

間文化的哲学

哲学全体への挑戦として

ゲオルグ・シュテンガー
翻訳：山口 一郎

I) 間文化哲学の現在と未来

「間文化的哲学」というトポス（論題）は、20世紀、90年代の初め頃から出現しはじめ、それ以来、方法論のおよび体系的観点から、また歴史的意識および文化的根付き、および社会的、政治的論述の視点と積極的な受容にあってたえざる発展を遂げている。確かに、これまで、長らく北アメリカ由来のいわゆる「比較研究」があって、アングロサクソン系の刻印をもつ「ポスト植民地主義的研究」に続いて、「クロスカルチャル研究」のトポス（論題）における「トランスカルチャル〔超文化的〕」な方向性と結びつくことで、アングロサクソン系の研究が相互に関連しあっている。これらの議論をおざなりにするのではないが、やはり「間文化的哲学」という〔特有の〕トポスを優先したいと思う。そしてそうするにはそれなりの十分な理由があるものと確信している。さて間文化哲学の「現在」と「未来」はどこに位置するのだろうか。そのような未来はそもそもあるのだろうか。あるいは「間文化哲学」は、たんに世界中で変化をみせ、ないし常々変化している状況に対する反射的反応として理解されるとすべきなのだろうか。政治的、したがって社会政治的な現在の諸問題に眼差しを向けるだけで、明らかに次のような結論を引き出す他にないようにも思える。つまり増加する難民の流れという現実問題は、文化的な原因によると思われるより、むしろ経済的な問題や世界観の問題として意味づけられるのであり、もっぱら新たに先鋭になる戦闘上の抗争について語られ、その文化的で生活世界的、及び宗教的背景は、政治権力的で戦略的現実には遮蔽されているようにみえるのである。まさにここに反映しているのが、大学のポリシー上の実践において、大学の、言ってみれば学問的自己理解である。すなわちヴァーチャルな次元ではあっても、世界における順位をめぐるグローバルな大学間の競争に方向づけられていて、そこではさまざまに調整されたカリキュラムが用立てられている。いわゆる「客観化指数」がある種の「エバリュエーション中毒」としてしか説明しようのない価値評価対策とむすびついて、新たな階級制を確立することになり、その結果はまさに、よかれと思って考えられた、かつて努力されたできるだけ「平坦な階級制」を伴う民主主義化のプロセスに逆行することになってしまっているのである。「教養の形成」とは、前もって決められた、大抵の場合、市場に方向づけられた社会的「発展プロセス」や将来の、いわゆる夢のための「訓練」に固定化されていっているのだ。このようなすべてのことが、— さらにより多くの点をあげることもできよう — 私達の状況を私達の現在として規定しているのである。

はたして、事態はこうでなければならないのだろうか。このように見做されなければならないのだろうか。もともと未来とは、何を意味するのだろうか。学問の未来や哲学の未来、それも間文化的哲学の未来とは何のことなのだろう。こんなふうに言ってみると、この問いかけはこのままでは、それとして大きすぎるため、これをそのまま私の主要なテーマにしようとも思わない。ここで前置きとして指摘しておきたいのは、(学問、哲学、間文化哲学の) 現在と未来についての問いに関して、ニーチェを味方につけて語ろうと思うことだ。ニーチェは、(未来に向けて)手を伸ばすということは、過去に遡ることに相応して、その分だけ未来に手を伸ばすことである、と語っている。すなわち、歴史的な遡及が及ぶかぎりということであり、この遡及が実際に行なわれ、それをとおして、その状況に連れ戻され、いわゆるその現状 (Status quo) を初めてしっかり理解し、その意味連関から、また「その

ようになったこと」から理解するのであり、それはそれによって、現状を超えて把握するために、言ってみれば本当に新たな「把握」を「批判的意図」で遂行するのである。(周知のように、ニーチェは、記念碑的歴史と尚古的歴史と批判的歴史を区別し、これを「歴史の芸術家的形態変様」へと導こうとする⁽¹⁾。ただたんに未来を所持するのではなく、未来をここに向けて開こうとするのである。

とはいっても、次の問いははまだ触れられてはいない。元来、**間文化的哲学**は、哲学そのものにとって何をもちよるかという問いである。二度目の〔この問いに向けた〕眼差しにとって、〔上に述べたことで様々な〕境界をたどることや境界を乗り越えることがなされているといえるのだが、— この境界等についてここで詳細に語ることはできない — すぐに明らかになるのは、間文化的思惟において問題になるのは、決してたんに**内容的な相違**、いわば文化的なテーマに関係づけられた相違だけではなく、哲学することそのものの基礎と根本概念なのであり、したがって、**そのつど哲学において何が理解され、また理解されうるのか**、ということであり、よくみると、どのように哲学することが生じているのかということなのである。その際、おそらくもっとも知的興奮を生じさせ、もっとも達成困難といえる考える経験の一つであるのは、— このような間文化哲学にたずさわる人々のあいだで、一致しうる見解と思われるが、— ヨーロッパ以外の思想や立場についての研究活動、すなわち現地で哲学研究する同僚(公的な機関に属するのであれ、属さないものであれ)との繋がりであり、また多くの場合、はじめは不慣れた哲学的構想を理解し、評価することができるようになるにつけても、ますますはっきりし始めてくることがある。それは、これらすべてのことが、古典的な西洋に根ざす哲学の立場に、多大な遡及的影響を及ぼさずにはおかない、また及ぼすことができるということである。ここで問題になるのは、たんなる相対化なのではない、また当然、普遍主義と個別主義ないし相対主義との論争や、あるいはグローバリズムと地域主義との論争をもう一度洗い直すといったことなのではない。問題になるのは、むしろ、諸々の哲学を相互の対話にもたらし、相互に対置する中でお互いの立場を明瞭にし、積極的にかわりあい、相互に助成し合い、生産的になりうるということなのである。このことは、哲学の根本概念と理論的前提にまで及ぶものである。したがって私は、ここでひるむことなく、はじめに命題(命題1)を強く主張したい。すなわち、「哲学とは、社会政治的問題や難民問題等、他の外的な理由によってだけでなく、**間文化的**にならねばならないのであり、哲学は、その内的な哲学的、したがって哲学することの基盤にかかわる根本的理由によって**間文化的**になりゆくのである」という命題を掲げたい⁽²⁾。

II) 内的観点—外的観点

私はまずここで、古来、語られてきている相違について述べてみたい。「哲学すること」という活動と「哲学について」語り、考えるということのあいだに明瞭になる相違についてである。この点に関し、「哲学一般」と「間文化哲学」のあいだに違いはなく、また、どのような哲学、あるいは理論、古典的ヨーロッパ的、あるいはヨーロッパ以外の哲学や理論であれ、この相違に注意することで、哲学的自己究明の質的特徴が露にされるはずなのである。このことに関し、すくなくとも二つの視点を提示したい。

真正な意味での哲学は、常に、事象へと、すなわち事象についての問いであるテーマの領野に踏み込むことであり、そこに入り込んで、内的な思惟の構築物、いわば議論の構築と思考の一貫性を追体験し、それらに結びついていく地平や枠組みを規定する条件や秩序の様式を明るみにだそうとする。それは、うまくいけば — 当の思惟の構築物と同じ高さの目線で — それを批判的に考察しつつ、隠れたまた忘れられた、あるいは閉ざされてしまっている文脈や真理基準に関して、異議をとねることができるようになるためである。この第一の原則は、当然のこととはいえ、往々にして「初めから」無視され、飛び越されてしまっているのだ。というのも、人は往々にして自分固有で、持ち前の考え方の地平と好みを、議論されている内実に当てはめようとするからである。そのとき人が獲得するのは、すでに手持ちの考えでしかなく、この閉じた円環に気づくことなく、思った通りだと自足するのだ。これは一つの側面である。他の側面が示唆するのは、私たちがその内的観点だけを「真なるもの」とみなす(内向的観点)とき、私たちは、密かに歩み寄る絶対化の危険、すなわち強調に強調を重ね、傲慢になり、むしろしっかり閉じこめられてありたいと望むといった危険に対して防御できなくなってしまうことである。(私たちアリストテレス学派、カント学派、ポスト構造主義学派、間文化哲学学派、といったモットーを掲げ、哲学的—

学術的、あるいは、社会的、政治的等々、多岐にわたる哲学学会の設立) がみられるのである。したがって私たちは、いつも「外からの観点」が必要であり、また活用しているのであり、それは、一つには内的観点そのものを把握しうるためであり、またそのつどより拡張した地平を受け入れるためである。このより拡張した地平は、— 哲学が元来、希求するものである — 普遍的な意義や規定、妥当などを伴いつつ現れてくるのである。ここまでは、それでよし、とすることができる。

このときすぐに浮かんでくる問いは、私は「外に向かう」といっても、一体どこに、その通路をもっているのか、という問いである。この通路というのは、実は、ある特定の〔自分の〕「内部」であって、(かつて) 私が納得し、明らかと思われたものであり、それが問題であると思われるのは、唯一、私にとって新たな、この旧来のものをしのぐ、少なくともの相対化させるに足る明晰さ、あるいは確信をもたらすときだけなのではないのだろうか。こうした関連性のなかで、私が「哲学することの再発見」を間文化的な挑戦に関係づけて語ろうとするのも、結局、まさにこの問題領域で、ここで描かれた「内」と「外」の「二重構造」を改めて、より強力に前景に押し出したからだ、とする反論が可能である。したがって、— この間文化的挑戦という観点から — この問題をしっかり自覚して、あらゆる思考は、文化的、言語的、身体的、歴史的に深く「場所的」に根ざしていること、言い換えれば、飛び越すべきでない「参加する側の観点」、すなわち生活世界的、文化-社会的、そして哲学的-学問的に構成されている観点であることをしっかり自覚しておきたい。このことはしかし、「観察の観点」を犠牲にすることを意味するのではない。そんなことはそもそもできないだけでなく、私たちは、いつもこの観点を受け入れているのである(たとえば、私たちのもつ人間学的な距離を取る能力、それによって可能となっている言語能力、あるいは、カントのいう「すべての私の表象に伴っていることができるのでなければならない自我」といったように)。ただし、あらゆる観察の観点も、それが唯一そのような観点でありうるのは、— どのように詳細に論述しようとも — その観点が事象的にみて、当の事柄に前もってどこかで〔みずから〕参加している、ないし参加していたからなのである。そこからこそ、この観点は、それそのものの源泉として議論をすることが可能になるのである。簡潔にまとめて言えば、この二つの観点のあいだに、すでに「あいだ〔間〕」が生きて活動しているのであり、このあいだは、この二つを相互に支え合っているのであり、一方が欠ければ、荘子のいう「井の中の蛙」の運命に陥るのである。R.A. マルは、このことを「個別性の普遍化」の根本問題と診断していたのである。「蛙の観点が誤謬なのではない。本当の誤謬は、限界づけられた見方の閉鎖性にある。」⁽³⁾ 私たちは、そこに立っているの でなければ、あそこに立っているのでもなく、また、「そのあいだ」に、椅子と椅子のあいだのように立っているのでもない。私たちは、そのことをはっきり意識しようといまいと、いつもある立場に立っているのであり、そこから私たちは、ものごとを理解し、議論しているのである。この立場は、簡単にそこから立ち去るわけにはいかず、それはまさに、私たちが哲学の作業をとおして、その根柢と根底がまさしく私の立場を担う「氷山の一角」(E. ヘミングウェイ) であることが判明するのである。

Ⅲ) 間文化的思惟ないし哲学は、方法論的及び体系的解明の作業、すなわちそれと結びついている「自己反省化」の作業を省こうとは思わないこと (命題2)

1. 方法の意識 — どうして現象学的なのか。

フッサールの現象学の根本見解とは、私たちは、直ちに知覚を、いわゆるただ与えられているがままの現実と経験をそのまま信じてしまう態度、すなわち「知覚の断定する」態度に、まんまと乗せられたままでいないためには、「カッコづけ」を練習せねばならず、それによって、特有な主観の側と客観の側の相関関係についての見識を、したがってそのつどの与えられている、そのありのままの仕組みを知得できるとすることである、とすれば、B. ヴァルデンフェルスは、この洞察をより厳密に「プロセス」として規定し、「このプロセスにおいて事象の内実とそこへの接近の仕方とが、相互に解消してしまうことなく交錯している」⁽⁴⁾ と述べている。ということは、カントの超越論哲学的見解において、方法は同時に事象を意味するとされることが、真剣に受け止められるとともに、その特有な方法と事象の問題系が明かにされ、さらに深められたことを意味するのである。「<別様に知覚することは、他の物を知覚することだ>と簡潔にレヴィナスにおいて語られている」(同上)。したがって、他者を問題にす

るとき、人は他者経験の現象学を素通りすることはない。なぜなら「<経験する>とは、何かを遂行することではあるが、何かを作成することなのではない。(…) 経験は、(経験主義と合理主義の) 思惟に対して、プロセスを意味しているものであり、このプロセスにおいて、意味が形成され、分節化され、このプロセスにおいて、物はその構造と形態をもつのである。現象学は、M-メルロ＝ポンティの言うように、<生まれるさなかの>意味にかかわっているものであり、できあがり済みの世界にそのまま与えられているものにかかわっているわけではない」⁽⁵⁾。方法論的に調整された現象学の自己解明の作業、すなわちそこで理性そのものが主観(意識など)として、また客観(世界など)として研究対象になっている作業を超えて⁽⁶⁾、「現象学は<証示する思惟>と性格づけられる思惟様式と問いの様式として特徴づけられる。ということは、概念の解明や議論や体系性がどんなに重要な意義をもつとしても、それらがこの領野を一面的に支配することはないのである。」⁽⁷⁾

2. 方法論的解明による相互の「開き」

この、その背後にたどることのできない接近の仕方と事象の内実との交錯は、接近の仕方にかかわるような、そのつど前もって決定してしまっていることに関係しており、それによって根本概念からして、それが前提にされてしまっていることを予感させるのだ。このことに気づくこと、つまり方法論的基礎そのものをテーマにすることは、大変重要なことである。さらにこのことは、ただ方法を手にして、— 哲学的に見て理論的な根本的構想をもつことを意味するが— 直ちにすべての価値づけから自由に考察できることを意味するのではなく、接近することと事象の内実を解明することをおして、一度なされた決定に留まることなく、相互に要求し、挑戦しあうことで、ある出来事が生じるのであり、この出来事はまさに、批判と修正に対して開かれていることを証明しているのである。

少し強調して述べれば、それによって初めて何かが明らかになるといえるのである。つまり、ここで接近の仕方と事象の内実が相互に開かれたものとして経験され、この経験から初めて確信や説得力といわれるものが生まれるのだ。ここで開きと同時に「深化」というものも生まれる。それは二つの側が、相互に開かれるとき、共通してあるものが潜在的な深部の構造の、ある種の創造的な遡及的経験と遡及的把握を解放する限りにおいて深化が生じるのである。この深部の構造は、文化的力と意味の源泉としての言語や芸術や宗教のように人間〔の生〕を担っているものであり、ときとして人間にとって障害になったり、壁になったり、またそれによって征服されてしまったりするのである。担うものこそ、障害にもなりうるものであり、ここではまさに根底的な構成のプロセスが問題になっているのである。

3. 哲学と文化性との交錯、あるいは普遍主義と相対主義ないし個別主義の彼方

哲学と文化性の内的な交錯について、F. ヴィンマーは、「文化性のジレンマ」⁽⁸⁾について語る。つまり特有なあり方で微妙な配置のされ方についてであり、この配置にしたがって、特定の文化的また哲学的論述には、つねに、また本来、同時に、ある一般的に妥当する意義と表現力が住み着いている、ないしは内在しているということである。換言すると、あらゆる限界づけと限界性(言語的、論理的、等の限界と手段〔の限界〕)には— そもそも限界づけられていないものはありえないだろう— 普遍への眼差しが住まわっており、少なくとも隠れた傾向性や普遍的なものや普遍性への追求が住まわっているのだ。ここから生じる問題を示唆する問いは、私たちはそのことから、どのような種類の(記述的なあるいは規範的な次元であれ)ものであれ、〔結局〕相対主義で満足せねばならないのだろうか、という問いである。他の見方からすれば、相対主義的立場は、はじめから普遍性にとっての構成的裏面として役立っているのではないのか、と問われることになる。他方、普遍主義的立場は、よくみると、それ自身、相対的な、ないし個別的な接近の仕方の具象化、いわば予測として判明することにならないのか。そのさい行なうヴィンマーの提案は、傾向として本質主義的な特性をもつ多元中心的な並存(民族学的哲学)ではなく、また単一中心的モデルでもないとしている。後者(古典的例として、西洋哲学の特権とする自己理解)は、次のことでもまた、(その自己限定において)特徴的であるといえる。すなわち単一中心的モデルは、その普遍性をまさに、その非-文化性、— 文化性とは、つねに、それに先行する純粹に形式的な思考と、それに相応する論理にとっての経験的材料でしかないものであるとされ、— を根拠にして獲得できると期待しているのである。簡

潔にいえば、あらゆる選択は、もはやその議論上の説得力を欠いているように思えるのは、まさに間文化的思惟の挑戦を真剣に受け止めるときであり、すなわち、もはや制御しがたいものとなっている「文化性のジレンマ」の前に立つときである。私たちは、道を見いだす可能性を探らなければならなかったはずである。その道というのは、そのつど、文化歴史的、および体系的見地からして、実りある討論が生じうような道であり、その討論は、単独の語り代わりに、対話的な語りと複数の語りへと入り込むのである。というのも、そこからして初めて、哲学的にみて、哲学の、いってみれば「それぞれの」哲学のそのつどの文化的混合性や基礎づけが見て取れるようになるからである。

一つの帰結として、「複数における普遍化」が語れるかもしれない。この考えは、普遍主義と相対主義の論争を回避するという意味でしぶとい考えといえるかもしれない。あるいはこのような論争の彼方で作業するとも言える。というのも、そのつどあらゆる哲学は、いつもすでに文化に根づいており、屈服しており、浸透されているからである。この問題と積極的に向き合うのは、それにもかかわらず、間文化哲学の最も大きな挑戦の一つである。より直接的にいえば、要求される対話の能力は、単純に与えられているわけではなく、対話がなされる中で作り上げられてくるものである。すなわち、対話はたえず、対話そのものの条件をめぐって対話になるよう工夫しているのであり、その条件をとおして対話は、はじめて対話になるのである。ここからこそ、「複数の人々のあいだの対話の能力」が発展するのであり、いわば、対話の複数性を実践する能力が生まれるのである。この能力とは、しかし、調和のとれた、和気あいあいの様子をみせる、新たな統一の形式にもっていこうとすることではなく、非対称的な、「自己」と「他者」とのあいだ、また「固有なもの」と「他なるもの」等のあいだに展開し、たえざる挑戦と要求であり続ける心構えと配置である、ということが「分かって」いることなのである。

4. 差異の範例（パラディグマ）

間文化哲学にとって、差異のトポスは、大きな収穫を意味すると思える。とりわけ、差異が、幾重にも重ねられたタブロー〔完成作品〕においてせめぎ合い、細かな相違について詳細に議論される場合、大きな意義をもつ。このことが明らかになるのは、方法と体系性を、与えられ方、ないし事態と現象とに分離することなく、哲学の挑戦をそのまま受け止め、古典的な「差異」としての超越論的－形式的接近法と経験的－内容的接近方との手前で、また規範的な妥当と記述的な記載という差異を設定する手前で、普遍主義と文脈主義、グローバル性と個別性といった対立をもはや意味をなさない廃語とみなすときなのである。したがって私は「生産的な差異」について語ろうと思う。この差異は、一方でさまざまに異なった領域ですでに支配的であり、他方で学問ないし哲学と生活世界ないし文化世界とのあいだの間隙を克服するために登場しているのである。メルロ＝ポンティにそくせば、「底辺から立ち上げる」思惟、ある種の、「トップダウン」に換わる「ボトムアップ」の思惟がふさわしいといえよう。このトップダウンに見合うのは、「典型的な」西洋で習慣化されている「進歩の思考」であり、これは、すでにフッサールの危機の診断にあるように、「目に見えた表層の生」の場合であり、生活世界に根づいた「目に見えない深層の生」の在処を知ろうとしないのである。「それゆえ、論理的難問や論争にのめりこみ、そこでおのれの学問性を大いに誇ってみせるという誘惑が、このばあいほど大きなところもほかにないのだ。だがそうなれば、本来の研究の期待である現象それ自体は、永久に視野から見失われてしまうことになる。」⁽⁹⁾ フッサールの「たんなる事実学は、たんなる事実人間を作り上げる」⁽¹⁰⁾ という言明は、今日でもその現実性を失っていないといえよう。

おそらく、このような二つの《あれかこれか》という動向について語るべきではもはやないかもしれない。というのも、この二つは相互に消耗しあい、条件づけあっており、だからこそ互いに限界を設けなければならなくなっているからである。したがって私は、幾つかのいわゆるポスト構造主義的な端緒を古典的現象学的端緒と結びつけてみたいと思う。そのさい、前者における差異帰納的現象とそれとともに、「社会哲学的」、「政治的」重点のおかれた論争を確保しておきたい。こうして、フーコーやドゥルーズ、デリダやレヴィナス、バトラーなどにそくして、権力の問いに関し、また暴力の問題等の視点が登場してくる。いわば問題含みの反逆的な現象が問題とされ、それに対して人は自分の立場を明確にせねばならず、まさに、間文化的な哲学研究においてこそ、それらの問題の前に立たねばならないのである。全体的にみて、ここでの試みは、「差異のトポス」を強調することにあり、その上に「複数性」の新たな理解を展開しようとする。この新たな理解は、間文化的思惟という標語のもとに、既存の

カテゴリーや根本概念、思惟様式を生産的な意味で突き動かすことができるのだ。先に述べられたように、次の命題は、以前と変わらず現実的有効性をもつような、哲学そのものに向けられた挑戦にふさわしい命題であると思う。すなわち哲学はたんに外的要因によって間文化的になるというのではなく、内的な哲学的根拠からして間文化的になる（ないしならなければならない）とする命題である。まさにここにこそ — 確かに厳しい、傾斜の厳しい命題ではあるが — 私たちが「哲学」のもとに理解しようとするものの未来の意味と動力が依存しているのである。自己充足する、西洋的刻印を帯びた理性の批判者として、またそのような理性のその終末を予言した M. フーコーは、日本の禅寺に滞在したさい、次のように述べたといわれる。「もし哲学に未来があるとすれば、それはヨーロッパ以外から生じるに違いない。あるいは、その哲学は、ヨーロッパと非ヨーロッパとの出会いとその衝撃の結果として生じるのでなければならない。」⁽¹¹⁾

IV) 間文化的重要性を見やっただ実践哲学の4つのレベル、ないし根本概念：寛容、敬意、承認、価値評価

この章では、一種の「発生学」と「考古学」に関わることで、一方で体系的で思想史的な意義の観点から実践哲学の4つの根本概念について、他方で、やはり間文化哲学に関した、社会的、文化的、政治的、したがって倫理的関連について注意を向けてみたい。同時に、私はこの考察をある種の、思考文化のあいだの間 — 討議性と理解してみようと思う。ここで、時間の都合上、厳密な意味で非ヨーロッパ的構想（概念）に遡及することができない。とはいえ、これこそ、生産的であることから、その根本概念とその理解について、やはり間文化的観点から言及することとし、部分的に補足したり、相互に照らし合わせたり、また抗争させたりしてみたいと思う。

寛容という概念によって、第一の重要な合理的な自己理解、すなわち間文化的に動機づけられた議論において、今日まで適切な仕方でも議論されてきている自己理解が、前面に押し出されてくる。とりわけロックとレッシングに立ち戻ってみることで、寛容の掟は、当時、現実性をもつことになってきた宗教間の抗争が出発点になっていることが分かる。この宗教間の抗争は、それぞれの宗教がそれぞれ真理であることを要求し、その宗教の優位性を争うのであり、この抗争がすべての側に満足のいくような解決に至ることはできなかった。両者の提案は、諸宗教は、そのすべての相違があったとしても、共通のものが挙げられるはずであり、まず第一に、最終的決断を下す個々の個人を目指すべきであり、そこで個人は、「寛容の行使」という意味での寛容の掟を守るよう約束するというものであった。それによって同時に、とくにロックにおいては、個人がその法に基づいて「国家の枠組み」における原理的構造⁽¹²⁾において登場できるのである。これと結びついているのが、他方、「積極的な寛容」についての洞察であり、それは原理として相互に承認することへと移行していく。寛容は、他の立場をたんに受け入れ、我慢するだけでなく、その概念にそくして、相互に行使し合う寛容を持ち合うように要求するのである。それはつまり、寛容は、同じく寛容を行使する相手に対してのみ、遂行されうるし、されるべきであるということである。（現在の政治的時事性を参照）。

カントの超越論哲学にそくして行なわれた、敬意の概念の根拠づけにもない、この概念はその正当性の基盤へともたらされた。それが実現したのは、この二つの法と道徳という異なった領域がそこにおいて相互の対応関係において働き合う限りにおいてであり、そこにおいて、人間がまさに、その「尊厳」における人間性そのものが現れてくるべきなのである。道徳的に導きだされた敬意の「感情」は、同時に、一般的に妥当する「倫理規則」への敬意を意味しているが、一方で普遍的妥当の要求を内容とし、他方で、隣人と他者と他なるものを含み入れているものをその内容としている。それと関連する形式的な原理構造に起因する、否定的な自由の「受動的習性」は、事実上、実践的に支配している無関心という潜在的傾向性と正面から向きあっていることを認めているのであり、カントは、ここに本質的危険性が働いていると見ている。「高慢さ」や「陰口」、「嘲り」や「横柄さ」などがはびこっている。というのも、すでに「高慢さは、他の人から、その人がもつことを拒む敬意を要求する」⁽¹³⁾ からである。自由は「義務の原則」なしに存在しないのであり、先に示された「傾向性」においていかなるたんなる心理学的な欠陥が述べられているのではないのであり、普遍的妥当を個別なものへと〔引き入れ、〕絶対化する過ちが問題になっているのである。しかし、— ニーチェはこの問題に関して単なる批判を超えて介入している — 敬意

の形式的原理は、内容は一貫していたとしても、容易に横転するのであり、しかも、もともと、いつも特定の内容と出来事に関係づけられて経験するのである。横転するというのは、まさに、その反対である「軽蔑」への、すくなくとも敬意をもたないとか、無関心性への横転がみられるのだ。

ヘーゲルの弁証法的な思考様式とともに、承認の概念によって、一般と個別、したがって形式的なものと内容的なものといった対立する形象についての作業が前面に出てくる。前期の「家族」から「国家」に至る「倫理性」をめぐる『イエーナ体系構想』から、「自己意識」を調達し、構成するための具体的な作業と格闘が展開される『精神現象学』への展開において、その取り組み方が明確に示されているのであり、それは、たんに形式と内容、理念性と実在性とのあいだを媒介することを求めるだけでなく、妥当の審級が、その歴史的-体系的発生に向けて問いただされているのである。「自由」が要求するのは、形式的な自律原則の要請以上であり、自由は、内的及び外的自由の具体的獲得と要求からのみ発動し、経験を重ねるのであり、それをとおして、間主観的、社会的、また社会政治的次元がそれらの構成的条件形式に関して歴然としてくるのである⁽¹⁴⁾。(たとえばフーコーが、どの程度、ヘーゲル及びカントから理解できるかと言う点に関して、評価を下すことができよう。)

価値評価ということで、多くの観点からして、これまでのトポスの置かれた領域とは異なった領域を取り上げてみたい。私がここで、パスカルとニーチェそしてシェーラーに遡及し、それらの構想の重要な端緒を現象学的に読もうと試みるのは、次のことと類縁性をもつ。つまり、一つには、純粹に概念的な把握の限界に注意を向けることと、他方で、現象の眼差しと態度について敏感になることであり、それらは、前もって前提にされている「現実」から出発する、ないしそこに向けて到達しようとするのではなく、その現実を、最善でも、第一の入り口の段階として理解することである。この第一の段階は、この段階を条件づけ、構成している発展と展開の可能性に向けて露呈するに値するといえるのである。確かに、「価値評価」は、概念的把握においては、すでに前もって述べられた三つの根本概念において登場していて、このすべての4つのトポスは、討論において頻繁に類義的に、あるいは同義に使用されてもいる。それでもなお、価値評価に固有であるのは、次のような契機である。それは、その潜在的な、価値の生成と価値の一般化への注意を基にして、どのようにそもそもその「価値」に至るのか、どういった意味で何かが価値をもつと見做されるのか、またなぜ誰かがそもそも価値評価される、ないしされうのかということを示すことができる契機なのである。この現象の特性としてわずかなものを呈示することで十分だろう。まず必要とされるのは、現実の、つまりたんに表象され、あるいは想像されるのではない現実の出会いであり、出会いの出来事へと踏み込むことである。この出会いの出来事において、前もって巡り会ったことのない何かが経験にもたらされるのである。出会いとはこの意味で、つねに相互の受容において生じるのであり、この受容は〔相手を〕招待するのであり、何かに対して開き、導き入れ、それがうまくいくときは、相互に高め合うのである。対話の相手同士は、積極的に語りかけられ、共鳴し合い、簡単に自分の自由になるまえもって携えてきたものではない何かに反応し合うのである。人は理解するだけでなく、〔相手から〕理解されたことも感じる。それは初めはただなんとなく、と言った場合であってもである。間文化的文脈において、とくに際立っているのが、受け入れられないこと、そして理解されないことの有様が、話しかけるものの側からすればすでに理解されていることへの的確な「対応(リアクション)」として心に記録されるということ、すなわち、この話しかけられた人の対応の仕方が、話しかけた人によって、受け入れがたいとする態度として、また、いまだ明らかとされていない、あるいは、いまだ十分に明らかになっていないものとして解釈されるのである。

こういったことは、間文化的出会いでは、まずもって当たり前のことであり、もともと「善意で行なわれ」、ふさわしい形で行なわれたとしてもそれは同じことである、といわれねばならないだろう。これに対して価値評価は、相互に開き合うことでその「作業を行なっている」のであり、それによってただ他者が以前より良く理解されるだけでなく、自分の方も、その人独自のそれまでの理解がより良く受け取られ、理解されることを経験するのである。この出会いは、同様に、また同時に、あるいは即座に、あの「出会いの出来事」のうちで活動的なものであり、各自がすでに自分自身で「ある」のであり、すなわちそこにおいて自分自身と途上にあるのであり、そこに留まるのである。ここで個人的な、また社会的な、そして文化的な深層の構造が新たにそして別様に共鳴し合うことができるのであり、他の答えと他の問いかけが可能になり、人は修正に対して開かれている自分を経験し、そうして初めて自分自身と出会い、しかもこれが同じ目線の高さで生じるのである。「すべて」は、いまだ発見と展開に

もたらされるべきこととして経験されるのであり、ここにこそ、価値評価し、価値評価されるものが住まうのである。どのように価値評価を強調しようとも、寛容と敬意と承認の妥当性はそのままに留まるのであり、問題となるのは、どのようにこのすべての4つが流動的に滞りなく照応しあって、透明性が確保されているかということである。価値評価する根本動機は、おそらく、ここですべてのなかで最も壊れやすく、最も置き去りにされやすいものであるが、まさに相互に開き合いつつ確認できることから、間文化的移行と出会いを人間的なものとして担うことのできるもののように思われる。

「生産的な差異」のトポス〔論題〕に関して問題になったのは、お互いに深め合うことであり、いわば寛容の遂行と、敬意を払い、承認していることを分かってもらったり、価値評価を実践したりする「学習のプロセス」のことであった。それによって現在、興隆しつつある「感情や感覚など」に関する研究領域もまた受容されることになるといえる。間文化的研究プロジェクトの一つである「共感 (Compassion)」が、日本とヨーロッパに比重が置かれる形で、大橋良介教授と他の研究者達 (私もここに属するが) によって現在、企画されている。

根本概念の体系性と歴史的意識とのあいだの干渉と絡み合いにおいて私は、「経験し」、したがって「感覚する思惟」の重要な礎石をみる。フッサールという源泉は歴然としている。この源泉は、フーコーやドゥルーズによる「超越論的-経験的枠構造」を受け入れ、したがって《あれかこれか》の振り分けに、例えば合理主義に対する感覚主義ないし経験主義といった対立にかかわることなく、他方でこの枠構造そのものにも囚われずに、— フーコーのエピステーメの概念はなお、それらの残余物をもっている (理性に対する記録といったような) ように思われる — これらの責任の所在を正す以前に作業をすすめるべきなのである。皆さんは驚かれたかもしれないが、まさにここにこそ、現象学的とポスト現象学的、そして間文化的という表明の違いをみているのである。

V) 結びにあたって

私たちは、間文化的あるいは、超文化的に幾分か研究を重ねてきたという「特典」をもつとしても、このプロセスは、— 意味があるのは、さまざまな道を経由したプロセスであるということだろう — 重要な問いと結びついているのである。その問いとは、いずれにしても、現在、もっとも重要な問いと思われるものであり、とりわけ自己反省にかかわる問いである。高くまた野心的でもある間文化的思惟とそして経験という要求に対して、その課題というのは、いわゆるヨーロッパ以外の伝統や思惟の構造について研究するということだけなのではなく、如何にその仕事が本質的であり、哲学自身にとって本質的であるかということが示されねばならないのである。

ということは、これはまさに「挑戦」なのであって、この研究は、古典的な西洋哲学の思想家や哲学と同じ目線の高さで進められなければならないのである。これは、大変、集中した仕事が必要とされ、たんに踏破すべき文献からだけでなく、必要があれば、受容し、学習し、一般化するに足る異なった「主観の捉え方」、「態度」などを問題にせねばならないという背景の前に立つということなのである。このことは、おそらく「新たなエピステーメにかかわる謙虚さ」を要求するものであり、傾聴することを学び、受け入れることができ、それまでにそのようには (理解) できていなかったことや、まったく (理解) できていなかったことを相手に与えさせることができるという謙虚さである。すなわち、これまでの議論の円環はここで閉じることになる。真性な哲学することは、哲学「について語ること」でも、理論について、著者について、また事実について述べることでもない。このことを改めて整理してみなければならない。これが意味するのは、問題の解決を取り揃えるのではなく、一般に通用している範例を、解決するに足る問題が存在するところに向けて後戻りさせることなのであり、えてして微妙な仕方で、以後のものが以前のものに結びつく「循環論法」を想起させることであり、問われる当のものが、すでに問いの中に前提にされていたり、また全体的に、「無限の進歩」といったものに向かってしまっている実態を明かにすることである。これらに対して、再度、私が「哲学することそのもの」の活動と結びつける思惟が求められるのであり、それによって初めて、「思惟の空間」や思惟の建築物、思惟の風景、そして経験の空間などが開かれてくるのである。これに対して、単なる知識は、それが如何に知性的で技巧的なものであろうとも本質的に貧しいものとされねばならないのだ。

註

- 1 F. ニーチェ『反時代的考察』、第二部参照。
- 2 G. シュテンガー『間文化性の哲学—経験と諸世界』フライブルク/ミュンヘン 2006 年、とくに序論、17 頁から 63 頁を参照。
- 3 R. A. マル「間文化的に哲学すること、その今日のプロジェクト」、『ポリローク』所収、WIGP (編)、nr.25、2011 年、12 頁。
- 4 B. ヴァルデンフェルス『現象学入門』、ミュンヘン 1992 年、19 頁。
- 5 B. ヴァルデンフェルス『他者の地勢学 (Topographie des Fremden)』フランクフルト、1997 年、19 頁。
- 6 G. シュテンガー、同上、48 頁から 56 頁までを参照。
- 7 B. ヴァルデンフェルス、『哲学展望、第 57 巻』、2010 年、157 頁。
- 8 F. M. ヴィンマー『間文化哲学入門』ウィーン 2004 年、9 頁以降を参照。
- 9 E. フッサール『危機書』32 節 (邦訳 216 頁及び次頁)。
- 10 同上、第 2 節参照。
- 11 M. フーコーと禅、1978 年の禅寺での滞在にて、M. フーコー『ミシェル・フーコー思考集成 第 3 巻』1976-1979. フランクフルト、2003 年、781 頁。
- 12 確かにロックは、規範的性質を含む寛容の原理について明確に語っているとはいえないかもしれない。その意味でここで「原理」として表現されている。これについて、R. フォルスト、『抗争における寛容』フランクフルト、2003 年。
- 13 I. カント『人倫の形而上学』WABd.VIII、フランクフルト、1977 年、602 頁。
- 14 これに関して A. ホネット『承認への格闘 社会的抗争の道徳的文法について』フランクフルト、1992 年参照。