

ゾレンの現象学（後篇）

越 智 貢

（前篇の内容）⁽¹⁾

1. カント的当為概念と当為拡張論
2. ゾレンの現象学とシェーラー
3. 「実現」の視点
4. 「基礎づけ」の視点
5. シェーラー当為論の特徴

(1)アングロサクソンの当為区別との相違点

(2)カント倫理学との関係

(3)当為概念の「否定的性格」

（本篇の内容）

6. テクニカル・タームとしての「あるべし」
7. 体験としての「あるべし」
8. 存在と行為
9. 価値のデュナミック
10. おわりに

6. テクニカル・タームとしての「あるべし」

シェーラーが用いる「あるべし」のポジティブな意味をくみとろうとすると、われわれが十分顧慮しなければならないのは、彼が「あるべし」をいわばテクニカル・タームとして使用していることである。そういいうる理由は何か。それをこの節で確認しておくことにしよう。

(1) まず、シェーラーが「あるべし」を「理想的当為」、そして「なすべし」

を「実在的当為」という言葉で説明している点に注目しなければならない（後者はさらに「規範的当為」、「義務当為」とも呼びかえられる）。「理想的」、「実在的」という対関係にある言葉は、シェーラーが価値世界と財世界とを区別するときにもちいる形容である。この場合、財世界は日常世界とほぼパラレルな意味をもっている。価値が「理想的」価値であるとすれば、その述語である「あるべし」も「理想的」当為、すなわち非日常的当為であることになる。しかも、この対関係は、先に指摘しておいた「根源的」と「派生的」という関係（第4節）に重なっている。根源的当為である「あるべし」が、派生的とされる日常の用法に拘束されるはずはない。

(2) 次いで、われわれが留意しなければならないのは、「あるべし」が彼にとってかならずしも固定した用語ではなかった点である。「あるべし Seinsollen」という表現が一貫して使用されるのは『形式主義』の第4章にかぎられる。それ以外の章では、多くの場合 Seinsollen にかえて Sollsein が使用される。しかも、第4章で一応明確なタームとして定着した Seinsollen がそれ以降ほとんど使用されなかったことは、とりわけ注目に値する。『形式主義』の第4章成立期の前後にみられる「あるべし」と「なすべし」に対応する表現に関して、主だったところを概略的にまとめれば、次のようになる。⁽²⁾

	「あるべし」	「なすべし」
1913『形式』第1章	Sollsein Idealseinsollen	Seinsollen Realseinsollen
1916『形式』第4章 第6章	Seinsollen Sollsein / Seinsollen	Tunsollen
1917『哲学の本質』	Sollsein	
1918『宗教論』	Sollsein	Seinsollen

「あるべし」に関する上記の用語上の変動は、「あるべし」が日常表現とかならずしも一致する必要のないものであることを示している。Sollsein を Solltun に対比させていないところからも明らかのように、Sollsein は「なすべし」に

比される日常表現としての「あるべし」ではない。そして、この Sollsein に Seinsollen が対応するとされる以上、Seinsollen（「あるべし」）も日常の用法からある距離をとっていることになる。

シェーラーが「あるべし」と「なすべし」という言葉を使ったことに、日常の用法がそれらに対して何らかの区別をしているという事実が、何ほどかは関係していよう。そうした事実をシェーラーはたしかに計算に入れていたと思われる。だが以上の諸点をみとおせば、術語としての「あるべし」の本来の位置が日常表現のうちにはないことは明らかである。つまり、「あるべし」はシェーラーにとって日常的レベルに属するというよりも、むしろ特定の事態を指示するための術語、いわば彼独自のテクニカル・タームだと解さざるをえないのである。

とすれば、日常の用法としての「あるべし」を吟味し、それがシェーラーの「あるべし」といかなる関係にあるのかを問題にしても無駄である。シェーラーが「あるべし」の具体例をだそうとしないことに不満を抱き、それを批判する人々がいる。⁽³⁾ だが、一面でもっともだとみえるそうした批判は、実は基本的に誤った方向でなされているといわざるをえない。多くの学的術語がそうであるように、学的に用いられた特定のテクニカル・タームをまったく日常的なレベルで理解しようとすれば、それは誤解を招く恐れもあり、危険でもある。具体例のもとに「あるべし」の日常の用例を念頭においているのであれば、それを要求することはないものねだりだといってよい。

「肯定的価値はあるべきだ」という彼の文章を例にとってみよう。これは構文的にも、意味のうえでも誤りではない。だが、同時にそれがもはや日常の使い方でもないことに注意しなければならない。プリチャードやその他のアングロサクソンの義務論者たちが、「私はこれこれのことをなすべきだ」という表現はあるけれども、「これこれのことがあるべきだ」などという言い方はないと断言した⁽⁴⁾のは、そのためである。特殊な修辭的効果を狙うのでないかぎり、われわれは「あるべきだ」といった抽象的な表現を避けている。だが他方で、われわれは、そうした義務論者たちの断言が「べし」の日常の用法という

枠のなかでなされたものであることをみおとしてはならない。その種の議論は、「あるべし」と「なすべし」との区別を倫理学のうちにもちこんだシジウィック以来の伝統によるものだが、それがかえってアングロサクソンの当為論の限界ともなっていることは、すでに見てきたとおりである（第5節の(1)）。

つまり、われわれが現象学派の当為拡張論のうちに登場する「あるべし」に関して追求しなければならないのは、日常の「あるべし」の意味ではなく、むしろシェーラーが用いる「あるべし」の意味、より正確に言えば、「あるべし」というテクニカル・タームに託されたシェーラーの「思い」である。「あるべし」が特定の事態ないし現象の体験に対して与えられた彼独自の表現であることをみのがしてはならない。そうしたシェーラーの「思い」とは、具体的には何なのか。次節ではこれに焦点をあてることにしよう。

7. 体験としての「あるべし」

単純に「あるべし」を「なすべし」と対比させれば、両者をめぐる議論は「べし」の用法の相違に集中しやすくなる。だが、第4節で述べたように、シェーラーのいう「あるべし」は「なすべし」に対してたんに並列的な関係にあるのではなく、「基礎づけ」という連続的な関係におかれている。つまり、「あるべし」は、(1)「動機づけ」体験において登場し、しかも(2)「価値」の述語である、という二つの条件を背負ってはじめて成立しうる概念であって、かならずしも「あるべし」がそれだけで一人だちして「なすべし」と対抗するわけではない。「あるべし」が実現の契機（それゆえ意志や行為の契機）を含まないとされるのも、こうした条件に関係している。価値は、シェーラーにとって「理念的」対象であり、しかも「あるべし」がそうした対象の述語であるとすれば、そこに「實在」化に直結する行為や意志の概念が介在しうるはずがないからである。

このことが、「あるべし」の解明に際しても重要な意味をもってくる。日常の用法の分析というアプローチがとれない以上、「あるべし」の具体化の方途は、これら二つの条件を満たす他の価値的述語を拾いだし、そこから「あるべ

し」の意味を汲みとる以外にない。こうした視点でテキストを読み返すとき、いくつかの類似した価値的述語のクラスが浮かび上がる。「惹きつけ Zug, Anziehung」(その対概念としての「突き放し Abstoßung」)、「誘い Lockung」、「要求 Forderung」、「呼び声 Ruf, Anruf」などがそれである。「あるべし」が関わってくる場面で、シェーラーは先の二条件を満たしているそれら価値的述語にしばしば言及している。

「惹きつけ」に関する文章を例にとってみよう。

あるべし(ただしここでの表現は Sollsein -引用者-)の要求は、... いずれにせよ「惹きつけ」として体験されている。(S.564)

価値としての価値.....は、体験上で作用したり、動機づけるものである。それらは、「惹きつけ」そして「突き放す」...。(S.253)

これらの文章が示しているように、シェーラーは「あるべし」と「惹きつけ」とを関係づけ、さらに動機づけの観点から「惹きつけ」と価値とを結びつける。ここで「あるべし」は価値の「惹きつけ」という事態を表現する概念である。だが、これは「惹きつけ」の場合ばかりにかぎられるわけではない。価値と「あるべし」と「惹きつけ」との三項関係は、先にあげた他の価値的述語に関してもほぼそのままあてはまる。「すべての人に承認を要求することが、.....道徳的諸価値の本質に含まれている」(S. 185, Vgl. S.186)と述べるシェーラーにとって、「あるべし」は同時に「価値にもとづいて要求されていること」(S.200)でもあった。

とすれば、すくなくともこの段階でいいうことは、「あるべし」が価値の動機づけの構図(価値が「惹きつける」、価値が「呼びかける」、価値が「要求する」、価値が「誘う」)を背景として用いられる一つの価値的述語だということである。いいかえれば、「あるべし」は価値の「動態的 dynamisch」性格を再現するシェーラー独自の用語だといってよい。さらにいえば、当為論という議論の枠が設定される場面で、シェーラーはこうした価値的構図を「あ

るべし」という言葉に託しているわけである。

何ゆえシェーラーが二つの条件を満たすコンテクストで、多様な述語を用いたのか。この問いに答えようとしてそれぞれの述語の意味にとらわれれば「あるべし」の意味からはかえって遠ざかるように思われる。むしろ、「あるべし」を含むそれらさまざまな価値的述語は、価値の動機づけの能力、あるいは価値が保有する一義的に表現しがたい力動的状態や力のあり方を、それぞれの文脈に応じつつ、異なった側面から表現しようとしたシェーラーの試みの結果というべきだろう。価値が動機づけ連関の基点におかれていることを想起すれば、そもそも価値は力あるものとして捉えられている。力をもっているからこそ、価値は「要求」し「呼び」かけることができる。シェーラーの言葉を用いれば、「価値や財と『惹きつけ』や『突き放し』の力 Kraft との間に」は、「動機づけの法則」(S.253) が存在しているわけである。

ここで何よりも注意したいのは、それら価値的述語がすべて「動態的な」用語であることばかりでなく、さらにそれぞれの述語に注意深く対概念が配置されていることである。「惹きつけ」には（意志の）「抵抗 Widerstand」(Vgl. S.150) が、価値の「要求」には意志の「要求」(Vgl. S.218,558) が、「呼び声」(Vgl. S.482) には「命令」が対置される。これらの対抗関係が、第3節で記しておいた「実現されてもその意味を失わない当為」と「実現されてその意味を失ってしまう当為」の区別の具体的な中身にそのまま合致していることは偶然ではない。

つまり、「あるべし」と「なすべし」との対立は動機づけ体験における力動的な二つの体験クラスの対立である。「なすべし」が動機づけ連関で問題となる「意志の力」(Vgl. 143f., 239) であるとすれば、「あるべし」は「価値の力」⁽⁵⁾ を意味している。他の現象学者たちも、このことをみおとさない。先にあげた価値的述語は、多少のニュアンスの相違を含みながらも、シェーラー以降の現象学的当為論の隠れたキーワードとすらなっている。彼らはとりわけ「力」概念に着目した。

ハルトマン⁽⁶⁾ は、「あるべし」を「価値の理念的な力」ないしは「理念の

呼び声」といいかえ、「理念的な力 Macht」と「実在的な力」すなわち意志の力とを対比している。彼によれば、「価値は『あるべし』の動態 Dynamik の背後にある力である」。こうした表現を多用するハルトマン当為論に対してシェーラーが高い評価を与えていた点を想起しよう（第5節の(3)）。ヒルデブラントは「価値の動態的 dynamisch 意義」について触れた箇所で、「善の存在のうちには他の力よりも深い独自の力 Macht が存している」⁽⁷⁾と述べている。彼の弟子 B. シュヴァルツは、こうしたヒルデブラントの見解を「価値がみずからの実現を求める吸引 Aspiration」⁽⁸⁾だと説明する。カトリックの立場からシェーラー倫理学を解釈するヘッセンは、神と価値の関係を問題とする箇所で次のように述べている。「人間はここでかならずしも彼の意志を実現へと誘い、呼びかけるたんに理念的な価値に対峙しているのではなく、彼にとって同時にすべての価値実現のための生ける力の源泉として示される実在的な価値力 Wertmacht に対峙しているのだ」⁽⁹⁾。

ここでは、価値として対象化するものが保持する力、すなわち主体とは同化しえぬものもっている動態的性格が感じとられている。「あるべし」という表現も、そうした力を表明するための現象学的倫理学に固有の表現である。このようにたどってくれば、「肯定的価値はあるべきである」、「否定的価値はあるべきでない」という当為概念のテーゼは、「肯定的価値は惹きつける力をもっている」、「否定的価値は突き放す力をもっている」という価値の動態的事態を当為論の場面でいいかえたものにほかならないことが判ってくる。「正義はあるが、しかも正義はあるべきだ」というシェーラーの「あるべし」の事例についても、次のように具体化することが許されよう。すなわち、「正義は実現されている、それゆえ正義を実現すべきだ」という当為形態は無意味だが、しかし、正義はあるべきだという正義の価値の力（「惹きつけ」「呼び声」「誘い」さらに「要求」……）は依然として感じられる」と。

8. 存在と行為

それゆえ、当為論のなかで「なすべし」と「あるべし」とをテクニカル・ター

ムとして用いるのは、実際の用法との混同を招く恐れがあり、本来は好ましくないというべきだろう。だが、にもかかわらず、シェーラーは、当為論を集中して展開すべき章（『形式主義』第4章）では、結局「あるべし」という表現を選択した。なぜか。先にも触れたように、日常表現との関わりをその理由にあげることはできない。むしろ、その選択には別の意図が働いていたように思われる。「あるべし」と「なすべし」という当為区別は、「ある」（存在）と「なす」（行為）といういま一つの区別にオーヴァラップしてくるからである。

先に考察した「現象学的行為論」の図式（第4節）を思いおこしてみよう。そこでは、感得→努力→意志→（行為への意志→）実行といった「動機づけ」としての諸作用の「基礎づけ」連関が示された。この図式を、人格存在の中核は情緒的作用である、というシェーラーの根本命題のもとで読みかえれば、この諸作用の「基礎づけ」連関は（人格）存在→行為を意味している。つまり、「あるべし」と「なすべし」の根源・派生の関係は、実はその背景として「（人格）存在」と「行為」という根源・派生の関係につながっている。

このことは、典型論での論述を例にとってみるとき、明白である。ここでは、典型（「あるべし」）と規範（「なすべし」）との対比（Vgl. S.558）が「ある」と「なす」の対比として論じられる。「典型は…規範のようにたんなる『なす』にかかわるのではなく、まずは『ある』にかかわっている」（S. 559）。この典型論を拡張した「典型と指導者」という論文では、典型と指導者の関係が「存在」と「行為」の関係に⁽¹⁰⁾等価だと語られる。悔恨論文でも、「行為」的悔恨と「存在」的悔恨が重要な対比⁽¹¹⁾として現れる。これらはすべて「行為」に対する「存在」の優位というテーマを、異なった場面で論究した事例である。

ここで想起したいのは、今日でもしばしば説明モデルとしてもちだされる「存在か行為か」という対比が、⁽¹²⁾シェーラーの倫理的思索のメイン・モチーフであったことである。きわめて短絡的な言い方をすれば、『形式主義』全体を通底するテーマは「存在と行為」のうちどちらが「倫理学の出発点であるか」という問いに還元されるとすらいってよい（Vgl. S.103）。数多くのシェー

ラー批評のうちで、J. コーンがこの点をもっとも鋭く捉えている。⁽¹³⁾ 彼は、道徳的評価の根源的な対象が存在であるのか、それとも行為であるのか、という選言がシェーラーとカントとを分かち分岐点だと考えている。シェーラーは道徳的問題の中心をなすものが、人格の行為ではなく人格の存在であることをけっして譲ろうとしなかった。こうしたシェーラーの主張が、カント倫理学が善意志から出発し、普遍的な行為を命ずる定言命法を重視したことや、その随伴的主張として模範や典型の道徳的意義を否定した⁽¹⁴⁾ ことに深く関係しているのはいうまでもない。

「なすべし」に対する「あるべし」の優位が「なす（行為）」に対する「ある（存在）」の優位と重なっていることは、シェーラーが後者の基本的区別を、価値の力と意志の力という根源・派生の関係を表す術語（「あるべし」と「なすべし」）にも反映させようとしたことを意味している。むろん、両区別がストレートに重なっているわけではない。前者の基本的区別は、人格すなわち作用における区別だが、当為論での「あるべし」と「なすべし」の区別はそうではない。すくなくとも「あるべし」は価値の「あるべし」であって、人格存在そのものを主語とするわけではない。前者は対象であり、後者はどこまでも作用である。とすれば、当為論のなかで用いられる「あるべし」と「なすべし」というテクニカル・タームは（それゆえシェーラーの当為論の構成は）、人格論的視点での「ある」（人格の存在）と「なす」（人格の行為）という区別が底流としてあるところに(a)、非人格論的視点つまり価値論的視点での区別(b)が交錯して成立したものだと思えることができる。存在と行為という軸に人格と価値という別の軸を交差させれば、当為論での「あるべし」と「なすべし」の対比が現れる。

	存在	行為（実現）
人格(a)	人格の存在	人格の行為 （「なすべし」）
価値(b)	価値の存在 （「あるべし」）	価値の実現

こうした迂路ともいべき手続き⁽¹⁵⁾から、シェーラーの新たな意図が伝わってくる。二つの視点を重ねあわせることによって、両当為性格の相違は、当為区別における主語の相違として描き直されることになる。このことは、当為論でのシェーラーの眼差しが、「ある」と「なす」そのものの区別をこえて、当為における客体と主体の対抗関係に向かっていることを示している。つまり、価値の力である「あるべし」と意志の力を表明する「なすべし」との区別は、对象的当為と主観的当為として性格づけられるわけである。ヘッセンの「価値律 Axionomie」と「自律 Autonomie」の区別、シュビーゲルベルクの「非措定的 ungesetzt 当為」と「措定的 gesetzt 当為」の区別、そしてハルトマンの「客体の当為」と「主体の当為」という区別⁽¹⁶⁾は、そうしたシェーラーの区別をおのおのが再解釈したものにはかならない。

こうして、「あるべし」論の狙いは、カント的な主観的当為に対抗する对象的当為の発見として、客体への重視に収斂する。カントは、命令しうるものみに道徳的価値が認められると主張した。この主張は、対象実現に際して主体の犠牲が大きければ大きいほど、それだけ高い道徳的価値が保証される、という彼のいわば英雄主義・犠牲主義の考えに連なっていく。⁽¹⁷⁾それを端的に表現するのが、いかなる条件をも背負わない「なすべし」という主観的な当為形態である。シェーラーは、犠牲的精神によって道徳を語るカントの極端な姿勢を避けようとする（Vgl. S.235f.）。彼が、「なすべし」に対抗して、価値の力としての对象的当為（「あるべし」）を当為論の中心に据え、そうすることによって先のカント的テーゼを逆転して、道徳的価値を有するもののみが義務となりうる、と唱えたのはそのためである。この場合、主体の規範意識としての当為ではなく、人間を衝き動かす対象（価値）の当為が問題となる。彼にとって、「善に対して抵抗することの最もすくない人が、最善の人」（S.237）だったからである。

9. 価値のデュナミク

だが、こうした客体への重視の姿勢を理由として、かえって現象学的倫理学

を攻撃する意見がすくなくない。ヴィトマンは、シェーラーやヒルデブラントの思想を、主観主義的形式主義（カント）という一方の極端に対立する「その反対の極端」⁽¹⁸⁾ にすぎないと片づける。和辻哲郎は、ヒルデブラントの所論を材料にして、現象学的倫理学は主体の「実践の問題」を欠いていると批判する。⁽¹⁹⁾ ハイデマンは、ほぼ同様の見方から、カント倫理学は「動態的 dynamisch」だが、シェーラー価値倫理学は「静態的 statisch」だときめつける。⁽²⁰⁾ 彼女のみるところ、カント倫理学には「活動性」の源である善意志が存在するが、それに対してシェーラー倫理学には「決定するための支持点のような当為が存在しない」からである。

客体への重視を「能動性」や「実践」の欠如と結びつけるこの種の批判的議論には、現象学的方法的性格がすくなく関係している。シェーラーを中心とした、いわゆるミュンヘン現象学派の人々は対象を重視し、それゆえ認識における受容性の働きを重んじた。それは、彼らが当時の意識哲学的ないし構成主義的な思想傾向に対抗して、自覚的に選択した戦略でもある。シェーラーは『形式主義』のなかで認識における「自動性 Automatismus」の重要性を論じさえしている（S.63）。この点については、彼の影響のもとにあったヘッセンですら問題にしており、「現象学的倫理学の全体的態度」が受動的な「審美主義」に傾いていることを指摘している。⁽²¹⁾ こうした方法上の性格が能動性の欠如、観想主義という批判に結びつくのは容易である。⁽²²⁾ すなわち、一価値の観取によって支えられた「価値の公理」を提唱し、それにもとづいた倫理学を標榜するシェーラーの立場は、主体的な倫理学を構築しえない。「なすべし」という意志発動のカタパルトがなければ、いかにして道徳的行為へとジャンプすることができるのか。シェーラーは「なすべし」を否定する以上、彼の道徳論は観想的にならざるをえない—というわけである。

だが、それらの批判は「あるべし」の意味に気づかぬままシェーラーの価値論を理解しようとするときにのみ可能である。実際、ヴィトマンは、リッカーの価値論を「価値の無力」⁽²³⁾ という視点で眺めつつ、シェーラーたちの倫理学がそうした新カント学派流の価値論の構図を引き継いでいると考えている。

彼によれば、「浮動的な諸価値からは人間生活に対していかなる規範・義務も導出されない」。このように、「あるべし」というテクニカル・タームのうちに凝縮された「価値の動態的な意義」（ヒルデブランド）、つまり価値には動機づける力があるという点を看過すれば、たしかにシェーラーの価値論は「静態」的な価値の記述といった印象を漂わせる。こうした印象は、価値の公理や諸価値間の本質連関等に関する議論を先行させた『形式主義』の論述スタイルにも関係していよう。だが、すでに述べてきたように、価値の一见「静態」的にみえる仮象の背後には、「動態」が息づいている。受容性のなかには対象の能動性が宿っている。シェーラー倫理学の最高原則ともいべき諸価値の本質連関のうちにも、「あるべし」に直結する「価値と（理想的）当為との間にある本質連関」が含まれていることを忘れてはならない（Vgl. S.100,214）。

価値を静態的だとする誤解は、ヒューム主義的なシェーラー批判のうちにもっともよく現れている。英米系の議論に親しむ評者は、たとえば次のような批判を試みている。シェーラーの倫理学は「当為の原理」からではなく「価値やその位置についての対象的な言表」からなっているから、「いっさいの倫理的命法はそうした言表から導出されなければならない」ことになり、これは「である」から「べき」は導出されえない、というヒュームのテーゼ（「いまや完全に確立された原理」P. ヒース）に抵触する…。⁽²⁴⁾ こうした指摘がまったく的はずれであることは詳述するまでもないであろう。この点では、シェーラーはむしろ積極的な反ヒューム主義者である。シェーラー現象学は、ヒュームのテーゼとは逆に、存在命題として写しとられる没価値的な事実、本来、価値によって担われているものから人為的な抽象的還元を施したうえでえられるものでしかないことを強調する。⁽²⁵⁾

「あるべし」を、価値概念のほうに力点をおいて、価値の「あるべし」として眺めれば容易に判るように、シェーラーの場合、価値は存在を離れたものではない。⁽²⁶⁾ 「あるべし」を介して、価値は存在と強く結ばれている。シェーラーはこうした「現存在と価値の相互的な存在的関係」⁽²⁷⁾ を「あるべし」という表現に託したのである。このように「なすべし」ではなく「あるべし」を

根源的な当為とみなすならば、しばしばシェーラー以前に（いや彼以後にも）問題とされた存在と価値のディコトミーは消滅する。それゆえ、思想史的観点からみれば、「あるべし」は、新カント学派流の二元論的立場を止揚し、そのかぎりで古典的形而上学のうちに脈々として受け継がれていた両者の「統一」を新たに復権しようとする試みでもある。⁽²⁸⁾「存在」と深く結ばれた価値から根源的な当為が生ずるとされる以上、「である」からは当然「べき」が生ずることになる。いや、価値に焦点をあてるかぎり、「である」は同時に「べき」そのものだといってよい。この意味では、シェーラーの「あるべし」は、いわば存在と価値との間に張り渡されたアーチであり、かけ橋である。

こうした試みを別の角度から眺めたとき、それが理論学と実践学というプラトン以来の伝統的なディコトミーをも止揚しようとする試みであることは容易にみてとれる。⁽²⁹⁾「なすべし」でない当為の可能性の追求は、同時に「なすべし」と関わらない道德の可能性の追求である。この道德的領域の拡張の要求は、既成の実践学と既成の理論学との狭間に、それらとは異なる第三の領域を確保することにはかならない。この第三の領域を構成するものが価値であり価値認識である。こうした点を考慮すれば、シェーラー当為論は、実践学が倫理学の出発点ではなく、実践学の基盤をなす価値論が倫理学の出発点である、という彼の基本的立場を具体的に展開したものだといえる。「いっさいの当為はあらかじめ与えられた価値に、規範的倫理学は純粋な価値倫理学に、規範的論理学は純粋な対象論理学に...もとづかなければならない」⁽³⁰⁾というシェーラーの言葉の意味はここにある。つまり、価値のデュナミックとしての「あるべし」は、実践領域に限定された倫理学を解放する突破口なのである。

10. おわりに

以上、われわれはシェーラーの「あるべし」論をいくつかの側面から論じてきた。これによって明らかになったことは、

- (1)「あるべし」は現象学的倫理学に固有のテクニカル・タームであること
- (2)「あるべし」は価値を主語とする对象的当為であること

(3)「あるべし」は価値の動機づけの力を意味していること

(4)「あるべし」は倫理学の領域拡張を目指していること

である。こうして、シェーラーの当為拡張論は、倫理学拡張論として終結する。

むしろ、「あるべし」に関する分析は、たとえば(2)や(3)が示しているように、結局は、価値とは何かというもっとも深刻な問いに逢着するはずである。これは、シェーラーの場合、「あるべし」ばかりでなく、その他の倫理的な諸問題においても同じである。彼にとって、価値は本質直観によって与えられる還元不能の体験的現象であり、これを最終的に受け入れるかどうか、シェーラー倫理学との関係を決する分かれ目になる。

だが、同じ20世紀に属するとはいえ、もはやわれわれの時代は、シェーラーが素朴に依拠しえた価値概念をそのまま受容し、たとえば、ギユルヴィッチのように、シェーラー倫理学のうちに「現代価値論のすばらしさ」⁽³¹⁾をみることを許さない。むしろ、価値概念は時代にとり残された「哲学の当惑の表現」⁽³²⁾（ガダマー）だとすらみなされる。このことは現象学派内においても例外ではない。シュピーゲルベルクは「あるべし」を本質概念としての価値のみに結びつけるシェーラーの主張は誤りだと語り、⁽³³⁾シェーラーから多大の影響を受けたブラックも、価値と「あるべし」に関するシェーラーの所論を「形而上学的仮説」だと述べて、⁽³⁴⁾シェーラーから一定の距離をとることになる。

もっとも、本論文はその点にはたち入らない。私としては、ある思想的前提ないし原理を手放して受容することも、それを全称否定することも無意味だと考えている。当面のテーマに即してこのことをいいかえれば、私にとって重要なのは、シェーラーの価値概念をそのまま承認するか否かではなく、シェーラーが語る価値や価値の力の意味をわれわれ自身の言葉で読みかえ、それらを何らかの仕方での倫理的状況を説明しうる概念にたたき直してゆくことである。では、シェーラーの価値概念とそれにもとづく当為拡張論をどのようにたたき直すことができるのか。この課題は、他日、稿を改めて論じてみたいと思っている。

注)

- (1) 本論文は「ゾレンの現象学（前篇）」（広島大学倫理学研究会誌『倫理学研究』第1号、3-19頁、昭和63年6月）の後篇である。
- (2) 次の各箇所を参照のこと。
 M.Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in: *GW. Bd. 2*, Bern / München 1966. S.45f., 52, 60, 559, 564. ; *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, in: *GW. Bd. 5*, Bern / München 1968, S.83. ; *Probleme der Religion*, in: *GW. Bd. 5*, S.305.
 なお、以下『形式主義』の引用に関するかぎり、引用頁は本文中に記す。
- (3) Cf. W. B. Hund, *The Distinction between Ought-to-be and Ought-to-do*, in: *New Scholasticism vol.41* (1967), p.352.
- (4) A. Prichard, *Moral Obligation*, Oxford 1949, p.4. ; Cf. W. D. Ross, *The Right and the Good* (1930), Oxford 1967, p.105.
- (5) ただし、ここでいわれる「価値の力」は、シェーラーが“Wertkräfte” (Formalismus usw. S.38) として述べたものとは異なっていることに注意しなければならない。後者は、自然科学的な価値解釈のもとで問題とされる（質を区別しない）量的単位として考察されている。シェーラーは本文で用いる「価値の力」に対応する言葉を述べていない。
- (6) Vgl. N. Hartmann, *Ethik* (1925), Berlin 1962, S.177,178,191.
- (7) D. v. Hildebrand, *Der Idee der sittlichen Handlung / Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, Darmstadt 1969, S.181.
- (8) B. Schwarz, *Die Wertphilosophie D. v. Hildebrands*, in: *Münchener Phänomenologie*, Den Haag 1975, S.136.
- (9) J. Hessen, *Wertlehre* (1948), München / Basel 1959, S.207.
- (10) M. Scheler, *Vorbilder und Fühler*, in: *GW. Bd. 10*, Bern 1957, S.263.
- (11) Vgl. Derselbe, *Reue und Wiedergeburt*, in: *GW. 5*, S.39f.
- (12) 最近では、例えばヨナスがいる。彼はこの対比をバイオ・エシックスの問題圏に応用している。しかも、彼もまた Seinsollen に注目している点は興味深い。Vgl. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung — Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1979, S.91,96.
- (13) J. Cohn, *Recht und Grenzen des Formalen in der Ethik*, in: *Logos Bd.7* (1917 / 18), S.104f.
- (14) Vgl. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, (Suhrkamp Verlag Bd.8) S.36.
- (15) ただし、対象としての価値には作用としての人格が対応し、それぞれの価値クラス（快、生命、精神、聖）にはそれぞれの人格存在の類型（典型）が対応することを考えれば、こうしたシェーラーの手続きに致命的な問題性が生ずるというわけではない。

- (16) J. Hessen, Ethik — Grundzüge einer personalistischen Wertethik, Leiden 1958, S.95 Anm.; H. Spiegelberg, Ontologie des idealen Sollens, in: Philosophisches Jahrbuch Jg. 66 (1958), S.246f.; N.Hartmann, Ethik, S.180.
- (17) Vgl. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, (Suhrkamp Verlag Bd.8) S. 293.
- (18) M. Wittmann, Die moderne Wertethik — historisch untersucht und kritisch geprüft, Münster i. W. 1940, S.247.
- (19) 和辻哲郎, 倫理学 (上) 岩波書店 1965 278頁
- (20) I. Heidemann, Untersuchungen zur Kantkritik Max Schelers, Bonn 1955, S.146f. なお、これとは違った立場からシェーラーやハルトマンの立場を「静態的」とする批判については、O. Kühler, Wert, Person, Gott, Berlin 1932, S.93f. を参照。
- (21) J. Hessen, Ethik — Grundzüge einer personalistischen Wertethik, S.87.
- (22) シェーラーを批判する人々はかならずといってよいほどこの点に触れる。本文で援用していない主だった批判者のうち、たとえば次のような人々がその種の批判を残している。E. Topitsch (「似而非主知主義 Quasi-Intellektualismus」), K. Alpheus, J. Kraft, J. Schmucker, E. Meyer, A. Diemer, A. Messer, J. Messner
- (23) M. Wittmann, Die moderne Wertethik in ihrer geschichtlichen Zusammenhängen, in: Philosophisches Jahrbuch Bd. 53 (1940), S.225.
- (24) W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie Bd. 1, Stuttgart 1976, S.134.; P. Heath, The Idea of a Phenomenological Ethics, in: E. Pivcevic (ed.), Phenomenology and philosophical Understanding, Cambridge 1975, p.169.
- (25) Vgl. M. Scheler, Lehre von drei Tatsachen, in: GW. Bd. 10, Bern 1957.
- (26) もっとも、シェーラー自身価値と存在との二元論を主張している箇所がある。だがそれは、価値が現実存在する諸物の帰納的抽出物ではないという文脈における議論であることに注意しなければならない。議論の制約を無視して、二元論的にシェーラー倫理学を理解しようとすれば、そこからはプラトニズム的解釈しかでてこない。そうした解釈のもとでは、「あるべし」の意義は容易にみのがされることになる。
- しかも、シェーラーの場合、「存在」概念がかならずしも一義的な意味で使用されていないことにも充分注意する必要がある。当為論で用いられる「存在」は、一般に現実存在の意味をもっている。だが、彼は人格「存在」を問題とすることもあれば、さらには価値「存在」という使い方をする場合もある。後二者の「存在」はけっして現実存在を意味しない。人格存在は、本文で言及した行為と存在との対立関係を背景にして用いられ、価値存在の場合には、理念と実在との対立関係が予想されている（理念的存在）。こうしたキーワードの曖昧な使用癖が彼の文章の混乱や難解さの原因の一つになっている。
- (27) M. Scheler, Probleme der Religion, S.306.
- (28) Vgl. B.Schickelheimer, Sein und Sollen, München 1978, S.13f.

- (29) この点は、フッサールやハルトマンなど、他の現象学的な倫理学者についても同じである。ハルトマンは *Ethik*, S.5ff. を、フッサールについては、A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Den Haag 1960, S.125 を参照のこと。
- (30) M. Scheler, *Probleme der Religion*, S.306.
- (31) G. Gurvitch, *Is Moral Philosophy a Normative Theory?*, in : *The Journal of Philosophy* vol. 40 (1943), p.141.
- (32) H.-G. Gadamer, *Das ontologische Problem des Wertes*, in : *Kleine Schriften* 4, Tübingen 1977, S.205.
- (33) H. Spiegelberg, *Ontologie des idealen Sollens*, S.250.
- (34) A. Plack, *Die Stellung der Liebe in der materialen Wertethik*, Landshut / Bay 1962, S.203f.

Phänomenologie des Sollens (der letzte Teil)

Mitsugu OCHI

Die vorliegende Abhandlung stellt sich die Aufgabe, "Seinsollen" als den Gegensatz von "Tunsollen (im Kantschen Sinne)" kritisch zu prüfen und ans Licht zu ziehen. Also kann es nicht das Ziel dieser Untersuchung sein, den Schelersche Seinsollen-Begriff naiv aufzunehmen und nur ihn zu beschreiben. Beispielsweise lehnt sie Schelers Explikation der "Negativität" des Seinsollens ab. Denn die Bedeutung dieses neuen Sollens liegt m. A. n. in seiner Positivität.

Was die Konsequenz aus dieser Arbeit betrifft, so zeigen sich vier Behauptungen auf folgende Weise.

- (1) Seinsollen ist der technische Terminus, der der phänomenologischen Ethik eigen ist. Bei näherem Zuschauen können wir wissen, daß es anders denn als ein alltäglich gebrauchenes Wort zu verstehen ist. Nach Scheler entspricht Seinsollen auch dem Sollsein.
- (2) Seinsollen ist das gegenständliche oder objektive Sollen, dessen Subjekt der Wert ist. Also geht die Unterscheidung von Seinsollen und Tunsollen auf die der Subjekte in dem Sollsatz aus. Seinsollen ist Seinsollen von "Wert" und Tunsollen ist Tunsollen von "Person".
- (3) Seinsollen bedeutet die motivierende Macht des Wertes. Scheler gibt solche speziellen Ausdrücke für dieses Phänomen, wie etwa "Zug", "Lockung", "Forderung", "Ruf" usw. Es ist nämlich so, daß die genannte Unterscheidung die dynamische von Wertmacht und Willensmacht ist. Aus dem Gesagten ergibt sich das folgende :

- (4) Seinsollen macht die Erweiterung der Ethick möglich. Denn Seinsollen bedeutet als Aspiration der Werte auf ihres Existieren die Hängerbrücke zwischen Wert und Sein, d. i. die Aufhebung des Dualismus von Wert und Sein.