

一般研究論文

マックス・シェーラーにおける「人間」概念再考 ニヒリズムと動物化の狭間で

A Reconsideration of Max Scheler's "Human" Concept: Between Nihilism and Animalization

岩内 章太郎

IWAUCHI, Shotaro

1. はじめに

シェーラーによって提唱された哲学的人間学の主題は「人間」である。「人間」とは何かという根本的な問いを主題化するシェーラーの関心は、フッサールの現象学的方法から多大な影響を受けながらも、フッサールがこだわり続けた認識問題に止まらず、価値、情意、欲望といった生や世界の意味に関する問いに向かった。すなわち、シェーラーが「人間」とは何かを考える場合、その根本的な動機においては、人間的生が持つ意味と価値の本質論の構築が目がけられていたのである。

本稿では、シェーラーの「人間」概念の検討を通じて、シェーラー哲学が持つ現代社会にとってのアクチュアルな可能性が論じられる。つまり、精緻な実証的な研究によってその全体像を明らかにするのではなく、シェーラー哲学が保持している現代的な可能性を提示するのが本稿の目的となる。

したがって、本研究で検討されるべき点は大きく二つある。一つには、「現代社会」という漠然とした規定をより明瞭なヴィジョンに仕上げていく仕事がある。当然、社会は一義的には規定されない複雑

な事象であるため、ある観点を置くことになる。その観点を「動物化」と「ニヒリズム」と置いてみる。詳しくは後に論じるが、その二つの概念で筆者が考えてみたいのは、人は他者なしで充足しうるのかという問題に集約される。この問題は事実的なレベルでの問題ではない。つまり、ある人が被投される世界は、既に他者たちの世界であり、他者なしで生きていくことは明らかに背理だといった反論は無効である。筆者がここで取り上げるのは、人間は他者を求めるのかという人間的欲望の構造の次元での話であり、事実レベルでの他者との共同存在を主題化したいのではない。「動物化」とは、他者の承認による自己価値確証の欲望を放棄し、盲目的に世界のエロスを蕩尽する自己充足の可能性を指示する。確かに、現代を蔽う新しいニヒリズムの不安と虚無（メランコリー型ニヒリズム）は動物的な欲望の発露に期待してしまうが、「動物化」は他者への通路が閉ざされた人間の挫折したアイロニーではないだろうか。そのことを問うてみたい。

二つ目として、シェーラーの「人間」概念の再検討が行なわれる。そして、その目論見は常に「動物

化」と「ニヒリズム」という視線に中心化されるであろう。シェーラーの哲学は、人間的なものと動物的なもの二つの要素の相互関係によって構成される。興味深いのは、シェーラーが「ディオニュソスの還元」という仕方で、「動物化」に似た可能性を暗示していることにある。しかし、その「動物化」は精神的な指導に導かれての「動物化」の可能性なのであり、現在盛んに使用される「動物化」とは一線を画するものとなっていることを示すのが、本稿の中心テーマである。

2. 「動物化」と「メランコリー型ニヒリズム」:

大きな物語の終焉後の生のかたち

(1) 「動物化」: 他者なしでの充足の可能性

ポストモダンということばは、いささか使い古された感が否めず、ともすれば陳腐に響く。しかし、われわれがモダン、ポストモダンといった時代の延長線上にいるからには、考察は新しい観点と同時に一つの時代定位を要求する。筆者の考えでは、ポストモダン是一个の過渡期である。その過渡期は、近代が作り上げた「理性」「啓蒙」「科学」、また近代以前の「神話」「宗教」がさまざまなかたちで崩壊するのを目にした時代であった。その根本動機は、個人の「自由」の普遍的解放が押し進められることによる、あらゆる慣習、制度、物語に対する疑義と捉え返し、また大衆社会、産業社会と二つの世界大戦による知識人の自己反省である。

ところで、近代社会を特徴づける一つの観点は、それが万人の「自由」の解放を目指したことにある。例えば、ルソーは政治的権限の正当性の根拠を各構成員の合意にのみ置くことによって、「一般意志」の指導に基づく「社会契約」という考え方を提出した。ルソーは以下のように述べている。「人間が社

会契約によって喪失するものは、その生来の自由と、彼の心を引き、手の届くものすべてに対する無制限の権利とである。これに対して人間の獲得するものは、社会的自由と、その占有するいっさいの所有権とである。…(中略)…社会状態において得たものには、精神的自由を加えることができよう。精神的自由のみが、人間を真に自己の主人たらしめる。これを加える理由は、単なる欲望の衝動は人間を奴隷状態に落とすものであり、自分の制定した法への服従が自由だからである」(ルソー2005: 230-231)。

近代社会における「自由」のありように対するルソーの洞察は的を得ている。社会契約によって確かに人間は無制限の自由を失うことになる。契約を結ぶ以上、好きなことなら何をやってもよいということにはならないからだ。しかし、そのことによって人間は「社会的自由」と「精神的自由」を手に入れる。その要諦は、刹那的な衝動の実現を放棄して、自らが制定したルールに従うことによって自己の主人になるということにある。また、社会状態では所有権も社会的な権利として認められることになる。ルソーにとって、自由は単なる無制限の欲望存在ではなく、その欲望を対象化し、社会的な権利状態にまで高めることに存する。

ヘーゲルは人間的自由の条件をさらに明確に定位する。動物と異なり、人間は対象化する能力を持つことによって自己自身を対象化することができる。端的に言えば、人間は「自己意識」を持つ。「自己意識」は、自己を価値的存在に高め、自己意識の欲望は自己価値への欲望となる。そして自己価値を満足させるには、他者を一方的に否定し、それを無化するのではなく、むしろ他者の「自立性」を認めたくえでの、他者の承認がどうしても問題になってくる。「欲望とその満足において達成せられるところ

の自分自身だという確信とは対象をもって条件としている。なぜなら、確信のえられるのは、この他者を撤廃することによっているが、この撤廃が行われるためには、この他者が存在しなくてはならないからである。…(中略)…そこで対象の自立性を顧慮すると、自己意識が満足に到達しうるのは、対象自身が自分のほうで否定を実行してくれる場合にのみかぎられたことである」(ヘーゲル 1971: 180)。

自己の自由を確立するには、他者の自由を認めざるをえない。他者がその自由意志において自己を承認したときに初めて自己の自由は訪れる。したがって、人間的欲望の本質は必然的に、他者の欲望を欲望することになる。動物の場合のように対象を否定し尽くして欲求を充足させるのではなく、自己意識は対象(他者)の自立性を認めたくて、自己価値の「承認」を心がけるからだ。つまり、人間は他者が望む諸価値の秩序を、自らの欲望の範型として形成し内面化することによって、自己意識を確立するのである。コジューヴと共に言うならば、「人間的欲望は他者の欲望に向かわねばならない。…(中略)…人間的欲望、より正確に表現するならば、人間の生成をもたらす欲望、すなわち自己の個性、自己の自由、自己の歴史、そうして自己の歴史性を意識する自由かつ歴史的な個体を構成する欲望——このような人間の生成をもたらす欲望は、実在する『肯定的』な所与の対象ではなく、他者の欲望に向かうという事実によって、(ただ生き、ただ自己の生命感情をもつにすぎない自然的存在者を構成する)動物的欲望と異なる」(コジューヴ 1987: 14)ということになる。コジューヴによると、「人間的欲望、人間の生成をもたらす欲望、自己意識つまりは人間的実在性の生みの親としての欲望は、いかなるものであれ、終局的には、『承認』への欲望に基づいて

いる」(コジューヴ 1987: 16) ことになり、人間存在の「自由」は関係性によって支えられているのである。

以上が「自由」を軸にする近代の簡略な見取り図である。ところで、「自由」を心がける自己意識が他者の欲望を欲望することによって「承認」を得るプロセスの前提になっているのは、他者の欲望の範型それ自体が社会的に緩やかな形であっても読み取れることにある。すなわち、一般に他者が何を考え、何を求めるのかについて了解しうるものが、「承認」のプロセスの基礎条件となる。

近代社会は「自由」の普遍的解放という理念そのものが欲望の範型として機能することによって、個の「自由」を抑圧する宗教的権威や共同的な慣習を徐々に取り外してきた歴史を持っている。しかし、そのことによってポストモダンの社会は予期せぬ形で「自由」それ自体が孕むアポリアに会うことになる。

近代社会の理念である「自由」の普遍的解放は、個人の「自由」を基礎づけるために「理性」「啓蒙」「合理性」といった他の諸概念と協働しながら、「自由」が現実化していくプロセスの必然性と必要性について意を尽して説明してきた。社会のうちで「自由」が少しずつ成熟していくとともに、無自覚に直接的に受容されていただけの「大きな物語(宗教、慣習、伝統、共同幻想)＝欲望の範型」の権利問題が浮上してくる。つまり、理性の合理的な推論によって、自己と自己が属している文化的共同性を含めた対象への対象化が進展する。「大きな物語」はおのおのの個人の理性によって、それが人間的自由を抑圧する方向にあるのか、またはその物語は人間生活にとって必要なかをふるいにかけてはくのだが、問題は理性的に吟味されることそれ自体に物

語性を剥奪する契機が潜んでいることにある。なぜなら、物語の十全的な機能はあくまで「超越性」に対する「信」をその条件として持つが、理性的な推論である「知」は物語の「超越性」を地上に引きずりおろしてしまうからである。リオタールが、「極度の単純化を懼れずに言えば、《ポスト・モダン》とは、まずなによりも、こうしたメタ物語に対する不信感だと言えるだろう。…（中略）…物語機能は、真なる物語を構成する関係の諸要素——すなわち偉大な主人公、重大な危難、華々しい巡歴、崇高な目標——を失いつつある」（リオタール 1986：8-9）と述べるように、メタ物語が機能不全に陥ったポストモダンの社会が経験しているのは、他者の欲望それ自体の不透明さではないであろうか。換言すると、われわれは、「欲望の死」「欲望の壊れ」で特徴づけられる〈フラグメントな社会〉、つまり、個々人の欲望が細分化、分散化することによって、他者の考え、情動、欲望のありようが分かりにくくなっている社会、に突入しているのではないであろうか。

〈フラグメントな社会〉では、自己の欲望の水脈を形作ることそのものが困難になる。これまで見てきたように、人間は自己意識を持つ限り、自己は他者の欲望を欲望するという仕方では欲望の範型を形成する。ところが、〈フラグメントな社会〉では、一定の共同体の諸規範、諸価値を超越的視線で規定する「大きな物語」が失墜しており、共同体内の構成員の欲望は分散することになる。言い換えると、ポストモダンの社会では理性や啓蒙といった近代社会全体への懐疑と反省の深化と共に、経済、文化、宗教といったさまざまなレベルでそれまで作り上げられてきた諸意味や諸価値の網の目が根拠のない幻想として断罪されることになるのだ。

そして、個人の内的な根拠によって、さらに新し

い理念を編み直し合意に至るまでは、われわれは欲望の泉が枯渇しているような感覚を覚えている。すなわち、「欲望の範型」の壊れを見たことによって、むしろ人間は「動物化」している、または「動物化」という可能性を渴望する⁽¹⁾。つまり、欲望それ自体の取戻しが課題となっていると言えないであろうか。そして、それは他者への窓を持たない欲望充足のあり方なのである。

(2) メランコリー型ニヒリズム：「意味の無意味化」という本質構造

〈フラグメントな社会〉は実存の面でも大きな変化を呼び寄せる。ここでは、「ニヒリズム」の二つの類型を論じてみたい。「大きな物語＝欲望の範型」が消滅した後の、ニヒリズムの形態を〈メランコリー型ニヒリズム〉と呼んでみる。〈メランコリー型ニヒリズム〉は、〈悲哀型ニヒリズム〉と対比させられた時、その特色が立ち上がってくる。〈悲哀型ニヒリズム〉が、喪失した対象を自覚化しているニヒリズムなのに対し、〈メランコリー型ニヒリズム〉は失われた対象がはっきりとしないニヒリズムである。前者は、友人の裏切りや家族の死による絶望感、また敗戦やマルクス主義の崩壊による空虚感を含むが、後者は現代社会に現在進行形で立ち現われているまったく新しいかたちのニヒリズムである。それは、「強い絶望や無力感」ではなく、「ぼんやりとした不安や空虚感」で特色付けられ、「挑戦して失敗する」「幸福を失う」のではなく、「そもそも何に挑戦したいのかが分からない」「幸福という言葉がそもそも響かない」世代のニヒリズムである。

フロイトは次のように書いている。「メランコリーはなんらか意識されない対象喪失に関連し、失われたものをよく意識している悲哀とはこの点で区別

される」(フロイト 1970 : 139) のであり、「メランコリーの患者は、悲哀では欠けている一つのもの、すなわち自我感情のいちじるしい低下、はなはだしい自我の貧困をしめしている。悲哀では外の世界が貧しく空しくなるのだが、メランコリーでは自我それ自体が貧しく空しくなる」(フロイト 1970 : 139)。フロイトの「悲哀」と「メランコリー」の区別を用いることによって、筆者はポストモダンの社会と現代社会の差異をうまく射当てることができると考える。つまり、これまで形成された諸理念が無化されていくのを目撃したのがポストモダンなのだとすれば、これからの世代が被投されるのは、そもそも理念それ自体が既がない世界なのである。

〈メランコリー型ニヒリズム〉は、かつて理念や理想を信じたことがない人間のニヒリズムであり、その感触は、「何が苦しいのか」、「何が嫌なのか」と問われれば、掴みどころがなく指の隙間からすり抜けていく。審問されると当人は、「あなたに言われるほど絶望しているわけでもないし、悩みがあるわけではない」と答える。このニヒリズムは慢性的で、ある意味では安定しているが、危うい側面も持っている。なぜなら、ここでは人間の自我、人間の実存が理念や理想なしで、他者との承認関係なしで耐えうるものなのかどうかを根本的に問われているからだ。そして、存在の重さに耐えきれない自我の極限の解は自殺となる。

ニヒリズムが極限化するのには、それが感情的、情動的なものに止まらず、観念の領域にまで侵入してきた時である²⁰。「世界の一切は無意味であり、私の生も無意味である」という観念的な洞察に突入すると、ニヒリズムは肥大化し、世界や生そのもののエロスの契機を剥奪する。すなわち理性(精神)による〈世界の脱エロス化〉が起こる。ニヒリストは、

ただ受動的に世界が無意味化されるのを傍観しているわけではない。むしろ能動的に諸意味や諸価値の「地平」を無意味化していると理解される必要がある。当然、ここでは生きること、いやむしろ存在することそれ自体が当人にとっては重く感じられていく。というのも、「ニヒリズムの極限的形式は、いずれの信仰も、いずれの真なりと思ひこむことも、必然的に偽であるという洞察」(ニーチェ 1993a : 32) にあり、ここでは自己と世界の諸価値が剥奪されるからである。

ここに、「精神」は裏の顔を覗かせることになる。詳しくは、シェーラーの人間論の箇所の後述することになるが、精神は一方では世界の拘束性から人間を解放し、本質領域を開示する。しかし、同時に、ニヒリズムの観点からは、「精神」こそが徹底的な世界の無意味性の洞察を生み出すことが理解される。欲望の範型そのものが強固でない〈フラグメントな社会〉の〈メランコリー型ニヒリズム〉においては、生存の条件(経済状況、他者関係、自己実現など)が少しでも揺らぐと簡単に世界の無意味性を洞察するに至ることになる。世界の価値秩序の審級がぼんやりしているということは、世界が無意味になるまでの距離が短いことを意味するからだ。そして、問題なのは、そもそも強い理想や生きがいを感じたことのない人間は、一度崩壊した世界を立てなおすための道しるべを持たない。ここが〈悲哀型ニヒリズム〉との決定的な差異なのである。

渡辺二郎は次のように書いている。「こうして、おのれとは、おのれの存在の根源的な意味の企投であるとともにその無意味化であり、その無意味化の中におけるおのれの存在の根源的な意味の企投である。おのれは、その存在において、おのれの存在の意味と無意味に貫き通された存在者である。そして、

意味の『無』意味化と、『無』意味化の中での意味という、この『無』の現象が、ニヒリズムということにおける『無』であり、ニヒリズムの問題現象にほかならない」（渡辺 1975：92）。人間はその存在に深く「無」の深淵を抱えている。誕生と死の根拠に巢食う「無」、また他者関係のなかでの「無」、自己の不断の脱自構造に起因する「無」。渡辺が議論するように、そのような無意味性への被投性のなかで人間は自己の生の根本的な意味を世界に企投する。そして、ニヒリズムの問題で重要なのは、世界の無意味さを洞察するのが、紛れもなく能動的な対象化作用である精神であるということにある。いわば、「精神」こそが、〈無の射映〉から世界そのものの無意味性の全体確信を妥当させると言わねばならない。

善の理想を意志するのも精神であれば、徹底した世界の無価値を洞察するのも同じ精神である。「動物化」という理想は、「精神」に対する根本的な疑義とアイロニーから由来する。「生命」領域に強く訴える〈エロスの源泉〉を求めてメランコリーの間人は世界を彷徨う。フロムが鋭く指摘するように、「他人や自然との原初的な一体性からぬけで」という意味で、人間が自由となればなるほど、そしてまたかれがますます『個人』となればなるほど、人間に残された道は、愛や生産的な仕事の自発性のなかで外界と結ばれるか、でなければ、自由や個人的自我の統一性を破壊するような絆によって一種の安定感を求める」（フロム 1965：29）からである。しかしながら、「精神」抜き「動物化」という可能性は、「人間性の弱さ、個人の無意味さと無力さ、外的な力に隷属しようとする要求」（フロム 1965：48）に対して完全に無力であり、人間が社会的権力の正当性の根拠を問い、どうにか社会を制御しようとし

てきた歴史を蔑ろにするものであるとは言えないであろうか。それでも、われわれは「動物化」を渴望してしまうのであろうか。

3. マックス・シェーラーの「人間」概念：「生命」と「精神」の弁証法

(1)人間：生命 (Leben) と精神 (Geist)

シェーラーは、「人間」を他の有機体と区別するための根本原理を探究する。人間的であることはどのような意味を持つのかという問題がシェーラーの哲学を貫いていると言ってもいい過ぎではないであろう。例えば、晩年の著作である『宇宙における人間の地位』の中では、次のように述べられている。

『人間とは何か、存在のうちに占める人間の地位はどのようなものか』という問題は、私の哲学的意識がはじめて目覚めて以来、他のどのような哲学的問題にもましていっそう本質的・中心的に私がたずさわってきた問題である」（GW9, 9）。このような問題意識に導かれながら、シェーラーは「人間」を「生命」と「精神」の二元論的な枠組みで規定しようとする。「人間の本質概念 (Wesensbegriff des Menschen)」を提出することが哲学的人間学の主題なのである (GW9, 12)。

シェーラーにとって「生命」概念の根本原理は「衝迫 (Drang)」または「衝動 (Trieb)」である。「生命」は人間を含めたあらゆる「心的なるもの (Psychisches)」を有する存在者一般のことを指し、またそれに本質的な特徴として「生物は単に外部観察者にとっての対象であるばかりではなくて、対自的・内的な存在をも所有し、それにより自己自身を認知する」という事実をもっていることがいえる (GW9, 13)。「衝迫」は、一つの生命体が有する意識や表象以前の内的な行動原理、また状態性をさす

概念であり、人間を含めた全生命体に共通する特質として「心的なるものの最下位の段階」, 「単純な『……のほうに向かう動き』——たとえば日ざしのほうへ——と, 『……から離れ遠ざかる動き』, 対象を欠いたとりとめのない快と苦というものが, 感情衝迫 (Gefühlsdrang) のただ二つの状態性」であるとされる (GW9, 13)。つまり, 人間は, 生の活動の基本形である「衝迫」を植物や動物と分有する。

「生命」=「衝迫」は, 本稿の文脈からいうと「欲望=エロス」を支える根本的な動力に等しい (もつとも, 人間的欲望は, 美的なもの, 善いものを欲望するという観点から, 動物の単線的な欲望に比べると幻想的なものではあるが)。

その一方で, 人間を他の生命体から区分する根本原理をシェーラーは「精神」と考える。シェーラーにとって, 「精神」とは, 『『観念的思惟』とならんで一定種類の『直観』, すなわち根源現象や本質内容の直観をも含み, さらに好意, 愛, 悔恨, 畏敬, 感嘆, 浄福と絶望, 自由な決断などの, 一定部門の意志的・情緒的な諸作用をもまた含む』ものとして考えられている (GW9, 32)。人間を他の生命体から区別し, 人間が世界のみならずおのれ自身をも含めて対象化する能力であるところの「精神」は, 『『生』と名づけうるすべてのものの外部』に存在しているのであり, 「すべての生一般に, いな人間の生に対してすら対立する原理」である (GW9, 31)。

別の言い方をすれば, 「精神」は, 人間にとって「生命」, 「衝迫」という規定性からの, すなわち「有機的なものからの彼の実存の面での解放 (seine existentielle Entbundenheit vom Organischen)」を意味する (GW9, 32)。このことはまた, 「生命」に相関するかたちで立ち現れてくる「環境世界 (Umwelt)」からの「解放 (Entbundenheit)」も示して

おり, 動物であれば忘我的に没入しているだけの抵抗中心を, 「対象」として把握することを可能にする。すなわち, 動物は自らの欲望や衝動に対して現われてくる環境世界の抵抗に対して直接的に没入するだけであるが, 人間は思考によって, 環境世界と一定の距離を保つことができる。つまり, 「精神」は, 「それは何であるか」という問いに対して, 「〜として存在している」というように答えることを可能にするのであり, この人間の本性をシェーラーは「世界開放的 (weltoffen)」であるといい (GW9, 32), さらに, 現実的な実在性に対して, 『『否を言う者 (Neinsagenkönner)』, 『生の禁欲者 (Asket des Lebens)』, 一切の単なる現実性に対する永遠^{プロテスタント}の抗議者』であるとも表現している (GW9, 44)。

このようにシェーラーにとって, 人間的であることは精神作用によって基礎づけられている。人間だけが世界と自己を常に対象化, 内面化しながら, 世界像と自己意識を生成し, 自己の即自的な衝動や欲望から距離を置くことができる。つまり, 人間は生を一定の内的な時間性のなかで捉えられるということなのであり, 未来の何かのために現在何かを我慢することや, 過去の反省を現在の行為へと生かすことができる存在であるとも言えよう。

既に述べたことではあるが, ニヒリズムは「精神」の作用によって引き起こされ, 極めて人間的な洞察に支えられている。本稿の文脈にシェーラーの人間論を引きつけてみると以下のように言える。すなわち, シェーラーによると, 「人間」は「精神」作用を有することによって, 動物であれば忘我的に没入しているだけの「世界」から身を引き剥がし, 「世界開放的」であることができ, 現実に対して「否を言う者」となる。もちろん, シェーラーは「精神」作用を肯定的に評価しているのであって, その

ことは「精神」の「理念化」によって「本質」を把握することができるということ、また「精神」作用は「愛」の作用と直接的に結びついていてシェーラー倫理学の枢軸になっていることから理解される。だが、同時に「人間」は「精神」作用によって、「世界」を対象化し、世界への関心と関係から身を引き剥がしてしまう。特に、現代社会では欲望の範型が成立しにくく、現実の一切が情報によって透明化され、合理的指標によって評価され、人間的ロマンを生かす場所が見失われていく。その時、現実性への「否」は、自らの生それ自身に向かって内向するのである。「精神」は「世界」と「生」の意味と価値を無化してしまう。

本稿の主題にとって重要であるのは、シェーラーが「生命」と「精神」を互いに異なる次元の領域として捉えながらも、それらを相互関係のなかで定位しているということにある。端的には、「生命」なしの「精神」も、「精神」なしの「生命」も存在しえないと言えるであろう。そして、次に述べる二つの還元は、「生命」と「精神」の相互依存性の構造を示しており、単なる「動物化」に代わる人間学の原理を見て取ることができるように思われるのである。

(2) 「現象学的還元 (phänomenologische Reduktion)」と「ディオニュソスの還元 (Dionysische Reduktion)」

「現象学的還元」という概念はフッサールによって提唱された現象学の中心的な方法である⁽³⁾。しかし、シェーラーの還元は、フッサールが提出した還元の方法とは大きく異なっており、独自の性格を持っている⁽⁴⁾。特に、「ディオニュソスの還元」はフッサール現象学には見られない還元の様式である。

大きく言えば、シェーラーにおいて「現象学的還元」が「生命衝迫」の遮断による本質領域の開示であるのに対して、「ディオニュソスの還元」は、逆に「精神作用」の遮断による「生命衝迫」との一体化として特徴づけられる。

シェーラーによると、「本質認識の技法 (Technik der Wesenserkenntnis) ——フッサールが『現象学的還元』と呼んだ技術——にとって決定的に重要なものは、実在性の契機そのものとそれを与える作用に関する問いであって、… (中略) …真正の本質を露呈させるためには実在性の契機を廃棄しなくてはならないとすれば、言いかえれば、世界を本質化する (Verwesentlichung) ためにはいつでもその条件として世界を『脱現実化 (Entwirklichung)』しなくてはならないとすれば、還元によって除去さるべき実在性の契機とはそもそも何であるのか、そしてこの契機はどこに与えられるのかが、あらかじめ明らかになっていなくてはならないからである。実のところ、こうした契機をはじめ与え、実在的存在への接近を可能にするその作用とふるまい方をさし控えることこそが、与えられた課題なのである」(GW9, 206-207)。「生命衝迫」によって人間は実在的な世界と無媒介的に係わり合う存在であるが、現象学的還元は世界を「脱現実化」し、「本質化する」ための方法として機能する。実在性の条件となっている「抵抗」経験は、根本的には世界へと没入する「生命衝迫」に相関するかたちで現われる。生命体の世界へと向かおうとする盲目的な衝動に対して、世界の側がそれを阻む「抵抗」として存在し、そのような経験が、生命体にとって世界の実在性を確信させる条件となっているとシェーラーは考えるのである。それが「できない」という経験、したがって、「生命衝迫」そのものを遮断することができれば、世界

と盲目的な関係から身を引き剥がし、世界と自己を「精神作用」によって対象化することが可能となるのである。

「ディオニュソスの還元」は、「現象学的還元」の場合とは反対に、「精神の遮断 (Ausschalten des Geistes)」(GW11, 251)として特徴づけられる。そして、それは「芸術との関係 (Verhältnis zur Kunst)」「本能との関係 ([Verhältnis] zu Instinkt)」(GW11, 251)を持つ。シェーラーがニーチェから影響を受けたことを鑑みると、明らかにここではニーチェにおける「アポロン」に対する「ディオニュソス」の関係が反映されている。生それ自体に備わっている力、現実原則によって抑圧された快楽原則、すなわち「人間のエロスの源泉」(Ursprung aus Eros des Menschen) (GW11, 251)が探究されるのである。

ニーチェにとって、アポロンとディオニュソスは、芸術を支配する二極の原理である。夢と予言の神であるアポロンは、人間に美しい仮象を現出させることによって、そこでは『『仮象』の歓喜と叡智が、その美もろとも挙げてわれわれに語りかけてくる』(ニーチェ 1993b : 34-35)。不完全な現実に対して、アポロンは理想化され完全化された美を通して人間を救済する。だが、理性と秩序の神として君臨するアポロンへの信頼が失われる時、情動と情欲を支配する酒と陶酔の神ディオニュソスが現われる。ニーチェは次のように述べている。「このディオニュソス的なものは、さらに陶酔という類比によってわれわれにもっとも身近なものとなる。かのディオニュソス的な感動を目覚めさせるものは、すべての原始人や原始民族が賛歌で語っているかの麻酔飲料の影響、あるいは全自然をくまなく歓喜で満たす力強い、春の訪れである。この感動が昂ずるときには、

主観的なものは消え失せ、完全な自己忘却の状態となる」(ニーチェ 1993b : 35-36)。そして、「ディオニュソス的なものの魔力の下においては、単に人間と人間との間の紐帯が再び結び合わされるだけではない。疎外され、敵視されるか、あるいは抑圧された自然が、彼女のもとを逃げ去った蕩児人間との和解の祝祭を、再び寿ぐのである。…(中略)…今はもはや檻褻となって神秘に満ちた根源的一者の前に翻るにすぎざるかのごとくである。歌いつつ、踊りつつ人間はより高い共同体の一員として現われるのである」(ニーチェ 1993b : 36-37)。

当然、ニーチェの図式がそのままシェーラーの「生命」と「精神」の二元論に適用できるわけではないだろう。しかし、シェーラーが「ディオニュソスの還元」について絶対者の形而上学における諸還元「一体化 (Vereinigung)」(GW11, 251)と書きつけているように、ディオニュソス的なものがただの自己忘却的な陶酔可能性ではなくて、自然と宇宙の根源者との原的な一体化の感情とエロスを含んでいることは間違いない。そして、シェーラーにおいて「一体化」とは他ならぬ「愛」の精神作用に先導されるべき事柄なのである。すなわち、「ディオニュソスの還元」は単なる精神作用の遮断で遂行されるわけではなく、むしろ、精神作用との協働によって引き起こされると言える。

このことは畠中和生によって適切に指摘されている。畠中によると、「ディオニュソスの還元」の遂行そのものは、「精神」作用の働きであって、単純な「生命衝迫」との一体化(=本稿の議論では「動物化」)ではない。「シェーラーにとって現象学的還元が文字どおり生命衝迫を「遮断する」ことではないと同様に、ディオニュソスの還元も精神を文字どおり「遮断する」ことを意味しない。うえで述べ

たことを繰り返していえば、この還元の遂行そのものがほかならぬ精神の働きであって、かりに生命衝迫との一体感と一体化が可能になったとしても、それは精神抜きの、生命衝迫との完全なる一体感と一体化ではありえないのである（畠中 2013 : 143）。

生命は精神に、精神は生命に基づけられるとき、人間の運命が立ち現われる。つまり、世界をより善きものとして構造化できるのか。しかもそれは強い自己肯定（生の肯定）の感情（自己配慮）と愛の志操（他者配慮）を含みながら遂行されるエロスの源泉への立ち還りとして遂行されるべきものである。

「精神作用」によって「善」や「理想」の範型を準備し、それに指導的役割を付与すること、そのことによっていわば欲望の水路に変容の可能性が与えられるとは言えないであろうか。つまり、単なる動物的な衝動や即時的な欲望によって受動的に世界が構造化されてしまうのではなく、世界をより善きものとして構造化しようとする能動的な「努力」と「意志」は、精神による理念の提出がなされて初めて湧き上がってくると思われる。

われわれが人間であるかぎり、欲するのは単なる動物化の自己充足の可能性ではなく、極めて人間的な超越論的欲望の到来なのである。愛の現象学として有名なシェーラーだが、単なる理性や精神だけでは人間的生の源泉が枯渇してしまうことを鋭く洞察していた。人間はエロスの動物なのである。だが、そのエロス性は欠如を埋めるだけの動物とは異なり、超越への志向を持っている。「生命」と「精神」の協働の成功は、われわれの欲望の内側に他者との共存の根拠（倫理）を探り当てることができるのかにかかっているように思われるのである。カント的に欲望や傾向性に対抗する形式的な実践理性に倫理の根拠を求めるのではなく、レヴィナス的に無限性と

しての他者への応答がその基礎になるのでもない新しい倫理のあり方、それは各人の内的な欲望の内側に他者と相互に承認し合い、共存しようとする一つの欲望に正当性を与えることである。言い換えると、厳密な道徳法則や他者配慮だけでは倫理の根拠たりえないのであり、自らの欲望の内側に他者を求める契機と他者と共存する必然性の意味を探り当て、各人がそれをもう一度自らのなかで納得し、了解しなおすことが求められるのである。

〈メランコリー型ニヒリズム〉を徹底的に追い詰めた先に、欲望と合理性が一体となった新しい実存と社会の原理を提示することができるのかどうか、このことが、これからの哲学的人間学の焦眉の問いとなると筆者には思われるのである。

4. おわりに

本研究では、まず現代社会における生の寄り辺なさを「メランコリー型ニヒリズム」という概念で呼んでみた。これは、欲望したものが手に入らない苦しみではなく、欲望することができない苦しみである。人間的実存や社会的正義に一定の規範を与える「大きな物語」が崩壊するということは、ただ「世界観」が変容するのではなく、「欲望の状況性」そのものの変更を迫った。すなわち、世界の構造化、秩序化を果たす「生命」＝「欲望」の領域の壊れを生んだ。そのような感性と論理を背負わされた世代にとって、「動物化」は欲望の可能性それ自体を含む「欲望の離陸契機」として眼に映るのである。

重要なのは、現代社会の生き難さが極めて人間的な場所にその理由を持っているということを考えることである。つまり、人間は他者による自己価値の承認を求めるからこそ苦しいのであって、単に動物的な自己充足を求めているわけではないのである。

シェーラーによって提起された「生命」と「精神」の二元論は、「人間」存在の規定性と自由をよく表わしている。例えば、他の人に「好きになれ、楽しめ」と言われても無理な様に、われわれは欲望が意識の志向的自由の彼岸にあることを知っている。だからこそ、欲望が枯渇した現代の困難は簡単に解決できるようなものではないのだ。シェーラーは、エロスの源泉への希求を「ディオニュソスの還元」に託したが、それは「精神」的な理念と理想に導かれながら、感情や欲望の範型を形成する可能性を示している。そして、「理念」や「理想」はわれわれの意識的で自由な努力によって打ち立てることができることを忘れてはならないであろう。

単なる動物化は、人間を受動的にするだけであり、そもそも現代社会の苦しみの本質を見抜けていないのではないか。確かに欲望の取戻しは意識のレベルではどうにもならないかもしれない。だが、受動的に動物化の可能性を待つというのが思想のあり方であろうか。筆者には、そのような態度は諦念した思想家のアイロニーとしか映らないのである。

注

(1) 例えば、東浩紀は「ポストモダンの人間は、『意味』への渴望を社交性を通しては満たすことができず、むしろ動物的な欲求に還元することで孤独に満たしている。そこではもはや、小さな物語と大きな非物語のあいだにいかなる繋がりもなく、世界全体はただ即物的に、だれの生にも意味を与えることなく漂っている」と述べる（東 2001 : 140-141）。また、國分功一郎は、退屈をもてあそぶ現代人にとっての「動物化」という可能性を示唆している。「退屈することを強く運命付けられた人間的な生。しかしそこには、人間らしさから逃れる可能性も残され

ている。それが〈動物になること〉という可能性である」（國分 2011 : 333）。

(2) 観念に憑りつかれ疎外された人間を笠井潔は次のように描いている。「観念は自生的に自己純化するわけではない。私を疎外する他者たちの世界、私を抑圧する他者たちの掟、私を抹殺しようとする他者たちの私刑……。世界を敵対的な混沌としてしか体験することのできなかつた私、すなわち、現実の世界、生活世界にあってなんらかの仕方で疎外され抑圧されていると感受し、屈従か敗残をしか予感しえぬ私。このような私にとって、生存はただ世界との終わることなき抗争、^{さんたん}惨澹たる抗争以外ではありえない。だから、信籐の『すべての思想は極限化すれば必ずその思想の実践者に破滅をもたらす』という言葉は、『破滅を宿命的に強いられた者だけが思想を極限化させていく』と顛倒されなければならないのだ」（笠井 1993 : 32）。

(3) フッサールは現象学的還元について次のように述べている。「つまり、客観的認識の可能性という右の問題を、それ固有の意味にしたがって突きつめてゆけば、結局、純粹にそれ自身においてかつ自立的に存在する自我というものに立ち戻ってゆかざるをえないということ。この自我は、世界認識の前提を成す以上、世界的に存在するものとして前提されたままであるあることはできずまた前提されていることもできないということ。したがってその自我は、現象学的還元によって、すなわち、世界が私にとって存在するその在り方に関するエポケーによって、超越論的な純粹さへと磨き上げられねばならないということ。これである」（フッサール 1979 : 29）。フッサールにとって現象学的還元は、世界の存在確信を反省的に記述するための方法的な態度変更を意味している。現象学的還元によって開示される「超

越論的主観性」は、そこにおいて世界の一切の存在者が構成される非実在的な場として考えられており、フッサールはそのような超越論的立場に移行することによって認識問題を解明しようとしたのである。(4)シェーラーの現象学的還元の特質については、以下の論文で詳細に論じた。拙稿「マックス・シェーラーの現象学的還元—現象学の本質領域への応用と検証不可能性」、『大阪経済法科大学 21世紀社会研究所紀要』、第6号、2015年、1-20頁。

参考文献

東浩紀 (2001) 『動物化するポストモダン：オタクから見た日本社会』、講談社現代新書。

アレクサンドル・コジェーヴ (1987) 『ヘーゲル読解入門：『精神現象学』を読む』上妻精，今野雅方訳，国文社。

エトムント・フッサール (1979) 『イデー^ンI - I 純粋現象学と現象学的哲学のための諸構想 第1巻 純粋現象学への全般的序論』渡辺二郎訳，みすず書房。

エーリッヒ・フロム (1965) 『自由からの逃走』日高六郎訳，東京創元社，(1951年初版)。

笠井潔 (1993) 『テロルの現象学：観念批判論序説』、ちくま学芸文庫。

ゲオルグ・ヴィルヘルム・フリードリヒ・ヘーゲル (1971) 『精神の現象学 上巻』金子武蔵訳，岩波書店。

國分功一郎 (2011) 『暇と退屈の倫理学』、朝日出版社。

ジークムント・フロイト (1970) 「悲哀とメランコリー」井村恒郎訳『フロイト著作集6 自我論・不安本能論』、人文書院。

ジャン＝ジャック・ルソー (2005) 「社会契約論」

井上幸治訳『人間不平等起原論 社会契約論』小林善彦，井上幸治訳，中公クラシックス。

ジャン＝フランソワ・リオタール (1986) 『ポストモダンの条件—知・社会・言語ゲーム』小林康夫訳，書肆風の薔薇。

畠中和生 (2013) 『マックス・シェーラーの哲学的人間学：生命と精神の二元論的人間観をめぐって』、ナカニシヤ出版。

フリードリヒ・ニーチェ (1993a) 『権力への意志上』(ニーチェ全集 12) 原佑訳，ちくま学芸文庫。

フリードリヒ・ニーチェ (1993b) 『悲劇の誕生』塩谷竹男訳，ちくま学芸文庫。

渡辺二郎 (1975) 『ニヒリズム：内面性の現象学』、東京大学出版会。

※マックス・シェーラーの著作からの引用については、全集 (Max Scheler, *Gesammelte Werke*) から引用し、全集の略号としてGWを用い、巻数とページ数を本文中に記した。また、訳出にあたって『シェーラー著作集』(白水社)をそのつど参照したが、一部訳語を変更した箇所もある。以下が、本稿で引用したシェーラーの著作と邦訳となる。

GW9a : (1995) *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, (Hrsg.), Manfred S. Frings, 2. Auflage, Bouvier Verlag. (亀井裕，山本達訳 (1977) 「宇宙における人間の地位」、『シェーラー著作集』13，白水社。)

GW9b : (1995) *Die Formen des Wissens und die Bildung*, (Hrsg.), Manfred S. Frings, 2. Auflage, Bouvier Verlag. (亀井裕，安西和博訳 (1977) 「知識の諸形態と教養」、『シェーラー著作集』13，白水社。)

GW9c : (1995) *Idealismus-Realismus*, (Hrsg.),

Manfred S. Frings, 2. Auflage, Bouvier
Verlag. (亀井裕, 山本達訳 (1977) 「観念論—実
在論」, 『シェーラー著作集』13, 白水社。)

GW11: (1979) Schriften aus dem Nachlaß Band2,
Erkenntnislehre und Metaphysik, (Hrsg.),
Manfred S. Frings, Francke Verlag.

[いわうち しょうたろう／早稲田大学／哲学]