

## 創造の原因、第四のもの（完）

山本清幸

## 三

前節において神の自由と必然との統一は、前者の後者に對する „Besitzen von Natur“ と „Betreuen“ を鞏帯として理解されたのであつた。自由は必然の二原理に滲透してこれを神の愛と怒りとに深化せしめたのである。しかし前者は後者にとつて勝義的ないみで (*Kant's „Seyn“*) その原因をなすものであつたから、この深化は却つて自然をそのままになつてゐるような、單なる必然の二原理といつたものは、ただ枝末的な、それだけに原始的な自然の原理にすぎないものになつてしまふ。このような抽象的な原始性は、原因である自由と無縁なものとして盲目的であるといつてよいであらう。けれども自然の盲目といふことはひとり外的自然のことではなく、内的自然においてもまたそれが危機以前のであつて、自己の原因を問うにいたらないかぎり同じく盲目であるといわなくてはならない。そこでは内なる自然も外なるものと同様自己に固有なものを實現できないのである。そして自然が原因を得てこの盲目から脱するのは自由の滲透による必然の完結にまつのであるから、そこで自由と必然との統一が始めて實現するといふことができる。そして逆にこの統一の側からそれぞれ自由と必然との意味を規定するといふ方法は、この統一的事態に創造の概念を導入し、このことによつて全體の脈絡をはつきりさせることによつて始めて可能とならう。何故かといふとかの本性からの所有や解放といふことは、自由の滲透によつて原因づけられた自然の悉くを「つくられたもの」

となす creatio の表象によつて完全にならんと解されるからである。従つて創造はそれ自身完結し全體である自然を創造するものとしてその眞のプリウスはどこまでもニヒルムでなければならぬ。根源 (origo) の上から先立すると考えられる「元始の地」はなおつくられたものであるにすぎない。すなわち無時間のヘネーは更にニヒルムに溯及されなくてはならぬのである。(Augustinus, Conf., XII, XXIX-40) このよつて無時間的につくられた「元始」の天と地 (caelum et terra) をも含めてすべてを被造物の永遠な、従つて creans である origo はニヒルムであり、creatio は ex nihilo でなければならぬ。しかしアウグスチヌスも言うよつて「ニヒルムは terra invisibilis et incomposita を abyssus の系列に属するものである。caelum (sapientia creata) を sapientia nata のそれとは對蹠的である。(Conf., XII, VII-7; XVII-25) すなわちニヒルムは *origo* であることによつて *origo* に先立し、*deixis* を *zoia* (チャーマイオス) を超えて *creans* である。しかもなおその先立性は *origo* 的であつて、眞に aeternitas であることは *creans* と異つて *creans* である *origo* はワーク・オンでなければならぬ。その限り一種の永遠性を保つことができるにしても、それが直接創造の全事態に先立する原因であることはできるものでない。それは高々創造の一つの原理にとどまるのである。従つてニヒルムが直接原因である神の自由の自體的な無をいみするのではない。創造の原因である自由な無と「無からの創造」のニヒルムとはどこまでも區別されなくてはならない。原理と區別された原因の無、自由な無はその先立性にとどまらぬでその對他性を純粹に無自性的なものとして示す自由なのである。言換えると他者を解放し、このことによつて却つて必然の二原理(本質と力)やその矛盾の主 (Herr) としてこれを支配 (herrschen) するのである。シェリングはこのいみで原因の自由を「自らは無にして而かも全である」と言つたのである。しかしこの自由の必然(擴大された「神のうちの自然」)への完全な滲透を、まだ原因を有しなかつた原始の自然の再生といういみみの解放とだけ解することはもちろんできない。一見原因から切離されたと思われる原始の自然であつても、永恒の循環という自分だけの孤立した圓環を描くこ

とにおいてすでに主への關係を含み、その盲目ということに却つて被造物であることを證示している。しかも創造は無からであるによつて、被造は一面もともとプリウスのないもの、自然は完結したものとして措定されているのである。一つにはこのようないみで創造は解放なのである。けれども創造が無からであるという全く同じ理由によつて、解放は他面却つて原因の結果に對する全面的滲透をいみし、創造は全面的に *sapientia nata* によつて律せられるといわなくてはならない。このようにして無からの創造は自由と必然との完全な統一事態を、原因の結果に對する完全な滲透を確保し、それを端的に示したものであるといふことができる。従つて *creans* なるニヒルムは原理にとどまるにしても、なお原因である神の自由の一つの勢位としてその自體的な無を示唆するといつても差支えないであろう。そしてこのニヒルムからの創造は、自由な原因が第四のものとして必然の三原理を主導し、之に滲透することを示してゐるといふことができる。それ故無からの創造をその *origo* であり單に質料的に解されるにすぎざる無 (*informitas*) を超えて、その背景としての空無的 *nihilum* からのものと解するのは、ただに創造の根柢的な始元を無底に (*Grund* を *Ungrund* に) 求めるといふ意圖を示すばかりでなく、神の自由、およびその擴大された „*Natur in Gott*“ である必然への滲透を闡明するかきになるといふことができるであろう。

神の愛と怒りとはすでに原因的自由の滲透をうけ、それによつて原因づけられた必然 (神のうちの自然) の二元性を示している。それはやがて事態的には自由と必然との統一を危機的なものとせずにおかないであろう。自然の回歸的運動やその原因的主体への問いは愛と怒りとの緊張の言わば内部的な現象といつたものにすぎない。自由と必然とのこの統一を *creatio* の全事態に亘つて検討してみると、この統一の多くの相が勢位の *Hierarchie* を形づくることが明らかになるであろう。しかしこの多くの勢位の中から *creans* と *creata* という創造の原因づけの關係だけから抽出してみると、すでにヨハネス・エリウデナによつて區分されたような四つの *natura* が考えられてくるのである。われわれはこれを神の自由の自體的な無、すなわち創造に對する „*Gleichgültigkeit*“ や „*Indifferenz*“ 創

造に對する主性、被造的な自由、および被造的盲目的必然と解することができる。しかしこの中第一の自體的な無、やその對他性である第二の主性についてはすでに觸れてきたし、最後の盲目的自然についても言及してきている。残るところは第三のつくられた自由であるが、しかしこれについても擴大された神のうちの自然の完結によるクリシスやその原因的主体への問いにおいて繰返し述べてきた。けれども自由と必然との統一事態として之を考察したということとはできない。本來からいえば、被造且創造的というような必然の自由は原因である自由からも、また必然の原理からも豫料することを許さないものなのである。すなわちシェリングが擧げている神の自由の“Herr“, „Herrschaft“, „Besitzen von Natur“, „Befreiung“, „や神の必然の自足的な“, „Triebwerk“, „は“, 自由と必然との統一に指向するとはいつても、これに到達はできない、そのような一面性を免れることができない。従つてわれわれは之を勝義的に原因づけられた自然の冠冕において、事實的にみるよりほかはない。必然的自由の考察はしかしわれわれの最初からの觀點を根本的に變えてしまうのではない。われわれはシェリングに従つて神の自由を創造の原因として、創造の三原理と區別された第四のものとして見てきたのであつた。そして創造の原理はアウグスチヌスの *creatio ex nihilo* によつて始めて純粹に *creans* となり、プラトンの原理になお残つていた *creata* なものを除きさることによつて原因への導入を可能にしたのである。「無からの創造」はつくられたものからすればその原因への問いの端的な表現でもあるのである。これに類かきり原因へ導入されることはできない。シェリングは創造のすべての原理を必然のうちに入れ、“*Natur in Gott*“を全自然に擴大することによつて神の必然に對する神の自由を原因として捉え得たのであつた。シェリングが神の自由について、自體的な本性と對他性とを説いた時も、これに對するものは神の必然であつた。しかし冒頭にも言つたように、神の自由はまた人間の自由に對し、被造的な必然の自由に對するものである。けれども必然が自由を問うものとして自由を闡明するためにのみ考察されたように、こゝでは人間の自由も神の自由の概念を解明するためにのみ取上げられる。言換えると必然の自由が創造の全事態においてどのような位

置をしめるのであるか、自由と必然との統一をいかに實現するかを考察するにとどめなければならぬ。

自然の自由もそれが必然の秩序に屬するかぎりにおいては、なほ形相的な *neiparion* と質料的な *accipion* との媒介的統一原理、すなわち第三原理である *metepodiaton* に歸屬すべきことは、さうまでもない。従つて必然の自由は神の必然の理法に服従するより他はなく、まして原理の原因となることはできない。しかもなおこの必然の第三原理が自由の滲透をうけ、原因づけられた被造的なものとして神の愛と怒りという二極を以つて交錯的に限界づけられる時、始めて神的自由の主性を承認するか自然の自性に固執するかを決斷の自由を擔うものとなることはすでにいつたとおりである。自然的自由や被造的自由という矛盾な表現はそれがもとともこのような危機に立つものであることをしめしてゐる。われわれはこの危機性を自由の必然への滲透によるものとして、夙に *creatio ex nihilo* において掴むことができたとしてよいであらう。なぜかというに、「無からの創造」は一面自然をブリウスなきものとして解放すると共に他面その深化として眞に *creans* なるブリウスを問ひ、原理から原因への轉換をしめすものといえるのであつたからである。すでに自然のクリシスに明らかであるように、必然の自由の決斷は原理的に永恆のものといわなくてはならない。創造の原因が *praecedentia aeternitatis* であり、神の自由がすべてを一度に (*semel*) 同時に (*simul*) ばかりでなく、またつねに (*semper*) 希求する *voluntas* であるかぎり、この意志による自由と必然との統一は永恆のクリシスとして實現されるより他はなく、かくしてのみ完結的であるからである。(Augustinus, Conf., XII, XV-18. 尙前出シェリングの「困苦」参照) そしてこのことはやがて *creata et creans* な必然の自由が神の自由の永遠な先立性と、その自體的には「何ももの意志しなしかぎりの意志」という自足性とを保證するものになり、創造の全秘義を支えるものとなるという極めて重要なことをいみしてくる。すなわち、神の必然に對した神の自由はそこで人間の自由に對するものとなるばかりでなく、後者によつて自己の純粹性をしめすものとなるのである。神の自由の概念はここに始めてその全貌を明らかにするといふことができる。

## 四

擴大された „Natur in Gott“ である必然におおしては、ホトメ的な *τελειωτος* に對し *metalogisch* な *οελογειον* はもともと單にヒュー的なものではなく、積極的な形相否定の原理をのみしなくてはならぬ。それだけでなくは、*Urnatur* や „Natur in Gott“ のすみも消去つてしまふより他はなからである。そのゆゑに必然の二原理そのものがもともと二元交錯的に矛盾を形づくとされたのである。神の自然の完全な概念が形相と質料との間の永恒の回歸運動 (*Trieberwerk*) と考えられるとしようのもこの矛盾による *Treiben* と考えられなくてはならぬ。「神の自然の完全な概念」 *Weltalter*, 605 ff.) 自然が勝義の原因を問うとしようたこともこの必然の矛盾に根差してゐるのであるから、このすみからみて必然自身の矛盾はすでにどこまでも神の愛と怒りとを背景にしてゐるといわなくてはならなかつた。何故ならこの矛盾からなされる原因への問いは、事態的には原因からの滲透によるものでなくてはならないからである。さてこのような必然の矛盾の統一である生成的なるもの (第三の原理 *τετελειωτος*) において、神の愛と怒りととの媒語的統一が自由として誕生するといふことはむしろ當然でもあるであらう。なぜなら矛盾の統一は自體的には無なる自由なものによるのでなければ實現できないし、また神の自由によるかの „*Befreiung*“ は必然のうちにもその完成を、必然の矛盾の自由な統一として達成するより他はないからである。従つて自然の自由は横に對立二元の中間というのではなく、横列的な左右を支配し驅使する縦の線をうけ神の自由を自己に寫すものである。この自由が自然のうちなるものとして時間的でありゲネシス的でありながら原因の自由を寫すといふのは、一體何をのみするのであらうか。寫すもの、その原型となるものは異なるにしてもプラトンの生成するものは同じく *εἶδος* であつた。 *κατάθεσιν* に對する寫し、影像といふものであつた。そしてこの寫しの位置は *ου* と *ζωον* との中間であるゲネシスにおかれたのである。そしてこの三原理には、不可分的自同的な原理による巡回と可分的他者的原理による

巡回としようように二つの *kyklos* が考えられ、それを統一するものがプシケーとされた。(Timaios, 37 b, c) すなわちコスモスの魂、というものであつた。外なるコスモスのプシケーも内なるものとして、眞には自然のすべてのキヌクロスを自覺的に統一できるプシケーをいみしている。言換えるとそれは外なるコスモスの全體を生氣づけることでよりも、その内なる自覺を保證するものとして、ゲネシスのうちからプシケーをいわば自己の對像として誕生せしめることにおいてこの二つの巡回の統一の完結を實證できるのである。生成的にしてしかも勝義の原因をうつし自覺的であるもの、それが眞にプシケーといわれる自由な精神なのである。ゲネシスのうちにあつて而も自ら生成を創始する自由は精神に歸せられるといつてよい。外なる自然、あるいは内なるものをも含めて自然のキヌクロス全體がプシケー的に解せられるということも(ティーマイオス)、逆にゲネシスのうちなる自由からの反照なのであるとみることもできるであろう。このようにして自然の生成的自由を以つて必然における矛盾を支配する原因的自由の寫しと考へ、神的愛と怒りととの矛盾的緊張を精神の事態と考へることができよう。

シェリングにおいてそうであるように、ガイストは創造の原因である自由がつくられたものへの滲透を完了し、原因はそこで自己に立歸るといふことができるであろう。自由と必然との統一はこのような神の自由の圓環性をしめすのである。この觀點からこれまで述べてきた全體のしめくくりをつけることができると思う。

第一に神の自由を創造の原因として捉へることは、神を存在の „Herr“ として規定することになるが、このことによつて存在との間が二元論的となることはありえない。すでに主性の對他性といふことにおいてこのことは明らかである。シェリングは次のようにいつてゐる。「絶對的に考察された神は存在、そのものに存在の主をプラスしたものである。神はそのかぎり完全に自己のうちに完結し、終結したもの、そしてそのいみで絶對的なものである。たとへそのために存在の主と存在そのものが一様ではありえないにしても。従つて二元性 (Zweinheit) があるのではなく、一元のなかの二元だけがあるのである。しかもそれは生命的な必然的に運動する統一のうちに措定されているの

である。」(Darstellung d. ph. E., 310) の「運動する統一」の事態を存在の側面から捉えるとき存在の Trimorphie が明らかになつてくる。すなわち神と存在との根源的な correlatum についてみると、「存在はまず最初に神のなかに存在してゐるもの、含まれたもの、神によつて限界づけられたものとして現れる」といえる。この限界づけ (Begrenzung) はしかし存在が限界づけられなすもの (Unbegrenztes) として指定される可能性を排除しはしない。その限り存在はまだ現實的には限界づけられてゐないのであるが、しかし限界づけられなすままであることもできるようなものとしてそれを規定できるわけである。けれども正にその故に存在の神に對する第二の關係を認めなくてはならぬ。そこではすなわち存在は wirklich じ Unbegrenztes である。しかしこのプロセスを経て、今認められた Unbegrenztes から再び根源的な Begrenzung のなかに立戻つてゆく第三の關係で存在を規定しなくてはならぬ。シリングがこの存在の第三態について述べてゐることは彼の「運動する統一」の實態を最もよく示してゐると思われるので、それをたどつてみると凡そ次のように考えられる。すなわち「そこでは存在は單に Begrenztes としてのではなく、Unbegrenztheit から Begrenztheit のうちから立歸つたもの (Zurückgekommene) として神のうちにある。われわれが限界づけられてゐることを存在の消極的な状態と見、限界づけられてゐないことを存在の積極的な状態と見るとすれば、絶對的に考察された存在、das Seyn absolut betrachtet) は Indifferenz、すなわち gemeinschaftliches Subjekt von drei Zuständen としての在り方をするわけである。」シリングは三態のこの共通な主體を A と各づけ、根源の限界づけでは純粹な -A、限界づけられなす状態では +A、還歸または再現 (Wiedergeblichkeit) では H A とする記號を用ひてゐる。(Darstellung d. ph. E., 314~316) かく存在のこの Trimorphie、言換へるとそれらの共通な可能性、そのものがとりも直さず存在とさうものであるとしてよつてよこの三態によつて、存在が神におゐる三態の區別を指定し、神におゐる三つの相貌が存在自身の三態に對應せしめられると考えられることは、極めて注目すべきことといわなくてはならぬ。しかし存在の Trimorphie が神にもそれを指定するとして、シリングのこの

setzen するものほもちろんそれを原因づけるもの (das Verursachende) をしみするのではなし。シェリングにお  
 してこのような原因への復歸である措定は、存在が神の Subjekt——下に投げられたもの Unterworfenen——であ  
 ることをつねにしみするのである。従つて措定者とは神の基底 (Unterlage) となり、その座 (Sitz) になるものとい  
 ういみなのである。けれどもこのような神の subjectum が存在の第三態で始めて實現することからみるなら、必然  
 における自由、すなわち人間的存在のみが神の三態を setzen するというその特殊性はことさら慎重に考慮されなく  
 てはならぬ。さきの神と人間との correlatum のすべてが人間的自由にかかつてゐることからすれば、シェリング  
 が「人間のみに神を神として認識する存在である。神はただ人間においてのみその目標を、従つて自己の安息を  
 見出すのであるから、神は人間に多くの期待をもち、それだけ人間に重きをおく」とか、また「神は人間を離れること  
 ができない。なぜなら人間が神の統一の鞭帶をなすからである」といつてゐることも、それが本質的な誤解の因由に  
 なる恐れがありながら、このことによつて人間存在と神という二つの自由の innig な間柄は極めて卒直に認めさ  
 れるとしてはならない。シェリングはこの innig な間柄をガイストに、またそれに特有な内面的「祈り」に見出して  
 いる。「内なるものである祈りは口舌を以つて語られないし、絶えずいのれといつた使徒のいましめがどのように實  
 行されているかは見ることを得ないものである。この内なる祈りは、人間を神性そのものの鞭帶(神の三態をつなぐ  
 神性の鞭帶)たらしめるかの (innig な) 關係を不斷に繰返し實行することに他ならない。」(id., 319) われわれは  
 シェリングが「このようにして人間は(通常の表象では困難であり且つ不可能と考えられるべきこと勿論であるが)  
 その純粋性においてはどうも、でもなく、神性をささ支配する」といつてゐることに踏かないで居れるであらうか。(id.,  
 319) 神の自由の Ansich とその對他的な Herrschaft との論理に踏へとするなら、そのかぎりこのような神の  
 自由に對する人間的自由の措定につまりすかないわけにはゆかないであらう。これを避けらるには「存在の Trimorphie  
 のうちその第三態をなす人間の自由が、この Trimorphie を集約的に擔ふ Subjekt として自由にその在り様を決斷

し決定することによつて、始めて神の自由の對他性をこれに對應せしめると解さなくてはならない。特に人間の自由が決斷する第二態の *Unbegrenztes* と第三態の *Zurückgekommene* (in die *Begrenztheit*) との分機への對應は、「神性をさへ支配する」措定のすみを最もよく示すとしてよしであらう。それにしても存在との *correlatum* における神の *Trimorphie* は一體どのように考えられてゐるのであらうか。

もちろん神の自由が對他的に存在の *Herr* であるかぎりにおつてのみ、存在の *Trimorphie* に對應する神の三つの相貌が考えられるのでなければならぬ。すなわち「神を現實に存在に對するかぎりの自由のなかで考察しようとするれば、神は第一に(または *primo loco* には)、存在を限界から外に措定する主である。」(id., 315) しかしこの措定の主は存在の第一態である *Begrenztes* を否定し、これを限界の外に措定することによつて、他ならぬこの *Begrenztes* の主であるにとどまる。すなわちこのことによつてすでに神の手の外に措かれた第二態の存在の主は、この *Unbegrenztes* を限界内に取戻す (*zurücknehmen*) 力をもつものでなくてはならぬ。言換えると神は第二に存在をしてその第二態から第三態に措定し直す神でなければならぬ。このように存在を *Unbegrenztes* として措定する神が第一の主であり、存在の第三態を措定する神が第二の主であるという、神と存在との對應のすれからみれば、神の第三の主はいかなる存在を措定するというべきであらうか。存在の第三態はガイストの事態に屬し、神の *herrschen* の限界の内か外かという分機を経る自由なものであつた。従つてその主たりうる神はこのクリシスに對應する主、すなわち限界の内なるものをその外に措定し、逆に外なるものを内に措定し直す自由を確保してゐるものでなければならぬ。すなわち第三の神の概念は第一第二の神が二なる神として、*unbedingter Herr des Seyns* “であるとき、始めて満たされるといふことができる。存在の三態に共通な可能性が *Sein* 本来のすみであり、この *subjectum* としての存在がその第三態である人間の自由(ガイスト)で始めて充足したものになつたように、存在に對應する神の自由も、その三つの相貌への自由な決定力を第三の「無制約的主」において始めて十全的にしめすのである。

さて神の自由の三つの對他性といつたものは創造の原因の三態に他ならない。原因はもともと神の自由の自體に名づけられるのではなく、その對他性の呼稱にすぎないからである。しかし正にその故に創造の原因の概念は神の自由の *Ansich* の究明によらなくては阐明できないのであつた。シェリングは神の自由を創造の原因として説くかぎり、これを神の必然に對せしめ、神の自由を人間の自由に對せしめたけれども、「絶對的に見られた」神の自由はどこまでも *Ansich* なるものでなくてはならぬ。アウグスチヌスでは神の自體的な *substantia* は對他的な *voluntas* と一つであつたが、創造はその本質である *bonitas* の充溢からであつた。*voluntas* が自體的なものの缺如をしめすものでない所以である。シェリングの絶對的に見られた神の自由もまたもともと自體的なものでなくてはならぬ。シェリングは實體性にかかわる原理よりも原因を擇んだけれども、原因がいみする自由の主意性は存在に對する主性のみでなくそれに支配される存在そのものをも合せいみしたように、勝義の原因は自己に志向する *voluntas* であるといふべきであらう。

(完)

(筆者 九州大學教養部「哲學」助教)

## The Cause of Creation: The Fourth One \*

By Kiyoyuki Yamamoto

It is impossible to approach such a volitional realism as Christian theism from the standpoint of Greek ontology without leaving a number of unclarified problems. From among these, however, one can pick up interpretations and suggestions interesting enough. Indeed, Saint Augustine was a Proteus in the European philosophy, but as Protean Schelling was in his later life.

You will find, in Schelling's *Weltalter, Darstellung der philosophischen Empirismus*, etc., the idea of 'Nature in God,' which is an important conception in his realism. It is a development of the 'original Nature,' a negative principle, into the 'necessary Nature' as a whole. This thought of Schelling is patterned after Plato's three principles of the cosmos: οὐσία ἀμερίστη, σώματα μερίστη, οὐσία σκεδαστή (*Timaeus*). However, what is the cause of the creation of the cosmos? There must be another principle to account for it. Such a principle Schelling found in God's freedom which might be called the Fourth One (cf. *Philchus*). It is the cause *par excellence* (κατ' ἐξοχήν), sharply distinguished from a cause in causality and from any principle related to substances.

Then, what is this cause? And what is its relationship to the cosmos? First, God's freedom is in itself at once nothing and a whole. Secondly, for others, it *possesses in its own nature* ('Besitzen von Natur') the genetic principles of the cosmos, that is, contradictions among different principles. It is such a freedom alone that can give those contradictions *free play* ('Befreiung'). Man, the highest being in Nature, is most self-contradictory by being caused by God's freedom. That is, his critical decision is that he must either be subjected to God as his *subjectum* ('a thing thrown under'), or go back to the original Nature. Man's freedom is nothing but the freedom of a creature who is possessed and at the same time liberated by God's freedom. Thus, God's freedom is not

only opposite to God's necessity but also to man's freedom.

Man's freedom, as a dynamic unity of necessity and freedom, is the apex of God's creation, and decides what form of unity is to be achieved. In other words, by this decision, phases of the relationship between God's freedom and the world are determined.

\* For the Japanese original of the article, see Vol. XXXVI, No.3 & 4.

## On the Structure of the Emotional Essence of a Person in the Philosophy of M. Scheler

By Shyôzô Fukatani

In this essay I have tried to discuss the problems raised by Scheler in his theory and system of value, which he asserted to be 'material' and 'apriori' by criticizing his conception of the intentionality of love and his peculiar conception of a person; thus I wanted to clarify the original and basic character of human existence.

In the philosophy of Scheler it is nothing but the intentionality of love that serves as a bridge for reaching the kingdom of values. His love is neither sympathy nor a feeling of unity (*Einsfühlung*), but an intentional emotion; and as such it is an important faculty for the cognition of values. Now what Scheler calls a person is not the ego of the transcendental apperception nor a psychological ego, but a unity of intentional actions; such a person is a complete individual only in the execution of intentional actions. In other words, we may say that a person is a phenomenal unity-form of intentional acts, while love is a phenomenal unifying band of persons.

He introduces further the conception of a general person (*Gesamtperson*) as the principle of solidarity. This, according to him, is the highest form of society as a personal unity of individual persons. But such a society is made possible only by the spontaneous, mutual love of human