

シェーラーの哲学的人間学

永井俊哉

M・シェーラー（1874-1928）の哲学的人間学は彼一代で終わったとも言われる。現に例えば現代の代表的な哲学的人間学の研究者ビンズワンガーなどは、シェーラーにはほとんど言及することなく、ハイデガーの現存在分析に依拠して現象学的人間学を構築している。しかしシェーラーの仕事には、このまま忘れ去られるにはおしい優れた洞察もあるのであって、彼の受け継ぐべき遺産を受け継いだ上で「人間とは何か？」というカント以来の問いに答えることが求められよう。かかる問題意識に基づいて、本稿では、シェーラーの哲学的人間学を《哲学的人間学》として捉え返しつつ、その総括を試みることにする。

第一節 現象学的倫理学の基礎的構図

シェーラーはもともと人間学的関心を持っていたとはいえ、始めから哲学的人間学を標榜したわけではなく、差し当りは恩師フッサールの現象学を倫理学に適用する仕事に取り組んだ。フッサールが、経験論的な心理主義とカント的な形式的規範主義を退けて“実質的アプリアリ”の新しい領域を見出したように、シェーラーは、かたや快樂主義／功利主義、かたやカント的な形式主義を退けて実質的価値倫理学を樹立した、と一般に言われる。しかしこれがカント批判として正当かどうかという前に、そもそもフッサールはこのようなパラレリテートを、つまり本質直観とパラレルな“価値直観”を認めえたかどうかが問題となろう。フッサールは *vorstellendes, auf Erkenntnis hin tendierendes Streben* である *Wahrnehmen* と *wertendes, auf Erwartung (Genießen) hin tendierendes Streben* である “Wertnehmen”（フッサールの造語）という二つの *strebende Intention* の間にパラレリテートを認め⁽¹⁾、『論理学研究』における

Logik の対応物としての純粹で形式的な Axiologie/Praktik の理念を打ち出している⁽²⁾。たしかに Axiologie/Praktik においても, Wünschen と Wunsch, Entschließen と Entschluß, Handeln と Handlung が作用と内容の関係にあるが, それらは Empfinden と Empfindung と同様, ノエシスとノエマ(この用語はギリシャ語の“思惟 νόησις”から来ている)の関係にはなく, むしろノエマの中の区別である⁽³⁾。思惟=客観化作用は, 感覚/感情/欲求を越えてそれらを対象化する。「この論理的理性の全き支配は否定できない」⁽⁴⁾。してみると実質的アプリアリとしての価値が本質直観されるというよりも, 価値の概念が, あるいは価値間の本質法則が直観されると言うべきであろう。フッサール謂う所の価値法則とは例えば, 「価値 A_1, A_2 が価値 W_1, W_2 の派生的価値で, $W_1 > W_2$ ならば $A_1 > A_2$ である」とか, 「 $W_1 < W_2$ かつ $W_2 < W_3$ であるならば, $W_1 < W_3$ である」といったものだが⁽⁵⁾。これらは何に関しても成り立つたんなる論理法則である⁽⁶⁾。

他方, 弟子のシェーラーも Dissertation において「… 厳密に言えば《倫理的知》などというものはない。知はそれ自体において決して倫理的でない。あるのはただ倫理的なものについての知である」⁽⁷⁾と主張し, 『形式主義』においても新カント学派を批判しつつ「論理学は, それが《真理》という価値を扱わなければならないからといって, 価値学として倫理学や美学と同格にすることはできない。というのも一般に真理は《価値》ではないのだから」(S 2, S. 197) というように主知主義的な観想の優位を説いている。シェーラーは, 後年知識社会学的研究に従事するに至ってプラグマティズムの相対的な正しさを認めつつ, 「プラグマティズムのたんなる批判者がよくするように, このように[プラグマティズム的に] 知に Wozu? の問い⁽⁸⁾を立てることを拒否し, 《知のための知 la science pour la science [ポワンカレ]》を提唱することはできない」(S 8, S. 204) と説くようにはなる。とはいえ, シェーラーによればプラグマティズムはノエシスとノエマを混同している: 「自然的認識作用は, たんに精神が知へと動くことに過ぎない。… 知自身は真でも偽でもなく; … 明証的かそうでないか, 対象の相在充実に関してさらに十全的か非十全的かである。真や偽であるのはむしろただ命題, すなわち我々の判断作用に内在するイデア的な意味相関者だけである。明証的で最大限十全的な知の対象の直観的相在と“一致している”時, 命題は真であり, “背反する”時, 偽である」⁽⁹⁾。ノエマの真理ま

でを人間学的=知識社会的に相対化することはシェーラーが拒否するところであった。「測られるものに比例して収縮する物差しがいつも同じ大きさの目盛りを生じさせるように、《種族意識》という物差しはここ[人間学的相対主義的倫理学]でもまた測られるべきものに自分を常に合わせるので、《人間性》が実際どれだけ悪くなっても評価結果は同じままであろう」(S 2, S.276)。そのような自分を基準にする倫理的判断は、「イマ・ココでは私にはかくかくであるように思われる」という私念の表明と同様、判断の名に値しない判断である。超越論的主体はかかる時間的有限性を《超越》して、普遍的意識に至らなければならないのだが、現象学者シェーラーはカントのように構成主義的ではなくて直観主義的に超越しようとする。

シェーラーによれば、ちょうど意味の担い手(言語的表現)や意味の主観的体験が動揺しても意味自体はシュペチエス的同一性を保持するように、価値の担い手(財 Güter)や価値の主観的体験が動揺しても、価値自体はシュペチエス的同一性を保持するとのことである(S 2, SS. 35-40)。なるほど例えば生命の価値は、その担い手(生物)は様々な種類があるが皆等しく生命という価値を持ち、また個々の生物はやがて生命を失うであろうが、だからといって生命という価値自体は死なないという点で、当の価値自体はその担い手の動揺に係わらず自己同一性を保持する。だが反面生物というこの担い手は、「生命価値」という述語以外に「細胞から構成され」「自己再生力があり」「呼吸によってエネルギーを作り」等の他の述語を持ち、また「生命価値」がなくても生物は生物であるという点で、担われる意味契機の動揺に係わらず自己同一性を保持する。価値は他の付随物が動揺しても自己同一性を保つというのは、まさに全ての独立的意味に関してあてはまる極めてトリヴィアルな主張である。シェーラーは「《善い》の可能的担い手とその(たんなる担い手としての)共通の Merkmal を当の価値自身と見なす」(S 2, S. 37)ことをパリサイ主義であるとして論難し、「価値は常にそれ自身直観的に与えられなければならない」(ibid)と主張する。たしかにこれは《自然主義的誤謬》を防ぐ意味で重要な論点であろう⁽¹⁰⁾が、これだけは「価値は価値である」というトートロジーの域を出ない。価値の自己同一性という純粹時間性が事象の差異性へと超越することが超越論的倫理学への路ではないのか? 価値相対主義を論駁する上で重要なのは、担い手から切り離された価値の超感性的同一性ではなく、むしろ価値と担い手との関

係の同一性ではないのか？ もちろんシェーラーは、価値と担い手との関係の解明＝価値の適用基準の記述＝価値判断の正当化（これらはすべて同じことである）について言及していないわけではなく、(1)持続性 (2)分割不可能性 (3)基づけ関係における独立性 (4)満足の深さ (5)価値感得主体の非特定性を Merkmale として挙げている (S 2, S. 107)。だがハルトマンが指摘するように「この基準の各々は、道徳的価値が生的価値よりも高いということを知るのに役立つ」だけであって「広大な価値のクラスの内部でのより繊細な高低の区別はこのような方法では分からない」⁽¹¹⁾。かくして Wertrangordnung の作成が直観主義的倫理学にとって必要となるが、問題は価値の高低の決め方である。

シェーラーによれば価値の高低は「先取 Vorziehen と後置 Nachsetzen」という特殊な作用によって統握される。この先取／後置は《経験的先取／後置》である「選択 Wahl」から区別されなければならない。「すべての《選択》は、ある行為と他の行為との間で生じる。これに対して先取は何らかの財と価値に関しても生じる。」「先取は《財》から独立に価値それ自身の間ですでにある」(S 2, S. 105)。だがこのように先取を現実の行為（選択としての行為＝行為としての選択）から切り離してしまうなら、結局またモノローギッシュなイデア的価値の観想に戻ることにならないか。「どの価値が《より高次の価値》であるかは、先取と後置の作用によってその都度新たに統握されるべきである。このためには論理的演繹では決して置換することができない直観的な《先取の明証》がある」(S 2, S. 107)。客観主義的直観主義は主観的“決断主義”を帰結することはここからも明らかである。

価値を行為の合目的意味連関によって定義することはできないであろうか？ シェーラーは「価値とは、事物と事物に向けられた人間の欲求との関係が言葉によって誤って客観化されたものである」と言うエーレンフェルスに対して、それならば「色もまた“誤って客観化された関係”になる」ではないかと批判する (S 1, S. 97)。「価値は関係の基礎と成りうるが、赤や青が関係でないのと同じく価値は関係ではない」(S 2, S. 148f)。しかし赤や青が物体と視覚器官とのレアルな関係と人と人とのイデアールな関係との関係であるように、価値を関係と見なすことはできないであろうか？ シェーラーは「～にとっての価値」(使用価値)と「それ自体における価値」とを区別するが、マルクスなどは後者をも人と人との関係に求める。《事物に付着した価値や色彩》とか

《客観的に存立するイデア的な価値や色彩》などの想定は、《 $1 + 1 = 3$ 》が誤謬であるのと同じ意味で誤謬であるわけではなく、むしろパラダイム内在的には必然的に真であるのだが、パラダイム超越的には物象化的錯認とされるのである⁽¹²⁾。

シェーラーも、普遍主義の立場を採りながらも、さすがに現代の哲学者だけあって倫理／倫理学のパラダイム相対性を認めようとする。「各時代の価値の形而上学は…絶対的ではあるが同時に個別相対的な妥当性しかもたない認識である。それは〔1〕古代の善世界絶対主義者が私念したような実質的で歴史的に普遍妥当な認識でもなければ（これは歴史主義者が正当にも決定的に破壊した）、〔2〕絶対的だが単に《形式的》な認識（カント）でもなければ、〔3〕相対主義の歴史主義が私念するような単に《事実に》相対的で時代と集団ごとに専ら《主観的に》妥当するに過ぎない認識でもない。最後の歴史主義は、当の私念において歴史的認識と歴史的存在の絶対性を最高に素朴にしているのだ」（S 8, S.154）。〔1〕と〔2〕は、実質的／形式的という対立にも係わらず、というよりもその対立を通して抽象的普遍という同一の地平にある。そこでは実質的な愛・神の命令・完全性等々であれ形式的な定言命法であれ、ある単一概念が超歴史的に普遍妥当であるとされる。しかし実際にはそのようなものはないので、これの裏返しとして〔3〕のような不可知論が生じる。シェーラーはまさにこれらに共通の地平を否定して、客観的・個別絶対的相対主義（具体的普遍）の立場から実質的価値倫理学＝哲学的人間学＝知識社会学を試みるのである。

第二節 価値的転倒の現象学的分析

本質はその否定によって明確に認識される。シェーラーの実質的価値倫理学を搦手から攻略していくことにしよう。一般に価値的に劣った行為をし、価値的に劣った存在となる時、価値的転倒が生じた時、当人には二通りの反応が考えられる：一つは恥じ入る場合、もう一つは開き直る場合。我々はまず前者の 1. 羞恥心について、次に後者の 2. ルサンチマンについて論じる。

1. 羞恥心は人間にのみ固有である：「人間の本質に身体が属しているが故にのみ、人間は恥をかかなければならない (müssen) ようになりうる；そしてこのような《身体》と身体から生じうる一切のものから本質的に独立なもの

してその人格存在を体験するがゆえにのみ、人間は恥をかくことができる (können) ようになることがありうるのである」(S10, S.69)。汝なすべきがゆえになしあたう。もし神のような存在者であるならば、常に完全であるがゆえに恥をかくことは不必要である (nicht dürfen)。もし獣のような存在者であるならば、完全たろうとする理想がないが故に恥をかくことは不可能である (nicht können)。人間は神と獣の中間であるが故に羞恥心を持つのである。それは人間が知と無知との中間であるが故に Warum? の問いを立てうるのと同じことである。もし神のようなすべてを知る存在者であるならば、問いを立てることは不必要であるが、またもし獣のような本能によって生きる存在者であるならば、問いを立てることは不可能である。例えば「このサイコロは1から6までの目がちゃんと付いているのだろうか?」という問いは、主語に関しては既知で述語に関しては無知であることから生じる。否定によって構成され否定によって対自化される不確定性の領域が地平である。認識的当為も道徳的当為もかかる地平に定位している：

Wissen-Können-Horizont → P sein oder nicht P sein?

Tun-Können-Horizont → T sollen oder nicht T sollen?

認識的当為も道徳的当為も、Wissen-können/Tun-können なる自由=超越の地平において可能である。

プラトンによれば人間が知と無知の中間にあって問いを立てるのは、一方において感性界に属しながらも、他方においてかつて認識していたイデア界を想起するからである。エロスに関しても異性どうしが相手を求めるのはそれらもともと一体だったからとされる⁽¹³⁾。しかしシェーラーによれば、性愛の本質は全体性の回復ではなくて全体性からの個別化である(S10, S. 72)。もちろんプラトンにとってエロスは善のイデアへの憧憬であって、男女の肉体的愛は軽蔑すべきものである。だがシェーラーは、精神的道徳的羞恥心を論じる前に、肉体的性愛的羞恥心から説き起こそうとする。

個体化が未だ進んでいない(したがって同じ個体に雌雄がある)「植物は、一般的にその生殖器をあけすけに素朴に、その存在の絶頂点のように見せびらかすが、植物はこのことによってあたかも自分の現存在の意味を生殖に賭けるとでも言わんばかりである」(S10, S. 73)。これに対して動物は、生殖器(それは同時に排泄器でもあり、異性にとって魅惑的であると同時に嘔吐を催す二

義性を帯びた《中間》であり、そのため羞恥の対象となる)を解剖学的にみて従属的な位置に持ち、最も個体化の進んだ人間にいたっては、衣服によって隠蔽しようとする。シェーラーにれば、寒さなどから身を守るために服を着、その結果裸体であることに羞恥心を感じるようになったのではなくて——この説では、性器だけを隠している自然民族が説明できない——羞恥を感じる裸体の隠蔽の結果身体が脆弱になって、事後的に護身用に服が着られるようになった(S10, S. 74f)とのことである。ここからシェーラーはいかにも現象学者らしく「客観的羞恥」(S10, S. 75)について語るのものであるが、我々が性器の露出に羞恥を感じるのは、それが、人間には特定の発情期がなく、したがって隠蔽によって人為的に生殖行為の解発期を特定する必要があるために生じた社会規範に違反しているからではないのか？ 羞恥はこの限りで人—間のメカニズムに客観的根拠を持っていると言えるかも知れないが、羞恥自体は(フッサールの術語で謂えば)志向的内容ではなくて志向的性質に過ぎないのではないのか？

シェーラーは羞恥が「ein ausschließlich soziales Gefühl」ではなくて等根源的に「Scham vor sich selbst」であると主張し、自分の身体を見つめたり触ったりすることすら恥ずかしく思う少女を例に出している(S10, S. 78)。しかしそれは可能的他者／可能的男性の目を意識しなくてもであるのか？ シェーラーは、暗い無意識の衝動を概念と判断の明るみに出すことを羞恥が阻止すると言うが、このことはかえって羞恥の社会性を示しているのではないのか？「《自分が見られていることを知ること Sichgesehenwissen》は、それ自体ではまだ羞恥を条件付けない」(S10, S. 79)。例えば画家のモデルとしての／医者患者としての／浴場で召使にかしづかれる女主人としての裸婦は羞恥を感じないのではないか、というわけである。羞恥はむしろ《Rückwendung auf ein Selbst》から生じる。愛する男に夢中になっている女性も、はたと《我に返ると》羞恥を感じるようになる。ここで社会的意識が経験的自我をrückwendenすると言えないだろうか？ 先ほどの例の裸婦が羞恥を感じないのは、そこにおいては着服しないことが社会的に承認されているからである。もし浴場で裸婦が男に覗かれていることに気が付くならば、彼女が感じる感情は羞恥ではなくて怒りである。——さらにシェーラー自身が次のような例を挙げている：ある部族の黒人女性は性器を隠蔽しなくても平気であるが、宣教師が無理やりスカートを着かせると(ちょうど文明人の女性がそれを脱がされた時のように)物陰に隠

れ、恥ずかしがって周囲の視線から逃れようとしたとのことである。シェーラーは不可解にもこれを羞恥感情から羞恥を区別するために引き合いにしているが、このことはかえって羞恥の社会相対性を示している。「客観的羞恥」などというものはない。——遺稿『羞恥と羞恥感情』は未完であって、精神的羞恥についての論及は若干の断片でしか残っていないが、同じ我々の批判が当てはまるであろう。

2. 次にルサンチマン（これは恥ずべきことに対して恥じない“恥の上塗り”なのだが）について：羞恥心とルサンチマンは、謙虚と高慢の対局関係にある。「高慢な者、それは絶えざる《見下し》によって頂点に立っているかのような錯覚に陥る人である。彼は自分の人格の実際上のどの墮落をもさらに一段下の下を見ることによって過剰補償しようとする。そこで高慢な者は、実際には墮落しているにもかかわらず、自分が上昇しているように見えるにちがいない」（S 3, S. 20）。これに対して謙虚な人は、理想が高いがゆえに上を仰ぎ見る。ニーチェはキリスト教の謙虚の徳をルサンチマンの産物である奴隷の徳と考えた⁽¹⁴⁾が、シェーラーによればそれはむしろ「生まれながらの主人の徳」（S 3, S. 25）である。徳とは現状を否定しようとする努力の持つ犠牲の価値である。したがってすでに下にいる奴隷にとっては上に上昇しようとする自尊心が徳であり、すでに上にいる主人にとっては下へと遜ろうとする謙虚が徳となる。この観点からすれば当然シェーラーはカントのあのキリスト教的倫理学をも擁護してよさそうなのだが、しかしシェーラーによればカントの倫理学は（1）結果の度外視（2）平等主義という点でルサンチマンの産物、とのことである。心情倫理は実は実行力のない無能のルサンチマンであるというわけである（S 2, S. 135）。このようなシェーラーのカント批判は、カントに対する無理解に基づいているという以前に、概念的な混乱に一因があるので、我々はまずルサンチマンとは何であるのか、その本質規定から手掛けなければならない。

「ルサンチマン形成にとって最も重要な出発点は、復讐衝動である」（S 3, S. 38）。まず敵から何らかの攻撃を受けて「恨み Groll」を持つ。しかしたんにある攻撃に対してすぐ反撃するならそれは復讐ではないし、恨みが残らないからルサンチマンも生じないので、一定期間反撃の衝動を抑制しなければならない、ということがまず第一の要件である（S 3, S. 39）。「復讐心に燃えて感情に狩り立てられて復讐する者、憎悪に満ちてはいるが、敵対者に損害を与える

か、彼に少なくとも「苦情」を言うか、あるいはせめて他人のところで彼を罵るものは…ルサンチマンに陥らない」(S 3, S. 41)。ある人から恩を受けた時、打って返すように返報すればいかにも恩着せがましく見えて失礼にあたるので、むしろ一定期間置いておもむろに答礼するほうが効果的であるように、復讐もしばらくしてからそれとなくやったほうが効果的であるが、その復讐ができない場合がある。復讐できるにも係わらず復讐しない場合は、相手に寛容を示したことになるのでルサンチマンは生じない(特権を行使しないことはそれ自体特権である)。復讐できない場合、特に無能であると侮辱されて復讐できないなら、無能であることの恨みはさらに深まる。例えばある職場の若手の有能な課長が、自分の部下について同僚に「あいつはもう40歳だというのにまだ係長だ」と言ったのがその部下の耳に入ったとしよう。その部下は復讐することはできない。なぜなら出世するためには、その課長の機嫌を害してはならないからである。Er soll noch immer *«gute Miene zum bösen Spiel»* machen. しかし思えばこのように復讐できない無能さが復讐したくなる原因であったわけである。二重に自分の無能を思い知らされた係長は、「出世だけが人生じゃねえ」と赤ちょうちんでぼやくしかないだろう。彼は無能から有能になることによってではなくて、自分を無能たらしめている価値基準そのものの転倒によって自己を防御しようとする。これがルサンチマンである。それは無能に基づくがゆえに「嫉妬 Neid」であり、おのれを高めようとはしない「他人の不幸を喜ぶ気持ち Schadenfreude」である。今の係長の場合、恨みと嫉妬の対象は課長あるいはせいぜい自分の上司と限定されているが、無能や欠陥が甚だしい場合、当の対象は無限定になる。不具者は周囲のなにげない振舞(視線を向けること・こそこそ話をすること・笑い等々)にひどく心を痛める。だがその一つ一つにいちいち復讐することはできない。恨みの対象は世界全体にまで広がり、そしてその相関者である自己にまで及ぶ。慢性化し鬱積したルサンチマンは「陰険 Hämischkeit」となる。Groll → Neid → Schadenfreude → Hämischkeit これが深まりいくルサンチマンの症状である。

ルサンチマンの人は、確かにシェーラーも言う通り、嫉妬の対象となる人に対して復讐できない。だがルサンチマンによる価値転倒は、その相手の価値を貶めるという点で一種の復讐になりうることは明らかである。ルサンチマンが自己防衛の機制であるとするならば、その本質はエゴイズムであると言える。

踏なキリスト教的ルサンチマン論は、“神々の闘争”を直視して、自らの規範／価値の基礎付けへとおのれの課題を変質させる。

第三節 実質的価値倫理学の人間学的帰結

シェーラーはキリスト教的に精神的価値と肉体的価値とを分けたいうで、前者が後者に下降したことに気が付くことを羞恥、この下降を下降と認めない転倒の転倒をルサンチマンとするわけだが、これに対して前節で我々は、羞恥がある価値パラダイム内部での違反の意識、ルサンチマンを対立する価値パラダイムの相互誹謗として捉え返した。我々の目指すところはシェーラーのかかる直観主義的な価値のヒエラルヒーを目的論的に捉え返すことである。シェーラーの哲学においては、価値倫理学・哲学的人間学・知識社会学は三位一体を成しており、価値のヒエラルヒーが同時に人間構造のヒエラルヒーであり、また社会類型のヒエラルヒーでもあるという対応が見られる：

価値	能力	共同体
人格価値（聖／邪）	精神	人格共同体（教会等）
精神価値（真善美／偽悪醜）	知能	文化共同体（大学等）
生命価値（健康／病気）	本能・習慣	共同社会（Gemeinschaft）
快楽価値（快／不快）	感情衝迫	利益社会（Gesellschaft）

以下このヒエラルヒーを逐一検討していく。

(1)まず「感情衝迫 Gefühlsdrang」という心的なものの最下位の段階から始めよう。感情衝迫は最下位の生物である植物にすでに見られる。「objektlosな Lust と Leiden が、それ [植物] の唯一の二つの状態性である」(S 9, S. 13)。植物には感覚、即ち一つの中枢への器官／運動状態の還帰的通報 (Rückmeldung) とこの通報による運動の変容可能性が欠けている。「それゆえに生命が本質的に《権力への意志》ではなく、生殖と死への衝迫がすべての生物の原衝迫であることを、植物が最も明確に示している」(S 9, S. 14)。Machtssystemがないところには System vom Empfindungen も欠けている。この意味で植物の感情衝迫は「忘我的 ekstatisch」(S 9, S. 15)である。だが感覚を持たない忘我的な植物になぜ快と苦という二つの状態性があるのか？ シェーラーは感

価値 W_1 と W_2 のうち、自分が W_1 ではなく W_2 を所有しているという理由で、あるいは $W_1 < W_2$ の方が自分にとって都合がよいから、 W_2 を vorziehen し、 W_1 を nachsetzen することがルサンチマンであると定義できる。これはシェーラーの主張しないところである。シェーラーは「あるものを、それが実現されるためにより多くの力・骨折リ・労働等を要求するからと言って、価値あるものとみなすことはルサンチマンに基づくまったく典型的な価値錯誤である」(S 2, S. 235) と言う。シェーラーによれば、イソップ物語の狐が、葡萄が採れないから葡萄がすっぱいと価値を貶めてあきらめたことを典型的なルサンチマンである。しかし今の引用文に従うなら、その葡萄を獲得することは、狐の能力より「多くの力・骨折リ・労働等を要求する」が故に「その葡萄はうまい／価値がある」と言うことがルサンチマンであることになる。——これは明らかにおかしい。それゆえ引用文の「より多くの力・骨折リ・労働等」の前に「私の」という限定を付けなければならない。シェーラーは『形式主義』の脚注で「経済学的な費用〔犠牲価値〕理論がルサンチマンにその起源を持っているかどうかはここでは保留しておく」と記しているが、それはルサンチマンと何の関係もない(し、実際この論点は後に論じられることはなかった)。ルサンチマンの本質はエゴイズムにある⁽¹⁵⁾のであって、低い価値を高い価値と取り違えることではないからである。シェーラーはさらに「徳は、あるものを犠牲にしなければならないから、そしてその犠牲にしなければならない分だけ価値があるのであって、徳が何かをもたらすからではない」(K 5, S. 278) という一文を引用して、カントの倫理学がルサンチマンであると批判するが、これが誤解であることをもう詳論するまでもない。

以上の我々のルサンチマン理解の観点から、シェーラーのキリスト教擁護を検討しよう。「全く特徴的なことにキリスト教の言語は《Liebe zur Menschheit》というものを知らない。その根本概念は《Nächstenliebe》である」(S 3, S. 97)。この点キリスト教の《隣人愛》は、「人間性」という量的・無差別的な集合体をルサンチマンに基づいて尊重する A・コントや J・ベンサムなどの近代実証主義者が説く《愛》とは異なる。「近代の平等性理論一般は、…明らかにルサンチマンの成せるわざである。…純粹に合理的な理念としての“平等性”の理念は、決して意志・意欲・情緒を活性化しえない。より高次の価値を喜んで見ることのできないルサンチマンは、しかしながら“平等性”の要求にその本

性を隠しているのだ！」(S 3, S. 121)。確かに所謂悪平等はルサンチマンの産物である。だが競争の条件の平等・機会均等は悪平等ではない。高い地位／身分にいる無能が、有能だが低い地位／身分にいる者と対等に「平等に」競争することを拒み、ルサンチマンによって実力よりも地位／身分の高低にこだわることだってあるのではないか。平等な競争に勝ち抜いて主人の地位／身分を守ることが主人＝強者の道徳というものである。しかるにキリスト教は主人に遜ることしか命じない。シェーラーに言わせれば、キリスト教が否定的なもの(弱者・病氣・貧困)に同情を寄せること(愛・犠牲・救済)は、否定的なものの中に肯定的なものを見いだすことであって、肯定的なものの中に否定的なものを見いだすルサンチマンとは異なる(S 3, S. 78)。だがこの肯定的／否定的はいかなる価値基準に基づいているのか？もしキリスト教的な価値観を初めから肯定するならば、キリスト教がルサンチマンの産物ではなくて、その反対が価値的に転倒したエゴイズムであるというのは当然のことであろう。しかしいまやその前提を疑わなければならない。

先ほどの係長の例に戻ろう。この係長は出世が後れている無能で、したがってこれを正当化する価値観はルサンチマンの産物と見なされた。だがもしかするとこの係長は性格は善い人なのかもしれない。そして逆に若手の課長は、仕事は有能にやるが、人間的な魅力に欠けた心の冷たい人なのかもしれない。するとあの課長の悪口は係長の人気を妬んでなされた自己防衛であったのかもしれない。こうなるとどちらがルサンチマンなのか判らなくなってくるであろう。有能／無能と人間性の豊かさ／貧しさのどちらが真正で、どちらが転倒した価値観であると誰がいかなる権利でもって認識するのか？価値の本質直観の明証性によって？直観の明証性を引き合いに出すことは、しかし正当化の断念の宣言に他ならない。我々はルサンチマンを、価値 W_1 と W_2 のうち、自分が W_1 ではなく W_2 を所有しているという理由で、あるいは $W_1 < W_2$ の方が自分にとって都合がよいから W_2 を vorziehen し、 W_1 を nachsetzen することと定義したが、その際たまたま「自分」が W_1 ではなく W_2 を所有していたというよりも、むしろ $W_1 < W_2$ の価値観に基づいて意図的にそれを所有したということの方がよくある場合である。その場合「自分」はそれがルサンチマンであることを認めないであろう。「自分」はまさに十全的な「本質直観」によってそれを観取したと主張するに違いない。かくして自分の価値観を前提にして他を裁く高

まり連合諸法則はほぼ老衰の精神薄弱に対して妥当する)。これと平行して、感覚は老年期において“純粹”感覚の刺激比例的な性格に近付く。身体的有機体が生の流れとともに相対的な機械組織をますます産出していき、死におよんで全面的にそのようなものへと沈下するのと全く同様に、我々の心的生も諸表象と諸行動様式の純粹に習慣適合的な結合をますます産出する。つまり人間は老年期に至って、いっそう習慣の奴隷となる」(S 9, S. 24)。

この lebensphilosophisch なホーリズムは、シェーラーの哲学にとって基本的なものである。本能的行為にせよ、習慣的行為にせよ、あるいは知能的行為にせよ、行為とは「行いにおいてこの [目標である] 事態を実現することの体験、すなわち全てのそこに属する客観的な因果的経過ならびに行為の結果から全く独立した一つの現象的統一体としてあるこの特殊な体験統一体である」(S 2, S. 142)。例えば帽子をかぶろうとする時、私はかぶることを意欲するのであって、かぶる運動を意欲しているわけではない⁽¹⁷⁾。行為においては、物理的な経過である身体の運動や、それに付帯している感情やさらにそれに付帯している快楽が目指されているわけではないし、またそのようなものの機械的な合成から行為が成り立っているわけではない。「それゆえ行為意欲の源泉は第一次的には感情状態ではなく(ちょうど感情状態が意欲の目標ではないように)、実践的客体や純粹意欲に対する《事象》の体験された抵抗である」(S 2, S. 151)。そしてこの抵抗の克服が衝動活動の目標となる。「感性的感情状態の経過は、既に衝動活動に依存している」(S 2, S. 170) 派生的なものに過ぎない。感性的感情、なかんずく快楽は行為の結果であって決して動機ではない。「ひととは《差し当り》財を目指しているのであって、財における快を目指しているのではない」(S 2, S. 251)。快を目標とする時には eine künstliche Einstellung が必要である。「純粹に快に向けられた生の態度は、個人の生についても民族の生についてもまぎれもない老年期現象を表しているのであって、それは“しづくをなめる” 年老いた酒飲みやエロチックな領域でのこれに類した現象が実例を示しているところである。…それゆえ《快樂原理》は、感覺主義の同族たる快樂主義者が考えるように根源的なものではなく、連合的知性が進んだあげくの成りの果てである」(S 9, S. 27)。バラバラなセンスデーター、バラバラな快樂、そしてそれを結合してカオスに形式を与える矛盾律の能力としての論理的悟性——これはシェーラーをはじめ総じて現象学者が退ける構図であった。

情を「1. 感性的感情またはカール・シュトゥンプフが謂う所の《感覚感情》, 2. (状態としての) 身体感情と(機能としての) 生命感情, 3. 純粹に心的な感情(自我感情), 4. 精神的感情(人格性感情)」(S 2, S. 334)の四つに分け、これらが「我々の全人間的な実存の構造に対応している」(ibid)と言う。段階の順番からして 1. の《感覚感情》は感情衝迫ということになるが、これは矛盾である。そこで我々としては「対象のない objektlos」という限定を重視して、感情衝迫をハイデガーの謂う「情状性 Befindlichkeit」⁽¹⁶⁾に引き付けて理解することにしよう。情状性はあれが快いかこれが不快であるとかというような ontisch な意識ではなくて、現存在の被投性を ontologisch に開示する根本機構である(もちろん人間以外の存在者は情状性を存在論的に対自化することはないのだが)。シェーラーにおいても以下に確認するように、ばらばらな快/不快は人間存在や生命一般にとって決して根本を成すエレメントではないのである。

(2) 心的なものの第二段階は「本能 Instinkt」である。本能的行為は① sinnmäßig つまり自他の生に対して teleoklin で、② 固定的で恒常的なリズムに従って、③ 典型的に繰り返される状況に反応し、個体ではなくて種の生にとって有意義であり、④ 試行の回数とは無関係である (S 9, S. 18f) ことを Merkmal とする。① に対して、シェーラーは「人間の所謂《衝動的》行為は、全体的に見て(例えば麻薬常用癖のように)まったく無意味でありうるという点で、本能行為の正反対である」(S 9, S. 20)と言うが、もし走性なども本能の内に入るならば、本能行為もまた「飛んで火に入る夏の虫」などに見られるように、生にとって反目的的=無意味な行為に成りうるのではないのか? と疑問を持つ向きもあろう。確かにシェーラーが主張するほどに衝動行為と本能行為は区別されえないのだが、③にある通り本能は、全体的統計的に種全体にとって teleoklin であればそれで有意義ということになるのである。

シェーラーは一方で「本能行動は、前知識と行為との不可分の統一を表している。…それゆえ本能においては…《生得的表象》を語ることは無意味である」(S 9, S. 21f)と言いながら、他方「動物が表象し、感覚することができるものは生得的本能と環境構造との関係によってアプリアリに支配され規定されている」(S 9, S. 19)とも言っている。これは矛盾しているように見えるが、シェーラーは要するに、本能以上の能力を持たない動物も表象を持つが、

表象を表象として対自化することができない、と言おうとしていたのであろう。表象は否定によって媒介されなければ成立しない。植物は忘我的であるがゆえに、その生の運動が外界によって抵抗を受けても、その情報（感覚）を還帰的通報によって表象として自分の前に立てる（als Vorstellung vorstellen）ことができない。逆に言えば感覚表象とは、抵抗というレアールな否定の意識なのである：「実在的存在とは、対象存在すなわち全ての知的作用において同一な相在の相関者ではなく、むしろいかなる種類の意欲・注意においても同一である根源的自発性に対する抵抗存在である」（S 8, S.363）。本能は求心系神経路から来る特定の感覚表象に対して特定の指令情報を遠心系神経路に送り込む。その際刺激に対する反応は本能によって先天的一義的に決まっておき、したがってVをするべきかVをすべきでないかが当の個体によって問われない。つまり表象Vは、~Vというイデアールな否定によって媒介されていないので、選択の自由=超越の余地が全くないのである。「動物は聞いたり見たりする。しかし聞いたり見たりしていることを知ってはいない。動物の魂は機能し、生きている。だが動物は心理学者や生理学者ではありえないのだ！」（S 9, S. 34f）。超越には個体の超越が必要なのである。

(3) 第三段階の心的形式は習慣、すなわち「連合・再生・条件反射の事実の総体」（S 9, S. 22）であり、第四段階のそれは知能である。注意しなければならないのは、この習慣や知能は感情衝動的な習慣という全体的生の分解の産物であって、より下位の単純な能力の複合ではないということである。(2)の②に謂う所の「固定的で恒常的なリズム」とは生命の非機械的本性のことで、シェーラーに言わせれば、本能は（無条件）反射の単なる組合わせではないし、学習（習慣）は条件反射の単なる組合わせではない。「それゆえ心的発展の根本的経過は、創造的分解であって連合や（ブントが謂う）《総合》ではない」（S 9, S. 21）。「概ね純粋な連合はおそらく思考の上位の決定因子が欠落した全く特定の現象、例えば観念奔逸（Ideenflucht）の状態の場合における語の外的音響連合においてのみ見出されよう。こうした結合の仕方は発生的に基本的なものでは全くないのであって、心的な表象経過はむしろ老年期に至って初めて（衝動生の勢力の減退と分化の低下の結果として）連合型への接近の度を強めると言えるほどである。高年齢に見られる書法や描写や画法や語法の変化はこれを証拠立てており、それら全てはますます累加的・非統合的性格を帯びてくる（つ

「ヒュームの自然は、存在するためにカントの悟性を必要としたし、ホッブスの人間は、前者と同様に自然な経験に戻るつもりなら、カントの実践理性を必要とした」(S 2, S. 85)。現象学者は現象の中にイデアルな秩序を見いだそうとする。シェーラーに言わせれば、カントの「自律 Autonomie」は理性による「理律 Logotomie」という点で、Heteronomie der Personである(S 2, S. 382)。ここから明らかなように、シェーラーは人格と論理的主語を区別して(S 2, S. 382)「人格の存在をその行いから理解しよう(…)とする、所謂一種の《行為主義的》な人格の理解」(S 2, S. 383)を、つまりカント的な人格の理解を拒否する。そこでシェーラーの人格は、フッサール謂う所の潜在的な生の地平をも含むコギトに相当すると考えられる。

人格の行為は統一的な体験である。物理的な身体行動・感情状態・抽象的な快・表象としての目的は事後的な反省によって派生する契機に過ぎない。「努力する意識から表象する意識への《後退》の現象において、努力において与えられる目標内容を表象する統握において初めて目的意識が生じる」(S 2, S. 60)。努力する人格は作用の中で生きていてそれを反省しない。彼にとって行為とは、まさに Handeln であって Handlung ではない。緊張して危険な仕事をしている時には、怪我をしてもそれに気が付かないものだが、「企画とその実現過程に完全に埋没していることが大胆な行動家に特有な態度である」(S 2, S. 79)。「“偉人”論の著者は決して偉人ではなく、常にもっぱらその傍観者であった」(S 2, S. 81)。偉人は過去ないし他人の Können(正確には das Gekonnte)に対する意識を喜ぶのではなくて、自分の今の Können の意識を喜ぶのである。それは eine Lust am Tun dessen, was wir können ではなくて eine Lust am Können dieses Tuns である⁽¹⁸⁾。しかしシェーラーは生に内在するだけの人ではなかった。

(4) 知能は賢いチンパンジーにすでに見られるので、宇宙における人間の特殊地位を示すものではない。ところが人間は、知能をも含めたこれまでの全ての心的能力を超越することができる。ここに至って人間と動物との相違を単なる程度上のもので以上にする新たな原理が登場する。ギリシャ人はかつてこれを「理性」と名付けたが、シェーラーはさらに包括的な(つまり単に思惟だけでなく、直観・意志・情緒をも含む)「精神」をその名称に選ぶ。「それゆえ《精神的》存在者は、もはや衝動と環境世界に拘束されず、《環境世界》から自由で

あり、…《世界開放的》である。そのような存在者は《世界》を持ち、さらに彼にも根源的に与えられた、彼の環境——動物はそれをただ持っているだけで、そこに忘我的に没入している——の《抵抗》と反応の中心を《対象》にまで高めることができ、この対象の Sosein を原理的に自分で統握することができるのである」(S 9, S. 32)。精神とは「理念化の作用 Akt der Ideierung」(S 9, S. 40)であり、この理念化としての「昇華 Sublimierung」こそが、フッサールが謂う現象学的超越論的還元到他ならない (S 9, S. 42)。

これまでシェーラーは生哲学的な観点から、人間の習慣的行為や知能的行為を有機的統一性を持った動物の本能的行為の老衰の末期的な墮落形態として、そしてその限界概念を“観念奔逸”として見なしてきた。ところが精神という新たな原理に定位するや否や、動物と人間の地位の間に逆転が生じて来る。「突然ここに、それからあそこへと飛び移る猿は、言わば純粋に刹那的な忘我状態 in lauter punktuellen Ekstasen にある。(人間で言えば病的な観念奔逸)」(S 9, S. 35)。「動物は自分の環境に忘我的に埋没して生きており、ちょうどかたつむりが自分の家を持ち運ぶように、どこへ行こうともその環境を構造として持ち運ぶ。《環境世界》をこのように固有の仕方では遠ざけ、距離をとり⁽¹⁹⁾、《世界》ないし世界の象徴にすること、人間には可能なこのことを動物はすることができないのである」(S 9, S. 34)。人間は「Xは私の右側にある」という客観的な言明を語ることができる。もし「Xは右側にある」と言ったら、それは主観的な言明である。なぜならある他人にとってはXは左側にある、ということがありうるからである。しかるに人間は方向の特殊性を対象化された自己存在の特殊性に置換することができるのである。「…自分の環境と自分の全心的物理的存在と両者の因果関係を対象化することができることから、人間の一連の特殊性が理解できる」(S 9, S. 36)。してみると人間の宇宙における特殊地位は、人間が宇宙において特殊地位を持たないことを認識している点にあるということになる。これはパラドックスではないのか? 「人間が科学で、宇宙における自分の偶然的位置[特殊地位]、自分自身と自分の全物的心的装置を、しながら他の事物と厳密な因果関係にある他の事物であるかのようにつねに包括的に考慮に入れることを学び、かくして次第に世界の像 [ハイデガーを想起せよ!] 自身を獲得する術を心得るようになることは人間の科学の偉大なところである」(S 9, S. 38)。しかしその偉大な科学が教えるところによれば、人間

は少しも偉大ではない。他の動物とは違って理性的と自負する近代人がその能力を最大限発見した結果得た科学の結論は、人間は他の動物と同様 DNA 戦略の一環たるタンパク質に過ぎないということであった。人間は有能になることによって無能となったのである。――

このパラドックスは、フッサール謂う所の「人間の主観性のパラドックス：世界に対する主観存在であると同時に世界の中での客観存在であること」(H 6, S. 182)から来ている。すなわち経験的人間は特殊地位を持たないが、持たないと認識する超越論的な精神はその超越のゆえに特殊地位を持つのである。もちろん人間の超越は時間的に相対的であるが、かかる時間的相対性＝変化を認識しうることは、超越論的な精神が時間としての超越であることを示している。シェーラーは一方で「全ての非現象学的な経験、例えばレアルな事物の自然な知覚は原理的にその直観的な内容を《超越している》」(S 2, S. 70)と言うが、この《Transzendieren》は、我々の言葉で言えば超越的超越である。これに対して「人間は自分自身と自分の生と全ての生を超越する事物である。人間の本質的な核は…まさにかの運動、自己を超越するというかの精神的作用なのである」(S 2, S. 293)と言う時の《Transzendieren》は、我々の言葉で言えば超越論的超越である。感情衝迫を時間としての超越、本能／習慣／知能を時間的多様における超越とするならば、本節でこれまでフォローして来たシェーラーの哲学的人間学＝超越論的倫理学に《①時間からの超越を ②時間としての超越が ③時間的多様において超越しつつ ④時間的多様から超越する》なる“超越論的哲学の公式”があてはまることは容易に見て取れよう⁽²⁰⁾。しかし哲学的人間学における超越論的超越は、人一人の自己反省の学でなければならぬし、羞恥やルサンチマンといった価値の問題においてもそうである。独我論的直観主義に留まる自称超越論的哲学的人間学は、それ自体哲学的人間学によって超越されなければならないのである。

註

- (1) Husserliana, Nijhoff, Bd. 4. S. 10.
- (2) Husserliana, Bd. 28. S. 4.
- (3) フッサールは、感性的感情は(感覚や欲求と同様)志向的体験ではなく、たんなる darstellende Inhalte であるとしながらも、プレントナーに倣って Gefallen/Mißfallen には志向性を認めているが、だからといっ

て理論と実践を対等＝パラレルにしているわけではない：「ここでは二つの志向性が重なり合っている。基づける志向性は表象対象を、基づけられた志向性は感情対象を与える；前者は後者から切り離されるが、後者は前者から切り離されない」（Husserliana, Bd. 19, S. 403）。つまり「気に入っている」は「確信している」や「願っている」などと同じ志向的性質に過ぎないのである。

(4) Husserliana, Bd. 28, S. 59.

(5) *ibid.*, SS. 90-101.

(6) プレンターノは、

1. $Gut_1 + Gut_2 > Gut_1$, 2. $Böse_1 + Böse_2 < Böse_1$

などの加算法則を挙げる (F. Brentano; *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 2. Auflage, hrsg. von O. Kraus, Leipzig 1921, S. 24)。フッサールもこれを承認している (Husserliana, Bd. 28, SS. 90-94)。シェーラーは、このような公理は「算術的命題の価値事物への、いやそれどころかたんに記号それ自身への適用に過ぎない」(Max Scheler *Gesammelte Werke*, Francke Verlag Bern und München, Bd. 2, S. 104) として、量的な価値の大小と質的な価値の高低を区別することを主張する。だがプレントナーの公理は価値の正負（これは大小や高低からも区別される）に関してさえその妥当性が怪しい。なぜなら例えば、1. 「他人の成功」と「自尊心」は正の価値を持つが、両者が結合することによって「他人の成功に対する嫉妬心」という負の価値を持った全体が形成される。もっともそのような自らを高めようとしなない括弧付きの“自尊心”は、はじめから正の価値を持たないとも考えられるであろう。だがそれなら、 $Gut + Böse > Böse$ という別の公理 (Brentano, *ibid.*; Husserliana, Bd. 28, S. 93) に違反する。2. 「殺人」は負の価値を持つが、それが二つ合わさると「殺人の処刑」という正の価値を持つようになる。——このように全体は部分のたんなる算術的総和ではない、ということは倫理学に固有のことではない。例えば、無色の Ag^+ イオン水に同じく無色の I^- イオン水を加えるとさらに無色になるのではなくて黄色の AgI が生じる等々。プレントナーやシェーラーは、全体価値が部分価値の総和以上（ないし以下）であるというテーゼに対して直観主義を唱えるであろうが、かかる直観主義的絶対主義は懐疑論的相対主義と表裏一体である。我々は部分から全体へ *wissenschaftlich* に超越しなければならぬ。

(7) Max Scheler *Gesammelte Werke*, Bd. 1, S. 92. 以下このシェーラーの全集を S と略し、本文中に巻数と頁数のみを記す。

(8) シェーラーは、知をそれが何を目標としているかにしたがって、1. Beherrschungswissen 2. Bildungswissen 3. Erlösungswissen に分類し、かつ三者の間にはこの順に価値が高くなる objektive Rangordnung があると言う (S 8, S. 205)。このヒエラルヒーは本稿第三節に図

示しておいた生命(快楽)価値/精神価値/人格価値の階層に対応しているが、しかしまた知を技術的認識関心に基づく「経験的科学的科学」/相互主体的理解の認識関心に基づく「歴史的解釈科学」/解放的認識関心に基づく「批判的社会科学」に区分した現代ドイツの某社会哲学者の知の階層を彷彿させる。(Vgl. Jürgen Habermas; Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1968, SS. 155-159)

- (10) これと相即的に、直接的直観的認識に関わる「錯誤 Täuschung」と間接的認識、特に推論にその本来の領域を持つ「誤謬 Irrtum」が区別される(S 3, S. 222)。真理のこの区別に関してはさらに Heidegger; Sein und Zeit, SS. 32-34. を参照されたい。
- (11) 「善は定義できない」というテーゼはプラトン以来であるが、先行のプレントナーノや後続のハルトマンによっても、またイギリスの G. E. ムーアによっても主張された。この論点に関してムーアは『倫理学原理』の序論でプレントナーノに言及し、シェーラーは『形式主義』の第二版序論でムーアに言及し、ハルトマンもシェーラーに言及(Ethik, S. 286)している。
- (12) 必然的な物象化的錯認と偶然的な錯誤の相違に関しては、廣松渉『物象化論の構図』(岩波書店1983年) 129-139頁参照。
- (13) プラトン『饗宴』におけるアリストパネスの発言(189C-193E)に見られる考え。
- (14) キリスト教は思惟の地平的相対性を利用している。ニーチェは「奴隷道徳 [キリスト教] はその成立のためにいつもまずもって反対の世界=外的世界を必要とする」(Nietzsche; Genealogie der Moral, 1. Abhandlung, 10. Abschnitt) と言うが、この彼岸の想定が現世の価値地平を相対化するのである。
- (15) 他者の利己主義を指摘してそれを批判することは、それ自体が(自分の利益につながるという点で)利己主義である。したがってルサンチマンが利己主義であるとするれば、キリスト教をルサンチマンとして批判するニーチェ自身も利己主義であるということになる。ニーチェはキリスト教に映っている自分の利己主義を批判しているのである。一般に他人の欠点が気になるのは、自分もその欠点を持っているからなのであって、例えば他人の功績の誇示に反感を持つ人に限って名誉欲が強いし、アベックを冷やかす人に限って恋人に飢えているものである。ゲーテは「人はやっと脱却したばかりの欠陥に対しては最も厳格である」と言ったが、それはその人の関心が、当の欠陥とその否定という《地平》に留まっているからである。
- (16) Heidegger; Sein und Zeit, SS. 134-140.
- (17) フッサールはこれと平行に「私は色の感覚を見ているのではなく

て色の着いた事物を見ているのだ」(Husserliana, Bd. 19, S. 387) という。シェーラーやフッサールのこれらのテーゼは「示されうることは語るができない」(Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 4. 1212) というウィトゲンシュタインの命題を想起させる。もっともフッサールもシェーラーもこのような自然的態度を放棄して現象学的還元を走るのだが。フッサールはシェーラーの当の主張とは反対に「意欲することを意欲する」(Husserliana, Bd. 28, S. 125) ことについて語る。この Iteration は必ずしも無意味ではない。例えば異性を欲するが、異性を欲することを女々しいこととして欲しない場合があるからである。「知覚を見る」とかさらに「知覚を見ない」などといったこともある哲学的な態度ではありうることである。

- (18) この das Können と das Gekonnte との区別から、さらにシェーラーは「権力 Macht」と「暴力 Gewalt」を区別する：「何らかの点で最も多く《権力》を持っている人とは、他の存在者に対して自分の意志を押し通すのに最も少ない暴力しか必要しない人である」(S 2, S. 241)。では暴力を使う必要のない従順な召使の所有者は、反抗的な国民を暴力で鎮圧しなければならぬ国王よりも権力があるというのだろうか？
- (19) 周知のようにハイデガーは、Entfernen が Ent-fernen=Nähern でもある(日本語で言えば「遠ざける」=「遠さを避ける」, 「距離」=「離ヲ距ツ」でもある)ことを指摘し、「現存在の存在様式としての Entfernung」をたんなる Abstand から区別している(Heidegger; Sein und Zeit, S. 105)。認識の身体性を説くフッサールも、Ich-pol がその Beziehungspunk の一つである Entfernung とそうではない Abstand を区別している(Husserliana, Bd. SS. 229-230)。このように生の現実性を直視する現象学者にとって、オプティミスティックに対象化や客観化を語るシェーラーの“超越論的哲学”はさぞナイーブに見えたことであろう。
- (20) 以上の超越論的哲学の定式化に関しては、拙稿「カントの超越論的哲学における《超越》の問題」(『一橋研究』第16巻第3号)参照乞。