

哲学的人間学の系譜

○. マルカード 著

中野 清 訳（南山短期大学助教授）

訳者まえがき

この論文は、J. Ritter 編『哲学歴史辞典』Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1: A-C, Basel/Stuttgart (Schwabe & Co. Verlag) 1971. に所収の、O. Marquard 執筆になる〈Anthropologie〉の項目 (pp. 362-374) の全訳である。この辞典は、哲学用語の歴史的な意味の変遷を学問的にあとづけることを主なねらいとしており、ドイツ哲学界あげての大きな仕事として、現在なお継続刊行中であり、完成までにはなお相当の年数を必要とするみこみである。またこの辞典は読者対象を哲学思想の研究者としており、したがって、内容的には刊行時点での最新の学問成果をおりこんだものといえる。その意味ではこの論文は現時点でもなお〈哲学的人間学史〉に関するすぐれた概観を与えてくれるものであるが、その反面、学術論文によくあるように哲学思想に不案内な一般読者には読みづらい点が多々あることも事実である。

この訳をつくるにあたって、すこしでも読みやすくなるよう訳者注の意味をこめて原文に若干の増補修正をほどこし、[] でくくり原文との異同をしめすこととした。また、原論文には詳細な文献註が付されているが、すべてを掲載することは紙幅の都合から割愛せざるをえなかったため、書名だけではあるが重要なものは適宜本文中に、あるいは() を付して挿入し、最低限の必要な情報はおりこむこととした。より詳細な情報をもとめる読者は、原論文の註にあたられることを希望する。また、訳文中の各節の表題ならびに段落は、原論文にはないものであるが、読書の便宜をかんがえ訳者が付したものである。以上の変更が原著者の文意をそこねなければさいわいである。

以下に各節の表題をあげ、本論文の概要をしめしておく。

序

1. 〈人間学〉ということばの由来とその意味
 2. ドイツ講壇哲学における人間学
 3. カントの人間学
 4. ロマン主義的—自然哲学的人間学
 5. 歴史哲学と人間学の対立——ヘーゲルとディルタイ
 6. 現代哲学における人間学——反歴史哲学から新たな自然哲学へ
 7. 現代の人間学＝人類学——文化への関心
-

序

哲学的人間学は、これまで、たまに経験科学的人間論とのちがいが強調されることはあったが、人間学とは異なる諸々の哲学的人間論とのちがいが強調されることはほとんどなかった。とはいえ、哲学的人間学は、ハイデッガーがいうように、「かなり前からはや哲学の一部門の名称としてあるだけではない。」さらにいえば、「哲学的人間学の諸問題は今日まさしく哲学のあらゆる問題領域の中心点に踏み込んできているのである。」(M. シェーラー『宇宙における人間の地位』)

現在有力なこうした見解においても人間学史に関しては相反するふたつのテーゼがある。ひとつは、哲学的人間学は古くからあったものだとする見解(グレーテュイゼン、シェーラー、ブルヌンク、ラントマンなど)。他は、哲学的人間学は現代に至って始まったものだとする見解(プレスナー、ハーバーマスなど)である。ふたつのテーゼは、いずれかが正しいというのではなく、ともに修正が必要である。というのも、おそらく両方とも自説の方向性とその威信をたかめるために、実際の哲学的人間学の系譜をおおい隠す誘惑にかられたものと思われるからである。

1. 〈人間学〉ということばの由来とその意味

さて「人間学・人類学」Anthropologie, anthropology という語は、[もちろんギリシャ語の *anthrōpos* (人間) と *logos* (語、論理・理性、学) とからなる造成語であるとはいえ]、古典ギリシャ語に由来するものではなく、ましてや [多くのギリシャ語の学問名や用語の創始者である] アリストテレスに遡ることはできない。じっさい、かれが *anthrōpologos* という語を使っている箇所の意味していることは、[英訳者のひとり] ロス Ross が「ゴシップ・噂話」*gossip* と訳していることにほかならない。ロスは「アリストテレスにおける *anthrōpologos*……とは、人(人間)について話すことが好きなひとを意味する」と注記している。「人間学・人類学」という語についてのこの規定が、今日の人間学者・人類学者たちの性格描写として適切であるか否かはここでは議論しないでおこう。

さて、[anthrōpologos の動詞形である] anthrōpologein (人間について話す) という語形は、フィロン Philon (前20頃～後40)、アレクサンドリアのディデュムス Didymus Alexandrinus (313～398)、シナイのアナスタシウス Anastasius Sinaita (?～700頃)、偽ローマ司教ユリウス Pseudo-Julius Episcopus Romanus (在337～352)、偽ディオニュシオス・アレオパギタ Pseudo-Dionysius Areopagita (500年頃) などの文書に現れるが、この語は大修道院長マレ Abbé Mallet が1778年に、『百科全書』Encyclopédie のなかでこの語に帰したところの「神学的」意味をすでにもっていた。それによれば「人間学とは、神学的著述をなす者が人間にのみ適合する〔身体の〕部分や行動や感情を神にあてはめようとするさいの表現様式であり、それはわれわれの知性の弱さに適合せしめるためのものである。」この意味あいをもって「人間学」の語がつかわれているのは、マールブランシュ (1638～1715)、ライブニッツ (1646～1716)、『フランス・アカデミー大辞典』Grand Dictionnaire de l'Académie Française の種々の版がある。また1956年においてもなおラランド Lalande の辞典ならびにリトゥレ Littré の辞典にこの意味が言及されている。[かかる意味での人間学といえば当然思い出されるのは] フォイエルバッハ (1804～1872) であるが、かれの人間学による「神の人間化」Vermenschlichung Gottes という要請がどの程度この神学的な意味あいを反映しているかという問題はこれまでのところ研究されていない。

ところで、教父時代の神学的用法と近現代のそれとの間には連続的な言語使用の伝統が存するであろうとの仮定はすぐ思いつくことであるが、その真偽のほどは目下のところ確定できない。しかしながら、教父学ならびに中世スコラ学において「人間学」という語がもし存在したとすれば、その語はこうした神学的な意味あいをもっていたであろう、との予想は立てられるはずである。たとえば「人間学」に関連する中世紀のことばに、〈アントロポモルフィスムス〉anthropomorphismus ということばがある。[注 この語は、anthrōpos 人間 + morphē 形 + ismus 思考様式、とから成ることばで、神を人間の形姿・属性から捉えようとする思考・表現様式を意味し、一般に擬人法と訳される。] 〈アントロポモルフィスムス〉の語ならびにその変化形は、当初のねらいは異端者をするす符号ということにあったが、そこからより一般的にある宗教的特質を意味するものへと変化していった。この変化をつうじて〈アントロポモルフィスムス〉の語が、中世紀の「人間学」(アントロポロギア) と比定される語がかかえこんだであろうような、批判的な色づけを伴う神学的な意味を、譲り受けていったとおもわれる。そこではじめてこの「人間学」ということばはその古い神学的意味あいから解き放され、そして、いわば失業状態(価値中立的な語) となって、新たな意味づけに対しひらかれたものになったとおもわれる。

2. ドイツ講壇哲学における人間学

この新たな意味を「人間学」の語が獲得するのは16世紀から18世紀にかけて、とりわけドイツの講壇哲学（学校哲学 Schulphilosophie）においてである。そこでは、たとえばフント M. Hundt、カスマン O. Cassmann、ブテリウスとレーテ C. Buthelius/J. Rhete、ヴェニウス S. Gvenius 等々のひとびとが、[伝統的に哲学の一分野としてあった]「靈魂論=心理学」psychologia [注：psychē 魂の logos 学が原義、アリストテレス—中世スコラ哲学に由来する学問名] にたいする、とくに人間に関するその学の表現をさがしていたところだったので、そこで「人間学」anthropologia の語は哲学の一部門のタイトルとなったのである。

[カスマンが1596年に『人間学的靈魂論』のなかでおこなった] 定義——「人間学とは人間本性（人間的自然 humana natura）についての学である。」——は、いまだ因襲的な気分をふくんだものであり、この部門の成立によっておこったことがらがなんであったかに気づくことを困難にしている。だがここで注目しなければならないのは、「人間学」というタイトルのもとで講壇哲学は、[アリストテレス—スコラ哲学以来の] 神学を頂点とする形而上学の伝統から解放され、つぎのようなあらたな問題に立ち向かうこととなったことである。すなわち、人間は〈もはや〉形而上学によってではなく、また〈いまだ〉数学的—経験的自然科学によってでもないとするれば、どのように規定されるのか、という問題にたちむかうこととなったのである。一方フランスとイギリスにおいては、ドイツにおいて人間学がもたらした状況は、道徳学 Moralistik によってもたらされたのであるが、これらの国では道徳学の隆盛が逆に哲学の一部門としての人間学の成立を遅らせあるいは阻害して、むしろ経験的人間学（=人類学）の発展を促進することとなったのである。

ところで、さきの問題にたいする答えとして人間学がとりあげたのは、内容的にみると、ラントマン M. Landmann が『人間について』（1962）で提唱する「哲学史における〈人間学的系譜〉」につらなる主題・モチーフである。すなわち、[哲学の歴史において人間の問題をはじめ主題としてとりあげた] ソフィストのモチーフと、とりわけディルタイ W. Dilthey（「16・17世紀の文化における人間学のはたらき」全集第2巻1913）によって強調されたその後のストア派のモチーフ、とくに「自然に生きる（自然的生命のために）」tēi physei zēn という規定がそれである。じっさい人間が、もはや [中世スコラ哲学のように] 形而上学的に神に依拠するのではなく、また [それに反対したルネッサンス期の哲学者ピコ・デラ・ミランドラのように] 『人間の尊厳』dignitas hominis（1486）を強調して、無制限の自由をもつものとして自分自身に依拠するというものもないとすると、人間は「自然・本性」natura に依拠せざるをえないこととなる。それゆえ〈自然〉という概念が、非常に多様な相のもとであるが、人間学の成立当初から、デカルト（『人間について』1632）

やホッブス（『人間について』1658）を経て、ラメトリー（『人間機械論』1747）にいたるまで、さらにその後も、真に人間学的な人間の定義にとって基本的視座となるのである。

こうした関連でとりわけ、人間がもつ自然性——たとえば身体——や自然的な多様性・差異性、すなわち性別・年齢・気質・性格・人種といったものが重要なテーマとなってくる。それゆえ講壇哲学から出発した人間学は、すぐに、こうしたことに関するあたらしい知見や報告の影響のもとに活発化してきた、民族誌や比較民族学的な傾向、つまり人間存在の変様形ならびに自然本性的な定形に興味をいなく当時の学問傾向とも結びつくこととなった。これらの問題を人間学においてはじめてとりあげて論じたのは、ラフィタウ Lafitau、フォルスター J. R. Forster、G. フォルスター G. Forster、ブルーメンバッハ J. F. Blumenbach（『人類の自然本性的多様性について』1775）である。[カント『人間の多様な人種について』1775参照]。この点をミュールマン W. E. Mühlmann は『人間学史』（1968）のなかで重視している。とうぜんのことながらそのさい基準系となったのは、〈通時的—ヒストリー（歴史記述）的な〉われわれの唯一の歴史ではなく、〈共時的—地誌・地理学的な〉われわれの唯一の地球であった。それゆえ、カント（1724～1804）やヘルダー（1744～1803）[『人類の歴史の哲学のための考案』1784～91] が提唱するはるか以前に、「自然地理学・地誌学」ないしは「地理学的人間学」はこの件についての中心的意義をもっていたのである。

哲学的人間学は16世紀から18世紀のあいだを通じて発展をつづけ、最終的には美学（感性の学）の誕生と密接に関連しながら、「人間の哲学」つまり人間知の基礎を、形而上学のように思弁におくのではなく、物理学のように数学や実験におこうとするのではなく、むしろ自然の記述と生活経験におくところの上記の哲学にいたるのである。そのさいこの哲学にはつぎのような二重の定義をあたえることができる。すなわちヴァルヒ J. F. Walch はその著『哲学事典』の「人間学」の項に1726年以来こう記している。

「[人間学とは] 人間についての教説である。……人間は物理的自然（自然的本性）*physische Natur* と道徳的自然（道徳的本性）*moralische Natur* という二重の自然本性から成り立っており、……この両側面から……とりあつかうことができる。これらすべてをまず人間学ということばで包括的にとらえ、それをさらに自然学的なそれと道徳的なそれにわけることができるだろう。自然学的人間学 *anthropologia physica* はさらに、一般自然人間学と特殊自然人間学にわけられる。前者は、人間の……個々の肢体のみをその構造と相互の連関において、自然学・物理学 *Physic* が一般的にとりあつかう仕方にならって考察する。後者は、人間身体の健康と病気に関連し、これは医学的人間学 *anthropologia medica* となるであろう。他方、道徳的人間学は人間の道徳的性状をあきらかにするものであり、そのすべてが倫理学でとりあつかわれる。

したがってこの点ではこのことば「人間学ということば」の通常の用法にいくらか従わざるをえないだろう。というのも、とりわけ医学者たち Medici が説明するところの人間学においては人間の道徳的状態は顧慮されないからである。」と。

もとより道徳的人間学が主題となる場合は、プラトナー E. Platner の『医学者と哲学者のための人間学』(1772、改訂版1790)において示されるように、それを補完するために、たとえば1788年クニッゲ Knigge によって書かれた、『人との交わりについて』のようなテーマをあつかう論文が必要となる。

人間学の課題全体は、また「経験的心理学」psychologia empirica というタイトルのもとでも同時に論じられていた。ここでいう経験的心理学とは、「合理的心理学」psychologia rationalis と対照されるものであり、また「ヤコブ L. H. Jacob やキーゼヴェッター J. B. C. Kiesewetter らの著書(1791)のタイトルにみえる」「経験による心理論」Erfahrungsseelenlehre、あるいは「モリッツ C. Ph. Moritz が編集した雑誌、GNOTHISAUTON(自らを知れ)の副題である」「経験による心理学」Erfahrungsseelenkunde という、全面的に当時の生活世界的な意味で論じられた心理学のことである。それゆえ、「[当時の講壇哲学の主流派であった]ヴォルフ学派の経験的心理学がそれに隣接する人間学にたいしてもつところの意義は独自の研究を必要とする。」というヒンスケ N. Hinske の指摘(「カントの人間学の理念」1966)は重要である。

3. カントの人間学

人間学が、形而上学や数学的自然科学よりわれわれの身近にある、「生活世界の哲学」としての明確な位置づけをかくとくしたのは〈カント〉においてである。

1798年に出版されたカントの『人間学講義』は、上記の論文でヒンスケが説得力ある仕方でも解釈したように、バウムガルテン Baumgarten との関連でおこなわれたかれの「形而上学講義」の経験的-心理学的な導入部分からうまれたものである。それが人間学として独立した講義となったのは1772/73年の学期である。おなじ学期でカントは初めて、後の主著となる『純粋理性批判』というタイトルを闡明している。

ところでヒンスケの見解に反することになるが、カント人間学の発展はむしろその後かれが〈批判の途〉を開拓してその路線を押し進めてゆくという事実となんらかの関係をもっている。批判への歩みはカントがその形而上学批判を明瞭に語りだした60年代はじめにはじまり、また70年代初めからは数学的-自然科学的認識を現象界の認識に制限するようになる。カントの人間学への転向は、時間的にも内容的にも、1781年『純粋理性批判』において締めくくられた上記の理性批判にもとづく洞察、すなわちこれまでの形而上学はただ「思惟対象」のみに係わりまた数学的自然科学はただ「現象」のみに係わってきたとい

う洞察の成立に関連している。

ところで、[フッサールの解釈概念を使っていうと]人間の〈生活世界〉Lebenswelt は、けして現実性を欠いた全体性である「悟性的世界」にもまた全体性を欠いた現実性である「感性的世界」にも還元されうるものではない。とはいえこの生活世界もまた——したがって、ハイデッガー流にいうなら、実存（現実存在）にとって重要な世界、すなわちカント自身のことばで表現するならば、「学校生活の後にやってくるにちがいない」世界、なかでも「いわゆる大物の世界（世界のひのき舞台）」die große Welt がそのために必要とされるところの世界、ひとびとがそこで「共働し（共に演技的に係わり）」mitspielen、またその際「世知にたけたものとして（世知辛く）」weltklug 振る舞わねばならず「さらにそのために人間についての知識を必要とするようになる」、こうしたことを通してひとびとがそれを「所有し」またそれを「知る」こととなるところの世界——かかる生活世界もまた、いなまさしくかかる生活世界こそが哲学的な理論を要請しているのである。それゆえ、理性批判をとおして、伝統的形而上学も数学的自然科学もかかる生活世界の哲学的理論をみちびくことはできないということが明らかとなったまさにその瞬間に、そのための哲学の新しい装置（道具立て）Organ として人間学が必要となったのである。

それゆえカントは哲学的人間学の核心を「世界知・世間知」Weltkenntnis とも定義している。ここで世間知というのは、形而上学的な純粹思惟によっても自然科学的な実験によってもそこに到達することはなく、ただ「日常的経験」gewöhnliche Erfahrung とある種の「人間学の源泉と手段」とを用いることによってのみ到達されるものことである。ちなみにカントが例示しているのは次のようなものである。「都市民や田舎にくらすひとびととの交際」、「旅行」、「旅行記をよむこと」、「世界史、伝記、もちろん演劇や小説も」。このことは同時代的なヘルダーの「理念」Ideen（『人類の歴史の哲学のためのイデー』1784～91）を示唆するとともに、後代のディルタイに先立って、人間学の特徴として、豊かな経験知 Empirie にたいするまた共同生活者である人間 Mitmensch にたいする人間学の開放性（開かれたあり方）を証言するものである。この点にもとづいて、この学の道徳学や美学にたいする近しさ——たとえば『美と崇高との感情に関する考察』（1764）——、あるいはカント時代とロマン主義の時代にとくに顕著である人間学の「講壇」（アカデミズム）に対するプロテストの姿勢や「大衆的・通俗的なもの」das Populäre にむかう意志などがあるのだが、それだけではなく、その後の人間学のはなはだしいアプリオリ好みにおいてもなお見られる具体性という魅力もこの点に基づいているのである。

人間学は一面性に抗議して人間「全体」を見ようとところざす。というのも、シラー（1759～1805）が書いているように、「理性は……その法則〔つまり形

式のみ] がまったく無条件に妥当すれば満足するのであるが、それにたいし完き意味での人間学的な評価のばあいには、形式とともに内容も評価の対象となり、それと同時に感情は生き生きとした声を発するようになる。そしてその分ますます内容が重視されるようになる。」(『人間の感性教育について』1795) からである。

カントはすでに [シラーがこう主張する以前から]、哲学的人間学がもつ諸々の個別科学との共生への意欲を支持していた。ただし唯一の例外として——もちろんカント以外では人間学にとって基本的なこととされていたのだが——かれはプラトナー Platner の説を反駁して、「生理学」Physiologie [注：自然・本性 physis についての学 logos、が原義] との共生を拒否する。もちろん拒否するといってもそれは、カントが人間学に期待していたことが、「生理学的人間学」として「自然は人間からなにをつくりだすか」を問うことにではなく、「プラグマチックな・行為論的人間学」として「自由に行為する存在としての人間が自分自身によってどのような行為をなすのかあるいはどのような行為の能力(できる)と当為(すべし)をもつのか」を問うことにあったかぎりにおいてである。

とはいえ自然ではなく、人間の行為に力点がおかれることによって、人間学は、カントがその〈批判〉への転換の過程において新たに樹てまたときおり「人間律」Anthonomie [注：人間 anthrōpos を律するノモス・法律・掟 nomos の意] と呼ぶところの、もうひとつの中心的な「生活世界の哲学」との権限問題にたちいたることとなった。つまり、実践哲学との、すなわち倫理学(『道徳形而上学の基礎付け』1785、『実践理性批判』1788)ならびにその具体的形態である歴史哲学(『世界市民的視点における全歴史の理念』1784)とのあいだで新たに権限論争がおこることとなったのである。カントは、もちろん、人間学よりこの実践哲学に優位性をみとめる。したがってかれは人間学を樹立しただけではなく、それと同時に、さらに人間学にたいし、いずれの実践的哲学ももっていないそれ固有の「生理学的」関心をいさぐことを禁じることによって、余分なことまでつけくわえたのである。

『人間学講義』の原稿はカント自らが編集した唯一のものでありながら、しかも「論理学講義」が見かけ上は人間学の基礎づけを定式化するものと見えるにもかかわらず、人間学がなぜカントにおいては事実上はたんなる小品集(つけたし的著作)にとどまったのかという理由は以上のことからのみこめるものとなる。じっさい人間学はカントにおいては、倫理学や歴史哲学にくらべ、実践哲学部門のなかにあって第二次的で重要度の劣る位置を占めるにすぎないのである。

4. ロマン主義的—自然哲学的人間学

このような従属的な位置づけから人間学がぬけだすのはまさに、それが再び

自らの「生理学的」プログラムに優位をみとめ、このプログラムが哲学の中心課題となったとき、つまり実践哲学優位のめまいが過ぎ去ったときにはじまる。それに加えて1800年の少し前頃の、フランス革命とその挫折の印象とともにドイツ観念論がおかれた状況は重要な意味をもっている。そのころ、カントの「定言的命法」はたんなる当為「たんに“…すべし”と命ずるだけの形式」としてひとびとには重荷と感じられるようになり、また歴史もそれ固有の「無限の前進過程」にしたがうものと思われてきたが、その目標はじっさいには無限に到来しないという事実により疑わしいものとなった。

歴史哲学のこのような危機がかえって、シェリング（1775～1854）ならびにかれの賛同者たちによってつくり上げられた「自然哲学」をちからづける結果となった。これ以後ひとびとの関心は「自然は人間からなにをつくりだすか」にうつってゆく。人間学が重視され、しかもカントにおいてはありうべからざるものとされた例の「生理学的人間学」に力点がおかれるようになる。1810年頃グルイツイゼン F. v. Paula Gruithuisen はかれの『人間学』のなかでこうのべている。「今日の哲学の状況がかくも混乱しているなかにおいて、最後にわれわれにとってふさわしい品位と方向づけを与えるものとして望みうるのは、せいぜいのところ生理学的人間学ではなかろうか」と。

ところでここで生理学的人間学といわれているのは、現代人間学がこの好ましからざる祖先を拒否する目的で好んで主張するような、「たんに自然科学的な」またそれゆえ「哲学的には取るに足りない」人間学のことでなくて、自然哲学の一形態であるところの「人間の自然哲学」のことである。1822年にシュテフェンス H. Steffens は、「人間を自然全体と融合させる……かの観点」と「豊潤なる自然へとわれわれを沈潜させてゆくかの感情が……人間学の基礎である」（『人間学』）とかがえていた。またそれゆえハインロート C. F. A. Heinroth は、「議論の余地なく人間学完成への道を切り拓いたのはシェリングである」（『人間学教本』第2版1831）と記している。人間学は、上述の自然哲学の基本的形態をもって、「人間の哲学」という舞台にあってもはや脇役ではなく主役を演じる、ロマン主義の土台となったのである。まさにこの、歴史哲学とは裏腹の関係にある、自然哲学的な人間学の性格づけが、ロマン主義の時代に——したがってフォイエルバッハ（1804～1872）よりだいぶ前に——人間学を基礎哲学たらしめたのである。1822年にハインロートがいうように、「哲学としての自然論 Naturlehre はその根底もその頂点も人間学のうちにある。」（上掲書）

こうした人間学の中心的位置づけに対応して人間学は急速に拡がっていった。すなわち19世紀前半は、[ハインロートのことばをかりれば]「人間学が研究者たちの格好の対象となる時代」である。この分野に関するいくつかの雑誌が刊行され、また関連する無数の本が出版される。プラトナー Platner の『人間学』の改訂版（1790年）につづいて、カントやヘルダーの著作とならんで、

「人間学」というタイトルをもつ著作が続々と出版された。それらの主なものを年代順に列挙してみよう。

Usteri(1791), Loder(1793), Flemming(1794), Ith(1794f.), Wagner(1794 ff.), W.v.Humboldt(1795), Metzger(1798), Pölitz(1800), Abicht, Pörschke(1801), Görres, Wenzel(1802), Funk, Gruber(1803), Pockels(1805f.), Bartels, Goldbeck(1806), Liebsch(1806ff.), Fries(1807), Gruithuisen(1810), Troxler, Gruithuisen, Weiss, Heinroth(1811), Geitner, Masius, Voit(1812), Suabedissen(1814ff.), Lukä(1815), Neumann(1815f.), Schulze(1816), Weber(1817), Salat, Hartmann(1820), Fries(1820f.), Steffens, Heinroth, Hillebrand(1822), Maine de Biran(1823f.), Berger, Ennemoser(1824), Ennemoser(1825), Siegwart, Bischoff, Keyserling(1827), Choulant, Ennemoser(1828), Suabedissen, Heusinger, Bonstetten, Weber(1829), Troxler(1830), Rittel(1833), Groos, Leupoldt(1834), Burdach(1836), Kneise, Schubert, J.E.Erdmann(1837), Daub(1838), Michelet(1840), Feuerbach(1841), Tissot(1843), Lindemann(1844), Rosmini-Serbati(1847), Krause(1848), Ennemoser(1849), I.H.Fichte(1856), Lotze(1856ff.).

この著者たちのなかには目立って医学者がおおい。「この学説は解剖学者や医学者たちの手もとから生れたものにちがいない。」(グルイツイゼン)とさえいわれる。なぜならば、自然が現実性・真実性 Wirklichkeit の決定的要素として進出してくる場面では、まさにこのようなひとびと、つまり卓越した仕方人間を援けてその自然性と折合いをつけさせてくれるひとびとの声は、哲学的な響きをもって聞かれるにちがいないからである。したがって、とくにロマン主義時代の「医学者たちの人間学」Ärzte-Anthropologie は現代人間学にとり、哲学的に重要な祖先のなかに加えられるのである。じっさいこの医学者たちの人間学はつぎのような現代人間学の重要なテーゼをも先取りしているのである。

「人間は……その自然的・物理的な諸力に即してみれば……ただちに……欠陥があることが発見される。その欠陥のゆえに人間は他の動物との比較にたえうようなものではない。……だがしかし人間はその精神のゆえに自然を超えて崇高なものである。」

このことばは[現代人間学の代表者である]ゲーレンやシェーラーの文章からの引用ではなく、ボンの医学者エンネモーザー J. Ennemoser が1828年に著した『人間学的諸見解』からの一文である。この見解によってかれは、ロマン主義的-自然哲学的人間学が後期形態へと移行する途上に位置している。

ところで後期のロマン主義的-自然哲学的人間学は、後期の観念論哲学が全体としてそうであるように、神学につよい関心をもちながらも、哲学的な立場そのものは神学的なことがらとは係わってはならないという確信を同時にいだいていた。したがってそれが人間学をたかく評価し主張するのは、まさに、人

間学こそ神学的なことを知っている哲学だという理由からであった。

ここから二つの可能性（方向）がうまれる。一つは、すでにハイネロートにおいてそうであったように、人間学が神学への予備学となる場合。一つは、フォイエルバッハにおけるように——たとえば『キリスト教の本質』（1841）——この神学をまったく異質なものとして否定し、前者とは逆に「神学を人間学へと解消してゆく」方向（『将来の哲学の根本命題』1843）へいたる場合とがある。しかしながら両者の立場が根底においては互いにかに近いものであるかということ、とりわけ、フォイエルバッハがキルケゴール Kierkegaard（1813～1855）以来のプロテスタント神学の実存的側面を重視しているということによく現われている。というのも、フォイエルバッハが神学を攻撃して行っていることは、他の人間学が神学を弁護するために行っているまさにそのことに他ならないからである。すなわちかれが行っているのは、「人間の基底としての自然を含め、人間を哲学の……普遍的な……対象に、したがって生理学を含む人間学を普遍学に」（『キリスト教の本質』）することなのである。かかる立場によって、また時代的にみても、フォイエルバッハは全面的にロマン主義的—自然哲学的伝統のなかに立っている。かれの比肩しえない重要性は、マルクス（1813～1883）とブーバー（『対話的原理について』1954）にたいしてもつところの意義とならんで、とりわけかれが上記の人間学の伝統をヘーゲル（1770～1831）に抗して擁護したというところにある。

5. 歴史哲学と人間学の対立——ヘーゲルとディルタイ

フォイエルバッハがヘーゲルに反対したのはなぜかといえば、ヘーゲルは人間学をふたたび歴史哲学のなかへむりやり押し込めることによって、人間学を弱体化させたからである。ヘーゲルは『エンチクロペディー（百科全書）』にこう書いている。「〈主観的精神〉とは、〈直接的・無媒介的なもの、自然精神、すなわち一般に人間学とよばれているものの対象〉のことである。」この「自然精神」Naturgeist に関する節は、1827年と1830年のエンチクロペディーのテキストでは、当時の人間学ばやりの時勢との関連を証示するものであろうが、はっきりと「人間学」というタイトルもつけている。そのなかでヘーゲルは、自説の土俵の上ではあるが、かれのロマン主義との対決のひとつとなるある批判を展開している。ヘーゲルはつぎの点を指摘する。ロマン主義の人間学は精神のたんなる「自然本性的規定」Naturbestimmtheit における精神の理論であり、人間の「直接性・無媒介性」Unmittelbarkeit（すなわち即自 Ansich, 可能態 dynamis）のみに関する哲学である。かかる哲学は人間の歴史的現実・真実には不十分であり、したがって「人間学の立場からは、学知 Wissenschaft における……具体的精神態 concrete Geistigkeit の知はいまだ捉えられていないのである。」

したがって、ヘーゲルならびにその弟子たち、たとえばエルトマン J. E.

Erdmann (『心と身体』1837) あるいはミシュレ C. L. Ch. Michelet (『人間学と心理学』1840) などではそうであるように、歴史哲学が人間の「現実態・真実相」 Wirklichkeit として自己を主張するところでは、人間学はたんなる人間の「可能態」の理論としてのみ存立しうるのである。つまり人間学を歴史哲学に適合させようとするヘーゲルの試みは人間学の地位の低下をふくんでいたのである。こうした立場の結果として、ダウマー G. F. Daumer (『現代の人間学主義と批判主義』1844) とハルムス F. Harms (『カント以後の哲学の展開における人間学主義』1845) にみられるように、人間学を基礎学に位置づけようとする試みにたいしそれを論難するための用語として、「人間学主義」 Anthropologismus という表現がつけられることとなる。

歴史哲学と人間学の二者択一的関係は、それゆえ、両者をまさに互いに引き合わせ融合させるべきだと考えられるところでも、その影響力の強さを示している。歴史哲学を人間学に適合させようとする、まさしくヘーゲルとは逆の試みがそのことをおしえてくれる。つまりかかる試みは歴史哲学の崩壊につながってゆくのである。

ディルタイ W. Dilthey (1833~1911) のケースはその典型である。かれはいう。「人間とは何かということを人間にかたってくれるのはただ歴史だけである」、つまり歴史哲学とは縁を切ったところの歴史そのものだけがそのことをかたるのである。ではなんというのか。歴史は人間にむかって、「人間の自然・本性は……つねに同一」であると語るのである、と。ところでこの発言は歴史哲学への訣別のことばである。この「ケンタウロス」[注：ヘーゲルによれば、精神ないしは意識したがってその歴史は定立と反定立の二重性の総合的展開として発展する。このように、うちにつねに二重性をはらむかれの歴史哲学を、上半身は人間のすがたをもち下半身は馬のかたちをもつギリシャ神話の形象になぞらえていう。]が駆逐されるときはじめて、常に異なる相貌をみせる歴史の名において、「人間が過去、現在、未来をつうじつねにかかわらず、耐え、努力し、行為しているすがた」にたいする視野がひらけてくる。こう述べたのはブルクハルト J. Burckhardt (『世界史的考察』1868) であるが、まったく同じ意味のことをディルタイはこういう。「人間の自然本性がつねに同一であるように、生の経験の基本的特性はすべての人に共通である。」と。そしてまさしく「歴史記述的意識」 historischer Bewußtsein の代行者・遂行者(歴史を記述する者)が、そのように常にかわらぬ「生(生命・生活) Leben のなぞ」とそれにたいする常にかわらぬ解答の「諸類型」をもって、常にかわらぬ人間の自然本性を告知するのである。ディルタイもそれを行ったのだという意味でならば、いいかえれば、かれが歴史そのものに向かうというかぎりにおいてではなく、かれが「個別性」 Individualität の名において歴史哲学を否定することを通して「普遍的な人間の自然本性」——この概念はディルタイにおいては「生(生命・生活)」の意味でつかわれており、またか

れは必要があれば喜んで生物学に問い合わせるまでこれを議論したほどの重要な概念である——に向かうというかぎりにおいてならば、ディルタイの哲学は人間学でありまたそう呼ばれてしかるべきである。ディルタイにおいても、というよりまさにかれのもとで、哲学的人間学は歴史哲学とたもとを分かち、自然へと方向を転じることにより、確立されたのである。

ディルタイにおいて「自然」と「歴史」とは、「変化しないもの」と「変化するもの」として対置的に規定されることとなる。また人間についての真理は、かれにおいては、常にかわらぬ自然本性にあるとされるのであるから、精神の歴史的变化の様態は、真理問題を超えたものという以上に、ただ「生の感情（生命・生活感情）」Lebensgefühlの表現として、つまり「世界観」としてのみ規定されるものとなる（『全集』第八巻）。「人間学」のタイトルは、この後、かかる真理問題を放棄するときの格好の隠れ蓑ともなる。その当然の結果として、人間学はあらゆる場面で、「その都度ごとの世界観の説明」という意味さえもつことができるようになる。しかも人間学がこの意味をもつのは、狭義・広義いずれものディルタイ学派の内部においてのみならず、さらにとりわけ「人間像」が展開説明されあるいはそれが宣言されるところにおいてもそうなのである。したがって「哲学が人間学へと方向を転じることにより、[哲学は] 学問とは別種の世界観という王国へと踏み入ることとなる。……哲学は人間学において世界観という輝かしい衣装をまとうものとなるのだが、また同時に哲学本来の学問的機能をうしなうこととなるのである。」リッター J. Ritter（『人間論の意義と限界について』1933）のこのことはすでに現代哲学に宛てられた警告でもある。

6. 現代哲学における人間学——反歴史哲学から新たな自然哲学へ

かかる現代哲学はさらにすすんで〈生活世界〉の問題と取り組むこととなる。現代哲学は数学的自然科学の認識論的道具のみにおわるつもりもないし、また伝統的講壇形而上学のゲシュタルト（統合的全体）のみにおわるつもりもない。とはいえ、この二つながらの拒絶が生活世界へのあらたなる転換として実現されるというまさはそのことにより、現代哲学もまた生活世界の哲学どうしの競合関係、すなわち先の歴史哲学と人間学との競合関係をあらたに呼びおこし、下絵としての両者の二者択一的関係の構図——つまり歴史哲学への転向は人間学からの離反としてのみ可能であり、人間学への転向は歴史哲学からの離反としてのみ可能となるような両者の構図——を再現することとなる。

それゆえ現代哲学は、生活世界の名において歴史哲学のほうへと向かうばあいは、人間学批判となる。それを証言するのは、フッサールの後期〈現象学〉（『現象学と人間学』1941）、とりわけその流れをくむ〈実存哲学〉や〈マルクス主義〉である。それらは人間を中心課題とする歴史哲学である。ではあるが、[実存哲学者である] ハイデggerはすでに1929年『カントと形而上学の問題』

において鋭い「哲学的人間学のイデー批判」を表明し、その後も「人間学〔として〕哲学は……没落する」（『講義論文集』1954）と記している。またマルクス主義者であるルカーチ G. Lukács は1923年すでに「あらゆる……人間学的視座の大きな危険」、すなわち「哲学がひとつの人間学へと変貌したことが、人間を動かぬ対象性へと凝固せしめ、それによって弁証法と歴史〔のダイナミズム〕を脇に追いやった」ことを強調する（『歴史と階級意識』1923）。同様の趣旨でホルクハイマー M. Horkheimer も論じている（「哲学的人間学への諸注意」1935）。

このように現代の歴史哲学は、歴史哲学的な人間学批判の伝統——この伝統はカントのプラトナー批判ならびにヘルダー批判にはじまり、ヘーゲルのフリース批判やマルクスのフォイエルバッハ批判に連続している——を受け継ぎそれをおしすすめている。今日なお人間学を拒絶することは歴史哲学における人間規定に関する理論の一部となっている。それゆえ現代では、この拒絶を拒絶し返すことが、つまり歴史哲学から離反することが人間学を指向する典型的ケースとなっている。いいかえれば、〈人間学〉は各々の学派から独立するゼセッション（分離派）の合いことばとなっているのである。たとえば、

——〈現象学からの分離派〉は、後期現象学の超越論的観点あるいは歴史に好意的な観点への動向に加担することを拒絶することからうまれる。まさにこの拒絶こそシェーラー M. Scheler、ランズベルク P. L. Landsberg（『哲学的人間学序説』1934）、リップス H. Lipps（『人間の自然本性』1941）、コンラート＝マルティウス H. Conrad-Martius（『生命と魂』1949）らの人間学へのスタートを促しあるいはそうせざるをえないようにしたのである。

——人間学の名を標榜する〈マルクス主義からの分離派〉はフランスに代表される。たしかにコジェーフ A. Kojève、メルロ＝ポンティ M. Merleau-Ponty、それに少なくとも『弁証法的理性批判』（1960年）におけるサルトル J.-P. Sartre らは、フェッチャー I. Fetscher の評言をかりれば、「マルクスズムにより広範な人間学的基礎をあたえ、それによってマルクスズムをほどほどの程度に〈弁証法的唯物論〉から超出せしめる」ことをもとめている。より徹底的にこの道を進んだのは、後で述べるが、レヴィ＝ストロース C. Lévi-Strauss の『構造的人間学（構造人類学）』である。この間に、東ヨーロッパの「社会主義陣営」内部でも人間学への趨勢がおこっている。なかでもシャフ A. Schaff とコラコフスキ L. Kolakowski の著作はよく知られている。「かつては歴史哲学がそして今日では人間学がソビエト哲学のおおきなテーマである」が、それはおそらく事実として、「これまでソビエト哲学の務めをはたしてきた歴史哲学が交替せざるをえない可能性が高まってきたことへの見通しにもとづいて」いわれている（W. Goerdts 編『ソヴィエト哲学』1967）。

——人間学の名を標榜する〈実存哲学からの分離派〉はハイデッガー周辺の人々、とりわけボルノー O. F. Bollnow（『気分の本質』1941）、ビンスヴァン

ガー L. Binswanger (『人間存在の基本形態とその認識』1941、『精神病理学における人間』1957)、シュタイガー E. Staiger (『作家の構想力としての時間』1953)などに代表される。もうひとりの重要な人物であるレーヴィット K. Löwith は、すでに1928年に、フォイエルバッハに注目して著した自らの教授資格審査論文『共同体の人間としての役割(間柄)を担う個人』(邦訳書の題名は『人間存在の倫理』)を「哲学的人間学」への寄与とみなしていた。またかれは1939年からは哲学的人間学にとってきわめて重大な問題をつぎのように表明している。「存在ならびにおよそ歴史なるものの〈意味〉は歴史そのものから規定される。もしそうでないなら、どこから規定されるのか?」と(『ヘーゲルからニーチェへ』、『世界史と救済史』1953)。それにたいし「自然から」規定されるのだとみずから答え、つづけて「自然界における人間の自然本性について」問いをすすめていく(『論文集』1960)。

さて、このような歴史から自然への方向転換は、かつて人間学的伝統にとってそうであったように、現代人間学においても一般的特徴である。歴史哲学から脱出した諸哲学に教示されるものが、現代における人間学への転換を全体として特徴づけている。すなわち歴史ならびに歴史についての哲学は、改めて、信頼するにたるものではないように思われるのにともない、確実なあるいは少なくとも実用的な視座として唯一残されているのは、「自然」という根本的に非歴史的なものだけであるように思われてくる。プレスナー H. Plessner が指摘するように、「人間存在のなぞを解く鍵となる人間に関する教説」としての人間学が、「あらゆる権威をうたがわしいものとする世界史」の歩みのなかで、「最後に現存在の自然本性的基底ただひとつを残したのである」(『哲学的人間学の課題』1936)。

それゆえ現代人間学の端緒となる著書とみなしうるのは、1920年代のすべての偉大な人間哲学のなかにあつてただひとつ、人間をまさに歴史的—歴史哲学的に捉えるのではなく、自然における人間の位置という視角から捉えることを強調する、シェーラー(1874~1928)の『宇宙(コスモス)における人間の位置』(1928)についての著作のみである。「人間の特殊な位置」——このことばでシェーラーがいおうとしていることは、人間は生物と同等の位置・地位 Stellung にあると同時に「精神」によって生物とは対立する位置・地位にあるということである——は「われわれが生物物理学的世界 biophysische Welt の全体構造を自分の目で確かめたときはじめてわれわれに明らかとなりうるのである。」

かかる立場を基本とする動向——「自然の哲学なしに人間の哲学なし」と1928年プレスナーはかれのプログラム(構想)を表明したが(『有機的なものの諸段階と人間』)、ニコライ・ハルトマン N. Hartmann がこれに賛同し(『自然哲学と人間学』1944)、ビュイテンディーク F. J. J. Buytendijk がそれにつづく(『人間の姿勢と運動の一般理論』1956、『人間と動物』1958)——は、

現代人間学にとっても〈自然〉という視座が優位にあることを文献的にも証明している。

それに関連してとりわけつぎの三点が注目される。〔1〕現代人間学では、J. v. ユクスキュル Uexküll (『動物と人間の環境概観』1934)、ボルク L. Bolk (『人間形成の問題』1926)、ポルトマン A. Portmann (「人間論に対する生物学からの問い」1944、「動物学と新しい人間像」1956) など、まさに生物学者たちが哲学において議席と投票権をえていること。また、〔2〕ヴァイツェッカー V. v. Weizsäcker の自然哲学的な出発点(「医学的人間学について」1927、『病める人間。医学的人間学序説』1951)、またかれならびにとくにゲーブザッテル V. E. v. Gebtsattel (『医学的人間学序論』1954) や Th. v. ユクスキュル Uexküll (『人間と自然』1953) らの人間学的著作を手引きとして、ふたたび医学者たちが人間学(人類学)において共感をもって発言の申し出ができること。さいごに、〔3〕ヘルダー=シェラーの立場に連らなるものであるが、その「精神のテーゼ」を捨てることにより、人間を自然哲学の方向へと最も先鋭化させたものである、ゲーレン A. von Gehlen (『人間』1940) の人間学が、ますます大きな影響をおよぼしていることである。

ゲーレンの人間学は、人間のすべての営為を、人間の自然本性的な欠陥状態に由来する負荷の「荷おろし」Entlastung と捉え、また文化を不測の死から継続的に逃れることを唯一の目的とする大仕掛けの準備態勢 Arrangement と捉える。すなわち歴史の審級〔歴史が判定する領域〕となるのは人間の自然本性はどのようなものかという問題である。「精神」があまりに「無力」とおもわれ、また歴史が自分みずからひとつの意味をもつにはあまりに非合理的とおもわれるところでは、結局のところ歴史にこの意味をあたえるためにいま残されているのは、ただ自然のみである。人間を歴史哲学的に規定するものは、もはや人がそこへ向かおうとする「究極目的」なるものではなく、また人がそこにいたるために用いるさまざまな「媒介物(手段)」でもないとなれば、最終的に人間を規定すべきものは、どんな状況であっても人がそれを避けたいと願うところのもの、すなわち人間を物理的に否定する自然の危険と、人間がその危険を回避することができるようにするところのもの、つまり荷おろしの諸々の「体制(仕組み)」Institutionen である(『原人間と後期文化』1956)。もちろんそれが自然への真に人間学的な注目であれば、それは同時に、自然は人間をどこへむかわしめるのかを認識することを可能とする。すなわち自然はルソー Rousseau が語るような直接的な自然性ではなく、文化への往路と「文化への復路(文化へ還る)」zurück zur Kultur へと人間を向かわせるのである(『人間学的探究』1961)。

7. 現代の人間学=人類学——文化への関心

現代人間学には、したがって、たんに人間の「自然」へのまなざしだけでは

なく、もうひとつの視点がある。すなわちそれとおなじ程度に重要な「文化」の探究がある。それゆえグラウヴェ Ch. Grawe (『ヘルダーの文化の人間学』1967) が、現代では自然哲学の人間学に文化の人間学 (文化人類学) Kultur-Anthropologie が、したがって「人間の規定」がそこから由来する領野・フィールドである「歴史」に注目することがふくまれることは絶対不可欠である、と強調するのはまったく正しい。この人間学的な歴史探索がおこるのはつねに歴史哲学においてにはかならないとはいえ、それは歴史哲学 Geschichtsphilosophie そのものではなく、単に「ひとつの歴史の哲学 Philosophie der Geschichte でもあるもの」(ヘルダー1774) といえるにすぎないものである。これを欠点とみるか長所とみるかは別問題である。もとより歴史哲学を基準とみなす立場からすれば、歴史に関する人間学的議論はあきらかに価値が低いと思われるだろう。もっとも、歴史哲学を基準とみなすことなど、(超越論的・先験的に) 自分が作り出したものに陶醉し、これをもとに世界史の存在を信じているひとびとの土俵にあがらぬかぎり、そんな必要は毛頭ないと付言しておこう。

この点について現代の人間学にみられる徴候として、歴史議論への注目あるいは共存を制限しようとしていることがあげられる。ハーバーマース J. Habermas は、人間学は「〈反応性の高い〉reaktive 哲学の諸部門」のひとつであり、個別諸科学にたいしそれを「基礎づける」ものとしてではなく、それを「加工する」ものとして係わっていることを強調している(『人間学』1958)。この点はまったくその通りである。それゆえこれら諸科学のうち、人間学的に加工されることを求めるものとそうでないものを見きわめることがまさしく重要となる。たしかに今日諸科学が人間学に呼びかけるのは偶然ではない。けだしこれら諸科学の有効性・妥当性は近代においては歴史哲学の有効性と離接的・選言的な関係 (oder の関係) におかれるのであり、また諸科学は一般的にあって、拒絶的な歴史哲学の代替として哲学的に重要なものとなるからである。したがってそうしたものとして、上にのべた生物学や医学のほか、たとえば、教育学 (フリトナー編『教育学の人間学への道』1963など)、神学 (E. ブルナー『神とそれへの反逆』1958、W. パネンベルク『人間とはなにか』1962など)、対話的状况についての聖書的あるいは世俗的な諸々の解釈 (M. ブーバー『人間の問題』1948) があげられるだろう。

このように人間学にたいし、最後に、兄弟関係にありながらも敵対しあう関係にもある、精神科学と社会学とが登場する。このふたつの文化科学は、互いに非常に対立的であるが、両者が歴史哲学的な歴史概念から離脱することにより確立されたものであるかぎりでは、ともに人間学にたいし好意的である。

精神科学を基礎として、またディルタイの足跡をたどって、ロータッカー E. Rothacker は「文化様式」Kulturstile の理論として、「文化の人間学」(=文化人類学)を模索する(『文化人間学の問題』1942、『哲学的人間学』1964、

『人間の意識の系譜学のために』1966)。一方、ラントマン M. Landmann (『哲学的人間学』1955、『文化の創造者ならびに被造物としての人間』1961) にとっては、文化類型論として解釈できるかれの文化諸形態の多元論 Pluralismus der Kulturformen が、人間的人間についてのクレド credo (信条)——これをタウベス Taubes のように世俗化された多神教 säkularisierter Polytheismus と解釈することは恐らく適切ではない——であるとともに、原理的には、この多元論へ遡及しうる人間的人間のクレアチオ creatio (創造) でもある。おなじくカッシーラー E. Cassirer は、人間学がおこった状況にたいする厳格な意識をもって (『ルネッサンス哲学における個人と宇宙』1927)、かれの理論を新カント派の流儀にしたがいつつ、「ホモ・シムボリクス」homo symbolicus (象徴をあやつるものとしての人間) の視座において展開し、それを人間学と名づける (『人間について』1944)。いずれのばあいも、「文化」や「文化科学」という概念がそこでは中心となるのである。このことは、「精神科学」というこれまでのところ——といっても一時的な流行であろうが——成功している概念にたいするかかる新カント派の概念によるたんなる遅まきの報復ということだけではない。これはアングロ・サクソン圏 (英語圏) のことばの用法に合致するというメリットももっている。すなわちミュールマン W. E. Mühlmann が、人間存在がもつ「超文化的恒常形」transkulturelle Konstanten と「文化的変様形」kulturelle Varianten を探究するというとき (『ホモ・クレアトル (創造者としての人間)』1962、『文化人間学』1966)、かれは英語圏でいうところの「文化の人間学=文化人類学」cultural anthropology の問題に関係しているのである。

他方、社会学においては、シュルスキー H. Schelsky の場合のように (『科学文明における人間』1961)、科学文明のなかでの「人為的な人間」künstlicher Mensch とか、クーリー Ch. H. Cooley (『人間本性と社会階層』1922) やミード G. H. Mead (『精神、自己、社会』1934) の役割理論を導入してダーレンドルフ R. Dahrendorf が提唱した『ホモ・ソキオロギクス』homo sociologicus (社会学的存在としての人間 1958) とかが主題となる。そのばあい人間学はつぎのような一定のはたらきをもっている。すなわち人間学は、人間をゲゼルシャフト (機能社会) という科学化された役割世界へと還元しようとする動きに直面するなかで、それを補償するものとして人間の全体性をゆめみる可能性をなお有している——たとえば、ゾムバルト W. Sombart 『人間について』1938やヴィーゼ L. v. Wiese 『ホモ・スム (われは人なり) —統合的人間学への考案』1940、その批判としてシュルスキーの上掲書がある——。またときには不定の仕方ではあるが、「欠乏性・否定性の人間学 privative Anthropologie の企図」(ダーレンドルフ) への途上で、人間をプロテスト存在として解釈する可能性もある。あるいは、その気があれば、レーヴィトのことばをかりて、個人という役割をもつ共同体的人間 (人“間”=人と人との間)

Mitmenschen in der Rolle des Individuums として解釈する可能性もある。そのばあいもまた、ダーレンドルフが指摘するように「人間の自然本性」が問題となる。全体的にみて自然本性的なるものへ向かう趨勢はさげがたいように思われる。結局のところ、人間が自らの生活世界をどのように形成したそれを破壊してゆくのかという問題の理解にとって鍵をにぎるのは初期文化の諸形態だということになる。人間学を看板にかかげた社会学は、この点をおし進めついに、「自然のままの・野生の」諸文化をモデルとみなし、「科学文明」をこの文化からの逸脱として、いいかえればたんなる「第二次的システム・体制」として理解し（フライヤー H. Freyer『現代の時代理論』1955）、またゲーレンのように「後期文化」[＝文明化された文化形態]を第一次的には「原人間」Urmensch への視角から理解するようになるのである（『原人間と後期文化』1956）。

こうして現代の人間学は、19世紀後半の「人間学的・人類学的社会」anthropologische Gesellschaften の構想（W. E. ミュールマン『人間学史』1968、第2版参照）、「人間生物学・人間生命学」Anthropobiologie、「文化人類学」cultural anthropology などの意図と関連しながら、民族誌（記述民族学）や比較民族学との連帯にたどりつく。そのさい、ヴァイン H. Wein（『現実弁証法—ヘーゲルの弁証法から弁証法的人間学へ』1957、『ケンタウロスの哲学』1968）にみられるように、N. ハルトマンのカテゴリー論の諸観点が人間学的議論に導入されることになる。

現代の人間学は、最終的には、民族学との連結によって、つまり民族学の実践的探究——たとえばレヴィ＝ストロースの『熱帯の悲しみ』1955など——にもとづくヨーロッパの後期文化にたいする生きられた懐疑にうながされて、「構造的人間学＝構造人類学」Strukturelle Anthropologie にいたるのである。レヴィ＝ストロースとかれの仲間たちは、「人間学者・人類学者は社会科学の天文学者である」（『構造人類学』1958）との意識をもって、また歴史学への疑念をもって、ときにはその死を悼みつつ、ときには勝利をほこりつつ、すなわち「ヒストリー意識の黄金時代はもうとうにどこかへ行ってしまった」（『野生の思考』1962）とかたりながら、少なくとも人間学＝人類学の領域においては共時的な構造探究が通時的な歴史探究にたいして優位にあることが論じられるべき時が再びやってこなければならぬと主張し、この学をおし進めてゆく。構造人類学は——“熱帯の悲しみ”よこんにちは！とばかりに——「歴史学に敬意 [を表しながらも]、……けて歴史学に上席をゆずらない。」（同上）すなわち、構造人類学は「歴史の概念と人類の概念を等価とみなすことを廃棄するよう [もとめているのである]。両者を等価とみなすことは、その目標が明らかにされないままで、人々がわれわれに、ヒストリー性を超越論的・先験的ヒューマニズム（人間中心主義）のさいごの逃げ場に仕立てるために、信じこませようと努めているものだからである。」（同上）したがって構造人類学は、

自然への接近と生活世界への関心をとともにもつことにより、歴史哲学にたいする古くからの人間学的コントラポスト（バランス感覚）を再現しているのである。

人間学・人類学と歴史哲学を和解させようとする試みは、目下のところは、否定的なかたちで終わっているといわざるをえない。すなわち一つには、構造主義的マルクシストであるセバグ L. Sebag（『マルクシズムと構造主義』1964）の場合のように、自滅的なかたちでおわるか、あるいは、マルクスやフロイトを信奉しながら失望におわたったひとたちのひとりの場合のように、ゾンネマン U. Sonnemann のあまり多くを期待できない本のような仕方で、つまり「否定的人間学」Negative Anthropologie（同名書1969）としておわるかである。

