

Title	レーヴィットの自然主義：世界に関する反時代的考察
Author(s)	喜多, 隆子
Citation	哲学論叢. 1978, 2, p. 55-77
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66745
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

レーヴィットの自然主義

—世界に関する反時代的考察—

喜 多 隆 子

今日の様々な現代哲学の流れの中で、レーヴィットの哲学は特に反時代的な一つの方向を示していると思う。

レーヴィットは現象学派に出発点を持ちながら実存主義に向うこともなく、しかも限りなく唯物論に親近するよう
にみえながらもマルクス主義にも与せず、両者を共に批判する。そしてその姿勢で展開した多くの哲学史上の業績に
よつて、彼は哲学史家としての名声をえた。しかし実は、この姿勢は彼の積極的な主張である宇宙的自然を觀照する
無神論的自然主義の立場において始めて可能であつたのである。

本稿では、まず他の現代的哲学者もひとしく苦しんだと思われる世界史的動亂の時期である一九三〇年代において、
初期レーヴィットの間學的世界觀が、どのように自然主義へと「轉換」(The *Umschlag*)を遂げていくのかを簡單にみた
い。

我々はレーヴィットに従つて、原始的自然が古代ギリシヤの宇宙神學、キリスト教の間學神學を経て、いかに人間化
され歴史化されて人間の歴史的世界の中へと解消されていったかを、發生的批判的に洗い出してみたい。

以上の考察のち始めてレーヴィットのいう人間の歴史的世界を越えた、あるいは人間を中心としない自然的世界
の独立性、および全体性が明らかになるであらう。

そして、その自然的世界の独立性に依存しその全体性に包まれつつ、その自然的世界と相互に関連して生きる人間の自然についても考察したい。

最後にレーヴィットの自然主義が今日の時代に何をもたらしたのかといった問題にふれつつ結びとする。

I

若きレーヴィットは現象学的方法を駆使し、世界という地平に住む日常的な人間の存在を空間的実存としてとらえ、それを描出することに重点をおいていた。そのことはまた、ハイデッガーが一九二七年に『存在と時間』において示した自己存在の決意性、それに伴う時間性といったキルケゴールのなエーラストへの、フォイエルバッハの共同存在の思想を介しての、対決でもあった。⁽¹⁾一九二八年の『共同人の役割を担う個人』(Das Individuum in der Rolle des Mimenschen)においてレーヴィットは、ハイデッガーをおよそ次のように批判している。ハイデッガーのいう様に「現存在」が「本来的」(eigentlich)に自分自身のみを問題とする「その都度自己自身のもの」(je Meiniges)としての実存と解される限り、個々を越えた相互存在はその実存性を欠いた一般の「公共的」な「世間の人」(das Mann)と規定される。ハイデッガーのいう「世間の人」という概念においては、ひとり、ひとりが自己の固有性を免れて世間の人へ一般化されると考えられている。それゆえ、ハイデッガーは相互存在の問題を消極的にしか示さなかった。すなわち、ハイデッガーは相互存在の本来的な可能性、「汝と我」(Du und Ich)の相互存在であることへと問題を積極的に発展させなかったのである。

レーヴィットによれば、人間的な現存在はその世界―内―存在によって「世界し」(welten)、世界―内―存在はまた、その共同存在によってのみ規定される。本来的な共同存在は相互存在を意味し、相互存在はまた共同生活と同じ意義

である。レーヴィットは、一般の世界が、すでにそれ自体共同世界を示しているのと同様に、一般の生活もまた、すでにそれ自体共同生活を意味することを初めから期待しているのである。それゆえ、もはや実存する個人はそれ自身「共同人」である。共同人という意味は、自分だけで存在しているそれぞれ独自の個人として共同生活に出会うという意味ではない。個々人が共同生活の内部で、個々人が共同世界に対してある一つの役割、あるペルソナをもって、共同生活に出会うということである。しかしこのような役割（ペルソナ）は、決して安易な生き方ではあるまい。むしろ人間にとって、基礎的であり、それ故に困難でさえある。だからこそ、この役割を担い演ずる演技が、それぞれの人間のいかなるものであるかを示す人生のペルソナとしてその人の真剣、魅力となるのであろう。人間それぞれ己れが何物であるかをたずねる問いは、人間の共同生活からおそらくは得られることとなるのである。

初期レーヴィットは極めて人間学的な世界観のうちにいたと思われる。しかし同時に後期の自然主義の萌芽もみられるとも思う。⁽²⁾初期のレーヴィットにとって、世界の事実的な意義が人間的な、あるいは人間学的なものであることを示すことが課題の一つであった。レーヴィットは次のような結論をだす。世界という概念にある統一性は、小さな人間が大きな世界によって存在的に包括されているという意味ではない。人間世界にある生の統一がそのまま一つの小宇宙（ミクロコスモス）としての人間の理念を許しうるのである。人間とは、大なる世界を小規模にしたものであるから小宇宙なのではない。小さくても、人間の言葉になる全世界が、構造上、人間の世界であるからこそ小宇宙なのである。しかし、レーヴィットにおいても、一つの「転換」がおこるのである。⁽³⁾

一九三五年、イタリヤで書かれたニーチェ論とその翌年のブルクハルト論は、レーヴィットの内なる「転換」の序曲である。さらにイタリヤから日本を経てアメリカへの移住は、レーヴィットの苦悩に満ちた自然主義への道であっ

たと思える。

人類が世界戦争へ突入する兆しを見せ、世界全体に暗雲が漂い始めたころ、レーヴィットの関心はニーチェに向けられた。そしてレーヴィット自身、ニーチェ研究によつてフォイエルバッハの人間主義を越えようとするのである。

いかなる世界観も人間の問題、その世界観を示した人の実存の問題を抜きには語れないと思う。また、人間と事柄は別れることはできないと思う。第二次世界戦争は、地上の全ての人間の間柄を基礎とした人類の生の連関を分断し、人間世界の統一を崩壊させた。この歴史的現実を目の当りにして、レーヴィットの人間学的世界観も破れざるをえなかったのであろう。

レーヴィットはニーチェを指してフォイエルバッハの無神論を原理的に乗り越えたという。周知のように、フォイエルバッハは無神論を唱え、キリスト教宗教の本質を人間の類的本質に還元した。それに対し、ニーチェは無神論の問題に潜む一つの危機を明白にし、且つ最高の決断を下した。ニーチェは一方では「神は死んだ」と宣言するとともに、同時に今や我々が超人として生きることを欲しようと提言する。ニーチェにおいては、「神の死」とは人間の自己超越の意欲による神からの離脱、それに伴う従来への神に従うという人間性の克服、すなわち、超人が要求されるのである。それにもかかわらず、レーヴィットはニーチェの限界を指摘する。すなわち、レーヴィットはいう、ニーチェはキリスト教的な「汝まさに為すべし」から近代的な「我は欲す」への変化を最後まで生きぬきかつ考えたがゆえにこそ却つて「我は欲す」という我執から「無垢」と「忘却」へ、あるいはそれと同じことであるが、宇宙論的なコスモスの子たる我へという決定的な歩みを果せなかつたと。ニーチェは自然の大地の誠実、久遠の蒼穹の素朴といった牧歌的な感情から近代人として離れていたのであらう。ニーチェも努力はした。しかしその努力はニーチェが近代人で

ある限り最初から挫折していたのであろう。レーヴィットがニーチェから学びうる唯一のものは、ニーチェのいう、自己自身および自身の時代、さらには時代の時間性一般を克服して、等しいものが「永遠回帰」(die ewige Wiederkehr)するという無限性についてのニーチェの企てにある。ニーチェを評価する哲学者は、「永遠回帰」を説く人ニーチェと同じく、その時代の「時代はずれ」(unzeitgemäß)であることを覚悟しなければならぬ。それぞれがその時代を克服する哲学者、つまりニーチェになつたといわなければならぬ。レーヴィットはいう。「ニーチェは、常に存在するもの、すなわち永遠なるものを規準として時代および時代的なものの経験を哲学的に考察した点で、古代的伝統の内部では最後の人、近代的歴史意識の内部では最初の人である」と。⁽⁴⁾それゆえ、レーヴィットによれば、ニーチェが未来の哲学の前奏となるのは、ニーチェの超人の思想なのではない。すなわち、人々が準備し、あるいは意欲することさえできるはずの人間の本来の未来におけるある変化をニーチェが考えたという点にあるのではない。ニーチェが未来の哲学の前奏となるのは、彼が「ソクラテス以前の自然学者たちを追想しつつ一人間を一切の事物の「自然」の中へ「訳し返し」(zurückübersetzen)たことにある。すなわち、ニーチェが、世界の永続的な「自然」(φύσις)と「肉体のおおひなる理性」(die grobe Vernunft des Leibes)を基礎になるもの、常に存在するもの、不変なものを、回帰するものとして再び示したことにある。この点に、レーヴィットのニーチェ解釈の結論が凝縮されているといえよう。

さて、その翌年、ブルクハルト研究において、レーヴィットはニーチェとブルクハルトを対決させようと試みる。レーヴィットは、両者の共通点を、時代的変遷にも拘らず、永続、あるいは永遠をみる「超歴史的」(überhistorisch)な視線にみる。

ところで、レーヴィット自身が「超歴史的」な視線を持つようになったのは、第二次世界戦争の彼の体験によるも

のであろう。戦争という動乱の時期にあつて、人は時勢に流され、誤つた歴史的決定を下しがちになるといへよう。このことをレーヴィットは批判して次のようにいう。「最近の両世界戦争の世界史が、われわれに何か教えるところがあつたとすれば、おそらく次のことであろう。すなわち歴史というものは、人がそれによつて彼の生活の方向を決定しえるものでは決してない、ということであろう。歴史のただ中にあつて、歴史によつて自らの方向を決定しようとするのは、船が難破する時に、波浪を頼りにし、それにすがろうとするようなものである。⁽⁵⁾レーヴィットにとつて「時代精神」あるいは「未来の波」といったその都度移ろいゆく歴史の運命の浮沈は、もはや真理の基準でありえない。そして人間的歴史的世界よりもっと包括的で頼りになるもの、常に存在しつづけるものをレーヴィットは模索する。戦争のため、レーヴィットは、世界放浪の旅ともいえるような移住を重ねなければならなかつた。しかし、レーヴィットはその宿命に甘んじた。いいかえれば、彼は「運命愛」(Doom-Love)に生きた。そのことは、却つて彼が、世界を民族やその歴史との関わりにおいて局限化してみるのではなく、世界を「世界主義」(コスモポリス)的に見ることにもなつたと思われる。どの国、どの土地に移り住んでも、そこにあるのは、変らぬ自然と人間の本性(自然)である。とレーヴィットの目に映つたのではないだろうか。そして、人間的歴史世界の興亡も、宇宙的自然の「永遠回帰」と比べれば、地球という一粒の砂のたてる砂塵にしかすぎないという境地にレーヴィットは達したと思われる。

そして、このレーヴィットの諦観的境地は、ブルクハルト研究から彼が学んだことでもあつた。レーヴィットはいう。ニーチェは反時代的な攻撃から始め、ラディカルな攻撃でもつて閉じるといつた徹底的批判とともに、その哲学的実験は、一方の極端(極端なニヒリズム)から他方の極端(等しいものの永遠回帰)への転換でありえた。しかし、レーヴィットがニーチェを批判する点は、ニーチェが時代に逆つて、時代を越えようとし、その意欲によつて無垢に

やり直そうと試みるところにある。ニーチェのこのような試みは、結局、ニーチェが時間というものを忘れようとするほど時間と深く関わりあわずにはいられない、というニーチェの限界をも示すことにもなる。

レーヴィットは、ニーチェの永遠回帰説に共鳴しながらも、ニーチェの示した「権力への意志」(der Wille zur Macht)という考えを、ブルクハルト研究によつて越えようとした。ニーチェの示した「権力への意志」は、レーヴィットにいわせれば、「我は欲す」に他ならない。そして「我は欲す」はニーチェが欲した大いなる健康と強さのペシミズムを簡潔に表現したものであると、レーヴィットは考える。そして、ブルクハルトを指して、レーヴィットは次のようにいう。ブルクハルトが必要としたのは、運命に対する義務と服従という、宿命への受苦において、人が行動するための、ささやかな健康と弱さのペシミズムである。ブルクハルトにおいても、ニーチェの場合と同様、超歴史的な視線によつて、問題であつたのは、結局、永遠である。というのも、ブルクハルトにおいては、近代歴史学の基本的な概念である、世界過程における「展開」と「進歩」が放棄されているからである。そして、ブルクハルトは、「展開」と「進歩」の概念に含まれる要求、すなわち、意味の要求をも放棄している。⁽⁶⁾しかし、この放棄の可能性のための積極的根拠は、ニーチェのもとでのように、世界の宇宙論的な見方への返還要求にあるのではなく、それゆえ、すべての歴史的時間の彼岸にあるのではなく、歴史そのものの中にある。この歴史が、あらゆる変化においても、自ら繰り返すものとして、等しいものの変遷と、永続的恒常的なものを示す限り⁽⁶⁾。すなわち、ブルクハルトにおいて、歴史の中心は、受苦し行動する人間であり、しかも、現在と過去と未来を通じてあるがままの人間である、と考えられている。永遠という問題に関して、ブルクハルトのこの見解をとれば、ニーチェのように、時代を考慮に入れて「末流」とか「初生」ということは決定的に重要なことではもはやなくなるであろう。ブルクハルトは未来を自由に欲求

しない。いいかえれば、自分の時代の要求、あるいは、自分の時代の遠近法と、未来という意味の錯覚にとらわれず、歴史を見ようとした。そのことによって、ブルクハルトは「歴史の教師」として、過去について冷静に教え、現在に精通し、未来の透視者となることができたのである。レーヴィットがブルクハルトを評価するのは、ブルクハルトが、諸個人も諸民族も自らの生存を可能性の限界に押し進めるので、人間が不断の負傷と回復の繰り返しであるということを知っていることであろう。すなわち、ブルクハルトが、人間の本性（自然）はいつの時代にも変わらない、ということを見抜いていることであろう。ブルクハルトは、歴史的に連続するものを保存する価値を信じた。その点で、ブルクハルトはニーチェよりはるかに「時代はずれ」であった。と、レーヴィットは結論づけるのである。

II

一九六〇年の『世界と人間世界』(Welt und Menschenwelt)において、レーヴィットは世界を自然的世界、あるいは宇宙的自然と見なすことを表明し、それを次のように規定することによって、自然主義を確立した。「世界についての最初にして最後の形式的規定は、世界とはおのずから存在する一切のものの一にして全体なるもの、ということである。」⁽⁷⁾

この宣言によって、レーヴィットは初期の人間学的世界観から宇宙的自然観、あるいは自然的世界観への「転換」を完遂させたと思われる。後期レーヴィットの示す宇宙論は、もはやいかなる人間学的考察でもない。すなわち、その宇宙論が示すのは、有限な人間、および人間の歴史的世界が、無限な大宇宙（マクロコスモス）、宇宙的自然、あるいは自然的世界に属す部分である、ということである。いいかえれば、後期レーヴィットの世界観は、人間を中心とせず、その円周を人間の世界におくことをしないような、いわば「脱中心的」(zentrisch)な世界観である。この世

界観においては、宇宙的自然が、すべてを根拠づけ、自己を保存しつづける「それ自身の根拠」(カウザ・スイ)である。

ところで、今日の時代において、われわれが世界という意味で意味するのは、常に人間世界、歴史的世界、共同世界などである。自然的世界を世界としてみることは、今日の時代に反していることのように思われる。自然の世界は、自然科学者の手に委ねられているか、詩的な意味しかそこには見いだされていない。

そして、今日の、一般に支配的な歴史意識と結びついているところの科学信仰および実存主義が示すような世界観は、共に、自然的世界の持つ全体性、独立性というような性格を考慮していないように思われる。

レーヴィットに従って、われわれが、歴史的に考察しつつ、反省するならば、最初に自然的世界が人間化されたのは、あるいは、レーヴィットの言葉でいえば、自然的世界概念と人間学的世界概念の「転倒」(die Verkehrung)が最初に生じたのは、キリスト教の人間神学においてである。

古代ギリシャにおいても、自然的世界が人間化されなかつたとはいいきれない。しかし、古代ギリシャの哲学者たちの多くは、原始的自然の秘密を解明したり、宇宙の生成を探究することを課題としていたといえよう。

キリスト教の人間神学の発生とともに、人々の関心は、ギリシャの宇宙神学が示した自然的世界観から人間神学の示す世界観へと移行したといえる。そして、この移行とともに、自然的世界は、人々の視界から消えていったのである。レーヴィットは、人々のこの変化と移行について、自然的世界に対する人間の側からの断絶であつたと批判的に見ている。

中世に至つて、キリスト教の人間神学は、アウグスティヌスの神学的人間学的概念によって持続的に確定された。

以後、キリスト教の伝統は、ヨーロッパ社会に、根強く残ることになる。

産業革命と宗教革命を伴うところの、中世から近世への移行は大きな変革であったといえよう。しかし、レーヴィットは、中世から近世への近代的意識態度への進行において、キリスト教の伝統は、その世俗化という形で持続したと考えるのである。すなわち、宗教改革に伴う、神の神性喪失は、産業革命を出発点とした人間が、神を越えて、自らの手で、新しい無限概念を発見していこうとする過程で、人間学的世界観を生み出すことになった。いわば、人間が、神に代って、神になろうとするのである。それゆえ、近世の人間学的世界観を基礎として生じたところの近代の歴史的世界観も、「救済史が世界史になる。」⁽⁸⁾という形で、キリスト教的伝統から免れることはできないといえよう。さらに、現代における科学信仰や実存主義においても、キリスト教的伝統が、顕著に残っていると思われる。

例えば、キリスト教的自我経験の伝統は、観念論の立場の人々から近世哲学の祖と呼ばれている、デカルトの「われは自己が思考することを考える」(*cogito, me cogitare*)にあらわれている。そして、デカルトを経て、現代において、ハイデッガーの「現存在」(そこではその存在にあつて存在そのものが問題となっている)に再びあらわれているといえよう。

また、キリスト教の世界創造説は、唯物論の立場の人々から近世哲学の祖と呼ばれている、フランシス・ベーコンの「知は力なり」という考えにあらわれているといえよう。そして、それは、マルクスの史的唯物論において世界を計画的に、体制批判によって変革しようとする「意志」となつてあらわれている。

詳しく述べるなら、アウグスティヌスの自己経験にとつて、世界こそは、我々の自我自身の外にある。そして、世界は、我々の意識や我々の態度によつて構成されるのである。このキリスト教的な人間は、従つて、自分自身が世

界全体の中にとはいくつか考えない。いいかえれば、この人間は、世界の方から自己を理解しようとしなくて、自己自身の中で、自己自身によって、自己を理解しようとする意志を持つ。すなわち、「自己自身」(das *se* *insich*)という意味が、デカルトからハイデッガーに至る哲学の世界理解において決定的に重要なことなのである。この世界理解において「世界は、最早、最初にして最後のもの、無制約的に独立的なものではない。世界は神を越えて人間に関係づけられるのである。すなわち、最初に、創造の王位(*de* *König*)としての人間に、それから、自覚した主体としての人間に関係づけられるのである。」⁽⁹⁾従って、この世界観において、人間は地上の生物たちの階位の中での一つの特異な形態と考えられているのではない。自らが独立した自我として、人間が、今や神にならって、世界の構築を構成的に設計し、世界の諸計画をたてるのである。

こうして、自然的世界は人間の構成的思弁の支配下に置かれる。ここでは、人間および地上の生物が、宇宙の生ける全体の中に特定の場所を持ちうるという全体的秩序が放棄されているのである。

また、近代的世界概念の特色は、「世界とその固有の秩序が、最早、直接的に観照されず、特定の実験設備を用いて、実験的に検討され、数学的・計算的に設計される」という点にある。⁽¹⁰⁾そして、「近代の、解放された人間が、普遍的になつた科学的技術を用いて、彼のなす得る全てをなし、そして、自然をもちや『模倣する』のではなく、際限もなく自然を踏みこえ、圧倒していくということ、その最も遠く、最も深い理由は、依然として神の歴史になつた原型の中にある。すなわち、神の創造的意志が、世界を、人間のために造つたのである。」⁽¹¹⁾近世の人々は、人間の幸福と福祉のために、人間を自然の所有者にしようと努力した。しかし、産業革命の始まり以来、自然は、人間の歴史的進歩にあまりにも奉仕させられてきたともいえるのである。今日、自然の中で自ずと生きているものは、人間がまだ支配

していないものの残高にすぎないように思われる。

そして、現在の、米、ソ両国間の宇宙計画における果てしない競争が激化しているのを見るなら、自然的世界は、イデオロギーの支配下におかれてしまっているようにさえ思える。宇宙空間への人間の科学技術による進出は、地球という人間世界をその限界にまで広げたいと望む人間の意志である。しかし、それは人間の不遜のあらわれにすぎないともいえよう。というのは、人間が実際に地球を離れ、大気圏をこえ、宇宙空間へと進出していけば、その領域は、我々とは独立した異質な領域であることが明らかとなるからである。宇宙は、人間の力によって拡大された地球ではない。すなわち、宇宙は我々のための世界ではない。宇宙は、時間的にも、空間的にも、我々の枠づけを許さないほど、独立的で包括的な全体である。レーヴィットの言葉によると、「自然世界は、我々の自然世界への関わりから比例的に、決して十分に限定されない。」¹²⁾のである。

ところで、今日、近代的思考、あるいは近代的意識として、最も支配的であるのは、歴史的思考、歴史意識である。しかし、レーヴィットは次のようにいう。「歴史哲学の可能性とその意味への問いは、結局、終末論的(eschatologisch)に制約される。」¹³⁾もちろん、近代の歴史的思考や歴史意識においては、キリスト教的信念は失われている。しかしながら、レーヴィットの指摘によれば、歴史哲学は、これまでのところ、いづれも、未来の救済への、一つの意義の実現への、世俗化された信仰によって支えられている。未来救済の思想は、今日の我々の時代の歴史意識において支配的である「未来への展望」という形であらわれている。また、意義の実現、あるいは目標の達成という考え方は、歴史意識の中で、「目標としての意味の探究」という形で残っている。しかし、未来への展望とか、目標としての意味の探究といったことは、人間の意志とか予見というものがなければ、本来、ありえないことであろう。

ここで、歴史哲学を例にあげてみるなら、ヘーゲルにおいて、歴史は、「自由の意識における進歩の歴史」と考えられている。すなわち、歴史の動きは、目標の達成である自己理解する精神の完成へと連続的に進歩する、と解されている。そして、ヘーゲルによると、人類の理想は、あますところなく実現する。しかし、そのような最後の実現は、ヘーゲルが世界歴史を世界審判とみることによつて、彼がキリスト教的期待を、人間の歴史過程に移したからこそ、可能なのである。ヘーゲルにおいて、永遠という概念は、完結しない進歩というように考えられているのではない。ヘーゲルにおいては、キリスト教の救済史的発想を背景にして、端初におかれた絶対者が、その終局において明らかになるといった円環という形で発展するのである。

また、マルクスは観念論を批判する。そのことによつて彼は、一般に、神とは程遠く離れていると考えられている。しかし、レーヴィットは、マルクスにおいても、歴史的な終末待望がみられる、という。マルクスにおいて、人間の歴史の経過は、敵対関係の進行である。ここでは、支配者と被支配者、搾取者と被搾取者の戦闘が一步一步と高まり、尖鋭化していく。そして、ついには資本家である有産階級と無産労働者階級の間で戦闘が最後の決着をつけようとするに至る、と考えられている。マルクスにおいては、この戦闘の最後に、共産主義が私的経済を除去することによつて、人間による人間の支配に終止符が打たれるであろうという歴史的な最後の期待が置かれているのである。それ故、マルクスにとつて、共産主義成立以前の歴史は、前史にすぎないとみなされているのである。

そして、ハイデッガーは、第二次大戦後まもなく、存在の終末論を説く。ハイデッガーは、ヨーロッパの歴史の動きを進歩ではなく、頽落と考える。そして、ヨーロッパを夕暮れの国と詩的によぶ。しかし、この頽落と、とらえられた歴史の動きは、逆にニヒリズムの進歩とも表現される。ハイデッガーにおいては、このニヒリズムの危険が極大

になり、窮極の終末に向う時に限り、ヨーロッパの原初である古代ギリシヤの時代に夜明けとしてあつたことが、再び、ハイデッガーの時代に「存在の歴史」として到来するであろう、と期待されている。このような終末意識に支えられてゐるからこそ、ハイデッガーは、戦後の世界窮迫の時代に、人々の気分を訴え、次のように言うことができたのであろう。「実際、我々は、全地球および、全地球がその中に付着してゐるところの歴史的空間である時代の最も巨大な変化の前夜に立つてゐるのであるうか、¹⁴と。そして、「世界の夜」の後の「新しい日」を、ハイデッガーは、漠然と、我々に予言することができたといえよう。

確かに、歴史に終末を置いて考えること、いいかえれば、歴史を人間の目標達成への過程と考えることは、近い将来にその終末が来ることを我々に期待させる。そして、そのことによつて、我々に危機感や緊張感を生じさせ、さらには我々の意志や態度を決定させるという効果を發揮すると思われる。

しかし、レーヴィットが、歴史哲学の持つ終末論的伝統を説明することによつて、歴史哲学を批判するのは、およそ次のようなことであろう。すなわち、歴史哲学は、結局、歴史の動きを、楽観的に進歩とみたり、悲観的に没落とみることしかできないということであろう。そして、それは、不確かで頼りにならない未来救済への人間のロマン主義的な予期に基づいてゐるということ、であろう。

レーヴィットによれば、現実の歴史の動きは転変する定めにある。すなわち、現実の歴史は規則正しく進歩したり没落したり、その終末で閉じられる、といったようなものではない。むしろ、転変する歴史の中に、規則正しく、変らずに存続するものがあるとするとするなら、それは、人間の類の普遍性であろう。いいかえれば、世代から世代へと繰り返され、存続する人間の自然であろう。

そして、この人間の自然は、宇宙的自然の生成に依存しつつ、宇宙的自然と相互に関連する、と思われる。

III

レーヴィットによれば、人間の生は、宇宙的諸関連を免れることはできないのである。

宇宙的自然は、宇宙的サイクルという自らの「ロゴス」の一つとして、天体の軌道を持つ。この天体の規道は、地上の四季のリズム、人間の一日の時間のリズムを規定するだけではない。空間的に、生物および人間の身体の運動や方向を感覚を通じて規定する。しかも、「渡り鳥が、彼らの飛翔中、太陽の位置で、方向を教えられることを意識的に知らないように、我々も、例えば、我々の身体の運動が、内耳にある特定の器官によって、地球の重力の場へと調和させられていることを知らない。」⁽¹⁹⁾あるいは、我々はそのことを知っているが、無意識のうちに、それは行われているのである。この「重力の法則は、地球の住人の、単に物理的な法則であるだけでなく、生命の法則でもある。身体の運動と重力の場、あるいは、視覚と太陽の光は、次のように関連するのではない。すなわち、光と重力が、主観的な視覚と自己運動に対して単なる客観的な条件である、というように関連するのではない。そうではなく、それらは、あらゆる事物の自然、すなわち人間の自然と自然的世界という共通の地盤の上で、一つの全体的関係の内部で、一つの共通の秩序において、相互に(Zueinander)関わりあっている。」⁽²⁰⁾このように、レーヴィットが指摘するのは、宇宙的自然という全体の中で、自然的世界と人間の自然が、自然という共通の地盤において相互に関連しあい、生命統一体を形成していることである。

そして、宇宙的自然の中に、レーヴィットは、かつて若き日に破れざるをえなかった生の全一性を再び見いだしていると思われる。

ところで、レーヴィットが考えたのは、宇宙的自然との関連において人間が生きる限り、人間の自然は変らぬ、ということである。レーヴィットによれば、人間に関する多様な歴史的变化に関する叙述があつたとしても、それは、人間の自己理解の変化を示しているにすぎないのである。

宇宙的自然は、かつて、「宇宙—内—存在」として、地球および地上の生物、自然物と共に、「宇宙人間」(das Kosmos-Anthropos)、すなわち、地球の住人をうみだしたといえよう。そして、宇宙的自然の生成の中で生きる、肉体を具えた人間は、原始時代から科学文明の発達した現代に至るまで、変らずに生命現象として、一つの自然を示しつづけているといえる。例えば、宇宙的自然のロゴスである天体の軌道に従い、人間は一日の時間の交替下のもとで、目覚め、目を開けて、体を起して、おきる。そして、身を横たえて、目を閉じて、眠る。現代においても、我々、人間は、一日の三分の一を眠つて過すという人間的自然を、人間の日常的根本現象として、これまで人々が繰り返してきた様に、繰り返しているのである。なかには、一日に三時間しか眠らない人もいるかもしれない。また、電光の発明によって、夜中におきて仕事をし、昼に眠る人もいるかもしれない。しかし、人間が幽霊でもない限り、全く眠らずに生きていく人はないといえよう。そして、人間における最も基本的な目覚めは出生であり、眠りは死であるといえよう。その間、個々の人間は、生れ、成長し、性的に成熟し、大人になり、年をとり、死ぬ、といった素朴な諸変化を彼の人生行路において体験する。この現象は「その都度自己のもの」(je *être*)であるのではなく、すべての人に固有のものである。出生と死が示すことは、その都度自己自身のものであるような自己が、その実存の端初において、終結において、自己の持つ類の普遍的な質に対して自説を主張することができない、ということである。すなわち、その自己は、すべての生けるものの発生と消滅という道程に従うのである。そして、類の普遍性という人間の自然が、

一つの性を異性へと駆りたてることによって、男女の愛が生れ、さらに一人の人間が生れよう。ここに、類は自らを成就する。生みだされたものは、静止するのではない。再び、それは類の普遍性を繰り返しはじめるといえる。このように、子孫から子孫へと類の普遍性が繰り返される限り、人間の自然は変わらず存続するといえよう。

レーヴィットの自然主義は、素朴実在論、あるいは、素朴な唯物論に近いと思われる。しかし、この自然主義は、実存主義とマルクス主義に対する批判の意図を持つ。すなわち、レーヴィットが批判するのは、実存主義があまりにも人間の実存における自覚を重視しすぎるということであろう。いいかえれば、実存主義が、人間の生物学的拘束を無視していることであろう。また、レーヴィットが批判するのは、マルクス主義があまりにも人間の生産性、再生産性、あるいは、歴史的实践を重視しすぎるということであろう。いいかえれば、マルクス主義が、自然そのものの生産性、再生産性を無視していることであろう。

しかしながら、これまでレーヴィットによって示されたような人間の自然であれば、動物にも可能である。動物も自然物として生き、眠り、死ぬ。そこで、レーヴィットの自然主義において、動物と人間の区別はどのように規定されているのか見てみたい。

レーヴィットは、人間と動物の区別を、人間の普遍的感性に置く。すなわち、「動物との区別における人間の決定的な特徴は、人間が、個別的な器官や能力に関係するのではなく、まさに第一に、彼の全組織に関係することである。」¹⁰この規定は、レーヴィットが、フォイエルバッハの現実的人間学における自然主義的な感性概念から学びとったものである、と思われる。

フォイエルバッハが考えたのは、人間が、その普遍的感性によって動物のように制限されていない、ということだ

あつた。そして、それ故、人間が地上のあらゆるところに遍在しうる、ということであつた。

レーヴィットは、フォイエルバッハの考えを受けつぐ。それと同時に、人間が動物のように環境に拘束されない、ということを強調していく。

人間が動物のように環境に拘束されない、といったことは、歴史的にみれば、次のようにいえよう。すなわち、人間は、彼の周りの環境に拘束されず、地上における自然的所与を踏みこえてきた。人間は人間的に生きるために、自然を作業によつて、すなわち破壊的獲得によつて開化し、それによつて非自然化しなければならなかつた。そして、今日の人間は、ある程度まで開化されていることによつてのみ人間である。今や「技術は、人間にとつて、『第二の自然』となる。」¹¹⁹そして、歴史的に獲得されたものも、人間にとつて第二の自然、すなわち、習慣となる。

また、動物は、人間より鋭いが制限されているところの感覚によつて、知覚し、観察しつつ彼の周りの世界に深く入りこんでいる。すなわち、動物は、人間のように自覚するといったことなしに、その環境において、生活しているといえよう。従つて、動物は、人間のように「距離」(der Abstand)をおいて、対象的にその環境世界を持つのではない。そして、動物においては、人間のように、主観と客観の区別の措定が習慣化することもない。

このように見ていくと、レーヴィットは、人間たることの規定として、今日支配的であるところの歴史的実践や自覚存在といった規定を全く無視してゐるのではない、といえよう。

しかし、レーヴィットは、これらの立場が人間世界という人間の環境世界に拘束されているにすぎない、と批判する。すなわち、レーヴィットが批判するのは、両者が世界を人間の世界とみなすことによつて、あまりにも人間的なこと、あるいは、人間の環境にとらわれすぎている、ということである。既に述べたように、レーヴィットが示した

ところの人間の人間たる規定は、人間が動物のように環境に拘束されないことであった。そして、レーヴィットは、人間の環境世界を越えることによって脱人間主義を試みる。すなわち、レーヴィットは、宇宙へとまなざしを向けるのである。

これまで、キリスト教の人間神学の伝統下で、人間は超自然的な神、理念、存在へ向っていったといえよう。あるいはまた、人間が科学技術によって、神になるがごとく自然を克服しようとしたといえよう。レーヴィットは、人間が神を求めたり、あるいは人間が神になろうとするような人間的態度を克服しようとする。

今日、人間の疎外という問題を資本主義社会特有の現象であるとみなし、労働と遊びの収斂によって、それが克服されうると考える立場もあろう。また、共産主義社会において、その問題がはじめて解決されうると考えている立場もあろう。

科学技術の横行する現代を批判し「かろうじて、神のようなものが、我々を救いうる。」といった信仰の領域に入る立場もあろう。

しかし、レーヴィットにとって、これらはいずれも人間的なことにとらわれているにすぎない。

レーヴィットの自然主義の立場からみるなら、人間は、原始時代から今日に至るまで、自然的世界および自己自身から距離をおくことによって、自然的世界と自己自身を「対象化」(die Vergegenständlichung)し、「疎外」(die Entfremdung)してきたのである。宇宙へのまなざしはその疎外からの回復をめざすものである。すなわち、レーヴィットが考えたのは、普遍的感性を持って地上に遍在しうる人間すべてが、人間世界を越えて、宇宙を見ることができるとのことであった。レーヴィットは、人間が宇宙を観照することによって、はじめて、永続的全体的な宇宙

的自然の中で、そのロゴスに依存しながら生き続ける人間の自然であることを自ら認めうる、と考えたのである。そして、そのことよって我々人間の眼に、自然的世界と人間の自然が生き生きと映ってくる、とレーヴィットは考えていたのではないだろうか。

結 び

今日の人間に失われがちなのは、自然そのものである。いや、宇宙的自然という鏡に、自らの姿を映し出してみることかもしれない。レーヴィットは、ニーチェを指して「一九世紀のルツソー」と呼んだ。レーヴィットも、宇宙的自然と人間の自然の関わりを、その自然主義において示したことよって「二〇世紀のルツソー」と呼ばれうる、と思う。

そして、レーヴィットの自然主義は、実存主義とマルクス主義を批判しつつ、生まれていったものである。すなわち、両者に与しない孤独という大きな代価を支払って、レーヴィットは自然主義という第三の道をとった。時代の流れに反して第三の道をとる者は、必ずや、いつの時代にも孤独という宿命を負う。かつて、フォイエルバッハが、観念論にも唯物論にも与さず、一人、人間学という第三の道を選んだように。

ところで、レーヴィットは、ブルクハルトから、人間的歴史的世界という道化劇を、観客席から静観する姿勢を学びとった。この一見、永久に思慮深くみえる境涯の背景に、宿命論的な諦念が隠されていることを、見逃してはならないと思う。レーヴィットの宇宙的自然的概念に、この諦念が垣間見られる限り、レーヴィットの自然主義は時代の制約を持つことを免れないであろう。すなわち、レーヴィットの生きた、世界戦争という時代の制約を。それ故、レーヴィットの自然主義から現代人が学ぶことよって、現代人に必要とされるのは次のことである、と思われる。す

なわち、「二十一世紀のルッソー」の再現を待たぬ賢明さと同時に、宿命論的な諦念に終らぬささやかなパトスの持続である、と思われる。

〔注〕

(1) ここで私見を述べることを許していただきたい。ハイデッガーとレーヴィットの差異は、初期ハイデッガーの示した、人間存在の持つキルケゴール的エートスと、初期レーヴィットの示した、人間存在の持つフォイエルバッハ的エートスの差異に、始まり、終つたと思う。

というのも、後期ハイデッガー（転回以後）において、人間存在は、「存在」の呼びかけに「対応する」神秘主義的な「脱自」として描かれているからである。それに対して、後期レーヴィット（転換以後）において、人間存在は、宇宙的自然と相互に関わりあう自然主義的な類の普遍性として考えられているからである。

両者の関心が同時期に一致したのは、ニーチェ研究である。しかし、ニーチェ解釈は、また、二人の相違を顕著にしめすことにもなつた。一九三五年ごろのニーチェ解釈の直後に、両者がそれぞれ関心を持った仕事の違いが、それを示している。周知のように、ハイデッガーはヘルダーリンの詩の解明に没頭する。そして、その詩の響きから、ニーチェの言葉を借りていうなら、ハイデッガーは、ディオニュソスの「アナクシマンドロスの言葉」（一九四六年）のあつた古代ギリシャの原初へ還帰する、といえよう。すなわち「存在の歴史」の到来と共に、「転回」を遂げたといえよう。そして「人間主義をこえて」（一九四七年）において、ハイデッガーは、その「転回」を、意識的に完遂させたといえよう。

それに対して、本稿において示したように、レーヴィットは、ブルクハルトから、歴史家としての術を学ぶ。そして、そのことによつて多くの哲学史を展開させつつ、『世界と世界史』（一九五七年）において、アポロ的に、ギリシヤの自然へ還帰したともいえる。

ハイデッガーとレーヴィットの関係は、共にギリシヤ的自然への還帰、という点で一致するといった見解が、今日一般的である。しかし、本稿では、レーヴィットの自然主義をテーマとした。それゆえ、「世界と人間世界」（一九六〇年）における、レーヴィットの自然的世界についての定義によつて、レーヴィットが意識的に、自然主義への「転換」

を完遂した、と見なした。

ハイデッガーとレーヴィットの関係については、もし、いつか、機会が許されるならば、もつと詳細かつ厳密に記述したいと思う。

- (2) 『共同人の役割を担う個人』第二編、第一部、第八節、「人間の独立性と区別される自然の独立性」を参照されたい。
- (3) 周知のように、ハイデッガーは、『人間主義をこえて』の中で、一九三五年ごろから自らの「転回」(die Kehre)が起つたと回想している。そして、レーヴィットは『乏しき時代の思索家』(一九五二年)第一章において、このハイデッガーの「転回」をとりあげた。レーヴィットはこの「転回」を「己れ自身へと決意して無に臨んで己れを主張する現存在」から「己れを与える存在」への問題設定における、内的逆転という形での推移であると説明する。この点では、レーヴィットの解釈も、W・シュルツの示した見解と、あまり違わない。しかし、さらに、レーヴィットは、その「転回」を神学的な始源への「還帰」であると批判する。
- レーヴィットは、キリスト教の伝統を批判する点で、ハイデッガーと決定的に異なると思われる。しかしながら、「人間主義をこえて」という点で、やはり、レーヴィットにも「転換」がある、といえよう。
- (4) Löwith, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, S. 141.
- (5) Löwith, Gesammelte Abhandlungen Zur Kritik der geschichtlichen Existenz (以下略符 *G. A.*), S. 163.
- (6) Löwith, Jacob Burckhardt, S. 50.
- (7) Löwith, *G. A.*, S. 228.
- (8) Löwith, *ibid.*, S. 235.
- (9) Löwith, Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie, S. 13.
- (10) Löwith, Gott, Mensch und Welt, S. 20.
- (11) Löwith, Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie, S. 14.
- (12) Löwith, *G. A.*, S. 255.
- (12) Löwith, *ibid.*, S. 242.

- (13) Löwith, *Vorträge und Abhandlungen Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, S. 40.
- (14) Heidegger, *Holzwege*, S. 300.
- (15) Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, S. 20.
- (16) Löwith, *ibid.*, S. S. 20-21.
- (17) *Neue Anthropologie*, Bd. VII (Hrs. Hans-George Gadamer, Paul Vogler), *Philosophische Anthropologie*, S. 337.
- (18) Löwith, *ibid.*, S. 333.
- (19) Löwith, G. A., S. 197.

(大学院博士課程学生)