

哲学することへの反省

藤 野 寛

世に哲学者と認められた人が著わした難解な哲学書を読み、理解しようと試み、その成果を文章に表わす——この読解と表現の営為が、それだけではしかし、まだ哲学していることを意味しないのではないかという疑念にとらえられて以来、私は、自らに向けられたこの疑念から身を振りほどくことができずにいる。ただ哲学書を読み、それについて書いているだけでは哲学していることにはならないとすれば、一体、何をしている時、私は、哲学していると言うことができるのだろうか。

こういう疑問を私は、潜在的には、既に久しく抱え込んでいたのだと思う。けれども、それに明確な輪郭と表現を与えてくれたのは、ヘルベルト・シュネーデルバッハのいくつかの論考であった。「解釈病——哲学の病いをめぐるテーゼ」と題するエッセイの中で、彼は、この病いは「哲学は哲学者のものした著作を読むという作業の内にやどり、哲学の文献が解釈されるところに哲学は成立する」¹⁾という思い込みに根ざす、と診断する。私の場合、もう少し具体的に次のように言わねばならない。「哲学は、西洋の哲学者のものした著作を読むという作業の内にやどり、西洋哲学の文献が解釈されるところに哲学は成立する」という思い込みに私は囚われていた、と。この思い込みに反省をくわえること——それが本稿の課題である。

シュネーデルバッハはさらに次のように言う。「哲学の中の、歴史的・解釈学的作業そのものに反対ということではない。哲学を、歴史的・解釈学的作業に切り縮めてしまうことに反対なのだ」²⁾と。これに倣って、私は、こう言わねばならないだろう。「哲学の中の、西洋渡来の文献に対する歴史的・

¹⁾ Schnädelbach, Herbert: Morbus Hermeneuticus - Thesen über eine philosophische Krankheit, in: Vernunft und Geschichte, Frankfurt am Main 1987, S.279

²⁾ Schnädelbach, a.a.O., S.283

解釈学的作業そのものに反対ということではない。哲学を、西洋渡来の文献に対する歴史学的・解釈学的作業に切り縮めてしまうことに反対なのだ」と。

もちろん、こう言ったからといって、西洋哲学の作品が私に強い衝撃を与えてくるという事実そのものまで否定しようというのではない。それは、私の生に対する呼びかけを含み、よりよく理解したいというやむにやまれぬ思いへと私を駆りたてる。問題は、その哲学的著作理解の努力は、それだけで既にそれ自身もまた哲学であるとの身分証明を得るのかどうか、という点にある。それは、「哲学的文献に拠っての文献研究 (Literaturwissenschaft)」³⁾でしかないのではないか。例えば、カントのテキスト理解の努力は、カントがドイツ語で書いている以上、ドイツ学 (Germanistik) であるとは言えても、まだ、哲学とは言えないのではないか。哲学と認められるための条件を、未だ十分には満たしていないのではないか。否、この「未だ十分には」という表現がそもそも生ぬるい。まるで、努力が足りない恐れはあるにせよ、努力の方向そのものの正しさには安心してよいと言わんばかりではないか。しかし真相は、哲学であるためには不十分というだけにとどまらず、さらに、哲学から逸れ、哲学を妨げているとさえ言わねばならないのではないか。カントのテキストを理解しようとする懸命の努力——実はそれこそが「哲学忌避」であつたり「哲学妨害」⁴⁾であるというような事情がありうるのではないか。一体、いかなる条件を満たしている時、私は、自分が真正正銘、哲学を実践しえていると(胸を張って)言えるのだろうか。

こういう問い方は、いかにも大仰で、抽象的に響く。しかし、それは、恐ろしく身近で具体的な問いでもあるのだ。なにしろ、私は今、『実践哲学研究』と題する雑誌にこうして「哲学」を主題とする文章を書いているわけだが、その主題にもかかわらず、私の文章は、哲学たるの要件を逸してしまっているのではないか、という嫌疑を免れることが出来ないからである。不安のあまり私は、それがいかにも非哲学的な問い方であることを重々承知のうえで、次のように問うてみたい誘惑にすらかられる。「これだけの条件さえ満たしておればある論文が哲学の論文であると認証されうる、そういう条件を列挙することは

³⁾ Martens, Ekkehardt/ Schnädelbach, Herbert: Zur gegenwärtigen Lage der Philosophie, in: Philosophie, Hamburg 1985, S.34

⁴⁾ Schnädelbach, a.a.O., S.280, S.283

できないものか」と。

哲学の病いとしての「解釈病」の症状の一つは、そこでは、ある解釈が正しいか否かにしか関心が向けられず、その解釈の仕事が哲学であり得ているか否かという点は不問に付されがちになる、という形で現れるだろう。しかし、ある論文で示された解釈が妥当なものか否か、という問いと、その論文が哲学たりえているか、という問いとは、同一のものではないはずである。解釈の正しさの如何、にはとどまらない——哲学、それが問題である。

この大きな問題と取り組むための手掛かりを、私は、アドルノの1962/63年の講義録『哲学の用語』における議論に求めたいと思う。ちなみに、シュネーデルバッハもまた、その「哲学」概念をめぐる思索において、彼の哲学上の師から決定的な影響を受けていることは疑いをいれない。

二

この講義録の中でアドルノは、繰り返し、哲学の二重の性格について語る。「哲学はそもそも逆説的な成り立ちをしている。つまり、哲学は、一つの専門分野であり、かつ同時に、いかなる専門分野でもないのだ。」⁵⁾ 哲学はいかなる専門分野でもない、ということで何が言わんとされているのか。消極的な言い方をすれば、哲学には、他の学科は手をふれず、哲学のみが担当し得る、そしてすべき対象領域などない、ということになる。ある対象さえ取り扱っておればそれで哲学たることが保証される、そういう対象などない、ということだ。「哲学というものは、あるテーマの集合ではない。むしろ」と、アドルノは積極的に言う、「ある精神の姿勢、意識の姿勢なのだ。」⁶⁾ 他の学科と比べて、哲学は「何を」取り扱うかが違うのではなく、それを「いかに」取り扱うかが異なるのだ、とも言えようか。とすれば、この姿勢さえそなえておれば、諸学科の扱う対象のすべてが同時に哲学の対象ともなり得ると言えることになり、実際、例えば、言語を扱っては言語学と並んで言語哲学が、社会を扱って

⁵⁾ Adorno, Theodor W.: Philosophische Terminologie, Band 1, Frankfurt am Main 1973, S.9 以下においては、PT 1 と略記する。なお、この講義でアドルノは聴講者にとっても丁寧な言葉使いで語りかけているので、翻訳でも、本来、そのような文体を採用すべきところであろうが、本論考では、地の文とのバランスを考え、論文の調子で訳した。

⁶⁾ Adorno, PT 1, S.9

は社会学と並んで社会哲学が、歴史を扱っては歴史学と並んで歴史哲学が、自然を扱っては自然科学と並んで自然哲学がその存在を主張しているというのは、学問の世界におなじみの光景である。では、このように諸学科に「哲」の字をつけ加えることを可能にする、哲学に固有の、哲学的な精神の姿勢とは、一体、いかなる姿勢なのか。それは、それぞれの分野での専門知の欠如という、単に欠性的な事態を表すものでしかないのではなく、確かに、何事かをつけ加える、そういう姿勢なのか。

ところで、アドルノは、哲学はいかなる専門分野でもない、とだけ言っているわけではない。同時に一つの専門分野でもあるという、哲学の逆説的な成り立ちについて、彼は語っているのだ。やれやれ、と私達は胸をなでおろすことができる。おかげで、哲学者としての生存が正当化されるからである。というのも、哲学が一つの専門学科であるとは、諸学科間の分業関係の中で、他の学科ならぬ哲学こそが、そして哲学だけが担当すべき対象領域が存在する、ということなのだから。だが、それはいかなる領域か。

真理、善、美、存在、自由、理性といった言葉が直ちに思い浮かぶ。これらの事象は、少なくとも目下の学問的分業体制にあっては、それを担当する実証学が別個に存在するという事情にはないようであるから——存在学とか自由学というような実証学は存在しないし、善学(倫理学)や美学は哲学の一部門とみなすことが可能だろう——誰はばかることなく哲学がその専有を主張して差しつかえなさそうである。

けれども、問題は、確かに私が先哲による著作を解釈するだけでなく、哲学に固有の対象に取り組むとして、言いかえれば、テキストではなく事柄そのものに迫ろうとするのだとして、それで私は哲学していることになるのだろうか、という点に存する。例えば、ハイデガーのテキストを解釈するだけでは哲学していることにはならず、ハイデガーを正しく解釈したとしてもなお哲学しているとは言えないのだとして、では、ハイデガーが問題なのではなく存在そのものこそ問題なのだからと、ハイデガーに学びつつ自ら「存在」について思索するとすれば、既にそれで哲学していることになるのだろうか。この問いへの答えは、依然として「否」でなければなるまい——もし、アドルノに従って、哲学とは精神の姿勢でもある、と考えるならば。

アドルノの上記の発言は、哲学することへの私の問いかけに一義的な解答を与えてはくれない。しかし、問いを二つの方向にいま少し具体化するには役に立った。一方に、哲学的姿勢とはいかなる姿勢か、という主体性に関わる問いがあり、他方、哲学における事柄そのものとは何か、という客体に向けられた問いがある。アドルノがこの『哲学の用語』という著作を終始一貫して強調するように、哲学とは、二重性格をそなえる逆説的な成り立ちのものであってみれば、私はこの二つの方向への問いを、別々に、それぞれ独立して問うのであってはなるまい。哲学は、主体のあり方としても、客体の何たるかによっても、それだけでは定義されえない。そうではなく、「主体と客体との関係」⁷⁾を通して初めて定義されうるのだろう。哲学の扱う対象領域は何か、と名詞で問うのではなく、哲学的な姿勢とはいかなるあり方か、と形容詞で問うのでさえなく、哲学するとはいかなる行為なのか、と動詞でもって問いかけるほかない、そういう事情にあるのだろう。

三

ところで、アドルノは、哲学と実証的諸学科との違いに関して「哲学においては、各々一人一人の人間にとって本質的であるような事柄が取り扱われるのでなければならない」⁸⁾という点を強調する。これは何を言わんとするのか。

哲学の真理は、一部の人だけに妥当するという性質のものであってはならず、すべての人に対して例外なく拘束力を持つものでなければならない、ということが言われているのか。哲学的真理の普遍妥当性ということが問題になっているのか。しかし、真理なるものは真理である以上、哲学の真理であると否とに関わらず、普遍的に妥当するもののはずである。数学の真理や物理学の真理もまた、誰一人その妥当性を否定、回避することはできない。

そうではない。アドルノが「すべての人々にとって」ではなく「各々一人一人にとって本質的」と言っている点が看過されてはならない。続けてアドルノは諸学科間の分業という論点に話を進めてゆくわけだが、要するに彼は、哲学は分業という仕方では他人任せにすることはできない、代行が許されない、一人

⁷⁾ Adorno, PT 1, S.139

⁸⁾ Adorno, PT 1, S.9

一人が自力で実践しなければならない事柄だ、と主張しているのである。哲学の真理は、その探究を専門家任せにし、それが発見、獲得されればありがたく拝借するという具合にはゆかない質のものなのだ。ということはつまり、哲学的認識の営みにおいては、認識者一人一人の違いというものが不可欠の前提として考慮に入れられており、一人一人の個性というものが本質的な契機としての役割りを果たす、ということの意味する。上記のアドルノの発言は、哲学的真理が普遍妥当性への要求を掲げるという点をではなく、むしろ逆に、哲学的真理は一人一人の人間の個性、個別性に本質的に関係するという事態をこそ、指し示しているのである。

シュネーデルバッハもまた、哲学の二重性格を指摘しているが、それによれば、哲学は科学としての側面と啓蒙という側面とをあわせ具えている。言いかえれば、哲学と他の諸学問との相違はこの啓蒙という性格によって生じることになるのだが、啓蒙の語を説明して、それは「哲学する者が、自己自身に、分析し解釈し認識するという仕方に従事する」⁹⁾というあり方を示すものであると言う。この「主体の自己自身へのたずさわりの」¹⁰⁾と言う点こそ、哲学と他の諸学科との区別の標識に他ならない、と言うのである。近著『理性的動物の復権のために』の中で、シュネーデルバッハは次のような大胆な主張をしているが、これは、それ以前からの彼の哲学概念をめぐる思索の必然的帰結であると考えられる。「では、哲学の科学に対する優位が主張されうるとすればどのようにしてか。文法上の一人称と三人称のパースペクティブの区別を利用する、そういうパースペクティブの区別という手段によってのみ。哲学という行為は、「私による語り」或いは「私達による語り」を媒体としてなされる。私達が「彼・彼女・それ」に固執する場合、私達は単に精神科学者なのだ。哲学とは、誰かの思考をではなく、私達自身の思考を解釈し展開する作業——もちろんそれは必然的に他者による思考との対話関係を含む——である。哲学的思考はこのパースペクティブにおいてなされねばならず、それ以外に起こるものではないということ——このことを私達はハイデガーにおいてもアドルノにおいても共通して学ぶことができる。哲学とは、私達の自己自身との理論的か

⁹⁾ Martens/Schnädelbach, a.a.O., S.32

¹⁰⁾ Ibid.

つ実践的關係を、思考によって言語表現へともたらずことである。この自己關係はもちろん世界への關係の中に包含されてはいるが、しかし——科学主義が主張するようには——世界關係の側から開明されるものではそれこそないのである。それどころか私達はむしろ逆に私達の自己關係の側からのみ私達の世界との關係を解明し理解することができるのである。」¹¹⁾

同じことをアドルノは「経験の表現」という点に着目して次のように言う。「おそらくは、哲学者は、通常の意味で、対象的なものとしての真理など探し求めてはいないのだろう。むしろ、概念という道具を用いて、彼だけに独自の経験を表現せんと努めているのだ。」¹²⁾ここでアドルノが経験の語のもとに念頭に置いているのが、痛みや苦しみといった否定的な経験であることは、例えば次の発言から読みとれる。「ほとんど次のように言ってみたくなる。哲学は、痛みを、概念という媒体に翻訳しようと欲するのだ、と。つまり、哲学とは、何らかの現実を写し取ろうと外界に差し向けられた鏡なのではなく、むしろ、経験を、この言わずにはいられないことを、拘束力のあるものにしようとする、客観化しようとする試みなのだ、と。」¹³⁾こういう主張が孕む問題点についてアドルノが無自覚であるわけでは、もちろんない。彼は言う、「こういう哲学観に対しては、ほとんど自動的に、それは主観的だとか、主観主義だ、といった異論が出されることになる」¹⁴⁾と。

哲学の認識が、認識主体の個性性への關係というものを不可欠の契機として含むからといって、それなら、哲学はAさんならAさんにのみ拘束力を持つ個別的認識に甘んじてよいということなのか、例えばエピクロス哲学やショーペンハウアー哲学という言い方があるように、哲学する人の数だけ誰々哲学があるということなのかというと、決してそうではあるまい。それぞれの個人がそれぞれの個性に応じた真理を持つというような相対主義は、決して哲学の学と

¹¹⁾ Schnädelbach, Herbert: Philosophieren nach Heidegger und Adorno, in: Zur Rehabilitierung des animal rationale, Frankfurt am Main, 1992, S.320

¹²⁾ Adorno, PT 1, S.81

¹³⁾ Adorno, PT 1, S.83

¹⁴⁾ Adorno, PT 1, S.84. アドルノはこう言っている、「哲学は、ただ単に、自己自身に対して透明な主観的意識がそなえる性質の内に存するのではない。むしろ、この意識が、それ自体は意識ではないものに的中しようとする、そのものを獲得しようと骨折ることの内に存するのだ。」PT1,S.212

しての性格と相容れるものではない。哲学は、一方で、認識者の個性が決して捨象されてはならないとの要求を掲げるのであるが、同時に、それが真理探究の営みである限りにおいて、部分的・相対的認識に甘んずることなく、普遍的に妥当する真理への要求もまた頑として譲るものではない。事態は逆説の相を少しもゆるめてはいないのである。

哲学にあつては認識主体の個性が捨象されてはならない、という点が、アドルノとシュネーデルバッハに従って確認されたわけであるが、これまでのところ私は、主体性と個性の区別、及び両者の関係を曖昧にしたまま議論をすすめてきた。次に、この点にいま少し立ち入った検討を加えることを通して、哲学の逆説性の中で身動きがとれなくなってしまうための方途を探ることにしよう。

四

哲学の真理における主体性の契機を、最も極端な形で強調した思想家はキルケゴールであろう。『哲学的断片への結びとしての非学問的後書き』の中でキルケゴールは、主にヘーゲル哲学を念頭に置きつつ「主体性こそ真理である」¹⁵⁾というテーゼを対置する。彼はヘーゲルの哲学を客観性の立場とみなし、だからこそそれへの批判としてこのテーゼをぶつけるわけだが、これは考えてみれば奇妙な事態だと言わねばならない。というのも、絶対精神として捉えられた主体の自己展開、自己実現の過程として世界と歴史の全体を概念把握しつくそうとする壮大な企てとしてのヘーゲル哲学は、近世以降の主体性の哲学の完成形態である、少なくとも、それを自らの内に契機として統合している、というのが、哲学史教科書の教えるところであるからだ。主体性が真理である、とのテーゼは、それがどれほどの真理成分を含まうとも、少なくともヘーゲル哲学への批判としてはとんでもないはずなのではないか。

しかし、ここで私達は、同じ主体性の語のもとに理解されているものの内容の違いという点に注意を向ける必要がある。カント以降の主体概念にあつては、個人レベルの経験的主体と、個人的経験が成立することを可能ならしめる、あるいはこれを構成する超越論的主体との二重性ということが常に考慮に入れら

¹⁵⁾ Kierkegaard, Sören: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Erster Band, Gütersloh 1988, S.179ff

れねばならない。アドルノは、「観念論の尋常ならざる困難」について語り、こんな風に説明する。「この個人的意識というのは、個人に結びつけられている限りにおいて、それ自身、空間・時間の中に個体化されたなにかである。我々が個人的意識を持つ限り、この個人的意識は、後にフッサールが言い表したように、それ自身、世界の一部である。ということはつまり、個人的意識は、観念論の教えに従えば、そもそもそれがはじめて構成せんとするものをば、既に前提してしまっているのだ、と言うことができよう。その結果、観念論は、幾分か、自分の弁髪をつかんで自らを沼の中から引っぱり上げるとされる、あのミュンヒハウゼン男爵の状況に身を置くことになる。」¹⁶⁾そして、カント以降のドイツ観念論の哲学者達は「構成的主観性一般という概念を堅持しようとしたが故に、上述の困難に強要される形で、この主観性を、個人の意識をふみ超え出る方向へと拡大しないわけにはゆかなかったのだ。」¹⁷⁾つまり、主体から出発し主体への反省を通して客体の認識をも果たしうることを、主体と客体との同一性という理念が実現されうることを言うためには、個人的経験主体が、言わば障害とみなされて、一般的主体性の中に吸収、解消されねばならなかったのだ。障害として捉えられた主体の個人性、特殊性、独自性は、その意義において軽んじられ、さればこそ、この解消も可能となる。

まさにこの点こそ、ドイツ観念論の欺瞞として、キルケゴールが見過ごすことを断じて肯じなかったものである。人間は、意識一般なり、絶対精神なりとして、世界の外側あるいは上空に位置を占め、言わば「永遠の相の下に」世界を構成したり観照したりしうる存在ではない。キルケゴールにとっては、主体といっても、それは、あくまで個として世界の内に実存するしかないあわれな単独者なのである。個としての実存というこの事態は、ドイツ観念論の哲学者達にとってそうであったと同じく、キルケゴールにとっても、嘆かれ甘受されるしかない否定的な事態である。「所詮我々は実存する者でしかないのだ」¹⁸⁾とため息にも似た呟きをキルケゴールは一再ならず洩らしている。けれどもしかし、否定的であるからといってそれを過少評価し一般性の中に解消して済ま

¹⁶⁾ Adorno, Theodor W.: Philosophische Terminologie, Band 2, Frankfurt am Main 1974, S.61

¹⁷⁾ Adorno, PT 2, S.62

¹⁸⁾ Kierkegaard, a.a.O., S.180 u. 188

しうと考えるならば、それは肯定的なものへの夢想到にうつつを抜かしているからだ、とキルケゴールは警告する。真理概念における主体性の契機に關して言えば、決して一般性へと解消されえない代替不可能な個人の主体性こそ、あくまで考慮されるべきである。「主体性が真理である」という先のテーゼは、むしろ「個人性こそ真理である」と定式化された方が、その意圖を的確に表すものとなっていたらう。

こうして「主体性が真理である」というテーゼの眼目が一般化を拒む單獨個人としての主体という点にあるからこそ、「真理を自己のものにする」という着想がキルケゴールにとって重要な意味を持つことになる。つまり、たとえ客觀的真理が誰か他の、例えば専門哲學者の手によって発見、認識されたとしても、一人一人の主体の個性というものが障害となって立ちはだかるがゆえに、各自がそれぞれの仕方ですその障害を克服し、その真理を自らのものとするという作業が必須の課題としてなお残されているからだ。

かくして、普遍妥当する客觀的真理を個々の主体が自らのものとしようとする過程の全体——これがキルケゴールがその真理論において浮き彫りにしようとしたものであったとすれば、そこに哲学概念に關する一つの極めてユニークな解釈を認めることができるのではないか。哲学とは元來「知への愛」を意味したとする語源に遡っての解説はよく知られているが、これに關してアドルノがとても鮮やかな敷衍を行っている。「プラトンは、愛という、イデアによって魅了されてしまうことというこの考え、つまり、思考することのある特定の主体的姿勢の契機を、本來的に哲学することを構成するものとして、初めて、哲学という事柄に關係づけた。たとえ徒らにではあれ哲学がそれを目指すところの超越的あるいは絶對的な内容と、かの熱狂的な姿勢との統一という点こそ、私には、依然として、そもそも哲學的思惟の前提であり続けているように思われる。」¹⁹⁾大抵の概説書では「知への愛」のうち、もっぱら「知」の側にアクセントが置かれるとしたものだが、情熱としての主体性をほとんどやけっぱち

¹⁹⁾ Adorno, PT 1, S.80f. 否定性の思想家アドルノは、「どのようにして私は良きものを愛することができようか、もし私が悪きものを憎まないなら」というストリンダベルグの言葉を紹介した後で、「精神的な愛、即ちスピノザの意味での知的な愛のいま一つの形は、悪きものの、虚偽であるもの、我々の世界にあって耐え難いものに対する断固とした憎悪としてしか、もはやほとんど考えられない」(PT 1, S.200f)と、激しい言葉を発している。まるで、現在では、哲学は、憎しみとしてしか成立しえないと言わんかのように。

で強調するキルケゴールは、「知」の契機は軽視するという代価を支払って、「愛」の、熱狂の、情熱の契機に注意を促しているのだと見ることができるのではないか。

ここからしかし、キリスト教的思想家としてのキルケゴールは、さらに一步をすすめてしまう。アウグスティヌスの伝統に従って、彼は、真理とは内面性だ、主体が自己の内面へと深く沈潜してゆくことだ、と議論を進めてゆく。そして、「主体的に真理が問われる場合、個人の関係が主体的に問われることになる。この関係の如何さえ真理の内にあるならば、その個人は真理の内にあるのである、たとえば、彼が非真理へと関係しているとしても」²⁰⁾とまで言うに及んで、彼の真理概念から、客体性の契機は一切脱落してしまうことになる。対象を欠いた空虚な内面性としての主体性、というアドルノの批判が出てくるのは当然だ、と言わねばならない²¹⁾。

ここでキルケゴールは、人間の内面性を神秘化する宗教的思想の伝統に足をとられて、人間の個性性を実体化する誤りを犯している。外部と通じることのない内部、一般性と通約不可能な個性性という神話。そして、個性性こそ真なるものであると実体化することは、一般性の側をば二次的なもの、非本来的なもの、さらには虚妄であるとして軽んじることに道を開く。人間に即して言えば、一般的な規定をことごとく非本来的なものとして斥け、言わば玉葱の皮をむくようにして実存の核とでもいったものを捜し求める作業、「本来の自己」捜しが始まることになる。しかし、そのようにして人格の絶対的核としての個性なるものを探り当て、取り出そうとする努力に展望はあるのだろうか。一般的なものの一切を抽象的だとして斥けた後には、それはそれでこちらもまた、一切の規定を欠いた抽象的な何物か、一つの空虚しか残らないのではないか。的確にもアドルノは次のように指摘する。「個我はただ社会に組み込まれているばかりでなく、その存在を文字通り社会に負っている。個我の内容となっているものはことごとく社会から来ている、あるいは端的に客体に対する関係から来ている。だから社会を反映しつつその中で自由な発展をとげる個我はそれだけいよいよ豊かになるということがあり、逆に個我を根源として祭り上げなが

²⁰⁾ Kierkegaard, a.a.O., S.190

²¹⁾ Adorno, Theodor W.: Kierkegaard - Konstruktion des Ästhetischen, in: Gesammelte Schriften Band 2, Frankfurt am Main 1979, S.42ff

ら外界と交渉を断って自身の殻に閉じこもるような行き方は、かえって当の個我を狭い世界に安住する貧しい存在に切り下げてしまうのである。単独者として自己の内面に引きこもることでその豊かさを手に入れようとするキルケゴール流の試みが、終局的には当の単独者を犠牲にする結果になり、彼自身が観念論の体系について誹謗した抽象性の弊に自ら陥ることになったのも謂れないことではなかった。」²²⁾

主体の個人性を強調するキルケゴールの思想は、ともすればその意味を軽く見る傾きのあったドイツ観念論への批判として捉えられる限りにおいて、一定の真理成分を含む。しかし、個人性が実体化され絶対化される時、それは偽となる。いかにも簡潔なアドルノの評言を聞こう。「ヘーゲルの全体なるものが非真であると等しくキルケゴールの単独者も非真である。」²³⁾

要するに、哲学的認識は、主体の個人性というものに定位し、これを出発点とする。これを否定することには、哲学は抵抗しなければならない。それは、人間の取り替え可能性という思想につながり、非人間적이다²⁴⁾。しかし、個人なるものを究極の実体として絶対化することも、また幻想である。そのような究極の本来性としての個人なるものは存在しない。存在するのは、様々な一般性によって規定しつくされ、そのような一般的諸規定の束として辛うじて解体、消滅を免れている非力な主体である。哲学的認識が「主体の自己自身とのたずさわりの」という契機を不可欠のものとするとする時のその主体とは、一般的諸規定の束でありつつも一般性に解消されることのない個人という逆説なのである。哲学的認識は、個人を人間性へと解消する、人間についての普遍妥当

²²⁾ Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*, in: *Gesammelte Schriften Band 4*, Frankfurt am Main 1980, S.173. 邦訳(『ミニマ・モラリア』三光長治訳、法政大学出版局)233ページ。訳文は一部変更した。この『ミニマ・モラリア』という著作は、「個人の経験」を起点とする認識の現代における可能性を批判的に検証する試みだと言ってよいと思われるが、そこで彼は、社会からの避難場所としての個人という概念を今なお掲げ得るかの如く主張する思想を幻想として繰り返し論難する。その際、そのような幻想をふりまく傾向として、キルケゴールに端を発するいわゆる実存哲学が念頭に置かれていることは言うまでもない。アドルノは言う、「社会からの自由は、個人から自由への力を奪う。というのも、個人というのは、他者との関係の中でどれほどリアルであろうとも、絶対的なものと見なされるや、一個の抽象でしかなくなるからである。個人は、社会的に構成されたのではないような内実などいささかも持ち合わせていない。」Adorno, a.a.O., S.168f. 邦訳、227ページ。

²³⁾ Adorno, Theodor W.: *Kierkegaard - Konstruktion des Ästhetischen*, S.250

²⁴⁾ 観念論の非人間性については『ミニマ・モラリア』の中に鋭い指摘がある。S.81, 邦訳、98ページ。

的真理追求の試みでもなければ、個人がかけがえのない存在たらんと願ってなす「本来の私」捜しでもない。個人がそれぞれになす経験から出発し、これを分析・解釈しつつ、その偏狭で制限された有り方を克服してそこに宿る一般的真理成分を析出させんと試みる一方で、同時に普遍性には解消されえぬ個的なもののかけがえのなさを救出する希望を捨てることもしないという、反対方向の努力の一つとなった逆説的な営為こそ、哲学することなのではないか。

五

さて、究極の個性性というものは存在せず、私の主体なるものも「個人の生存をその最も内密の部分にいたるまで規定してくる様々な客観的な力」²⁵⁾の多重にもつれあった束のごときものにすぎないという事情にあるのだとすれば、哲学が、主体の自己自身へのたずさわりを本質契機として含むとはいっても、これこそほかならぬ私の自己であると言いうるものを探り当て一義的に確定することは不可能だということになる。私は、私に固有のかけがえのない経験だと言いうるものを認識のための出発点として取り上げたいと望むのだが、その選択は、根拠を欠き恣意的であることを免れない。これこそ私独自の経験だと思っていっても、様々な客観的で一般的な力によって影響され規定されて生まれたものであってみれば、実は、誰にもおなじみの平凡な経験でしかないと言いうのが大概のところであろう。とすれば、私は、とりあえず、その選択に恣意性が付きまとうことの免れえぬ自己の経験に定位し、その経験を規定している客観的諸力を解説し、解きほぐしてゆく作業から始めるしかない。その作業のなかにしか、私の経験の、より広い文脈から見られた意味だけでなく、なお一般性へと解消されつくされ得ぬかけがえのなさともいったものに到達し得るという希望は託されえないのではないか。

私は五年半あまりドイツに滞在し哲学の勉強をすすめる機会を得たが、その間に、とりあえず哲学をしていることになってはいるが、本当のところ一体、自分は何をしているのか、これまで何をしてきたのか、これから何をやってゆけばよいのか、という問いに捉えられ、大袈裟に言えば「アイデンティティの危機」に陥ることとなった。もちろん、これは、私個人の経験、しかも、ごく

²⁵⁾ Adorno, *Minima Moralia*, S.13. 邦訳、1 ページ。

ありふれた経験である。留学に際して誰もが経験することが、私の身にも起こったというだけの話かもしれない。しかし、ありふれた経験であればこそ、逆に、そこには私個人の性格や能力に還元してはすまずことのできない、より一般的な問題の次元が顔を覗かせていると言えるのではないか。つまりは、日本人が日本の近代化のプロセスの中で西洋哲学を研究するという事実そのもの、という問題が。

現在私が西洋哲学を学んでいるという事実は、なるほど私個人に属するものである。けれどもそれは、純粋に私個人の主体的、実存的決断の産物というものでは全くない。いわゆる進学コースをその意味を深く問うこともせずひた走ったことも、いかに生くべきかというような問いを抱えて自明の如く西洋哲学の方向に目を向けたことも、ドイツの哲学を研究する以上「現地」で学びたいと考えたことも、いずれも、私が生まれ育った日本の社会を貫き、さらには少なくとも明治以降の日本の歴史を支配してきた精神的な力によって影響され規定された上での決定に他ならない。それ故、私個人の経験への実存的反省は、私の生を規定してきた——社会的であれ、歴史的であれ、文化的であれ、何であれ——様々な一般的諸力への認識作業を介してしか遂行されえないと考えられる。この私の生を規定している力を——自らを批判的にそれから解き放つためであれ、自覚的にそれを自分のものとするためであれ——認識にもたらそうとする努力の内に、シュネーデルバッハのいう「科学でありかつ啓蒙でもあるものとしての哲学すること」の可能性は探られてよいのではないだろうか。

六

江戸時代末期の開国以来、日本が猛烈な熱心さと勤勉さで西洋から輸入、摂取に努めてきたのは、物質的なものには限られなかった。政治制度、教育制度をはじめとして、精神的・文化的なものもまた例外なく学び取られようとした。その過程で西洋崇拜とでも呼ぶべき精神の姿勢が生まれ、その楯の半面として、日本古来の伝統的なものを価値少ないものとして斥けたり、そこまでゆかずとも、それへの関心を喪失したりする傾向が顕著となった。これは、関心の重心が、第二次世界大戦を境として、ヨーロッパからアメリカ合衆国へ移った後も基本的には変化がない。

もし、哲学が、精神の現状に対する批判的自省察の努力であるとするならば、日本の哲学は、現代日本のこのような精神状況——西洋文化への権威主義的追随と同一化、その無批判的受容、自らの足元の現実への無関心、伝統との批判的対話とその再摂取の努力の欠如——との批判的対決を課題の一つとしなければならないはずである。しかし、現実には、日本の哲学は、そのような西洋文物輸入競争の片棒をかついでいる、否、その先頭を突っ走っている観さえある。ヒジャ・キルシュネライトは、日本の学問の内部での西洋中心主義ということ考察の対象に取り上げているが²⁶⁾、哲学もまたその指摘を免れうるものではないだろう。そこでは、西洋哲学の、とりわけその最新の産物を材料にして、人々が学習能力の高さと知識量を競い合っているというのが、最も目につく光景なのではないか。輸入業務と解釈業務に没頭する日本の哲学の世界のこの状況は、シュネーデルバッハに従えば、一つの病であると言わねばならないだろう。この病いは、自らが病んでいる事実への自覚の欠如をその症状の一つとするから、つまりは、主体の自己自身へのたずさわりの哲学たるの要件を欠いていることになると言わざるを得まい。

加えて、シュネーデルバッハはさしあたりドイツの哲学界を念頭に置いて、解釈病という病いが蔓延していると指摘するのであるが、この病いがドイツ人と日本人とに対して意味するものの相違という点にも留意されねばなるまい。ドイツ人にとっては、西洋哲学の文献を解釈・理解しようとつとめることは、彼らの現在が西洋の精神史・哲学史によって規定されたものである限り、自己を生み出したもの、自己に影響を及ぼしたものへの問いとして、自己認識の努力であり、哲学でありうる。プラトンであれ、ルター、カント、ニーチェであれ、これらの哲学者が思索した事柄は、ドイツ人にとって決して他人事ではないのだ。ガーダマーは言う、「いずれにせよ、我々が過去に対して絶えずと続ける態度においては、伝えられたものから距離を取ったり自由になったりすることが、本来の関心事なのではない。我々は、むしろ、絶えず、伝統の中に立っているのであり、この只中に立っているというあり方は、決して、対象に対するような態度なのではない——伝統が我々に語りかけてくることを、まる

²⁶⁾ Hijiya-Kirschneireit, Irmela: Japanischer Eurozentrismus, europäischer Relativismus und einige Konsequenzen, in: Das Ende der Exotik, Frankfurt am Main 1988

で、他なる、疎遠な何かででもあるかの如くに考えるような。それは、常に、既に、自らのものなのであり、お手本であり見せしめなのであり、自己の再認識なのである。もっとも、我々の後になってからなされる歴史的判断にとってその内に認められるのは、認識というよりは、むしろ、伝統を最も予断のない仕方では我が物とする作業なのだが。」²⁷⁾ ガーダマーが指摘するこの事情は、しかし、私達日本人にとっても、直ちにあてはまるものだろうか。

私は、余程の留保をつけなければ、西洋哲学の文献を解釈・理解する試みが日本人の自己理解の試みでもあると言える事情にはないと思う。日本文化と西洋文化との間に歴史的に交渉が全くなかったわけではないにせよ、西洋文物とは私達自身とは歴史的つながりを欠いた異物であると、先ずは言わねばなるまい。西洋哲学史の文献は、私達にとって、時間的にのみならず、空間的にも、つまり二重の意味で疎遠である。とすれば、私達が西洋哲学研究にたずさわることは、なじみ薄いものに対する好奇心に発する知的営為、つまり、異国趣味(Exotismus)ではありえても、自己認識という契機を不可欠とする哲学でだけではありえないのではないか。

さて、疎遠な対象に遭遇してその疎遠さに難渋し、にもかかわらずこれをなんとか理解しようと努力する中で、必然的に、自らの理解能力の質と限界へと反省が向けられずにはすまない、というのは解釈学的反省の事柄に属する。本来、異物理解の努力の中から生まれた解釈学は、同時に、自己の理解能力そのものへの反省、自己認識とならずにはすまないことで、哲学的であるとの身分証明を得る。異物理解と自己理解との相互媒介の中で、他者理解が広がるとともに、自己理解も深まることが期待されるのである。

私達にとっての課題は、言うまでもなく、解釈学についての紹介文、解説文を量産することではなく、自ら、解釈学的反省を実践することである。私達日本人には西洋哲学という異物を理解する能力は備わっているのか、どの程度までなら理解できるのか、あるいは逆に、理解を妨げるものとは何なのか、そもそも理解することは可能なのか、総じて理解するとは何を謂うのであるのか——このような問いは、他のどの学科にも先立って、哲学こそが取り組むべき問

²⁷⁾ Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, in: Gesammelte Werke Band 1, Tübingen 1990, S.286f

いであるはずである。

これに対しては、あるいは、西洋文物は開国後一世紀半を生きた私達にとってはもはや異物ではない、との異論が立てられるかもしれない。しかし、この異質性の指摘が、1990年代の現在、日本文化に対して他ならぬ西洋の側からなされているとしたらどうであろうか。キルシュネライトの最近の仕事はこの問題に真正面から取り組み、例えば『日本文学を理解するとは何を謂うのか』という著作の議論の全体は、日本文学の異物性という認識によって貫かれている。曰く、「日本が地理的、文化的に遠く離れているという点については、議論の余地はない。にもかかわらず我々が日本文学にたずさわるとすれば、それは何を意味するのか。異なるものをそのように自己のものとしようとする作業の含意するものは何か。我々は一体全体、どの程度まで理解する能力をそなえているのか。」²⁸⁾西洋の側からのこの問いかけに接する時、私は日本の側からも同じ問いかけが発せられ、共に反省がすすめられる必要性を強く感じる。西洋人に日本文化はわからないと評しつつ、では日本人である自分に西洋文化はわかるのかと反問しないですませる、知的傲慢と怠慢には陥るわけにはゆかない。一体、西洋哲学を理解するとは私達日本人にとって何を意味するのか。それを理解する能力を私達はどの程度までそなえているのか。あるいは、理解の努力にとっての障害となるもの、それは何であるのか。ことは、研究者個人の能力の問題にとどまるものではないはずである。

もちろん、異質物としての西洋文化は、拒絶的にのみ私達の前に現れてくるわけでは決してない。それが私達を魅きつけ、私達の内により深い理解への欲求をひき起こすという事実も、西洋文化の異物性に属するもう一つの側面である。この魅力の正体を突き止めようすることは、同時に、それに魅きつけられる存在としての自己なるものへの認識の営為でもあらざるをえないだろう。やみくもなる同一化志向は、ここでも認識の妨げにしかなるまい。わけでも、世界に再び扉を開いて以降の近代化の過程における涙ぐましい西洋文明受容の努力の結果、日本社会の西洋化というのは、それをどの程度と評価するかはともあれ、否定しがたい事実となっており、日本文化はその無視しえざる成分と

²⁸⁾ Hijiya-Kirschneireit, Irmela: Was heißt: Japanische Literatur verstehen?, Frankfurt am Main 1990, S.7

して西洋文化を含む。西洋文物の研究にたずさわることは、もはや単なる異国趣味とは言われ得ず、ある程度まで自己自身の血肉に食い込んだものとの取り組みでもあるのだ。ここで、西洋文化は表層のもので、その下、深層に本質としての日本文化が埋もれているとするお決まりの図式に囚われないよう注意が必要である。この図式に従うことは、アドルノがしばしば警告する、より先なるものをより真なるものと無批判的に前提する誤りを犯すことになるだろう。ここでも、自己認識と言っても、自己なるものを実体化し、異なるものは後からつけ加わったものとして非本来的とみなし、これを取り除いてゆくことで本質としての真の自己を捜し当てようとするルーツ捜しの道に踏み迷ってはならない。本来的に日本的なるもの——それが私達の自己なのではなく、従って私達の関心の対象でもない。そうではなく、先なるものと後から加わったもの、元からあるものと西や東から来たものが原型をとどめぬ仕方で複雑に交錯しあったアマルガム状の何物かこそ、日本文化の、つまりは私達の正体であろう。その交錯のあり様こそ、丹念に読み解いてゆかれねばならないものだろう。

ただし、こう言ったからといって、それは、日本の哲学は日本文化論に取り組むべしということを意味するわけでも必ずしもない。既に、日本の哲学そのものが、西洋哲学と日本語という異質のものの異種交配の産物なのであり、問われるべきは対象としての日本文化であるに先立って、日本の哲学それ自身であろう。とりわけ「哲学にとって、その言語は本質に属する。哲学の問題とは大概のところまでその言語の問題なのである」²⁹⁾という事情にあるとすれば、哲学の言語としての日本語という己が表現媒体への反省は、日本の哲学にとって、決して、外的で二次的な作業ではないはずである。ガーダマーは解釈学的困難が最も嵩じるケースとしての翻訳というものに言及している³⁰⁾。西洋哲学の日本語への翻訳という出来事に関して、文化産業の要請に応じてその量産に寄与する前に、この出来事そのものへの解釈学的反省をすすめることを、哲学することを願う日本人として私は自らの課題としたいと思う。

(ふじの ひろし)

²⁹⁾ Adorno, PT 1, S.7

³⁰⁾ Gadamer, a.a.O., S.391