えられた現存在の積極的な解釈はすでに、誰かという問いにたいして現象学的に十分な解答をしようと考えると、自我という形式的な所与性から出発することを禁じている。世界-内-存在 In-der-Weltsein の解明が示したのは、世界をもたないたんなる主体はまずもって『存在する』わけではないし、決して与えられもしないということである。そして、そのように、さしあたっては孤立的な自我が他者なしに与えられているということも結局のところ存在しないのである。」⁽¹⁵⁾ハイデガーによれば、「世界内存在」としての現存在にはこれとともに等根源的なふたつの根本構造が与えられるのであって、これが「共同存在」と「共同現存在」にはかならない。この箇所にハイデガーは注をつけて、シェーラーのふたつの著作『同情の現象学と理論のために』と『同情の本質と諸形式』を挙げて、特に前者については「現象学的挙示を参照せよ」と述べて読者の注意を促している。つまり、ハイデガーは現存在としての人間の根本構造が世界のうちにあるというあり方とともに、他の現存在との共同存在を根本構制していることを、シェーラーから受け入れ、シェーラーとともに主張しているのである。

周知のように、シェーラーは1913年に『同情の現象学と理論のために、および愛と憎しみについて』を出版した後、これに多くの修正とおよそ倍の分量の加筆を加えてまったく装いを新たに1922年に『同情の本質と諸形式』として刊行した。この著作はもともと、シェーラーによって『情緒的生の意味の諸法則』という総括的な表題をもつ体系的な著作の第一巻として計画され、この後に羞恥感情、名誉感情、恐怖と畏敬の念にかんする研究が続くはずであったが、彼の死のためにこの計画を完成させることができなかった。この『同情の本質と諸形式』では、フッサールによって解明された本質直観やカテゴリー的直観と名付けられた知覚の様式を彼なりのかたちで価値と感情の領域にも拡大して適用し、アダム・スミスに代表されるイギリスの経験主義的・情緒主義的倫理学を批判しながら、共歓 Mitfreuen と共苦 Mitleiden を下位概念として含み、情緒的生活の場面で愛と憎しみという志向性を通して作用する同情または共感の働きと現象を分析したのであった。シェーラーのこの研究は、ドイツ語圏ではカント倫理学、つまり快・不快や衝動や利害・打算などを退けて経験的な内容に関与しないア・プリオリな道徳法則のうちに実践理性の意味を見出そうとする形式主義倫理学によって駆逐されたかに見える心情・情緒・共感などの諸現象の解明を試みたものとして高く評価された。ハイデガーのシェーラー評価もこのことと一部かかわっている。

ハイデガーによるシェーラー評価を示す個所は、例えば第29章の「世界内存在」としての現存在の根本構造を心境 Befindlichkeit としての「内-存在」から、つまり気分、気持ちを実存範疇として分析した個所である。ハイデガーは気分という存在様相がいかなる認識や意志よりもおのれを被投性において開示すると述べながら、アリストテレスに始まる情念や感情の研究が重要であるにもかかわらず、その後思考する自我優先の合理主義哲学によって顧みられなくなったことについてこう語っている。「情念の解釈がストア派においてさらに継続されて、同

様にこれが教父神学とスコラ神学をつうじて近世に伝えられたことは周知のことである。だが、情念的なものの根本的な存在論的解釈がそもそもアリストテレス以来ほとんど特筆すべき前進をとげることができなかったことは注目されないままである。…現象学的探究の功績は、これらの諸現象を再び自由なかたちで目に見えるようにしたことにある。それだけではない。シェーラーは、とりわけアウグスティヌスとパスカルがもたらした衝撃を受けとめながら、問題設定の方向を『表象する』作用と『関心を受け取る』作用との間の基づけ連関へと向けた。⁽¹⁶⁾

また、ハイデガーがカントの自我概念を批判するさいにこれに対するシェーラーの同様の批判的叙述を念頭に置いていることも明らかである。ハイデガーによれば、カントはその自我概念を展開するにあたっては、靈魂の不滅性というような実体化に反対してその不可能性を主張し、また自我を「我思う Ich denke」として限定したことで積極的な側面をもちつつも、この自我を存在論的に主体として規定したことで、同時に自我を恒常的に存在している客体としてのみ考察した点で不適切であるとともにそこに限界をもつ。この点でハイデガーはシェーラーのカント批判に同意するのである。例えば、シェーラーはこう述べている。「他面においてカントの規定は矛盾を含んでいることが示される。もしも対象が同一化されるよりものより以上のものでないとするならば、まさしく『自我』もまた一自我の同一性こそは対象の条件であるはずだが一ひとつの対象に違いないであろうが、『対象の条件』としての自我がまたもや対象であることは許されないはずである。⁽¹⁷⁾要するに、カントが言う自我とは対象の条件なのであるから、それ自身が対象とされることはできない、つまり恒常的な客体として扱うことはできない、というのである。そして、こうしたそれ自体対象となりえない自我とは、もっと豊かな内容をもつものであるはずである。「われわれが（現象学的還元によって）この遂行者および彼の實在性と性質を度外視するならば、われわれの手中にはまたたださまざまな作用本質のみが、例えば判断や愛や憎しみや意欲および内部知覚や外部知覚などが残るだけであり、これらのうちただ唯一のもの、すなわち内部知覚の作用本質にひとつの自我が対応する。ここでもまたわれわれはこれらの作用の遂行者を必要としない。⁽¹⁸⁾シェーラーが作用の遂行者としての自我を必要としないということと、ハイデガーがカントの自我について次のように述べていることとは、内的に符合しあう。「カントの分析における積極的なものは二重である。ひとつは、彼が自我を実体へ存在的に還元することは不可能だとみなしていることである。もうひとつは、彼が自我を『我思う』として堅持することである。それにもかかわらずかれはこの自我を再び主体として、そしてそうすることによって存在論的に不適切な意味でとらえている。というのは、主体という存在論的な概念は自己として Selbst qua の自我の自己性をと特徴づけるのではなくて、いつもすでに現存しているものの自同性と恒常性を特徴づけるからである。自我を存在論的に主体として規定することは、自我を常にすでに現存しているものとして査定することを意味する。自我の存在は res cogitans [思考するもの] として理解されるのである。⁽¹⁹⁾この二人の哲学者の叙述が内的に符号しているのは、二人とも人間の自我とその思考作用に対し

て現象学的に接近していこうとする方法を採用しているからだということは明らかである。

しかし、他方では、ハイデガーはシェーラーの思想に対してかなりの距離をとっているばかりか、これをきわめて批判的に論評している箇所がいくつかある。

まず第一に、実在性 *Realität* の問題の理解にかんしてである。実在性とは観念性 *Idealität* と対になる伝統的な哲学的概念であるが、周知のように西洋哲学史を見れば、この対立する両者の間には、人間の意識から独立に外部世界が存在するとみなす素朴実在論や個物のみが実在とする唯名論から、外部世界は認識主観である人間になんらかのかたちで依存しているとみなす観念論、さらには個物を超えた普遍的な類やイデアのごときもののみが真実在であることを主張する実念論にいたるまで、さまざまな形態がある。実在性の問題は、意識から独立の外的事物が実在することを自然主義的態度とし、その実在を「現象学的に還元する」ことによって存在物を意識の志向性との相関においてとらえようとするフッサールの初期の立場にとっては、きわめて微妙な問題となる。ハイデガーは『存在と時間』のなかで、デイルタイが実在性を「抵抗」、つまり衝動と意志において体験される「抵抗性」として把握したことを評価しながらも、彼が認識論的な実在性という問題設定に妨げられて、意識の存在の存在論的解釈に到達できなかったことを批判している。ハイデガーによるシェーラー批判はこれとの関連において生じている。ハイデガーはこう述べている。「そういうわけで最近シェーラーがデイルタイの実在性解釈を受け入れた。彼は『主意主義的な現存在理論』を支持している。それによれば現存在はカント的な意味で現前存在として理解されている。『諸対象の存在は衝動および意志の関連においてのみ直接与えられている』。シェーラーはデイルタイと同様に、ただたんに実在性が決して思考と把握のなかに原初的に与えられているのではないと強調するだけではない。彼はとりわけ、認識そのもののほうもまた諸判断ではないこと、そして知はひとつの『存在関係』であることを指摘する。この理論にかんしても、デイルタイの場合のもろもろの基礎の存在論的な無規定性についてすでに述べざるをえなかったことが当てはまる。」⁽²⁰⁾

ハイデガーがシェーラーに対して言わんとしているのは、実在性が思考と把握のうちに決して原初的に存在するものではなく、衝動・意志との相関関係のなかに与えられることを主張する点で優れた洞察を示すが、反面実在性の分析や抵抗性とその諸前提を支え、条件づけるのは「生」にかんする存在論的基礎分析であって、デイルタイとシェーラーは実在性の理論をそこまで深化して展開するにいたっていないということである。ハイデガーによれば、衝動・意志がめざしているものは世界の開示性であり、これにもとづいて「世界—内—存在」は世界にたいして気遣うのであって、こうした観点から見れば、実在的な衝動や意志は気遣いの変様なのである。ハイデガーはこう述べている。「抵抗体験は、すなわち、抵抗するものの反抗的な発見は存在論的には世界の開示性にもとづいてのみ可能である。抵抗性は内世界的な存在者の存在を特徴づける。抵抗諸体験は内世界的に遭遇する存在者の発見の射程と方向だけを実的に規定する。」⁽²¹⁾ 『『実在性の意識』はそれ自身、世界内存在のひとつの様式である。『外界問題』

はすべて必然的にこの実存的な根本現象に帰着する。」⁽²²⁾しかし、こうしたハイデガーの批判のうちで次第に明らかとなるのは、やはり彼独特の存在論という理論的な枠組みのなかに位置づけられた現存在の基礎分析という独自の視点であって、この視点を受け入れることができるかどうかやがてハイデガーとシェーラーとの両者の対決の根本的な問題となってくるであろう。

次にハイデガーが問題としているのはシェーラーの人格概念である。ここでもフッサールとシェーラーの人格性概念の解釈が、問題設定や方法や世界観的方向づけで多くの差異をもちつつも、「消極的である」点で一致していて、両者はともにそれ以上に「人格存在 Personsein」にかんする問いを設定することがないと論評されている。ハイデガーはこう述べている。「人格は物ではなく、実体でなく、対象でもない。そうすることで、フッサールが人格の統一にたいして自然物とは本質的に異なる成り立ちを求める場合に暗示しているのと同じことが強調されている。… [シェーラーによれば—筆者] いずれにしても人格は志向的な諸作用の遂行者として与えられており、これらの作用はひとつの意味の統一をつうじて結合されている。それゆえに心的存在は人格存在とは無関係である。諸作用は遂行される。人格は作用遂行者である。しかし、『遂行する』の存在論的意味はどんなものであるか。人格の存在様式はどのように積極的に存在論的には規定されるべきなのか。しかし、批判的な問いはここに止まっていることはできない。その問いは、普通には身体的-心的-精神的統一としてとらえられる人間全体の存在へと向けられているのである。」⁽²³⁾

こうした哲学的な土台の上に、第三に、人間学ないし哲学的人間学への批判的な論評が語られる。ハイデガーによれば、人間の「存在」が問われている時に、身体・心・精神というようなそれ自体としてまだ無規定な存在様相にもとづいてとらえようとしてもその「存在」を明らかにすることはできないし、しかもこれらの現象領域の諸知識にもとづいて加算的に人間の「存在」を組み立てようとしてもなおのこと人間の「存在」は解明されない。このような立場からハイデガーは最終的には古代的・キリスト教的な立場にもとづく伝統的な人間学および哲学的人間学の両方に対して方法的・内容的に基本的に批判的な姿勢を取るのである。ハイデガーは端的にこう述べている。「現存在のそのように理解された [ハイデガーの一筆者] 分析論は、ひたすら存在の問いの仕上げという主要な課題をめざしている。このことによってこの分析論の境界が規定される。それは現存在の十全な存在論を与えようとするわけではない。現存在の十全な存在論は、『哲学的』人間学のようなものを哲学的に十分な基礎のうえにすえなければならないとすれば、もちろんのこと拡充強化されていなければならない。」⁽²⁴⁾

こうした叙述を見る限り、『存在と時間』の段階では、哲学的人間学にたいするハイデガーのコメントはここではまだ両面価値的であるように見える。つまり、ハイデガーは一方では哲学的人間学の理念や方法を丸ごと否定しているわけではなくて、むしろ自らが追求する現存在の基礎的分析または現存在の存在論が十分に展開されることによって「哲学的人間学を十分な

基礎のうえにすえ」ることが可能になると考えており、ある意味では彼の基礎的存在論が哲学的人間学を補完するものとなりうるとみなしていたと解釈することができよう。このことは、「序論のなかですでに暗示したように、現存在の実存論的分析のなかで、存在の問いそれ自身に劣らず緊急な課題をともに推進する。それは、『人間とは何か』という問いを哲学的に解明しなければならないとすれば、明らかにしておかなければならないア・プリオリに光をあてるという課題である」⁽²⁵⁾というハイデガー自身の言葉に示されているであろう。他方では、ハイデガーの「しかし、現存在の分析論は、人間学の存在論的基礎付けをめざすのではなくて、基礎存在論的な目的をもつ」⁽²⁶⁾という叙述は、彼の現存在分析と人間学との目的の相違についてまた述べており、これら両者には微妙に交錯した関係があることが理解されるであろう。

しかし、ハイデガーは、彼の存在論と人間学および哲学的人間学の関係を相互補完しあうとか目的を異にするというだけではなくて、もっと根本的な関係、つまり人間学には、人間存在の存在論的な意味の解明という点で無自覚・無反省なところがあり、この点で不十分であって、こうした事態は人格主義にも生の哲学にも共通するものとみなしている。さらに、ハイデガーによれば、こうした伝統的人間学および哲学的人間学の不十分さは、これらが古代的・キリスト教的人間学を基準としていることに起因するが、このことは、さらに内容的に見れば、人間の定義としてこれを「理性的動物」と解して、人間を主体的にではなくて、客体的に存在するものとして対象としてきたことと、人々が人間という存在者の本質を規定することに気を取られすぎて、「人間の存在への問いが忘却されてきた」⁽²⁷⁾こととに起因する。しかし、「現存在の実存論的分析論は、どの心理学、人間学、いわんや生物学に先じてある」⁽²⁸⁾という言い方に示されるように、こうした人間学だけではなくて、彼の基礎的存在論の立場に立たない、あるいは「存在への問い」を発しない、自然諸科学をも含めたすべての実証的な諸科学の分野にも適用されるのであるから、最初から独善的と言われても仕方がないような側面を含んでいることは見落とすべきではないであろう。

第2章 シェーラーの遺稿におけるハイデガーとの対決

すでに冒頭で述べたように、公刊されたシェーラーの『観念論—実在論』に収録されたのは、本来の彼の構想からすれば、第2部と第3部のみであって、これに第1部として西洋哲学のなかで生じた観念論と実在論の各種の形態とその批判が展開され、第4部として「本質および本質認識にかんする学説。現象学的還元と理念学説のための諸帰結」が続き、最後の第5部としてハイデガーの『存在と時間』との対決である「情緒的な実在性問題」が全体を締めくくるはずであった。しかし、シェーラーは第一部の草稿はほとんど残しておらず、第4部はフランケの全集版にして8頁余り、第5部は比較的書きすすめられていておよそ40頁のかなりまとまった体裁をもつ草稿、およびこれに密接に関係する10頁ほどのメモが残されただけであった。こ

のメモもまた編集者によって第5部の草稿群に分類されている。したがって、本章で考察の対象となるのは、この第5部でシェーラーが展開しつつも未完のままで残された草稿群を中心とし、これに後にシェーラー全集の第12巻にこれまた未完の「哲学的人間学」としてまとめられた草稿群におけるハイデガーへの言及を加味しながら、シェーラーとハイデガーとの対決とその内容の展開を探求することである。

まずきわめて大雑把な概括的評価から見れば、シェーラーはハイデガーの『存在と時間』に堪して高い評価を与えていることは事実である。このことは、例えばシェーラーがハイデガーに対する批判的な叙述を展開した後で次のように述べていることで明らかである。「それにもかかわらず、私はハイデガーの仕事の継続に大きな期待を寄せている。彼の著書『存在と時間』は、われわれが『現代のドイツ哲学』のなかで所有する、最もオリジナルで、たんなる哲学的伝統から自立した、最も自由な著作であり、ラディカルではあるが、それでもやはり哲学の最高の諸問題にたいする厳密に学問的な取り組みである。」⁽²⁹⁾シェーラーがハイデガーの存在論的な哲学とどれほど鋭く対決しようとも、こうした高い評価がその基調低音として存続し続けたことは、しっかりと確認しておくべきであろう。さらにこうした一般的な評価にとどまらず、シェーラーは「私もまた、これまでの哲学においては、『生命』の存在論的構造も、『精神』の存在論的構造も、『人格的存在』という様式の存在論的構造も暴かれることがなかった、という意見である。ハイデガーがこうした問題を設定していることは、おそらく彼の著作の最大の功績であろう」⁽³⁰⁾と述べて、ハイデガーが存在論の問題を新たに独自の視点から提起し直したこと、そしてハイデガーがシェーラーの影響のもとに、人間を従来の合理主義的観点から理性プラス生命としてのみ見るのではなくて、もっと豊かに人間に内在して、例えば気分や情緒の考察を手掛かりとして存在の解明にいたる道を探求したことを高く評価したことも、忘れてはならないことである。

しかし、他方では、シェーラーとハイデガーの両者がその哲学の出発点においてこれまでの西洋の伝統的な理性重視の哲学に対する反対と感情・気分・情緒の現象学的な考察を重視しようとする点で多くのものを共有しながらも、やはり哲学の根本的な目標という点ではその方向をまったく異にしている、この点ではかみ合わないどころか、すれ違いに終わる要素をもっていたことも事実である。ハイデガーにとっては、基礎的存在論にほかならない、世界内存在として世界と配慮的に交渉することを基本的構造とする「現存在」、すなわち人間存在は、同時に客体的な存在者とは根本的に異なって少なくとも何らかの「存在」了解のもとに生きており、そこからこの「現存在」を分析することによって「存在」とは何かという、プラトン・アリストテレス以来のこれまでの西洋哲学が看過してきた「存在」の意味を解明し、最終的にはこれを時間性として解釈しようとする構想の上に成立するものであった。したがって、ハイデガーにとっては人間存在の分析はあくまでも存在の意味を解明するための通過点であり、手段であり、媒体であった。この根本的な目的に役立つ限りで人間存在が問題になるのであって、それ

以外の、つまり人間存在を超えた超個人的な「自己自身における存在」というような超越的なものに対する問いは視野の外にあった。これに対して、シェーラーの哲学の目的は最初から人間とは何かを明らかにすることを通じて、個々の人間を超えた神的存在と人間とのかかわりをどのようにとらえるかという形而上学がその根本にあった。人間の人格をキーワードとしながらも、この人格の場をつうじて神が人として生成し、人が神として生成する、そういう複合的な関係を究めることがシェーラーの根本問題であり、この根本問題を問うことは彼の宗教的な信念とも一致することであった。ハイデガーにとってはこうした意味での信仰は、直接的には彼の哲学的探究の外部にあった。両者の哲学思想のこうした根本的な差異をふまえながら、両者の対決とその哲学的な意味を以下に探ることにしたい。

われわれが最初に取り上げるべき論争点は、いわゆる実在性 *Realität* をめぐる問題である。実在的、実在性という用語自体、観念的 *ideell*、観念性 *Idealität*、観念 *Idea*、理念 *Idee*、理想的 *ideal* などの対概念と複雑に交錯しながら、そのうちに古代から近代にいたる西洋哲学の歴史とそこにおけるさまざまなプロブレマティークを凝縮するとともに、多義性と変容と歪曲とを刻印された述語である⁽³¹⁾が、この問題局面においては意識から独立または意識を超越する外界の実在性とその証明、感覚・知覚・表象などの意識内容がどこまで実在的か、そして実在性とはいかなる事態を指示するのか、などの一連の諸問題を含んでいる。

ハイデガーの叙述は、この実在性にかんするデイルタイ、シェーラー、ハルトマンらの議論とかかわっており、彼は『存在と時間』の第43節 a の注でこう述べている。「最近ニコライ・ハルトマンは、シェーラーの先例にならって、存在論的に方向付けられた彼の認識論の基礎に『存在関係』としての認識にかんするテーゼを置いた。…しかし、シェーラーもハルトマンも、彼らの現象学的な出発基盤の相違にもかかわらず、同じような仕方で見落としている。それは、伝承された根本的な方向定位というかたちでの存在論が現存在に対しては役に立たないこと、そしてまさしく認識作用のうちに含まれている『存在関係』が…ただたんに批判的な改良だけではなくて、その根本的な修正を強制することである。」⁽³²⁾ また、ハイデガーは『存在と時間』の本文では、われわれがすでに第1章で述べたように、シェーラーはデイルタイの実在性解釈を採用して、「主意主義的な現存在理論」を主張しているが、それは現存在を基本的にカント的な客体的な存在という意味で理解するものであって、実在性ととりわけ抵抗性を支え条件づけているはずの、生にかんする存在論的な基礎分析を欠如している点では同一のものである、という趣旨のシェーラー批判を展開していた⁽³³⁾。さらに同節の別の注でハイデガーはこう述べていた。「シェーラーは今、刊行されたばかりの論文集『知識諸形式と社会』(1926年)のなかで、彼がずっと以前に予告していた『認識と労働』にかんする研究を公表した。この論考の第4章は、デイルタイの評価と批判とのかかわりで、『主意主義的な現存在理論』の詳細な叙述にあてられている。」⁽³⁴⁾

つまりハイデガーは、従来の哲学がこうした実在性問題を取り扱うにあたって、事物や客観

という存在者を念頭に置きながら、外界が実在するかどうかというような問いの立て方をするが、こうした問題の設定の仕方自体に問題があると指摘する。例えば、カントはその「観念論論駁」のなかで、「私は私の現存在を時間において規定されたものとして意識している。すべての時間規定は知覚においてある持続的なものを前提する。しかし、この持続的なものは私の内にある何者かであることはできない。なぜなら、まさに時間における私の現存在は、この持続的なものによって規定されるからである。それゆえに、この持続的なものの知覚は私の外の物によってのみ可能であって、私の外の物のたんなる表象によって可能なのではない」⁽³⁵⁾と述べて、意識から独立の客観的実在を懐疑するデカルト主義者とこれを否定するバークリー派の両方を批判する。この論証は、物的なものと心的なものとが時間的規定によってつながり合っていることを手引きとして、時間のうちの私の存在が私の外の客体の時間的な持続または交代によって規定されていることを根拠とするものである。だがハイデガーによれば、カントのこうした論証は不十分であって、この論証は物的なものと心的なものとがいわば並行して客体的に存在していることを示しているにすぎず、いかに時間を手引きにしたところで私の外に時間的に交代し持続する事物が存在しているからといって、ここから私のうちにこれと対応して心的なものの交代と持続とが存在するということは証明されるべき事柄を前提にしている不十分な論法、すなわち「哲学的スキャンダル」である⁽³⁶⁾。ハイデガーによれば、なぜこうした不十分な論証がまかりとおるのかといえ、主観と客観との両方を客体的にとらえたうえで、両者が客体的に存在していることを前提にして証明が行われているからであり、こうしたアプローチは「世界内存在」の現象とは存在的にも存在論的にもまったく異なっているのである。したがって、こうしたとらえ方をし、証明を行う存在者の存在様相がしっかりと分析されなければならない。われわれはこうした叙述をつうじてハイデガーの手際のみごとさに感嘆し、その先の結論に期待をかける。つまり、こうした主客の二分法と主観の客体化という伝統的な思考法を乗り越えたところでいったい何がみえてくるのかに期待するのである。しかし、期待はすぐに裏切られる。というのは、ハイデガーはわれわれの普通の考え方とは逆に、把握、思念、確知、信念などが世界内存在によってもとづけられた一様態にすぎないとしたうえで、「抵抗もまた、それだけ遊離して『登場する』衝動や意志のなかで経験されるものではない。これらの衝動や意志は実は気遣いの変容なのである」⁽³⁷⁾というように、実在性の問題を最終的には「気遣い Sorge」の現象へと解消してしまうからである。

ところで批判を受けた当のシェーラーはこの批判をどう考えているであろうか。まずシェーラーは次の点でハイデガーに同意する。「実際に、物理的存在という狭い領域のなかで見出された諸カテゴリーと存在諸様式とを生命、意識、自我などへと転用することは、最終的にもうやめるべき時が来ている—この点では私はハイデガーに完全に同意する—。ハイデガーはこのようにして、思考する心的なもの (res cogitans) と res extensa [延長するもの] にかんするデカルト的な教説がいかにして生じたかを、見ごとに示した。その非難は私以外の人々にはあ

てはまるが、私には当てはまらない。」⁽³⁸⁾つまりシェーラーは、主観と客観、主体と客体、思考と対象をいわば二分法的に、両方ともを客体化してとらえたうえで考察するという伝統的哲学における機械的な接近方法を改めて、一言でいえば現象学的に、つまり時に主観が客観と重ね合わせられたり、その逆であったり、主客が未分化のままに現れたれする事態を含めて、現象が自らに立ち現れてくるがままに考察することを方法的に要求する。この点でシェーラーとハイデガーとは一致し、それゆえにカント的な実在性の考え方とその実在証明の仕方にたいしては批判的であるという点でも共通の方法論的見方をとる。しかし、ハイデガーはさらにその先を行くのであって、いかなる現象学的な実在生解釈を採用するにせよ、そこにとどまらずに、ハイデガー言うところの「世界内存在」という根本構造をもつ現存在は何よりも「気遣う」ことを根本構制とする存在であるから、実在性からではなくて「気遣い」から現存在の存在様式が解釈されなければならない。もちろんこれはハイデガー独自の存在論的視座であって、この視座から見れば、デイルタイと同様にシェーラーも共に不十分だというわけである。

しかし、シェーラーの側からすれば、ハイデガーがデイルタイの実在性解釈を採用してこれを「主意主義的実在性論」を展開したとして、デイルタイとシェーラーとを一緒くたにするかに見えるような叙述は心外であったであろう。この点でハイデガーがデイルタイとシェーラーとを同一視したことはやや軽率であったと思われる。というのは、例えばシェーラーは「認識と労働」論文のなかで、自らの実在性の理解を提示して、「実在性は三つの種類の動的中心、つまり力の中心、生命中心、人格中心にのみ属するのであって、これらにはわれわれに与えられるすべての有限な現象が実在性の表れとしてメタ科学的に関係づけられなければならない」⁽³⁹⁾と述べ、また「実在性は、その主観的所与性においてはわれわれのなかの非精神的・衝動的原理の経験であり、どれほど特殊化されているとしても統一的なわれわれのなかの生の衝迫の経験である」⁽⁴⁰⁾と述べて、自らの実在性の規定を掲げているからである。シェーラーの実在性概念は、われわれに自然観として与えられたすべてのものからすべての内容を取り去ったとしても決して取り去ることができない残余であるとともに、意識の自発的活動にたいしてたえず「抵抗するもの」の印象を指示し、こうした抵抗存在として意識に超越的であり、すべての知的作用に先行して与えられたものである⁽⁴¹⁾。しかし、シェーラーから見ればデイルタイは、彼と同様に抵抗感覚の重要性を指摘したにもかかわらず、抵抗感覚のような直接的な意志経験、つまり実在性の印象がさまざまな感覚や知覚に先行して与えられていることを見落として、人間を努力と意欲を発散する「衝動の束」と見なすとともに、「外界の実在性の直接的確実性」という想定を誤りとするという誤謬に陥ってしまった⁽⁴²⁾。この点ではシェーラーとデイルタイとは同一視されるべきではないのである。

さて、シェーラーは自分をもこうした実在性論者に入れてしまうハイデガーに対して異議を唱えているが、問題はそれだけにはとどまらない。シェーラーは、実在性の問題を最終的には「気遣い」へと解消してしまうハイデガーの論法のなかに、独我論の傾向性を嗅ぎつけて、こ

れに激しく反論している。「これに対して私が拒否するのは、ハイデガーの現存在独我論であって、これから彼は出発する。それはデカルト的な cogito ergo sum を sum ergo cogito へとまったく逆転すること[『我思う、故にわれあり』というデカルトの命題を『我あり、故にわれ思う』へと逆転すること―筆者]である。しかし、事実上一番疎遠なものであるもの(固有の自我。現存在の『世界喪失性』というハイデガー自身の教説によれば、根本においてそうである)を、存在者の存在の秩序のうちに原初的に与えられた状態で保持するというのは、デカルトの根本的誤謬である―この根本的誤謬はハイデガーの場合にも残り続けている。現存在は、『世界内存在』は何を意味すべきなのか。」⁽⁴³⁾ シェーラーがここでハイデガーの現存在=世界内存在を「現存在独我論」と規定するのはハイデガー自身がこれをラテン語でシェーラー自ら solus ipse [単独者自身]と言い換えていることに関連すること、そしてシェーラーがデカルト派の根本誤謬がハイデガーにも残り続けていると言うのはハイデガーが「世界」や「固有の自我」の由来を説明することなく前提しているということに関連していることに特に注意すべきである。

ところで、シェーラーは、ハイデガーの「現存在」にまつわる「独我論」的性格を一般的に指摘した後で、その個別的な内容を批判的に検討している。

まずシェーラーは、ハイデガーの「現存在」の根本規定である「世界-内-存在」について、「世界」というきわめて多義的な用語が用いられていて、根源的な所与が実際に存在しないこと、そして世界という語は、神と対立する特定の意味で用いられてきたから、ここには過去の神学の雰囲気満ちていることを指摘する。つまり、ハイデガーにとって、世界は存在に即したすべての時間性・空間性に先行する概念であるから、現存在が世界の「内に」存在するということは、現存在が世界の内に、世界によって取り囲まれ、そのなかにはめ込まれ、編みこまれるようにして存在しているかのようであり、しかも単独的な現存在はこの世界のなかに投げ出されて存在している被投的存在とされるから、カルヴァンに由来する憂鬱な神学談義を外見上純粹な存在論に移し替えただけではないか、と言うのである。少なくともこの時点ではすでにハイデガーはカトリックという由来の信仰とは絶縁していたわけだから、ハイデガーに対するシェーラーのこうした嫌疑には一定の根拠があり、ハイデガーとカルヴァン主義との関係は解明するに値する論題といえそうである⁽⁴⁴⁾。そして、シェーラーがハイデガーの理論的視座を「独我論」的と評していることは、単独的な現存在を分析の出発点とすることに加えて、例えばハイデガーが主体・客体の関係という前提から真理を対象と概念との一致とするような伝統的な真理概念に背を向けて、真理を発見として現存在の存在様相となし、「真理を正しく理解するとすれば、真理が存在的にはただ『主観』においてのみ可能であり、主観の存在と共にあるということによって、真理が少しでも損なわれることがあろうか」⁽⁴⁵⁾と述べていることを勘案すれば、ある程度納得できるものといえよう。

次にシェーラーは、ハイデガーの言うように、現存在がそれと特有の不安と恐れに迫られて一方では平均的に日常世界に安住してこれらを忘れようとして「世人 das Man」と「空談

Gerede」という存在状況へと退落するというような存在の仕方がなぜ存在論の出発点に据えられなければならないのかを問題とし、たとえハイデガーのように個体的な個別存在を認めるにしても、その単独的な存在は、人間が「われわれ」や「汝」へと忘我的に埋没した状態から歴史的に身を引き離して進化した結果として生じたものではないか、と述べている。しかし、この論評は、現存在分析をつうじて存在の意味を明らかにしようとするハイデガーには、空しく響いたに違いない。

ハイデガーに対するシェーラーのもうひとつの異論は、ひとつの世界があることをハイデガーがどこから知ろうとするのか、いったい何が世界の統一性を保証するのか、という問題にハイデガーが触れない、もしくは答えようとしなない点にある。シェーラーは例えばこう述べている。「『内-世界-存在』が単独者自身の存在を構成しなければならず、しかもその結果、実存在が世界-内在の境界において初めて解明されるが、しかし、(原初的に「用具存在するもの」の「現前存在」よりも) 以前に解明されはしないとすれば、その場合にハイデガーは、ひとつの世界が存在すること、『多くの諸世界』が任意には現実性に対応しないことを、どこから知ろうとするのか？」⁽⁴⁶⁾ おそらくここでシェーラーは、ハイデガーの言う現存在から独立に、現存在に依存せずに、あるいは現存在以前にひとつの世界が存在し、しかも、たとえばひとつの宇宙 *Universum* として成立していないとしても、多くの諸世界を統一するものとして存在することをまず承認すべきだと言いたいのであろう。「ハイデガーの見積もりによれば、多くの単独者自身の相互存在 *das Miteinandersein* もまた (ハイデガーにとっては、われわれにとってと同様に、われわれの現実存在と汝性は一般にア・プリオリな命題である)、世界的存在の世界の統一を決して保証するものではない」⁽⁴⁷⁾とされているからである。

第三の問題は、われわれに実在性を与えるものはたして知識であるかという問いに対してどう答えるかである。先に述べたように、シェーラーによれば、実在性を保証するものは決して知識だけではなくて、知識以前のもの、すなわち例えば知的作用以前に抵抗中心によってわれわれに与えられた生命の衝迫の経験でもある。知的作用と知識とは実在的なものの実存在を与えるものとして位置づけられている⁽⁴⁸⁾。ところが、ハイデガーもまたわれわれに実在性を与える要素を知識以外のものに見ようとする点ではシェーラーに接近しているが、しかし、知的作用と知識の位置づけ方がシェーラーとはかなり異なっており、この点にシェーラーは読者の注意を促している。それというのもハイデガーは例えば次のように述べているからである。「したがって、認識作用は実在的なものへの接近の、もとづけられた一様相である。実在的なものは本質的にただ内世界的な存在者としてのみ接近しうる。そのような存在者への接近は、存在論的に見れば、現存在の根本体制、つまり世界-内-存在のうちにもとづけられている。この世界-内-存在には、気遣いといういっそう根源的な存在体制がある…。」⁽⁴⁹⁾つまり、シェーラーから見れば、ハイデガーにおいては、実在性を保証するものは世界内存在の根源的な体制としての「気遣い」であり、これが内世界的存在者に先立って存在し、認識または知的作用を

もとづけるとされているから、いっさいが「気遣い」のうえに、一様相として組み立てられるということになり、いやがうえにも認識作用や知識の位置づけが曖昧で不明なものになってしまい、存在論的な哲学体系のうちで枢要な位置を占めないようにされてしまう。つまり、一切が「気遣い」というきわめて不定の気分的なもののうちに溶かしこまれてしまいかねないのである。まして、ハイデガーが言うように、実在存在が世界開示性を前提している⁽⁵⁰⁾などということに、シェーラーが同意できるはずもないであろう。

実在性の問題にかかわって、シェーラーとハイデガーの間には、多くの共通性とともに鋭い対立をも内包していたが、この問題とハイデガーの独我論的な視座設定とにかかわって、さらに重要な相違点があることを看過するわけにはいかない。それはやがて両者の哲学思想の根本的な目標の相違につながっていくことにならざるをえない相違である。例えば、シェーラーはハイデガーにたいして批判的にこう述べている。「意識は存在様式としてはまったく導入されない。私には、所与の世界とこれに内在的なものは原初的には『眼前にあるもの』として、『道具』としてわれわれに与えられているということ、そしてこの所与性は前-意識的な所与性で前-対象的な所与性でもあるということは、見事な洞察の意味であると思われる。しかし、ハイデガーにとってはそれだけいっそうますます、自然がそのうちのわれわれの意味での実在存在と同様に、現存在にたいして現存在関係的になってしまう。すなわち、意識、知、知識などにたいして現存在関係的ではないが、しかし存在様式としての人間にたいして、しかも単独者自身にたいして現存在関係的になる。ハイデガーにとっては、ニコライ・ハルトマンにとってと同様に、『現存在』の個別的で個体的な事例を超えて到達する『現存在一般』がほとんど存在せず、ますますもって知性的な『infinitus 無限者』も、『意識一般』も存在しないのである。」⁽⁵¹⁾

またシェーラーはこうも述べている。「われわれ性は存在論的には『現存在』のうちに含まれている。このことが、例えばシュティルナーの『唯一者とその所有』のように、単称主義＝個別的存在としての個別者にたいする関係性を妨げ、排除する。だが、[ハイデガーにおいては]単独者自身は、それがおのれの自己の存在のうちにもそのほかの単独者自身の現存在を共にもつことをつうじて、いっそう単独者ではなくなるのではないか？超単称的な『現存在』のうちでは、単独者自身のもろもろの事例が所与性を超えて可能な自己了解の前提として一体でありうるのだが、その超単称的な『現存在』は想定されておらず、それどころか『世人』の様式として拒否されている。しかし、これらの事例が『共に存在する』ことができるような世界の統一は何によっても保証されないのである。」⁽⁵²⁾

ここで両者の進む道は大きくふたつに分かれて、二度と会いまみえることはなくなってしまふ。つまり、ハイデガーの単独者的な「現存在」は単独者的なままで、平均的日常性へと退落して自己と存在とを喪失した非本来のあり方から自らの有限性と死とを直視することによって目覚めさせられて、やがて歴史的現在のなかで何事かを勇気をもって決断する本来的な存在へと変貌することを求められる。ハイデガーの場合には、単独者は、たとえ「民族共同体 Volk-

sgemeinschaft」を媒介するにせよ、基本的には単独者のままで「決断」という事態に入りこまざるをえない。しかし、シェーラーの場合には、個人はただちに単一で単称的な存在を超えて、自己自身をも超えて、さらに人類自身をも凌駕して、西洋哲学史上何度もかたちを変えながら登場してきたあの「自己自身による存在」、すなわち神の実体に至り上昇していく。「人間だけが一人間が人格である限り—自己—生物としての—を超えて舞い上がり、いわば時間空間の彼岸にある中心から、自己自身を含むすべてをも、彼の認識の対象とすることができる。だから、人間は精神的存在として、生物としての自己自身と世界とを凌駕する存在である。」⁽⁵³⁾「われわれは、共遂行によってのみ、認識する精神にかかわる限りでは存在秩序に、愛する精神にかかわる限りでは客観的な価値秩序に、意欲する精神としての精神にかかわる限りでは世界過程の目標秩序に関与することができる。」⁽⁵⁴⁾

だが、シェーラーの場合には、そのさいに人間の「人格」が媒体となり、形而上学的通路となる。「われわれが措定するのは…人間が神性にたいして人格的に投入するという基本作用であり、神性の精神的な作用方向といかなる意味でも自己同一化することである。」⁽⁵⁵⁾もちろん、こうしたシェーラーの形而上学とカトリック思想に強く傾斜した考え方にハイデガーは決して賛同しえなかったし、こうした問題領域に踏み込むことすらも考えようとはしなかったであろう。

本稿の最後に、シェーラーの遺稿集のなかから引用しておきたいふたつの文節がある。それはこうである。「人間は、『自分にとって自分が問題である』とともに、『自己にとっての』不安と死から、自分にとって自分が問題なのではなくて『道具』(所有、商品、労働、一気遣い)が問題であるかのように『ふるまう』存在である。これがハイデガーのテーゼである！しかし、そうではない。人間にはたしかに自分が問題であるが、諸事物とそれらの根拠とに連帯してそうなのである！世界内在にかんする最初の言い回しは、やはりエロスなのであって、反発、不安、自己からの逃避ではない。」⁽⁵⁵⁾「『理論的なもの』と『実践的なもの』との統一は愛にもとづいていて、『気遣い』にもとづいているのではないし、人格のたえざる屈曲は生活による(だけ)ではなくて、実践生活によっている。自己愛はこのうちへと閉じ込められているのであって、自己愛のなかで人格にたいして価値本質が立ち現れるのである。」⁽⁵⁶⁾

シェーラーがハイデガーの現象学的な存在論に同意できず、また両者の進む道を分けたものの重要な要因は、端的に言って、シェーラーがたとえ現存在から出発するにしても、ハイデガーのような不安や気遣いや自己からの逃避でも、冷たい人間観でもなくて、他者との共感と連帯を媒介し、「愛」と「エロス」とを基本に置いていることである。エロスとは、この場合、他者との一体性というほどの意味である。

しかし、これらの要因の意味とこの二人の哲学者の人間観・世界観の共通性と差異性を掘り下げて論ずることは、もはや次稿の課題としなければならないであろう。[2009年9月4日記]

(次号へと続く)

注

- (1) Max Scheler, Die Stellung der Menschen in Kosmos, Gesammelte Werke Bd.9, S.9.
- (2) Ibid.
- (3) Manfred S.Frings, Person und Dasein, Martius Nijhoff, S.XII.
- (4) Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer, 1967, S.116.
- (5) Ibid., S.139.
- (6) Ibid., S.139.
- (7) Vgl. Scheler, Gesammelte Werke Bd.9, S.305ff.
- (8) 茅野良男「ハイデッガー年表」(『人類の知的遺産75・ハイデッガー』講談社), 254頁。
- (9) シェーラー「観念論—実在論」, 『シェーラー著作集』, 第1巻, 白水社, 288-289頁。なおこの部分はフランク版の Scheler, Gesammelte Werke Bd.9ではどういうわけか省かれている。
- (10) 周知のように, シェーラーの遺稿の管理と編集に携わったシェーラー夫人マリアは, 著名な考古学者にして古代ギリシャ研究者アドルフ・フルトヴェングラーの娘であるとともに, 20世紀を代表する著名な指揮者ヴィルヘルム・フルトヴェングラーの妹である。
- (11) Vgl. Maria Scheler, Nachwort der Herausgeberin zu zweiten Auflage, Scheler, Gesammelte Werke Bd.10, S.508.
- (12) Heidegger, W.Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf und um eine historische Weltanschauung, Dilthey-Jahrbuch Bd.8, S.165.
- (13) Ibid., S.155.
- (14) Heidegger, Sein und Zeit, S.17.
- (15) Ibid., S.116.
- (16) Ibid., S.139.
- (17) Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Weltethik, Gesammelte Werke Bd.2, S.375.
- (18) Ibid., S.380.
- (19) Heidegger, Sein und Zeit, S.319-320.
- (20) Ibid., S.210.
- (21) Ibid., S.210.
- (22) Ibid., S.211.
- (23) Ibid., S.48.
- (24) Ibid., S.17.
- (25) Ibid., S.45.
- (26) Ibid., S.200.
- (27) Ibid., S.49.
- (28) Ibid., S.45.
- (29) Scheler, Gesammelte Werke Bd.9, S.304.
- (30) Ibid., S.275.
- (31) 私が執筆した『ヘーゲル事典』(弘文堂)の「実在性」の項目(198-199頁)を参照されたい。
- (32) Heidegger, Sein und Zeit, S.208.
- (33) Ibid., S.210.
- (34) Ibid., S.210.
- (35) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B277, Felix Meiner, S.
- (36) Heidegger, Sein und Zeit, S.205.
- (37) Ibid., S.211.
- (38) Scheler, Gesammelte Werke Bd.9, S.260.
- (39) Scheler, Erkennen und Arbeit, Gesammelte Werke Bd.8, S.359.
- (40) Ibid., S.360.
- (41) Ibid., S.363.

- (42) Ibid., S.365.
- (43) Scheler, Gesammelte Werke Bd.9, S.260.
- (44) シェーラーは、ハイデガーとカルヴァン主義とのかかわりについて、そのほかの個所でも例えばこう述べている。「ハイデガーの哲学のこれらの成果の背後に、最近バルト、ゴッタルデンそのほかによって神学として展開されたような、かなり陰鬱なカルヴァン主義の何らかの新しい形態があるのかも知れない。」(Scheler, Gesammelte Werke Bd.9, S.283.)
- (45) Heidegger, Sein und Zeit, S.227.
- (46) Scheler, Gesammelte Werke Bd.9, S.261.
- (47) Ibid., S.261.
- (48) Scheler, Erkennen und Arbeit, Gesammelte Werke Bd.,S.363.
- (49) Heidegger, Sein und Zeit, S.202.
- (50) Ibid., S.203.
- (51) Scheler, Gesammelte Werke Bd.9, S.264.
- (52) Ibid., S.266.
- (53) Scheler, Die Stellung der Menschen in Kosmos, Gesammelte Werke Bd.9, S.38.
- (54) Ibid., S.39-40.
- (55) Scheler, Gesammelte Werke Bd.9, S.294.
- (56) Ibid., S.297.

注記：本論文は札幌学院大学2007年度研究奨励金個人研究(研究課題「『哲学的人間学』の人間観の批判的研究」)の交付を受けて執筆されたものである。

Scheler's Philosophical Anthropology and his Confrontation with Heidegger (1)

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 notes. 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 deep philosophical interaction began in 1923. In response to Scheler's doubt's and criticism, Heidegger published "Kant and the Problem of Metaphysics" after Scheler's death. In addition to being a response, it was also dedicated to the memory of Scheler. How did these two philosophers, these great men of philosophy, evaluate each other, object to and criticize their philosophical theories and develop their counterarguments, and did they adopt their counterpart's ideas 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.

Keywords: realism and idealism, the problem of emotional realism, solipsistic coexistence or personal coexistence

(おくや こういち 本学人文学部教授および人文学部長 哲学・倫理学専攻)