

自由の自己触発

——カントとシェーラー——

Selbstaffektion der Freiheit. Kant und Scheler

中 敬 夫

NAKA Yukio

M. Scheler kritisiert den rigiden Formalismus der Kantischen praktischen Philosophie unter seinen eigenen Gesichtspunkt der materialen Wertethik, und er verweigert ebenfalls den Begriff der Freiheit bei Kant, weil diese weniger unmittelbar bewußt zu werden vermag als das Sollenserleben. Ebenso verwirft M. Henry die Kantische Ethik von einem anderen Standpunkt, denn die Freiheit Kants, die die Struktur der *mittelbaren* Selbstaffektion hat, muß die *unmittelbaren* und *nicht-freien* Selbstaffektion des Lebens voraussetzen. Und wir behaupten unsererseits daß diese Henrysche Kritik für den Wertobjektivismus Schelers selbst gilt, da die Freiheit und die Wertaufnahme bei ihm dieselbe Struktur haben, die das unmittelbare Selbsterleben nicht vermag.

カント、シェーラー、自由、非自由、自己触発；Kant, Scheler, Freiheit, Nicht-Freiheit, Selbstaffektion

はじめに

周知のようにシェーラーは、その主著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』（以下『形式主義』と略記）の中で、カント倫理学を「空虚で実りなき形式主義」（GW II, S.15）⁽¹⁾として批判し、自らの「実質的価値倫理学」をこれに対置する。カント説の根底にある諸前提は、(1)あらゆる「実質的倫理学」は「財倫理学」や「目的倫理学」であり、(2)「経験的・帰納的」・「アポステリオリ」にのみ妥当し、(3)「結果倫理学」となり、(4)「快樂主義」に陥り、(5)「他律的」であって、(6)「行為の単なる適法性」に導くだけで、(7)「人格」を「それ自身の状態」か「それに異他的な財物」に奉仕させ、(8)「全ての倫理的価値評価の根拠」を「衝動的エゴイズム」の内に移す、以上八つの命題に連れ戻される（GW II, S.30-1）。それゆえシェーラー自身の倫理学は、このような欠点を免れつつ、なおかつ「実質的価値倫理学」であろうとしていたということになる。

ところでシェーラーとは別の観点から、アンリもまたカント倫理学を批判する。なぜならカント的

自由は道徳法則を立法し・それに服従するという迂回によってしか認識されえないが、このような自由の間接的自己触発は、そもそも自由それ自身の自己体験としての自由の直接的自己触発を前提としなければ、成り立たないからである。しかしもしそうなら、道徳法則の立法と受容とに関しては自由なカント的自由も、自己自身の受容に関しては非自由だということになるのではないだろうか。

そして我々はこのようなアンの批判は、シェーラー自身にも妥当すると考える。なぜなら「価値客観主義」といっても価値を認取する主体の働きがなければ空虚だが、しかし価値を受容する作用自身の実在は、この作用によっては保証されないからである。そしてもし自由がこのような価値受容を含む概念であるとするなら、そのような自由を直接的に意識せしめる働きは、もはや客観的価値受容において働く自由ではありえない——本稿の目的は、このようなく自由の自己触発としての非自由という観点から、カントや中期シェーラー⁽²⁾における倫理的自由の問題を再考することにある。

第一節 カント倫理学における形式主義と自由

カント倫理学が形式主義であることを確認するためには、『実践理性批判』第一部第一編第一章「純粋実践理性の原則について」の中の、「純粋実践理性の根本法則」を挟んだ四つの「定理」を通覧するだけで十分である。同章は「実践的原則」「格率」「実践的法則」の定義から始まり (KpV, S.21)、実践的法則は「定言命法」であるべきことを証明した後で、「定理一」を示す。「欲求能力の或る客体(実質)を意志の規定根拠として前提する全ての実践的諸原理は、総じて経験的であり、実践的原則を手渡すことができない」(KpV, S.23)。我々は何が快として欲求され、何が不快として忌避されるかを、アプリアリに認識することなどできない。そのような「快や不快の感受性の主観的制約」に基づく原理は、主観的な「格率」にはなりえても、客観的な「法則」とはなりえない (KpV, S.24)。

第二定理も「実質」的原理への批判を含んでいる。「全ての実質的な実践的諸原理は、そのようなものとして総じて同一種類のものであり、自愛もしくは自己の幸福という一般原理の下に属している」(Ibid.)。この定理は更に一つの「系」を持つ。「全ての実質的な実践的諸規則は、意志の規定根拠を下級欲求能力の内に置き、そしてもし意志を十分に規定する意志の単に形式的な法則が存在しなければ、いかなる上級欲求能力もまた容認されえないことになる」(KpV, S.25)。幸福への欲求において問題とされるのは「合法則性の形式」ではなく、単なる「実質」(KpV, S.29)なのである。

「定理三」は明確に形式主義を打ち出す。「もし或る理性的存在者が、自らの格率を実践的な普遍的法則として思惟しなければならないとするなら、彼はそれを<実質に従ってではなく、ただ形式に従ってのみ意志の規定根拠を含むような原理>としてのみ思惟することができる」(KpV, S.31)。この定理には二つの「課題」が含まれている。第一は「格率の単なる立法形式のみが或る意志の十分な規定根拠である」と仮定した上で、それがどのような性状の意志であるかを見出すという課題であり、それは「諸現出の自然法則」からは独立した意志、即ち「超越論的」な意味での「自由」な意志であることが直ちに示される。そこで「課題二」はこうなる。「或る意志が自由であると前提して、それのみが必然的にそのような意志を規定すべき法則を見出すこと」(KpV, S.33)。

「純粋実践理性の根本法則」はこのような文脈の中で登場する。「汝の意志の格率が、いつでも同

時に或る普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」。根本法則の意識は「理性の一事実」(KpV, S.36)であり、「純粋理性の唯一の事実」である。そこで「系」に曰く、「純粋理性はそれだけで実践的であって、(人間に) 或る普遍的な法則を与え、我々はそれを人倫法則と名づける」(KpV, S.37)。

「定理四」は自律と他律を説明する。「意志 (Wille) の自律は、全ての道徳法則とそれに適った義務との唯一の原理である。それに対し意思 (Willkür) のあらゆる他律は、いかなる拘束性も根拠げないのみならず、むしろ拘束性の原理や意志の人倫性に対立する。つまり、法則のあらゆる実質(つまりは或る欲求された客体)には依存せず、それでも同時にまた或る格率に可能なはずの単なる普遍的立法形式によって意思が規定されることの内に、人倫性の唯一の原理が存している」(KpV, S.39)。

ところで批判期カントの倫理的諸著作における自由は、もちろん『純粋理性批判』の第三アンチノミーに関する議論を前提している。自由は理論哲学には超越的な、即ち「いかなる適切な実例も何らかの可能的経験において与えられない」ような「純粋理性概念」(MAR, S.19)であり、それゆえ「いかにして自由は可能であるか」は説明できない(GMS, S.90-1)。そこでカントは自然必然性を「現出」に、自由を「物自体」(KpV, S.110, 113)に帰属せしめることによって、「自由としての因果性」と「自然メカニズムとしての因果性」を「結合」する(KpV, S.6)。つまり「意志が服従する自然の法則」と「意志に[...]服従する自然の法則」(KpV, S.53)が区別された上で、「自由のカテゴリー」は「自然のカテゴリー」に対して「明白なる優位」(KpV, S.77)を保つとされるのである。

カントは「無差別の自由」(MAR, S.24)には反対する。むしろ我々は、たとえ或る行為が「生起しなかった」としても、それが「生起すべきであった」と判断することによって、自らを自由と考える。自由は「経験概念」(GMS, S.86)ではなく、「超越論的な自由」(KpV, S.3)なのである。そこでカントは「自由」を「道徳法則の存在根拠」と、「道徳法則」を「自由の認識根拠」(KpV, S.4)とみなす。自由は「道徳法則によって真っ先に知られる」(MAR, S.24)、それどころか我々は我々自身の自由を「道徳的命法によってのみ知る」(MAR, S.31)のである。死刑の威嚇の下に或る誠実なる人物に対する偽証を迫られた男を想定せよ。結果としてその男は正義を貫けなかったかもしれない。しかし少なくともそれが「可能」であったことは、認めざるをえない。「それゆえ彼は、彼がそれをなすべきであると意識するからこそ、何かをなしうると判断するのであって、彼は道徳法則がなければ彼には知られぬままに留まったであろう自由を、自らの内に認識する」(KpV, S.35)のである。

あらゆる実質に対する非依存性は「ネガティブな意味での自由」と、純粋実践理性による自己立法は「ポジティブな意味での自由」(KpV, S.39)と呼ばれる。「人間は身体的に強制されうることが少なければ少ないほど、反対に道徳的に(義務の単なる表象によって)強制されうることが多ければ多いほど、それだけ自由」(MAT, S.14)なのである。そして「法則の下への意志の自由な服従の意識」が、「法則に対する尊敬」(KpV, S.94)と呼ばれる。尊敬は「或る知性的根拠によって引き起こされる一つの感情」(KpV, S.86)であり、「或る理性概念によって自ら引き起こした感情」(GMS, S.20)

なのである——我々はこのような尊敬の体制の内に、間接的・自己触発の構造を確認することができるだろう。

第二節 ミシェル・アンのカント批判

このようなカント倫理学に対するアンの批判は、主として『顕現の本質』第58節で展開される。「尊敬」は道徳法則を根拠づけることこそできないが、それでも道徳性は尊敬という「主観の志向性」の内に存し、尊敬は「道徳性の本質」(EM, p.652)を構成する。しかるにカントにおいては、秘かに「尊敬の感情的本性の隠蔽」(EM, p.653)が求められている。例えば尊敬は、その「純粹に知性的な起源」のゆえに「道徳的感情」と呼ばれるが、しかしそれは「尊敬の起源と意義」を「その本性についての考察」の代わりにすることである(EM, p.654-5)。或いは尊敬は、「物件」にではなく「人格」に適用されると言われるが、それもまた尊敬を「その対象」によって、つまりは「その感性には疎遠な要素」によって定義することでしかない(EM, p.655)。「尊敬の特殊感情的実在」を規定するには「感性性の純粹概念」が前提されるが、それは「カントには全く欠けている」(EM, p.656)のである。

法則の表象の有論的構造には、「主観が自ら自由に企投したものの主観による受容」として、「主観の服従」が属している(Ibid.)。ところが——これがアンの主張なのだが——「法則による主観の触発」は、「あらゆる可能的触発一般の普遍的有論的条件」として、「企投し・受容する作用の自己触発」を、即ち「感性性」を前提している(EM, p.656-7)。感性性こそが「法則の表象として定義された尊敬の実在」を構成するのである。しかるにカントにおいては、尊敬は「経験的感性への法則表象の結果」(EM, p.657)とも理解されている。感性概念は一方では「理性が産出する法則による純粹意識の、即ち理性それ自身の触発」を、他方では「経験的主観性への法則の触発」を、即ち「感情のパトロジックな触発」を意味し(EM, p.658)、人間性は感性と理性という二つの異質な要素に区分されてしまう(EM, p.659)。反対にアンによれば、感性性は「あらゆる可能的触発一般」の「本質」(EM, p.660)である。尊敬が快や欲望と闘いうるのも、前者が後者と同じ資格で「感情」だからであり、道徳法則が「動機という主観的形式」をまとわなければならないのも、感性性が「あらゆる可能的触発の本質」(EM, p.661)だからである。感性性は道徳性の「制約」(EM, p.662)なのである。

感性性が「道徳性の制約」なのは、感性性が「行為の制約」だからである(Ibid.)。行為の統一性とは結局「生の統一性」なのだが、「生それ自身の内的構造を構成している本源的統一性」が「感性性」(EM, p.662-3)なのである。しかるにカントにおいては「感性性についての超越論的哲学の不在」が「生の有を構成するものについての十全的な有論的解釈の相関的な不在」を招き、道徳性は「生への対立」によって思惟されている(EM, p.663)。このような「生の軽視」は「愛の道徳」に対する批判や、「尊敬」への「愛」の置き換えからも明らかである(EM, p.664)。キリスト教は「法則[律法]を愛に置き換えること」に存しているというのに。結局のところ「理性がそれによって自らを触発するところの法則」を自ら立てる理性は、むしろその可能性を「法則を立てる作用」それ自身

の「自己触発」の内に、つまりは「実践的なものとしての理性それ自身の情感性」の内に有しているのである (EM, p.666)。

以上のような『顕現の本質』第58節のカント解釈の背景には、明らかに『カント書』におけるハイデッガーのカント解釈と、それに対するアンリの批判とが控えていて、そのことは第65節末部のカント批判 (即ちハイデッガー批判) を見ても分かる。ここでは尊敬が「超越から出発した自己性の本質の規定」 (EM, p.754) として主題化される。しかし自己性や情感性の本質は「超越」には基づきえず、「内在」としてしか理解されない (EM, p.757)。実際その殆どを『純粹理性批判』の解釈に捧げる『カント書』は、その第30節をカント実践哲学の解釈に費やすだけだが、そこでは尊敬における「自らを - 服従させること」が、「自我の自己有」 (KM, S.145) の構成に参与させられている。「服従させつつ自らを - 企投すること」が実践理性の本質であり、そこに登場するのが「道徳的自己の超越という一つの超越論的な根本構造」である。そして「自らを服従させつつ……に直接献身すること」が「純粹受容性」と、「法則を自由に自らに - 前与すること」が「純粹自発性」 (KM, S.146) と呼ばれるとき、そこには同書第34節が「自己の時性格」に関して展開する「純粹自己触発」 (KM, S.171) の構造、即ち「自己 - から - 出て……へ、そして自己 - へ - 還って」 (KM, S.173) が確認されるのである。

このようなハイデッガーの自己触発概念それ自身が、アンリによって厳しく批判される。もともと自己触発概念は「自己自身を受け取ること」をその固有性とする「受容性の本質」 (EM, p.292) を指し示しているのだが、そこには「二つの受容性」が区別される。第一は「地平を受け取る受容性」であり、第二は「自己自身を受け取る受容性」である。第一は「受け取る内容を創造すること」を、第二は「もはや受け取る内容を創造しないこと」 (EM, p.299) を意味する。そして自らと同一である内容を受け取るような者は、「もはやその内容に対して自由ではない」 (EM, p.300)。自由は「地平への関係」においては「自由」だが、「自己への関係」においては「自由」では「ない」。「あらゆる可能的顕現の根拠を構成する有論的力能」を規定するのは、「非自由」 (EM, p.365) という構造なのである——このようなアンリの観点からするなら、道徳法則の立法と服従とに関しては自由なカント倫理学の主体も、その自由それ自身を直接受容する働きにおいては非自由だということになるだろう。

第三節 シェーラーの形式主義批判と実質的価値倫理学

シェーラーのカント批判に戻ろう。『形式主義』の第一章は、カントが財倫理学を斥けたのは正しいと言う。「財」とは「価値物」であり、財倫理学の考えに従うなら、財世界の変化とともに「善悪の意味と意義」も変わり、倫理学は「経験的 - 帰納的妥当」しか持ちえなくなつて、「相対主義」に陥る (GW II, S.32)。しかし問題は、カントが財倫理学を批判することによって、直ちに「価値」までも「度外視」しなければならないと考えたところにある (GW II, S.34)。そこで同章第一節は、まず価値と価値物 (財) を区別し、価値は価値物から帰納的に抽出されるどころか、価値物に先行することを示そうとする。例えば「快適」「魅力的」「友好的」といった諸価値は、物や人間の属性とし

て表象されなくても「原理的に近づける」(GW II, S.35)。或る人間や行為が「高潔」であるか「卑俗」であるかは、事物や出来事の恒常的な徴標によって初めて確かになるのではなく、場合によっては「唯一の行為」「唯一の人間」に出会うだけで十分である (GW II, S.36)。価値は「それ自身直観的に与えられる」か、或いはこのような所与性に連れ戻されるのでなければならない。つまり価値諸性質は「固有の対象境域」を呈示していて、それらは既に価値諸性質として「より高い」とか「より低い」とかでありうる (GW II, S.37)。それらの中には「秩序」や「序列」が支配することができ、それは「財世界」の定在や変化からは全く独立して、それらの経験に対して「アプリアリ」である (GW II, S.37-8)。価値は「財」において初めて「現実的」となり、新しい財の登場とともに現実界の「価値成長」がもたらされるのだが、「価値性質」は「理念的客体」なのである (GW II, S.43)。

同章第二節でも、シェーラーはカントが善悪を「残り全ての価値」から区別したのは正しいが、善悪の「価値本性」を否定したり、他の価値との「無関係性」を主張したのは誤りだと言う (GW II, S.46)。善悪が「実質的価値」だということを否定したのが、「カントの最初の誤謬」である (GW II, S.47)。

『形式主義』第二章でも、シェーラーはカントが「帰納的経験」に基づく各々の倫理学を斥けたのは正しいと言う (GW II, S.65)。しかしカントは「アプリアリな倫理学」が依拠すべき「事実」が「観察や帰納の諸事実」からいかに区別されるのかを、示すことができない (GW II, S.66)。同章Aは、八点において「アプリアリ」の意味を明らかにする。第一に「アプリアリ」と表記されるものは、「直接的直観」の内容によって「自己所与性」に至る (GW II, S.67)。このような直観は「本質視」であり、「現象学的直観」「現象学的経験」である。「本質性」それ自身は「普遍」でも「個別」でもないが、「アプリアリ」は「与えられたもの」「事実圏域」に属していて (GW II, S.68)、その内容はただ「挙示」しうるのみである (GW II, S.69)。そして「現象学的経験」のみが「非シムボルの」であり、「事実≪自身≫」を「直接に」与えるような「内在的」経験である (GW II, S.70)。第二に、アプリアリに与えられるものも「経験」に依拠し、この意味では現象学に基づく哲学も「経験論」である (GW II, S.71)。第三に「≪アプリアリ≫ - ≪アポストエリオリ≫」の対立は「≪形式的≫ - ≪実質的≫」の対立と関係ない。前者の区別が「絶対的」なのに対し、後者は「完全に相対的」(GW II, S.72) である。第四に「実質的なもの」を「感性的」内容と、「アプリアリなもの」を「思惟されたもの」と等置してもならない (GW II, S.73)。第五に「アプリアリという諸事実」は、「≪アプリアリ≫」を更に理解させ、もしくは説明しようとする全ての試みからは区別される (GW II, S.84)。第六に、カントにおけるアプリアリの「超越論的」な把握にも問題がある (GW II, S.89-90)。「アプリアリな本質内容」においては「物自体」と「現出」の相違は廃棄されるのである (GW II, S.91-2)。第七に、アプリアリの「主観主義的」解釈も誤っている。カントは「必然性」と「普遍妥当性」をアプリアリの二つの徴標としたが、必然性が「諸命題」間に成り立つ「ネガティヴな」概念であるのに対し、アプリアリな洞察は「事実洞察」であり、「純粹にポジティヴな洞察」である (GW II, S.92-3)。また「たった一人」が洞察しうる「アプリアリ」もあるからには、「普遍性」は本質性には属していない (GW II, S.94)。第八に、「アプリアリ」「アポストエリオリ」の相違は、「生得」

「獲得」の区別とは関係ない。後者は「因果的・発生論的な諸概念」なので、「洞察の仕方」が問題とされるところには関与しない（GW II, S.96）。

同章Bは実質的な「価値アプリアリ」の究明に着手するが、その中の四つの「価値様態」の区別のみ見ておく。第一は「快適」と「不快適」の価値系列である（GW II, S.122）。第二は「生命的感得の諸価値」であり、その自体価値は「高貴」と「卑俗」の対立によって包括される全ての諸性質である（GW II, S.123）。第三に「精神的諸価値」の価値境域があり、「美」「醜」「義」「不義」「純粹真理認識」の諸価値をその「主要種」とする（GW II, S.124-5）。第四の「最後の価値様態」は「神聖」「非神聖」のそれであり（GW II, S.125）、「状態」としてこの価値系列に対応するのが「淨福」と「絶望」である。しかし奇妙なことにシェーラーは、以上四つの価値様態に（順序を逆にして）対応する「純粹人格類型」として、「聖人」「天才」「英雄」「指導的精神」「享受の芸術家」の五類型を挙げている⁽³⁾。そして価値の高低に関しては、「高貴と卑俗の諸価値」は「快適と不快適のそれ」より、「精神的諸価値」は「生命的諸価値」より、「神聖の諸価値」は「精神的諸価値」より高い（GW II, S.126）。

ところで価値受容に関しては、既に初期論文が「我々は価値を感情によって体験する」と言明し、それを「価値感情」（GW I, S.99）と呼んでいる⁽⁴⁾。中期は更に進んで、「あらゆる価値アプリアリの本来的居所」は「感得、優先、最終的には愛憎の内で打ち建てられる価値・認識もしくは価値・観取」（GW II, S.87）だと詳述する。それでは感得、優先、愛憎は、どのような構造を有しているのだろうか。

「諸価値は我々には差し当たり、感得において与えられる」（GW II, S.56）と『形式主義』は言う。「感得」は「媒介者としていかなる表象も必要としない、一つの客観化する作用」（GW II, S.265）であり、それは単なる「感情状態」とは「根本的に異なっている」（GW II, S.262. Vgl. S.261 ; GW VII, S.52）。感得を状態から区別せしめるのが、その「志向的本性」（GW II, S.263）である。「諸価値を受け取りつつ感得すること」が「志向的な感得機能」（GW II, S.264）なのである。

「価値がより高いこと」は「優先」によって、「より低いこと」は「後置」によって与えられる（GW II, S.47）。優先はいかなる「努力」「選択」「意欲」もなしに生ずる（GW II, S.105）。優先や後置は「純粹感得的なふるまい」ではなく、むしろ「特殊なクラスの情動的な作用体験」（GW II, S.265）であり、それらは「厳密な意味で志向的」である（GW II, S.266）。そして全ての価値は互いに高低の序列の内にあるのだから、価値の「感得」も本質必然的に「優先」と「後置」に基づく。これらの作用の中で根源的に与えられた諸価値が、初めて「二次的に感得」されるのである（GW II, S.107）。

愛憎は「我々の志向的な情動的生の最高の段階」を形成する。愛憎は「自発的」作用であって、そのつど感得しうる価値領分が「拡大」や「縮小」を経験する（GW II, S.266）。愛は我々の価値把握において「本来発見的な役割」を演ずるような「一つの運動」（GW II, S.267）なのである。愛憎は「努力」の作用ではなく、何か「実現されるべき」ものとして与えられているわけではない（GW VII, S.153）。それでも愛は、「可能的なより高い価値の措定」や「より高い価値の維持」に、或いは

「可能的なより低い価値の廃棄」(GW VII, S.155)に向けられている。そして愛において初めて「より高い価値」が閃き現れる限りで、各々の「優先」は愛に「基づいて」いるのである(GW VII, S.156)。

感得や優先や愛のこのような志向的性格は、「価値の主観性」の主張に繋がらないだろうか——しかし『形式主義』は志向性ということから、まさにその反対の結論を引き出す。確かに全ての価値には本質必然的に「感得」という「特別の種類」の「何かについての意識」が属してはいる。シェーラーもまた「対象の本質と志向的体験の本質との間には或る連関がある」という「現象学の最高原則」から出発したのである。しかしそのことによっては、価値は「内的直観の内て現出する」という意味で「意識現出」であると言われたことにはならない(GW II, S.270)。むしろ「自我」でさえ「価値意識の対象」なのであって、「価値の有」は「自我」を前提してなどいない。「価値の把握」を度外視しても、価値は総体的自然において「存立する」(GW II, S.271. Vgl. S.250-1)のである。

このようにして「中期シェーラー」は、自らの「実在論的現象学者」もしくは「現象学的客観主義者」(Bermes(1), S.34-5)⁽⁵⁾としての立場を貫く。「諸価値の序列」は「何か絶対に不可変的なもの」なのだが、しかし「優先規則」は歴史の中で「原理的に可変的」(GW II, S.106)であり、「価値感得の発展能力」も「無際限」(GW II, S.272. Vgl. GW I, S.384)なのだという。

第四節 シェーラーの「自由」

今度はシェーラーにおける「自由」の問題に移ることにしよう。論攷『自由の現象学と形而上学に寄せて』の第一章は、「自由で有ること」の意味を「能為」の意識の内て求める。これにも二つの意味があって、第一は「意志の力の意識」であり、第二は「別様に - 能うこと」である。前者の内には「自発性」の本質が存し、強制や抵抗の体験もこの「ポジティブな体験」を前提とする。後者は前者に基づく。「選択とともに意欲の力が増大する」のではなく、「力とともに選択が増大する」のである。「意欲が自由にする！」——このような「自由の直接的意識」が、まず析出されねばならない(GW X, S.157)。

以上の前置きの後、同章第一節は、我々は「自由とは何であるか」を、ただ「我々の意志の生それ自身の只中」でのみ理解し、「理論的考察によって」理解するのではないと述べる。例えば「非決定性」の観念は、「自由」の観念と同一ではない。前者がネガティブなだけなのに対し、後者はポジティブで、「能為の体験」に根差している。第二節で「直接的な自由の意識に対する錯覚との異議」を検討した後、第三節は所与の因果成分における出来事や行為等の「なおも可能な非決定」が教える方法によって、万有の内て事実に存立する「自由の諸段階」、即ち世界の「増大する自由の段階構造」を認識せしめようとする。「一義的な決定論」は、決して到達されない「一つの理念的限界」に過ぎず、宇宙の形成におけるあらゆる自由は「因果性の或る特定の形式」に対して相対的にのみ自由なのであって、「より高い秩序の作因」によっては「束縛」され、「決定」された形式である。「自由」とは「より低く機械的な因果性に対する、より高くより非機械的な因果性の、或る体験された関係」であり、だからこそ「価値による規定可能性」は、「自由の確かな標識」(GW X, S.157-64)なのであ

る。

第二章第一節は、「自由」と名づけられるものは、「～から」自由なのであれ「～へ」自由なのであれ、何かを指示するの でなければならないと説く。それゆえ「自由」と呼ばれるものが、或るものに対しては相対的に自由で、他のものに対しては不自由だということも可能である——例えば「作用の意味連関における自由」と「心的体験の因果連関における自由」の場合がそうである。客観的に引き起こされた行為衝動に対して意欲に自由を貸与するのは、「或る直接的な原因性意識の存立」であって、このような意識の欠如から結果する自由の感情には、まさに「意欲の自由」が欠けている。ゆえに「自由の最初の意味」とは、「或る動機づけられた意欲に応じた行為は総じて自由である」というものである。第二節では、神の自由のような最高の理念にあっては「何らかの選択圏の存在」は否定されるが、だからといって「自由な意欲しうること」は排除されないと述べられる。むしろ「選択しななければならないこと」一般は、「意欲しうること」に対する一つの制限なのである。第三節は「意欲しうることの自由」「行為しうることの自由」「行為それ自身の自由」の三つを区別する。後二者も同一ではなく、「行為しうることの自由」が存立しているような「行為」が、それでも暴力によって妨げられることもある。そして他の全ての自由概念には「必然性」が対置されるのに対し、「行為の自由」には「強制」が対立する。第四節では「或る形式の因果性における働きかけは、それ自身、他の形式における働きかけによって《基づけ》られている場合にのみ、可能である」と述べられる。この場合、基づけている方の働きかけが「相対的により自由な働きかけ」であり、他の全ての働きかけに対して基づけるような働きかけが「絶対に自由な働きかけ」である。そこでこの論攷の「付記」でも、「神のみが絶対に自由である」と述べられる。「自由であること」と「自己・実効的であること」とは一にして同一なのだが、根源的には自由は作用や個体の属性ではなく、人格の属性である。しかるに具体的には人格は、「人格中的人格としての神」によって規定されるほど自由なのだという（GW X, S.165-74）。

ところで行為・能為・意欲・当為・価値の関係は、どうなっているのだろうか。行為それ自身が「行為しうること」に基づくことは、言わずもがなである。「我々は、《何かを能う》という無媒介的意識を有するがゆえに、それゆえに我々は、場合によっては我々が何かを為すであらうと予期する」（GW II, S.239）のである。能為と意欲の関係においても、「能為意識なき《意欲》は、心理的には存在しない」（GW VII, S.127）と言われる。また当為は価値の志向に基づく。「各々の当為は、或る価値に基づいている（そして逆ではない）」（GW II, S.193）。意欲が価値に導かれることも、容易に理解される。「《何かについての》あらゆる意欲は、既にこの《何か》についての（ポジティブかネガティブな）価値の感得を前提している」（GW II, S.148）。また真に行為の名に値する行為も、価値の実現をめざすものであろう。「世界一般に対してのあらゆる第一次的なふるまいは[...]第一次的には一つの情動的で価値認取的なふるまいである」（GW II, S.206）。そして能為に関しては、少なくとも先の論攷の第二章第三節で区別された三つの自由に含まれていた「意欲しうること」と「行為しうること」については、意欲や行為が価値を志向するからには、それらの能為もまた価値志向を前提するであろう。ゆえに「意欲しうることの自由」「行為しうることの自由」「行為それ自身の自由」

のいずれもが——「当為」も含め——「価値」をその対象とする志向性という構造を有しているのだということになる。

『形式主義』はカント批判という形の「自由」の主題化を、二箇所で行っている。第一の箇所では「汝なすべきであるがゆえに汝なしうる」が俎上に乗る。つまり我々の「能為」は、我々が「義務」を認識する限りで初めて意識・認識されるのだということである (GW II, S.243)。しかしシェーラーによれば、「命じられたもの」や「禁じられたもの」がその「能為境域」の内になような存在者に対して「命令」したり「禁止」したりすることは、矛盾している。「理念的当為の体験」と「能為」とは、「等しく根源的に」「相互から独立」して、「究極の直観」に基づいているのであって、一方を他方に「連れ戻す」ことなどできない (GW II, S.244)。「或る内容の理念的当為の体験」と「或る内容がなされうるといふ体験」は、「等しく根源的に、等しく直接的に充実されうる本質事実」である (GW II, S.245) ——つまりシェーラーは、「能為」という意味での「自由」は究極的に直観され、直接的に体験されると考えているのである。第二の箇所は『純粹理性批判』の自由と『実践理性批判』のそれを対比させる。シェーラーによれば、前者の「第三アンチノミー」は物自体の圏域において、ただ「自由の論理的・理論的可能性」を示しただけである。しかるに、例えば「物自体としての石」ではなく、まさに「人間」が自由だということは、定言的な「汝なすべし」としての人倫法則を見出すことによってのみ要請される。しかし「(人間が石と共有する) 前者の可能的自由」と「後者の要請された自由 (ポジティブな自由)」とを同一視することによって、「別の周知の矛盾」が生じてくる。つまり後者においては「自由で有ること」と「善で有ること」が概念範囲的に一致するのに対し、前者の「超越的」な意味においては自由は「善」への自由でも「悪」への自由でもあるのだから、それはむしろ「行為一般の人倫的有意性の前提」だということである (GW II, S.373)⁽⁶⁾ ——シェーラー自身は本質内容に関しては物自体と現出を区別しない立場を採っているのだから、ここでも彼が「自由」を「当為」から独立に考察しようと、更に言えば直接体験されうると考えていることが分かる。

自由は人格の属性であった。「人格 (作用中心としての)」は「その本質に従って自由」である。「人格が不自由で有ること」さえ「人格一般としてのその本質自由」に基づく (GW X, S.240)。それでは人格一般は、その本質自由とともに、直接に直観・体験されるのだろうか。周知のように「人格は決して《対象》たりえない」というのが、シェーラーの「テーゼ」(GW II, S.21)なのである。人格とは「志向的作用の遂行者」(GW II, S.471)であり、人格の本質をなすのは「志向と作用」なのだが、人格は、決して「志向を《持》ったり《行使》したりするような実体」(GW X, S.47)ではない。そもそも「既にして作用が決して対象ではない」のだから、「ましてやその作用遂行の中を生きる人格は、決して対象ではない」(GW II, S.386) ——しかし、それでは作用や人格は、いかにして体験されるのだろうか。それらを直観させるのは再び作用や志向ではないということは、明らかではないか。

「倫理的諸価値一般は[...]本質的に人格 (および作用) サイドにあるからには、その担い手が (根源的に) 決して《対象》として与えられない諸価値である」(GW II, S.103)。では倫理的価値や人格価値は、どのようにして知られるのだろうか。「その遂行が人格それ自身の有の・内容をも変遷せ

しめないような作用などなく、その人格価値を増したり減らしたり、高めたり低めたり、ポジティブに規定し続けたりネガティブに規定し続けたりしないような作用価値などない」(GW II, S.526)。しかし、いかにして人格の有の内容や人格価値が変遷したことが、理解されるのだろうか。価値の感得もまた、志向的機能ではないか。「人格価値」は「物件価値」より「高い」(GW II, S.495)こと、「人格価値」が「最高の価値」(GW II, S.558)であることも、疑われていない。しかるに優先も、志向的作用の一つではなかったか。「人格価値への愛」は含蓄的な意味において「人倫的な愛」(GW VII, S.167)である。けれども愛は、「≪志向的なもの≫の本質」(GW XI, S.243)なのである。

いずれにせよシェーラーは、人格や作用の独自の体験の仕方に留意する。「人格はその存在を、まさにその可能的体験を体験することにおいて初めて遂行するのだから、生きられた体験の中で人格を把握しようと欲するのは、全く無意味である。我々がこの所謂≪体験≫に注目し、この体験を体験することに注目しない限り、結局人格は、完全に超越的なままに留まる」(GW II, S.385)。「人格の所与性の唯一独占的な仕方は、むしろその作用遂行それ自身のみであり[...]——その作用遂行の内を生きつつ、同時に人格は自らを体験する」(GW II, S.386)。或る遺稿では、次のようにさえ述べられている。「端的に知りえないのは、作用ならびに人格の、対象化されえない有のみである。というのも、知の形式とは別の形式の≪参与≫が、その有にまさしく≪属している≫からである」(GW XI, S.111)。それでは対象知とは異なるこのような「参与」は、どのような体験構造を有しているのだろうか。

「人格の各々の可能的価値成長の本質には、人格がそれ自身の人倫的価値を決して意志的に志向しないということが属している」(GW II, S.497)とシェーラーは述べる。しかし彼の理論に従うなら、人格はその人倫的価値のみならず、人格それ自身をも志向しえないことになる。しかし価値受容は、シェーラーの場合、全て志向性という構造を有していた。そして自由はそのような価値志向にこそ基づいている。それゆえもし価値客観主義の立場に立つなら、自由な人格が自らを体験するとき、そこには客観的価値受容も志向性も自由も介入しえないという結論が導き出されるのではないだろうか。

第五節 シェーラー批判の試み

以下我々は、≪価値の秩序の絶対主義や価値そのものの客観主義≫と≪自由の自己触発≫という二点に的を絞ることによって、シェーラー批判を試みることにしたい。

第一に、シェーラー自身の立場はもちろん「倫理的絶対主義と価値客観主義」や「厳密な倫理的絶対主義と客観主義」(GW II, S.14)である。「価値」と「その序列」との「実質的な存立」は、「歴史の変移から独立している」(GW I, S.387)。既に見たように、歴史の中で変遷してゆくのは「優先規則」(GW II, S.106)や「価値に対する感得能力」(GW I, S.384)のみである。

しかし、例えばシェーラー自身が「不可変的」と考えた「五つの価値ランクの秩序」(Frings, p.23)は、それほど絶対的だろうか。彼自身は四つの「価値様態」(GW II, S.122-5)しか区別しないのに、それに対応する「純粹人格類型」が常に五つ挙げられていることは(GW II, S.126, Vgl. S.493-4, 570; GW X, S.268)、既に見た。『形式主義』の或る箇所は、「感情」の深さに「四つ」の「段階」(GW II,

S.334) を区別する。それらは四つの価値様態や五つの人格類型に、どう対応しているのだろうか。ガーベルは「周知のようにシェーラーは、まだ1907年には彼の価値様態の序列を、神聖の価値なしに構想した」(Bermes(1), S.73) と述べている。つまり彼の価値ランクも揺れていたのである。そこでルルは「シェーラーの進化の間に、《実質的》内容それ自身が変様する」(Bermes(2), S.242) と述べるのである。

価値様態の高低関係も、それほど確実だろうか。シェーラーは「価値がより高いことについての諸基準」の最後のものとして、「《価値の相対性》の段階」もしくは「《絶対的価値》へのその関係」(GW II, S.114) を挙げ、「より高い価値」にとってはそれが「より《相対的》でない」こと、「《最高の》価値」についてはそれが「《絶対的》価値」であることを、「最も根源的」な「本質指標」(GW II, S.117) とみなしている。他方ではしかし、「もし諸価値が生に相対的であるなら、生それ自身に或る特定の価値を帰せしめることは、差し当たり排除されることになるう」(GW II, S.280) と述べ、価値を生に相対的なものとみなす考えを斥けている。しかし、もしこの論法を今の基準に当てはめてみるなら、絶対的価値への関係によって高低が定められる諸価値は有価値であっても、相対的な諸価値の基準とされるべき絶対的価値そのものは無価値であるという理屈になるのではないだろうか。

シェーラーは「倫理学」そのものの相対性を認めている。学的倫理学はただ「人倫的諸価値についての支配的で因習的な諸思念」を「定式化」するだけであって、それらを批判することなどできない。もし自らの諸原理の一つが「妥当している応用倫理」と矛盾するなら、間違っているのは「原理」の方である。それゆえ学的倫理学が、様々な諸原理から、常に「具体的な道徳的判定諸規則や諸規範のだいたい同じ総和」を導出してきたとしても不思議はない(GW II, S.312) ——しかしこのことは、彼の倫理学それ自身、なにかんづくその絶対主義や客観主義に、降り懸かっているのではないだろうか。

第二に、自己体験の問題に移ろう。アンリの立場からシェーラー倫理学を批判したものとしては、キューンの論攷『感情、価値、文化』がある。彼によれば、シェーラーは「《生》としての感情」を「有機的身体」から切り離し、「情動的なもののアプリア主義」を「本質視の明証性」に基づけようとする。その結果真の「内在」が見失われ、「生は最高善ではない」とされてしまうのである(Becker, S.91)。このような「現象学的生概念の切り詰め」を「造形的に表現」しているのが、人格価値類型の分析の中で「生命価値」を「英雄」によってしか表象しようとしめないシェーラーの態度である。しかし生は、決して「充実すべき空虚な志向」によって現前するのではない。なぜなら生は「各々の志向的な視覚」以前に、「生の直接的自己体験」において「自己能与」するからである(Becker, S.93)。

しかしもし中期シェーラーの現象学の内に志向性以前の絶対的生を見出すことが可能だとするなら、それは『共感の本質と諸形式』においてであろう。なぜならそこでは「特殊な《生命的因果性》」に従った「真正の一体感」(GW VII, S.46) という現象が、詳細に記述されているからである。もちろんそれは他者や生命全般や自然全体との一体感であって、自己自身の直接体験ではないかもしれない。しかし生の体験において大切なのは、とりあえず志向性構造を打ち破ることではないだろうか。

逆に生や一体感とは区別された精神や共感情では、距離や相違性が強調される。例えば「精神の真

正の神秘主義」は「神への《志向的な定在距離》」を「ミニマムの距離」(GW VII, S.45)として保持し、「真正の共感情」においても「諸人格の《距離》」と「相互の相違性意識」(GW VII, S.75)が維持される。「感情的な非同一化」こそが「真正の共感情の現象的な前提」(GW I, S.399)なのである。

しかも一体感と共感情、生と精神では、或る意味では前者の方が根源的である。例えば生物の把握には「ミニマムの種別化されない一体感」が構成的で、「最も単純な《追感得》」や「最も単純な《共感情》」や「各々の精神的な《理解》」が、「異他所与性のこの最も原初的な基礎」(GW VII, S.42)の上に打ち建てられる。「一体感」「追感得」「共感情」「人間愛」「無宇宙的な人格愛と神の愛」の間には、それぞれ前のものが後のものを基づけるという、「基づけの本質法則的關係」がある(GW VII, S.105-8)。もし「宇宙生命的な一体感」が消滅すれば、「情動的で共感的な生の全ての《より高次の》諸形式」の「本源的な根や栄養源」が、絶たれてしまうだろう(GW VII, S.112)。

このように、中期シェラーの倫理学の表立った主張とは裏腹に、精神の志向的諸作用は生の一体感にこそ基づく。所謂<客観的価値>は、それを価値として感得する可能的意識を想定することがなければ、空疎であろう。しかるに客観的価値を受容する感得者それ自身の自己受容は、客観的価値受容でもなければ客観的な自己受容でもありえない。もし志向性を根拠づける直接的な自己触発としての生の自己体験が何らかの価値を有しうるのだとしたら、それは他の全ての客観的諸価値の傍らに並び立つような一つの客観的価値などではなくて、<まさにその原価値>であろう。そしてもしシェラー倫理学が考えているような自由が客観的価値の志向的受容を前提とするような類の自由だとするなら、そのような自由の根底にあってそれを可能ならしめている<自由の非志向的な自己体験>、即ち<自由の直接的自己触発>は、もはやその種の自由ではありえない。それは自らの原価値を対象化することなく自己自身として受苦し享受するような<生の非自由>なのであろう。

註

(1) 本稿で扱う以下の基本文献に関しては、[]内の略号を用いる。

Becker, R./Bermes, Ch./Leonardy, H. (Hg.), *Die Bildung der Gesellschaft. Schellers Sozialphilosophie im Kontext*, Königshausen & Neumann, 2007 [Becker]

Bermes, Ch./Henckmann, W./Leonardy, H. (Hg.), *Denken des Ursprungs. Ursprung des Denkens. Schellers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Königshausen & Neumann, 1998 [Bermes(1)]

Bermes, Ch./Henckmann, W./Leonardy, H. (Hg.), *Person und Wert. Schellers «Formalismus» – Perspektiven und Wirkungen*, Alber, 2000 [Bermes(2)]

Frings, M. S., *Life Time. Max Scheler's Philosophy of Time. A First Inquiry and Presentation, Phaenomenologica*, Bd. 169, Kluwer Academic Publishers, 2003 [Frings]

Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, 1965³ [KM]

Henry, M., *L'Essence de la manifestation*, P. U. F., 1963. [EM]

Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner, 1999 (1785¹) [GMS]

— *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner, 1974 (1788¹) [KpV]

- *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Felix Meiner, 1998 (1797¹) [MAR]
 - *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Felix Meiner, 1990 (1797¹) [MAT]
- Orth, E. W. / Pfafferott (Hg.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler, Phänomenologische Forschungen*, Bd. 28 / 29, Alber, 1994 [Orth]
- Sander, A., *Max Scheler. Zur Einführung*, Junius, 2001 [Sander]
- Scheler, M., *Frühe Schriften*, Gesammelte Werke, Bd. I, Francke, 1971 [GW I]
- *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Gesammelte Werke, Bd. II, Bouvier, 2000 [GW II]
 - *Wesen und Formen der Sympathie*, Gesammelte Werke, Bd. VII, Francke, 1973 [GW VII]
 - *Schriften aus dem Nachlass. Zur Ethik und Erkenntnistheorie*, Gesammelte Werke, Bd. X, Bouvier, 2000 [GW X]
 - *Schriften aus dem Nachlass. Erkenntnislehre und Metaphysik*, Gesammelte Werke, Bd. XI, Francke, 1979 [GW XI]
- (2) シェーラーに関しては新カント主義的な前期 (-1906)、現象学的な中期 (1906-22)、万有内在神論的 - 形而上学的な後期 (1922-8) の三期に区分するのが通例である。Vgl. Orth, S.278, 289 ; Sander, S.23.
- (3) フリングス曰く、『形式主義』の中でシェーラーは、ただ四つの価値ランクのみを列挙し、『形式主義』の中で彼が他の四つのランクの下位にあるランクとみなしている有益性の価値ランクには言及していない。このことは、各々の価値ランクには彼が五つの類型を述べているところの特殊なモデル人格が属しているがゆえに、不整合である」(Frings, p.5. Vgl. Orth, S.104)。
- (4) ヘンクマンは「価値所与性の知覚器官としての感情」という考えは「シェーラーの前現象学期から」認識されていた旨を告げた後で、ただしそれは「彼の個人的な発見」ではなく、「その当時広く普及していた説」(Bermes(2), S.16) だったと断っている。
- (5) ザイファートの言葉。彼によると、1923年と24年に成立した論攷『知の社会学の諸問題』以降にシェーラーの「客観主義」からの本格的な離反が始まり (Bermes(1), S.34)、「後期」には彼の思想は、「諸本質性の純粋構築主義」(Bermes(1), S.36) に変わってしまったのだという。
- (6) 1914年ないし1916年の遺稿『死と永生』の中でも、シェーラーはこう述べている。「カントは悪への叡知的自由を知らない。彼にとって自由な、理性的に規定された人間は、むしろまさに善人であり、ところが悪人とは、ただ傾向性や衝動に打ち負かされた人間であるに過ぎない」(GW X, S.55)。