

人間とは何か — 抄本

M.ブーバー著 児島 洋訳

理想社 初版 1961(昭和 36)年 (原著 Das Problem des Menschen 1948)

目次

第一部 問題の歩み

| | |
|----------------------------|----|
| 第 1 章 カントの問い | 1 |
| 第 2 章 アリストテレスからカントまで | 4 |
| 第 3 章 ヘーゲルとマルクス..... | 8 |
| 第 4 章 フォイエルバッハとニーチェ | 14 |

第二部 現代の試み

| | |
|----------------------|----|
| 第 1 章 危機とその表現..... | 21 |
| 第 2 章 ハイデガーの理論 | 26 |
| 第 3 章 シューラーの理論 | 39 |
| 第 4 章 展望 | 48 |

序

主に問題史的な第一部と主に論及的な第二部とからなるこの書は、他の著作で展開された対話的原理についての認識を歴史的に位置づけ、かつ二、三の現代の理論との相違を、それらの批判を通して、明らかにすることを目ざしている。と同時に、この書は未完の或出版物に対する序説としても役立つであろう。本書は私がエルサレムのヘブル大学で、1938年夏学期に行った講義に手を入れたものである。そのヘブル語版は1942年に出版された。以下の最後の章は、英語版——Between man and man, 1947に所載——のために、書き下ろされたもので、ヘブル語版とは異なった形式のものである。 M.B.

* * *

マルティン・ブーバー (ヘブライ語: מרטין בובר, ラテン文字転写; Martin Buber, 1878年2月8日 - 1965年6月13日) はオーストリア出身のユダヤ系宗教哲学者、社会学者。

出典: フリー百科事典『ウィキペディア (Wikipedia)』

注) 引用文中の()は執筆者(訳者)による。[]は抄の作成者による補足である。

(「余白メモ」および注釈の()は、抄の作成者による。)

版 1.0 2022年1月 4日 初版

版 1.1 2022年1月 7日 誤字修正

版 1.2 2022年1月10日 引用文に[]を追加。誤字脱字修正

「人間関係学」の出典を明記。(早坂泰次郎著 同文書院 1987年)

第一部 問題の歩み

第1章 カントの問い

I

「私は『アダム』という題名の本をつくろうと思ったことがある。その中には全体的人間が描かれる筈だった。だが、やがて思い直して、私はこの本を書かないことにした。」[プシスハのラビ・ブーナム]
p.9

太古以来、人間は自分自身が最も価値ある対象であることを知っていたが、外ならぬこの対象を全体として、つまり、その存在と意味とにふさわしく取り扱うことをためらってきたのであった。 p.9

彼は時折それに向かって突進することがないわけではなかったが、間もなく自分自身の本質と取り組むという問題の性格が彼を圧倒し、疲労困ぱいさせてしまった。そして、沈黙の諦めとともに退却し、天地の間にある人間を除く他の一切の事物を問題とするか、或は、人間を、より容易に、またさほど煩わされたり、拘束されずに、ここに相手にしうる諸領域へと分割したのであった。 p.9 - 10

II

彼[カント]は(中略)、学術的概念における哲学と世間的概念における哲学とを区別し、かつ、後者を「人間理性の窮極目的にかんする学」、或は「われわれに理性使用の最高格率にかんする学」と名づけている。
p.12

彼によれば、この世界市民的意味における哲学の分野は、次のような問いに帰着する。

- 一、 私は何を知ることができるか？
- 二、 私は何をなすべきか？
- 三、 私は何をのぞむことが許されるか？
- 四、 人間とは何か？

「第一の問いには形而上学が、第二の問いには道徳が、第三の問いには宗教が、第四の問いには人間学が回答する。」 p.12

「最初の三つの問いは最後の問いに関連しているから、結局、我々はこれらすべてを人間学とみなすことができよう」とカントはつけ加えている。 p.12

しかし、「人間とは何か」という問いはここでは全く問われてはいないし、また、この問いと深くからみあっている諸問題、

「宇宙における人間の特殊地位」、

「運命と人間との関係」、

「物の世界と人間との関り」、

「人間による隣人の了解」、

「死なねばならぬことを知っているものとしての人間の実存」、

「人生をみたしている神秘との、日常的な、或は異常な出会いのさいの心構え」

などについては、なにか一つ真剣にふれられていない。 p13 - 14

人間の全体性はこの[カントの]人間学とは関係がない。 p.14

この主張はまた「人間が『これ』のみしか知ることができぬという事実によって付与されている有限性には、人間がそもそも知るこができるという事実によって付与される無限性への関与が、不可欠に結びついている」との意味でもある。 p.16

従って、右の主張は、我々が人間の有限性と同時に、人間の無限性への関与を認識せねばならぬこと、しかもそれらを並列的な二つの性質としてではなく、その中でこそはじめて人間の現存在が認識可能となる、プロセスの二重性として認識せねばならぬことを意味しているのである。 p.16

III

第三の問いに対しては、少なくとも、宗教学として、希望への許し(是認)が具体的信仰と信仰の歴史の中に現れるさいの様相を教えてくれるが、これに反し、希望の対象については、もはや何も教えてくれない。それを自己の課題としている、宗教と(その概念的説明である)神学とは、哲学に属していないからである。 p.18

哲学一般が、個々の部門によって、私にこのような援助を与えることができるのは、まさに、これらの部門が人間の全体性を目標とせず、目標とすることができないという事実を通してである。 p.18

すなわち、哲学の一部門は、自然科学のように、複合的全体性としての人間を排除し、人間を単なる自然の一部分とみなしているか、さもなければ、(中略)、人間の全体性から己の特殊領域を分離し、それを他の領域に対して区画し、固有の原則を確立し、固有の方法を形成しているのである。 p.18

なぜなら、哲学の諸部門に固有な思索活動の可能性は、ほかならぬ客体化に、いわば非人間化に基いているからであり、歴史学のような、具体的人間を取り扱う部門でさえも、人間を歴史の実存として把握するためには、全体的人間(その中には、元来、自然の不変なリズムの中で生きている非歴史的人間もまた含まれている)の考察を断念せねばならないからである。 p.18 - 19

カントの最初の三つの問いへの回答にかんして、哲学一般の諸部門が私に示すところの寄与は、よしんば、これらの問い自身を解明し、その中にふくまれている問題を私に認識させるという程度にとどまるにしても、それらが第四問への解答を考慮しないということによってのみ、可能となるのである。

p.19

正統的な哲学的人間学は、人類ばかりでなく、民族が、人間の心理ばかりでなく、類型と性格が、人間生活ばかりでなく、世代が存在することを知らねばならない。これらの、またあらゆる他の相違の体系的把握と、各々の特殊性の内部及び相互間を支配する力学の認識と、そして一つの事実の多くの事実による、たえず新たなる確認とによって、ようやく哲学的人間学は人間の全体性を瞥見することができるのである。 p.19

余白メモ： 重要

しかし。まさにそのために、この学問は、絶対性をもって、即ち、別にカントの第四問が示唆しているわけではないが、この問いに答えようとする(中略)、容易に陥るところの、あの絶対性をもって人間をとらえることはできないのである。 p.19 - 20

十全なる総括を行うためには、人間の内部で区別に区別を重ねなければならないと同様に、確実に、人間の特殊地位を決定するためには、人間を断固として自然の中におき、他の事物、他の生物、他の意識的存在と比較しなければならない。 p.20

区別と比較という個の二重の方法によって、ようやく、哲学的人間学は全体的、現実的人間に到達する。 p.20

すなわち、たとえ、いかなる民族、類型、世代に属するにせよ、他の地上の生物が知りえぬこと、即ち、自分が誕生から死への細道を歩みつつあることを知り、他の生物が試みえぬ運命との闘争、すなわち、反抗と和解を試み、時には選ばれて一人の他人の手に引き渡され、自らの血において、他人の内面にひそかに生起しつつあることを経験さえするところの、全体的現実的人間に到達するのである。 p.20

哲学的人間学は、決して、哲学一般の諸問題を人間の実存にまで還元し、哲学一般の諸部門をいわば、上から基礎づける代わりに、下から基礎づけることを目指していない。哲学的人間学は、ただ、自身である人間を認識することを目指しているのである。 p.20- 21

哲学的人間学においては、人間に対して、外ならぬ自己自身が、もっとも厳密な意味における対象となっているのである。 p.21

全体性が問題となっているこの学問においては、研究者は、個別科学としての人類学におけるように、人間を自然の何か他の部分と同じように考察し、研究者自身が人間であり、彼の人間存在を自然のいかなる部分をも経験しえないような仕方、即ち、全く別の視野においてというばかりでなく、全く別の

存在次元において、つまり、自然の全部分のなかで、ただこの部分のみが経験される次元において、内的に経験しているという事実を無視するわけにはいかない。 p.21

哲学的な人間認識は、その本質上、人間の自覚である。そして、人間はまず、認識する人格、つまり人間学を研究する哲学者が、人格としての自己に目ざめるという仕方でのみ、自覚に到達することができるのである。 p.21

しかしながら、これは、心理学者などが、文献や観察から知った事実を、自己反省や自己分析や自己についての実験によって補足し、説明するのはまったく別個の事柄である。なぜなら、後者の場合に注目されているのは、つねに、個々の客体化されたプロセスと現象であり、全体的にして具身的な人格の持つ連関から切り離された諸事実だからである。 p.21 - 22

哲学的人間学者は、何よりも彼の具身的全体性、彼の具体的自己そのものを賭け(考察し)なければならない。いや、そればかりではない。もし彼が自己を認識される客体として賭けるならば、なお不十分である。己の人格の全体性と、それを通して人間の全体性を認識しうるのは、彼がもはや自己の主体性を排除せず、もはや無感動な観察者にとどまらなくなった時である。 p.22

人間的全体性をとらえようとするならば、彼は、自覚という行為の中へ、現実、全身をもって踏みこまなければならない。いいかえれば、自覚という独自の次元へのこの立入を、予備的な哲学の保証なしに、生命行為として遂行し、そして、人間が現実生きるときに会うすべての抵抗に自らをさらさなければならない。この次元においては、岸辺に立って、泡立つ波浪を眺める限り、人間は何一つ認識することができないのである。彼は敢為し、身を投げねばならない。活発に、全力をふるって泳がねばならない。時には、ほとんど失神するかと思う瞬間すら来るであろう。このようにこそ、はじめて人間的自覚は生まれるのである。自己を「所有し」、一つの客体とみなす限り、我々は多くの物のなかの一つとしてのみ、人間について知るのであり、把握すべき全体性はいまだ「そこ」にはない。ようやく、我々がひたすら存在するときこそ、全体性は現存し、かつ、把握可能となる。このとき、我々は「関与しつつある」現実がわかち与えるだけのものを知覚するにすぎないが、しかも、それを知覚するとき哲学的人間学という結晶の中核は完成するのである。 p22 - 23

第2章 アリストテレスからカントまで

I

ここに触れられている自覚に向かって最も近づきやすく、かつ最も多く資格をそなえているのは、孤独を感じつつある人間、即ち、生まれながらにして、もしくは運命によって、あるいはまたそれらの両方によって、ただ自分および自分の問題性とだけ交わり、この孤独の空白のなかで自分と出会い、自己自身の中に人間を、また、自分の問題性の中に人間の問題性を発見することに成功した人間である。

p.24

従来、人間学的思想がその深みを獲得した精神史上の各時代は、厳しい、避けがたい孤独の感情が人間を支配した時代であった。そしてそのような思想が実をむすんだのは、最も孤独な人々の内部においてであった。 p.24

孤独の氷の中でこそ、人間は最も仮借なく問題とされるのであり、まさにこの問いかけが冷酷に彼の最も隠れた面を引きずり出し、白日の下にさらすからこそ、人間は自分を知るのである。 p.24

人間精神の歴史において、私は「^{すみか}住家ある」時期と「住家なき」時期とを区別する。前者においては、人間はあたかも一軒の家に住むように、世界の内に生きているが、後者においては、あたかも野宿するように、世界の内に生きており、時にはテントを張る四隅の杭さえも持っていない。第一の時期においては、人間学的思想は自然科学の一部としてのみ存在するが、第二の時期においては、深められ、そして、自立するに至るのである。 p.24 - 25

いいかえれば、人間だけがなしうるような自己認識の特殊次元は、アリストテレスにとって、なお未踏の領域であり、まさにそのために、宇宙における人間の特殊地位は未発見なのである。人間は単純に世界の中に包まれており、同時に、世界を人間の中に包んではいない。 p.25

しかし、アリストテレスにおいてこそはじめて視覚的世界像は、無類の明晰さをもって、物の世界として実現され、人間はこの世界の諸々の物の一つとなる。つまり、ここでは、人間は、客体的に把握される多くの類の一つである。 p.26

II

アリストテレス以後、700年余りを経て、真に人間学的な問いを、第一人称で新たに問うた最初の人間は、アウグスティヌスである。 p.27

アウグスティヌスが、自分の経験に基づいて要求する、この、自己自身にかんする人間の驚嘆は、アリストテレスがプラトンに倣って、すべての哲学的思索の始まりとみなした驚嘆とは全く別のものである。アリストテレス的人間は、他の物についてと同様に、人間についても驚嘆するが、しかし、それは人間がいたところで驚嘆すべき世界の一部分になればこそすぎない。アウグスティヌス的人間は、人間にそなわった、世界の一部分としても、また多くの物の中の一つとしても、理解しえぬものについて驚嘆する。そして、かのもう一つの驚嘆がすでに久しく哲学的方法となりきっているときに、彼の驚嘆はようやく深さと無意味さを増し加えている。それは哲学ではないが、しかし、すべての未来の哲学を自己の影響下においているのである。 p.29

アウグスティヌス以後のヨーロッパにおいて、孤独な魂に新しい宇宙的^{すみか}住家を築いたのは、ギリシャ人におけるような自然観照ではなく、信仰である。ここにキリスト教的宇宙が成立する。 p.29

このキリスト教的宇宙は再び一つの閉じた世界であり、人間の住みうる家である。 p.30

住家をもち、問題意識をもたぬ人間においては、問いかけつつ自己に直面しようとする衝動は、湧いてこないか、さもなければ、すぐに沈黙してしまうのが普通である。 p.31

III

一人の偉大な学者、即ち、数学者と物理学者であり、夭折する運命をになった人、パスカルは、星空の下で、のちのカントのように崇高さのみならず、一層つよく、無意味さを感じるのである、「この無限の空間の永遠の沈黙は私をおびえさせる。」彼は、今日に至るまで凌駕されたことのない明晰さをもって、二つの無限性、つまり無限大と無限小とを感知し、それによって、人間のもつ制限、無力、果敢なさを認識するに至るのである、「いかに多くの王国が我々を知らずにいることだろう！」ブルーノとケプラーの、いわば人間の頭上を飛びこえた感激はここに、恐るべく明晰な、憂鬱な、しかし敬虔な冷静さによって、置き換えられるのである。それは未曾有の孤独感を味わいつつある人間の冷静さである。 p.34

「人間は自然の中で最も弱いもの、一本の葦にすぎない。しかし、彼は考える葦である。彼を押しつぶすためには全宇宙が武装する必要はない。一筋の煙、一滴の水も彼を殺すのに十分である。しかし、宇宙が彼を押しつぶすときにも、人間は自分を殺すものよりも一層高貴であろう。なぜなら、人間は自分が死ぬことと宇宙が自分に対してもつ優越性を知っているからである。宇宙はそれについて何も知らない。」[パスカル]これは決してストア的態度の繰り返しなどではない。それは無限の中で住家を喪失した人格の新しい態度である。 p.35

いいかえれば、ここでは、人間は、世界における自己の地位を認識し、かつ、彼が意識をもっている限りは、この認識を継続しうる実存なのである。 p.35

ここで主張されている決定的事実、あらゆる実在の中で、とくにこの実在が勇敢に世界に近づき、世界を認識するということ(たとえ、それが、それ自体いかに驚くべきことであっても)ではなく、むしろ、この実在が世界と自己自身との間の関係を認識しているということである。 p.35 - 36

IV

実際パスカルの孤独はアウグスティヌスのそれよりも歴史的に一層晩かった。それは一層徹底的であり、克服するのがいっそう困難であった。そして、そこから或新しい事態、未だかつて存在しなかったような事態が生まれてきた。つまり、一つの新しい世界像をつくる作業は行われたが、しかし、新しい世界住居はもはやうち建てられなかったのである。 p.38

ひとたび無限性の概念を真剣に受けとるや否や、もはや何びとも世界から人間の住家をつくり出すことはできなくなる。そして一方、世界像の中へは無限性そのものが引き入れられねばならなくなる——が、これはまさに一個のパラドックスである。 p.38

この世界は思考されうるが、もはや想像されえない。それを思考する人間は、もはや実際にその中に生きてはいない。現在の自然科学を生来の思考の中に消化した世代は、数千年にわたって生成消滅した世界像の歴史の後で、自分の世界の像をもつことを断念せねばならぬ最初の世代となるであろう。 p.39

恐らくは、像となりえぬ世界の中に生きることが、彼らの世界感情、いわば、彼らの世界像となるであろう。新しい世界像——像なし。 p.39

V

スピノーザの試みは、我々の問題から見るならば、天文学的無限性を無条件に受容すると共に、それから無意味さを剝奪したことを意味している。なぜなら、この無限性を有すると述べられ、立証されている延長は、スピノーザによれば、無限実体の無限に多くの属性の中の一つにすぎないからである。

p.40

但し、それは我々が知りうる限りの唯二つの属性中の一つ(もう一つは思惟)である。そして、無限に多くの属性中の一つとしてこの無限空間性を持ち、スピノーザによって神とも呼ばれている無限実体自身は、愛する。それは自分自身を愛する。それはまた特に人間において自分自身を愛する。なぜなら、人間精神の神に対する愛は、「それによって神が自らを愛する無限なる愛の一部」にすぎないからである。 p.40

「人間はそこにおいて神が自分自身を愛する実存である。」 p.40

しかしながら、宇宙は、それがアリストテレスとトマスにおいて持っていたような存在を取戻さなかった。つまり、その中で各々の物、各々の生物が独自の地位を占め、「人間」といおう実存がそれらすべてと結合しつつ我が家にあるように感ずるところの、形象的に秩序づけられた豊かさを取戻しはしなかった。世界一内一存在の新しい確信はもはや与えられなかった。 p.40 - 41

スピノーザの隔離された思考の中で和解は行われた。 p.41

世界と人間とを統一する存在のスピノーザによる客体化を、耳あたりよく緩和した合理主義の時代は人間的問いの棘を切断してしまうが、しかし、その尖端は身体の中に突きささったまま、ひそかに化膿しているのである。 p.41 - 42

その歴史的位罫について見れば、色々な意味で、一つの時代の臨終の前の恵みふかき幸福感のように思われるゲートは、たしかになお現実に宇宙の中で生きることができたのである。しかしながら、孤独の深淵の深さを測ったことのある(中略)彼は、その内奥においては人間学的問いかけに直面していた。

p.42

VI

カントこそは、人間学的問題性を、批判的に、パスカルの真の関心事に一つの回答を与えるような仕方
で把握した最初の人物であった。 p.43

無限の世界空間はパスカルにとって無意味なものであり、彼に、この世界に直面する人間存在の疑わし
さを自覚せしめた。 p.43

むしろそれは、無限性の与えた印象によって、空間一般が、有限的空間も無限的空間も諸共に、彼にと
っては無意味なものになったという事実である。なぜなら、ある有限的空間を実際に想像しようとする
ことは、ある無限的空間を実際に想像するのと同様に、危険きわまる企てであって、人間に強く、この
世界には耐えられないという意識を呼びおこすからである。 p.43 - 44

つまり、存在自身は、空間と時間の中へ現象するだけであって、この現象の中へそれ自身では立ち入ら
ないから、空間的・時間的有限性からも空間的・時間的無限性からも同様に遠ざかっている、と考える
ようになったのである。私が、無限的なものとも、また、有限的なものとも全く異なった永遠的なもの
が存在すること、しかも、私と、つまり人間とその永遠的なものとの間には或結合が存在しうるとい
うことを予感しはじめたのは、その頃(14歳位のとき)のことであった。 p.45

カントのパスカルに対する回答は、ほぼ次のような形式をとることであろう、「世界から、君を脅かし
つつ、君に対して迫ってくるもの、即ち、宇宙の持つ空間と時間の神秘は、君自身の世界認識と君自身
の本質との神秘である。従って君の『人間とは何か?』という問いこそ、君が回答を探求すべき真の問
なのである」と。 p.46

この回答において、カントの人間学的問いかけは、現在に対する遺言としての性格を最も明らかに示す。
それは人間に対する新しい世界住居の計画ではなく、むしろ、住居の建築士としての人間に対する、自
己自身を認識するために心せよ、という要求である。 p.46

カントは彼の後に来るべき、不安定きわまる時代を自制と自覚の時代、つまり人間学的時代と考えてい
た。 p.46

・・・この第四問を取扱うことを、最初の三つの問いの解決に引き続いて解決すべき、自己自身の課題
と見なしていたが、実際には、もはや、それに着手しなかったのである。しかし、この課題を非常な明
晰さと鋭さをもって提出し、彼につづく各世代の前のこしたのであり、ついに、我々の世代がそれと
の対決にまさに参加しようとする現在にまで及んでいるのである。 p.46

第3章 ヘーゲルとマルクス

I

いうまでもなく、その次に生じたのは、人間の思索の歴史において、おそらくこれまでに存在したことの無いような、人間学的問題提起からの徹底離反であった。私のいうのは、ヘーゲルの体系のことである。つまり、一時代の思考様式の上のみならず、その時代の社会的政治的行為の上にも決定的な影響を及ぼし、具体的な人間の人格と具体的な人間的共同体とに代わって、世界理性とその弁証法的発展及び客観的形態を支配的地位につけるような傾向を生み出した、かの体系のことである。 p.48

例えば一方にはキルケゴールがいる。彼は現代キリスト教の批判者であり、現代のいかなる他の思想家よりも明確に、人格の意義を把握していたが、しかも人格の営みを、あくまでヘーゲル弁証法の形式の下に、美的生活から倫理的生活へ、そしてそこから宗教的生活への変革と見なしていた。 p.48

他方にはマルクスがいる。彼は他に類を見ないほどの鋭さで、人間社会の現実に肉迫したが、しかし、その発展をヘーゲル弁証法の形式の下に、原始的共同体から私有財産制へ、そしてそこから社会主義への変革と見なしたのであった。 p.48 - 49

青年時代におけるヘーゲルは、カントの人間学的問題提起を受け入れ、この地点から出発して、真に人間学的に思索をすすめながら、心的能力の有機的連関の了解を通して、カント自身が生きた存在としてではなく、ただ統制的理念としてのみ知っていたもの、即ち、若きヘーゲル自身が「全体的人間の統一性」とよんだもの、へ到達しようと努力したのであった。 p.49

私は(『キリスト教の精神とその運命』という覚書の中から)一つの美しい文章を引用することにしよう。そこには、ヘーゲルがいかにしてカントをこえて人間学的問題の中核に迫ろうとしたかが明確に示されている。「一人々々の人間の中に光と生命とがある。彼は光によって所有されている。しかも彼は、他の輝きを映しているにすぎぬ物体のように、何らかの光によって照らされているのではなく、むしろ彼自身の燃料が点火され、自ら焰となっているのである。」 p.49

注目すべきことには、ヘーゲルは、ここでは人間の一般概念についてではなく、「一人々々の人間」について、従って、そこから真の哲学的人間学が最も真剣に出発せねばならぬ現実の人格について、語っている。しかし、この問題設定は、それ以後のヘーゲルにおいては、つまり一世紀にわたる思索に影響を及ぼしたヘーゲルにおいては、もはや見出されないのである。 p.49 - 50

そこには、人類と人生の種々の区別、とくに年齢や性の区別、睡眠と覚醒との区別など、について貴重な指摘がつづいているが、しかし、我々はこれらを人生の現実と意義とにかかわる問と結びつけることができないのである。 p.50

体系家ヘーゲルは、もはや若きヘーゲルのように、人間から出発するのではなく、世界理性から出発する。彼にとって、人間は、その中で世界理性が完全な自己意識に、従ってまた、その完成に到達する原理に他ならないのである。 p.50

このさい、カントの「人間とは何か？」という根本的問いかけは、最終的な回答を与えられたと主張されているが、実は、問として曖昧にされ、否、廃棄されている。 p.50 - 51

ヘーゲルは、人間に新しい安全性(保障)を与え、人間の新しい世界住居を建てようと企てたのであった。そして、コペルニクス的空間の中には、もはや世界住居を建てることができなかつたので、ヘーゲルは、「すべての存在者の中の最高の力」である時間の中にそれを建てたのであった。彼の意図によれば、その意味を完全に経験し、把握しうる歴史という形態における時間こそが、人間の新しい家なのであった。 p.51

ヘーゲルの体系は、ヨーロッパ思想の内部における第三の偉大な安全保障の試みである。即ち、アリストテレスの宇宙論的試みと、トマス神学的試みとにつづく、ロゴス的試みである。そこでは、すべての不安定、存在意義に関するすべての不安、決断に関するすべての恐怖、すべての深淵的問題性が克服された。 p.51 - 52

コペルニクスの転回以来、夜々、部屋の窓を開け、一人で闇の中に立つとき、無限性の不安に襲われた青年は、今後は平安を感じることであろう。たとえば宇宙は、その無限の巨大さと無限の微小さにおいて、彼の心情と相容れないにしても、「精神の現実以外の何ものでもない」ところの、歴史の信頼すべき秩序が彼を故郷のように受け入れてくれるからである。孤独は克服され、そして、人間への問いかけは消滅する。 p.52

ヘーゲルの世界住居は感嘆され、説明され、そして模倣されはしたが、しかし、居住不可能であることが判明した。思想はそれを肯定し、言葉はそれを讃美したが、しかし、現実の人間はその家に立ち入らなかつたのである。(中略)しかし、ヘーゲルの世界は遂に現代的人間にとって、現実の世界とはならなかつたのである。 p.53

人類の思索の中で、ヘーゲルはただの一瞬だけカントの人間学的問いを抑圧しえたにすぎなかつた。だが、人間の生活の中では、彼は、パスカルの問いの中で近代になって最初に表白された巨大な人間学的不安をただの一瞬間すら静めることはできなかつたのである。 p.53

つまり、時間の上に築かれた思索的世界像は、空間の上に築かれた思索的世界像が与えるような安全感を、決して与えないのである。この事実を把握するためには、自然科学的時間と人間学的時間を、できるだけ明確に区別せねばならない。 p.53

我々は、自然科学的時間を、いわば総括することができる。いいかえれば、未来は決して我々に与えられていないにもかかわらず、あたかも時間全体がある相対的な仕方で現存しているかのよう、その概念を使用することができる。 p.53 - 54

これに対し、人間学的時間、つまり、意識しつつ意志する具体的人間の特殊な現実にかかわる時間を、統括することはできない。なぜなら、未来は、私の意識と意志とにもとづきつつ、或程度は私の決断に依存しているので、現存することができないからである。 p.54

人間学的時間は、すでに自然科学的時間になってしまった部分、つまり過去とよばれる部分においてのみ、現実的である。 p.54

ベルグソンの持続は流動する現在を意味しているが、これに対して、私のいう人間学的時間の機能は主として記憶、いうまでもなく、つねに現在へと「解^{ほど}けてくる」記憶である。つまり時間次元そのものが我々に意識されるや否や、すでに記憶が働いているからである。言いかえれば、純粋な現在は固有の時間意識をもたないのである。 p54

これ[自然科学的時間]に反して、次の瞬間に生ずるであろう私の決断は、まだ生じてはいないのであるから、人間学的未来を、思考のなかで或現実的なものとして取り扱うことは許されないのである。 p.54-p.55

人間存在の問題を通して与えられる人間世界の領域内には、未来のいかなる確実性も存在しない。 p.55

ヘーゲルが彼の世界像の基礎づけに採用した時間、即ち自然科学的時間は、具体的人間の時間ではなく、思考する人間の時間である。世界の完成を存在者の現実の中へ導入するということは、人間の思考能力の範囲内には属するが、しかし人間の生きた想像力の範囲内には属していない。このような事実を考えることはできるが、しかし、このような事実によって生きることはできないのである。 p.55

我々は宗教史上において、なかんずく、二つのこの種の偉大な世界像を知っている。一つはイランのメシヤ主義の世界像であり、そこでは闇に対する光の、来るべき決定的にして完全な勝利が正確な期限つきで保証されている。もう一つはイスラエルのメシヤ主義であるが、それは右[上]のような固定化を拒否する。なぜなら、そこでは人間自身が、つまり脆く、矛盾にみち、不確かな人間自身が、救済に寄与することも、それを阻害することもできる一要因と見なされているからである。しかし、イスラエルのメシヤ主義にとってもまた、決定的にして完全な救済が、反逆する人間を通して歴史の只中に働いている神の救済力への信仰によって保証されているのである。 p.56

そして、ヘーゲルの体系においては、メシヤ主義は世俗化されている。つまり、それは人間が自己の信仰の対象との結合を感じずる信仰の領域から、人間が自己の確信の対象を考察し、熟考する、明々白々な確信の領域へと移されている。 p.56

創造への信仰は発展への信仰によって、啓示への信仰は増加する認識への確認によって、或はとって代わられることができるかもしれない。しかし、救済への信仰は、理念にもとづく世界完成の確信によっ

ては、現実には、とって代わられることはできない。なぜなら、信賴するに足る者への信賴のみが、
未来への無制約的な確信の態度を基礎づけることができるからである。 p.56 - 57

事実、単なる思索においては、絶対的理性が歴史のなかで自己実現するという確信は、人間の未来への
関係に対して、メシヤ的信仰に劣らぬ効果をもっている。いなむしろそれ以上の効果をもっている。な
ぜなら、この確信はいわば化学的に純粹であり、いかなる具体的不純物も混入してはいないからである。
しかし、思索だけには、現実の人間生活を建設する力はない。 p.57

最も厳密な哲学的保証でさえも、このように不完全な世界が完成に到達しようという、あの内的確信を
魂に付与することはできないのである。 p.57

しかしながら、この哲学者に対する献身的な帰依者の中、そもそも誰が、この世俗的自己メシヤ主義に
真実に参加したことであろうか、つまり、たんに思索を通してのみではなく、宗教史上たえず行われて
いるように、現実の全生活をもって参加したことであろうか？ p.57

II

たしかに、ヘーゲルの及ぼした影響の範囲内には、私が先に未来に対する関係について述べたことと矛
盾するように見える一つの著しい現象が存在する。それは、ヘーゲルの弁証法に基礎をおいたマルクス
の歴史理論である。なるほど、ここでもまた、完成についての確実性が告げられ、ここでもまた、メシ
ヤ主義が世俗化されているが、しかも、現代プロレタリア大衆という形態をとった現実の人間がこの確
認に参与し、この世俗化されたメシヤ主義を彼らの信仰としている。この事実を我々はどう理解すべ
きであろうか？ p.58

マルクスはヘーゲルの方法に対して、社会学的還元と名づける操作を施した。いいかえれば、彼はも
はやいかなる世界像をも与えようとはしなかった。もはや、世界像というものが必要なからであ
る。(中略)マルクスが彼の時代の人間に与えようとしたのは、世界像ではなく、単なる社会像であつた。
もっと正確に言えば、人間社会がそれによって必然的に完成に到達する道程の像であつた。 p.58

そこにはヘーゲル的理念、或は世界理性の代わりに、人間の生産関係が登場している。そもそもこの生
産関係の変化から社会の変化が生ずるのである。生産関係はマルクスにとって本質的なもの、基
礎的なものであり、また、彼の出発点であり、帰着点であつた。彼にはそれ以外の根源や原理は存在し
なかつたのである。 p.58 - 59

マルクスによれば、生産関係からのみ、人間が住むことのできる——つまり、やがて完成の暁には住む
ことのできるであろう家が築かれるのである。 p.59

人間の世界は社会である。この[社会学的]還元によって、たしかに、或確信が、つまり、少なくとも一
時代の間は、プロレタリア大衆によって、現実を受けいられ、彼らの生活に取り入れられた確信が樹
立されたのであつた。 p.59

マルクスは、完成の実現者としての社会主義によってやがて解消されるべき資本主義の最盛期に、完成が始まっているとは毛頭考えなかった。しかし、彼は自己の時代の中に或実存するもの、その実存の中に完成が予告され、保証されているように思われる或実存するもの、つまりプロレタリアを見た。彼らの実存の中から、資本主義の廃棄が、「否定の否定」が血肉をもって語りかけていた。 p.59 - 60

元来、思索は、人間の現実生活を建設する力をもたないが、しかし、生命自身はこのような力をもっている。そして、精神もまた、生命力を承認し、自己の力(それは性格と作用において生命力とは別個のものである)を生命力と結びつけるときにこのような力を獲得するのである。 p.60

社会的生命そのものに関する見解において、マルクスは正しくもあり、また誤ってもいる。たしかに、社会的生命は、すべての生命と同じく、自らを更新する能力を生み出すから、この点については彼は正しい。しかし社会的生命が帰属している人間生命は、他の種類の能力とは異なった決断能力をそなえているという点で、他の種類の生命とは異なっているから、この点については誤っている。 p.60 - 61

実際、決断能力は、或量としては表示されず、むしろその力の強度を行為自身を通してのみ示すという点で他のすべての能力と異なっているのである。しかも、革新的な生命力がどの程度まで真に革新的なものとして働きうるか、さらには、破壊力に変化することさえないかどうか、は決断能力の指南と支配に依存しているのである。 p.61

進歩というものは、元来、進歩自身からは説明されえない或ものに依存している。言いかえれば、人間的時間は、人間の個人的生命においても、社会的生命においても、自然科学的時間と混同されてはならないのである。 p.61

社会的還元を行ったにもかかわらず、マルクスはヘーゲルの轍を踏んで、自然科学的時間、つまり、人間的現実性とは無縁な時間のみを、未来の考察に導入した。社会的出来事と社会的運命とを含めて、出来事と運命との根源である人間的決断の問題は、ここには全く存在しない。 p.61

このような理論が支配力を保ちうるのは、人間的決断の問題性が恐るべき程度にまで押し迫ってくる或歴史的瞬間にそれが遭遇しない間に限られるのである。私がいうのは、或破局的な事件が、決断能力を呆然自失させ、かつ、麻痺させ、しばしば、人間の否定的エリート、つまり内的な抑制力をもたず、従って真の決断にもとづいて行動するのではなく、ただ自己の力を主張しているにすぎぬ人間たちのために、決断をあきらめさせようとする瞬間のことである。このような状況においては、社会的生命を革新しようと努力している人間、即ち、社会主義的人間は自己の決断への能力に信頼し、そこにこそ一切がかかっていると銘記する場合にのみ、自己の社会の運命の決定に参加しうるのである。というのは、その場合にのみ、彼は決断の結果の中に、決断能力の強さを最高度に発揮するからである。このような瞬間においては、彼はその人生観が人生経験といささかも矛盾しない場合にのみ、自己の社会の運命の決定に参加しうるのである。 p.61 - 62

平安はすぎ去り、新しい人間学的不安が立ちあらわれてきた。人間本質への問いは未曾有の巨大さと威嚇とをもって、しかも、もはや哲学の衣装を着けてではなく赤裸々な実存の姿で、我々の前に立っている。 p.62

いかなる弁証法的保証も、人間を顛落^{てんらく}からまもることはできない。むしろ、人間自身に、足をあげ、深淵から一步離れる義務が課せられている。しかも、この一步をあゆむ力は、未来の確実性からは来ない。ただ人間が絶望の影をにないつつ、そこから人間本質への問いに自らの決断をもって答えるあの深き不確実性(不安定性)の中からのみ来るのである。 p.62 - 63

第4章 フォイエルバッハとニーチェ

I

だが実は、すでにマルクスと共に、我々はヘーゲルに対する人間学的反抗の真只中にあるのである。 p.64

我々はマルクスの中に、完全な明瞭さで、この反抗の特徴をも併せて認めることができる、すなわち、そこでは人間学的問題性、人間学的問題提起がとり戻されることなしに、世界像の人間学的制限が取戻されているのである。 p.64

同様の仕方でヘーゲルに反抗し、この点から見て、二人の間にはあらゆる区別、いな対立すらあるにもかかわらず、マルクスの師と見なさねばならぬ哲学者こそ、フォイエルバッハである。 p.64

マルクスの哲学的還元にはフォイエルバッハの人間学的還元が先行しているのである。 p.64

フォイエルバッハのヘーゲルに対する戦いと、この戦いの人間に対する意義とを正しく理解するためには、「何が哲学の出発点であるか？」という根本問題から出発するのが好都合である。 p.64

カントは、合理主義に対立し、ヒュームに支持されつつ、認識を、哲学する人間にとって直接かつ最初のものとして出発点においた。 p.64

「認識とは何であり、それはいかにして可能であるか」という問題を哲学の決定的問題とした
「一体、このようにして認識する実在、すなわち人間とは何者であるか？」という人間学的問い

ヘーゲルは、極度の自覚をもって、この最初のを飛びこえる。 p.65

哲学の出発点にはいかなる直接的対象も存在してはならない。

直接性は、その本質上、哲学的思索に矛盾する。

哲学は、カントや、それ以前にデカルトがやったように、哲学する者の立場から出発してはならないのであって、むしろ、真理を「予想し」なければならないのである。

「純有が出発点をなす」「さて純有は純粋な抽象である。」

この基盤に立って、ヘーゲルは人間学的認識の代わりに、世界理性の発展を哲学の対象とすることができたのである。フォイエルバッハの闘いが始まるのはまさにこの地点である。彼によれば、世界理性は神の新しい概念にすぎないのである。 p.65

新しい哲学は「絶対的な、すなわち、抽象的な精神ではなく、つまり抽象化された理性ではなく、人間の現実的にして全体的な本質」をその原理とする[フォイエルバッハ] p.65-66

この原理によれば、フォイエルバッハは、カントのように、人間的認識を哲学の出発点にしようとするのではなく、全体的人間を出発点にしようとするのである。 p.66

彼はいう「新しい哲学は人間を・・・唯一の普遍的・・・対象とし、従って、人間学を・・・普遍学とする」と。このようにして、人間学的還元、つまり存在の人間的現存在への還元が遂行されたのであった。 p.66

しかしながら、フォイエルバッハの要請は、さきにカントの第四問が我々をつれていった域を超えさせはしない。そればかりではない。一つの決定的な点において、我々はフォイエルバッハがカントを超えていないのみならず、むしろ、カントに及ばないと感じるのである。すなわち、フォイエルバッハの要求の中には、「人間とは何か？」という問いが全く含まれていないのである。それどころか、彼の要求はまさにこの問いの断念を意味しているのである。彼による存在の人間学的還元は、非問題的人間への還元である。 p.66-67

しかしながら、現実的人間は、即ち、人間ならざる存在に直面し、この存在によって、つまり非人間的な運命によって、くり返し、くり返し、圧倒され、しかも、この存在と運命とを敢えて認識しようとする人間は、断じて非問題的不是ではない。むしろ、すべての問題性の出発点である。人間学的問いかけから出発しない限りは、哲学的人間学は不可能である。我々は、この問いかけを従来よりも一層深く、一層鋭く、一層厳しく、一層冷酷に発し、語ることによってのみ、哲学的人間学に到達しうるのである。 p.67

フォイエルバッハは、彼が哲学の最高の対象と見なした人間を、個人としての人間とは考えず、人間と共存しつつある人間、我と汝の結合と考えていた。綱領的文章の中には、「孤立した個人は、道徳的な存在としても、思索的な存在としても、人間本質を内包してはいない。人間本質は、共同体の中にのみ、人間と人間との統一の中にのみ、しかも、もっぱら我と汝という区別の事実の上に成り立っている統一の中にのみ、包含されている」と述べられている。フォイエルバッハはこの命題を後期の書物においてさらに展開するには至らなかった。 p.67-68

マルクスは、彼の社会概念の中に事実として異なっている我と汝との間の事実的な関係を要素を取り入れず、まさにその結果として現実とは無縁の個人主義に対して、同様に現実とは無縁の集団主義を対立させたのであった。 p.68

しかし、フォイエルバッハは、マルクスを超えて、彼の命題によって、汝一発見を、即ち、現代の思想における「コペルニクス的行為」、或は、「観念論の自我一発見に匹敵するところの重大な結果をはらみ」、「デカルトによって創始された近代哲学の限界を越える・ヨーロッパ思想の第二の出発点へと導くに相違ない」「根本的出来事」とよばれた、あの汝一発見を導入したのであった。彼は、私自身にも、すでに青年時代に決定的な刺激を与えてくれたのである。 p.68

II

ニーチェは、ふつう人が考えているよりもはるかに多く、フォイエルバッハの人間学的還元の上に立っている。 p.69

彼が、我と汝との間の、独立の関係領域を見失い、間一人間的関りについては、17・8世紀の道徳哲学者たちの系譜を継承しつつ、ただ道徳の発生と発展とにかんする記述によってそれを補完することに甘んじた点においてはフォイエルバッハにおくれている。 p.69

しかし、彼が、彼以前のいかなる思想家も果たせなかったほどに、人間を、しかもフォイエルバッハのように明瞭で一義的な存在としての人間でなく、むしろ問題的存在としての人間を、世界考察の中心に押し出し、かくて人間学的問いかけに無類の迫力と情熱とを付与したという点においては、フォイエルバッハをはるかに抜きんでている。 p.69

「人間はどのようにして自己を知ることができるのか？」[ニーチェ] p.69 - 70

「人間とは真相を蔽^{おほ}われた不明瞭なものである」[ニーチェ] p.70

さらに10年後には、この説明の説明が次のように記された、人間とは「まだ確立されていない動物である」と。つまり、人間は他の動物のように、一定の、一義的かつ究極的な類ではない。それは完結した形態ではなく、むしろこれから生まれようとする或ものである。もし我々が人間を完結した形態としてみるならば、「自然の最高の過失、また、自己矛盾」であると思わざるをえないのである。なぜなら、それは、「動物的過去からの強引な分離の結果」、自己自身に、つまり自己の存在意義の問題に悩んでいる生物だからである。 p.70

・・・ニーチェの最後の表現によれば、人間とは、実は、「未来の人間の」、即ち、本来の人間の、本来の人類の「いわば胚種」なのである。しかし、この地位の持つ逆説性は、この本来的未来的人間の発生が全然保証されていないという点にある。現在の人間即ち過渡的人間が自分を素材としてそれを創り出さねばならないのである。 p.70

しかし、存在意義は、人間自らが自分に与えるべきものであり、それは生命から引き出されねばならないのである。生命は、しかるに、「力への意志」であり、すべての偉大な人間、偉大な文化は、力への意志への^{やま}疾しくない良心とにもとづいて成長し、発達したのであった。この力への意志を抑圧したのは、

人間に「疚しい良心」を与えた禁欲的理想である。それゆえ本来の人間は、自己の力への意志に対して疚しくない良心をいだく人間であるだろう。 p.71

現代の人間は、「目標ではなく、単なる道のり、エピソード、橋、大いなる約束にすぎない。」ニーチェによれば、実はこの最後の事実こそ、人間をすべての動物から区別しているのである。即ち、人間は「約束することを許されている動物」である。いいかえれば、人間は未来の一部分を、自己に委ねらえたもの、自己がその代理を務めるものとして、取り扱うのである。動物には、このようなまねはできない。 p.71

この人間固有の性格は、まず最初に債権者と債務者との間の契約関係から、即ち、債務者の負う義務から生じたのであった。 p.72

人間社会は人倫的・社会的義務の遂行に向かって個人を鞭撻するために、このようにして成立した性格を、あらゆる手段を用いて理想化したのである。その最高的手段として用いられたのが、外ならぬ禁欲的諸理想であった。 p.72

人間が真に、未来への道のりとなるためには、これらのすべてから、即ち、疚しい良心及びそれらの誤った救済から、自由にならねばならぬ。その暁には、人間はもはや他人に向かって義務の約束をするのではなく、むしろ自分自身に向かって人間の実現を約束するのである。 p.72

右の思考過程において、ニーチェの回答にあたる部分はすべて誤りである。 p.72

第一に、人間の歴史に関する社会学的・民俗学的前提が誤っている。

第二に、力への意志にかんする心理学的・歴史の見解が誤っている。 p.73

ニーチェの力への意志という概念は、彼が模したショーペンハウアーの生の意志ほど一義的ではない。彼は或場合には、その名の下に、力を獲得しようとする意志を、ますます大きな力を獲得しようとする意志を考えている。「すべての意図的な出来事は力の増大への意図に還元しうる。」と彼はいう。しかし、別の機会には、彼は、力への意志を「飽くことなき力の誇示への欲求、或は、力の使用・行使への欲求」と定義している。 p.73

これらは二つのまったく別個の定義である。よしんば我々がこれらの定義を同一の事象の二つの側面、或は二つの契機とみなすにしても、いずれにしても、歴史における、即ち、精神史と文化史における、または民族史と国家の歴史における現実の偉大さが、それらのいずれによっても特徴づけられないということに、我々は気付くのである。 p.73

偉大さはその本質上、力を含んでいるが、しかし、力への意志を含んではいない。 p.73

偉大さには、力の「増加」への努力も、力の「誇示」への努力も、属してはいない。 p.73 - 74

偉大な人間は、たしかに、その仕事における烈しい活動力の点から見ても、或は、その諸能力の落ち着いた平衡の点から見ても、力強いが、つまり、何気なく、かつ、冷静に力強いが、しかし、力を渴望してはいない。彼が渴望しているのは、自己の意識の中にあるものの実現であり、精神の受肉である。もちろん、この実現のためには、力が必要である。実際、力とは、(中略)ひとが実現しようと欲するものを実現する能力以外の、何もかも意味していない。しかしながら、偉大な人間は必ずしもこの能力そのものを渴望してはいないのである。所詮、それは、目的の実現に対する、自明の、かつ、不可欠の手段にすぎない。むしろ、彼は、その時に自己の能力にしようと欲している、或ものを渴望しているのである。この点に基づいて、我々は、その強者が実際に身に引き受けつつある責任を、つまり彼が、果たして、また、どの程度まで、真に彼の目的に仕えているか、を理解することができる。 p.74

そしてまた同様に、この点に基づいて、力の誘惑を、目的にそむいて、力にのみ身を委ねる誘惑をも理解することができるのである。 p.74

或偉大な人間が真の目的の代わりに力を渴望しているのを見る場合には、我々は直ちに、彼が病んでいることに、もっと正確に言えば、彼の仕事に対する関係が病んでいることに気付く。彼が思いががり、仕事がゆきづまり、精神の受肉がもはや行われなくなった時、差迫る無意味さを逃れようとして、彼は空虚な力に手をのばすのである。 p.74

前述の点に基づいて、我々は、また、力と文化との関係をも判断することができる。或国民の歴史的に重要な政治的指導が、この国民の勢力獲得と勢力増大を目ざして行われるという事実は、ほとんどすべての民族史のもつ本質的性格である。 p.75

決定的な分岐点は、指導的人間がその心情の奥底において、その願望と夢想の深淵において、勢力獲得そのものために彼の民族の勢力獲得を渴望するか、それとも、この指導者の立場から見て、この民族の本質であり、使命であると思われるところのものを、いな、彼の魂がこの民族の手によって実現されることを待望しつつある未来の徴候として発見したものを、実現するために、それを渴望するか、である。歴史上の人物が、後者のように彼の国民の勢力を渴望するならば、彼が自分の意志や使命にもとづいて遂行する事業は、国民的文化の促進と向上と革新とを生み出すであろう。しかしながら、もし、国民の勢力そのものを渴望するならば、たとえ最大の成果を収めるにせよ、——彼の行為は、その栄光を願った国民的文化を、ただ衰弱させ、麻痺させるにすぎないであろう。 p.75 - 76

事実、一つの共同社会の文化的絶頂期が、その勢力的絶頂期と一致することは殆どないのである。 p.76

真に偉大な、非作為的な文化的生産性は、大てい、強力な勢力追及および武力闘争の時代よりも先行しており、この時代に次いで生ずる文化的活動は、大てい、単なる総括と補足と模倣にすぎないのである。 p.76

或人間の力、つまり、彼が念頭に持っているものを実現する能力は、「このもの」に、この目的に、この仕事に、この使命に結びつけられている限りは、それ自体としては、善でもなければ、悪でもない。

それはただ、適当な、或は不適當な道具にすぎない。しかしながらひとたび、目的との結合が解かれ、或は、弛められるや否や、即ち、この人間が力を、もはや何事かをなす能力としてではなく、所有として、従って力そのものとして考えるや否や、この切りはなされ、自己満足している彼の力は悪である。それは責任を逃れ精神を裏切る・力そのものである。それこそは世界史の破壊者なのである。 p77 - 78

我々が見た通り、哲学的人間学の積極的基礎づけというようなものをニーチェは与えなかった。しかし、自己に先立つ思想家たちを超えて、人間的生の問題性を哲学的思索の固有の対象にまで高めることによって、人間学的問いかけに新しい強烈な刺戟を与えたのであった。 p.78

彼[ニーチェ]は人間を純粹に發生的に、動物界からはみ出し、そこから離脱した動物として理解しようとするのである。 p.79

しかしながら、ニーチェは同時に、人間に固有な問題性をも深く意識しつづけている。そして、外ならぬこの問題性を、人間が動物界から逸脱したという事実から、人間が本能の道から外れたという事実から、理解しようとするのである。 p.79

人間の問題は、カントにとっては、一つの限界問題であった。つまり、確かに自然に属してはいるが、自然にのみ属しているのではなく、自然と他の領域との境(限)界に定住している実存の問題であった。しかしながら、ニーチェにとっては人間の問題は一つの周縁問題である。つまり、自然の内部からその最も外周にまで、即ち、カントにおける精神のエーテルの代わりに、目もくらむ無の深淵がはじまる自然的存在の危険な末端にまで入りこんだ生物の問題である。ニーチェは人間の中に、もはや独立した存在を、即ち、自然から発生したにもかかわらず、この発生の事実と仕方が自然概念では把握されえないような、端的に「新しいもの」を見ない。彼はただ一つの生成を、試行を、模索を、錯誤を見る。真の生物ではなく、せいぜい生物の原型を、つまり、「未だ確立されぬ動物」を、従って、自然の最も末端の部分を見るのである。 p.79 - 80

我々の見た通り、ニーチェは、情熱的な真剣さで人間を動物界から理解しようと企てたのであったが、そのさい、人間固有の問題性は決して色あせてしまわなかった。いな、むしろ、従来より一層鮮やかさを加えたのであった。ただ、右のような人間理解に基づいて、もはや、「人間のような生物が存在するという事実はなにを意味するのか？」とではなく、むしろ「人間のような生物が動物界から発生し、そこから離脱したという事実は、なにを意味するのか？」と問われたのであった。しかも、ニーチェは彼の思索を最初から最後まで貫く努力にもかかわらず、その回答を示すことはできなかつたのである。

p.81

この努力にさいして、彼は、我々の直面する人間学的な根本事実であり、地上のあらゆる事実のうちで最も驚くべき事実、即ち、「世界の中に、世界を世界として、空間を空間として、時間を時間として、さらに、それらの只中にある自己自身をそれらの認識者として、認識している生物がいる」という事実

p.81

この事実は、決して、一般にいわれてきたように、人間の意識の中に世界が「もう一度だけ」あるということの意味しているのではなく、むしろ、人間の人格こそが、はじめて自分自身の感覚的データと全人類の伝達のデータとを宇宙的統一へと組み合わせることができるので、我々のいう意味における世界、つまり統一ある時空的感覚世界というものは人間を通してはじめて成立する、ということの意味しているのである。 p.81 - 82

たしかに、もしニーチェがこの根本事実に関心を向けていたならば、それは、彼が軽蔑していた社会学、つまり認識の社会学、伝達の社会学、言語の社会学、及び世代の社会学へと、一言でいえば、すでにフォイエルバッハがその基礎づけを示唆していた、人間的共同相互思索の社会学へと彼を導いたことであろう。 p.82

世界というものを認識する人間は、実に、人間と共存しつうある人間なのである。 p.82

たとえ動物界から、存在について、かつ、彼自身の存在について知っているような生物が発生したとしても、この発生の事実と発生の方法とは、必ずしも動物界自身からは理解されないし、また、必ずしも自然概念によっては把握されえないのである。 p.82

カントの「人間とは何か？」という問いはニーチェの情熱的な努力を通過して、あらたな迫力をもって我々の前に提出されている。そして、この問いに答えるためには、精神にのみではなく、自然にも証言を請わなければならぬことを我々は知っているが、しかし、もう一つの勢力、即ち、共同体にもまた情報の提供を乞わねばならぬことを我々は知っているのである。 p.82

「我々は知っている」と私はいった。しかし、たしかに、現代の哲学的人間学の最も重要な代表者たちすらも、なおこの知識を理解してはいない。かれらはさらに多くを精神に問い合わせたか、或はさらに多くを自然に問い合わせたのであって、共同体という勢力はいまだ彼らによって問いかけられたことがない。しかし、この問いかけなくしては、他の二つの問いかけは単に断片的認識に導くのみではなく、また、必然的に質的に不完全な認識へと導くのである。 p.83

第二部 現代の試み

第1章 危機とその表現

I

人間存在の問題性に対する洞察力を増し加えていった哲学の発達自身(中略)の外に、この発達と種類の形で結びつきながら、二つのファクターが人間学的問題を成熟させるのに寄与している。 p.87

第一のファクターは優れて社会学的な性質のものである。即ち、人間の直接的連帯生活の有する古い有機的形式の絶えざる崩壊である。 p.87

ここにいう、古い有機的形式とは、量的には、その共同体によって結合されている人々が繰返し繰返し顔をあわせ、相互に直接的関りを保ちうる程度より大きくてはならないし、また、質的には、人々が繰返し繰返しその中に生み落とされ、或はその中で育生まれ、従って、この共同体への所属を自由意志にもとづく他人との結合としてではなく、むしろ運命及び生の伝統として了解しているような共同体のことである。家族・職人組合、村落—都市共同体などがこの形式に属している。 p.87 - 88

これらの社会形式の絶えざる崩壊は、フランス革命による人間の政治的解放とそれに立脚する市民社会の成立とに対して支払われねばならなかった代償なのである。 p.88

しかし、この崩壊と共に、人間の孤独が新たに登場してきた。 p.88

我々の見たように、世界の家に住んでいるという感情を、つまり宇宙論的保障を喪失した近代的人間にとっては、有機的共同体の諸形式は、生の故郷を、同胞との直接的結びつきの中の安らいを、完全な遺棄感からまもる社会的保障を与えていた。だが、この保障すらも次第に彼的手中からすべりおちていった。 p.88

古い有機的形式はしばしば外形をとどめていたが、しかし内部的には解体され、次第に存在意義と魂への支配力とを失っていった。 p.88

人間的人格をあらためて他者との連関の中におこうと企てた新しい社会形式、たとえば結社、労働組合、政党などは、確かに人間の生命を(ふつうよく言われるように)「充実させる」集団的情熱に点火することはできたが、しかし破れた保障を再建することはできなかった。深まる孤独は多忙な活動によってただ麻酔をかけられ、抑圧されたのみであり、ひとたび静寂の中へ、自己の生の真の現実性の中へ立ちかえるとき、人間はつねに孤独の深さを知り、かつ、その孤独の中で、自己の存在の根底に直面しつつ、人間のもつ問題性の深さを知ったのであった。 p.88

第二のファクターは精神的、あるいはむしろ心理史的であるということができよう。 p.88

人間は最近一世紀以来次第に深く危機に突入してきたのであるが、この危機は過去の歴史上の危機と多くの共通点をもつにもかかわらず、或本質的な点において独自のものである。この本質的な点とは、つまり、人間が、自分自身の行為により、或は自分の協力の下に生み出された新しい事物及び状態に対して有する関わりのことである。 p.88 - 89

私は、現代的危機のこの独自性を仕事の背後への人間の落伍とよびたいと思う。人間は自分自身によって生み出された世界をもはや支配することができない。世界は人間よりも強力になってしまった。世界は人間から解き放たれた。世界は根本的な独立性をもって人間に対立している。そして人間は、もはや、自らのつくったゴーレムを束縛し、無害にする言葉を知らないのである。 p.89

※ ゴーレム(ヘブライ語: גולם, 英語: golem)は、ユダヤ教の伝承に登場する自分で動く泥人形。「ゴーレム」とはヘブライ語で「胎児」を意味する。

現代はこの人間の魂の衰弱と挫折とを相ついで三つの領域において体験した。 p.89 - 90

第一の領域： 技術

労働する人間に奉仕するために発明された機械は、人間を自己に奉仕させた。

第二の領域： 経済

増加する人口に必需品を供給するために、^{ぼうだい}膨大なものとなった生産は、理性的な体系には到達しなかった。

第三の領域： 政治的現象

第一次世界大戦において、人々が、しかも両陣営の人々が次第に深い驚きの念をもって経験したのは、自分たちがある不可解な力に付託されてしまっているということであった。この力は人間の意志に依存しているように見えながら、しかも繰返し繰返しその束縛を破り、人間によって設定されたすべての目標をふみにじり、遂には、敵味方のすべての人々に壊滅をもたらしたのであった。

かくて、人間は、自分がデーモンの生みの親でありながら、しかもその支配者となることはできないという恐るべき事実と直面した。そして、この力と無力との共存が一体何を意味するのかという問いは、やがて、人間本質への問いに合流し、後者はそれによって、新しい、著しく実践的な意義を獲得したのであった。 p.90

哲学的人間学の領域におけるもっとも重要ないくつかの著作が、第一次世界大戦後の十年間に成立したことは決して偶然ではなく、むしろ意味深き必然なのであるが、独立の学としての哲学的人間学を建設しようとする現代の最も強力な試みを生み出した学派とその方法とが、一人のドイツ系ユダヤ人、エドムント・フッサールを祖としているのも、また決して偶然ではないと思われるのである。 p.90

私がこれから述べねばならぬ哲学的人間学への二つの試み、マルティン・ハイデガー及びマックス・シェラーの試みに遂行の手段を与えた現象学的方法の創始者、フッサール自身は、一度も人間学的問題

をそれ自体として取扱ったことはなかった。しかし、彼の最後の未完の著作、ヨーロッパ諸科学の危機に関する論文(1936年)の中で、彼は三つの命題によってこの問題に言及している。 p.90 - 91

これら三つの命題の第一のものは、最大の歴史的現象は自己了解を目ざして闘争しつつある人間であると述べている。 p.91

この命題によってフッサールは、再三再四(人々がよびならわしているように)地球の相貌^{そうぼう}を変え、また歴史家の書物を充たしているような、すべての効果いちじるしい現象は、静寂の中に遂行され、歴史家によっては殆ど記録されたことのない、たえず更新されつつある人間精神の努力、つまり人間存在の秘密を了解しようとする努力に比べれば、価値のないものだと言っているのである。 p.91

フッサールはこの努力を闘争とよんでいる。この言葉によって彼は、人間精神がこの努力にさいして巨大な困難に、つまり、彼が了解に達しようと努力している問題的素材の、即ち、自己自身の本質の巨大な抵抗に出会っていること、人間精神はこれと歴史始まって以来続いている闘争を闘いぬかねばならぬこと、また、この闘争の歴史こそすべての歴史的現象を通じて最大の現象の歴史であること、を物語っているのである。 p.91

第二の命題は、「人間が『形而上学的な』問題、つまり哲学固有の問題となる場合には、問われつつあるのは、理性的存在者としての人間である」と述べている。フッサールが特別の価値をおいたこの命題は、「人間における『理性』の非理性に対する関係が問われなければならない」と翻訳されるときにのみ、或はそのときにこそはじめて、真となるのである。 p.92

いいかえれば、特にデカルト以来繰返し繰返し企てられてきたように、理性を人間固有のものと見なし、これに対して、人間における非理性的要素を、固有ならざるもの、人間以外の生物と共通なもの、人間における「自然的要素」と見なすことは、不可能である。 p.92

むしろ、人間の非理性的要素の中に人間固有のものを発見するときこそ、我々は人間学的問いの深淵にふれるのである。 p.92

人間はケンタウル(半人半馬)ではなく、徹頭徹尾、人間である。 p.92

我々が一方において、すべての人間的要素の中には、たとえ思考の中にすら、生物的一般本性に属し、そこから理解されるものが存在することを知り、しかも他方において、生物的一般本性に完全に帰属し、そのみから理解されるような人間的要素は一つとしてないことを知るときにのみ、人間を理解することができるのである。人間の飢餓すらも、動物の飢餓ではない。人間理性は、人間的非理性との関連においてのみ理解することができる。 p.92 - 93

第三の命題は、「およそ人間性とは、その本質において、世代的かつ社会的に結合された人類の中における人間存在のことである。」と述べている。この命題は、現象学派の全人間学的研究と根本的に矛盾

している。社会学者であったにもかかわらず、その人間学的施策においては人間の社会的連関にほとんど目を向けなかったシューラーの研究とも、また、この連関を第一次的なものと認めながらも、それを主として、人間的人格が自己自身に到達するのを阻げる大きな障害として取扱ったハイデガーの研究とも矛盾している。 p.93

フッサールはこの命題において、人間的人格と世代及び社会との結合は前者にとって本質的なものであるから、人間本質は孤立した個人の中には見出せえないこと、従って、我々が人間本質を認識しようと欲するならば、この束縛の本質を認識せねばならないということを述べているのである。いいかえれば、個人主義的人間学というものは、人間を孤立状態において、従って、その本質に^{よきわ}適しくない状態において対象としているか、さもなければ、人間を結合状態において考察してはいるものの、この結合の結果の中に人間の本来の本質にたいする侵害を見、従って、フッサールの命題が語っているような基本的結合状態を念頭においてはいないか、のいずれかであると主張しているのである。 p.93 - 94

II

現象学的人間学の究明へ移行するに先立って、私は、そのもつ個人主義的性格の大半を自らの影響によって生み出した一人の人物、キルケゴールに言及しないわけにはゆかない。この影響は確かに特殊な性格のものである。 p.94

キルケゴールは 19 世紀前半に単独者としてまた孤独者として、キリスト教の生活および信仰と対立した。彼は宗教改革者ではなかった。再三、再四、彼は上からの「全権」をもたないことを強調している。彼は単なるキリスト教的思想家であった。しかも、すべての思想家の中で、思想は自己自身を証明しえず、むしろ思索する人間の実存からのみ証明されることを最も強烈に指摘した思想家であった。しかし、思想は彼にとって窮極的に重要な対象ではなかった。彼はもともとそれを単なる信仰の概念的翻訳、事情に応じてうまくもまずくもなりうる翻訳と見なしていたのである。信仰にかんしていえば、彼は、やはりそれが信仰の実存の中に根ざし、信仰者の実存によって実証されるときにのみ真正な信仰であると、固く信じていた。 p.95

キルケゴールの既成キリスト教に対する批判は、内在的批判である。 p.95

キルケゴールは義務を伴わない信仰を認めなかった。 p.95 - 96

信仰とは信ぜられる者への生命的関り、全生活を包括する生命的関りである。さもなければ、それは真の信仰ではない。 p.96

この関係は、その本質上、キルケゴールの見解によっても、またいかなる宗教的思想家の見解によっても、まず第一に存在的な、つまり単に人間の主体性と生活とにかかわるのみでなく、その客観的存在にもかかわる関係であり、第二にすべての客観的關係と同様に、二つの面をもっており、我々はその一つ

の面、即ち人間的側面を知りうるにすぎないのである。しかし、この関係は、少なくとも右の一面に即して、人間によって影響されうるのである。 p.96

さて、ここから真に重要な問題が発生してくる。つまり、果たして、また、どの程度までこの人間の主体性が彼の生活となりきっているか、いいかえれば、果たして、またどの程度まで、彼の信仰が彼の生活の実質と形態を形成しているかという問題である。これは真に重要な問題である。なぜなら、それは人間によって設定された関係ではなく、むしろ、それによってこの人間が設定された関係にかかわっているからである。 p.96 - 97

つまり、人間存在を構成し、それに意味を付与するこの関係が、たんに宗教的見解と宗教的感情の主観性に反映されるのみではなく、人間生活の全体の中に具体的に実現されること、「受肉する」ことにかかわっているからである。 p.97

この信仰の実現と具体化への努力を、キルケゴールは実存的努力とよんだ。なぜなら、実存とは精神における可能性から全人格における現実性への移行のことだからである。 p.97

この決定的な問題にかんがみて、キルケゴールは、実存自身の諸段階と諸状態、負いめ、不安、絶望、決断、自己の死への展望及び救済への展望を、一種の形而上学的思索の対象としたのであった。彼はこれらの事象を、(それらを心的過程の内部の様な出来事とみなす)単なる心理学的考察から解放した。彼はこれらの事象の中に、絶対者との存在的関係の中にある現存在のプロセスの諸項を、「神の前にある」現存在を形成する諸要素を認めたのであった。形而上学は、ここにおいて、思想史を通じてかつて見られなかったような力強さと首尾一貫性とをもって、生きた人間の具体性をとらえたのであった。 p.97

形而上学がそれを捉え得たのは、具体的人間が孤立せる存在者としてではなく、絶対者との結合という問題性の中において考察されたからである。 p.97

ここで哲学的思索の対象となっているのは、ドイツ観念論の、それ自身において絶対的な自我、即ち、思索することによって、自ら世界を創造する自我ではない。むしろ、現実の人間の人格、しかも絶対者との間に存在的関係を結んでいる人間の人格である。この関係はキルケゴールにとっては、人格と人格との間の真に相互的な関係であった。つまり、絶対者もまたこの関係の中へ人格として介入してくるのである。従って、彼の人間学は神学的人間学である。しかも、現代の哲学的人間学はこの神学的人間学を通してはじめて成立したのであった。 p.97 - 98

この哲学的人間学は、自己の哲学的基礎を獲得するために、右の神学的前提を放棄せざるをえなかったのであるが、問題は、具体的人間と絶対者との結合という形而上学的前提をも手放すことなしに、神学的前提を放棄することに成功するか、否かであった。この企ては、我々がやがて見るであろうように、ついに、不成功に終わったのである。 p.98

第2章 ハイデガーの理論

I

我々は、さきにカントの四つの問いにかんするハイデガーの解釈を論じたさいに、ハイデガーが、形而上学の基礎を哲学的人間学ではなく、「基礎的存在学」、つまり現存在それ自体の学におこうとしているのを見た。 p.99

しかしながら基礎的存在学は、具体的な多様性と複雑性とを伴った人間を取扱うのではなく、もっぱら、人間を通して自らを提示する現存在それ自体を取扱うのである。 p.99

ハイデガーによって引用される人間生活の具体面は、すべて、現存在自身の態度様式が、即ち、現存在がそれによって自分自身に到達し、自己となる態度と、現存在がそれによって、「自分自身に到達し、自己となること」を喪失し、忘却する態度とが、そこに示されているために、そして、その限りにおいてのみ、彼の関心事なのである。 p.99

*余白メモ： 自己=本来的自己

*余白メモ： ハイデガー 本来的な自己存在 存在が中心 人間は考えていない 存在論の挫折

こうして、ハイデガー自身は自分の哲学を哲学的人間学とは了解せず、またそのように了解されることを欲していないのであるが、しかし、この哲学が人間生活の具体面を、つまり哲学的人間学の対象を哲学的な方法で引用している限り、我々はその人間学的内容の真正さと正確さを吟味しないわけにはゆかないのである。 p.99 - 100

II

まず第一に、ハイデガーの思索の出発点に対して、次のような問いが発せられねばならない。「現実的人間生活からの『現存在』の分離は人間学的に正当であろうか?」、いいかえれば「隔離された現存在についてなされた発言もなお、實際上の人間についての哲学的発言と見なすことができるであろうか? この現存在概念の『化学的純粋性』はむしろ、学説とその主題の現実的前提との間の対決を、従って、形而上学を含むすべての哲学が通過せねばならぬ吟味を、不可能にするのではないだろうか?」と。 p.100

*余白メモ： 化学的純粋性 → 現存在を純粋なものと考えることに対しての皮肉

現実の現存在、従って自分の存在に関わりつつある現実の人間は、彼がかかわりつつあるその時々現在の「性質」と結びついた姿においてのみ、我々に把握されるのである。この言葉の包含する意味を明らかにするために、私は、ハイデガーの書物の中で最も大胆かつ意味深長な一篇を、即ち、自分の死に対する人間の関係を取扱った一篇を選ぶことにする。そこでは、一切は地平的展望である。そこでは徹

頭徹尾、人間が自分の終末を見つめる、その仕方である。つまり、そこでは人間が、死において初めて開示される現存在の全体的存在を先取りするために、勇気をふるい起こすか、否か、が問題なのである。しかしながら、自らの存在にかかわる・人間の態度について語っている場合にのみ、我々は死を終末時点に局限することができるのである。ひとたび、我々が客観的存在自身を考えるならば、死は現在の瞬間においてすら、生の力と闘いつつある力として現存している。 p.100 - 101

この闘争のその時々状態はこの瞬間における人間の全性質をも併せて規定している。それはこの瞬間における人間の現存在を、この瞬間における存在にかかわる人間の態度をも併せて規定している。そして、もし人間がまさに今、彼の終末を見つめているならば、その見つめ方はまさにこの瞬間における死の力の現実から切り離すことはできない。いいかえれば、現存在としての人間、死を指向する存在了解としての人間は、生物としての人間、つまり、生きはじめるときに死にはじめ、死を伴わないような生を決してもちえず、破壊力と解体力を併せないような保存力を決してもちえないところの人間から切りはずすことはできないのである。 p.101

ハイデガーは人間生活の現実の中から、個人と彼以外のものとの間の関係の中に根源と妥当領域とをもっている諸範疇を取出し、それらを協議における「現存在」に、従って自分自身の存在にかかわる個人の態度に適用したのであった。 p.101

*余白メモ： ハイデガー 意識主義

ハイデガーは人間生活の現実の中から、個人と彼以外のものとの間の関係の中に根源と妥当領域とをもっている諸範疇を取出し、それらを狭義における「現存在」に、従って自分自身の存在にかかわる個人の態度に適用したのであった。 p.101

しかしながら、この場合に我々が経験するのは、一方においては、これらの範疇の洗練、分化及び純化であり、他方においては、それらの無力化、非生命化である。つまり、ハイデガーによって変形された範疇はわれわれに生の特異な部分領域をこそ開示するのである。 p.102

この領域は実際に我々が生きている現実の生の全体ではなく、一つの部分領域であり、その自立性、即ち、独自の性格及び独自の法則を、いわば有機体の血液循環の一個所を結きつし、この部分に何が起きているのかを注視するというような方法で獲得しているのである。 p.102

余白メモ： 関係性の欠如を指摘

我々は、ハイデガーと共に、いわば精神の物珍しい小部屋へと入っていく。我々の歩んでいる床はまるで将棋盤のように思われる。我々は、歩みを進めながら一種のゲームの規則を守っている。それはわれわれが繰返し、熟考せねばならぬ意味深き規則ではあるが、しかしいづれにせよ、ひとたびこの精神的なゲームを行おう、まさにその通りに行おうと決心するときのみ、成立し、かつ存続する規則なのである。 p.102

もちろん、我々は同時に、このゲームがゲームをする人の自由にはならないこと、むしろ彼にとって不可抗的な、不吉な運命であることをも感じているのである。 p.102

余白メモ： 他者がいない → 確かめることができない → 「我—それ」におちいる

余白メモ： ブーバー → 個人の他者に対する関係 「我はそれ自体では存在しない」「関係の先験性」

III

本来的負いめ存在はハイデガーによれば、現存在自身が負いめをもっているという事実である。現存在は「その存在の根拠において『負いめ』を」もっている。つまり、現存在は、自分自身を実現しないということ、いわゆる一般的人間性「ひと」の中に停滞し、自分自身を、すなわち、人間の自己を存在せしめないということによって、負いめをもっている。 p.103

この状況の中へ、良心の叫びはひびいてくる。それは誰の叫びであろうか？ 現存在自身の叫びである。「現存在は良心によって自分自身によびかける。」現存在の負いめのために、自己存在になお到達していない現存在は、自己を反省するように、自分を自己に向かって解放するように、現存在の「非本来性」から「本来性」へ前進するようにと、自分自身によびかけるのである。 p.103 - 104

すべての咎の了解が或根源的な負いめの存在にまで遡らねばならないという点において、ハイデガーは正しい。我々が根源的な負いめ存在を発見しようという点においても彼は正しい。しかしながら、我々がそれを発見しようのは、現存在が自分自身に、また自己存在にかかわっている生の一部分を結さ^くつ^することによってではなく、個人がまさに彼以外のものと本質的に関わっている生の全体を、制限(還元)なしに認識することによってである。 p.104

生は、私が自分自身と不可思議な将棋を行うことによって営まれるのではなく、私がいかなる競技規則を協定したこともなく、協定することもできぬ存在に対して現前せしめられることによって営まれるのである。 p.104

私の現前せしめられる存在は、その形態を、その現象を、その表示を変える。それは、しばしば驚くほどに、私とは異なっている。それは、しばしば驚くほどに、私の期待とは異なっている。私がそれらに耐え、それらを引受け、それらと現実、つまり私の全本質の真実をもって、出会うとき、そしてそのときにのみ、私は「本来的に」現存する。私がそこに(出会いの場所)にいるときに、私は現存する。 p.104

そしてこの「そこ」が何処であるかは、私によってよりも、むしろ、形態と現象とを絶えず変えつつある存在の現前性によって、その都度に規定されるのである。 p.104

余白メモ： 相互共存 相互対向

余白メモ： 「抱合」 → 上位者が相手側の気持ちをくむ。言いつばなし、やりつばなしはしない →

感じる → 義務がある

私が現実そこにいなければ、私には負いめが生ずる。私が、現存する存在の「君はどこにいるか？」という叫びに、「私はここにいます」と答えながら、現実、つまり私の全実存の真実をもって、そこにいなければ、私には負いめが生ずるのである。 p.104 - 105

根源的な負いめの存在とは、自己のもとにとどまることである。 p.105

しかし、現前する存在の或形態と或現象とが私の傍らを通りすぎ、しかも、私がそこにいなかったとき、それらの形態と現象が消失した彼方から、第二の叫びが、あたかも私自身から来るかのように低くかすかに、やってくる、「君はどこにいたのか？」と。それが良心の叫びである。私の現存在が私を呼ぶのではなく、私ではないところの存在が私を呼ぶのである。だが、私の応答しうる相手は、ようやく次の形態にすぎない。私に向かって語ったところの形態は、もはやいかなる答えもとどかぬところにいるのである。 p.105

IV

我々は、さきに、人間精神の歴史において、人間が繰返し繰返し孤独になった様相を、つまり、よそよそしく無気味なものとなった世界の傍らにひとり立ち、現前する存在の世界形態にもはや耐ええず、もはやそれと現実に出会いえなくなった状況をみたのであった。 p.105 - 106

アウグスティヌス、パスカル、キルケゴールにおいて我々に示されたこのような人間は、世界の中へ編入されぬ形態、つまり、孤独なままで交わりをもちうる神という形態の存在を捜し求めた。このような形態に向かって、彼は、世界を超えて、両手を差し伸べたのであった。 p.105

しかしながら、一つの孤独の時代から次の孤独の時代へは一本の道が通じており、各々の孤独はそれに先立つ孤独よりも、一層冷たく、一層厳しいということ、そして、それからの救いは、それに先立つものからの救いよりもいっそう困難であるということをも、我々はさきに教えられたのであった。 p.106

こうして、遂に、人間は、そこにおける孤独からは、もはや両手を神という形態に向かっては、伸ばしえないような一つの状態に到達した。ニーチェの、神は死んだという言葉の底にあるのは、この状態なのである。 p.106

今や孤独者にとっては、自分自身の内的な交わりを求めるより外に、道は残っていないかのように思われた。この事実こそ、ハイデガーの哲学の状況的な基盤なのである。 p.106

この哲学は、(中略)ハイデガーが基礎的存在学的闘い、と名づけた闘い、即ち、自己存在との関係における人間的現存在への闘いを提出したのであった。しかしながら、我々が自分の^{にすぎた}似像や影ならばいざ知らず現実の自己に向かって両手を伸ばしえないということは、一つの否定しえぬ現実である。 p.106

余白メモ： ブーバー → 超越、 ハイデガー → 適応

余白メモ： 神秘主義的(ブーバー)

ハイデガーの理論は、たしかに人間生活から抽象された種々の本質的相互間の関係の記述としては有意義であるが、しかし、人間生活自身及びその人間学的理解に対しては、たとえ、いかに貴重な示唆を与えるにせよ、焦点があっていないのである。 p107

V

人間生活はその絶対的意義を、「自己」の制約性を事実的に超越するという点にこそもっている。即ち、人間が、自分に対立し、自分と実在相互間の現実的関係を結びうるものを、自分自身に劣らず現実的であると見なし、それを自分自身に劣らず真剣に取扱うことの中にこそもっている p.107

人間生活は、その対話的性格を通して絶対性にふれている。なぜなら、人間は、その唯一性にもかかわらず、自分の内部に向かって沈潜する限りは、それだけで完全であり、それ自体ですでに絶対性にふれているような、いかなる存在も決して見出しえないからである。 p.107

自己に対する関係を通してではなく、むしろ他の自己に対する関係を通してのみ、人間は全体的になることができる。もちろん、この他の自己は、彼と同様に限定され、制約されているであろうが、しかも、相互関係の中では無限定的なものと無制限的なものとが経験されるのである。 p.107

ハイデガーは、神という無制約者への関係に背を向けたのみならず、人間が他者を無制約者において経験し、無制約者を他者において経験するという関係にも背を向けた。 p.107

ハイデガーの「現存在」は独話的^{モノローグ}現存在である。 p.107 - 108

しかし、やがて、赤裸な、最終的な孤独の時がやってくる。このとき、存在の沈黙は破りがたくなり、存在論的範疇は現実に対してはや適用さるべくもない。 p.108

もし孤独になった人間が、既知の「死んだ」神に対して、もはや「あなた」ということができないならば、生きている既知の他人に対して、彼の全存在をもって「あなた」ということを通して、未知の生ける神に対してなおも「あなた」ということができるか、否か、に一切がかかっているのである。彼がそれすらもできないならば、たとえ、自分はそれだけで完結した自己であるという、遊離した思索の崇高な想像がのこっているにせよ、彼はもはや人間ではない。 p.108

ハイデガーの意味における「本来的」現存在としての人間、すなわち、ハイデガーによれば、実存の目的である「自己存在」としての人間は、現実人間と共に生きている人間ではなく、むしろ、現実人間と共に生きえない人間、自分自身との交わりの中においてのみ現実の生活を知っている人間である。 p.108

余白メモ： ヨーロッパ → 個としての人間
ブーバー → 人と人の中の間 → 神秘、絶対神の存在

余白メモ： レミナス(エマニュエル・レヴィナス)
フランスの哲学者。現代哲学における「他者論」の代表的人物だとされている。ユダヤ思想を背景にした独自の倫理学、エトムント・フッサールやマルティン・ハイデッガーの現象学に関する研究の他、タルムードの研究などでも知られる。

ハイデッガーは、人間が自分自身にかかわっている領域を、生活全体から結さつした。それは、彼が、時代的制約の下にある、極度に孤立化した人間の状況を絶対化したからであり、深夜の悪夢にもとづいて人間的現存在の本質を規定しようとしたからなのである。 p.109

VI

しかしながら、ハイデッガーが、人間存在はその本質上、世界内存在であり、この世界において、彼の「道具」、つまり、彼が「配慮すべきもの」を「配慮する」ために利用し、使用する物によってとりかこまれているのみならず、また、諸共に世界の内にいる人間たちによってもとりかこまれているというとき、一見、さきに述べた事柄と無句するよう見える。これらの人間は、物のように単なる存在ではなく、彼自身と同じく現存在、つまり、自分自身にかかわり、自分自身を知る存在なのである。 p.109

彼らは、人間にとって「配慮」の対象ではなく、「顧慮」の対象であり、たとえ、人間が彼らの傍らを通りすぎ、彼らに注意をはらわないときにも、彼らに「何のかかわり」をも持たないときにも、否、彼らを全く粗暴に取り扱うときにも、その本質上、実存的にそうなのである。その上、彼らは本質的に人間の了解の対象である。なぜなら、認識と知識とは、一般に他人を了解することを通してはじめて可能となるからである。 p.109

従って、一見、ハイデッガーは完全に他人への関係が本質的であると知り、認めているかのように思われる。しかし、実はそうではない。なぜなら、ハイデッガーがそのみに注目している顧慮という関係は、それ自体では、いかなる本質的關係でもないからである。その理由は、この関係が一人の人間の本質(実在)と他の人間の本質(実在)とを直接的関りの下におくのではなく、ただ、一人の人間の顧慮的援助と顧慮を必要とする他の人間の欠乏とを直接的関りの下におくにすぎないからである。 p.110

余白メモ： 神秘 → 解き明かせない重要な意味をもつこと。

・・・実際、顧慮はその本質上世界の内において、ハイデッガーの考えているように他者との単なる共同存在から発生するのではなく、むしろ、・・・、人間と人間との本質的、直接的、全体的な関わりから発生するのである。 p.110 - 111

・・・生の実体を本質的に形成するこれらの直接的関りから、それらと並んで顧慮という要素もまた発生し、やがて本質的関り以外の単なる客観的かつ制度的なものの中へ大きくひろがってゆくのである。

従って、人間と人間との共同現実存にとって根源的なものは顧慮ではなく、むしろ本質的関りである。

p.111

単なる顧慮においては、人間は、たとえ強い同情によって動かされているときにも、本質的には自己のもとにとどまっている。彼は行為しつつ、援助しつつ、他者に心を傾けているが、しかも彼自身の存在の枠はそれによって突き破られない。彼は他者に向かって自己を開くのではなく、むしろ、相手の傍らに立っている。実際、このような場合に、彼は現実の相互関係を予想してはいない。否、それを希望してすらもない。 p.111

これに反して、本質的関りを通しては、個人的存在の枠は事実上突き破られ、ただこのような場合にのみ発生しうる新しい現象が発生する、つまり、実在(本質)から実在(本質)へ向かう開放性(それは一定不変のものではなく、いわば点においてのみその局限的現実性に到達するが、しかし、生の連続性の中においてもまた形態を獲得しうる)、即ち、単なる表象においてでもなく、また単なる感情においてでもなく、実体の深みにおける他人の現前化(その結果、人々は自己の存在の神秘において他人の存在の神秘を体験する)、即ち、単に心理的ではなくむしろ存在的な人間相互の事実的関与が発生するのである。

p.111 - 112

余白メモ： 心理的 → 適応的

余白メモ： 存在的な人間相互の事実的関与 —— ☆

たしかに、この現象は、人間が生の流れの中でただ一種の恩恵によってのみ遭遇しうる事柄であり、多くの人々はそのようなものは知らないというであろう。しかし、それに遭遇しない人々の現存在にとってすら、それは構成的原理である。なぜなら、その欠乏は、意識すると否とにかかわらず、彼らの現存在の様式と性質とを併せ規定しているからである。 p.112

たしかに、また、多くの人々は、生の流れの中でこの現象への可能性に遭遇し、しかも、その可能性を現存在の中で実現しないであろう。つまり、彼は種々の関係を手に入れながら、しかも、それらを実現しないであろう。いいかえれば、それらによって自己を開放せしめないであろう。こうして、彼は最も貴重な、とり返し得ぬ素材、その時々にとだけ一度しか与えられぬ素材を浪費するのである。彼は自己の生の傍らを通りすぎるのである。しかし、この場合にすら、この非実現は現存在の中に侵入し、その最深の層にまで浸透する。「日常性」の布地の目立たぬ、殆ど知覚しえぬ、とはいえ、現存在分析の到達しうる部分は、「非日常性」のせんいによって織られているからである p.112 -113

余白メモ： 現存在分析 —— ハイデガー

ハイデガーの人間が到達しうる段階は、ハイデガーの強調するように、世界から遊離せず、むしろ、ようやく世界と共存する正しい現存在を実現するまでに成熟し、それに向かって決意している自由なる自己の段階に他ならない。しかし、この世界と共存する、成熟し、決意した現存在は、本質的関りを知らない。 p.113

ハイデガーは恐らく、愛や友情すらも、自由になった自己によってはじめて可能になるのだと答えるであろう。しかし、ここでは自己存在が一つの終局点、まさに現存在が到達しうる終局点なのであるから、ここにはさらに愛や友情を本質的関りとして了解するための出発点が存在しないのである。 p.113

現存在は自己存在の内部において完成される。それを超え出るところの存在的な道は、ハイデガーにとっては存在しないのである。 p.113

フォイエルバッハがかつて指摘した事実、即ち、個人は人間本質を内包せず、人間本質は人間と人間との統一の中にこそふくまれているという事実について、ハイデガーの哲学は何も関知しない。彼においては、個人は自ら人間本質を内包しており、一個の「決意せる」自己となることによって、人間本質を現存せしめるのである。ハイデガーの自己は一つの閉じた体系である。 p.113-114

VII

キルケゴールにおいては、「単独者となること」は神との関りに入るための前提にすぎない。つまり、人間は単独者となるときにこそ、はじめて、神との関りに入りうるのである。キルケゴールの単独者は、神に対してのみ開かれているとはいえ、一つの開かれた体系である。 p114-115

ハイデガーはこのような神との関わりを知らない。しかも、彼はそれに代わるいかなる本質的関りをも知らないので、彼における「自己となること」は、キルケゴールにおける「単独者となること」とは全く異なった事柄である。 p.115

キルケゴールの人間は何事かのための単独者である。即ち、絶対者に対する関係に入るための単独者である。だが、ハイデガーの人間は何事かのために自己となるのではない。なぜならば、彼は自己の枠を突きやぶることができないからである。 p.115

ハイデガーは、人間が自己に対して「開かれる」と語っている。しかし、彼がそれに対して開かれている自己は、その本質上、閉鎖的である。 p.115

彼[ハイデガー]の主張によれば、「何人も主に自分自身とのみ語りうる」のである。すなわち、彼によれば、人間が他人と語る事柄は、本質的であることはできない——いいかえれば、この言葉は、単独者の本質を超越し、単独者を他の性格へ、つまり、実在と実在との間において、実在相互の本質的関係を通してはじめて成立する性格へと転換することはできない。 p.115

余白メモ： 実在相互の本質的関係を通してはじめて成立する性格へと転換すること → 「超越」

キルケゴールの人間は、憂慮と不安の中で「神の前にひとり」立つ。ハイデガーの人間は、憂慮と不安の中で自分自身の前に立つ。彼は自分自身以外の何ものの前にも立たない。しかも、人間は窮極の現実において自分の前には立ちえないから、彼は憂慮と不安の中で無の前に立っているのである。 p.116

キルケゴールの人間は、単独者となるために、そして単独者が絶対者に対してもつ関係に入るために、他人との本質的関係を断念せねばならない。ちょうど、キルケゴール自身が或他人との本質的関係を、即ち、彼の許婚者との本質的関係を断念したように。 p.116

ハイデガーの人間は、断念せねばならないような、いかなる本質的関係をも持たない。 p.116

キルケゴールの世界には、たとえ、他人に対して、なぜ彼との本質的関係を断念したかという理由を、(婚約解消後久しくたって許婚者にあてて書かれたキルケゴールの手紙におけるように)直接に、或は、(しばしば彼の著作において見られるように)間接に、語るためにすぎないとはいえ、全存在をもって語られた、他の人間に対する「汝」という言葉が存在する。 p.116

ハイデガーの世界には、このような「汝」は存在しない。実在から実在へ、己の全存在をもって語られた真実の「汝」は、存在しない。単に、顧慮をはらうにすぎぬ相手に向かっては、人間はこの「汝」を語らないのである。 p.116 - 117

VIII

人間が自分自身の自覚に到達しようと努力するときに、自分がその中にあるのを見出すところの群衆、つまり、一般者、非人間、無面貌[のっぺらぼう]、無形態(混沌としたもの)、平均者、均一者——、キルケゴールによればこれらの「群衆」は「非真理」である。これに対して、群衆から脱出し、その影響を逃れ、単独者となる人間は、まさに単独者であるゆえに、真理である。なぜなら、キルケゴールによれば、人間にとって、真理となる可能性、人間的な、つまり、制約された真理となる可能性は、無制約的な、つまり、神の真理に直面し、それと決定的な関わりに入る以外にないのであるが、人間は単独者として、全体的な自己責任を担った人格的存在となるとときにのみ、その関りに入るうからである。

p.117 - 118

群衆から自己を開放するという人間の生の営みは、ハイデガーにおいても中心的性格を維持してはいるが、しかし、人間をして自分自身を超え出でさせるという意味をすでに喪失しているのである。 p.118

キルケゴールと殆ど同じ言葉で、ハイデガーは、「ひと」がその時々 of 現存在から責任を解くという。彼によれば、人間的存在の現存在は、自己に集中している代わりに、「ひと」の中に散逸せしめられている。現存在はまず自分を発見せねばならない。 p.118

「ひと」の力は、現存在を「ひと」の中へ完全に解消させようとする働きをもっている。この力に屈服する現存在は、自分自身から、つまり、自己存在の可能性から逃亡し、自己の実存を喪失する。ただ「ひと」への散逸から「つれ戻された」(中略)現存在のみがハイデガーによれば自己存在に達するのである。 p.118 - 119

ハイデガーがこの最高の段階を孤立としてではなく、他人との共同存在への決意性として了解したことを我々はすでに知っている。もちろん、この決意性が、ヨリ高い次元における顧慮関係のみを確認しはするが、他人との本質的關係、自己の枠をつきやぶる、他人との現実の我—汝關係を知らないということをも我々は知っている。 p.119

ところで、この最高の段階においては、個々の人格と人格との關係にかんしては、自由となった自己に対しても、とも角も、このように一つの関りが、即ち、顧慮關係が是認されているのであるが、しかし、ハイデガーにおいては、非個人的な多数者に対する關係にかんしては、これに対応する関りがなにも指摘されていないのである。 p.119

「ひと」とそれに属するすべてのもの、つまり、「ひと」を支配し、「ひと」に頹落した人間が共同して生み出すところの、「雑談」、「好奇心」及び「両義性」は、すべて自己を阻害する純粹に否定的なものであり、それに代わる肯定的なものは何も登場しない。無名の一般者はそれ自体において否定されているが、それに代わるものもまた存在しないのである。 p.119

IX

我々にとって判明したのは、ハイデガーがキルケゴールの単独者を世俗化したこと、言いかえれば、そのためにキルケゴールの人間が単独者となった絶対者への關係を断絶したこと、並びに、彼がこの「ため」の代わりに、いかなる他の世俗的かつ人間的な「ため」をも定立しなかつたことである。 p.120

右の結果、彼[ハイデガー]は、単独者、すなわち、自己、すなわち、現実的人格となった人間こそはじめて他の自己に対して完全な本質的關係をもちうること、つまり、人間關係のもつ問題性の下に従属するのではなく、むしろ、その上に位置する本質的關係を、すなわち、すべてのかかる問題性をつつみ、それに耐え、それを克服する本質的關係をもちうるという決定的事実を見落とした。 p.120 – 121

偉大な關係は現実的人格の間にのみ存在することができる。それは死のごとく強くなることができる。なぜなら、それは孤独よりも強いからである。高貴な孤独の枠をつきやぶり、その厳しい法則にうちかち、自己存在から自己存在へと世界不安の深淵を超えて架橋するからである。 p.121

たしかに、子供は、私ということを学ぶ前に、まず汝というが、しかし、人格的現存在の高みにおいては、人間は、汝の神秘をその全真理において經驗するために、真に私ということができなければならない。 p.121

そして、すでに単独者となった人間は、かりに世界の内部に問題を限定したとしても、或事のために現存する。彼は或事のために、即ち、汝の完全なる実現のために、この単独者となったのである。 p.121

自己存在の次元において、多数の人間に対する関係の中で、本質的な「汝」に対応するものを。私は本質的な「我ら」とよぶ。 p.121

私の単なる顧慮の対象である人間は「汝」ではなく、「彼」或は「彼女」である。私がある中にまきこまれている無名の、無面貌の、群衆は「我ら」ではなく、「ひと」である。しかしながら、そもそも「汝」というものが存在するように、「我ら」というものもまた存在するのである。 p.122

いかなる種類の集団の中でも、たしかに「我ら」というものは成立しうが、しかし、それは決して集団生活のみからは了解することができないのである。「我ら」という概念の下に、私は、すでに自己と自己責任とに到達した、若干の、独立な人格の結合を、まさにこの自己性と自己責任とに基づき、それを通してこそはじめて実現される結合を考えているのである。 p.122

「我ら」の特性は、その成員の間に本質的関りが存在するか、もしくは時に応じて成立するという点に、つまり、「我ら」の中には、我一汝関係の決定的前提である存在的直接性が支配しているという点にある。「我ら」は「汝」を潜勢的にふくんでいる。相互に真に「汝」とよびかわす資格をもつ人々のみが、相共に真に「我ら」ということができるのである。 p.122

すでに述べたように、いかなる種類の集団組織もそれ自体では本質的「我ら」に対する実例として引用されえないのであるが、しかし、多くの種類の集団組織において、「我ら」の成立にとって特に有利であるような性格を正確に指摘することはできる。 p.122 - 123

例えば、革命的集団においては、それが国民の中における静穏で漸次的な覚醒と教化の事業を自己に課している場合に、最もよく「我ら」が見出される。宗教的集団においては、信仰の、生活の中における非熱情的かつ犠牲的な実現に努力している集団において、それは見出されるのである。いずれの場合にも、権力欲にみち、他人を自分の目的への手段として利用するような人間、或は、名誉心つよく、自己を見せびらかすような人間が、唯一人でも加入すれば、「我ら」の成立、或は維持を不可能にされるには十分であろう。 p.123

本質的「我ら」は従来、歴史上においても、また、現在においても、余りにも認識されることが少なかった。それは、かかる「我ら」が稀であり、また、従来、多くの場合、人々が集団組織というものを、エネルギーと作用の面からのみ考察し、その内部構造の面から考察しなかったからである。しかしながら、エネルギーの方向と作用形式とは、もちろん、極めて強く内部構造に依存している。 p.123

多数の人間に対する関係領域においてもまた、自己存在に到達した人々を収容する、否、かかる人々のみを真に収容しうる本質的関係が存在するということを、我々は見出したのである。これこそ、人間がはじめて真に「ひと」から解放される領域なのである。分離はいまだ真に「ひと」からの解放ではない。真の結合こそが、それなのである。 p.124

X

人間はその本性と世界における地位とにもとづいて、三重の生活関係をもっている。人間は、すべての生活関係を本質的關係に変えることによって、彼の本性と世界における地位とを生活の中で完全な現実性にまで高めることができる。そしてまた、一つの生活関係のみを本質的關係に変え、他の生活関係を非本質的なものと見なし、そのように取扱うことによって、彼の本性及び世界における地位の諸要素を非現実性の中に放置することができる。 p.125

人間の三重の生活関係は、世界及び物との関係、人間、即ち個人及び多数者との関係、並びに、右の二つの関係を貫いて現れつつも、それらを根本的に超越する存在の神秘との関係である。この存在の神秘を哲学者は絶対者とよび、信仰者は神とよぶが、この二つの名称を否認する人びとでさえも、事実上、彼のおかれた状況からそれを完全に閉め出すことはできないのである。 p.125

キルケゴールは物に対する関係が欠けている。彼はものをただ比喩としてみている。ハイデガーは、物をただ技術的なもの、有用なもので見なししている。しかし、純粹に技術的な関係は、物との本質的關係ではありえない。 p.125

物に対する本質的關係は、物をその実在性において眺め、物に心を傾倒する関係でしかありえない。芸術という事実は、技術的關係と結合したこのような本質的關係からのみ理解することができる。 p.126

技術的關係は、ただ容易に概観され、容易に解明されうる、整頓された関係にすぎない。その傍らに、またその間に、全体性、独立性及び無目的性をそなえた物との多種多様な関係が存在する。 p.126

個人との関係はキルケゴールにとっては疑わしいものである。なぜなら人間仲間との本質的關係を通して神との本質的關係が阻害されるからである。ハイデガーにおいては、個人との関係は顧慮関係としての現れる。しかし、単なる顧慮関係は本質的關係ではありえない。 p.126

顧慮関係をもふくんでいるような本質的關係においては、その本質的性格は、ハイデガーには欠如しているところの、或他の領域の中に根拠をもっている。個人との本質的關係は、実在から実在への直接的関係でしかありえない。その中でこそ、人間の閉鎖性は破れ、自己存在の枠は突破されるのである。 p.126 - 127

無面貌、無形態、無名の多数者との連関、すなわち、「群衆」或は「ひと」との連関は、キルケゴールにおいては、そしてまた彼に倣うハイデガーにおいても、自己存在に到達するために、克服されねばならぬ出発的状况として現れる。このことはそれ自体としては正しい。実際、我々がその中に沈没しつつあるあの無名の人間の有耶無耶は、いわば、我々が自己として世界に出現するために、離れねばならぬ母胎のようなものである。しかしながら、この事実はただ、真理の一面にすぎないのであって、もう一つの面なしには、それは非真理に変わってしまうのである。 p.127

自己の真正さと十全さとは、自分自身との関わりの中では決して証明されえない。むしろ、それは完全なる他者性、無名の群衆のカオスとの交わりの中でこそはじめて証明されるのである。なぜなら、真正なる自己、十全なる自己は、群衆と接触するいたるところで自己存在の火花を発生し、自己と自己とを結合し、「ひと」への対立物、即ち、単独者の団結を樹立し、社会的生命を素材として一つの社会的形態をかたちづくるからである。 p.127

キルケゴールの考えていた、神との本質的關係は、我々の見たように、それ以外のもの、即ち、世界、共同体及び或個人との一切の本質的關係を断念するというを前提にしている。 p.128

それは、神と私とを除く一切のものの本質的な無視を通して成立している。しかし、存在全体との関わりでの断念を通してのみ到達しうるような神は、キルケゴールの考えていた存在全体の神ではありえない。つまり、一切の存在者を創造し、維持し、共存せしめる神ではありえない。 p.128

たとえ、放任された被造物の歴史が分裂とよばれるにふさわしいものであるとしても、歴史の歩みの目標は統合でしかありえない。そして神とのすべての本質的關係はこの目標と全く無関係なものではありえない。 p.128

※ 「グノーシス」は元来ギリシャ語で「知識」あるいは「認識」の意。ただし宗教学、宗教史の用語としては、グノーシスによって救済を得る宗教思想（グノーシス主義）をさす。

存在の神秘の偉大な詩人ヘルダリンによって影響を受けたハイデガーは、たしかに、すべての存在者の中に顕現し、我々の前に現象するこの存在の神秘を深く経験してはいるが、しかしながら、それを、我々の眼前に立ちあらわれ、我々にとって最後のもの、即ち、我々がようやく克ちとったもの、外ならぬ自分自身の中への安住をすら引き渡し、自己の枠を突きやぶり、本質的他者性との出会いに向かって決然として踏み出すことを要求するものとしては、経験していないのである。 p.129

XI

人間の三重の生活關係の外に、なお一つの關係が、即ち、自分自身への關係が存在する。この關係は、しかしながら、他の關係のようにそれ自体において事後的な關係と見なすことはできない。なぜなら、事後的な關係に対する不可欠な前提、つまり真の二元性が欠けているからである。従って、また、それを現実の中で本質的生活關係にまで高めることはできない。このことは、それぞれの本質的生活關係が、即ち、物との關係は芸術の中に、人間との關係は愛の中に、神秘との關係は宗教的告示の中に、それらの完成と浄化とを見出したのに対して、自己の現存在及び自分自身との關係はかかる完成と浄化とを見出さず、また、明らかに見出しえないという事実の中に示されている。 p.130

自己との關係は、キルケゴールにおいては、その意味と尊厳とを神との關係から受けとっている。ハイデガーにおいては、それは、それ自身において本質的であり、唯一の本質的關係である。このことは、ハイデガーの人間が、その本質的態度にかんして閉じた体系としてのみ、本来的現存在に到達するというを意味している。 p.131

これに対して、人間を存在との連関性において見る人間学的観点とは、この連関性が一つの開かれた体系においてのみ、高度に実現されるものと考えざるをえないのである。そもそも連関性とは、私の人間的状況の残りなき全体との連関性でしかありえない。 p.131

この人間的状況の中からは、物の世界も、隣人及び共同体も、さらにはこれら両者をこえ、人間自身を超える神秘すらも除かれてはならない。人間は、彼の状況に対する全関係が実存となることによるのみ、いいかえれば、彼のあらゆる種類の生活関係が本質的となることによるのみ、現存在に到達することができるのである。 p.131

XII

人間とは何であるか、という問いには、現存在それ自体、或は、自己存在それ自体の考察からは答えられない。むしろ、人間的人格とすべての存在との本質的連関、並びに、人間的人格のすべての存在への関わりを考察を通してのみ答えられるのである。 p.131

現存在、或は自己存在の考察それ自体からは、殆ど幽霊に近い精神的実在の概念と輪郭とが生ずるにすぎない。この幽霊的精神存在は、根本感情、世界不安、現存在憂慮、原罪—感情などの身体的内容をすらすらそなえてはいるが、しかも全く非身体的な、すべての身体性とは無関係な仕方ですれらをそなえているのである。この精神的実在は人間の中にひそみ、人間の生活を生き、人生について自分自身との間だけで精算勘定をする。しかし、これは人間ではない。 p.131 – 132

我々が人間的人格を、その全状況において、彼にあらざる一切のものをふくむ可能的関りにおいて捉えようとするときにのみ、我々は人間を捉えるのである。つまり、人間は三重の生活関係を結ぶ能力を備えた実在として、また、各々の形式の生活関係を本質的關係にまで高めうる実在として了解されなければならないのである。 p.132

余白メモ： → 見て感じる

青年時代にキルケゴールを知ったとき、私はキルケゴールの人間をせとぎわにいる人間であると感じたのであった。しかしながら、ハイデガーの人間は、キルケゴールから出発して、まさに無のはじまる深淵へと向かう巨大な決定的な一歩であった。 p.133

第3章 シューラーの理論

I

人間の問題を独立な哲学的な問題として取り扱おうとする、現在における第二の試みは、第一の試みと同じくフッサールの学派の中から出現した。それはシューラーの人間学である。 p.134

シューラーは、人間学の出発点である現在の状況を、次のように明瞭に語っている。「我々は、人間が完全にかつ徹底的に『問題的』となった最初の世代に属している。もはや、人間は自分が何であるかを知らないが、しかしそれと同時に、自分がそれを知らないということを知っている」と。このような、まさに人間が極度に問題的となった状況においてこそ、人間本質の体系的把握を開始することが、必要なのである。 p.134

シューラーは、ハイデガーのように、眼前の全体的人間の具体性を無視し、「現存在」のみを、つまり、自己存在に対する人間の態度のみを、形而上学的に唯一の本質的事象と見なしはしなかった。彼にとっては人間の残りなき全具体性が問題であった。 p.134 - 135

いいかえれば、彼は、人間と他の生物との相違点を、両者の共通点を手がかりとし、この共通点と対照させることによって、その特徴を明らかにするという仕方を取り扱おうとした。 p.135

シューラーはいう、「一旦、この問題に関する一切の伝統をすすんで完全な白紙に還元し、最大限の方法的な無関心と驚嘆とをもって人間とよばれる実在を眺めるようになった暁にのみ、我々はもう一度確固たる洞察に到達することができるであろう。」 p.135

実際、この方法は真正の哲学的方法であり、人間というこうも問題的となってしまった対象に対しては特に推薦されるべき方法である。すべての哲学的発見は、何千という理論の糸で紡がれたヴェールによって蔽われているもののヴェールをはぐことであり、このような暴露なしには我々の現に生きているような後世に人間の問題を克服することはできないであろう。 p.135

しかしながら、更にすすんで、シューラーが果たして自分の提唱した方法を自分の人間学的思索に完全な厳密さで適用したかどうか、検討されねばならない。彼がそうしなかったことを、我々はこれから見るであろう。 p.135 - 136

シューラーは現実の人間の考察の中に一種の形而上学を浸透せしめた。この形而上学は、たしかに、彼によって独立に生み出され、独自の価値をもってはいはいるが、しかし、ヘーゲルとニーチェによって深く影響されている。(中略)そして、このような形で考察に滲透している形而上学、すべての人間学的理論に劣らず、最大限の無関心と驚嘆とをもって人間とよばれる実在に目を注ぐことを、当然、^{うじはや}阻 げるのである。 p.136

シューラーは、我々がこれから見るように、絶対者に対する時間の意義の過大評価という点において、ヘーゲルとニーチェの後継者である。 p.136

この理論によって、絶対者、或は神は、ヘーゲルよりもはるかに徹底的に時間の中に^こそう入され、時間に依存させられている。神は存在するのではなく、むしろ、生成される。それゆえ、神は時間の中にはめこまれており、まさに時間の産物に他ならない。 p.137

この理論の中には、実際生成を進行させる時間という存在以外のいかなる存在もないのである。

p.137 - 138

ハイデガーはただ現存在のみを時間に結びつけ、現存在という限界をふみこえてはいない。しかし、シェーラーは存在自身を時間の中へ解消させる。ハイデガーは、完全性の存在する永遠については沈黙を守っている。だが、シェーラーはかかる永遠を否認するのである。 p.138

II

すべての有神論は、時間を完全なる存在者の単なる顕現及び作業領域と見なし、その発生及び発展と見なさないところの永遠概念の一種である。ハイデガーもまた、同じキリスト教的有神論の隣接領域からの出身である。しかし、彼は有神論との間に一線を画したにすぎなかった。だが、シェーラーは有神論と絶縁したのである。 p.139

最高存在者にかんする私の思想が第一次世界戦争中に決定的な転回を行って以来、私は友人たちに向かって、自分の立場を、折々「狭い尾根」という言葉で形容してきた。この言葉によって私は、絶対者にかんする一連の確実な命題をふくむ一個の体系の広い高原に佇んでいるのではなく、むしろ、深淵と深淵とはさまれた狭い岩尾根の上に立っており、そこにはいかなる命題的知識の確実さもないが、ただ、依然として隠蔽されたままである者との出会いの確かさがあるということを表示しようとしたのである。 p.139

こうして私の中には、人間を通しての神の実現という思想が生まれた。即ち、私にとって、人間は、その現存在を通して、自分の真理の中にひそんでいた絶対者が現実性という性格を獲得するところの實在であると思われた。(中略)しかし、それはすでに久しい以前に私の中で崩壊していた。 p.140

III

実際、現代の人間は、たとえ、現存在の全体を賭けつつ生きる各瞬間の永遠的内容の中に、なお、永遠なる存在への通路を見出しうるとしても、もはや、すべての時間を小波のように浮かべ、かつ、呑みつくす、大海のような永遠についての生きた知識を持ってはいないのである。 p.142

IV

現代人においては、精神の領域と衝動の領域とがいまだかつてなかったほどに分裂している。彼は、衝動から分離された精神が不毛で無力な隠遁状態におちいりかけているのを不安の中に感ずると共に、精神によって抑圧され、精神から追放された衝動が彼の魂を崩壊させようとしているのを恐怖の中に感じている。 p.144 - 145

彼の大きな関心は、両者の統一、統一感及び統一の表現に到達することであり、深刻に自分自身に拘泥しつつ、その道をたずね求めている。彼は衝動の解放の中にこそ、その途は見出されると信じ、ひとたび衝動が解放されるならば、自分の精神が衝動の働きを指導するのであらうと期待している。だが、これは迷いである。なぜなら、ここで精神とよばれているものは、たしかに、衝動の顔前に理念と価値と

をかかげることはできるであろうが、しかし、それらを衝動に信じ込ませることは、もはや、出来ないからである。 p.145

V

シェーラーの世界根拠—概念は、それが受けた哲学的影響の更に背後にひそむ、現代人の魂の状態の中にある起源を指示している。この起源は、一つの深刻な、解決不可能な矛盾をこの観念の中にもちこんだ、現代人の精神経験にもとづいて十分に理解することができるシェーラーの根本命題によれば、純粹な形式における精神は全く無力である。 p.145

そもそも概念というものは、我々が有するある種の最高の、しかも反覆することが認められている経験にもとづいて、形成されているが、力にかんする我々の最高の経験は、直接的な変化を生み出す能力の経験ではなく、むしろ、このような能力を直接間接に発動せしめる一種の機能の経験なのである。 p.146 - 147

ただシェーラーの用語の選択が、精神は、彼の世界根拠の中においてすら、諸能力を発動せしめる力をもっているという事実を蔽いかくしているのである。 p.147

VI

シェーラーは、精神の根源的無力という彼の命題の前には、「無からの世界創造」という思想は崩壊すると述べている。もちろん、彼は、この場合、或後代の神学によって、無からの創造という誤解されやすい表現を与えられた聖書の創造物語のことを指しているのである。しかしながら、その聖書の説話はもともと無という概念を知らない。この概念の使用は、「原初」のもつ神秘を傷つけることになる。 p.147

この物語が、原初にあたって、(多分、「彫刻する」という意味の単語を用いて)、天地の「創造」とよんでいる事実は、全く神秘の掌中に、神の内部で遂行されたプロセスに委ねられている。 p.147- 148

この創造という原初の出来事の後には、すでに或「精神」が存在している。もちろん、これはいかなる「精神的実在」とも全く異なったものであり、すべての精神的かつ自然的運動の根源である。 p.148

また、そこに述べられている、言葉による創造は、諸能力を発動せしめる精神の働きから切りはなすことはできない。こうして、聖書の創造されつつある世界の諸能力は発動され、精神はそれらを支配している。 p.148

シェーラーの「世界根拠」もまた、聖書的な神を非神格化しようとする無数のグノーシス的試みの一つにすぎないのである。 p.148

VII

シェラーはいう、人間において、即ち、「自分自身に『集中しつつある』人格の求心的統一において」原一存在者自身の精神的属性があらわとなる。(中略)しかしながら、このヘーゲルの梯子の頂点である人間精神は、まさに精神であるがゆえに、根源的に力をもたない。人間精神は、生命衝動を通して自らにエネルギーを供給することによってのみ、いいかえれば、人間が自己の衝動的エネルギーを精神的機能にまで純化することによってのみ、力を獲得する。 p.149

近代的精神分析の概念にもとづいて描写されているこの内的生活は、真に人間のそれであろうか？ それとも、むしろ、精神的領域と衝動的領域とが甚だしく相互に分裂し、相互に独立した結果、あたかもグノーシスの神話において、光の娘たちが力強い惑星の王たちの前に現れ、彼らに欲望をおこさせ、その光のエネルギーを注ぎださせたように、精神がその高みから衝動に対して魅惑的な理念の壮麗さを見せつけることができるような、或種の人間の内的生活であろうか？ p.149 – 150

VIII

だが、禁欲的人間は、決して、シェラーが考えているように、精神的人間の基本的類型ではない。このことは、芸術の領域において最も明瞭である。例えば、我々がレンブラントやシェイクスピアやモーツァルトのような人間を禁欲的人間類型から理解しようと試みるならば、その本質において禁欲であることを要しないことこそ、芸術的天才の特徴に外ならないということに気づくであろう。もちろん、これらの天才もまた、繰返し、否定や断念や内的変革という禁欲的行為を遂行せねばならないであろう。しかしながら、彼らの精神生活の本来的な営みは決して禁欲にもとづいてはいない。ここには精神と衝動との間の永遠の葛藤は存在しない。むしろ、衝動は理念との結びつきを失わないために、精神に従い、精神は原的諸力との結びつきを失わないために、衝動に従っているのである。もちろん、これらの人間の内的生活は滑らかな調和の中に進行するわけではない。それどころか、彼らこそ誰にもまさって矛盾にみちたデーモンの国を知っている。しかしながら、デーモンを直ちに衝動と同一視することは、誤った、そして誤りを生みやすい単純化である。デーモンはしばしば純粹に精神的な様相を呈しているからである。 p.151

真の葛藤と決断とは、芸術的天才の生においては、そしてまた、一般に偉大な人間の生においては、精神と衝動との間ではなく、むしろ精神と精神、衝動と衝動、精神と衝動の或産物と、精神と衝動の他の産物との間にこそ生ずるのである。偉大なる生のドラマは精神と衝動という二元論には還元することができないのである。 p.151 – 152

哲学者というものは、たしかに非常に重要な人間類型ではあるが、しかし、精神生活の基本形式を示すよりは、むしろ、その著しい特殊例を示しているのである。しかも、その哲学者さえも、右の精神と衝動という二元性から理解することはできないのである。 p.152

IX

シェラーは、人間固有の能力としての精神の特徴を、人間が動物と共有している技術的知性と区別しつつ、理念化という行為にもとづいて明らかにしようとした。 p.152

いいかえれば、人間精神は人間の感ずる痛みという現象の現実的性格を癱棄^{はいき}し、しかも、フッサールの考えたように、単に痛み的事实—存在にかんする判断を排去し、痛みをその本質に即して取扱うのみではなく、むしろ、「試みに」現実印象の全体を除外し、「非現実化という、根本においては、禁欲的な行為」を遂行し、かくて、自らを痛みを味わいつつある生命衝動の上に高めると、シェーラーはいうのである。 p.152 - 153

私は、この哲学者が世界におけるある存在の発見から出発して試行している限り、むしろ、彼自身のために、理念化の決定的行為がこのような形で行われるという主張に異議を申し立てる。痛みの本質は、精神がいわばそれから遠ざかり、いわば観覧席に立って、痛みの演ずる劇をある非現実的な類例として観ることによって認識されはしない。 p.153

痛みの本質は、痛みが事実に発見されることによって認識されるのである。いいかえれば、精神があくまで痛みの外にとどまらず、これを非現実化せず、この現実の痛みの深淵に身を投じ、その中に住み、それに身を委ね、その中に深く滲透するときに、はじめて、痛みがこの身近さにおいていわば自己を告白するのである。 p.153

認識は非現実化によってではなく、むしろ、この特定の現実への透徹によって、即ち、まさにこの現実の内部において本質を開示せしめるような透徹によって生ずるのである。このような透徹を我々は精神的洞察とよぶのである。それゆえ精神にとってまず最初に問われるのは、シェーラーのいうように、「私が今ここでもっている痛みは別として、そもそも苦痛そのものとは一体、なんであろうか？」という問いではない。精神は何ものも別視はしない。外ならぬ、私がいまここで持っている痛み、この痛みが私のものであること、ここにあること、この状態にあること、即ち、この痛みの完全な現前こそが私に苦痛自身の本質を開示してくれるのである。 p.153 - 154

苦痛は、そしてまた、魂にかんするすべての現実の出来事は、演劇にではなく、むしろ、舞踏の列に自ら加わらぬ者には決してその意味がわからぬ原始時代の密儀にこそ比べられるべきである。 p.154

精神が、痛みとのひそやかな接触において聞きとった、このデーモニック言語を、精神は理念の言葉に翻訳する。対象からの区別と対象からの後退とはようやくこの翻訳において生ずるのである。 p.154

しかし、精神の決定的行為は、すでに、それ以前に生じている。第一次の理念化は、抽象的理念化に先行している。一般に「観察的」思惟というものは、哲学者によって遂行される場合においてすら、世界の存在からその存在を報知する全権を現実^{reality}に委ねられている限り、最初に生ずる行為ではなく、むしろ、第二次的な行為である。 p.154

最初に生ずるのは、相手自身とのコミュニケーションによる或存在の発見であり、この発見こそがすぐれて精神的な行為なのである。あらゆる哲学的理念は、このような発見を根として生長する。 p.154

余白メモ： コミュニケーション Kommunikation (ドイツ語) = コミュニケーション (英語)

ただ自分の痛みのいかなる部分をも別視せず、その窮極の深みにおいて、世界の苦痛との精神によるコミュニケーションを交わした人々のみが、痛みの本質を認識しうるのである。 p.154 – 155

だが、彼がそれをなしうるためには、もちろん、一つの前提がある。即ち、この人間がすでに他の実在の苦痛の深みを、現実につまじり、断じて、存在にまで達せぬ「同情」によってではなく、大いなる愛によって)経験しているということである。このときにこそ、はじめて、彼自身の痛みは、その最後の深みにおいて世界苦に対して透明となるのである。存在する者の存在への参与のみが、自己存在の根底において、存在の意味を明らかにするのである。 p.155

X

しかしながら、精神とは何であるかを、一層正確に知るためには、精神が既に作品や職業になってしまった地点においてそれを研究することで満足してはならない。我々は精神がなお事象である地点においてもそれを探求せねばならない。なぜなら、根源的現実性における精神は、存在するものではなく、生起するもの、さらに厳密に言えば、予期されることなく、突如として現出するものであるのだから。 p.155

小児がしゃべる様子は何に例えられようか？ それは、神話的と形容するほかはない。小児は、ちょうど原始人が、夢と現実、経験と「空想」(だが、根源において一種の経験でないような空想があるだろうか?)とが渾然一体となっている神話を物語るのと同じ様に、しゃべる。彼がしゃべる時、精神は突如として現出する。それに先行するいかなる「禁欲」も「純化」もなしに、現出する。 p.156

精神は明らかに小児がしゃべる以前に、すでに彼の中にあるが、しかし、それは精神自体としてでもなく、また独立の存在としてでもない。むしろ、「衝動」と結合しつつ、物と結合しつつ存在している！だが、彼がしゃべるとともに、精神自身が独立して登場してくる。小児はしゃべる時にはじめて「才気にあふれる」のであり、しゃべろうと欲することによって、才気にあふれるのである。 p.156

小児がしゃべる以前には、もろもろの神話的形象はそれだけで分離されてあるのではなく、生の実質の中にはめこまれ、埋めこまれている。だが、彼がしゃべると共に、これらの形象は浮き出してくる。つまり小児が言語への精神的衝動を有するからこそ、言語と共に、神話的形象なるものもまた浮き出し、独立に存在すると共に、それについて語られうるものとなるのである。 p.156 – 157

精神は小児の場合には衝動として、言語への衝動として、いいかえれば、他人と共に、流動する伝達の世界に、形像授受の世界に生きようとする衝動として始まるのである。 p.157

いいかえれば、事物の恩恵を感じたときに、つまり、いまさらのように、どんな抵抗があっても、人間と世界の存在との間には協力関係があると感じたときに、彼は自分自身の意見を述べるのである。もちろん、恩恵の経験は抵抗の経験を通して、またそれを背景としてはじめて成り立つことであろう。しか

しながら精神が、事物との調和の中から衝動と調和しつつ立ちあらわれてくるということは、この場合にもまたあてはまるのである。 p.158

XI

人間は神を求める地点から始まるのではなく、何が原因で悩んでいるのかを知らずして、神からの疎隔に悩むところに始まるのである。そもそもそれ以外の場所には存在しない精神を宿している「精神的」人間、すべての生命から分離する術を知っている精神などというものは、珍妙な存在にすぎない。 p.160

精神は、火花として、すべての人々の生命にそう入されている。最も生命的な人々の生命からは、それは焰となって噴出する。そして、時折、どこかで偉大な精神の焰が燃えあがるのである。これらすべての精神は同一の実在であり、同一の実体である。生命の一体性及び世界との一致によって養われていないような精神は存在しない。 p.160

もちろん、精神が生命の一体性から切りはなされ、世界との対立の深淵につき落とされるような事態も起こりうるであろう。しかしながら、精神的実存の殉難のさ中においてすら、真の精神は全存在との原的共同性を否認しない。むしろ、全存在との原的共同性を否認する、存在の偽りの代弁者に対して、それを弁護するのである。 p.160 - 162

XII

事象としての精神、つまり、私が小児と農夫とを手がかりとして示したところの精神は、シェーラーの考えるように、衝動の抑圧と純化とによって発生することが決して精神の根源的本質に属してはいないということを明らかにした。 p.161

この人間は、他人に対する関係においても、また、彼の魂自身においても、病んでいる。つまり、フロイトの体系において抑圧と純化とがもっている中心的な意義は、一種の病理学的状態の分析から生れ、従って、このような状態に対して妥当しているのである。そして、これらのカテゴリーは心理学的のものであるから、その概念的威力は一種の病理心理学的なものである。 p.162

しかしながら、私は、歴史の上で、現代のように深刻かつ全体的な危機の時代を知らないのであり、右のカテゴリーが現代においてもつ意義の大きさもまた、それに比例しているのである。 p.162

我々の直面する危機を形容せよ、と言われるならば、私はそれを信頼の危機とよびたい。 p.162

我々はすでに、宇宙における人間存在にとって、安定期と不安定期とが交替するさまを見たのであるが、右の宇宙的不安定期においてさえ、大いの場合には、なお一種の社会的安定性が、即ち、現実顔にあわせて生きている小さな有機的共同体という支柱が存在する。そして、この共同体の内部において与えられる、信頼への是認が宇宙的不安定を償っている。即ち、連帯性と生への確信とを与えているのである。 p.162

信頼が支配している場所では、人間はしばしば自己の願望を共同体の命令と調和させなければならないが、しかし、抑圧が彼の生にとって支配的な意味をもつほどに願望を抑圧する必要はない。彼の願望は往々にして、共同体の必要(その表現が共同体の命令であるが)と融けあっているからである。もっとも、このような融合は、共同体の内部において現実^{じじつ}に一切が水いらずに行われている場合にのみ、従って、強要され、空想された信頼ではなく、真正の、基本的な信頼が支配している場合にのみ、成り立ちうることに注意しなければならない。 p.162 - 163

これに対して、有機的共同体が内部から崩壊し、不信が生^いの基調となるときに、ようやく、抑圧は支配的な意義を獲得する。このとき、人間の願望の率直な表出は不信によって窒息させられ、彼の周囲の一切が敵に変わり、或は、敵意をはらんでくる。もはや人間は自己の欲求と他人の欲求とを調和させる術を知らない。もはや、自己の欲求と自己を支える共同体の要求との間には、真の融合も、真の和解も存在しないからである。こうして、み^みたされない願望は絶望して、魂のくぼみの中へ力なくもぐり込んでゆくのである。 p.163

不信が支配すると共に、精神のプロセスもまた自ずから変わってくる。以前には、人間の全体性の集中された表現として雲間から電光のように閃^{ひらめ}くことが、精神の発生の主な様式であった。しかしながら、もはや、能力と勇気をふるって自己を表現する人間の全体性というものが存在しない。従って、精神が生まれるためには、大ていの場合、抑圧されている衝動のエネルギーまでが、「昇華(純化)」されなければならない。 p.163

このような発生の痕跡は精神自身に付着しており、ただ衝動からの闘争的な離間によってのみ、精神は自分の独自性を主張することができるのである。精神と衝動の分離は、多くの場合にそうであるように、シェーラーにおいてもまた、人間と人間との分離の結果である。 p.163 - 164

XIII

シェーラーの見解に反して、我々は精神について次のようにいうことができる、精神はその端初においては純粹な力である、即ち、世界への厳密な関与と、世界との際どい「つばせりあい」とにより、世界を形像^{ぎようざう}の中へ、音響の中へ、概念の中へ捉えようとする人間の力であると。 p.164

精神について、第一に発生するのは、人間の世界に対する親密な関与、闘争においても、平和においてもひとしく親密な関与である。そこには、固有な実在としての精神は、いまだ姿を見せない。精神は、原始的—集中的な関与能力の中へ諸共に包み込まれている。 p.164

ようやく、世界を、闘争しつつ、或は戯れつつ感ずるのみならず、併せて把握しようとする目覚めた衝動と共に、即ち、経験のカオスをコスモスへ編成しようとする情熱と共に、固有な実在としての精神が発生してくる。光のとめどないち^ちら^らつ^つきの中から形像が分離し、地上のまとまりのない騒音の中から音響が析出し、一切の事物の雑然たる混乱の中から概念が浮かび出してくる。こうして、精神は精神として誕生する。しかしながら、精神がすでに併せて自己を表現しようとし^しないような、精神の原段階を考

えることはできない。形象自身は、洞窟の天井に描かれることを欲し、すでに赤土が手に握られている。音響は歌われることを欲し、すでに喉笛は呪術の歌に向かって開かれている。カオスはすでに形態によって制御されている。 p.164

しかしながら、形態は、それを生み出す人間以外の人間によって知覚されることを欲するのであり、形象は情熱をもって指さされ、歌い手は情熱をもって聞き手に歌いかける。形態への衝動は、言語への衝動からわかつことができないのである。 p.165

こうして、世界への関与を通して人間は魂への関与に到達する。世界は編成され、人間たちの間で語られうるものとなる。ようやくにして、世界は人間たちの間の世界となる。だが、あらためて、ここでもまた、精神は純粋な力である。身ぶり^{じょうき}と神託によって、精神の司^{つかさ}はカオスの友人たちの抵抗を退け、共同体を統治する。 p.165

シェーラーが根源的なりと考える精神の無力は、例外なく共同体崩壊の随伴現象である。これよりのち、言語はもはや理解されず、人間的事象を編成し、統治はしない。精神は魂への関与を拒まれ、それに背を向け、生の統一^{じゅういつ}体から遊離し、自己の城砦^{じょうき}へと逃げ込む。 p.165

従来、人間は全身をもって思考した。指先ですら思考した。これ以後、人間は脳髄だけで思考するのである。ここに至ってようやく、フロイトは彼の心理学の対象を、シェーラーは彼の人間学の対象を入手する。世界から分離され、精神と衝動とに分裂した病める人間を入手するのである。我々が、この病める人間を、人間そのものと、正常なる人間と、人間一般と考える限りは、彼が病から癒されることは決してないであろう。 p.165

さらに、本来ならば、他人に対する関係についてもまた同様に、まず、一般的衝動性^{じょうどうせい}がその根源的な規定者であって、ようやく後から、人間精神が衝動との論争によってこの規定をのりこえるのではなく、むしろ、人間性は、私の欲望とは無関係に独立して持続的に現存する、人格としての人間への対向と関連してのみ、始まるということ、言語の発生はこのような対向に基づいてこそ、はじめて理解されるということが、ここで示されるべきであろう。しかし、これらの場合にも前述の場合と同様に、まず最初に存在するのは、明らかに、精神と衝動との一致、新しい精神的衝動の形成である。そして、これらの場合にも前述の場合と同様に、人間本質は、個人の内面において演ぜられるもの、シェーラーが人間と動物との決定的相違点と見なした自己意識からではなく、むしろ、人間が一切の事物に対して有する独自の関りからこそ把握されるのである。 p.166 - 167

第4章 展望

我々は、すでに、現代における二つの重要な試みを手掛りとして、主として人格とそれ自身との関係、人格の中における精神と衝動との関係等々を取扱うにすぎぬ個人主義的^{こじん主義}人間学が、人間本質の認識へは導きえないということを知った。 p.168

・・・「人間とは何か？」というカントの問いは、もし何らかの回答を与えられるとすれば、断じて、それ自体における人格の考察からではなく、むしろ、存在者との全本質的関りの中における人格の考察からのみ、与えられるのである。いいかえれば、全生涯にわたり、自己の全存在を賭けて、自らに可能な関わりを実現する人間こそ、はじめて、我々の真実な人間認識に寄与することができるのである。

p.168

人間本質への問いは、孤独となった人間に対して、はじめて、その深淵を開示するのであるから、回答への道は、すでに孤独を克服しながら、しかもなお孤独のさいにおける問いかけの能力を失わないところの人間に向かって開かれている。その結論の意味は、とりもなおさず、人間の思索に対して、一つの生活的な新しい課題が課せられているということである。それは、まさに生活的な新しい課題である。なぜなら、自分自身を把握しようとする人間が、孤独の緊張と孤独のふくむ燃えるような問題性とを、そっくりそのまま、しかも更新された生の中へ、世界と共存する生の中へ、救出すること、そして、この立場から思索することを意味しているからである。 p.168 - 169

余白メモ： 「人間関係学」（早坂泰次郎著 同文書院 1987年） p.216 に引用されている。

もちろん、この場合、極度に困難な条件があるにもかかわらず、孤独を克服する新しいプロセスが、すでに始まっているということが前提されている。このプロセスとの関連においてのみ、我々は右の思索に対する特殊課題を感じ、かつ表現することができるのである。このようなプロセスを、人類の歩みの現時点において、精神の働きによってのみ生み出しえぬことは明らかである。しかしながら、或程度は認識もまたそれを促進しうるであろう。 p.169

もし、個人主義が人間の部分を捉えているにすぎないとすれば、集団主義は部分としての人間を捉えているにすぎない。人間の全体性、全体としての人間には、両者とも到達していない。 p.169

個人主義は、人間を自分自身との関りにおいてのみ見ているが、集団主義は、そもそも人間を見ていない。それは「社会」のみを見ている。前者においては、人間の「かんばせ[顔、容貌]」は歪められ、後者においては、それは蔽われている。 p.169

この状態の特徴は、その深刻さにおいて恐らく前代未聞の孤独な現存在構造を生み出した宇宙的な住家喪失すみかと社会的な住家喪失、世界不安と生の不安との合流である。 p.170

人間的人格は、人間としては、認知されぬ私生児のように、自然から遺棄され、同時に、人格としては、荒れ狂う人間社会の真只中に他人から隔絶されて立っていると感じている。この新しい無気味な境位を認識しようとする精神の最初の反応が、現代の個人主義であり、第二の反応が、集団主義である。

p.170

個人主義においては、人間の人格は敢えてこの境位を肯定しようとする。敢えてこの境位を、肯定的な反省の中に、普遍的な運命愛の中に浸そうとする。生の思想体系のとりでを築き、その中で理念をして、ありのままの現実を欲すると宣言せしめようとする。 p.170

自然によって遺棄されたものとしての人間は、世界におけるいかなる他の実存も知らぬ、とくに極端な仕方です「個」である。しかも人間は、それが彼固有の個的存在を意味するゆえに、この人間としての遺棄存在を受け入れる。同様に、他者と結合せぬモノドこそ、最高次の個として自らを経験し、称賛するゆえに、彼は、人格としての隔絶存在を受け入れる。 p.170

余白メモ： モナド： ライプニッツが案出した空間を説明するための概念

孤立化することによってともすれば陥りがちな絶望から逃れるために、人間は孤立を讃美するという苦肉の策に訴えるのである。こうして、現代の個人主義は本質的に虚構された基礎の上に立っている。この性格に基づいて、それは挫折する。なぜなら、虚構は、与えられた状況を事実[基]つ[づ]いて克服する力をもたないからである。 p.170 - 171

第二の反応、即ち集団主義は主として第一の反応、即ち個人主義の挫折の後に出現した。ここでは人間の性格は、現代の集団的組織の一つの中に自己を完全に埋没せしめることによって、孤立化の運命を免れようとしている。 p.171

余白メモ： 「人間関係学」(早坂泰次郎著 同文書院 1987年) p.217 に引用されている。

この組織が巨大であり、緊密であり、強力であればあるだけ、それだけ余計に、人間の人格は、二つの形式の住家喪失から、即ち、社会的かつ宇宙的な住家喪失から救われたと感ずることができる。 p.171

もはや明らかに、生の不安への誘因は存在しない。なぜなら、人は「一般意志」に自分を順応させ、余りにも複雑になった現存在に対する自分の責任を、いかなる複雑さにも対応しうる集団的責任の中へ解消しさえすればよいからである。同様に、もはや明らかに、世界不安への誘因は存在しない。なぜなら、いわば、いかなる契約も結びえぬ、無気味な宇宙の代わりに、社会それ自体が処理し、或は処理しうるように見える・技術的自然が登場したからである。 p.171

集団性は、全き保障を与えることを誓う。ここには虚構的なものは何もない。ここには重々しい現実性が支配し、一般性すらも現実的となったかに見えるのである。しかしながら、現代の集団主義はその本質において幻想的である。 p.171

たしかに、人間集団をつつむ、信頼するに足る機能をもった「全体」と人格との連携は実現された。しかし、それは人間と人間との連携ではない。集合概念としての人間は、人間と共存しつつある人間ではない。 p.171 - 172

各個人の全体を要求する「全体社会」は、当然の帰結として、生命体との一切の結合を制限し、無効にし、無価値にし、冒瀆することを目指し、そしてそれに成功する。 p.172

他人との共感を求める・かのしなやかな人間の側面は、次第に抹殺されるか、さもなければ鈍化される。人間の孤立化は克服されるのでなく、むしろ紛らわされる。孤立の認識は抑圧されれば、孤立の事実は深みにおいて抜きがたく作用しており、ひそかに一種の残忍性にまで高められて、幻想の四散すると共に姿をあらわすのである。 p.172

現代の集団主義は、人間が自分自身との出会いの前においた最後の障害である。 p.172

虚構と幻想との終わったのち、ようやく可能となり、不可避的となった人間の自分自身との出会いは、単独者と隣人との出会いとしてのみ実現されうるであろうし、また、実現されねばならないであろう。 p.172

単独者が、他人を、その全他者性において、自己として、人間として認識し、この地点から他人に向かって突破するときこそ、はじめて、彼は、厳しい、変身的な出会いの中で、孤独を突破し終わるであろう。このようなプロセスが人格の人格としての覚醒からのみ生じうることは明らかである。 p.172

個人主義においては、人格は、彼の基本的状況の単に虚構的な克服に禍されて、たとえ、存在の只中で自分を人格として主張していると考え、或は考えようと苦心しているにしても、虚構性によって自己の核心を破壊されている。集団主義においては、人格は、個人的な決断と責任を断念することによって自分自身を放棄している。 p.172 - 173

いずれの場合にも、人格は他人への突破を遂行することができない。真正の人格の間においてのみ、真正の関りは存在することができるからである。

色々な復興への試みにもかかわらず、個人主義の時代はすでに過ぎ去った。これに反して、ここかしこに解体の徴候が見られるはするけれども、集団主義はなお高度の発展を維持している。この状態から脱出するためには、人格が蜂起して、隣人との関わりを開放するより外に、道はないのである。 p.173

私には、はるかな地平線上に、すべての真実な人間現象に固有な緩やかさをもって、巨大な不満が湧き上がっているのが見える。その形は、従来のかなる不満にも似てはいない。 p.173

人々はもはや従来のように、単に一定の支配的立場に対して、他の立場を支持して立ち上がりはしないであろう。むしろ、或巨大な努力の、即ち共同体への努力の誤った実現に対して、その真正な実現のために立ち上がるであろう。人々は共同体の形態の歪曲^{わいきよく}に抗して、かつて、多くの世代が信じ、かつ希望しつつ夢に描いた、かの純なる形態のために闘うであろう。 p.173

私がここで問題としているのは、生命の営む行為である。しかし、それを呼びさましうる唯一の手段は生きた認識である。 p.173

この生きた認識の最初の問いは、「真正なる」第三の立場への問い、つまり、個人主義と集団主義のいずれにも還元されず、また、両者の単なる折衷でもないような一つの立場への問いでなければならない。 p.173 - 174

人間の実存の基本的事実、それはそれ自体における単独者でも、それ自体における全体社会でもない。両者はそれだけで考察されるのなら、強引な抽象にすぎない。単独者は、他の単独者との生きた関りにふみこむ限りにおいて、実存的事実である。全体社会は、生きた関りの単位によって自らを構成する限りにおいて、実存的事実である。 p.174

人間の実存の基本的事実、人間と共存しつつある人間である。 p.174

何ものにもまさって、人間世界の固有性を特徴づけているのは、実在者と実在者との間に、自然の中には類例が見出されないような、或事実が生じているということである。言語はこの事実の表徴であり、媒体であるにすぎない。一切の精神的作品はこの事実によって現実の中へよび出された。この事実によって始めて、人間は人間となる。しかし、この事実は、単純に発展するとは限らない。時には腐敗し、委縮することもある。 p.174

この人間固有の事実は、一個の実在者が他の実在者を、他者と、この特定の他なる実在と見なし、両者に固有の領域を超える領域において、彼とコミュニケーションを交わすことの中に基礎づけられている。 p.174 - 175

人間としての人間の実存と共に措定され、しかも、概念的にはいまだ把握されていないこの領域を、私は「間」の領域と名づける。この領域こそ、たとえ、その実現される度合いは千差万別であるにしても、人間的现实の原一範疇である。この領域から、真正の第三の立場は出発しなければならないであろう。 p.175

「間」の概念を基礎づける観点、人間的人格の関わりを、もはや、一般の習慣のように、単独者の内面性の中にか、或は、単独者をつつみ、かつ規定している一般的世界の中に位置づけるのではなく、事実、それらの中間に位置づけることによって獲得されるであろう。 p.175

「間」は補助概念ではない。むしろ、間一人間的現象の現実の場所であり、支柱である。 p.175

「間」は、個人の魂や周世界とは違って、単純な連続性を示さず、人間的出会いの程度に応じて、その都度新たに構成されるために、従来、独自の対象としては顧みられなかった。それゆえ、人々が、本来「間」に属する事象をも、魂や世界という連続的要素と結びつけたのは、無理からぬことであった。 p.175

真の会話(つまり、予め個々のせりふについて打ち合わせられたものではなく、話し手が直接相手に語りかけ、その予期しえぬ応答を引き出すような全く自発的な会話)や、真の授業(つまり、職業的にくり返されるものでも、その結果を教師が予め知っているものでもなく、相互の奇襲の中に展開されるもの)や、習慣的ではない真の抱擁や、戯れではない真の決闘、——これらの事象を構成している本質的要素は、相対する当事者たちの中でも、また、両者の他の一切をつつんでいる中立的世界の中でもなく、むしろ、もっとも厳密な意味において相対する二人の間に、いわば彼ら二人のみが入りうる次元の中に生ずるのである。 p.175 - 176

もし、何事かが私に対して生ずるならば、それは、正確に世界と魂とに、「外的」現象と「内的」印象とに分割されうる事象である。しかしながら、私と或他人とが、(強引ではあるが、殆ど言い換えのきかない表現を使えば)相互に生じあうとき、この計算は二では割りきれない。魂がすでに終わり、世界がなお始まらぬどこかある地点に余剰が残る。そして、この余剰こそが本質的要素なのである。

p.176

我々は、この事実を、甚だ些細な、瞬間的な、殆ど意識にのぼらぬような現象の中にすら発見することができる。 p.176

防空壕の殺人的雑踏の中で、突然、二人の未知な人間のまなざしが、一瞬の間、おどろくべき、無制限な思いやりの中で、ぶつかりあう。空襲解除のサイレンがなるとき、この出来事はすでに忘れ去られている。しかし、それは起こったのである。かの瞬間以上には持続しなかった或領域において、起ったのである。 p.176

このような一時的な、しかも確固たる現象を理解しようとするにあたっては、感情的契機をその中に導入しないよう注意しなければならない。ここで生じている事実には、心理学的概念は手がとどかない。それは或存在的事実である。 p.176 - 177

これらの、微かなる、出現と共に既に消失しつつあるような現象から、二人の性格的に相対立する人間が、共通の生活状況の中にまきこまれ、相互に沈黙の明らかなさをもつて、現存在の和解なき矛盾を露呈しあうような、純粹にして不朽な悲劇芸術のパトスに至るまで、対話的状况はただ存在論的にのみ、十分に把握することができる。しかも、個人的実存の存在性からではなく、また、二個の個人的実存からでもなく、この両者を超越しつつ、両者の間に実在するものからこそ、把握することができる。 p.177

余白メモ： パトス(ギリシャ語)： 欲情、怒り、恐怖、喜び、憎しみ

対話的状况がふくんでいる最も強力な瞬間には、事象をめぐる円の中心は個人性の上にも、社会性の上にもなく、或第三者の上にあるということが紛れもなく明らかとなるのである。主観性の彼方、客観性の此方、我と汝が出会う狭い尾根の上に、間の国は存在するのである。 p.177

来るべき世代の生の決断に対して、現在においてようやくその発見が始まったところの右の事実を通して、個人主義と集団主義をのりこえる道が指し示されている。ここには、その認識を通して、人類が真正の人格を取り戻し、真正の共同体を樹立すべき、真正の第三の立場が暗示されている。 p.177

人間にかんする科学に対しては、この事実の中に、そこから、一方においては人格了解の変革へ、他方においては共同体了解の変革へと前進しうる出発点を与えられている。元来、人間にかんする科学の中心の対象は、個人でも、集団でもなく、人間と共存しつつある人間である。人間と人間との生きた関りの中においてのみ、人間の本質性、人間に固有なるものが、直接、認識されるのである。 p.177 - 178

ゴリラさえも個であり、白蟻の国さえも集団である。しかし、我と汝とは我々の世界の中にのみ存在する。なぜなら、人間は、つまり自我は、汝との関係に基づいてこそ、はじめて存在するからである。 p.178

この「人間と共存しつつある人間」という対象の考察から、人間学と社会学とをつつむ人間の科学は出発しなければならない。 p.178

もし諸君が単独者それ自体を考察するならば、諸君はいわば地球上から月の半面を見ているようなものである。人間と共存しつつある人間こそ、月の両面なのである。 p.178

もし諸君が社会それ自体を考察するならば、諸君はいわば地球上から銀河を見ているようなものである。人間と共存しつつある人間こそ、銀河系宇宙の全景である。 p.178

人間と共存しつつある人間を見たまえ。そうすれば諸君は、そこに、つねに、人間の本質であるダイナミックな二元性を併せて見出すだろう。攻撃能力と防御能力、探求する素質と応答する素質というように。しかも、これらはつねに一体をなし、交互に作用しつつ、相互に補足しあっており、共々に人間を明示しているのである。 p.178

その上で、諸君はあらためて、単独者に向かうがよろしい。諸君はそのとき単独者を、自己の有する関わりの可能性をいまだ実現していない人間として認識するであろう。 p.178

またあらためて、全体社会に向かうがよろしい。諸君はそのとき全体社会を、自己をめぐる関りを不完全にしか実現していない人間として認識するであろう。 p.178 - 179

我々が、人間を、対話法の中で、相互に現前しあう「二人ずつ」の中で、或一人と他の一人との出会いが、その都度つねに実現され、かつ認識されつつある実在として了解するようになった暁にこそ、人間とは何か、という問いの答えは、おのずから明らかとなるであろう。 p.179