

## グローバル哲学？

マルクス・ガブリエル  
 翻訳：堀内俊郎、中島新<sup>1</sup>

「哲学 (*die Philosophie*)」は、崇高なる単数形である。プラトンやアリストテレス、そして彼らの多くの後継者たちにとって、哲学が「絶対単数 (*singulare tantum*)」としてのみ存在しうるものであることは自明であった。そして、コスモポリタニズムの理念が、われわれがこんにちまで哲学と呼んでいるものの起源となる場面に由来するということも、決して偶然ではない。ドイツ語圏では、とりわけ18、19、20世紀に、「哲学」という表現を何か他のものによって置き換えようとする試みが多数あった。ヘーゲルはしばらくの間、「学 (*Wissenschaft*)」を哲学の立場に据えようとしていたし、フィヒテは「知識学」について語り、フッサールは「現象学」について論じようとして提案し、ハイデガーは断固とした意思表示において「哲学の終焉」と「思考の開始」を宣言しようとした。しかしまたフーコーやデリダは、彼ら自身の知的な活動を「哲学」と見なすことに困難を覚えていた。哲学 (*Philosophie*) という表現を、ギリシアの古代から人々がそう呼んだすべての活動の総称とすることがいかに困難かは、当然また日本の誰も知っている。日本では、「哲学」や「存在 (*Sein*)」のような他の表現も、術語的にまったく別の記号体系・意味体系の中へと翻訳されていった。そうして、19世紀に、哲学と呼ばれるものの新しい受容がアジアで始まった。

哲学の単一性についての情勢は、こんにちでは、またさらに違って見える。分業という近代的形式は哲学をも巻き込み、しばしば、まるで「哲学 (*die Philosophie*)」の立場へ、専門家やエキスパートがいまやそのために存在する細別された問題の多くが入り込んだかに見える。その際、この細別された問題は、存在論、倫理学、哲学史といった局所的 (*lokal*) な諸領域の分業について人がもはやたやすく語ることをできないほどに、事細かに論究された。形式意味論の専門家であればもしかすると、「ヨハネスはペーターが今まさにロンドンにいることが可能だと知っている」という命題の真理条件はなんであるかということに十分精通していても、「ペーターは今まさにロンドンにいることが可能だ」という命題の真理条件はなんであるかということについて考えを持つかもしれない。とりわけ英語圏の分析哲学の研究プロジェクトと結びつけられる現代哲学の分業が、根本的な概念に関する理解の進歩を導いたことに対して異論を唱えようと思わないが、その分業は私にとって大いに問題だと思われる。というのも、〔それによって〕以下のことが暗示されるからである。すなわち、哲学者たちのごく小規模な共同空間 (*Soziotop*) への帰属のかなたにある、さらに実際にそれについて彼らが合意しうる単一の前提枠組みなどは、ほんとうはもう存在しないのだと。

ただ一つの哲学文化内部、つまり専門家階級的な英語圏分析哲学内部での分業のほかに、また別の源泉が存在し、そこから、卓越した単一性の「哲学 (*die Philosophie*)」に対する疑念が流れ込む。この疑念の内容は、人が哲学と呼ぶものは、その系譜に基づき、克服しがたく地域的 (*lokal*) なものとどまるのではないか、ということである。つまり哲学は、問題を提起し、解決を検討し、はねつけそして受け入れるような思考様式であり、その思考形式はそもそも、たんに歴史的、地域的 (*lokal*) な条件のもとでのみ意味あるものとして現れる。所与の枠組みの外では、哲学はそもそも有意味な実践とはならない、と。広く普及した大雑把な把握のもとでこの疑念が先鋭化されるかぎりでは、哲学はヨーロッパの発明であり、近代初期に、植民地主義的な推進の枠組みにおいて、他の大陸に影響を与えている。人がたとえば「インド」哲学もしくは「中国」哲学と呼んでいるものは、確かに若干の重要な点でヨーロッパのプロジェクトに酷似しているが、しかしそれでも、ヨーロッパ哲学の規範的 (*kanonisch*)

な問題設定へ決して完全には翻訳されえない。ヨーロッパ哲学は、一仮にわれわれのアメリカの友人たちがこのこと耳にして常に喜ぶとは限らなくても—こんにち広く展開し分離独立した、北アメリカにおける哲学文化の決定的な火付け役でもある。この意味で、アジアでも実に「西洋哲学」についてたびたび語られ、そのことで、ヨーロッパ、南アメリカそして北アメリカで優勢を保っている哲学のことが意図されている。そうであるからには、問いの内容は、それに対して東洋哲学—これもまた地域的 (lokal) に分離独立し、その結果、中国哲学やインド哲学とは異なる日本哲学について語りうる—が存在するのだろうか、ということになる。

それに対して今日の講演で私は、グローバル哲学に賛成であることを表明したい。グローバル哲学とは、ハーバースの有名な言葉を引用すれば、「その声の数多性における理性の単一性」を念頭に置いている。この想定を「理性の普遍主義 (Vernunftuniversalismus)」と名付けよう。私の考えでは、理性の普遍主義を正しい仕方では理解可能にするためには、グローバル哲学から出発すべきだと思われる。それを理解可能にする正しい仕方は、局所的 (lokal) な声に耳を傾けることができねばならない。さもなければ、周知の、しかしゆきすぎたポストモダンの/ポスト植民地主義的な異論—普遍主義者たちは心ならずもある特定のグループを特権化し、それにより、間接的もしくは直接的に、思想家たちの他のグループを対話から排除しているという異論—が正しいことになる。このことは哲学的知識社会学のレベルで実際に起きており、政治闘争や経済競争といった他の関係からもよく知られる多くの形をとる。しかしとにかく私はこう主張したい。このことは人が哲学と呼ぶところの知的活動の本質には含まれないのだ。この活動はむしろ、別様に考える人との対話を始めること—このやり方で真っ先に、その中でそのつど人が行動するところの前提枠組みが発見される—を目指している。したがってグローバル哲学の意義はまさに、われわれに次のような状況に慣れ親しませることにある。つまり、誤った意見から厳密に区別されなければならないことを他の人が別様に考える状況、そもそも考えずに何か別のことをするくらいに他の人が別様だという状況にある。

## I 他者の存在 das Sein des Fremden

こんにちわれわれがギリシアの言葉でヨーロッパ [エウロペ] と呼ぶ地理学上の地域に生じた哲学の、とある基本的な文書を一瞥してみよう。私は、プラトンの対話篇『ソフィステース』、その中でもとりわけ、才能ある若き数学者のテアイテトスと、エレア地方—現在のイタリアで、ナポリから遠くない場所—から来たとりたてて名指されない異邦人とが互いに出会う場面を思い浮かべている。この対話で重要な問いは、そもそも哲学者とは何かということであり、その質問は、そこでは、ソフィストとは何かということが議論されることにより間接的に答えられるとされる。哲学者とソフィストとの決定的な区別、つまり「種差 (*differentia specifica*)」が探究されている。

先行する対話篇である『テアイテトス』においてすでに示されたように、テアイテトスは、哲学とは何かを理解することに、困難を伴いながらも成功している。その理由は、プラトンの他の著作からも推論されうるが、それは数学者としてのテアイテトスが、自身の知的活動を制限する諸前提に、これら前提をその固有の手段によって知的に把握せずともかなっている、ということにある。彼は、線と数が存在することを前提としており、それを前提することで、諸公理を頼りにすることができる。公理、すなわち  $\alpha\chi\iota\omicron\mu\alpha$  (*axiōma*) とは、本来は名誉ある称号である。公理とは、数ある中でもとりわけ特別扱いされるものである。数学上の諸公理は、プラトンのアイデアがそうであるように、諸概念の意味を定める命題である。公理はいわば格別の尊敬を受けるに値するものである。なぜなら、人がそもそも数学的空間で動き回ろうと望む際には、それら公理を問えないからである。プラトンはこの場合に、もろもろの仮定、すなわちもろもろの想定や前提—それなしには数学的分野が存在しえないところのもの—についても語っている。

プラトンに従えば、数学と違って哲学にはもちろんいかなる公理も存在しない。われわれが特定の問いへの答えを追求する立場にあるという状況以外に、頼りにすることができるいかなる確固とした基礎も存在しない。数学者であるテアイテトスはこの状況からないがしろにされている (*befremden*)。それは、テアイテトスに反対するエレアの異邦人という人物のうちにあるよそよそしさ (*Befremdung*) がそうさせるのである。

かのエレアの異邦人はテアイテトスに何を教えるのだろうか？ この対話への私の解釈では、この人は彼に、真か

あるいは憶測かの専門知識へと差異化する理性の彼岸にある、理性の単一性を教えるのである。古代ギリシアの都市国家に発生した哲学の大きな問いの内容は、どのような条件のもとでわれわれは理性の単一性を確認することができるのか、ということである。その際にこの単一性は、ある異邦人の発見として実演される。アテナイのナショナリズムに賭ける代わりに、プラトンは、理性の単一性に関する彼の解釈に、ある異邦人の扮装をさせる。

この考察は、ガダマーの解釈学—こんにちのとりわけドイツで不当に評判が悪いのだが—の中心に置かれている。ハンス・スルガの同僚のヒューベルト・ドレイファスとチャールズ・テイラーは、『実在論を回復する』という彼らの本の中で、彼らのやり方で理性の単一性を支持するために、最近ではガダマーの地平融合のモデルを再び引き継いでいる。『真理と方法』の有名な箇所、ガダマーは以下のように言う。

したがって、他者に開かれていることは、(たとえ《わたし》に対して自分の意見を主張する特定の相手がない場合でも)、《わたし》に対して、《わたし》の考えのなかになにかを妥当させる、ということを含意している<sup>2</sup>

周知のように、ガダマーはハイデガーとプラトンを出発点にする。私の意見では、別の形でもってデリダやクワインやヴィトゲンシュタインといった様々な思想家たちによっても証明されうる、以下のような確な考察を彼らは行った。〔すなわち、〕言語的発話がそもそも意味を持つのは、問い返された際にわれわれが翻訳として承認・評価できるような他の言語的発話と先の発話を取り換えることが可能な場合に限り、ということである。これは様々な言語を超えて妥当するのみならず、あらゆる対話 (Gespräch) やまたあらゆる独白 (Selbstgespräch)〔自己対話〕にとっても、根本的なものである。それゆえに、私に対して現れるようなある他の人が存在する必要もない。あらゆる実際の他人は、他の人たちが現れるうる余地が私にある場合にのみ、暴力だけでなく、理性によっても、私に対して現れることができる。いや、それを望むと望まざるとにかかわらず、翻訳のマニュアルが作り上げられる場合のみ自分の発話が何を意味しているのかを分かち得るからという理由だけでもこの余地はある。それを別様に言うことができなければ、何も言うことはできない。しかしその結果、今はとりわけ以下のことが帰結する。コミュニケーションに努める際に全人類がそれをよりどころとするような、普遍的で形而上学的に折り紙つきのいかなる意味の持続もありえない、と。というのは、われわれが在るものを別様に言うときにそれが明るみに出されうるということ、つまり、新しく、これまで予想だにできなかった思考の側面を示すということが言語上の意味には欠かせないからである。

この現象は、様々な言語間の翻訳の際にとりわけはっきりと現れる。残念ながらこんにちではそうした練熟を引き継ぐ哲学者たちはあまりに少なく、そうした理由から、ただ一つの言語、通例では英語だけを話し読む無数の言語哲学者が存在しがちである。

だからその際に、これら哲学者たちが、言語哲学を形式的な真理条件的意味論と同一視する傾向にあるだろうことは、驚くべきことではない。ある有名な考えでは、命題は、特定の条件下で真であるということによって、命題の意味を持つ。この背景を前にして、私の意見では、ハイデガーやヴィトゲンシュタインによってとくに実質的には解体がすすめられた、以下のイメージが塗り固められる<sup>3</sup>。すなわち、言語はつねにまさに、現実世界の動産 (Mobilien) に属している対象へと関係するという役割を果たすのだ、というイメージである。言語は、事実が何であるかをわれわれが言おうとすることにおいて成立するとされ、その事実とは、どこに事実が成立するかをわれわれが述べることに通例まったく依存せずに成立する。

しかし、これは間違った前提であり、とりわけ、自身の声の数多性における理性の単一性を理解するためには、きわめて劣った出発点である。つまり、私の命題が真でありうるために私が真と見なさねばならないことがあり、それとは別様に他の人が考える場合に、彼らの別様な考えは私にとって、彼らが誤った信念を持っているのだと私が考えるという点にのみははじめから存すべきなのである—別様に述べているデイヴィッドソンの断言にも拘わらず<sup>4</sup>。つまり、私が何かを事実だと確信した時には、私がそれを真と見なすということが意味されている。さて、他の人がひとり何か別様に考えている場合、私はこの状況をただ次のようにしてのみ理解しうる。彼は思い違いをしている、ないし、誤った信念を持っているのだと (これがどう成立していたとしても)。

私の考えることは別様に彼らが考えている限り、つまり、同じ知覚的な刺激・誘因でもって、私の信念と両立しない別の信念を彼らが持っている限り、私は、デイヴィッドソンのモデルに従って、〈彼らは誤っている〉と想定せねばならない。しかしどうして、別様に考えること、すなわちある別の概念空間に住むことが何を意味するかに向けた問いが、そもそも意味を持って、最も単純な形式（この a は F である）であるわれわれのカテゴリー的な言明命題が、因果的な環境世界への反応に還元されうるのだろうか。それどころか、この意味論的見解と、理性の単一性へ向けた問いに対するその見解の適用とにさいしてすでに、その正当化が問われているところのある世界像が問題となる。一体果たして、翻訳理論の根本問題は、われわれがどのような条件のもとで心的状態を、純粹に因果的な出来事—宇宙のどこか「外で (da draußen)」起こっている出来事—から、言語的、意味論的に明確に区別して理解しようということを書いているのだろうか？

理性の様々な声の間にある真の区別は、あらゆる思考から独立した宇宙が「外に」存在するという前提が分け与えられないところで始まる。その宇宙とはたんに自然科学的に推定されうるものであり、われわれが主観について言明しようとするすべてのものは、それに向かい合って、結局いつわりの純粹に随伴現象的な内部空間のなかで生じるものである。この解釈は、例えば成功した意味論的な探究やましてや言語学の成果では決してない。そうではなくて、理性的であるということだけをよりどころとするだけではありえない、非情な世界像である。このような世界像にとって、他者の存在を理解することは成功しない。なぜなら、この他者の存在は、一私がエレア学派の解釈学的重要性についてのプラトンの解釈をそのように意味づけるかぎり—われわれがあらゆる理解においてつねに前提を適切に捉えねばならないということに存するからである。われわれはその前提を、われわれの枠組みのなかで（偽であると証明する必要のある）別の信念を持つのみならず、ある別の信念枠組みをもつ、そうした他者に対してわれわれが開かれている場合のみようやくそれそのものとして認識する。

## II 他者の理性 die fremde Vernunft

ボン大学の私の同僚であるヨーゼフ・シモンは、数十年前から他者の理性の理論を研究しており、その〔理論〕は、注目に値する彼の書籍『カント—他者の理性と哲学の言語』において、カントに取り組む中で表されている<sup>5</sup>。その際に彼は『純粹理性批判』の方法論に依拠する。カントはそのなかで、哲学的な知識要求とそれに伴う卓越した単数形における哲学を含意する理論をスケッチしている。そこでカントはこう書いている。

信じこむことは単なる仮象である。というのも、その判断の根拠はひたすら主観のうちに存するにすぎないのに、それが客観的なものとみなされているからである。それゆえ、そうした判断はまた私的な妥当性をそなえているだけであり、だから真とみなすことが伝達されることはない。真理がもつづくのはたほうの客観との一致にであって、この客観にかんし各自の悟性の判断はそれゆえ一致していなければならない（第三項と一致するものは相互に一致する *consentientia uni tertio, consentiunt inter se*）。真とみなすことが確信であるのか、あるいはたんに信じこむことであるのかについての試金石は、したがって外的にいうなら、それを伝達することができ、真とみなすことが各人の理性に対して妥当するものとみとめうるかどうか、その可能性にかかっている。というのも、それが可能であるならば、主観がたがいにことになっていても、いっさいの判断が一致する根拠は共通の根拠に、つまり客観にもとづいていることになり、それらの判断はこの客観とことごとく合致し、かくして判断が真理であることが証明されるものと、すくなくとも推測することはできるからである。信じこむことはこうして、真とみなすことを主観が、たんにじぶん自身のところにぞくする現象としてのみ目のまえにとらえているなら、主観的には確信から区別されえないことはたしかである。とはいえ私たちにとって妥当する真とみなすことの根拠が他者の理性に対しても私たちの理性に対してとおなじ結果をもたらすのかどうか、他者の悟性にかんしてもこころみればよい。そのこころみは—それはたんに主観的な手段であって、なるほど確信を惹きおこすものではないにしても、それでも一判断のたんなる私的妥当性を、すなわち判断にあってたんに信じこむことにすぎないものを発見する、やはりひとつの手段なのである<sup>6</sup>。

シモンによるカント解釈全体との関連における、彼のこの箇所解釈のポイントは、以下のことにある。それは、われわれは自分たち自身の「真とみなすこと・信憑（Fürwahrhalten）」を、他の人の信憑という尺度のもとで量らねばならないということであり、そのことは、感覚〔感性〕的（sinnlich）に現存する場面—信念形成へと促す刺激誘因の意のままになっている場面—だけを頼りにすることによっては不可能である。カントのモデルにおいて感性はまさに私的妥当性によって特徴づけられるのだから、われわれが自分たちの信憑を他の人の信憑のもとで再度吟味する際にわれわれが置かれている場面は、すなわち、第一次的なものでもなければそうした感覚〔感性〕的な場面でもない。再吟味のために他の人へ差し出されるところの根拠は、決して感覚〔感性〕的な印象ではありえない。なぜなら、この印象は他の人へ再吟味するために差し出すことができないからである。たとえ知覚理論と認識理論のうちに、感覚〔感性〕的な印象が何かを真とみなすための根拠となりうるための余地がもちろんあるに違いないとしても。ここではしかし以下の問いが重要となる。それは、われわれ自身や他の人にとって明白な翻訳を作り上げることができるために、どのような関係のもとでわれわれは自分たちの信念を位置づけなければならないのか、という問いである。われわれがそのために、ただ形式的、統語論的、意味論的、あるいはまた文法的な手がかりのみ頼りにできる、ということではなしに。

この立場では、他の人が別のことを考えるからといって非理性的なわけではないということが必ず受け入れられる必要がある。というのは、われわれにとって奇妙な、それどころか非難すべきと思われるような嗜好や行動パターンに対して、われわれがそれらを再吟味しようと望んだときに、われわれには知られていないがわれわれを納得させるだろう根拠を彼らが持っているかもしれないからである。その際に私は、論を俟たないような道徳のもしくは政治的な衝突を考えているのではない。＜それによって祝福に満ちた収穫があるであろうから人は定められた数の子供たちを神のために犠牲にしなければならない＞と、たとえばそのように考えて、罪もない子供を十分な根拠なしに殺した者は、それについてまともに受け取られるには値せず、彼は間違っているということが確信されるのがふさわしい。

ここでまた、文化間の衝突あるいは協調についての一般理論が私にとって問題になっているのでも決してない。そうではなくて、哲学そのものという特殊な事例における、自身の声の数多性のうちにある理性の単一性へ向けた問いが重要なのである。この事例はそのさいに、国民的もしくは地域的に様々な、個別であり得る諸文化同士—それは協調に向けてあがいていたりもしくは利害衝突のうちにあるかもしれない—が出逢うことのように、論じられるべきでない。

たしかに、そのようなモデルが明に暗に蔓延している。英語圏の分析〔哲学〕、大陸・ヨーロッパ、西洋、アジア、ラテンアメリカの哲学が話題にされ、そのリストはまたさらに拡張できよう。天体の分布や過去の亡霊によって魔術的に舵を取られるのではもちろんなく、特定の背景的想定が分け与えられるところに存立する哲学の伝統があるということについてはそのとおりである。そうしてこんにちの英語圏分析哲学の主流は、身内からのあらゆる異議を無視して、どうすれば世界についての単一で真なる信念を定式化できるか、どうすれば論理的に構造化された信念体系がこの根拠にもとづいて実現するかを理解しなければならない、ということを経典的に出発点にする。この範例は、ジョン・マクダウェルの有名な著作タイトルをもってして『心と世界』と呼ばれる問題提起のもとで示されている。それ〔英語圏の分析哲学〕と区別して大陸・ヨーロッパ〔哲学〕と呼ばれてよいものは、このモデルを徐々に弱らせ、よりよいモデルに置き換えようとする試みの連続であった。それはすでにカントによって始められ、それからカント以降の哲学により、ここ200年の間に展開された。この両方の伝統は、その際に相互に有益な影響を及ぼしている。なぜなら、両者全体にとって、真理と、宇宙（Kosmos）における人間の位置づけが問題として重要だからである。私が今日あなたがた皆さんに向けた問いの内容は、そうした一般的かつおそらく一律的な仕方では、果たして日本の伝統のうちにある哲学は何を問題としているかということについての像を描くことができるのでしょうか？ということである。私は、それらの哲学的受容における仏教のいくつかの変種について、根拠のあるいくつかの信念を持っている。それらは私の考えでは、どんな条件のもとでならばわれわれは、決して自分たちの背景的想定についての完全な知を得ることができないまま生きられるのか、という問いに対して同じく重要な寄与をするものである。知の不完全さ、人間の知の限界は、自然が隠れることを好むということや、宇宙（Kosmos）が極めて複雑であり情報に富んでいるということに存するのではない。そうではなくて、われわれのあ

らゆる信念—哲学においては精神と世界、あるいは精神と自然の関係が問題であるという信念さえも—が、推測の上で割り当てられたひとつの背景—それは当然より綿密な視点においては仮象の源泉として正体を現すものであるが—を頼りにしている、ということに存する。この土台の上で、デリダも、有名な「日本の友人への手紙」の中で—そこで彼は例として「脱構築 (Dekonstruktion)」という表現を選ぶが—翻訳の問題に取り組んでいる<sup>7</sup>。デリダはそこで、自分は存在への問いと、それと同時にまた他者の存在への問いとを、翻訳理論の枠組みにおいて克服したいのだと説明する<sup>8</sup>。重要なことは、デリダはそのためにいくつもの根拠を挙げているということである。彼は、彼の批評家たちからしばしば揶揄されたような単純な仕方でもロゴス中心主義—それはいわばひとつの宿命なのであるが—を引き合いに出すのではない。彼はまさに、そのような宿命が存在することに異議を唱えていて、それが彼のハイデガー批判の一部となっている。それどころか彼は、われわれは現実を、事実の絨毯—諸性質を持つ対象が存在するというに存するもの—として表象すべきではないと指摘する。Fの外 (da draußen) にaはないし、Gの外にbはない。あるいはより正確に言えば、真実性や虚偽性をこえて現実性との接触もしくは隔絶へとわれわれを導く、ある根本的でカテゴリー的な命題構造をわれわれが用いることで、われわれが現実について話し合うという理念〔考え〕は、デリダが翻訳理論上の根拠があって疑問を投げかけている想定である。したがって、ヨーゼフ・シモンがクワインとデリダの結びつき—クワインは決して認めなかっただろうが—を確立したことは、まったく正しい。というのは、デリダとは違って、クワインは、あらゆる思考の起源、すなわち、われわれを自然の外的世界と因果関係で結びつける刺激誘因が存在することを無条件に主張するからである。言語は何か根を下ろしている必要がある。クワインにとって、言語がどこに根を下ろしているかは、存在論的な相関性なしには言えないことであった。

しかし、それによってほんとうの問題が生じてくる！というのは、クワインが最後にはやはり自然主義者であろうとして、したがって「外 (da draußen)」に結局は物理学が存在論的に約束される諸対象だけがあるのだと主張しようとしたことは、偶然ではないからである。哲学の課題は、たんに、様々な約束事を明確にすることにすぎない。クワインの多元論は、物理学上の諸理論という一つの多元論があるということに尽きており、その残りは、彼にとっては、ホメーロスの神々の因果的な力に向けられた文字通りの信仰という形態における、まったくの迷信である<sup>9</sup>。

私がこれらすべてのことに言及するのはただ、翻訳への問いは、たとえばドイツ語や日本語がいわば様々な世界像をその身に携えているということに存するのではないのだと指摘するためである。私は、それを間違っているとすら思う！より正確には、私はこのことを、日本語について根拠をもって主張することはできず、一般にそれが世界像を決して強要しないと十分な根拠をもって判断するに足るほど私がよく知っている他の諸言語についてのみ主張できるにすぎない。というのは、言語はわれわれにいかなる信念も強要しないからである。このことは、たんに特定の諸命題の意味や真理性についての特定の見解にのみ妥当するにすぎない。むしろ、別の表記法が用いられる場合は、別の現象が生じてくる。それは、私の知る限り、デリダが彼の日本の友人である井筒俊彦とともにとことんまで議論したテーマである。井筒が並外れた言語知識からまとめあげた彼の翻訳理論の背景を前にして、イスラム哲学についての彼の解釈を詳細に議論することは、おそらくこんにちではかつてよりもさらに急を要することであろう。この諸連関について私は、私の日本の友人である永井晋氏にすでに教えていただいたが、ここ東洋大学での滞在期間中にさらにそれについて知ることができればよいと思う。

むしろ、例えばドイツ語の「Wissenschaft」という単語が、英語の「science」と同じ意味を持たないということもまた間違いない。ドイツ語のGeistという単語が、英語には翻訳されえないが中国語には翻訳されうるということもまた間違いない。他方で逆に、英語のmindという単語は、ドイツ語にはいかなる正確な同義語をも持たない。それは混乱を引き起こすが、しかしその混乱は、単語をある別の単語に置き換えるのではなく、別様に考えている哲学者たちに何が考えられているかを理解させる、ある思考過程に置き換えることによって、解消される。

それにもかかわらず、人が決して納得しがらないのは、「理性 (Vernunft)」という表現がすでに「哲学 (die Philosophie)」と同じくらい用いられるべきでないものだとされる重荷を背負っている、というイメージである。翻訳理論上の洞察の一つのポイントは、すでにプラトンが持っていたもので、誰かが翻訳を差し出すことが可能でない限り、いかなる命題も何も意味しないということである。やはりそれは、「理性」もしくは「哲学」がそれら

の側ではいかなる形而上学的な意味も持たないということ述べている。ともかく、われわれの語にはいかなる形而上学的な意味も存在しないが、それは、われわれの語が何も意味しないとか、もしくは、語はわれわれがそれら理解しようと思う場合のみ意味を持つということまでは含意していない。われわれは、意味論的に死んだ素材 (Material) に意味を投影する必要はないが、ある会話の脈絡のなかで、何が考えられうるだろうかを理解せねばならない。それはただわれわれが翻訳のマニュアルを用いることによるのみ可能である。それは一般に妥当し、したがってある解釈学的洞察でもあるが、その洞察はもちろんだるところで抵触されうる。たとえばまったく自然的な言語の形式意味論の出現を見張る所がそうである。これは、われわれが本来すでに理解している命題がその表向きの深層構造において意味し述べるべきことについての像を形成するために行われる。この計画は、それが基づく形而上学的想定が遅くともカント以来実に継続的批判にさらされ続けているのだ、という具合に挫折が宿命づけられている。

私はこうした叙述から以下のように結論づける。哲学の卓越した単一性を放棄し、ただ専門家文化や国固有の思考プログラム (ドイツ語圏、英語圏、ロシア語圏などの哲学) の—それはもしかするとまたそのつどイデオロギー的目標だけを追及したりひそかに促進したりする—多数性のみが存在するのだと考える、それらのいかなる根拠も存在しない。21世紀のグローバル哲学のための課題は、われわれみんなにとって、われわれの想定以前の地平—つまりわれわれに規範〔正典〕的と見なされたテキストなどであるが—を根本的に開いたままにすることに存する。それが意味することはただ、われわれの背景的想定を、もしかすると他の人たちが持つかもしれない背景的想定との対話において可能な限り明確に表現し、批判がいつでも自由にできる状況にしようとする試みしなければならない、ということである。だから、私は他の場で、「意見の相違と主題」<sup>10</sup> というタイトルの論文で、われわれが「潜在的に意見を異にしている者たちの共同体」へと集まることを提案した。これはむしろ、われわれが理性の単一性をしっかりと持っているということをも前提としている。この単一性は、われわれみんなが自分たちの前提そのものを試験台のうえに置くことができる、ということに存する。理性は、宇宙 (Kosmos) の動産 (Mobilier) を超えた本質的に形而上学的な信念についてわれわれに理解させるのではなく、むしろ、そのような信念は意味がなく、それゆえ他の者たちが別様に考えるということが何を意味するかについてなんら寄与しないということをわれわれに理解させるのである。

## 注

- 1 訳者註：本稿は2015年12月11日に行われた東洋大学国際哲学研究センター主催国際シンポジウムにおける Markus Gabriel 教授のドイツ語講演原稿 "Globale Philosophie?" の和訳である。翻訳にさいしては、堀内が下訳の作成と、日本語訳のある典籍の典拠調査に当たった。その後、中島がその日本語訳の修正を行った。なお、日本語訳のある典籍については新たな訳を提示することはせず既存の日本語訳を提示した。
- 2 Gadamer, H.G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 2010, 367頁 (H・G・ガダマー『真理と方法 II』 饒田収、巻田悦郎訳、法政大学出版局、2008、p.558)、それに対するドレイファス・H、テイラー・Cの *Retrieving Realism*. Cambridge, MA./London 2015、102-130頁を比較せよ。
- 3 むろん、Heidegger, M.: *Unterwegs zur Sprache* (=GA 12). Frankfurt/M. 1985 (ハイデガー『言葉への途上』(全集12巻)と、Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/M. 2003 (ヴィトゲンシュタイン『哲学探究』)を参照。真理条件の意味論は、言語が、「世界における」対象および事実についての命名であるという、ヴィトゲンシュタインによって再構築されたアウグスティヌス的なイメージに基づいて、意味を再構築している。
- 4 むろん、デイヴィッドソンの有名な論文「概念枠という考えそのものについて」『真理と解釈』所収 (Davidson, D.: „On the Very Idea of a Conceptual Scheme“, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford/New York 2001、183-198頁) (デイヴィッドソン『真理と解釈』野本和幸、植木哲也、金子洋之、高橋要訳、勁草書房、「第9章」と、それに対する批判であるフォスター「根本的に異なった概念枠の存在の否定という考えそのものについて」(*Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 41/2, 1998、133-185頁)を参照せよ。
- 5 Simon, J.: *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. Berlin/New York 2003.
- 6 『純粋理性批判』B 849 (熊野純彦訳、作品社、2012年、781-782頁の和訳を提示した。)他に、篠田英雄訳、岩波文庫、111頁；原佑訳、平凡社、下、2005年、141-142頁；石川文康訳、筑摩書房、2014年、468頁。
- 7 Derrida, J.: *Psyche: Erfindungen des Anderen II*. Wien 2013 (デリダ『プシュケー 他なるものの発明 (II)』) 15-22頁。
- 8 「ご存じのように、私のテキスト内で“deconstruction”と呼ばれるものの主たるターゲットの一つは、まさしく存在=論

理学の、そして何よりもまずあの三人称の直説法現在の est (「である」「がある」) の限界をはっきりさせることなのです」(前掲書 21 頁)。『思想』一九八四、四 (丸山圭三郎訳「書簡 <解体構築> DÉCONSTRUCTION とは何か」)

- 9 最終的なクワインの〔立場の〕例は、Quine, W.V.O.: “Two Dogmas of Empiricism”, *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA 1999, 20-46 頁、この場合は 41 頁 (W.V.O. クワイン「経験主義のふたつのドグマ」『論理的観点から 論理と哲学をめぐる九章』、飯田隆訳、1992 年、66 頁、勁草書房) からである。
- 10 Gabriel, M.: „Dissens und Gegenstand. Vom Außenwelt- zum Weltproblem“, in: ders. (Hg.): *Skeptizismus und Metaphysik: Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderband 28*, Berlin 2012 (マルクス・ガブリエル「意見の相違と主題—外界世界から世界問題まで」、同著者編『懐疑主義と形而上学』、ベルリン、2012 年、73-92 頁、参照は 89 頁。)