



Title	自然における人間の位置をめぐって : シェーラーの人間学とハイデガーのテーゼ
Author(s)	佐々木, 正寿
Citation	メタフュシカ. 2001, 32, p. 71-84
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66649
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

自然における人間の位置をめぐる

——シェーラーの人間学とハイデガーのテーゼ——

佐々木 正 寿

はじめに——現代と一九二〇年代の問題状況——

二〇世紀の末、大阪大学大学院文学研究科では三年間にわたって、「自然のなかの人間」というテーマのもとで共同研究が行われた。^①その一連の研究会が「自然のなかの人間」という、いわばもうすでに語り尽くされてきたかにみえるテーマを掲げていたのには、さまざまな理由があると思われるが、そのひとつは、現代に生きる私たちがことさらに、自分たちは自然と人間との関わりというものをあらためて考えさせられるような状況に置かれている、という認識をもっているということであろう。

レイチエル・カーソンが『沈黙の春』（一九六二年）において、農薬などによる自然破壊のありさまを指摘してから、も

う四〇年近くになるが、その後も、酸性雨による森林の破壊や、フロンガスによるオゾン層の破壊、二酸化炭素による地球の温暖化など、さまざまな環境問題が明らかとなるにつれ、私たち現代人は、自らを取り巻く自然環境との関わり方を真剣に顧みるようになった。また、先年大阪大学では、いわば法律的に脳死と判定された患者からの心臓の移植手術が行われたが、これまで盛んに議論されてきた脳死の問題は、いわば私たちの人間観をあらためて問うものでもある。さらにまた、例えばドーキンスの利己的遺伝子の理論にみられるように、生物のあり方が遺伝子レベルで捉えられるようになり、老化現象でさえ遺伝子の支配によるのではないかと推定されているほど生物学が進展したことや、クロインの羊や牛の誕生の話題、クロイン人間の研究の是非をめぐる議論などは、私たちの生命観、人間観の根幹に関わるものと考えられる。

こうした状況を鑑みると私たちはいまや、「科学の進展と技術の発達が人間に、人間を、しかも自然のなかの人間というものを、あらためて考えさせるのだ」といわなければならぬ。

このような観点からみると、現代に似た状況を私たちは

——しかも興味深いことに金融や経済の問題と同様に——、一九二〇年代に見出すことができる。つまり、一九二〇年代の、例えばドイツでは、当時の生物学のさまざまな研究成果に触発され、それらを取り入れることによって、従来の多様な人間観を批判的に検討しつつ、統一的な人間像を描こうとする傾向、すなわち、そもそも人間とは何であるかをあらためて問おうとする傾向が生じていたのである。それが、マックス・シェーラーに始まるとされる「哲学的人間学 (Philosophische Anthropologie)」の試みにほかならない。

その当時の生物学上の有名な研究としては、ユクスキユルの環境世界理論やパプロフの条件反射の実験、ケーラーのチンパンジーの実験などが挙げられる。ここで、当時フライブルクで教鞭を取っていたハイデガーの言葉を借りると、「自然科学とよばれる科学全体の内部で今日、生物学が物理学と化学の暴虐行為に対して自らを守ろうとしている」といわれるように、生物学の研究は活発で多様なものであったのである。ちなみにハイデガーは、当時の生物学の注目すべき二つの進歩として、ドリーシュによる有機体の全体性の研究と、やは

リユクスキユルによる環境世界の研究とを挙げている。こうした生物学の諸々の研究成果を受け入れつつシェーラーは、人間の本質についての見解が多様で曖昧であるという認識のもとに、人間とは何であるかを問い、存在するものすべてのうちに占める人間の特殊な地位というものを求めようとしたのであった。

この論考では、まずシェーラーがいかなる理由でどのような地位を人間に与えようとしたのかを明らかにしたうえで、同時代のハイデガーによる批判とテーゼを参照しつつ、シェーラーの見解を私たちはどのように受け止めるべきであるのかについて考えてみたい。

一 哲学的人間学の理念と人間の特殊地位への問い

例えば一九二六年の論文「人間と歴史」のなかでシェーラーは、当時の時代状況を次のように捉えている。「現代ほど人間の・本・質・と・起・源・に・関・する・見・解・が・不・確・か・で・曖・昧・で・多・様・であ・った・時代・は・な・い・……。私・た・ち・の・時・代・は、お・よ・そ・一・万・年・の・歴・史・の・な・か・で、人・間・が・自・ら・に・と・つ・て・完・全・に・余・す・と・ころ・な・く、『問・題・的』となり、人・間・と・は・何・で・あ・る・か・を・人・間・が・も・は・や・知・ら・ず、し・か・も・自・分・が・そ・れ・を・知・ら・な・い・と・い・う・こ・と・を・人・間・が・知・つ・て・も・い・る・最・初・の・時・代・で・あ・る。」^③これは、生物学のほか生理学や心理学など、

人間を対象とする諸々の個別的な科学が、次々とその成果を上げていくにもかかわらず、かえって人間そのものがわからなくなってしまうという洞察である。

そこでシェーラーは、そもそも人間とは何であるかということ問うべきだと考えた。それが「哲学的人間学」とよばれるものの課題であり、先に示した論文によると、そのような哲学的人間学は「人間の本質と本質構造に関する基礎学」であるとされる。これは具体的には、「自然の諸領域（無機物、植物、動物）と一切の事物の根拠に対する人間の関係」や「人間の形而上学的な本質起源や世界における人間の身体的・心的・精神的な始源」、「人間を動かす、また人間が動かす諸力や権力」、「人間の生物学的・心的・精神史的・社会的発展やその発展の本質可能性および現実性の基本的方向と基本法則」について考究するものである。

このような哲学的人間学の構想がより明確に示されたのは、一九二七年にダルムシュタットで行われた講演「人間の特殊地位」においてであり、これが翌二八年に、『宇宙における人間の地位』という表題で出版された。そのなかでシェーラーは、「人間に関する統一的な理念を私たちは所有していない」という認識にたつて、「最も幅広い基礎の上に哲学的人間学の新しい試みを行う」ということを企て、「植物ならびに動物に対する関係における人間の本質」と「人間の形而上学的な特

殊地位」を論究しようとしたのである^⑥。その際、私たちにとって問題であるのは、植物や動物に対する関係において人間の本質がどのように捉えられ、いわゆる自然界全体のうちに人間がどのように位置づけられているのか、という点である。このような観点から、シェーラーの示した見解をみてみよう。まず、人間の特殊な地位というものは、生きとし生けるものの世界の全体構造が検討されるときにはじめて明らかになりうるものであるから、生物の世界がその最下位の段階から順次叙述されている^⑦。

生き物——シェーラーによれば「心的なるもの (psychische)」——のもつ機能の最下位の段階は、意識や感覚、表象を欠いた「感情衝迫 (Gefühlstrang)」である。この段階では、感情と衝動とは未分化であり、とりとめのない快 (Lust) と苦 (Leiden) のみがその状態である。これは、植物、動物および人間において認められるものであって、例えば、植物の芽が光の方へ向かって伸びるというのがこれにあるとされている。

第二の形式は「本能 (Instinkt)」である。これは、意味に適っていて、一定のリズムにしたがって展開し、そうして種の生に役立つような、生得的・遺伝的で、形態発生に予め組み込まれている行動を指している。動物は本能によって自らの環境世界に構造的に組み込まれているのであって、ユクス

キユルの環境世界理論はこのことを説明している。それに対して人間では、本能の力が弱く、いわば本能の退行が見られる。

そして、このような本能的行動から生じてくる習慣的行動が第三の形式である。これは、連合と再生、条件反射の総体であって、「連合的記憶 (assoziatives Gedächtnis)」(ムネーメー (Mneme)) とよばれる能力である。この能力は、その行動の有意味性の度合いが試行の回数に依存しているような生物に備わっているものであり、したがって、植物には欠けている。例えばパプロフの条件反射の実験が、この働きを証明している。

この連合的記憶の原理は、すべての動物において働いており、とくに人間において連合・再生の原理は最も広範囲に及んでいる。さらに、連合と模倣とが結びつくことによって「伝統」が形成されるのであり、これは、動物の行動が同じ種の仲間の過去の生によって規定されるというまったく新しい次元を、生物学的な遺伝に付け加えるものである。私たち人間の場合はもちろんのこと、動物の群れや集団でもこのことは当てはまる。また、連合の原理の進展によってはじめて、個体は自らをそのつど新しい状況に適應させることができるのであって、その意味で、「連合の原理は、生がいつそう豊かになるまったく新しい次元を創出する³⁾」ということができるとなる。

その一方で、衝動が生要求全体から解放されると、それは快の源泉となるのであり、このような場合の危険性に対抗するものとして、「実践的知能 (praktische Intelligenz)」とよばれる第四の形式が見出される。これは、生命体が自らの衝動目標の達成のために、試行に依存することなく突然に遂行する、新しい状況に対しての意味に適った洞察や行動を指している。それは、いまだ経験されていない新しい事態の予料 (Antizipation) というべきものである。ケーラーのチンパンジーの実験でも示されたように、動物にも知能があると考えられ、そのかぎりでは、例えば賢明なチンパンジーと技術家として見られるにすぎないエディソンとのあいだには、たとえどんなに大きな相違があろうとも、たんなる程度の差があるにすぎないということになる。

さて、このようにすでに動物にも知能があると認められるとすれば、そもそも人間と動物とのあいだにはたんなる程度の差以上のもの、つまり本質的区別 (Wesensunterschied) というものが成り立ちうるのか、という決定的な問いが生じてくる。この場合、知能や選択能力を人間にのみ認めるという立場と、ダーウィーン・ラマルク学派の進化論者たちのように、人間と動物とのあいだの究極的差異というものを退けるといいう立場とがあるが、シェーラーはどちらの学説も受け入れず、人間の「特殊地位」というべきものを、知能や選択能力を越

えた高所に位置するものとして捉えようとした。

シェーラーによれば、人間を人間たらしめる新しい原理は、自然的な生の進化 (Lebensevolution) には還元されえないものであり、それは「精神 (Geist)」とよばれるものである。^⑧ この概念は、理性概念を含みつつ、観念的思惟ならびに直観、さらには意志的・情緒的作用をも含むものと考えられている。そして、この精神が有限な存在領域のうちに現れるとき、その作用の中心は「人格 (Person)」と名づけられるのである。それでは、この精神とはどのような働きなのであろうか。

精神の最高の意義が、知る働きという特異な知的機能にあるとすれば、そのような精神をもつ存在者は、実存の面で有機的なものから解放されている。すなわち、そのような精神的存在者は、もはや衝動や環境世界に拘束されてはおらず、いわば「環境世界から自由 (umweltfrei)」であり、言い換えれば「世界開放的 (weltoffen)」である。これは、人間の行動が衝動インパルスからは独立に動機づけられて遂行されてゆくという形式を意味している。それに対して動物の場合、環境世界の構造は衝動や感覚器官の構造に「閉鎖的 (geschloss⁹)」に適合している。すなわち、動物は自らの環境世界のなかへと没入して忘我的に生きているのであって、その環境世界を動物は対象的に把握することができないのである。

このような精神の力によって人間は、自らの環境世界を対

象化するばかりではなく、自分自身の心的性質や心的体験、個別的な生命的機能さえも対象化することができる。いうまでもなくこうした能力は、ひとり人間にのみ備わっているものであり、植物や動物には決して認められない。そこで、シェーラーは述べている。「ひとり人間だけが——人間が人格であるかぎりにおいて——生命体としての自己自身を越えて高揚し、時間空間的世界のいわばかなたにあるひとつの中心から、自己自身をも含めた一切のものを自分の認識の対象とすることができ。そのようにして精神存在者としての人間は、生命体としての自己自身と世界とを越えている存在者である」^⑩と。

人間を人間たらしめる原理としての精神の卓越した働きは、理念化の作用 (Akt der Ideierung) において表明的に示される。理念化するということは、観察の規模や回数、あるいは知能による帰納的推理から独立に、世界の本質的な様相や形態を、当該領域のただひとつの実例において把握することである。シェーラーによると例えば、城を出たゴータマシッダルタが道端で苦しむ人々を見て、生老病死という四苦を捉えたということがそれに相当している。しかも人間は、理念化に到る作用のひとつとして、世界の現実性格を廃棄するという作用を遂行する。動物はもっぱら環境世界のなかに、つまり具体的な現実のなかに生きているのに対して、人間は

理念化の際に、事物ないしは世界に備わっている現実性という特性をいわば廃棄することができるのである。人間であるとは、そのように「現実性に対し力強い『否』を発するということ」である。そればかりか、人間は「永遠の『ファウス』(der ewige Faust)」であって、自らの現実性に安息することがなく、自らを取り巻く現実性を超越しようと努めつづける。このような仕方では人間は、自らの衝動エネルギーを精神の活動へと「昇華する(sublimieren)」ことができるのである。

概ね以上のようにシェーラーは、生物のもつ機能を段階的に捉えたうえで、生物界における人間の特殊地位の根拠を、「精神」という人間に固有の働きに求めたのであった。

こうしたシェーラーの理論に特徴的なことのひとつは、生のプロセスを単一とみなし、生理学的なプロセスと心的なプロセスをその二つの側面として捉えていることである。彼によれば、人間および動物において生命運動と意識内容との統一をなすものは衝動系である。これに対して、実体を思惟するものと延長するものとに区分するデカルトの二元論は、植物と動物から心的本性を剝奪することになり、人間の意識や思惟ではないものすべてを機械的に説明せざるをえなくなっている。それゆえデカルトの二元論は、「人間の『特殊地位』を極めて不合理なほどにつり上げること」、「自然の母の腕か

ら人間を引き離すこと」に到ったばかりか、そのことによってまた、「生およびその原現象の根本カテゴリーがいとも簡単に世界の外へ投げ棄てられてしまった」のである。

さて、あらゆる生物のうちに占める人間の地位というものを問い、人間の本質構造に関する新しい像を形成しようというシェーラーの問題意識とその試みは、当時の状況からみて歴史的に意味のあることであつたといえるだけではなく、そのような問題意識それ自体は、現代においてもなお、あるいはよりいっそう、考慮されるべきことだと思われる。というのも、特殊諸科学の進展により、人間に関して多くのことが明らかにされたにもかかわらず、かえって人間の本質は覆い隠されてしまったというシェーラーの指摘は、すでにみたように現代においても妥当するものだと考えられるからである。その意味で、これまでみてきたように、どのようにシェーラーが自然のなかに人間を位置づけようとしているかを知ることが、私たちが自然と人間との関わりをあらためて問い直すうえで、少なからず示唆を与えることになる。

二 世界への関わりをめぐる

ユクスキュル、シェーラーとハイデガー

これまでみてきたようにシェーラーは、生物のもつ機能を低い段階から系列的に説明することによって、植物や動物、

人間を含めた生物界の全体構造を把握し、そこに占める人間の特異な地位とその根拠とを示した。そのなかで注目し値する点のひとつは、人間は「精神」の働きによって自らの環境世界の束縛から解放され、その環境世界を対象化することができる、と考えられていることであり、このように人間が自らの環境世界から自由であることは、「世界開放性」とよばれていた。このようなあり方は、動物が本能によって自らの環境世界に構造的に組み込まれていて、いわばそのなかに没入して忘我的に生きており、自らの環境世界を対象化することができないということ、つまり「世界束縛性」ともいえるべきあり方とは、まったく対照的なものである。

のちにアドルフ・ポルトマンもまた、人間の特殊な位置について述べるなかで、動物と人間との相違点のひとつを、動物の環境束縛性に対する人間の世界開放性に認めている。すなわち、動物が本能的に束縛されていて、その生活が一定の環境に強固に縛りつけられているのに対して、人間には「何をするかについて大きな自由度と任意性がある」¹⁴、というのである。したがって、世界を変化させるということは、人間にとって特質的なことにほかならない。ポルトマンはこう述べている。「私たち人間は自分に固有の物質世界をつくるが、それは動物では限られた程度でしか可能ではない。鳥の巣というのは確かに、自然のなかに種にかなった特殊な建造物をつ

くりだす本能による特別機能なのである。しかし、そのような造巣やまたそれに該当する他の動物たちの習性——たとえばシロアリ、ミツバチ、スズメバチの巣づくり——が引き起こす世界の変化は、人間の技術によって成しとげられた地球上の改造には、及ぶべくもない」¹⁵。ここでいわれるような世界の変化あるいは地球上の改造が可能であるのは、まさにシェーラーのいうところの、人間に固有な「環境世界を対象化する能力」によるといってよいであろう。

ところで、シェーラーにおいてもポルトマンにおいても、動物の世界束縛性と人間の世界開放性との対比がなされているわけだが、このような考え方が成立する背景には、当時広く認められるようになっていたヤーコプ・フォン・ユクスキュルの環境世界理論があると思われる。ユクスキュルは、ハイドルベルクの生理学者キューネのもとで研究し、後にハンブルクに「環境世界研究所 (Institut für Umweltforschung)」を創設した生物学者であって、彼の学説は「環境世界理論 (Umwelttheorie)」ないし「意味の理論 (Bedeutungslehre)」とよばれている。このような理論は、『動物の環境世界と内的世界 (Umwelt und Innenwelt der Tiere)』(一九〇九年)や『理論生物学 (Theoretische Biologie)』(一九二〇年)という著作をつうじて、広く知られるようになっていた。

ユクスキュルの『理論生物学』によると、動物はひとつの

主体であり、それは外的世界の一般的な作用のなかから特定の刺激を選び出し、これに対して一定の仕方で反応する。このような反応は外的世界に対する特定の作用のうちに存しており、この作用はさらに、刺激に対して影響を与えている。こうして、ひとつの閉じられた円環が成り立っているのである。これは動物の「機能環 (Funktionskreis)」とよばれる。そして、さまざまな動物の機能環が多様な仕方に関連しあい、植物をも含めた生物の機能世界 (Funktionswelt) を構築している。しかし、どの個別の動物にとっても、その機能環がひとつの世界を構築しているのであって、そのなかで動物は完全に閉鎖的に現実存在しているのである。機能環全体の連関のなかでみると刺激は、動物をその運動の操作へと促す知覚標識 (Merkmal) であり、このような知覚標識の総計が「知覚世界 (Merkwelt)」とよばれる。この場合、動物自身はひとつの世界を構築しており、これは「内的世界 (Innenwelt)」と特徴づけられる。また、動物が外的世界に対して行う作用が、「作用世界 (Wirkwelt)」をつくりだしている。こうした作用世界と知覚世界が、それ自身において連関しているひとつの全体を形成しており、これをユクスキュルは「環境世界 (Umwelt)」と名づけた。内的世界と環境世界とを包括している機能環全体は、「計画的 (planmäßig)」に構築されたひとつの全体を形成しているのであって、このなかでは、どの部

分も他の部分に帰属していて、何ものも偶然に委ねられてはいない。したがって、この円環がいずれかの箇所破壊されると、動物の現実存在は危険に晒されることになる。¹⁶⁾

しかもユクスキュルは、すべての機能環が同一の原理にしたがって構成されているとみなした。つまり、彼はそれぞれの機能環のうちに、宇宙の基本的要因として妥当するような「自然の計画 (Naturplane)」を想定しているのである。こうして、多くの環境世界からなる宇宙全体は、機能環によって統合され、ひとつの全体計画にしたがって、私たちが自然とよんでいるひとつの統一体へと結びつけられるのである。¹⁷⁾

こうしてユクスキュルにしたがえば、主体と同じ数だけの環境世界が存在し、これらの環境世界が相互に影響し合っているということが新たに発見された以上、自然に対するまったく新しい態度が要求される。¹⁸⁾ 動物という主体のそれぞれに「環境世界」というものが存在しているということが示されたこと、つまり、動物のあり方が「世界」という概念を用いて説明されたことによって、動物ないし生物、あるいは自然のあり方が新しい仕方で理解されるようになったのであり、それにもとづいてさらに、シェーラーやポルトマンの学説もまた可能になったといつてよい。シェーラーが人間に特殊なあり方とみなした世界開放性は、ユクスキュルのこうした環境世界理論において示された、動物とその環境世界との閉鎖的

な関わりと対照することによって、とくに強調されうるものである。

このように一九二〇年代には、生物学者ユクスキールの環境世界理論と哲学者シェーラーの哲学的人間学との興味深い出会いが見られるが、さらに興味深いことに、ここにもうひとつの思索が加わってきて、いわば三つ巴の様相を呈してくる。それは、シェーラーが『宇宙における人間の地位』を発表した当時、フライブルクにあったマルティン・ハイデガーの思索である。彼は、シェーラーのその著作が出た翌年一九二九年には、自らの著書『カントと形而上学の問題』のなかでシェーラーの著作と哲学的人間学に論及するとともに、自らのこの著作を、一九二八年に没したシェーラーに捧げている。さらに彼は、フライブルク大学での一九二九／三〇年冬学期講義『形而上学の根本諸概念。世界有限性・孤独』においては、シェーラーの試みに言及するばかりではなく、ユクスキールの環境世界理論にも触れており、あたかもその二人の向こうを張るようなかたちで、無機物、動物および人間の「世界」に対する関わり方について三つのテーゼを呈示したのである。そのテーゼとは、次のようなものであった。¹⁹⁾

- (一) 岩石は無世界的 (weltlos) である。
- (二) 動物は世界窮乏的 (weltarm) である。
- (三) 人間は世界形成的 (welthilfend) である。

三 ハイデガーのテーゼとシェーラーの試み

最後に、このようなハイデガーのテーゼの意味するところを考えることをつうじて、シェーラーが人間の特殊性とみなした世界開放性の概念とその理論的基礎にあるユクスキールの環境世界理論とを、その哲学的な意義に関して検討してみたい。

まず、『カントと形而上学の問題』のなかでハイデガーは、シェーラーの「哲学的人間学」という理念のもつ問題点を指摘している。シェーラーの『宇宙における人間の地位』の試みとの関連でみると、次のようなハイデガーの批判はもつともなことだと思われる。そもそも何によって人間学が哲学的となるのか疑問視されうるが、その方法が哲学的であるのだとすれば、つまり、例えば、方法が人間の本質考察 (Wesensbetrachtung) であるとすれば、この人間学は、人間という存在者を動植物などに対して区別して、そのことをつうじて存在者の特定の領域の特殊な本質体制 (Wesensverfassung) を取り出すことを目指すことになる。そうすると哲学的人間学は、人間についての領域的存在論 (regionale Ontologie) になっしまい、その他の存在論と並んであるものにすぎないということになる。このように理解された哲学的人間学は哲

学を中心ではなく、したがって、シェーラーの本来の意図に矛盾する。というのも、シェーラーによれば、哲学の中心的な諸問題はすべて、人間とは何であり、人間は存在するもの全体のうちでいかなる位置を占めるのか、という問いへと帰着しており、このような最も中心的な問題を課題とする哲学的人間学は、哲学の中心であるはずだからである。²⁰⁾

続いて一九二九／三〇年冬学期講義『形而上学の根本諸概念』のなかでは、シェーラーの『宇宙における人間の地位』の試みそれ自体が、ハイデガーの理解する形而上学の立場から、「根本的な誤り」だと明言されている。「最近マックス・シェーラーが人間学の連関のうちで、物質的存在者、生、および精神の段階系列を、ある確信にもとづいて統一的に取り扱おうと試みた。その確信によれば、人間は存在するものすべての段階、つまり、物理的な存在、植物および動物の存在、そして特殊に精神的な存在を、それ自身のうちでひとつにしているような存在者である。私はこのようなテーゼを、シェーラーの立場の根本的な誤りだと考える。この誤りは、彼に対してそもそも、形而上学への道を必然的にふさぐにちがいないのである。」²¹⁾

このようにハイデガーは、シェーラーの哲学的人間学の理念および『宇宙における人間の地位』の試みを批判しているが、それでもやはりシェーラーの問題設定それ自体について

は、「多くの点で本質的であり、従来のすべてのものよりもまさっている」と評価しており、いわば彼は、そのような問題設定をうけて、シェーラーの理論に対抗する仕方での自らのテーゼを呈示したのだと考えられる。

そしてやはり、ハイデガーが動物および人間の「世界」に対する関わり方を探究してテーゼを立てるに際しては、当時流布していたユクスキュルの環境世界理論の影響、あるいは、それへの対抗があったと推察される。すでに触れたように、ハイデガーはユクスキュルの研究を、当時の生物学における二大進歩のうちのひとつに数えており、また、「彼の具体的な諸研究との対決は、今日哲学が支配的な生物学から手に入れることのできる最も実りあるものに属している」と述べてもいるのである。²²⁾

さてそれでは、先に示したハイデガーのテーゼは、ユクスキュルの理論やシェーラーの学説とはどのように異なっているか、何を語ろうとしているのであろうか。

まず『テーゼ一』「岩石は無世界的 (weltlos) である」と『テーゼ二』「動物は世界窮乏的 (weltarm) である」とに關してみれば、wellosとweltarmも、「世界をもたないこと (Nichthaben von Welt)」を意味している。より厳密にいえば、ハイデガーはArmutをEntbehrenの意味で理解しているので、動物のWeltarmutは「世界を欠いていること (Entbeh-

ren von Welt)」であり、それに対して岩石の Weltlosigkeit は、「岩石が世界などを欠いていることがけつしてできないという岩石の体制」を表している。岩石は、自らの周囲にある他のものへと接近してそれを手に入れたり所有したりすることがないのであるから、そもそも岩石には、なんらかのものを欠いているということはありえない。したがって《テーゼ一》は、岩石は存在するものに対して接近することができない、ということの意味することになる。⁽²⁵⁾

ところで、動物はどうであろうか。ハイデガーにしたがえば、トカゲが岩盤の上に寝そべっているとき、なるほどその岩盤はトカゲに対して、その性質についてトカゲが問い合わせることのできるような岩盤として与えられているわけではない。しかしながらトカゲは、まるで石ころがそこにあるかのように、たんに岩盤の上にあるのでもなくて、トカゲはその岩盤に対してそれ固有の関係をもっている。つまり、動物は、自分の周囲に存在しているものに対して接近不可能なのではないのである。したがって私たちは、動物はその環境世界をもっており、そのうちで動いている、ということができ⁽²⁶⁾る。このような見方は、ユクスキュルの環境世界理論に沿ったものにほかならない。

そうすると、ここで私たちは、ひとつの矛盾に出くわすようにみえる。というのも、「世界」という概念のもとで、接近

可能である存在者が理解されているのだとすれば、動物は世界をもち、それゆえ人間の側に立つことになるが、先に示されたように、動物の Weltarmut が「世界を欠いていること」であり、「欠いていること」が「もたないこと」であるとすれば、動物は世界をもたず、したがって岩石の側に立つことになるからである。それでは、このようなテーゼをどのように理解すべきなのであろうか。

動物のあり方と人間のあり方との根本的な差異はハイデガーによると、動物の「ふるまい (Benehmen)」と人間の「態度 (Verhalten)」とのあいだに見出される。ミミズがモグラから逃げるという場合、「遁走するミミズは逃げるものとして、特定の仕方でもグラに対してふるまう (sich benehmen)」のである。それに対して、人間のあり方をハイデガーは、「何かに対して態度をとること (Sichverhalten zu...)」と名づけて区別している。このような動物のふるまいが可能であるのは、動物がそれ自身のうちにとりこまれていること (Eingegenommenheit) にもとづいていいると考えられるが、このことには、人格として態度をとる人間がもっているような自己性 (Selbstheit) が含まれておらず、そうした動物のあり方をハイデガーは「とらわれ状態 (Benommenheit)」と特徴づける。動物はこのようなとらわれ状態にもとづいて、「世界」においてではなく環境 (Umgebung) のうちでふるまう (sich

benennen) のである。⁽²⁸⁾

しかも、動物のふるまいは、或るものを或るものとして認取すること (Vernennen) ではない。ミツバチはその行動において、太陽へと関係づけられているが、ミツバチはそれを太陽として認取しているわけではないのである。つまり動物は、「或るものを或るものとして」認取する (Vernennen von etwas als etwas)」という可能性を奪われているのである。

動物のとらわれ状態とは、ひとつにはこのような認取の可能性が奪われていること (Genommenheit) を意味している。したがって、このようなとらわれ状態においては、動物のふるまひに対して、存在するものが明らか (offenbar) になっていない、つまり、存在するものが存在するものとして与えられてはいないわけである。こうしたとらわれ状態がハイデガーによると、動物性の本質にほかならない。

存在するものが明らかであるということ、つまり、存在するものが存在するものとして接近可能であるということが、「世界」の本質であるとすれば、存在するものの明らかさ (Offenbarkeit von Seiendem) の可能性が奪われているという意味でのとらわれ状態のうちにある以上、動物は本質的に「世界」をもつことはできないといわねばならない。

しかし、このように「世界」をもたないからといって、動物は岩石の側へと押しやられてしまうのではない。というの

も、動物がとりこまれてとらわれていること (hingegen-menes Benommensein) という衝動的な能力は、「なにかに対して開かれていること (Offensein für...)」であり、これによって Welarmut が可能になっているのだが、他方岩石にはそのような開かれたあり方が、そもそも欠けているからである。こうした開かれたあり方を、動物はその本質のうちにもっているのである。

こうして私たちは、《テーゼ二》を次のように理解することができるであろう。動物性の本質であるとらわれ状態は、束縛するものによって動物がとりこまれていることであり、これは同時に、束縛するものに対して開かれていることである。しかしながら、この開かれたあり方からは、束縛するものを存在するものとして明らかにしてもつという可能性が奪われている。存在するものとして明らかにするような存在者が、世界概念のもとで理解されるのだとすれば、そうした開かれたあり方を動物がもつとしても、それは「世界」をもつことではないのである。

動物に関するテーゼの解明をつうじて、「世界」とは存在するものとして明らかであるような存在者全体である、ということが取り出される。このような「世界」はそのつど形成されるものであって、存在者は存在するものとして明らかとなり、そのものへと人間が接近することが可能になる。人間は、

そのような存在者のただなかに置き入れられて実存しているのである。《テーゼ三》は、こうした人間の実存の仕方を表現しており、ハイデガーにしたがえばもちろん、人間における「現存在」が世界形成的なのである。そして、すでに明らかのように、「世界」という現象には人間が「或るものを或るものとして受け取る」というあり方が属しており、このような「として(also)」という構造が「世界」の構造を本質的に規定しているということがわかる。

さて以上のことから、シェーラーの学説やユクスキュルの理論とハイデガーのテーゼとの相違がはっきりとしてこようなるほどユクスキュルは、動物が関わっているもの——環境世界——が人間の場合とは異なる仕方と与えられているということを示したのだが、ハイデガーによると決定的に問題であるのは、人間の世界と動物の世界との質的な違いや、その広がり・深さなどの量的な違いというよりも、「動物はそもそも、或るものを或るものとして、また或るものを存在するものとして認取することができるのかできないのか」(強調は引用者による)ということである。動物にそのような能力がないのだとすれば、「動物はある深淵によって人間から隔てられている」³¹ということになる。そうすると、「私たちが動物の世界——環境世界、まして内的世界——について語ってよいのかどうか」³²が、根本的な問題になってくるであろう。ハイデ

ガーの世界概念の理解にしたがうかぎり、私たちはユクスキュルの環境世界理論のように動物の「世界」について語ることはできないと考えられる。

シェーラーは生物界における人間の特殊な地位の根拠を「精神」の働きに求めたが、この「精神」が人間の世界開放性を可能にしている。そして、この世界開放性は、動物の世界束縛性とは対照をなすものであり、動物と人間との本質的な区別の根拠となる。しかし、ここでハイデガーの世界概念の理解を援用することが許されるならば、このような人間の世界開放性と動物の世界束縛性との対比それ自体が無意味であるといわねばならない。というのも、この場合、先に示したように、ユクスキュルのように動物の「世界」について語ることは不可能であるからである。

また、或るものを或るものとして、あるいは、或るものを存在するものとして認取するという働きが動物には認められず、したがって動物は「世界」を所有していないばかりか、そのことによって人間とは深淵によって隔てられているのだとすれば、シェーラーが『宇宙における人間の地位』で試みたように生物界を系列的に説明して、人間を生物のあらゆる段階がそのうちでひとつになっているような存在者として捉えることは、適当ではないといわざるをえないであろう。むしろ、或るものを存在するものとして認取するという働きを

もち、それをつうじて「世界」を形成しているということによって人間は、動物をはじめ他の生物とは根本的に区別され、ありとあらゆる存在者のうちで特殊な地位を占めていると考えられる。こうした人間の位置づけを、先に挙げたハイデガーの三つのテーゼは示しているといつてもよい。

注

- (1) 本稿は、当該の共同研究の第八回研究会(一九九九年三月一日)において口頭発表した原稿をもとに執筆したものである。
- (2) Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. Gesamtausgabe, Bd. 29/30, Frankfurt a. M. 1983, S. 277f.
- (3) Max Scheler, *Späte Schriften*, Gesammelte Werke, Bd. 9, Bern 1976, S. 120.
- (4) Ebd.
- (5) Ebd.
- (6) Vgl. Max Scheler, ebd., S. 11.
- (7) Vgl. Max Scheler, ebd., S. 13ff.
- (8) Max Scheler, ebd., S. 26.
- (9) Vgl. Max Scheler, ebd., S. 32.
- (10) Max Scheler, ebd., S. 38.
- (11) Max Scheler, ebd., S. 42.
- (12) Max Scheler, ebd., S. 45.
- (13) Max Scheler, ebd., S. 56.
- (14) アドルフ・ホルトマン『生物学から人間学へ——ホルトマンの思索と回想』、八杉龍一訳、思索社、一九八一年、一一五頁。
- (15) 同書、一一六頁。

- (16) Vgl. Jakob von Uexküll, *Theoretische Biologie*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 20, Frankfurt a. M. 1973, S. 150ff.
- (17) Vgl. Jakob von Uexküll, ebd., S. 324.
- (18) Vgl. Jakob von Uexküll, ebd., S. 341.
- (19) Vgl. Martin Heidegger, ebd., S. 263.
- (20) Vgl. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1991, S. 210f.
- (21) Martin Heidegger, GA29/30, S. 283.
- (22) Ebd.
- (23) Martin Heidegger, ebd., S. 383.
- (24) Martin Heidegger, ebd., S. 289.
- (25) Vgl. Martin Heidegger, ebd., S. 287f.
- (26) Vgl. Martin Heidegger, ebd., S. 291ff.
- (27) Martin Heidegger, ebd., S. 345.
- (28) Vgl. Martin Heidegger, ebd., S. 347f.
- (29) Vgl. Martin Heidegger, ebd., S. 391.
- (30) Martin Heidegger, ebd., S. 383f.
- (31) Martin Heidegger, ebd., S. 384.
- (32) Ebd.

(丸谷才助氏) 現代思想文化学・助手)