

〈合評会〉太田匡洋『もう一つの19世紀ドイツ哲学史——ポストカントにおける哲学方法論の系譜』（京都大学学術出版会、2022年）

## 第二章への無関心研究からの応答

鳥越 覚生

### はじめに

本書『もう一つの19世紀ドイツ哲学史——ポストカントにおける哲学方法論の系譜』の第二章「批判主義による哲学的方法論に立脚した意志形而上学の展開——ショーペンハウアー哲学の再読」については、すでに『ショーペンハウアー研究』に書評がなされており<sup>1</sup>、評者はその恩恵を受けている。とは言え、書評が著者と評者の間の「挨拶」であるとするならば、評者は著者が送ったメッセージに応答し、挨拶を交わすのが使命となろう。挨拶が三人称に還元不可能な「わたし」と「あなた」の出来事である限り、評者である「わたし」はかけがえのない私であり、その私が返す応答としての書評もそれぞれ独自のものとなろう。

こうした前提のもとで、これから評者の研究している「無関心」の立場から、太田氏が本書で抉剔したショーペンハウアーの哲学的方法論、わけても「抽象」について応答を試みたい。その限り、本文は論評でありながら、評者の考えが少なからず織り込まれている。太田氏の著作を経糸とし、評者の考えを緯糸として織り込むことで、何らかの模様が浮き出すことを目指している。その可否は最終的に読者に委ねざるを得ないが、最初に評者の「日常の内にかかれる無関心の立場」が著者の思想と近いことを示すことにより、この試みがほつれたり、もつれたりする危険性を軽減する(1.)。それから、第二章第一節への応答として、ショーペンハウアーの「抽象」を確認する(2.)。最後に、第二章第二節への応答として、著者が新たに読み解いたショーペンハウアー倫理学における「泣く」という現象を「泣きをみる」という日本語に則して検討したい(3.)。

### 1.

本書が強調する「もう一つの19世紀ドイツ哲学史」には、身体や感情を重視し、経験に立脚した内在的な哲学を構築するという姿勢がある。これは、カント以降のドイツ哲学史どころか、プラトン以来の西洋哲学全体にとって劇薬となり得る。確かに、カントはその批判哲学を展開することにより、直観なき概念の暴走を阻止し、独断的な思弁の僭越を厳に戒めた。人間にとって確実な実在性は、物自体の実在性ではなく

---

<sup>1</sup> 堤田泰成氏による『ショーペンハウアー研究』第二十七号、日本ショーペンハウアー協会、二〇二二年掲載の書評。

て、私たちに對して現れる物の經驗的實在性に制限された。人間は經驗の領野から足を離してはならないのである。しかしながら、フランス革命やナポレオンに象徴される時代精神の高揚のなかで、他ならぬ人間理性や精神の働きに並々ならぬ期待が寄せられた。自由や平等の理念が少なからず實現して、古い因習の階級社会や秩序を解体したように、人間の思惟は、よりよい社会や国家を創生することができるのではないか。人間の理性や意志に、いまだ現實化していない、その意味で經驗不可能な未来を切り開く力があると期待されたのである。こうして、具体的な個物よりも普遍的な概念、身体や感性よりも精神や理性に重きを置く哲学が主流となる。それでも、それとは別の潮流として、カントに倣い、經驗一般に立脚する哲学を突き詰めたのが、ショーペンハウアーやフリースなのである。ショーペンハウアーに限っても、彼はカントの批判哲学を継承しつつも、その概念装置を過激かつ簡略にしている<sup>2</sup>。そればかりか、世界を表象する出発点となる身体に注目することにより、世界に根を下ろしている生きた人間身体やその生存の實在性を「生きんとする意志」として提示している。これは「生の哲学」や「身体論」、さらには「無意識の思想」の先駆けや萌芽といっても過言ではあるまい。

ともかく、ショーペンハウアーが「日常の内部で、あらゆる人間に開かれている」（320頁<sup>3</sup>）經驗の形而上学を説いたのは間違いない。その一端を評者は「無関心（*interesselos*）」という観点から問うてきた。その概要は次の通りである<sup>4</sup>。

ショーペンハウアーによると、存在（*esse*）の只中（*inter*）で利害関心（*interesse*）に囚われて動き回る人間は、生きんとする意志に取り憑かれたエゴイストである。地上のあらゆるものに手を伸ばし、世界を征服しようとする人間の台頭により、世界からは外部がなくなり、人間同志が争い合う生き地獄が生み出されている。その限り、共食いをしないために、仮に新たな外部（植民地）を求めて宇宙に進出したとしても、闘争の世界は終わらないであろう。こうした悲観論によると、救いは利害関心を離れること、無関心以外にはなくなる。工作人（*homo faber*）として手足を動かす人間がしばしば静止して佇み、世界を見直すことにより、利害関心に囚われて活動していた時には「どうでもよい」と見落とされていた事物が、突如として（*plötzlich*）まったく別の輝きをまとって美しく輝き出すし、「どうでもよい」と見て見ぬフリをしていた無名無告の他者の苦しみが腸のちぎれる想いで痛感されるのである。

こうした思想は、著者の次の記述と響き合うであろう。

<sup>2</sup> 例えば、ショーペンハウアーはカントの建築術的なカテゴリーを独自に時間・空間・因果性と読み換えている。

<sup>3</sup> 以後、太田匡洋『もう一つの19世紀ドイツ哲学史——ポストカントにおける哲学方法論の系譜』京都大学出版会、二〇二二年からの引用に際しては頁数のみを記載する。

<sup>4</sup> ショーペンハウアーの「無関心」については、鳥越覚生『佇む傍観者の哲学——ショーペンハウアー救済論における無関心の研究』晃洋書房、2022年を参照されたい。

我々によって経験された世界の奥行きを語ることを可能にしてくれるのは、経験から切り離された何かを思弁的な〈概念〉から紡ぎ出さんとする空虚な悪戦苦闘ではなく、つねにすでに経験されたものとしてのこの世界を〈概念〉へと映し込み、そのような経験の可能性の制約を〈概念〉の地平上で切り拓いてみせるという方法論的視座である。そして、そのような気づきを得ていない人にとっては、経験世界はどこまでも、帳——ショーペンハウアーはこれを「マーヤーのヴェール」と呼ぶ——として我々に立ち現れ続けることになる。(320-321頁)

利害関心に囚われている限り、私たちの日常には形而上学的なものはないのかもしれない。しかし、ひとたび利害関心を離れ、「マーヤーのヴェール」が透視されたならば、私たちの日常が即時に形而上学的なものとなるのである。

## 2.

哲学的な方法論に着目する本書では、先述した日常のマーヤーのヴェールを突破するのは批判主義という「方法論的視座」となる。しかしながら、ショーペンハウアーはそれとは別の道筋も指し示している。

時間、空間、因果性は私たちの知性の装置であり、それによって本来的にだけ現前する一なるものがその都度、私たちの目の前に限りない継起における同種の数多性、常に新たに生じては消えゆくものとして立てられる。いま述べたような装置による物の把握は内在的である。それに反して、事物に関する事情を意識してかかるのが超越論的な把握である。これをひとは純粹理性の批判によって抽象的に得られる。しかし、それは例外的に直観的に生じ得る。この最後のことは私の補足であり、これこそがまさに目下、取り掛かっている第三巻で解明しようと努めていることである<sup>5</sup>。

引用文によれば、人間の有限性を強調するカント的な批判主義を守りながら、形而上学的な「物」、「本来的にだけ現前する一なるもの」へと至る道は一つではない。「純粹理性の批判」をさて置くと、一つは「内在」の道。もう一つが、自然や芸術作品といった美しいものの観照の道である。思い切って私見を述べると、前者が著者が丁寧に読み解いたショーペンハウアーの哲学的方法論であり、後者が評者が研究している無関心思想であろう。さらに言えば、前者がカントやフリースといった哲学史に棹さしている方法論の領域であるのに対して、後者は今、ここで現前する現象(*Erscheinung*)ないしは仮象(*Schein*)を通して輝く(*scheinen*)直観的なものの領域であろう。前者

---

<sup>5</sup> Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band* (以後、WIと表記する), in: *Sämtliche Werke*, Mannheim: Brockhaus, 1988, §31 S. 204.

は直観から概念への運動であるが、後者は言わば今という瞬間に留まる<sup>6</sup>し、それを表現するのは芸術となる。知性の光に照らされる「明るみ」と知性の光で照らしきれない「暗がり」と言ってもよいかもしれない。だが、そうであるからこそ、両者は光と闇、明暗として相補的な関係になり得る。それを、本書の「現場」に立ちながら、確認してみたい。

本書第二章第一節は、カントやフリースに遡及することにより、これまで看過されてきたショーペンハウアー『意志と表象としての世界』第二巻の哲学的方法論を剔出しており、その手際は鮮やかである。とりわけ、著者が回顧的に自認しているように「主著§18以降の議論は、哲学的方法論の具体的な適用の場面として解釈されることによって、はじめてより整合的な再構成が可能となる」（325頁）のは否定できないであろう。また、その成果の一つである「可視性」と「客体性」の間の相違の解明は、これまで評者が目にしてきた中で最も説得力がある<sup>7</sup>。

この読解を可能としているのが、所与の個物から一般的原理へと遡っていく「分析的方法」を支えている「抽象」である。ともすると、具体的な個物に終始したら、全体が失念される。かと言って、一般的なものから始めると、全体を俯瞰できるかもしれないが、個物は少なからず一般的なものに回収され、その有限性が否定的に捉えられてしまう。この二つの極端を回避する方法が、ショーペンハウアーの「抽象」となる。個物から出発しつつも、その個性性に惑わされることなく、その個別的な諸規定をも可能としている「現象の全体」、事物や世界の「内的本質」が問われるのである。ここで鍵となるのが、自己の身体（Leib）、我が身という観点である。

私たちが生きている現場では、私は自身を意欲する存在であると実感する。それと同時に、私の身体は動いている。例えば、手を上げようと意志することは手をあげるという身体行為と相即不離である。意志の働きが手の働きとして可視化しているのである。しかし、こうした動的な「働き」はどこまでも目に見える個別の事例に過ぎない。個別な心身の「働き」を抽象する方法が確立して初めて、「全身体」と「意志」の同一性という哲学の問題となり得るのである。個別から一般へ、動的なものから静的なものへの抽象による「横滑り」（184頁）によって、静的な概念を用いる哲学の地平で、動的な個別を映し出す（*abspiegeln*）<sup>8</sup>ことが可能となるのである。また、抽象とい

<sup>6</sup> 美術史という観点も考えられるが、ショーペンハウアー哲学では第一義として、美は瞬間に煌めくものであり、その瞬間においては「私たちの今とアダムのは今同一」（WIS. 330）とされる。

<sup>7</sup> 特に「「可視性」と呼ばれながら、「客体性」と呼ばれない対象として、ほかならぬ「身体の随意運動」すなわち「身体の働き」という局面があげられる」（189頁）という一連の洞察は卓越している。

<sup>8</sup> 同種の表現として、「翻訳」や「移し替え」がある。いずれの言葉を用いても、哲学が概念によって生き生きとしたリアルをどこまで扱えるかは微妙な問題となる。しかし逆に、身体に寄生した精神を説くショーペンハウアー哲学において、世界に根を下ろしている身体的な実感

う哲学的方法に裏打ちされることにより、身体の働きは意志の働きでもある、という個々の分析の正しさが補完されるのであろう。こうして、有限なもの、目に見えるもの、動的なもの（生成消滅するもの）の中に生存しながらも、無限なもの、見えないもの、永遠が、理念を見失い、世俗化した近代人に納得できる形で哲学の対象として提示されるのである<sup>9</sup>。

ただし、こうした身体という現場は、哲学的方法論の立場からは「指摘」に留まる<sup>10</sup>。個物を一般へと映し出す哲学では、最もリアルな「意志の働き」や「身体の働き」の同一性を普遍的な理性の知、「意志」と「全身」の同一性に翻訳することはできても、身をもって生き生きと実感される実在性そのものは汲み尽くせないのである。これはショーペンハウアー自身が認めている哲学の限界でもある<sup>11</sup>。もしも、それを捕い得るものがあるとするれば、それは利害関心を離れた、つまりは無関心な美の観照における直観となろう。例えば、無関心の立場では、事物の形という形式（Form）に加え、色という実質（Materie）が主題となる。ただし、それはあくまでも「どうでもよい」と切り捨てられる「暗がり<sup>12</sup>」の中の問題であるし、その暗がりにおける美の輝きも根拠を欠いた不思議なものとなる<sup>13</sup>。とは言え、この無関心の体験なしでは、ショーペンハウアーの議論は頭で理解できても、腑に落ちないものとなろう<sup>14</sup>。

### 3.

本書第二章第二節では、ショーペンハウアーの倫理思想における抽象ないしは哲学的方法論が検証されている。端的に言えば、「「個別的なものから一般的なものへ」と

---

を抜きにした単なる概念は貧困で不毛であることは間違いない。哲学書を書く、ないしは読むということはどういうことが問題となろう。

<sup>9</sup> 「人間の「有限性」によって保障された「世界」の一体性を前提とすることで、「抽象」という方法を用いることが可能となる」（174頁）。なお、こうした近代的な方法はニヒリズムとも地続きである。その是非については、今回は保留した。

<sup>10</sup> フリースとショーペンハウアーの哲学的方法論の連続性を指摘するに当たり、著者は「ショーペンハウアーによるフリースの読書体験」を指摘しているが、これも現場の指摘と言えよう。特に、「経験」と「体験」の表記の揺れがみられるが、これは哲学的方法論と身をもってなされる無関心研究の間、波打ち際とも言えないだろうか。

<sup>11</sup> 本書（184頁）でも引用されているように、「意志と身体の同一性は指摘されることしかできない」（WI §18 S. 122）。

<sup>12</sup> ショーペンハウアーは、目を閉じたときに暗闇のなかで見られる生理学的色彩に注目している。この暗がりの色彩体験により、巨人としての宇宙が直観される。その詳細については鳥越覚生「色彩体験は何を教示するか：ショーペンハウアー哲学からみるディルタイのゲーテ論」『ディルタイ研究』第三二号、日本ディルタイ研究、二〇二一年を参照されたい。

<sup>13</sup> 例えば、美と偶然性の問題を考えられたい。

<sup>14</sup> ショーペンハウアー自身、一八二五年に「完全に意志が清まった認識の瞬間に私に現れることだけを、私は純然たる傍観者ないしは目撃者として書き記し、私の作品に用いた」（Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß Bd. 3*, München: dtv, 1985, S. 209）と告白している。この問題を掘り下げるには、ディルタイに始まる「生の哲学」と「解釈学」の問題も考慮する必要がある。読者が著者の思想を追体験し、再構成する意義が問われるのである。

いう方法論的な視座が、その根底に存する」(205頁)ことが提示されている。それにより、従来の研究では等閑にされてきたショーペンハウアー哲学における「泣く」という概念の意義が明確になり、「泣く」という現象は、「共苦」と「意志の否定」を架橋する役割を果たしうる」(214頁)という重大な知見が提出される。ここでも、これまでと同様に、評者の無関心研究が、著者の方法論的研究の正しさを補完ないしは傍証するものであることを示したい。そのために、やや変則的にはなるが、「泣きを見る」という日本語から解きほぐしたい。

「泣きを見る」は、辛い目に遭い、泣いている自身を見ることになるということである。泣いている自身を見るということは、物理的には鏡に映したり、写真に撮るしかないであろうが、この日本語表現がしっくりくるのは、誰しもが「泣く」ということが自己自身を想像し、顧みるということ、ある種の反省作用を含意していることを体感しているからに違いない。尤も、著者は「泣きを見る」という和語には注目していない。だが、著者が読み解いたショーペンハウアーの「泣く」という概念は、この日本語の身体表現が含意していることと合致するのではないか。著者も引用している一節をみてみよう。

私見によれば、感覚された苦痛のために、直接的に泣くことすら決してなく、つねに反省におけるその苦痛の再現のためにしか泣かないものである。すなわち、感覚された苦痛が肉体的なものである場合でさえも、その感覚された苦痛から、その苦痛の単なる表象へと移行をしているのであり、そのあとになってから、自分自身の状態が共苦に値するものであり、もし他の人がこれに耐えているのならば目一杯の共苦と愛をもって助けられると、堅固かつ率直に確信するほどであることが分かるのである。[中略]したがって、泣くということは、自己自身に対する共苦、あるいはその出発点へと送り返された共苦なのである。(WI §67 S. 445)

引用文によると、「感覚された苦痛から、その単なる表象へと移行」した時に、ひとは泣き得る。この「移行」が、他ならぬ利害関心から離れて、世界(この場合は自身)を虚心坦懐に観照することでもあることを明らかにしたい。それにより、「泣く」という現場が、著者が明察しているように、ショーペンハウアー倫理学において個別的なものから一般的なものへという方法論の要であることが確認されるであろう。

ショーペンハウアーによれば、利害関心に囚われたエゴイストが見ている世界は、利害関心に染まって歪曲した世界、意志と表象としての世界である。しかし、利害関心から離脱すると、しばしの間、ありのままの世界、単なる表象の世界が現れる。その刹那、単なる表象を通して世界の本質が垣間見える。これを「泣く」という現象に則して言い直そう。我が身の私的な苦しみに苛まれている限り、その人は周りが見えなくなり、身勝手になるかもしれない。しかし、大いなる苦しみにより、卑小な自己

を突破したならば、「突如として (plötzlich)」(WI S. 445)、利害関心を離れて自身を想像し<sup>15</sup>、反省することができる。その時、その人は自身の苦しみを通して人類 (Menschheit) の苦しみを、ショーペンハウアー用語でいうところの苦しむ「人間のイデー (Idee des Menschen)」を認識しているのである。この瞬間を身体の側から言うと、「全身の奇妙な痙攣 (Krampf)」(WI S. 445)、すなわち「泣く」ということになる。苦しみによって「地獄をみて<sup>16</sup>」、文字通り「泣きをみた」ならば、ひとは利己を離れて、世界の苦しみを共にすることができる。泣き咽び、同情している時には、目の前の具体的な苦しみから一般的な苦しみへの移行が起きているのである。

## おわりに

著者の方法論は評者の無関心研究と相補的な関係にあるのではないか。ショーペンハウアー哲学の方法論では、最も一般的な経験や最も直接的な認識の「現場」(185頁)を指摘することが限界である。この現場を身をもって実感することが、ショーペンハウアー哲学を十全に理解するのに不可欠であるならば、無関心研究はショーペンハウアー哲学を理解するための地であり続ける。そして、この暗い地があるからこそ、明るい図が、つまりは真正な哲学が基礎づけられ、構築され得るのではないか。

---

<sup>15</sup> 「想像力」は、一方では「人類全体」に代表されるような対象を「類」として捉える認識を支えるものでありながら、他方では、たんなる「概念」とは異なり、「共苦」や「意志の否定」を可能にするような布置を与えることになる」(221頁)と考察する著者は、「想像力」の習熟による「良心」の陶冶の可能性」(243頁)を示唆している。

<sup>16</sup> 「地獄をみる」ことが「意志の否定」に繋がることについては鳥越覚生「生きとし生けるものが苦しみから自由でありますように：ショーペンハウアー哲学からみる「地獄」」『哲學論集』第六八号、大谷大学哲学会、二〇二二年を参照されたい。今の今まで、太田氏が指摘している「泣く」という概念の重要性に気づけなかったことを、ここで白状しておく。