

テオドール・リットの哲学的人間学

——陶冶論との関連において——

宮 野 安 治

第二次世界大戦後のドイツ教育学の動向の一つとして、「人間学的考察法」が主張され、「教育人間学」なるものが構想された、ということが挙げられるが、だがこうした人間学的思考は、何も新しい世代の教育学者達だけに限ったことではなく、たとえ萌芽的であるにせよ、所謂「精神科学的教育学」の内に既に見受けられることである。とりわけ、ノールやシュブランガーと共にかの「黄金の20年代」の教育学の推進者であったテオドール・リット (Theodor Litt) は、まず1931年に『哲学的人間学の問題』(Das Problem einer philosophischen Anthropologie)と題する小文を物し、次いで1942年に『生物界における人間の特殊位置』(Die Sonderstellung des Menschen im Reich des Lebendigen) をシュブランガーの60歳誕生記念論文集に寄せ、1948年には彼の人間学的思想の総決算とも言うべき『人間と世界』(Mensch und Welt) を公刊するに至っている。本論文の目的は、このようなリットの哲学的人間学における人間の本質規定を解明し、この本質規定と彼の陶冶論との関連を考察することに存在するのである。

(1)

人間が己れの威信を喪失して以来、人間は人間にとって一つの根本的問となり、その結果、「人間学」(Anthropologie) がいわば標語として流布することになったが、リットの哲学的人間学もこうした学的傾向に応じようとするものである。そこでまず、リット自身が描出している人間学をめぐる状況を通観することから始めたい。

さてリットは、「キリスト教が世界に出現して以来、西洋では、キリスト教的思想世界の影響を全く受けないままであるような人間の現存在の本質や価値についての思索は一つもなかった」¹⁾として、キリスト教的な人間把握を重視し、かかる把握を「キリスト教的人間学」(die christliche Anthropologie)と命名し、これに「フマーンな人間学」(die humane Anthropologie)を拮抗させている。ここで「キリスト教的人間学」と言われるのは、人間の無力さと他者(神)への依存を力説するキリスト教的解釈の謂であり、これに対して「フマーンな人間学」とは、人間の自足と自由を礼讃する人間中心的解釈の総称である。「前者(キリスト教的人間学)の場合には、神への信仰があり、神は彼の墮落した似姿を身に余る慈悲で罪の深淵から救い出し、浄福へと解脱させる。後者(フマーンな人間学)の場合には、人間への信仰があり、人間は自分の力から完成を目差して己れを高めようと奮闘し、世界を彼の精神の表現へと形成する」(S. 12)。要するにリットは、人間学を広義にとらえ、これを「キリスト教的人間学」と「フマーンな人間学」という「一つの支配的な対立」(S. 11)に従って概観しようとするのである。

リットの見るところに従えば、かかる対立は現代では「諸科学」と「弁証法神学」(dialektische Theologie)との対立として発現している。即ち、人間を神へのあらゆる関係から解放し、

徹頭徹尾内世界的に説明しようとする「諸科学」は、キリスト教信仰に敵対する者にとっての兵器庫となっており、特に今日では、「生物学」が人間の存在様態と活動形式の究明に多大の寄与をなしている。そしてその一応の結実が、人間に生物界の中での位置を割り当て、そこから人間の特殊性を規定しようとする「生物学的人間学」(biologische Anthropologie)に他ならない。これに対抗して、人間のキリスト教的解釈の徹底化も、就中「弁証法神学」によって遂行されている。「危機神学」とも称されるこの神学は、人間をこれまで以上に「罪ある人間」(homo peccator)と捕捉し、人間の神への絶対的帰依と神による救済を決然と主張している。「この人間学は、人間の本質の本来的で究極的なものが理解される点を、人間自身の内部ではなく、即ち、人間の世界的現存在と作用の領域内ではなく、人間自身及び世界にとっては『彼岸のもの』の内に見い出すのである」(S. 13-14)。

こうした人間学的闘争に「哲学」も参与していることは、所謂「哲学的人間学」(philosophische Anthropologie)が立案され、追求されたという事実からして首肯できる。然らば、「哲学的人間学」は「キリスト教的人間学」と「フマーンな人間学」の両派のいずれに配置されるであろうか。一見すれば、「人間の本質を専ら自分自身にのみ義務づけられた思考の力から、従って、あらゆる超越的解明を度外視して理解し、解釈する」(S. 14)ことを原則とする以上、哲学的人間学は「フマーンな人間学」に組み入れられるかのように思われるが、けれども、「フマーンな人間学」において言われている「フマーン」(human)という語を如何に解するかによって、事態は複雑なものになる。確かに、「フマーン」という語でもって、哲学的人間学がその対象、つまり人間に取掛かる態度だけを言い表わそうとするならば、哲学的人間学の企図は「フマーン」と名づけられてよいだろう。しかしながら、「フマーン」という語はそれ以上のことを、即ち、「人間の『プロメテウスの』自覚を表現させると同様に支えるのに役立つかの人間の全体把握」(S. 15)をも意味している。ここでは対象探究の「態度」ではなく、対象探究の「成果」が述べられているのである。そこでリットは、「フマーン」という語の意味を二分して、次のように言っている。即ち、「語の第一の、形式的・方法論的意味で『フマーン』に着手する思考が、語の第二の、内容的な意味で『フマーン』と名づけられ得る成果に必然的に到達しなければならない、ということは断じて本当でない」(S. 15)と。フマーンな態度によって執り行なわれる人間の哲学的探究が、全くフマーンでない成果に至る可能性も存在するのであり、それがために、哲学を「フマーンな人間学」として全面的に位置づけることは、軽率な速断と言わなければならないのである。

現代哲学における人間の反プロメテウスの評価に対する証左として、リットは周知のかの「実存哲学」(Existenzphilosophie)を引き合いに出している。成程、実存哲学も人間を中心的なテーマとし、このテーマの取り扱いにおいてはフマーンな態度を堅持している。ところが、この哲学が語ることと言えば、「有限性」「限界」「関心」「不安」「責」「挫折」「死」等であり、このことからして、実存哲学的人間理解はキリスト教的人間理解に通じる側面を持っていると言える。従って、「我々は、この哲学の根本思想や根本気分から影響を受けるや否や、フマーンな現存在理解よりも、キリスト教的現存在理解に本質的により近くあるのを覚える」(S. 16)。実存哲学の源流とされるケルケゴールが、同時に弁証法神学の祖となった、ということが両者の連繫を何よりも雄弁に物語っているのである。

だがリットは、実存哲学の人間観に甘んずることなく、更に次のような問を提起している。「人間が彼の実存を省察するところの思考は、この実存に添えられた付録でしかないのか——その脱落が実存において本質的な何もかも変えないような付録でしかないのか？あるいは、思考はこの実存そのものにとって何かを、即ち、実存が自分自身を思考するという一般的な可能性を持つのみならず、いつかそのことを避けられない強制として感ずることを意味するのか？もしかすると全く、この自分自身を思考することにおいて、そこからこの実存の全体が単に透視的となるだけでなく、その究極の可能性へと完成されるところの点が始めて達成されているのではないか？」(S. 18)。つまり、ここで「思考」(Denken)の果たす役割の意義が注視されなければならないのである。というのは、実存哲学といえども、もし己れの思考に嫌疑をかけるならば、そのことは同時に己れの思考の成果をも疑問にすることを意味するからである。そこで、「思考」はフマーンな側面を言い表わしているが故、哲学的人間学は「フマーン」な自覚と連帯することになる。「哲学的人間学はその信頼を——成程、人間の総体性ではないが、けれども、思考する自己探究においてこの総体性を確かめる人間の能力に置く」(S. 16)。蓋し、「思考」こそは人間の究極の本質をなすものであり、リットに言わせれば、かかる「思考」の本質や形式等を比類なく深く洞見したのが、他ならぬ「ドイツ観念論」(der deutsche Idealismus)なのである。

以上がリットによって描かれた人間学的状況の概要であるが、これは単に客観的事実の記述であるにとどまらず、この中には既に又リット自身の哲学的人間学の方向が示唆されている。即ち、リットが企てる哲学的人間学は、「キリスト教的人間学」と「フマーンな人間学」の両面を、具体的に言えば、「キリスト教神学」「実存哲学」「ドイツ観念論」の各々を契機として包含していると考えられるのである。そこで、これらの契機に留意しながら、以下ではリットの哲学的人間学における人間の本質規定を解明することにしたい。

(2)

シェーラーに端を発し、プレスナーやゲーレンによって継承された「哲学的人間学」のいずれもは、人間と動物との比較を不可欠の要素として含むことで共通しているが、この点において、リットの哲学的人間学も例に漏れることはない。それでは、リットは人間を動物から根本的に区別する標識を何処に見い出しているであろうか。

さて、多くの人々と同様に、リットも動物の卓越性を「本能の奇跡」の内に求めている。動物はその本能によって己れを圍繞する環境世界に完全に嵌め込まれているが、ところが本能は、環境世界との交渉の中で始めて創造されるのではなく、最初から出来上って動物に具わっており、しかも誤ることなく働く。だから、動物は外界による教化に頼ることなく、自分自身において完結しており、故に、「全体性」(Ganzheit)を根本特徴としている。これに対して、自然存在として人間が有する本能たるや不確かなこと極無く、従って、誕生以後自分を維持、拡張して行くために、人間は広範囲、長時間に及ぶ外的助力を必要としている。それで、その本能によって見れば、人間は動物よりも劣っており、そのために、彼の「全体性」は疑わしい状態なのである。我々はこうしたリットの所説の中に、人間を「欠如存在」(Mängelwesen)として規定しようとするゲーレンとの類似を看取することができるだろう。

しかしながら、リットはゲーレン人間学の「最も重要な敵手の一人」²⁾であって、ゲーレンの

「人間生物学的」(anthropobiologisch)な考察法を「生の哲学」(Philosophie des Lebens)の変種と評し、その「人間の存在と外人間的存在の外面的同位」(S. 296)に異論を唱え、ゲーレンが拒否したシェーラーの「段階図式」(Stufenschema)を彼独自の立場から再認している。つまり、リットにとっては、人間の本質は生物学的次元にあるのではなく、「自己」(Selbst)たることにあり、人間と動物との間には非連続的な飛躍が介在しているのである。ところで、リットの言うかか「自己」は、本能の如く先天的に人間に内在しているのではなく、後天的に獲得されるべきものである。換言すれば、人間は自己である(sein)のではなくして、自己と成る(werden)のである。しかも、この「自己生成」(Selbstwerden)に際して重要なことは、人間自身とは同一ではなく、人間自身の外部にある他者、つまり「世界」(Welt)が人間から分離する、ということである。人間は自己として独自の統一体を形成することによって、世界との間に分割線を引き、これと対峙して、いわば「小宇宙」(Mikrokosmos)となる。だがリットは、人間小宇宙説に付物の人間の閉鎖的全体性を排斥し、人間を「完全に世界から切り離されたモナド」(S. 96)と見ることに反対している。即ち、世界からの分離は断じて世界からの遮断を意味するのではなく、むしろ人間は、「はるかに深くかつ包括的な意味で世界を必要とし、世界へとねらい置かれている」(S. 95)のであり、シェーラーの言うが如く、「世界開放性」(Weltoffenheit)こそが人間の本質である。従って、「人間が自己であるのは、彼が常に自分自身を越えているというまさにそのためであり、かつそのためにのみである」(S. 96-97)。かくして、動物的段階においても、自己の段階においても、人間の全体性は否認されなければならないが、リットによれば、まさしく「非全体性」(Unganzheit)こそが人間の根本特徴をなしているのである。

とは言っても、人間の全体性の否定は世界の全体性の肯定に連ならない。人間と世界との両者は、互いから独立しつつも互いに依存し合う「パートナー」として、弁証法的に交差し合っている。「人間が世界の助力なしには語の完全な意味で人間であり得ないように、世界は、全くそれ自身であり得るためには、人間の解放する行為を頼りにしている」(S. 195)。そこでリットは、「人間と世界とが相互に頼りにしていることを表現するのに類なく適した語」(S. 197)として、「精神」(Geist)という概念を提示している。もっとも、「精神」という概念は極めて多義的であり、特に現代では、精神を自然からの「発達の所産」としてとらえようとする「進化論的導出」が優勢を占めている。この立場に従えば、人間が発生的に前段階の生命形態から進化したからには、人間において実現される「精神」も自然の産物に他ならず、そのために、「この地上の多くの被造物の中の一つに生存するようになる際に持たさせられた持参金の一部」(S. 210)にすぎない。しかし、リットはこうした精神概念を厳しく批判し、精神の自立性と独自性を強調して、これをヘーゲル的に刻印づけている。つまり、精神は自分自身から、従って、世界を越えて存在しており、決して人間の属性の如きものではないのである。むしろ、人間こそが「精神の担い手」(Träger des Geistes)なのであって、この限りにおいて、人間は世界の一部分であるにとどまらず、「世界生起の中の飛領土」(S. 195)たる資格を有するのである。

こうした「精神の導出不可能性」は前述の人間の非全体性と矛盾することはない。成程、精神は精神に非ざるもの、即ち自然の母体から生れたのではないが、だがそうかと言って、「導出不可能性」が「全体性」に直結して、精神が自然、つまりは世界から絶縁し、自足することにはならない。むしろ、精神は己れを形成し、発展させるために常に「世界」を必要とし、又逆に世界

も、それ自身となるために、精神の働きに依存している。「精神は世界を迂回して始めて精神となり、世界は精神を通り抜けて始めて世界となる」(S. 199)。リットはこうした精神の活動を、ヘーゲルに拠りつつ、精神の「包越する」(übergreifend) 機能と呼んでいる。「精神は自分自身のもとにあり、他者を『包越する』。精神がそれをなすことによって、他者は『精神の』他者になる」(S. 212)。「包越者」(das Übergreifende) としての精神、まさにこれが他者、つまり世界を凌駕する精神の本領である。「『他者』は自分自身のもとにもなければ、精神を包越もしない。他者は自分自身のもとにはない。何故ならば、精神が他者を始めて自分自身へともたらず、ということ了他者は頼りにしているからである。そして更に、他者は精神を包越しない。何故ならば、精神によって把握される、ということが逆にまさに他者の規定だからである」(S. 212)。ここに「精神の担い手」としての人間の「世界意義」(Weltbedeutung)、あるいは「世界重要性」(Weltwichtigkeit) が明示されており、こうしたことから、リット自身は、「人間という概念は精神という概念によって包括されている」(S. 245) として、生物学的に響く「人間」概念よりも、人間の形而上学的本質を的確に表現する「精神」概念を上位に置いているのである。それ故に、リットの哲学的人間学を、「精神の哲学として据えられた人間学」³⁾と特徴づけることは正当であろう。

これをもって、リットの哲学的人間学における人間の本質規定として、「非全体性」が明らかにされた訳であるが、我々は、かかる非全体性、つまり人間が他者に依存していることの内に、「キリスト教的人間学」の契機を見ることができよう。しかしながら、人間の本質規定はこれのみに尽きるのではない。というのは、「人間の現存在は、人間に外的な助力を不必要にさせる内的な安全装置が欠けているのみならず、その上、まさに人間の内面にその根源を持つ脅威にさらされている」(S. 97) からである。従って、次に我々は、人間の本質規定の第二として、「両義性」(Zweideutigkeit) を問題にしなければならない。

(3)

既に示されたように、人間はその「非全体性」の故に世界と関係を結ぶのであるが、このことの結果、人間の内面に、肯定面と否定面の併有に起因する「内的な脅威」が生じる。リットはこの内的な脅威を「両義性」と名づけ、「我々は人間が世界への関係のために決して両義性から免除されていないのを見る」(S. 207) として、両義性を人間の不可避的な根本状態と見做し、更にこれによって、人間を一切の他の存在者から原則的に区別しようとしている。「その実存の外的及び内的な脅威性に関して、人間に比較され得るような被造物を我々は知らないのである」(S. 128)。両義性の様態は、人間と世界との関係⁴⁾の如何に応じて様々に挙示され得るが、ここでは、これらの関係の内最小規模である「我と汝」(Ich und Du) における両義性を取り上げてみることにしよう。

さてリットは、我と汝との関係も、これと似た動物の個体間との関係と対比させている。動物も他者との関係にあることは自明であるが、だがそれらの関係は、「吟味や選択を知らず、逃れられない強制で駆り立てる本能の支配下」(S. 32) にある。動物はこの本能の魔力のために、己れに課せられた特殊な役割の遂行によって益し合い、それを通じて所謂「動物国家」を建設している。従って、動物相互間においては、一方はそれに欠落しているものを他方に期待しつつ、又逆

に己れに付与されているものを他方に融通するという、つまり「補完」(Ergänzung)が特質的に見られる訳である。ところで、人間の場合にも「補完」と称してよい事態が存在する。即ち、我と汝とは密接な相互関係によって結ばれており、この関係によって両者は己れの空白を埋め、自己自身となるのであって、それがために、「再三再四愛があらゆるその段階で、個々の愛する者には拒まれた完全性を『補完』によって成し遂げる奇跡の力として賛美されたのも、故なきことではないのである」(S. 99)。

こうした「補完」に着目する限り、リットはブーバーの影響下にあるが、しかしここで我々が注目すべきは、むしろリットとブーバーとの不一致点である。つまり、リットの言う「我—汝—関係」は、ブーバーの「我—それ—関係」をも含んでいるのである。従って、「我々が『補完』と名づける結合関係は……破滅的な悪化に対する防御である」(S. 100)以上、「我—汝—関係」を全体的に「補完関係」と考えることはできない。もっとも、動物相互の関係にも否定的なものがない訳ではない。成程、動物も生存競争の厳しさ、迫害の危難、没落の仮借なさにさらされているが、だがこうしたものも、それを招来した本能によって限界内でとどめられている。これに反して、完全なる本能という制御装置を持たない人間にあっては、相互間の不和、対立はとどまるところを知らない。「人間の共同存在に向けられているすべての否定的な心の動きは、自分自身の内節度を持たないばかりか、高まろうとする傾向をその上に持っている。人間の相互対立においては本能の声が沈黙しているの、あるいは起こり得る悪化に目標を自発的に設定する安全装置がない」(S. 101)。そして、否定的な心の動きはついには、「救済的な愛という肯定的な極端に対する、意味上同じように要求される反対極」(S. 101)として、「憎」を生み出す。しかも、ここで銘記されなければならないことは、「愛」が漸次的に「憎」に移行するのではなく、「愛」がそれ自身の内に既に潜在的に「憎」を内含しており、愛憎がいわば糾える縄の如く表裏一体をなしている、ということである。「すべてのプラスが今にも起こりそうな可能性としてそのマイナスを持っている」(S. 102)、まさにこのことが、「愛憎」というアムビヴァレンツ、つまり「両義性」の驚くべき構造なのである。

人間関係が両義的であることは、それ自身としては呪うべき悲運であるが、だが逆に考えれば、両義性は両極間の「浮動」(Schwebe)を、更にはこの浮動における「自由」(Freiheit)を意味している。ここにリットにおいても「自由」が前景的に問題となる訳であり、「人間は……自由であることを強いられている」(S. 160)とはリット自身の言葉である。既に引用されたように、本能は「吟味や選択を知らない」(S. 32)のであるが、こうした本能の導きを得ない人間は逆に吟味や選択を知っている。即ち、己れの上位に置かれた決定機関を欠いている人間は、自分自身から己れの行為を決定し、それに対して責任を負わなければならない。我と汝とが援助し合うのは、両者が自然の大命によって強制されるからではなく、両者が自由に基づいて自発的に行為するからである。しかしながら、自由は人間を結合させもすれば、分離させもし、その結果、幸をも不幸をももたらす。「我と汝とを一つにすると同時に分離する自由の分野は、もしそれが荒廃させる激情の戦場にもなることができないならば、幸福にする建設の場であることはできないだろう」(S. 101)。それ故に、この自由によって人間と動物との区別は決定的なものになる。「疑惑、誘惑、過失を知らない動物は、決して動揺することのない一義性においてその本質を展開するが、然るに、再三再四決断へと呼びかけられる者である人間は、救済的なものと破壊的なもの

との分裂に引き渡されており、そのために、そのアムビヴァレンツによって、つまり決して中絶することのない『両義性』によって特徴づけられる状態に置かれているのである」(S. 102)。要するに、リットにおいては、「非全体性」が「世界意義」と同義であったように、「両義性」は「自由」の別称なのである。

こうした両義性は、既述の如く、我一汝一関係のみならず、人間と世界との関係の至る所で見受けられるが、かかる両義性の確認によって、我々はリットとヘーゲルの哲学的立場の相違に会う。通常リットは「新ヘーゲル主義者」と目され、その生涯を通じて絶えずヘーゲルから、そして特にヘーゲルの弁証法から裨益を受けたことは、今更断るまでもない。けれども、リットの駆使する弁証法はヘーゲルのそれと必ずしも同一ではない。例えば、フンダーブルクは次のように指摘している。「リットの『弁証法』の理解はヘーゲルのそれとは違ったものである。……ヘーゲルの論理学が『第二の否定』と共に三極を持つのに、リットの場合の弁証法は本質的に二極間の関係から成り立っている」⁹⁾。即ち、ヘーゲルの場合には、「正」が「反」を生み、矛盾は「合」において止揚されるのであるが、リットにあっては、同等の両契機が最初から対立し、緊張を孕みつつ互いに交差しはするが、決して止揚されることはない。これを簡明に言えば、ヘーゲルの弁証法が三極的、あるいは、一なる理念の自己展開ということからすれば一極的であるのに対して、リットのそれはヨーマス・コーンの言う「二極弁証法」(bipolare Dialektik)ということになる。そしてこの弁証法の違いが「両義性」において如実に顕現している訳である。それでリットは、ヘーゲルの「精神をしてその進行において否定的なものからその刺を抜かせる『和解』(Versöhnung)への信仰」(S. 326)を拒絶し、対立項を仲介し、これを宥和させることはできないとしている。従って、人間は対立、矛盾を消去できないものとして引き受けなければならず、そのために、「確かな支えとなってもどんな場合にも凹むことのない土台のように頼られ得る根底は、人間にとって何処にも発見されることはできない」(S. 128)。つまりは、人間は庇護されておらず、故に、人間の実存は「悲劇の実存」(S. 273)に他ならない。これがために次のリットの言は、単に時代的趨勢のみならず、リット自身の弁証法の性格からして当然のことである。即ち、「ケルケゴールが、そして彼に従って、プロテスタント神学や実存哲学が……この論理的-形而上学的な楽天主義に反対して持ち出したことは、もはやほとんど揺るがせられ得ない」(S. 326)。かくて、我々が両義性の内に「実存哲学」の契機を看取することは容易であろう。

だが果して、究極的に両義性を克服することは不可能であろうか。これに対するリットの返答は、然り、而して否である。人間が両義性によって本質的に規定され、しかも、この両義性を己れの存在の地平から完全に抹消できないということ、約言すれば、両義性という事実が厳然として存続するということが、この意味において両義性は克服されることができない。けれども、更に深く考えてみれば、両義性という事実は如何ともし難いが、しかしこの事実を「知」(wissen)り、「思考」(denken)することはできる。「成程人間は、彼の本質の内にある両義性から完全に免れることはできない。だが彼はこの両義性の束縛を少なくとも、この両義性についての知へと高まることが成功する限り、破ることができる」(S. 252)。リットに従えば、両義性についての知はそれ自身既に両義性の次元を越えており、この意味で両義性は克服されることができると言っても、人間がこの克服でもって全く別次元へと超越し、望楼からの如く両義性を

眼下に見下す、というのではない。「両義性について真に知ることができるのは……まさしく自分の現在の特異的な実存を震わせる不安として両義性が自分の内で振動するのを感じる者だけである」(S. 249)。両義性についての知をもってすら、人間は現実的には依然として両義性に拘束されたままであるが、だが逆に、両義性から脱することができないが故にこそ、人間にとって両義性の知は必要となる。この知は、或る種の単なる危険の知の如く、警告としてその知において知られているものを根絶するのを目差すのではないが、人間を「可能な攻撃を用心する絶えざる注意深さ」(S. 250)へと教育し、「常にそして至る所で正しい決意に地盤を用意する思慮深さ」(S. 250)を養成することを助けるのである。こうした知や思考の力を高く評価したことは、ドイツ観念論の疑うことのできない功績であり、我々はこの両義性の克服の中に「ドイツ観念論」の契機を指摘することができるであろう。

以上、リットの哲学的人間学における二つの人間の本質規定を解明した訳であるが、かかる本質規定は当然リットの「陶冶論」(Bildungslehre)にも影響を及ぼしているものと推察される。何故ならば、リットにとっては、一般的に「哲学」と「教育学」がそうであるように、「哲学的人間学」と「陶冶論」とは密接に連関しているからである。もっともリット自身は、体系だった陶冶論を著わしている訳ではないが、しかしながら、陶冶について述べられた至る所で哲学的人間学からの放射が散見される。そこで最後に、「非全体性」「両義性」という本質規定が陶冶論において如何に受け入れられているかを考察することにしようが、それに際しては、リットが深く関心を寄せている所謂「古典主義的な陶冶理想」を手掛りとしなければならないだろう。

(4)

18世紀の70年代から19世紀の30年代にかけてのドイツ精神史上の黄金時代は、コルフによって「ゲーテ時代」(Goethezeit)と称され、又その豊饒多彩な努力はノールによって「ドイツ運動」(die deutsche Bewegung)の名の下に総括されたが、この期における教育学上の重要事と言えば、「フマニテート」(Humanität)のイデーを戴いた古典主義的な「陶冶理想」(Bildungsideal)が、特にフンボルトを中心とした新人文主義者達によって誕生したことである。この陶冶理想は、非人間的な窮境に陥っている人間を彼が本来あるべき姿へと救い出すことを目的とし、そのために、人間を人間へと陶冶することを人間の唯一の使命と考え、その実現を「全体の人間」(der ganze Mensch)、あるいは「総体性」(Totalität)を目差した人間の内的諸力の調和的発展の内に求めている。リットのこの陶冶理想に対する態度は二重的、つまり、受容的かつ批判的である。例えば、受容的側面は、「陶冶」を依然として「全体の人間の体制」⁶⁾と理解し、「総体性」を究極目標とすることに典型的に窺えるが、ここでは、専ら批判的側面を取り上げることにしたい。

周知の如く、新人文主義者達は、有機体のイメージでもって Bildung という概念を刻印づけ、Bildungを植物の成長と同一視した。そして彼等は、人間の素質はその内的法則に従って展開されるべきである、と考えることによって、人間に立ち向かう世界を、人間の陶冶に栄養となる限りにおいてのみ承認し、さもない場合には、無用の長物、更には外的障害と見下した。ここには明らかに人間の「全体性」が主張されているが、これに対するリットの批判は、フンボルトに関する彼の見解の中に顕著に現われている。

もっとも、フンボルトにあっては人間が外的世界を必要とすることは、リットも認めるところ

である。けれども、リットの見るところによれば、フンボルトは外的世界の存在意義を、人間に内在している諸力の運動、形成のために人間に必要な素材を用立てる、ということの内に尽きさせている。フンボルトにとって、世界は、フィヒテの有名な表現を変化させて用うれば、「自己陶冶の材料」であり、そのために、人間の所有物へと変形されることによって蔑され、逆に人間は絶対的な中心に置かれている。即ち、「人間そのものが全体であって、世界はその全体へと取り入れられて形成されるべきである。世界は同化の犠牲となり、この同化の中で世界は征服者に委ねられつつ、自分自身を放棄しなければならない」⁷⁾。かくして、フンボルトにあっては人間と世界との弁証法的緊張関係は破棄されてしまっているのである。

これに対して、人間の「非全体性」を強調するリットは、「陶冶」を「自分自身並びに世界への関係を秩序づけることをする能力を人間に与えるかの人間の体制」⁸⁾と規定している。即ち、リットにとっては、「陶冶」とは人間内部での自ずからなる発展ではなく、世界との交渉の過程、しかも世界との関係が調和的のみならず、対立的ですらあることからすれば、まさに世界との「対決」(Auseinandersetzung)の過程に他ならない。人間が世界という他者との弁証法的関係において人間となること、まさにここにこそ人間陶冶の真義が秘められており、又逆に言えば、シュレムパーが述べているように、「(人間と世界との)弁証法がリットにとって他ならぬ陶冶を意味している」⁹⁾のである。しかも、我々が既に見たように、人間と世界とはパートナーとして依存し合い、互いを通して己れを形成するからには、「陶冶」は人間の側のみならず、又世界の側にも起こり得る。それ故に、究極的には、リット自身は明言していないが、人間と世界との関係において生起する生成全体が「陶冶」ということになるであろう。

次にリットの批判は、総体性の概念の中に含まれている「調和」(Harmonie)の概念に向けられている。古典的なフマニテートの陶冶理想は、内的諸力が「総体性」へと合一されることによって達成されるが、しかしそれは、それら諸力すべての間に正しい関係が樹立されることによるのみ可能である。そしてこの関係、つまり、「釣り合いがとれて量り分けられた関係」(das Verhältnis der proportionierlichen Ausgewogenheit)の内には「調和」が実現されている。従って、「フマニテートに貫き入った人間は、己れにおいて調和的な人間である」¹⁰⁾。まさに「調和」こそは、フマニテートを決定づける中核概念であり、そのために、この調和を妨害したり破壊するものは断固として排除されなければならない。ところが奇妙なことには、調和の固執はそれを含む総体性の放棄を招くことになる。何故ならば、調和を破るものを犠牲にしては、しかもそのものが人間存在の不可欠な構成要素であってみれば、総体性の実現は望むべくもないからである。「調和が目標として得ようと努められることができるためには、人間の根本活動の一つが遠ざけられ、従って、総体性が断念されなければならなかった。もし総体性が実現されるべきであれば、矛盾が人間的なものの領域へと入れられ、従って、調和が犠牲にされなければならなかった」¹¹⁾。「全体の人間」を目的とし、「総体性」を目差すならば、「調和」は諦念されなければならないのである。

こうしたリットの調和の拒否は、「両義性」の立場からして当然の帰結と言える。「人間は調和に置かれた存在ではなく、対立に巻き込まれ、まさに対立に即して成長する存在である」¹²⁾ことを確信するリットは、対立や矛盾を陶冶の本質要因と見做し、「調和」の概念に代って「二律背反」(Antinomie)なる概念を提起している。リットによれば、この二律背反なるものは、カン

ト以来理解されて来たように、「例えばその都度の心的あるいは社会的状態の特殊性から生じるのではなく、人間の精神的本質の根本構造に置かれ、指定されているところの人間の内面に現われる矛盾」¹³⁾であって、発見されこそすれ、決して除去できないものである。もっとも、厳密に見れば、リットの言う「二律背反」はカントの場合とは少し事情が違う。周知の如く、カントは「純粹理性の二律背反」として4組の相反する対命題を挙げ、その内2つを虚偽と断じた。こうしたことから、ラッサーンと共に、「カントの二律背反は認識論的であり、これに対してリットのそれは生に根ざし、存在に属している」¹⁴⁾と言えるが、いずれにせよ、リット自身が「二律背反」という概念でもって意図せんとしていることは、カントが虚偽と判断し得ず、定立も反定立も共に真とした認識論上の事態を人間存在全体へと布疋して見る、ということであると考えられる。ともあれ、陶冶が同等の権利を持つ対立項の二律背反においてなされることは、人間の両義性からの当然の結果であり、人間が両義的、つまり、一方に偏しない限りにおいてのみ、「総体性」は維持されることができる。それ故に、「二律背反」は「全体的人間」の要求に合致するものである。「調和の要望を妨げるので怪しからぬ矛盾を内面性への脱退によって避けようとするのではなく、この矛盾を、和らげて言いつくろうことなく、生活勘定に入れる勇気を持つ者だけが、全体的人間と呼ばれるのである」¹⁵⁾。

しかしながら、リットにとっては、陶冶は二律背反の内に終始するのではない。「不一致が圧迫するようになればなるほど、益々確かに不一致は、不快感の様相と由来を問う反省を招集する」¹⁶⁾。つまり、ここで二律背反についての知、あるいは、二律背反に向けられた反省が起こるのである。もっともこれに対しては、除去され得ない二律背反という事実を知り、反省することに何の意味があるのか、という反論が加えられるかも知れないが、だが自然現象ならいさ知らず、人間を対象とするときには、この反論は不適切である。というのは、この場合には思考する主観と思考される対象とは一体となっており、「人間は思考することによって、この思考がない場合にあるのと違うものになり、このことによって、人間によって思考されるものも、この思考がない場合にあるのと違うものになる」¹⁷⁾からである。従って、人間の内面を分裂させる二律背反が知られ、思考されるか否か、ということは人間にとって重大な意義を持っている。とは言え、二律背反の知は二律背反そのものを解消することはできないが、けれども、それは二律背反という事実の単なる把握に終わるものでもない。「決定的なことは、この矛盾が、そのものとして知られれば、成程消去され得ないが、しかしながら監視され、この矛盾が暗黒の中でえぐりかつ勝手気儘にはびこって魂を混乱させ、意志を誤り導くのを妨げる形式で調停され得る、ということである」¹⁸⁾。つまり、二律背反についての知は、二律背反を緩和し、人間に「自己監視」(Selbstbeaufsichtigung)と「自己支配」(Selbstbemeisterung)を教えるのである。それ故、二律背反の内て陶冶される人間は、この二律背反を知ることによって更に陶冶されることになる。「この緊張を見つめ、承認し、止揚できない根本動因として自分の生活計画に組み込む者だけが、『陶冶されている』と見做されてよいのである」¹⁹⁾。我々は、こうした知の陶冶力の内に両義性の克服について述べられたことが再現されているのを見ると共に、それによって、リットにおいては人間精神の歩みがあるまま陶冶の過程であることを確認するのである。

(注)

- 1) Theodor Litt: *Mensch und Welt*, 1948. 2. Aufl. Heidelberg 1961, S. 11.
なお本論文は『人間と世界』に中心的に依拠しているので、以下においては、この著作からの引用に限ってその頁数を引用末に直接示すことにする。
- 2) Peter Jansen: *Arnold Gehlen. Die anthropologische Kategorienlehre*, Bonn 1975, S. 7.
- 3) Friedhelm Nicolin: *Einleitung*; in: Theodor Litt, *Wesen und Aufgabe der politischen Erziehung*, Heidelberg 1964, S. 3.
- 4) 戦後のリットにおいて特に主題的に論じられている人間と自然との関係については、拙論『リットにおける自然と人間』(『教育哲学研究』第33号 1976年)を参照されたい。
- 5) Lorenz Funderburk: *Erlebnis · Verstehen · Erkenntnis. Theodor Litts System der Philosophie aus erkenntnistheoretischer Sicht*, Bonn 1971, S. 169.
- 6) Theodor Litt: *Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt*, Bonn 1955, S. 91.
- 7) *ibid.*, S. 55.
- 8) Theodor Litt: *Naturwissenschaft und Menschenbildung*, 1952. 5. Aufl. Heidelberg 1968, S. 11.
- 9) Hans-Otto Schlemper: *Reflexion und Gestaltungswille. Bildungstheorie, Bildungskritik und Bildungspolitik im Werke von Theodor Litt*, Ratingen 1964, S. 22.
- 10) *Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt*, S. 100.
- 11) *Naturwissenschaft und Menschenbildung*, S. 101.
- 12) *Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt*, S. 109.
- 13) *Naturwissenschaft und Menschenbildung*, S. 97.
- 14) Rudolf Lassahn: *Das Selbstverständnis der Pädagogik Theodor Litts. Pädagogik als Geisteswissenschaft*, Wuppertal/Düsseldorf 1968, S. 45.
- 15) *Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt*, S. 117.
- 16) *ibid.*, S. 120.
- 17) *ibid.*, S. 119.
- 18) *Naturwissenschaft und Menschenbildung*, S. 103.
- 19) *Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt*, S. 117.

(本学部助手)