

# 人間存在の有限性・歴史性への洞察から対話の実践へ

—ガダマー解釈学における形而上学の意味—

大 関 達 也

(2004年9月30日受理)

Von der Einsicht in die Endlichkeit und Geschichtlichkeit des Menschseins zur Praxis des Dialogs

—Bedeutung der Metaphysik bei der Gadammerschen Hermeneutik—

Tatsuya Ozeki

In diesem Aufsatz wird versucht, die Bedeutung der Metaphysik bei der Gadammerschen Hermeneutik festzustellen. Dazu werde ich Gadammers Absicht der Plato Forschung überprüfen.

Dieser Aufsatz ist wie folgt konstituiert: 1. Über die Grenzen der klassischen Philologie der Schule Werner Jaegers, 2. Sokratische Frage nach dem Guten zwischen Plato und Aristoteles, 3. Endlichkeit und Geschichtlichkeit des Menschseins, 4. Dialektik als Kunst des Gesprächs.

Key words : Metaphysik, Hermeneutik, Dialog

キーワード : 形而上学, 解釈学, 対話

## はじめに

一般に西洋哲学の伝統において、形而上学とは「われわれの感覚や知覚によって捉えられる世界を超えた超越的存在」<sup>1</sup>の探究を意味している。このような「超越的存在」への問いは、プラトンのイデア論に始まり、アリストテレスの形而上学、中世キリスト教神学に引き継がれた後、近代における「主観性の思想」と実証主義的科学の台頭を背景に衰退したとされる。ところが、それによって、形而上学は終焉したのではなく、むしろ主観主義と計算的・道具的合理主義に姿を変えて現われているとも言われる。このような形而上学をハイデガーは「主観性の形而上学」と呼び、その「乗り越え (Überwindung)」あるいは「耐え抜き (Verwindung)」のために、ギリシア的存在論の解体的遡行に取り組んだのであった。現代思想におけるポストモダンとは、G.ヴァッティモの定義に従うならば、「主観性の形而上学」となって現れた「近代」の特質を「後にする」ことを意味している<sup>2</sup>。

では、なぜ「主観性の形而上学」が現代思想において批判されるのか。ここで「主観性の形而上学」とは、ハイデガーに従って、人間の自己意識を世界の中心に

据えて、他のあらゆる存在者を計算可能にする思考法と規定することにする。この思考法は啓蒙やヒューマニズムに見られる近代性の指標として、ポストモダンの教育を標榜する様々な論者たちによっても厳しい批判にさらされてきた。個性の調和的發展を適して人間性の完成を目指すフンボルトの教養 (Bildung) 思想は、人間の尊厳を擁護してきた反面、支配機能を持った主体の確立を促すことで、人間形成における差異と異質性の経験を周縁に追いやったというのである。ポストモダンの教育学において、「主観性の形而上学」を克服することは、差異と異質性の経験に立脚した新たな人間形成の可能性を展望するための必要条件になっているとさえいえる。

しかし、「主観性の形而上学」を形而上学一般と同一視し、断罪することによって、新たな人間形成の展望が開けてくるかは疑問といわざるをえない。なぜなら、啓蒙やヒューマニズムによって主張された普遍性と、ポストモダンの教育学が重視する差異と異質性の経験とは、必ずしも相反するものとはいえないからである。では、差異と異質性の経験を排除しない普遍性とはいかなる普遍性なのか。

この問題を考える上で有効な手がかりを与えてくれ

るのが、H.-G.ガダマーの哲学的解釈学である。ガダマーは主著『真理と方法』において「主観性の形而上学」を、近代的な学問 (Wissenschaft) を支える原理、すなわち「方法主義」の問題として取り上げ、その批判的検討を試みている。ガダマーによれば、従来の精神科学的解釈学では、著者の意図を再現したり、解釈の規則を適用したりすることが主要な任務であった。しかし、テキスト解釈では、解釈者の意図や操作を超えて、解釈者自身の存在が了解されるという。テキスト解釈における存在了解の出来事を解明し、「方法主義」の妥当領域を制限するために、ガダマーはハイデガーの実存論的構造分析を批判的に継承したのであった。

ところが、同じくハイデガーの思想を継承して独自の哲学を構想したヴァッティモやデリダは哲学的解釈学を、依然として「主観性の形而上学」に陥っているものとして批判してきた<sup>3</sup>。その理由は、哲学的解釈学の理論構築において、プラトンの形而上学的思想が重要な役割を果たしているからであった。確かに、テキストはそのつどの歴史的・社会的文脈の中で別様に理解されつつも、同一のものとして伝承されるとするガダマーの主張には、テキスト解釈に伴う差異と異質性の経験とともに、ある種の普遍性を擁護しようとする意図が読み取れるのである。

では、哲学的解釈学において、ハイデガーの思想は、いかにしてプラトンの形而上学的思想と接合されているのか。この問題の解明は、「主観性の形而上学」のオルタナティブを提示しつつ、新たな人間形成のあり方を展望する上で示唆に富むものとなろう。そこで本稿ではまず、ガダマーのプラトン研究の意図を明らかにすることから考察を始める。

## 1. イェーガー古典文献学の限界を超えて

ガダマーが古代哲学研究を開始したのは第一次世界大戦後の1920年代であり、その成果はまず、『プラトンの弁証法的倫理—『ピレボス』の現象学的解釈』(1931)<sup>4</sup>にまとめられた(以下『プラトンの弁証法的倫理』と記す)。それから50年近く経た後、『善のアイデア—プラトンとアリストテレスのあいだ』(1978)<sup>5</sup>が公表され(以下『善のアイデア』と記す)、古代哲学研究は暫定的な完成に達したという<sup>6</sup>。

では、なぜ、ガダマーは1920年代にプラトン解釈を課題としたのか。『プラトンの弁証法的倫理』の序文ではそのことが次のように述べられている。

「まさに『ピレボス』が解釈の対象に選ばれたのは、この対話篇が古代倫理学の歴史において重要な意味を持つからである。しかしながら、とりわけW.イェーガーが、その著『アリストテレス』において発展史的考察をアリストテレス倫理学にも適用しようと試みて以来、『ピレボス』の問題を哲学的に叙述することが必要となった。」(Bd.5, S.5)

イェーガー著『アリストテレス』では、「アリストテレスの精神的発展」すなわちアリストテレス形而上学の生成過程に見られる「多様な局面を持った軌跡(Spur)」を把握し、そこに「発展の法則性」を探ることが意図されていた<sup>7</sup>。イェーガーは『ピレボス』において描かれていた「プラトンの倫理の後期の形態」(Bd.5, S.5)、すなわちアイデア論に注目していた。しかし、プラトンは「哲学的倫理学」をいわゆる「哲学的ディシプリン」の一つとして論じているわけではない(Ebd.)。つまり、プラトンの『ピレボス』はアリストテレスの『ニコマコス倫理学』のように、倫理についての体系的な学としては構想されていないのである。プラトンの対話篇とアリストテレスの研究書はそれぞれ異なった記述形式と内容を持つ伝承として、われわれに与えられているというわけである。ところが、ガダマーによれば、イェーガーの古典文献学では、プラトンの対話篇をアリストテレスの概念によって翻訳することはいかにして可能かという問題が未解決のままにされていた。それどころか、イェーガーを中心とするベルリン学派では、アリストテレス倫理学や修辞学のおびただしい概念が翻訳されないまま学術用語として用いられていたのだという(Bd.5, S.161)。それゆえに、プラトンの弁証法をアリストテレス倫理学の概念に翻訳し、それを現代の言葉で生き生きと表現することが、ガダマーの課題となったのである。

## 2. 善を問い尋ねるソクラテス的問い—プラトンとアリストテレスを結ぶもの—

では、『プラトンの弁証法的倫理』が公表された当時、「現象学的解釈」という副題によってガダマーは何を意図していたのか。後にガダマーが振り返って述べているように、この副題は第一次世界大戦後のドイツにおける哲学の状況を背景にして生まれたという。「リベラリズムの時代の終焉、無制限な進歩信仰の時代の終焉、第一次世界大戦の物量戦に没した文化的な生活における誰もが認める科学の指導の時代の終焉」(Bd.7, S.122)に伴って、科学の事実定位した新

カント派の哲学は信憑性を失いつつあった。そうした中で、生や実存の重要性が声高に主張されるようになり、やがて現象学が登場する。フッサール現象学は主観－客観図式に基づく認識論を乗り越えるために「現象の記述」を重視する一方で、現象を無視した「心理学的構成」や「直観によって証明しえない論証」を退けた。しかし、フッサールは自らの現象学を超越論哲学として理解していた。それに対し、ハイデガーは、新カント派の問題史やフッサールの超越論的現象学に見られるような、「生活世界」から距離をとって歴史的な事象を把握しようとする態度を批判した。ガダマーにとって、ハイデガーの思索の道は、理論と実践の緊張関係に基づく倫理学ないし実践哲学の方向を指し示していた。ソクラテスの問いを継承して成立したプラトンの弁証法から、倫理の問題を読み取ることはいかにして可能か、というガダマーの問いは、ハイデガーのアリストテレス解釈、すなわち「アリストテレスの現象学的解釈」（ナトルブ報告）をきっかけにして深まってゆく。プラトンの対話篇『ピレボス』を現象学的方法によって解釈しようとするガダマーの意図は、プラトンの弁証法の根源的な意味に遡行して、弁証法を、「対話を行う術（Kunst）」として把握することであった。つまり、「ソクラテス的対話と、善とは何かを問い尋ねるソクラテス的問い」がプラトンの弁証法を成立させる「生活世界」の問いであったというのである。

『ピレボス』の現象学的解釈によって、プラトンの対話篇におけるテーマは「欲望と精神の間の緊張関係」として理解される。対話篇の表現形式の特徴は「ロゴスとエルゴン」、すなわち「語りと存在、把握と行為」が驚くほど一致している点にあった（Bd.7, S.125）。ガダマーはソクラテス的対話と弁証法の連関を跡づけようとする。対話も弁証法も「ヘドネー（欲望）とエピステーメー（知）」、あるいは「生の衝動と意識化された生」との関係を表現するのに不可欠な遂行形式であったことが明らかにされる。

しかし、そもそもソクラテス的問いが当時アテナイの哲学に「転回」をもたらしたのはなぜか。ガダマーによれば、一般的には次のように考えられていた。すなわち、ソクラテスは徳が知として成立することをわれわれに教えた、そして、それを継承したプラトンは「善のアイデア」を「神秘的な暗示」によって、また多様な現象の背後に「弁証法的に」遡ることによって、「究極の、最高のアイデア」として描写した、そこでは善のアイデアが「万有にとって、国家にとって、また人間の魂にとって、最高の存在の原理」とみなされていた、このようなプラトンのアイデア論に対して、アリス

トテレスは善のアイデアを「理論的認識にも、実践的知識ないし人間の行為にも同じ仕方で妥当するような、普遍的な存在の原理」とみなしてはならないと異論を唱えたのである、と（Bd.7, S.125）。しかしガダマーは、プラトンとアリストテレスのあいだに対立ないし不連続を見るこのような見解に対して反論している。『善のアイデア』でガダマーが述べているように、アリストテレスのプラトン批判では、一見対立しているかに見える両者のあいだに、ある共通性を見いだすことができるのだという（Bd.7, S.131）。それは「善とは何かを問い尋ねるソクラテス的問い」である。「ソクラテス的問い」はプラトンとアリストテレスを「ロゴイ（Logoi）」、すなわち「エイドスの哲学（Eidos-Philosophie）」へと導いた。ガダマーはこれを哲学における「転回」とみなしている（Ebd.）。「転回」以降、プラトンはアリストテレスによって批判的に克服されたのではなく、両者は「ソクラテス的問い」を共有してそれぞれ異なる回答をしたのだという。したがって、アリストテレスは人間の行為を主題とした点に、プラトンとは異なる独自性があるとする見方も疑わしくなってくる。確かにアリストテレスは、実践哲学を人間の現存在の有限性という観点から、「善とは何かを問い尋ねるソクラテス的問い」の探求として確立した。それゆえに実践哲学はアリストテレス哲学の体系において自律性を有している。しかし、プラトンの『ピレボス』においても「人間の現存在における善への問い」が主題となっていたのである。プラトンとアリストテレスを結ぶ「ソクラテス的問い」は、現在のわれわれをもある方向に導いているという。

「理論的な生の方向づけと実践的・政治的な生の方向づけとの解消しがたい絡み合い、すなわち理論的な知と実践的な知のあいだの解消しがたい絡み合いは、ソクラテス的問いの連続性を示している。この問いがプラトンとアリストテレスを互いに結合させ、さらに両者をあらゆる人間の現在と結合させているのである。」（Bd.7, S.126）

つまり、人間存在が有限で歴史的である限り、理論と実践は絡み合う。プラトンやアリストテレスを解釈するわれわれもまた、時代の隔たりを超えて、彼らとともに「善とは何か」という問いを問わざるをえないというのである。

ところが、ガダマーによれば、イエーガーはアリストテレスの立場を「プラトン哲学の後継者として出発し、アイデア論批判を経て、最終的には経験論者」へ移行するという発展図式の中に位置づけている。そのた

め、プラトンとアリストテレスの間に働いている影響作用の統一を捉え損なっていたという (Bd.7, S.131)。

また、ハイデガーのプラトン解釈は、プラトンの弁証法を存在忘却の哲学史の発端に位置づけるものであった。その点について、『善のアイデア』では次のように明らかにされている。

「私がハイデガーから受け取った哲学的刺激は、ますます私をプラトンのかつヘーゲル的な弁証法の領域へと導いた。数十年間の教授はなお、私がここでプラトン・アリストテレス的影響作用の統一と呼んだものの仕上げと吟味にささげられていた。しかしその背景には、ハイデガー自身の思惟の道、とりわけ彼のプラトン解釈—形而上学的思惟>が存在忘却へ向かって決定的に歩みはじめたとする彼のプラトン解釈が、私にとって絶えざる挑発を意味していたという事情がある。いかにして私がこの挑発を理論的に乗り越えようとしたのかは、『真理と方法』における哲学的解釈学の構想の仕上げが証明している。」 (Bd.7, S.130)

ハイデガーはプラトンを「主観性の形而上学」の始まり、すなわち「存在忘却」の歴史の始まりとして位置づけ、やがてそれはアリストテレスの「存在神学 (Ontotheologie)」に継承されたと考えている。「存在神学」とは「最高の存在者への問い」が「存在そのものへの問い」と同一視されるアリストテレスの形而上学を指して、ハイデガーがそのように名づけたのであった。しかしガダマーには、プラトンの弁証法を「存在神学」へと至る必須の段階とみなすことも、また「存在神学」という意味での形而上学の概念をプラトンに適用することも不適切に思われた。それゆえに、「形而上学の克服」、あるいは「形而上学の耐え抜き」といったハイデガーの標語は、そのままガダマーの哲学的解釈学の方法を指し示しているわけではないのである<sup>8</sup>。

### 3. 人間存在の有限性・歴史性

ソクラテス的対話とハイデガーの思想を結ぶもの、それは人間存在の有限性・歴史性への洞察であったといえる。では、両者はガダマーによっていかにして接合されているのか。

ガダマーはハイデガーから継承した現象学的解釈の方法に依拠して、ヘーゲルの弁証法の根源的な問いを「プラトン・アリストテレス的影響作用の統一」とし

て把握している。その目指すところは、ハイデガーの現存在分析を実践哲学の観点から再解釈することによって、存在の基盤である言語をソクラテス的対話の遂行形式として捉える点にあった。

「まずキルケゴールから、次いでハイデガーから受けた刺激をアリストテレスの実践哲学から発展させ、言語の本質を対話の中に見ることは私にとって可能であった。対話は、ハイデガーの現存在分析によって発展させられた現存在の〈各私性 (Jemeinigkeit)〉と世界への没落を超える限り、卓越した経験を表している。」 (Bd.10, S.128)

ガダマーによれば、ハイデガーの「現存在分析」は「存在論的差異 (Ontologische Differenz)」の理論と「事実性の解釈学 (Hermeneutik der Faktizität)」の構想から成っている。まず、「存在論的差異」について、ガダマーは1923年のフライブルク、1924年のマールブルクでのハイデガーの講義を回想して、当時、それが魔法の言葉であるかのように聞こえたと述べている<sup>9</sup>。「存在論的差異」とは「存在的 (ontisch)」と「存在論的 (ontologisch)」という表現を区別して、ハイデガーがそう呼んでいたのである。いかなる者も「存在 (das Sein)」が何を意味しているのかを根本的に知っているわけではないが、それについての漠然とした先行理解を持っている。先行理解が概念に高められることによって、存在はあらゆる存在者から区別される。こうして生じた存在と存在者のあいだの差異が「存在論的差異」である (Bd.10, S.60)。ハイデガーは、この差異が何者かによって区別されるのではなく、むしろわれわれの方がこの差異に置かれている、つまり「〈存在〉は存在者〈において〉現れる (>Sein< zeigt sich >im< Seienden)」と考えた (Ebd.)。ガダマーによれば、「存在論的差異」は意図的に区別されるのではなく、現に生じているもの、「深淵のようにぱっくりと明け開かれるもの」である。後にハイデガーは、「存在論的差異」の特徴を「存在の開け (die Öffnung des Seins)」ないし「Ereignis (生起/性起)」という表現によって強調する。このような「存在論的差異」の理論から示唆を得て、脱構築の哲学者デリダは「差異 (Différence)」と「延期」という二重の意味を込めた「差延 (Différance)」という語を用いたのであった。「差延」とは位置の移動や時間的な遅延によって生じる意味のずれを表現するためにデリダが用いた造語である。デリダは「アリストテレスの時間分析から、時間が存在にとって差延として明白になる」ことを読み取ろうとしていた<sup>10</sup>。一方、ガダマー

は、存在の意味を問うことの中に、存在の動的で時間的な性格が考慮されていると考えた。ハイデガーが問題にしていた存在の「意味」は、「問いの意味 (Fragesinn)」として捉え直される。「問いの意味」は「一定の答え」を期待させるのではなく、「問いの方向を指し示す」という (Ebd.)。ガダマーは、存在の問いを非形而上学的な意味において設定し直そうとするハイデガーの思索の歩みに「弁証法の帰り道」 (Ebd.) を見いだした。ハイデガーは形而上学の乗り越えに際して、「存在のギリシア的で根源的な経験を取り戻す」ために、「始原 (Anfang)」を再考する必要に迫られていた (Bd.2, S.363)。ハイデガーの「始原」へのアプローチでは、「すでに過ぎ去った道の帰り道の中に、他の開かれた可能性」 (Ebd.) を再発見することが意図されていたという。ハイデガーは、アリストテレスのピュシス概念からソクラテス以前の存在の経験に遡った。それに対し、ガダマーはヘーゲルやプラトンの弁証法を遡行して、ソクラテス的対話の背後にある前提を目指すことになる。そうして発見されたのが、「われわれを結びつける精神」の「想起 (アナムネーシス)」という働きである。ここでは、「われわれ」という存在は対話として想定される。ガダマーにとって「対話関係にある (Im-Gespräch-Sein)」ということは、「われわれ」が「自己を超越していく存在 (Über-sich-hinaus-Sein)」であるということの意味している。というのも、他者とともに考え、他者から自己へ回帰する際に、以前とは異なった自己が再認識されるからである。こうして「存在論的差異」の理論は弁証法の解体的遡行を経て、形而上学の再生に貢献するというのである。

形而上学の再生を導くもう一つの契機は「事実性の解釈学」である。「事実性の解釈学」では、現 (Da) に投げ込まれている現存在が自己を解釈しつつ、諸々の可能性ないし将来に向けて企投していく様子が明らかにされている。現存在の自己解釈という「事実性」から出発するならば、現存在はいつも自己をその将来の可能性に向けて企投しているばかりでなく、自己の有限性も自覚されることになる。このことをハイデガーは現存在の本来性を意味する「死への先駆け」という言い回しによって強調していた。現存在は自己の将来とその由来という二つの暗闇を経験している。したがって、現 (Da) は明らかになると同時に、どんなに明け開かれた状態にあっても隠れた部分を持っている。ハイデガーはこうした現存在の両義性を非隠蔽性 (Unverborgenheit) と隠蔽性 (Verdeckung) という概念によって把握する。真理 (Aletheia) とは非隠蔽性を意味するが、同時にそのことによって隠蔽性も

示唆されているのである。それゆえに、「事実性の解釈学」では現存在の覆いを取り去って、現存在を露出させることが課題となる。形而上学の解体的遡行を通して、ハイデガーはアリストテレスの神学や自然学によって覆われた存在の経験、すなわち「人間の現存在の根源的な自己解釈性」を、アリストテレス倫理学の中に見いだした。このようなハイデガーのアリストテレス解釈に対して、とりわけガダマーの関心を引いたのは、実践的な知識であり、精神的な徳でもある「賢慮 (phronesis)」の概念である。「賢慮」は有限で歴史的な存在である人間にふさわしい知のあり方を示しているとともに、「善を問い尋ねるソクラテス的問い」を不可欠とする。それゆえに、ガダマーにとって、人間存在の有限性・歴史性への洞察はソクラテス的対話と結びつくのである。

#### 4. 対話術としての弁証法

哲学的解釈学を構想した際にガダマーが引き合いに出した形而上学は、ヘーゲル・プラトンの弁証法のみならず、古代ギリシアの存在論、アウグスティヌスの受肉思想、プラトン主義の「光の形而上学」に及んでいる。こうした形而上学の伝統では「語と事象の密接な統一」 (Bd.1, S.409)、「言語の出来事的性格」 (Bd.1, S.431)、「言語の思弁的構造」 (Bd.1, S.460ff) が把握されていたという。それゆえに、ガダマーはロゴス哲学とキリスト教思想の接合によって、言語を人間存在の有限性・歴史性の痕跡として、あるいは対話の遂行形式として捉えることができた。また、プラトン主義の伝統では存在への問いが善や美の探究と結びつけられ、科学的方法の確実性とは異なる特有の真理が問題にされていた。この真理はガダマーにとって、アレーテアを非隠蔽性ないし開示態として捉えたハイデガーの思想と、存在者の真理を光のメタファーに基づいて、善や美から生じる出来事として把握したプラトン主義的伝統との連続性を確認させるものであった。つまり、プラトン主義的伝統においても人間存在の有限性の思想にふさわしい概念が準備されていたのである。

それでは、人間存在の有限性・歴史性への洞察と対話の実践は、哲学的解釈学の構想においてどのように結びつけられているのか。『真理と方法』第三部では、言語と世界の関係に焦点が当てられ、「言語の事象性」について論じられていた (Bd.1, S.448ff)。言語は単なる形式ではなく、語り手が話題とする内容、すなわち事象が言葉になるのだという。語り手の世界に対する距離の取り方ないし振舞い方によって、ある事態が

際立ち、他者にも理解しうる言明となる。つまり、事象が共有されなければ世界観を相手に伝える対話が成立しないばかりでなく、言葉そのものが成り立たないのである。対話において話題になっている事象が際立つとき、対話を行う者の主観的な意見は背後に退く。それゆえ、事象を表現するということには受動的で否定的な経験が伴っている。ところが、このような言語の事象性は科学の客観性とは異なる。というのも、われわれの世界経験の言語性は存在者として認識されるもの、すなわち客体に先行しているからである。認識し、説明する対象はいつもすでに言語の世界地平によって囲まれている。言語的世界経験の外部にはいかなる地点も存在しない。したがって、異文化間の差異や時代の隔たりは、自然科学が前提としているような主観-客観関係によっては生じない。ガダマーは、言語の事象性を捉えるのにふさわしい概念として、古代ギリシア語のテオーリアを引き合いに出している。「理論」の語源でもあるこの概念によって、「秩序全体そのものへの参与」という学問的営為が浮き彫りにされる (Bd.1, S.458)。近代における科学的方法とは異なるギリシア的学問のあり方がこの概念に示されているという。形而上学で用いられる「眼前性 (Vorhandenheit)」の概念が存在を十分に捉えていないことを指摘したハイデガーは、さらにこの概念が近代における主観性の概念の中で生き延びていることを看取していた。しかし、ガダマーによれば、テオーリアは眼前存在ではなく、事象そのものを把握する思考態度である。ガダマーは言語の事象性を「眼前存在の存在論」や「客観性」の概念に基づく偏見から解放して、事象そのものの働きに基づいた解釈学的現象を解明しようとするのである。

さらにガダマーは、人間の世界経験の言語性という観点から、ギリシア的形而上学が発展させてきた存在の思考、すなわちロゴス哲学を再検討している。ギリシア的形而上学は、「存在」を「存在者の存在」として思惟してきた。この思惟において存在者の存在は完結するものと考えられていた。存在者の構造を言葉にするのがロゴスであるとすれば、存在者の構造が言葉になるということは、ギリシア的思惟においては、存在者そのものの現前、すなわち存在者の真理に他ならなかった。ところが、そこでは思考が言語から切り離され、純粹な思惟において現前する存在者の無限性を把握することが目指されていた。その限りで、ギリシアのロゴス哲学は言語忘却の歴史の始まりでもあった。ロゴス哲学では言語が思考のための道具でしかなかったのである。それに対してガダマーは、アウグスティヌスに依拠して思考と言語の関係を受肉の出来事

にたとえている。ガダマーによれば、受肉とは人間の精神がその有限性において、神の無限性に媒介される出来事である。父なる神と子なるイエスと精霊が一体であることを説いた三位一体説では、三者の時間的關係ではなく、知性の流出 (emanatio intellectualis) が問題となっている。このような受肉の出来事とのアナロジーに基づいて、ガダマーは思考と言語の統一的關係を把握する。すなわち、「語は認識それ自体の遂行」であり、語の形成と認識の遂行は同時であるというのである (Bd.1, S.428)。「われわれの歴史的経験の有限性」 (Bd.1, S.461) は思惟の無限性と弁証法的に媒介される。というのも、言語が人間存在の有限性・歴史性の痕跡であるからこそ、そうした言語は絶えず形成されるからである。概念形成の過程において事象はそのつど言葉となっていく。それゆえに「言語の事象性」は「言語の出来事的性格」と結びついているといえる。さらに、「事象そのものの働き」に従う方法は、ヘーゲル・プラトンの弁証法、すなわちソクラテス的対話から導き出されている。その点について、ガダマーは次のように述べている。

「ソクラテスは彼独自の弁証法的発展の方法を、事象に従うことによって、自分の思いつきを批判し、また思いつきをひけらかさない成長しつつある青年たちの事例によって示した。ここでの弁証法は、対話を行い、ある者を支配している見解の不適切さを首尾一貫した問いの継続によって暴露する術に他ならない。したがって、ここでの弁証法は否定的であり、諸見解を混乱させるものとなるであろう。しかし、そのような混乱は解明への第一歩である。というのも、諸見解が混乱した結果、事象への適切な視線も開示されてくるからである。」 (Bd.1, S.468)

ソクラテス的対話は、事象にしたがって、自己の一面的な見解を吟味する術なのである。

したがってガダマーは、対話が他者やテキストをよりよく理解するためにのみ要求されるわけではないことを強調する。確かに、他者や疎遠なテキストを自分の言葉や現代の語において理解することは、解釈学にとって重要な課題である。しかし、われわれは他者を理解し尽くすことができないように、自己をも理解していないのではないだろうか。ここでガダマーが問題にしているのは、自己理解の不確かさが対話を促すきっかけになっているという点である。

「まさにわれわれが他者を理解しようとするならば、われわれは解釈学的経験を。すなわち、わ

れわれは他者に耳を傾けようとするならば、自己における抵抗を打ち破らなければならないのである。まさにこのことが、あらゆる人間の現存在を根本的に規定しているのであり、いつもわれわれのいわば自己理解をも支配しているのである。」(Bd.10, S.70)

つまり、自己理解は解釈学的経験の否定性に支えられている。それゆえに、「理解は再三同化となるとともに他者性の隠蔽を含む」(Bd.10, S.130)とするデリダの異議は、ガダマーにとっても、自己理解の一面を捉えている限りで正当なものであった。しかしながら、デリダが脱構築したのは「誤ったロゴス中心主義であり、現前性の形而上学」(Bd.10, S.128)のみであるにもかかわらず、彼はそうした形而上学を形而上学一般と同一視しているかのように振舞っていた。それによって、形而上学に内在する別の可能性が見失われているのである。確かに、言葉は語ろうとする者の意志やすでに語られている言葉を超えて語る。言語と意志の間の「差異 (différence)」を、ガダマーはデリダとともに認める。しかし、「差異」の意味はドイツ語の自己理解 (Selbstverständnis) という表現に含まれているという。

「確かに人生において自己理解の連続性は重要であるが、この連続性は絶えず自己を疑わしいものについて、すなわち絶えず異なったあり方をするということにおいて存在する。」(Bd.10, S.130)

つまり、自己理解の連続性には差異が伴うのである。確かに、伝承されるテキストも自己理解の連続性の中で現前するとガダマーは考える。それに対し、デリダはテキスト解釈に伴う他者性を擁護するために、自己理解の連続性には解消されないエクリチュール (文字／文書) を引き合いに出している。しかし、エクリチュールへの遡行はガダマーにとって自己理解の連続性というテーゼを揺るがすものではなかったのである。

「デリダが出発点とする理想的な一つの意義 (Bedeutung) というプラトンの静的な意味 (Sinn) は、彼をこうした誤解に巻き込んでしまったように思われる。ある者をその人が語った事柄に釘付けにしておくことが、解釈学の術なのではない。解釈学は、ある者がそもそも語ろうとしていた事柄を受け入れる術である」(Bd.10, S.129)。

つまり、自己理解は他者の真理要求を受け入れる開放

的な態度によって支えられているというのである。

しかし、ガダマーは「現前性の形而上学」が排除してきた「他者性」や「差異」の経験を考慮しながらも、なお同様の形而上学を想起させるような思考枠組みにとらわれていることは確かである。つまり、ガダマーは一方で「言葉の潜在力」や自己にとっての「限界の経験」が、伝統の対話的形成を促すきっかけとなっていることを強調している。しかし他方で、「他者性」や「差異」の経験は伝統が「意味」の連続体として形成される過程で、弁証法的に止揚されるとも考えているのである。その限りで哲学的解釈学は、デリダが「意味」の純粋な現前に解消されない他者の他者性を積極的に肯定していたのとは異なり、「意味」が他者の他者性を止揚し、伝統となって現前し続けることを強調したものとなっている。

しかしながら、このような強調点の違いによって、解釈学的経験の否定性についてのガダマーの言及が弱められるわけではない。なぜなら、形成された伝統は絶えず疑わしい、問われるべきものとなる以上、この意味の連続体は断絶や差異を含まざるをえないからである。ガダマーが「ソクラテ斯的問い」を強調する理由はここにあるものと考えられる。つまり、このような問いが無知の知を自覚した者のみに許されたように、伝統を疑わしくする「問い」も自己の有限性・歴史性への洞察を不可欠とする。「問い」は疑わしくなった意味を解体し、再生するよう導くものであるとガダマーが強調するとき、彼はデリダの「脱構築」の持つ重要性を承認しているとさえいえないだろうか。ガダマーの哲学的解釈学と結合した形而上学は、J.グロンダンが指摘するように、「有限性の形而上学」<sup>11</sup>と呼びうるものであった。この形而上学においては、デリダが問題にした連続性／断絶、同一性／差異といったカテゴリー上の二項対立が事実上失効させられている。デリダが主張するように、現前する意味が断絶や差異の経験を隠蔽するように作用することは確かであるとしても、意味そのものを無効にすることは不可能である。意味そのもの、ないし「現前性の形而上学」全体を統一的に把握し、それを乗り越えることが問題なのではない。むしろ、絶えざる脱構築によって意味を決定不可能な状態に置き、形而上学的二項対立を揺るがすことが重要であろう。ガダマーは、自己を絶えず他者の視線にさらして吟味する、継続的な対話を行うということの中に形而上学の根源的な意味を見いだしたのであった。

## おわりに

では、ガダマーの再生させた「有限性の形而上学」は、新たな人間形成のあり方を展望する上で、われわれにどのような示唆を与えるのか。フンボルト的教養思想において、人間形成とは人間性という普遍的な理念を古典古代に求めて、自己を高めていく精神的な努力として規定されていた。しかしその一方で、そこには人間についてのある固定的な理解に基づいて、他者を支配する人間中心主義が潜んでもいた。それに対して、ガダマーの再生させた「有限性の形而上学」では、人間性が対話の可能性として捉え直されている。そこで目指される人間性は、自己の有限性・歴史性と他者存在の無限性に支えられた普遍性を有している。つまり、啓蒙やヒューマニズムの擁護してきた人間性を目指す精神的態度は、差異と異質性の経験に立脚した、継続的な対話として再解釈される可能性を持っているといえる。

## 註

- 1 三島憲一「形而上学」、廣松渉／子安宣邦／三島憲一／宮本久雄／佐々木力／野家啓一／末木文美士編『岩波 哲学思想事典』岩波書店、1998年、411頁。
- 2 ヴァッティモによるポストモダンの定義と現代における解釈学の課題については以下の論文を参照した。Vattimo, G.(Translated by Jon R. Snyder): The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture. The Johns Hopkins University Press, 1988. Vattimo, G.: Weltverstehen—Weltverändern. In: 《Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache》. Hommage an Hans-Georg Gadamer. Frankfurt am Main, 2001, S.50-60. Gasché, R.: In the Separation of the Crisis. A post-modern Hermeneutics? In : Philosophy Today, DePaul University, 2000, pp.3-15. 加藤守通「ポストモダンの地平論的考察」、増淵幸男・森田尚人編『現代教育学の地平』南窓社、2001年、144-164頁。
- 3 デリダのガダマー批判については以下の文献を参照した。Michelfelder, Diane P. / Palmer, Richard E.: Dialog and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter. State University of New York Press, 1989. Ph.フォルジェ編(饗田他訳)『テキストと解釈』産業図書、1990年。中岡成文「意味と主体のポジション」『理想』第638号、理想社、1986年、23-36頁。高橋哲哉『テキストの解釈学—エクリチュール・モデルの意味するもの—』、現象学・解釈学研究会編『現象学と解釈学(上)』世界書院、1987年、183-212頁。
- 4 Gadamer, H.-G.: Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos.(1931) In: Gesammelte Werke Bd.5, Tübingen: J.C.B.Mohr, 1985, S.3-163.  
以下、本文中のガダマー全集からの引用は、巻数とページ数を記す。
- 5 Gadamer, H.-G.: Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles.(1978) In: Gesammelte Werke Bd.7, Tübingen: J.C.B.Mohr, 1991, S.128-227.
- 6 Gadamer, H.-G.: >Platos dialektische Ethik<— beim Wort genommen.(1989) In: Gesammelte Werke Bd.7, Tübingen: J.C.B.Mohr, 1991, S.121.
- 7 Gadamer, H.-G.: Der aristotelische >Protreptikos< und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik.(1927) In: Gesammelte Werke Bd.5, Tübingen: J.C.B.Mohr, 1985, S.164.
- 8 Gadamer, H.-G.: Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus.(1987) In: Gesammelte Werke Bd.10, Tübingen: J.C.B.Mohr, 1995, S.126.
- 9 Gadamer, H.-G.: Hermeneutik und ontologische Differenz.(1989) In: Gesammelte Werke Bd.10, Tübingen: J.C.B.Mohr, 1995, S.58.
- 10 Gadamer, H.-G.: Destruktion und Dekonstruktion. (1985) In: Gesammelte Werke Bd.2, Tübingen: J.C.B.Mohr, 1986, S.371.
- 11 Grondin, J.: Einführung zu Gadamer. Tübingen, 2000, S.237.