

キリスト教と近代化の諸相 現代キリスト教思想研究会

2008年3月 63～80頁

イタリア哲学における近代／ポスト近代論の一樣相
——ヴァッティモのポスト形而上学的宗教論への予備的ノート——

佐藤 啓介

はじめに

「近代／ポスト近代とキリスト教」を扱う本研究会において筆者は、カトリックのお膝元ともいえるイタリアにおいて近年、「宗教の／宗教への回帰」という現象が哲学およびその周辺で起こっているという現象に目を向け¹、その分析、ならびにそこから引き出される示唆を探てみたいと考えている²。「キリスト教と近代／ポスト近代」という問題圏は、従来いささか「ドイツ的近代」ないし「ピューリタンの近代」の文脈に引き寄せられすぎてきた感があり、カトリック的文化圏の問題としては十分に受容されてこなかったという印象は拭えない。しかし、カトリックにおいても、第二ヴァチカン公会議以前も以後も、近代との関係は常に緊張をはらんだものであり（一般に、カトリック的伝統と近代科学との調和を目指す立場は近代主義（modernismo）と呼ばれてきた）、教皇の交代とともに、その距離を狭めたり広げたりしながら（時に「反近代主義の牙城」として揶揄もされつつ）、時代をともしてきたのだった。そうしたある種のプロテスタント的偏向——ある意味、それは大学制度をドイツに学んだ近代日本、そしていつの頃からかドイツ神学がキリスト教思想の模範とされるようになった近代日本神学に由来する偏向なのかもしれない——に一石を投じる意味でも、「イタリアにおけるキリスト教と近代／ポスト近代」という主題は研究の意義があると考えられる。

ただし、それを文化論一般として論じるほどの力量も視野も、現在の筆者には不足している。そのため、先に述べたように、哲学ないし思想というフィールドに議論を限定し、現代イタリア思想におけるキリスト教の／への回帰という現象について、その広がり、意図、背景、帰結を探っていきたい。

¹ 言うまでもなく、この哲学における「宗教の／宗教への回帰」という現象は、イタリアに限ったものではなく、その震源地はフランス哲学にも同じく存在している。イタリアにおけるそれがフランス哲学からの「影響」によるものなのか、それとも「同時発生的」な現象なのかを見定めることも、今後の課題である。

² すでに国内では、この問題について、岡田温司氏が先駆的な仕事を発表している。岡田温司「イタリア現代思想への招待3 キリスト教の／への問い」『RATIO』3, 講談社, 2007.

現代イタリア思想におけるキリスト教のノへの回帰、と述べたが、それは具体的には、従来「宗教」を主たるテーマとして取り上げてこなかった哲学者たちが、近年、突如として宗教を論じはじめる、ないし解釈しはじめるようになった、という現象である。それを「抑圧されたものの回帰」と捉えるのか、宗教性そのものの新しい段階への開かれと見るのかは今後の課題であるが、たとえば一例を挙げるだけでも、以下のような著作が思いつく。イタリア思想では我が国において現在最もよく読まれているであろうジョルジョ・アガンベン(1942-)による『残りの時——『ロマ書』注解』(2000)³、美学の分野で活躍するマリオ・ペルニオーラ(1941-)の『カトリック的に感覚すること——普遍的宗教の文化的形式』(2001)⁴、古代ギリシャや異教哲学的分野で活躍してきたサルヴァトーレ・ナトーリ(1942-)の『不信仰者のキリスト教』(2002)⁵、そして、「弱い思想」の提唱者としてイタリアのポストモダンを牽引してきたジャンニ・ヴァッティモ(Gianni Vattimo: 1936-)の『信じることを信じること——教会があるにもかかわらずキリスト者であることは可能か』(1996)ならびに『キリスト教の後で——非宗教的なキリスト教のために』(2002)⁶、など。この一群のタイトルからもすでに推察されるように、こうしたキリスト教のノへの回帰とは、ヨーロッパ的価値観の危機を契機とした伝統への保守的な撤退といった類のものではなく、全体としてみると「キリスト教的伝統に抗いつつ、その伝統の残滓のうちに、現代的諸問題を論じるための素材を拾い出し、解釈しなおす」試みであると思われる(よって、その本質において、様々な意味で解釈学的な様相を呈する)⁷。

筆者としては、こうした回帰/再解釈現象の中でも比較的早い時期(90年代中期)にすでにキリスト教に関して活発な発言をおこない、その現象の先駆者ともなったヴァッティモに注目し、彼の宗教論を一つの基点としながら、イタリアにおける問題群を考察していきたい。ヴァッティモを選択する理由は、彼が80年代以降、自覚的に「近代/ポスト近代」という主題を取り上げ、その議論の半ば必然的な「命運」とでも呼びうるかたちで90年代以降、キリスト教を論じるようになったという経緯が、本問題群を論じる上できわめて示唆的と思われたからであ

³ Giorgio Agamben, *Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, 2000. 邦訳『残りの時——パウロ講義』(上村忠男訳), 岩波書店, 2005.

⁴ Mario Perniola, *Del sentire cattolico: La forma culturale di una religione universale*, il Mulino, 2001.

⁵ Salvatore Natoli, *Il cristianesimo di un non credente*, Edizioni Qiqajon, 2002.

⁶ Gianni Vattimo, *Credere di credere: È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti, 1996. Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità: Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, 2002. 部分訳「ホース・メ(ないもののように)——ハイデガーとキリスト教」(佐藤啓介訳)『別冊「本」RATIO 03』, 講談社, 2007.

⁷ 同時に、こうした試みは、深澤英隆氏が打ち出した「宗教の真偽論」以降の現代宗教言説の二つの枠組み——宗教のポリティックスと宗教のポエティックス——に照らせば、「宗教の内部からの宗教肯定的言説ではなく、むしろ近代の宗教批判を通過し、宗教の外に立ちながら、宗教の思想的・実践的ポテンシャルを評価し、宗教の遺産を再評価し、宗教の再想像を図ろうとする」宗教のポエティックスに属するといえるだろう。深澤英隆, 『啓蒙と霊性——近代宗教言説の生成と変容』, 岩波書店, 2006, p. 347.

る。

戦後のイタリアでは、フランスに比べてハイデガー哲学と解釈学がかなり古くから受容され、他の国とは一風異なった哲学的潮流が形成されてきた。とりわけ、80年代以降、ヴァッティモとピエラルド・ロヴァッティ（1942- ）によって主張された「弱い思想」（*pensiero debole*）と呼ばれる思想は、大きな影響力を持つことになった⁸。ヴァッティモの宗教論は、まさにこうした弱い思想を背景として登場したものである。彼の宗教論は、現代ヨーロッパの宗教思想の中でも一定の評価を得つつある（特に、ここ数年、アメリカのローティ、ならびにカプートとの急速な接近が注目される）⁹。

本年度は、彼の90年代後半以降の宗教論（ないし、彼のキリスト教への回帰）を理解するための予備的考察として、その直前、80年代から90年代における彼の「近代 / ポスト近代」論を取り上げたい。ただし、以下の本論は、あくまでヴァッティモの宗教論を理解するための予察であり、また、今年度の報告書の性質の面からも、彼の哲学の整理・紹介の域に止まっているものであることをあらかじめご寛恕いただきたい。

1. イタリア哲学の伝統

だが、イタリアというあまりメジャーでない国の哲学を論じる場合、やはりある程度の導入的な準備が必要になるだろう。かつて、イタリア哲学に詳しいフランスの研究者アランニは、現代のイタリア哲学を総評して（地理的にはともかく）「思想的にはドイツとフランスの間にある」と述べたことがある¹⁰。ある意味でその指摘は的確ではあるが、そうした二つの伝統の折衷には尽きない側面があることも否定できない。そこで、ヴァッティモの弱い思想が登場した当時、イタリア哲学にはどのような傾向があったのかを、ボッラドーリの見取り図を参考にし

⁸ 弱い思想は、以下の論文集によって大々的に打ち出された。Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti (ed.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, 1983. ヴァッティモも、この論集の中に論文を寄稿しており、彼の80年代以降の思想を決定付けるものとなった。Vattimo, “Dialettica, differenza, pensiero debole” *Il pensiero debole*, pp. 12-28. また、（ヴァッティモの宗教的転回以前に限定される）弱い思想全体の研究としては、スタケの研究が秀逸。Anne Staquet, *La pensée faible de Vattimo et Rovatti: Une pensée-fable*, L’Harmattan, 1996.

⁹ ヴァッティモの宗教論の受容・研究としては、以下が基礎的な文献であろう。Ludwig Nagl (hrsg.), *Essays zu Jacques Derrida and Gianni Vattimo Religion*, Peter Lang, 2001. Branko Klun, “Der schwache Gott: Zu Vattimos hermeneutischer Reduktion des Christentum” *Zeitschrift für katholische Theologie* 129 (2), 2007. Santiago Zabala (ed.), *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*, McGill-Queen’s U. P., 2007. また、ローティとヴァッティモの宗教論における接近については、両者の対談も収録された以下を参照。Richard Rorty and Gianni Vattimo, Santiago Zabala (ed.), *The Future of Religion*, Columbia U. P., 2005. ヴァッティモとカプートの接近は、以下において試みられている。John D. Caputo and Gianni Vattimo, Jeffrey W. Robbins (ed.), *After the Death of God*, Columbia U. P., 2007.

¹⁰ Charles Alunni “Liminaire” *Revue de métaphysique et de morale* 99 (1): La méditation italienne, 1994.

て簡単に押さえておきたい¹¹。

80 年代当時、イタリアを概観し、ボッラドーリはそこに大まかに二つの哲学的潮流を見出している。一方はハイデガー哲学を継承し、解釈学的な立場から形而上学批判をおこなう流れ、もう一方はラディカルな形而上学批判ではなく、前期のハイデガーの思想を建設的に受容し、存在の時間性についての思索を続けることで形而上学を再構築しようとする流れである。前者に属する者としては、ヴァッティモとロヴァッティのほか、ペルニオーラ、アガンベン、アルド・ガルガーニなど、後者には、エマヌエーレ・セヴェリーノやマッシモ・カッチャーリなどの名が挙げられている。ボッラドーリはあくまでハイデガー哲学との関係という視点で敢えて二つの流れに大別している。無論、そうしたハイデガーを基準点とする整理自体、かなり解釈の入ったものであり、別の整理も可能であろうが、ヴァッティモの位置を理解する上では分かりやすい図式である。ヴァッティモは、そうした前者の形而上学批判の流れに属する解釈学に立っている。

さて、現代イタリア哲学（特にその前者の流れ）の特徴とはどういうものだろうか。ボッラドーリは、イタリア解釈学の特徴として「伝統」への強い意識、すなわち歴史主義的な意識を指摘している。また、その意識こそが解釈学的哲学への志向とも一致する。

「こうした〔歴史的〕テキストは、その本質からして解釈学的である。なぜなら、そのテキストとは、考古学的断片をはじめとして……ある一つの記念碑的過去についての絶え間ない解釈のプロセスという「歴史的」段階を示しているからである。」¹²

この点で、イタリアの思想は、無歴史的な解釈・現在的な解釈への志向を示すフランスの解釈学とは大きく異なっており、むしろハイデガー哲学の受容によって形成されたガダマーの解釈学との親和性を示している。

だが、イタリア解釈学がガダマーのそれと軌を一にするものかと言えば、決してそうではない。当然すぐに思い出されることだが、ボッラドーリは、イタリア解釈学の歴史主義的基盤として、ヴィーコ、そしてネオヴィーコ主義としてのクローチェの名を挙げている。このヴィーコからクローチェへと流れ込む伝統が、20 世紀前期から中期において活躍したエンツォ・パーチ（1911-76）やルイージ・パレイゾン（Luigi Parayson: 1918-91）に受け継がれている。また、ボッラドーリは名前を挙げないが、解釈学史において欠かすことのできないエミリオ・ベッティ（1890-1968）や、ヨーロッパにおける宗教言語研究を推進したエンリコ・カステッリ（1909-）も忘れてはなるまい。

¹¹ Giovanna Borradori, "Introduction: Recoding Metaphysics: Strategies of the Italian Contemporary Thought" *Recoding Metaphysics: The New Italian Philosophy* (ed. by Giovanna Borradori), Northwestern U. P., 1988.

¹² Borradori, "Introduction", p. 5.

特に、パレイゾンの実存主義的・キリストの解釈学は、ヴァッティモに大きな影響を与えている。その特徴について手短に触れておこう¹³。パレイゾンはマルセルと同様、実存主義を「人格の哲学」として捉え、哲学的問題を客観的に解決することはできないと主張した哲学者である。彼にとって、真理は人格と決して切り離せず、そこには根源的な繋がりがあると考えられている¹⁴。ただし、パレイゾンはその「真理」を、精神の内奥に求めるのではなく、むしろそれが「表現」されている言語や芸術、神話などに求めていった。神話の非神話化を通じて、そこに共存している存在論的次元と人格的次元とを理解しようというわけである。それゆえ、パレイゾンの思索は解釈学的である。しかも、そこで言われている人格とは、きわめて宗教的な要素が強い概念である。

「人格が神との存在論的かつ創造的な関係に依拠しているという意味での人格の「実定的」(positive)性格——無論、その神を認識することこそが、真理探求の源泉であり刺激になるのだが——は、解釈のうちに常に見出され、かつ、そこにしか見出されないのである。」

15

このパレイゾンが述べる「人格が神との存在論的かつ創造的な関係に依拠しているという意味での人格の「実定性」(positività)、これがヴァッティモの解釈学にもまた強く継承されていくことになる(詳細は後述する)。

以上、イタリア哲学、特に解釈学の系譜の特徴をおおまかに確認したが、その要点を振り返れば、ハイデガーの形而上学批判を引き継ぎ、かつ、歴史主義的傾向が強いという点にある。

2. 宗教の / への回帰と世俗化——ヴァッティモ宗教論の出発点

以上の背景を念頭に置きつつ、以下、ヴァッティモの解釈学的哲学における宗教論について、簡単に導入しておくことにしたい。すでに触れたように、ヴァッティモは解釈学系の哲学者であり、パレイゾン、ガダマー、レーヴィットらの元で学び、ニーチェとハイデガー研究者としてそのアカデミックなキャリアをスタートさせた。その後も、ニーチェとハイデガーという二人の思想家が、彼にとって常に最も重要な参照項となっている。また、1999年から5年間、欧州議会(European Parliament)の議員をつとめ、2004年のEU拡大(東欧諸国など、10国が一挙にEUに加盟した)の渦中に政治の場で活躍したことも特筆すべきであろう。

¹³ パレイゾンの人格主義については、以下の訳書がよい導入になる。ルイーダ・パレイゾン、「人格の哲学」『エスティカ——イタリアの美学 クローチェ&パレイゾン』(山田忠彰編、山田忠彰・尾河直哉 訳)、ナカニシヤ出版、2005。

¹⁴ Luigi Pareyson, “Ermeneutica del mito” *Filosofia dell’interpretazione* (antologia degli scritti a cura di Marco Rava), Rosenberg & Sellier, 1988, p. 229.

¹⁵ Borradori, “Introduction” (op. cit.), p. 14. また、ほぼ同一表現としてPareyson, “Ermeneutica del mito”, p. 230.

彼は、『差異の冒険——ニーチェとハイデガー以降において思惟することは何を意味するか』（1980）¹⁶、『近代の終わり——ポストモダン文化におけるニヒリズムと解釈学』（1985）¹⁷、『透明な社会』（1989）など¹⁸、弱い思想から編み出される現代社会論・芸術論を80～90年代に数多く刊行し、現代を「ポストモダン」として規定し、その時代を解釈しその時代において思惟する上での弱い思想や解釈学の有効性を世に問うていった。だが、その当時、宗教ないしキリスト教は、ほとんど主題化されることなく、むしろ「近代的思惟の残滓」とばかりに、否定的な踏み台として扱われる程度だった。ところが、1994年の『解釈の彼岸——哲学に対する解釈学の意味』においてその第四章を「宗教」に充てたのを皮切りとして¹⁹、1995年にはデリダとともに『宗教』を編集²⁰、1996年に『信じることを信じる』を刊行するなど、突如として「宗教論的転回」を果たした。その転回は、一方では彼の哲学の深まりの帰結であり、同時に、彼の周りにおいて感じられた「新しい宗教感覚」の高まりに後押しされたものであった²¹。

ヴァッティモは、現代社会の至るところで「宗教の／への回帰」（ritorno）という現象が見られると指摘する。この指摘自体は、無論全く目新しいものではなく、私たち宗教学に携わる者の間でも、半ば自明のものとして受け止められている。「宗教の回帰」という現象は、ある意味でポストモダンにおける「真理」の根拠や大きな物語の喪失の産物であるとヴァッティモは考える。ヴァッティモは、こうした時代を「神の死以降」ないし「形而上学の終焉以降」と名づける。つまり、絶対的な真理、単一の真理という物語ならびにその土台が保証されなくなったため、そうした土台に立脚していた従来の無神論が、今や失効してしまったのである。その結果、「形而上学の終焉と道徳的な神の死は、無神論の哲学的土台を液状化させ」²²、宗教に一定の場が戻ってきた。ヴァッティモは、宗教の回帰の理論的背景をそのように理解している。

では、宗教の回帰する原因とは何か。一般的に見られる議論としては、科学技術が発達した現代社会の貧困や紛争、環境破壊などに伴う精神的「不安」が宗教への回帰を引き起こしている、といったものであろう。そうした社会的要因づけは、もはや現代の宗教論の枕詞ともなりつつある。ヴァッティモはそうしたテーマへの深追いを避け、哲学の内部での宗教思想の評価を巡る理論的状况に目を向ける。そこでは、哲学や思想一般（たとえばマルクス主義）がこれ

¹⁶ Gianni Vattimo, *Le avventure della differenza: Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, 1980.

¹⁷ Gianni Vattimo, *La fine della modernità: Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Garzanti, 1985.

¹⁸ Gianni Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, 1989/2000².

¹⁹ Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Editori Laterza, 1994.

²⁰ Jacques Derrida e Gianni Vattimo, *La religione*, Laterza, 1995. なお、ヴァッティモ自身もここに「痕跡の痕跡」と題する論文を寄稿している。Gianni Vattimo, “La traccia della traccia” *La religione*, p. 75ff. 本書はフランス語版（*La religion*, Seuil, 1995.）もあるが、以下ではイタリア語版を使用する。

²¹ *Credere di credere*, p. 8.

まで担っていた実存的な生の意味の付与という役割を担いきれず、宗教思想のうちにそれに代わる役割を見出そうという態度が見られる、とヴァッティモは言う。また、その態度は同時に、近代合理主義の破綻した一面を克服するものとして、宗教に期待をかけることでもある²³。無論、こうした態度は、宗教の回帰に対する社会的な原因づけと、根底において通じるものがあるのとは言うまでもない。

しかし、ヴァッティモはそれらの原因づけが、あまりに浅はかな理解にすぎないのではないかと疑問を呈する。これら宗教への回帰という考え方には、すでに暗黙の、そしてきわめて疑わしき前提が潜んでいるのではないかと。

「しかし、現状をそのように読み解くことは……我々が出発した地点たる回帰という問題そのものを、直ちに解決されるものとして呈示してしまう。言いかえれば、現在の状況の歴史性が、単なる逸脱状態という観点で考えられてしまうのだ。そして、この逸脱状態のせいで、常に現前しそこにあるはずの基礎から我々が遠く隔たってしまうというわけだ。さらには、全く同様の理由で、「非人間的な」科学・技術を産み出している、と。」²⁴

言いかえるならば、安直な「宗教の回帰」という現象の理解は、すでにして「否定されるべき現在の状況／回復すべき本来的な状況」という二項対立を前提としてしまう、というのがヴァッティモの議論の出発点である。彼は、宗教の回帰という現象は決して否定しないが、それを「克服されるべき偶然的逸脱」と捉えることには、徹底して否定的であり、また同様に、宗教を「回復すべき本来的な起源」として捉えることにも、否定的なのである。

ヴァッティモは宗教の回帰という現象を、決して宗教にとって偶然ではなく、むしろそれは本質的な事柄だと主張している。だが、それだけではまだ誤解される恐れがある。仮に宗教の本質的側面として回帰という現象が刻み込まれていたとしても、それによって現代の状況は宗教の回帰によって克服され、否定されてしまうかのごとき印象を与えかねないからである。彼はそうした印象を否定し、回帰という言葉によって自分が言わんとしたいのは、むしろ「宗教の成立した最初の状況からは、宗教が常にすでに隔たっているという原初の状況を思い出し、それに忠実になることだ」と論じている²⁵。

「ハイデガーが語った存在の忘却の事態と同様、……重要なのは忘却された起源を、それを再び現前させることによって記憶することではない。我々がそれをすでに常に忘却してしまっているということを記憶することが重要なのであり、そして、この忘却とこの隔たりを想起することが真の宗教経験を構成するものなのだとすることを記憶することが重

²² *Dopo la cristianità*, p. 19.

²³ *Oltre l'interpretazione*, pp. 44-46.

²⁴ “La traccia della traccia”, p. 77.

²⁵ *Oltre l'interpretazione*, p. 105. ほか、関連箇所多数

要なのだ。」²⁶

ヴァッティモは、宗教がこのように歴史を通じて常にすでに起源からずらされているという事実——たとえば、聖書の解釈がたえず歴史を通じて変化し、その都度の状況の中でしか解釈が行えないという事実——を高く評価する。そして、彼はそうした宗教のありようを「世俗化」(secolarizzazione)と表現するのである。ヴァッティモの世俗化の定義を引用すると、それは「聖なる起源から近代の非宗教的文明が解き放たれる『漂流』(deriva)の過程」である²⁷(この点で、宗教ないしキリスト教の本質に世俗化の過程を刻み込もうとする、ドイツプロテスタンティズムの一部とも親和的かもしれない)。では、なぜヴァッティモは世俗化を高く評価するのか、なぜこの世俗化が宗教にとって本質的なのか。それを理解するため、ヴァッティモの近代理解、そして形而上学理解を理解する必要がある。

3. 形而上学、暴力、基礎

ヴァッティモが起源の忘却とそこからの隔たりを生む世俗化の過程を高く評価する理由は、彼の形而上学批判と対にして考えねばならない。無論、ここでいう形而上学への批判とはヴァッティモのオリジナルな思想ではなく、ニーチェ、そしてそれ以上にハイデガーの形而上学理解を積極的に踏襲したものである。

ヴァッティモはハイデガーに倣い、形而上学という体系のうちに「暴力性」を見いだす。すなわち、その体系の閉塞性故に、その外部に存在する他者を否定し、合理性の名の下に一切を全体化してしまう——ひいては技術(ないし、ハイデガーのいう Ge-stell)によって支配される社会を生み出す——という暴力性である。そして、その身振りは同時に存在の忘却を意味する、という次第。

「存在の真理を把握可能なもの、計量可能なものと同一視し、その真理を科学-技術の対象という決定的な道具性の中で認識する思考において、客観性(oggettività)の形而上学は頂点に達するのである。」²⁸

その意味で、この形而上学批判は「真/偽」を巡る理論的問題ではなく、あくまで倫理的問題として提起されたものである²⁹。ヴァッティモにとって、この形而上学理解はすでに前提であり、その分析そのものの緻密さは欠けているという印象は否めない。だが、そうした批判はここでは棚上げし、ヴァッティモの議論の全体を辿ることにつとめよう。

²⁶ *Credere di credere*, pp. 9-10.

²⁷ *Credere di credere*, p. 33.

²⁸ *Credere di credere*, p. 21.

²⁹ Gianni Vattimo, "Métaphysique, violence, sécularisation" *La sécularisation de la pensée* (sous la dir. de Gianni Vattimo, trad de l'italien par Charles Alunni), Seuil, 1988, p. 85. *Credere di credere*, p.21, pp.

さて、ヴァッティモが形而上学的態度のメルクマールとして挙げるもの、それは「把握可能で、現前する不動の基礎（Grund）を求める志向」である。無論、ハイデガーの言葉をまつまでもなく、伝統的な形而上学においてその基礎となってきたのが、存在と存在者とを同一視することによって存在の問いを忘却した存在-神-論だということになる。そして、ヴァッティモはそうした基礎を求める志向が「進歩史的に」彩られた時代を「近代」と規定している。

「実際、思惟の歴史が前進的な「啓蒙」であり、その歴史は自らの基礎をより完全に自らのものにしそれを繰り返していくことを通じて発展していくのだ、という考えに支配されているのが近代なのである。」³⁰

よって、そうした「基礎への回帰」、近代のロジックを否定し、そこからの離脱を図るような時代を、ヴァッティモは「ポスト-近代」と呼ぶことになる。

同時に、基礎への回帰を内包した進歩史観は、共通の基礎を根とするため、単一的な歴史の発展、普遍史という歴史の理念への憧憬を生むことにもなる。だが、ヴァッティモの考えでは、そうした普遍史という企ては、もはや不可能な時代を私たちは生きている（こうした点では、ヴァッティモの歴史に対する感性はリオタールのそれに近かったといえるだろう）³¹。

「「普遍史」の実現をもうすぐにも可能にしてくれるような情報の収集・伝達の手段を偏愛しているにもかかわらず、現代とは、むしろ「普遍史」の構築という課題が逆説的にも不可能になった時代である。ニコラ・トランファギアが指摘するように、これはマスメディアの世界——地球上に遠く広くいきわたっている世界——が、同時に、歴史の「中心」が複数化したような世界でもあるからである。」³²

この引用には、ヴァッティモの哲学の特徴がよく示されている。単に近代批判という姿勢のみならず、彼が「マスメディア」（ないし情報技術）の発達を肯定的に見ているという事実が窺えるし（特にそれが『透明な社会』において主題化されている）³³、それ以上に、彼が現代という自分が生きているコンテクストそのものに、ある種の信頼を寄せ、そこから出発している、いや、そこからしか出発できないと自覚しているという事実である。言い換えれば、ヴァッテ

36-37.

³⁰ *La fine della modernità*, p. 2.

³¹ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, 1979, p. 7. 邦訳『ポスト・モダンの条件——知・社会・言語ゲーム』（小林康夫 訳），水声社，1989. ただし、リオタールのポストモダンの捉え方が、「多元性への解放へと向かう時代の変化という事実」を経験するだけのある種の現状追認になっており、そうした変化を促した思想的背景への洞察を欠いている点に、ヴァッティモは自らとの差異を認めている。Gianni Vattimo, *Tecnica ed esistenza: Una mappa filosofia del Novecento*, Bruno Mondadori, 2002, pp. 64-66.

³² *La fine della modernità*, pp. 17-18.

³³ *La società trasparente*, pp. 33-41.

イモは近代を批判することでポスト-近代の哲学を模索するわけだが、同時に、近代というプロジェクトを批判しそれを失墜させるのもまた、ポスト-近代という時代のあり方なのである（さらにいえば、近代自身が生み出した情報技術が近代の没落の発端となっているという意味で、近代のプロジェクトの失敗自体が、近代の落とし子たるコミュニケーション技術のうちに内在している）³⁴。ヴァッティモにとって、形而上学批判は同時に近代批判でもあるのだが、そうした批判を可能にし、かつそうした批判によって可能になる時代が「ポスト-近代」なのである。この循環性をヴァッティモは潔く引き受ける。

こうした「自らに引き渡されてきた伝統」を新たな局面へ引き渡すために伝統を批判しつつ、「自らに引き渡されてきた伝統」が形成する現在から思惟を始めざるをえないという思惟のあり方を、ヴァッティモはパレイゾンにのっとり「実定性」（positività）と呼んでいる³⁵。ここに、師パレイゾンとの絆を見て取ることができるが、ただし、人格主義的な傾向がそこからは薄められている。

「……実定性の二重の意味。具体的かつ完全に決定された歴史性（storicità）としての被造性（creaturalità）。また、その逆として、非形而上学的であるために構造的かつ本質的なものことなのだが、出来事性（eventualità）と自由という特徴の一切を内包する、ある起源に由来すること／から放たれたこと（provenienza）としての歴史性。」³⁶

こうしたコンテキストに依存しつつコンテキストを批判するという彼の哲学の二重の性格は、後述する彼の存在理解に由来するのだが、それはともかくとして、ヴァッティモは以上のような「暴力としての形而上学的近代」への批判を前提として、その暴力性をいかに回避するか思索を進める。

4. 形而上学の外へ——ヴァッティモによるアドルノとレヴィナス批判

ここでよくある議論として、「形而上学の欺瞞を暴き、それを克服する」というテーゼが立てられるのだが、ヴァッティモはさすがにそうした手合いにも容易には同意しない。なぜなら、そうした類の論調は、それはそれで全く同様に「形而上学の虜」であり、問題を解決したことにはならないからである。すなわち、そこに潜むのは「形而上学を越える新たな真理という第二の形而上学」という罠である。

「ニーチェが主張したように、もし我々が形而上学を失墜させねばならないとするなら、……それは「知識という厳密な根拠」に基づいてはなされない。もしそうした根拠に基づ

³⁴ *La società trasparente*, p. 36.

³⁵ *Oltre l'interpretazione*, p. 58. “Traccia della traccia”, p. 82ff.

³⁶ “Traccia della traccia”, p. 81. なお、出来事性という語には、「偶然性」という意味も込められている。

いてしまった場合、我々は常になお別の形而上学の虜にとどまりつづけることになるだろう。すなわち、暴かれねばならないとされる誤りを「真の真理」と対置させる理論の虜なのだ。結果、我々が形而上学から離脱することによって逃れんと欲したはずのゲームを、永続化させてしまうのだ。」³⁷

それでは、いかにして「形而上学の外において存在について思惟すべき」か。あるいは、非形而上学的な存在の概念をうち立てることが可能なのか。

ヴァッティモはこうした問い——無論、多くの思想家たちが考えつづけてきた問い——に直面する。そこで、同様の問いを立てた思想家として、アドルノとレヴィナスを取り上げ、彼らと自らの身ぶりの違いを際立たせようとする。

まずヴァッティモは、アドルノの否定弁証法がまさに非形而上学的な思索を進めようという意図の点で高く評価する。アドルノが考えた形而上学の暴力を逃れる思索のあり方とは、音楽に代表される「感性的で一過的な世界」の持つ「ユートピアとしての幸福」の喚起力を手がかりとするものだった³⁸。従来の現代的な存在理解に対して、ユートピアとしての、非永続的な幸福という概念を対置させ、形而上学的思索への批判としたのである。だが、ヴァッティモはアドルノの根本的な問題点として、感性的なものについての非理論性というよく指摘される問題以上に、弁証法的な思想そのものの危険性を指摘している。すなわち、弁証法的思索を前提とする以上、存在概念とユートピアとの間の緊張関係は、必然的に「調停されるべき」対立としてしか理解されない、という危険性である。この場合、結局その対立は一時的なものにすぎず、いつかは克服されるべきものとしてしか理解されない。結果、形而上学という枠組みを離れようとするアドルノの試みは、決して成功していない——そうヴァッティモはアドルノ批判を展開している³⁹。

では、レヴィナスの場合はどうだろうか。ヴァッティモはレヴィナスの思想を高く評価し、特にデカルトの省察における無限概念を基礎とした他者概念の可能性に注目している。無論、デリダによるレヴィナス批判などはふまえつつ、しかし、ヴァッティモはレヴィナスのうちに、デリダによる避難とはまた違った「形而上学的な名残」をかき取っている。その形而上学的な名残が顕在化するのには、レヴィナスが形而上学的志向の彼岸として、聖書の伝統（ユダヤ的伝統）という起源への「回帰」という態度を示すその瞬間である⁴⁰。では、なぜその態度をヴァッティモが問題化するのか。それは、少なくともヴァッティモの考えでは、起源としての宗教へ

³⁷ “Métaphysique, violence, sécularisation”, pp. 85-86.

³⁸ “Métaphysique, violence, sécularisation”, p. 92.

³⁹ “Métaphysique, violence, sécularisation”, p. 92ff.

⁴⁰ ただし、ヴァッティモはレヴィナスやデリダにおけるユダヤ的なものの復興それ自体は、問題視しているわけでもないし、また、反ユダヤ主義的な意図はないと慎重な断り書きを入れている。Credere di credere, pp. 86-87.

の回帰とは、形而上学のメルクマールたる「基礎」を回復せんとする姿勢にほかならないからである。

「しかし、この起源への回帰とは、まだ洗練されていないかたちの形而上学的な基礎（Grund）の再発見へと、純粹かつ単純に帰着するのではなからうか。」⁴¹

まさに、前節で指摘したロジックに沿って、レヴィナスの宗教への回帰は批判されるわけである。その批判されるべき根拠は、その回帰が有する形而上学と同根の「基礎」への志向、そしてその暴力性である。

5. 弱い思想の解釈学——Überwindung か Verwindung か

ここまでのヴァッティモの議論を辿る限り、その主張・批判は分からなくもないが、問題は、ではそこから先に進むためにはどうするかである。存在の忘却という「常にすでに」の事実を認め、決して起源としての基礎へと回帰しないならば、いかにして存在について思惟すればよいのだろうか。

ヴァッティモは、アドルノに顕著であった従来の形而上学批判を、形而上学の「克服」（Überwindung）の思想と定義し、克服という「強い」思想では決して形而上学の暴力性を否定することはできないと要約する。むしろ、その強い思想は、たえず暴力性を行使しつづけると考える。その強い思想の対極としてヴァッティモが持ち出すのが、先にも触れた彼の有名なモデル「弱い思想」（pensiero debole）である。そして、弱い思想は形而上学の克服というテーゼをうち立てる代わりに、ハイデガーに倣って「屈曲」（Verwindung）というモデルを提出する。一般に我が国では、Verwindungは「忍耐」「耐忍」「耐え抜き」などと訳され、「形而上学の運命としての存在忘却の『耐え抜き』」というコンテキストにおいて用いられる用語である。しかし、ヴァッティモはそれを「衰退」（declinazione）ないし「屈曲」（distorcimento）として理解するのである⁴²。屈曲とはどういうことか、それは存在が今ここに現前するのではなく、常に今この向こうへと引き渡される（Über-lieferung）ということである。すなわち、伝統の中で脈々と引き渡されつつ現前することのないものとして存在を理解する仕方のことである。このヴァッティモの主張は、確かにハイデガーをふまえたものではあるが、同時に、イタリアの思想の特徴である歴史主義的傾向を背景としたものでもあるのだろう。

「この点で我々が存在について語りうること、それは、存在は伝達（tras-missione）、送付（invio）、伝統／向こうへ引き渡すこと（Über-lieferung）、宿命（Geschick）であるということのみである。過去に、他者に由来する一連のこだまや、言葉やメッセージの残響に

⁴¹ “Métaphysique, violence, sécularisation”, p. 103.

⁴² “Dialettica, differenza, pensiero debole”, p. 21.

よって構成される地平において、世界は作用するのである。……真の存在とは、在るのではなく、送付されるのである。」⁴³

「屈曲とは、伝統と宿命として解された存在の真理を思惟が思惟する様態である。……この超形而上学的思惟は、存在を想起する思考であるが、決してそれを現前させることなく、それをすでに「行ってしまったもの」(andato)として常に想起するのである……。」⁴⁴

ここで注意したいのは、ヴァッティモが存在を現前するものとしてではなく、「すでに行ってしまったもの」と見なしている点である。すなわち、我々が経験するのは、存在の「痕跡」としての言葉やメッセージのみだ、ということである。

ではなぜこのような考え方が「屈曲」として提示され、また、「弱い思想」と呼ばれるのだろうか。ヴァッティモは、存在が痕跡として我々に伝達されるという意味で、それは存在が自ら隠れ(ridursi)、引きこもる(sottrarsi)ことであり、それを屈曲・ねじれとして考えるのである⁴⁵。また、それが弱さであるのは、存在が現前せず、かつその状況を認めるという意味において、形而上学が拠って経っていた基礎(Grund)がないからこそ、「弱い」のである。また、同時に、存在が屈曲し、現前しないという意味で、それは「存在そのものの弱さ」でもある。ヴァッティモはこうした事態を指して、「存在は自らの弱さを徹底的に生き抜いている」とまで述べている⁴⁶。

こうした考え方は、ヴァッティモの世俗化の理解、あるいは宗教の回帰の理解と全く構造を一にしている。振り返れば、ヴァッティモは宗教が歴史を通じて常にすでに起源からずらされているという漂流の事態を世俗化と呼んだ。そして、その構造が宗教に内在的であり、世俗化による隔たりの発生とそれに伴う宗教への回帰意識は、決して偶然のものではないと考えていた。まさに、その考え方は、ヴァッティモの弱い思想という考え方から導き出されたものなのである。

このように考えると、ヴァッティモが解釈学という哲学へ目を向けるのはきわめて自然なことである。なぜなら、存在が伝統として送り出されるものである以上、我々の手に残るのは存在の痕跡としての言葉、メッセージのみだからである。

「存在が在るのではなく伝達されるものである以上、存在についての思惟は、言われたことや思惟されたことについて再び思惟すること(ri-pensamento)以外にありえないだろう。」

⁴³ “Dialectica, differenza, pensiero debole”, p. 19.

⁴⁴ “Dialectica, differenza, pensiero debole”, p. 22.

⁴⁵ *Credere di credere*, p. 26.

⁴⁶ “Dialectica, differenza, pensiero debole”, p. 26.

無論、誤解してはならないのだが、ヴァッティモは解釈学を通じて本来的な存在、存在の現前を回復できるとは考えていない。それは不可能であり、我々に残されているのは痕跡という廃墟のみである。しかし、形而上学の暴力性を忌避するためには、そして、文化的他者であれ、言語的他者であれ、他者を新しい者と見なすためには⁴⁸、そのようにしか思惟できないはずだ——そうした主張がヴァッティモの解釈学の核心にある。故に、彼の思想の根底を突き動かしているのは、やはりどこまでも倫理的関心なのである。

6. 透明な社会ではなく

それでは、そうした解釈学的存在論に導かれる弱い思想は、どのような倫理、どのような社会を目指すのだろうか。ヴァッティモはこうした問題に関しても、近代とポスト近代とを図式的に対置させながら、自らの立場を明確にしていこうとする。彼の『透明な社会』（1989）を主な素材としながら、簡単に彼の社会倫理を見ていくことにしよう。

ヴァッティモは、近代の社会の理念は「絶対的な自己透明性というユートピア」に導かれていた、と規定する⁴⁹。それはすなわち、公共圏において、各人が自己意識的になり、自由に互いが互いに「透明に」コミュニケーションできるような社会である（こうした理念がハーバーマスやアーペルらに継承されているのは言うまでもない）。しかし、マスメディアや情報技術の発展を重視するヴァッティモは、こうした「透明な社会」という理念に異議を唱える。情報技術による「歴史の中心の複数化」という論点についてはすでに触れたが、まさに同じ理由で、現代が向かっているのは透明な社会の逆、異種混交的な社会である。

そして、ヴァッティモはこうした現代の命運を肯定する。というのも、透明な社会という理念は、全ての発話が透明になるような一つの場合、一つの理性、一つの空間しか認めないという意味において、「強い思想」——現前と閉塞性に彩られた理性——を体現しているからである。しかし、逆説的にも、（それこそカントが思い描いていたような）そうした「透明な言論空間」を可能にしてくれるはずだったマスメディアが、その強い思想を裏切るのである。

「……一方では、アドルノの批判的社会学が示したように、社会の自己透明性は支配の理念としての姿を現し、解放の理念としては示されない。しかし他方で、——これはアドルノが見逃したことなのだが——コミュニケーションのシステム内部自体のうちで、自己透

⁴⁷ “Dialectica, differenza, pensiero debole”, p. 24.

⁴⁸ “Dialectica, differenza, pensiero debole”, p. 28.

⁴⁹ *La società trasparente*, p. 28. なお、ヴァッティモの議論をコミュニケーション論・情報化社会論の観点から評価した論文として、以下を参照。池端忠司、「ポストモダニズムとコミュニケーションの社会——ジャンニ・ヴァッティモ著『透明な社会』の読解を中心にして」『一橋法学』2 (2), 2003.

明性の実現を原理上不可能にするようなメカニズム（つまり「歴史の新しい複数の中心の登場」）が展開しているのである。」⁵⁰

マスメディアによって、必ずしもコンセンサスの均質化・統一化へ向かうわけではなく、それに逆行する。私とは異なる世界、私とは異なる文化、私とは異なる伝統の存在がメディアを通じて過剰に示されることで、世界は多中心化していくからである。

この結果、私たちは「本来的な」「唯一の」世界経験といったものの特権性を奪われ、むしろ「現実世界」の偶然性や相対性という感覚が引き起こされ、経験は表層化していくことになる⁵¹。そして、それこそが、ヴァッティモの考える「存在の弱体化」の具体的なあり方なのである（ここでは当然、メディア＝媒介という意味での解釈学的性格もまた考慮されるべきであろう）。しかも、経験の表層化、あるいは「世界の軽薄化」は、ヴァッティモにとっては「現前の権威の弱体化」と同義であり⁵²、それこそが弱い社会思想の倫理の方向性となる。「メディアの到来は経験の移ろいやすさと表層性を強め、メディアが現実そのものの概念のある種の『弱体化』を引き起こす限りで、そうした移ろいやすさや表層性が、支配の一般化に抗う」のである⁵³。こうして、メディア世界に生きる私たちの世界経験は、たえず「揺らぎ」（oscillazione）の中に置かれるものとなる。

したがって、弱い思想が歓迎するのは、メディアを通したコミュニケーションの「不透明な社会」である。ただし、その不透明さとは、異他なる他者が見えなくなる霧という意味ではなく、あらゆる差異を差異として「解放」し、互いが「自らの」方言（dialetto）で語ること生まれる、ノイズと困惑に満ちた不協和のことなのである⁵⁴。

まとめにかえて

以上、ヴァッティモの弱い思想における近代／ポスト近代論の概要を瞥見してきた。リオタールのポストモダン論以上に、近代の没落ないしそれに由来するニヒリズムを全面肯定し——あるいは、衰退し屈曲しつづける存在の命運の成り行きに身を委ね——、その没落の果てに差異の解放という多元的世界の到来を期待する健全なオプティミズム。それが、80年代イタリアの「弱い思想」のポスト近代論を動かしていた一つの「情感」（Befindlichkeit）だった。そしてそこから、カトリック的世界の中でそれに抗いつつキリスト教の意味を模索する宗教論への通

⁵⁰ *La società trasparente*, p. 36.

⁵¹ *La società trasparente*, p. 19.

⁵² *Oltre l'interpretazione*, p. 50.

⁵³ *La società trasparente*, pp. 82-83.

⁵⁴ *La società trasparente*, p. 17. ただし、ヴァッティモはここ数年、80年代における自らのマスメディア礼賛に対してある種の反省を見せるようになっている。その結果、1989年の『透明な社会』には、2000年の再版に際して、メディアの経済的限界を主題とする「脱現実化の限界」と題された章を追加している。*La società trasparente*, p. 101ff.

路が開かれているのである。「起源からの漂流」としての「世俗化」が、ポスト近代と宗教とをつなぐ一つの紐帯となっているのだった。

では、なぜヴァッティモはそこに両者をつなぐ手がかりを見るのか。そもそも、宗教が「原初から」起源から漂流しているというのは、一体どういうことなのか。そして、そうした宗教解釈は果たして妥当なものなのか、また、現代においてそうした解釈がどれほどの有効性をもちうるのか。「はじめに」において断っておいたように、本稿はあくまでヴァッティモ宗教論へのノートにすぎない。それらの問いを次年度は検討していかねばなるまい（さらには、ローティによる宗教批判やカブートによる宗教の再解釈との突合せも、課題とすべきであろう）。

また、それとあわせて、ここでヴァッティモの哲学それ自体に対しても、より批判的な検討が必要になるだろう。一読して分かるように、ある意味では彼の哲学は「大衆的」であり、ハイデガーの解釈一つ取っても、その厳密性という点では疑問符をつけざるをえない箇所も多い。だが、一方において、「存在論」というハード・コアに現代情報技術という主題を自在にさしはさむことで——この点で、ハイデガーの技術論の限界を身軽に踏み越えているといえよう——、ポスト近代という主題を存在論の観点から論じることを可能にした点は注目に値するだろう。また、そうした経路をとることで、存在論を基点として、多様な主題——宗教、芸術、技術など——が広く結びついている点も特徴であろう。現代という複雑化した社会を論じる上で、メディア論を根幹に据えた彼の戦略は、きわめて有効なものだったと思われる。確かに、ヴァッティモが指摘したように、メディアを通して私たちの世界経験は（決して悪い意味ではなく）「軽く」「薄く」——コミュニケーションの「ネタ化」と「メタ化」——になっているのだから。この点は、哲学と倫理学と美学とが解釈学的思考を通じて密接に結びついたイタリア思想の、一つの成果であったといえるだろう。しかし、他方でメディアによる「世界の多中心化」は、ヴァッティモが期待していたほどの「差異の解放」にはつながっていないし、また、差異化された集団同士の衝突を生む結果にもなっている。それはなぜなのか。こうした面から、ヴァッティモの世界論には、批判的に検討すべき余地があると思われる。その中心的な原因の一つはおそらく、彼における「アイデンティティ論」の欠如に求めることができると思われるが、ヴァッティモが期待した世界が到来していないという事実自体に、「今という時代を近代と規定すべきか、ポスト近代と規定すべきか」といった根本的問題を含め、近代／ポスト近代論の課題を徹底的に論じることの必要性を見て取るべきであろう。

付記：本研究の一部は、2002 年日本基督教学会近畿支部会「ジャンニ・ヴァッティモの宗教哲学の倫理的意義——ケノーシス概念を中心として」（同志社女子大学, 2002 年 3 月）をもとにしている。

(さとう・けいすけ 関西学院大学神学部他 非常勤講師)