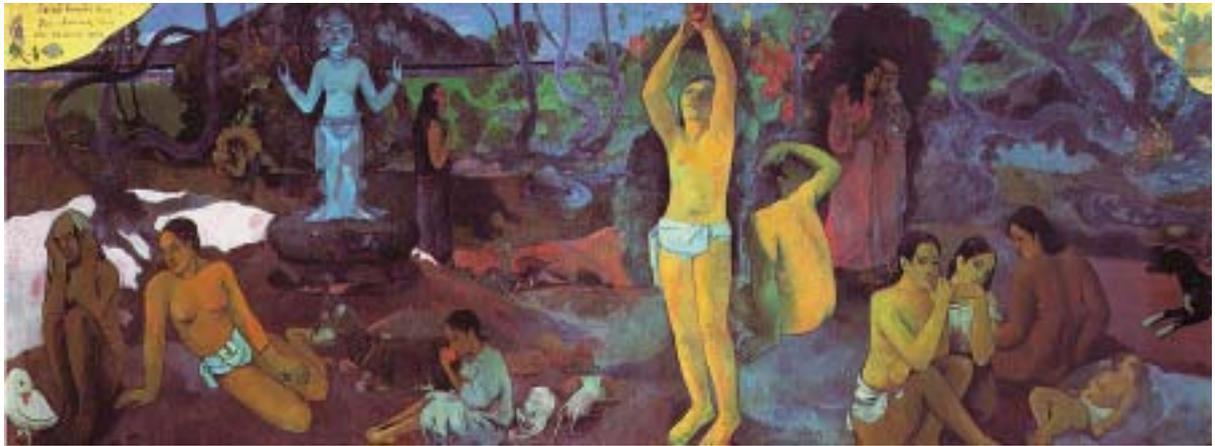


宗教学研究室紀要

THE ANNUAL REPORT ON PHILOSOPHY OF RELIGION



2004 vol.1

京都大学文学研究科宗教学専修編

発刊にあたって

氣多 雅子

このたび京都大学大学院文学研究科宗教学専修から、紀要を発刊することにいたしました。当専修は、宗教学の中でも、伝統的に宗教哲学を中心としていますが、この分野における若手研究者たちの研究のスタイルが近年、あまりに定式化してきたように思われます。大学院の制度の改革によって、博士論文という形で早い時期にまとまった研究をする必要がでてきましたが、宗教哲学は研究の基礎を習得するのに時間のかかる分野です。そのため、ある一人の哲学者の著作に的を絞り、その専門的な研究に専念するというスタイルが一般に定着しています。

そのような研究の仕方にはもちろんメリットもありますが、デメリットもあるように思います。宗教哲学においては、研究者がどこにおいて思索するかということが根本的に重要な意味をもちますが、その「どこにおいて」ということを的確に把握するには、研究の裾野を大きく広げる必要があります。それには、さまざま研究分野の幅広い知識をもつというだけでなく、現代世界の問題状況についての深い関心が必要です。近年、宗教哲学の研究が閉鎖的になっているという批判を耳にしますが、それはこのような研究の仕方のデメリットが表れてきているという指摘だと思われます。

この紀要は、専門的な研究論文の他に、そのような幅広い関心に基づく論文を掲載する場にしたいと考えます。この場を利用して、さまざまな角度から若手研究者の思考が鍛えられることを願っています。

なお、この紀要は電子ジャーナルの形で刊行します。まだ哲学や宗教学の分野では先進的な試みですが、より柔軟性の高い刊行の仕方が可能になるのではないかと考えています。

2004年6月

第1号 (2004年) 目次

宗教における古さと新しさと他性	氣多 雅子 (2)
大学というパラドクス		
《教養施設》に関する若きニーチェの思索をめぐって	竹内 綱史 (13)
愛の彼方へ		
『ボヴァリー夫人』における超越	今村 純子 (36)
Punkt, Fluss, Zukunft		
Die Auseinandersetzung mit dem vulgaren Zeitbegriff in Sein und Zeit	KAWAGUCHI Shigeo (50)
展望 : パリで開催されたリクール・コロックに参加して	山内 誠 (67)

宗教における古さと新しさと他性

氣多 雅子

KETA Masako

はじめに

二〇世紀には宗教は衰退するというのが、世俗化論をめぐる宗教学者たちの一般的な予測であったが、一九七〇年代以降、高度産業社会において宗教ブームと言われるような動きが世界的に起こってきた。さらに一九八〇年代以降、世界各地の政治的抗争に、宗教はナショナリズムやファンダメンタリズムという形をとって深く関与してきた。日本でも、社会の公的場面における宗教の現れ方は大きく変化してきており、それに応じて、宗教に関する人々の意識も大きく揺れ動きつつ現在に至っている。その揺れ動きは、そもそも「宗教」という言葉の意味について、日本語を用いる人々の間で共通の理解をもつことを困難にするほどである。そして、それは当然、宗教現象の実証的把握を非常に難しくしており、現代の日本で宗教は隆盛であるのか、それとも衰退しているのか、その判断すら容易ではない。そういう状況の中で、あまりに多様な展開をもつことになった諸現象を「宗教」という語で括ることを疑問視する動きが出てくるのも、理解できないことではない。現代人の宗教への関心の正体とその行方は、宗教学においていまだ見極められないでいると言ってよいであろう。そういう状況の中で、古さ、新しさ、他なるものとは宗教においてどのような意味をもつかということを考えるのが、本稿に課せられた課題である*。

1) 宗教における新しさ

さて、現代の宗教意識の揺れ動きを非常に振幅の大きいものにしてしている原因の一つが宗教における古さと新しさをめぐる錯綜した関係であるように思われる。或る意味で宗教ほど、古さと新しさということが問題的事象はない。先般からのいわゆる宗教ブームを担っているのは、新々宗教、および精神世界などと呼ばれるものである。宗教の事情は国によってさまざまに異なっているので、差し当たり日本に限定して言うと、外来の世界宗教である仏教にしてもキリスト教にしても、あるいは神社神道のような習俗と深く結びついた土着の宗教にしても、伝統的な宗教は一様に衰退の傾向にある。古さと新しさという対比は、一般には、伝統的宗教と新々宗教という対比にそのまま当て嵌められていると言える。

しかし、宗教における「新しさ」とは何であろうか。いま日本中で新しい宗教が次々と生み出されているが、それらの宗教は実際には、その教義や行法に関してそれまでにない全く新しい内容をもっているわけではない。それらの内容を検討してみると、既存の諸宗教(結局は伝統的諸宗教)の教義や行法を組み合わせ、そこに、現代人に受け入れ

やすい要素や、現代社会の制度に適合した要素を加味することで、出来上がっていると言っても言い過ぎではない。

ここに、宗教における「新しさ」が両面価値的な性格をもっていることに気づかされる。

まず、新しさということは、宗教に限らず、人間の営みの根幹に関わる場面では、一般にある種のいかがわしさをまわらずにはいない。このいかがわしさは、世俗的文化に属するものの場合、長い歴史の中で多くの人々の評価にさらされる試練を経ていないということ以上のものではない。その試練を経ることで、無駄なもの、邪魔なものがそぎ落とされ、生硬さが和らげられ、洗練され、美しく鍛え上げられる。宗教の場合も例外ではないが、それが突き詰められた意味をもってくる点が特徴的であろう。つまり、歴史の試練の篩い分けが、宗教については、永遠の真理の宣べ伝えか、いかがわしい詐欺瞞着か、という極端な区別となると言うてよいであろう。そうなる端緒は、宗教における新しいものには、人間が作り為したものであるという性格が如実に表れてくるところにあると考えられる。

実質的にここで問題になるのは創唱宗教であろうが、特定の創唱宗教が歴史上に具体的形態において成立するには、何らかの意味で何らかの程度、人為が加わってくる。実定宗教自身がその成立をどのように自己理解するとしても、教理や教団が人間の作り上げたものであることは疑い得ない。人間の作り出したものそのままでは、それがどんなに多くの人々によって磨き上げられたとしても、宗教にはなり得ない。そこでの人間の意図が人間の意図では測れないものによって引きずり回され、ないがしろにされるということを通して、人為に対する否定が経験されなければならない⁽¹⁾。この否定もまた、それぞれの実定宗教においてそれぞれの仕方でも自己理解されるとしても、それは問題ではない。人為が人間の意図を超えるものによって打ち砕かれるということによって、人間の営みは人間の営みではなくなる。このではないを内に抱えることにおいて、歴史的形態をもつ結社が宗教教団となりうる。このではないを抱え損なうならば、人間の営みであることだけが篩い分けられてきて、贗物の宗教であることになる。

宗教において、人為がなまのままで提示されるならば、宗教の真理性はそこから逃げて行く。したがって、新しく創唱された宗教の教義の中に、さまざまな伝統的宗教の思想をつぎはぎした手作業が垣間見えたりすると、直ちにそこにいかがわしさが漂うことになる⁽²⁾。

その一方で「新しさ」は、変化の激しい現代人の心理や嗜好に適合し、現代社会に起こってくる諸問題に対して応え得るものであることを意味する。それは、流行に乗っているという意味では「軽薄さ」と結びつくものであるが、宗教が現実の生きた人間の苦悩に応答してゆくべきものである限り、プラスの価値となるであろう。

そもそも「新しさ」は、宗教の事柄が根源的に開示される際の不可欠の性格であると言える。宗教的真理は常にいにしへの古人の悟ったものと同じ真理であると同時に、常にそのつど、今ここで初めて顕わになる真理である。この新しさは、自己と世界を新生させる新しさであって、それは、社会の中で宗教の事象が不斷に社会化されざるを得ないところで——その社会化は現代世界において直ちに世俗化を意味するのであるが——、その社会化を打ち破る力を可能的にもっている。そういう力をもっているのは、この新しさが、真理が現成するということに属する新しさだからである。真理は常に新しく、その新しさは、時代の変化の中で翻弄される人間の現実の苦しみに応答するという形でしか開かれないのである。

2) 宗教における古さ

このように見てゆくと、宗教における「新しさ」は、肯定的な意味をもつ場合でも否定的な意味をもつ場合でも、「古さ」と常に背中合わせになっていることがわかる。そして、宗教の中に古い部分と新しい部分が並存しているというよりも、宗教そのものが新しいもの乃至古いものという相貌をダイナミックに変換して見せてくるといった方が適切であろう。成立の古い実定宗教と成立の新しい実定宗教という区別も、宗教における古さと新しさをそのまま表現しているわけではない。

新宗教、新々宗教の教理や行法が伝統的諸宗教の影響下にあるということは、宗教の思想や修行の仕方が人間の歴史的過去を背負うことなしにゼロから創作される性格のものではないことを示していると言ってよい。ゼロから創作されたものを、人は一般に宗教として信用しない。どのような新しい宗教も、何らかの仕方で伝統に依拠することなしに、自らの宗教としての真理性を主張することはできない。その意味では、宗教そのものが古いものだと言える。

現代の実定宗教は、しばしばその教理や行法が、現代物理学や精神医学・心理学などの最新の理論と矛盾しないということを明らかにしようとする。新宗教だけでなく、伝統的宗教の中にも、そのような傾向は顕著に見出される。それは、現代社会において最も普遍妥当な真理として通用するのは、自然科学だからである。だが、宗教的真理であるためにはそれだけでは十分でない、自然科学を超えていなければならない。科学的真理と矛盾しないが、科学的真理を超えているという位置関係は、多くの現代日本人の意識の中で、宗教的真理の最も座りのよい在処であると言ってよい。そして、宗教的真理の新しさは、科学と矛盾しないという点に確認され、伝統の中に求められるのは、科学を超えているということを確認させる何ものかである。そのとき実際には、伝統の中に必ずしも確認が求められているわけではなく、いわば商品を購入するときの老舗のブランドのようなものとして伝統が機能していると見た方が当たっているかもしれない。しかしそうであるとしても、宗教の事柄に関して「古い」ことがプラスの価値をもつということの中には、時代・社会の変化を超えたもの、不変なものへの志向がはっきりと潜んでいるように思われる。

つまり、現代社会で宗教は古いものであると言われるとき、宗教は人類が誕生し文化が発生した当初から存在したものであり、人類の歴史と共に長い伝統をもっているという意味が、そこに含まれている。この意味での宗教の古さは、宗教が人間存在の在り方に根を持つ根源的事象であり、人間である限り消滅することのない問題事象であるという積極的理解につながってゆく。

しかしながら、宗教が古いものだという点に関して近代で優勢であるのは、マイナスの評価であった。特にダーウィンの進化論が登場し、その進化論が生物だけでなく社会現象や道徳現象にも共通する法則であるとするスペンサーの思想に代表されるような進化論的思想が一九世紀の後半に流布すると、宗教もその人間社会の進化論的過程の中で捉えられるようになる。十九世紀後半から二十世紀を通して、宗教の「古さ」は一般的には過去のものという否定的評価を意味してきたと言えるであろう。宗教は人類の幼児段階の思考世界にふさわしいものであって、成人段階の近代人はそこから脱却し進歩していかなければならない、というわけである。この進化の思想は、宗教の「古さ」を精神の幼稚さであると見なす。

また、一九六〇年代になされた現代社会における教会宗教のあり方についてのトーマス・ルックマンの有名な調査研究は、古さと新しさの問題について大きな示唆を与えてくれる。彼は、教会志向的な宗教はアメリカ合衆国とヨーロッパ諸国でもはや周辺的な現象となったと述べる⁽³⁾。ただし、アメリカ人はヨーロッパと比べて相対的に教会宗教への関与の度合いが高いことを指摘する。そして、ヨーロッパでは教会宗教は伝統的な宗教的世界観を代表し仲介する役割を持ち続けており、それによって、農民層や伝統的ブルジョワジーといった現代の社会構造の中で周辺的位置を占める人々とだけ結びつくようになったのに対し、アメリカでは教会宗教は根本的な内的変化を示し、その結果、広範囲にわたって中産階級に分布するようになった、と解釈する。

ルックマンの周縁的現象という宗教の位置づけは、現代社会における古いものの位置づけである。そして、アメリカ型とヨーロッパ型とは、その古いものに対する革新と保守という二つの態度であると解することができる。ここから、新しいものが古いものを駆逐し、それに対して古いものが抵抗するという構図を読み取ることができる。この構図には、古さの権威はまったく存しない。では、この構図における新しいものとは何か。

ルックマンは、教会志向型宗教意識と宗教意識そのものを同一視することはできないという趣旨のもとに上記の研究を展開しており、宗教現象を有機体としての人間が社会化によってその生物学的性格を超越してゆく現象と捉える立場から、宗教の問題を世界観の問題に還元してしまう。彼が世界観と呼ぶのは「歴史的な社会秩序の基底となっている意味配列」⁽⁴⁾のことであり、個人はこの個人の意識に先立つ歴史的事実であるところの意味配列を内面化することで社会化を成し遂げるとされる。そこでは、古いものが駆逐されるという構図において出てくる新たな状況は再び別の意味配列による鑄型化として捉えられ、宗教の歴史の変容は意味配列の交代にすぎないと考えられる。この交代において、新しいものは古いものが機能しなくなったが故に登場するのであって、その限り、新しいものは古いものより機能的に優れている。しかし、それ以上のものではない。新しいものはすぐに古いものとなり、さらに新しいものに交代させられる。その有り様は、もはや宗教的なものと世俗的なものとの区別がなくなっていることを示している。

私見によれば、宗教の宗教たる所以は、このような個人の意識や良心を鑄型化する意味配列を破り、このような鑄型化する意味配列が形成される原初のところへと出ることにある。そこから見るならば、宗教の社会的形態は宗教という事柄の派生的な一面にすぎないと考えられる。宗教という事柄は、どこまでも現代社会の世俗化した位置づけに収まりきらないものであり続ける。たとえば、深い信仰に目覚めた個人は、宗教を世俗的有用性において理解することを敢然と拒否するであろう。そもそも、社会的にどのような位置づけをされているにせよ、信仰する個人は、宗教を「私事」ではないと見なすことができる。宗教的真理の追求が社会的規範と衝突したとしても、それをものともせず、社会の中で宗教的生き方を貫くというのはいつの時代でも起こり得る。社会の側からすれば、そのような個人の行動は、社会の安寧秩序にとって脅威となるが、それと同時に、脅威であるからこそ社会の固定化、硬直化を打ち破るという可能性をもっているとも言える。

ここから、宗教は直接的には世俗社会の価値規範と対立するとしても、その対立を通して、世俗社会が健全な仕方でも展開することに貢献することができる、という結論を引き出すこともできる。それは現代世界で宗教に対して与えられる一般的な期待であるのかもしれない。しかし、世俗社会の問題としてはこの結論で完結するとしても、現代世界の宗教の問題はむしろここから始まる。この結論は、結局、宗教の内包する超社会性ないし反社会性を世俗的な視界の内にとり込んでゆくものだからである。このようなたぐり込みを可能にしているのは、宗教が私的なものであるという私事性の性格であろう。宗教的真理を求めて生きるということは、この私事性を決して破ることはできない。何故なら、この私事性は、宗教的真理のはらんでいる絶対性・全体性と真に向き合う場所ではなく、そのような絶対性・全体性を骨抜きにしてそれ自身の内からめ取ってしまうような場所だからである。この私事性は元来はそういう性格のものではなかったにしても、現代社会の私事性はそういうものに変質してしまっている。永遠不変の真理という観念がリアリティを失うことによって、信仰ということが限りなく流行ものに近づいてゆく。流行りものとなったということを宗教の新しい現象形態として捉えるべきではない。それは、この流行りものは宗教研究の対象にはならないという意味ではなく、そこにおける宗教性の消失そのものが主観的に考究されねばならないという意味である。

3) 宗教における他なるもの

だが、これまで述べたような古さと新しさの問題は、基本的には、実定宗教が長い時間を生き抜いていく中でたえず直面しなければならないものとして理解されてきた。特定の宗教が長い歴史をもつということは、その宗教がこの関係に対してずっとそれなりの対応をしてきたということに他ならない。

その対応は、教理的には、テキストとその解釈によってなされてきたと考えられる。つまり、超歴史的な事柄が語られるテキストに対して、歴史的変容に応じた新しい解釈を展開することによって、それぞれの時代において真理を受け取ることを可能にするというわけである。もっとも、宗教的真理が固定的テキストと同一視されない場合には、テキストそのものが新たに産出されるということもありうる。仏教が最もダイナミックに展開していた時期には、そういう事態が見出されるが、少なくとも現代の仏教の活動は、テキストと解釈の相を動いていると言える。キリスト教の場合は、単一不変なものとしてのテキストをカノンとして確立し、より厳格にテキストと解釈の関係が守られてきたようである。

そして、このテキストを守護し解釈を展開し制御するに当たって、中心的な役割を果たしてきたのは、宗教共同体である。永遠的なものに向けられる宗教の視界が、歴史的な社会に対する自らの存在の場として社会的に確保されたとき、宗教は、変動する歴史的な社会の中に、いわば変動することのない精神的島宇宙を建設することになる。そして精神的島宇宙の建設がいつそう持続的なものとなるために、歴史的変容を超えた場が教理という形で仕上げられ、この共同体が制度という形をとるとき、宗教教団が成立する。制度や組織となるということは、本来働きとして現れるものを固定化することであり、しかもいったん成立した制度や組織はそれ自身の維持存続を計ろうとする力学を内包している。そこに、制度と組織をめぐる特有の古さと新しさの葛藤が生じることになる。(ここでは、古さと新しさの問題はむしろ古い部分と新しい部分という仕方でも立ち現れるであろう。)宗教共同体によるテキスト護持と解釈による革新とは、共同体の宗教的モチーフの貫徹と現実社会への適応という相反する課題に向けて、長い間、葛藤と協働を展開してきた。

しかしながら、テキストと解釈の関係によって時代社会の変容に対応するという仕方では対応しきれない事態が、現代社会で起こってきている。古いものに新しい命を吹き込むという営みが結局また閉じた世界を再生するだけであって、そこから人間の生きた現実に胎動する宗教性が生まれて来ていないのではないか、そう考えざるを得ない事態がさまざまな位相で起こってきている。それは、これまで論じてきたような古いもの新しいものという座標軸だけでは、現代世界で宗教が直面する事態をすくい取れなくなっているということの意味している。そこに新しい徴表として立ち現れているのは、「他なるもの」という標識であろう。

それが顕著に表れるのは、科学技術文明と産業資本主義と近代民主主義とがいわばセットになって世界中に伝播してゆく「近代化」の動きに対する対抗運動においてである。そもそも文化や宗教や社会制度に関して古さと新しさという問題が顕在化したのは、近代の産業社会において新しさということがそれまでにない高い価値をもつようになったことと関係しているが、その近代化が進展して一つの段階を越えたときに、他性がことさらに問題的徴表となったと言うことができよう。その場合の他性は自と他というカテゴリーのもとでの他性であるが、哲学の歴史において長く論じられてきたのは一と他というカテゴリーのもとでの他性であった。現代思想で問題化している他(者)性とは、他者が自分にとって他なるものであるその所以を意味し、他(者)性が主題化するには世界経験の原点であるような自我が形成されている必要がある。近世哲学において自立的な主観性が原理的に確立され、さらにそのような主観性のアポリアとして他者の他性の問題が露わになるという思想史的展開を経て、現代の他性の問題が浮上する。

この他性の問題は具体的には、非西欧世界から西欧世界に対して提出された異議申し立てによって非常に分かり易い形で知られるようになった。つまり、「近代」とは実はヨーロッパという限定された地域の十七、八世紀という限定さ

れた歴史の中で独特な仕方では形成されたものであり、そこで形成された経済体制や社会制度や人間理解も特殊なものであるが、その特殊なものも、すべての人間、すべての社会にとって普遍的に妥当するものとして、非西欧世界に対して押し付けられてきたという異議申し立てである。この主張は、西欧的世界に由来する宗教、思想や制度、価値観、世界観の全体に対して、まったく別の宗教、思想、制度、世界観があることを突きつけるものであった。他性という問題は哲学的にさまざまに議論され得るものであるが、他性が宗教の問題場面において大きなインパクトをもって立ち現れてくるのはこの文脈であろう。

4) 普遍主義と普遍性

この西欧近代において仕上げられた思想、制度、価値観の普遍の意味は、普遍的なものとしての「人間」という理念に集約されると見ることができる。この啓蒙主義的人間観への批判と反省は、その人間という理念の思想的基盤をなしていたキリスト教への批判へと連続していく。非西欧世界からの西欧文明への批判は当然のことながら、非西欧世界の諸宗教によって深く規定される。そこでキリスト教世界の普遍的人間観に顕著に異議を唱えているのは、イスラーム世界である。そしてこの異議申し立てを、自と他、或いは一と他という概念枠における他性の問題として自己理解するのは、その異議申し立てを受けとめたキリスト教世界の人々である。

この関係をキリスト教世界とイスラーム世界と出会いと葛藤の問題として、つまり宗教間対話の問題として捉えることもできる。しかし、現代世界において現れている他なるものという徴表は、宗教間対話の問題とは少し違うところを指し示しているように思われる。そもそも複数の宗教間の対立抗争は、西欧世界が近代において克服しなければならない大問題として立ち現れたものであった。それを克服する思想として啓蒙主義が生み出したのが、「信教の自由」であり「宗教的寛容」であったのである。ところが、まさにその「信教の自由」が現代における宗教間の相克の焦点となっている。だが、宗教間対立と言うならば、ヨーロッパの宗教戦争の時代よりさらに以前、十一世紀の末から約二百年にわたって、十字軍という中世の重大事件があり、イスラーム世界とキリスト教世界が抗争を繰り返したことを思い起こさなければならない。それだけでなく、諸宗教の対立抗争の歴史は古代ギリシアやローマの時代まで遡ることができるが、ここではそこまで遡る必要はない。ここで重要なのは、ヨーロッパ世界は諸宗教の対立抗争に長い間苦しみ、それを克服する戦いのなかで樹ち立てられたのが、近代の普遍的な人間の理念だということなのである。

非西欧世界からの異議申し立てを宗教観の対立の問題として捉えるところでは、批判はキリスト教の「普遍主義」に向かうことになる。つまり、キリスト教の救いの道がすべての人間に平等に妥当するものであり、キリスト教が文化や伝統の異なるすべての地域の人々をキリスト教徒にしようとする志向をもっていることに、非難が向けられる。だが、世界の支配的原理として流通することが最終的に可能になったのは、キリスト教の人間観そのものではなく、その特殊性を乗り越えて樹ち立てられた啓蒙主義的な人間観である。キリスト教の救済の真理について主張される普遍性は基本的には他のすべての世界宗教が共通して主張することの可能な普遍性であり、それ故にその普遍性の次元は自他の宗教的文化的葛藤を引き起こす性格のものである。この普遍性の次元は実際には世界中の人々の生活の様式を支配するような広がり達成することはできないと言ってよい。だが、啓蒙主義的な人間観念の普遍性は、そのキリスト教の掲げる普遍性の幕を高めたものであり、そのことによって自他の宗教的葛藤を直接に引き起こすことから免

れたのである。そのように普遍性の幕を高めることができたというところに西欧近代の功績と罪責があると見なすことができる。そして、それを準備したのはヨーロッパ中世の哲学と神学のもとでの一と他のカテゴリーにおける一性、普遍性の思索であった。ヨーロッパの中世において、いわゆる実在論と唯名論との対立論争を通じて普遍についての思索が哲学的に深められた。この普遍の思索は三位一体の教義や原罪の思想にも重要な意味をもつものであり、神の絶対性の追究のなかで形而上学的な奥行きを養っていったのである。

だが、幕を高められた普遍性とはどういうことなのか。

中世のキリスト教の普遍主義は、一言で言えば、神の絶対的超越性のもとでの人間の同等性に依拠するものと性格づけられよう。神の超越性を徹底することは人間の個人的差異を徹底的に無化することであった。救済の真理の普遍性は直接に個を包摂するのではなく、個の否定を媒介として個を包摂するものだと言うことができる。それは、多様な個を個として包摂し統一する普遍性ではなく、多様な個性を一なるものに同化してしまう普遍性となる。ここに強力な同一化の思想が成立すると言ってよかろう。ところが、否定が挟み込まれていることが神の超越性の論究を刺激し続けることになり、超越性の徹底的論究は突き詰められた果てに、内在的なものの論究への翻転を導かれていく。言い替えれば、キリスト教の神の超越性はそのような内在的なものへの道を最初から廃棄する性格のものではなかったとも考えられる。この内在的なものへの翻転は、普遍性のあり方に関して新たな変動を準備するものである。中世のキリスト教はすでに全世界の人間をその教えのもとに包摂することのできる洗練された普遍性を獲得しているが、そこからさらに高次の普遍性が胎動していったと見なすことができる⁵⁾。だが、この段階ではそれはいずれも専ら抽象的であるに留まり、高次の普遍性を思想化して歴史的世界において具体的に展開する道が開かれるのは、近世哲学においてであると解され得る。

高次の普遍性という言い方ができるのは、この普遍性がもはや多様な個性を一なるものに同化してしまう普遍性ではなく、いわばその普遍性の底が破れて、相異なる自立的個人の存立を許す普遍性が現れ出たからである。というより、この普遍性は、個人がそこにおいて初めて自立的主体として立ち上がることのできる場であり、そういう自立的主体がばらばらになってしまわない統一性の原理であると言った方がよいであろう。そういう高次の普遍性を、それを具体的に展開するための概念として結実させたものが、近代の普遍的理性であり普遍的な「人間」の理念であるということができよう。

5) 宗教概念の普遍性

だが、その結実の際に際して、これらの理念が直截に高次の普遍性を具現しているわけではない。高次の普遍性は、いわばこれらの概念が可能的に導出する極点としてこれらの概念の内に納め込まれているにすぎない。啓蒙的諸理念は、自然的内在性としての普遍性を、それがそこにおいて幕を高めてゆくことのできる土壌とともに内包している点で特徴的であって、その土壌が近代的理性である。啓蒙的諸理念の普遍性がその幕を高めるということは、具体的な事象に対峙してなされる近代的理性の自己反省を通して初めて現実的となる。

その現実化の歩みをよく示しているのは、近代における「宗教」という概念と概念把握のたどったプロセスである。この概念は、人間に内在的なものに普遍性を根拠づけるといった要求を内包していると同時に、神の超越性の追究におい

て展望される信仰の奥行きに到達できるかという挑戦を受け続けざるを得なかった。普遍性の追究はいったんここで再始動され、キリスト教神学が追究してきたものとは異質の局面において新しい歩みを始めると言ってよかろう。それは新しい宗教の思索の始まりでもある。

十七世紀ヨーロッパにおける宗教という概念把握は素朴なものであった。理神論者エドワード・ハーバートは、『真理について』の中で、すべての宗教についての共通観念として有名な五箇条を提示した。即ち(1)最高神が存在する、(2)この最高神が礼拝されるべきである、(3)徳と敬虔が宗教的実践の最も重要な部分である、(4)悪徳と罪は悔いによって償われる、(5)来世で報酬と罰がある⁽⁶⁾、の五つである。ハーバートはこれらの観念がすべての人間に生得的であると主張して、この五箇条によって規定される自然的宗教が諸々の実定宗教が真に宗教たりうるか否かを判定する基準となると見なした。つまり、宗教という事象の普遍性の根拠は、すべての人間に生得観念として備わっているということに見出された。ただし、ハーバートが常に経験的諸宗教を念頭に置きながらこれらの五箇条を考察していることに、注意を払う必要がある。たとえば最高神の存在に関して、彼は、過去のすべての宗教が至高の神性を認めており、将来のすべての宗教もそれを認めるであろうと語る。そして、ローマ人、ギリシア人、ユダヤ人、西インド人、東インド人における最高神について言及する。その考察態度は、経験的事象からの帰納法と見なすには不十分であるが、経験的事例との突き合わせの中で経験を超越するものとして宗教を追究する態度は近代の宗教の観念の特徴を示している。

だが、ハーバートの論考は結局、経験的諸宗教に共通する観念を生得的原理として主張するに止まり、そこには隠された前提があると言わねばならない。それがロックによって厳しく批判されることになる⁽⁷⁾。そこで改めて問われたのは、自然的宗教の普遍性の根拠を啓示に戻してしまうことなく、別の仕方の根拠づけが果たして可能か、という問いであったと言える。カントの理性宗教論は、その普遍性の根を理性の事実の事実性におくことで、その問いに答えようとしたと見なすことができる。しかしこの事実性は、やがてヘーゲル哲学において普遍と個物の関係が論理的に捉え直される過程で、空洞化の方向に向かう。そこで同時に、自然的宗教性という発想がもともともっていた危うさが露わになることになった。人間の自然本性や理性に基礎をおくが故に、宗教性はすべての人間に普遍的なものであるとする主張が、宗教が徹底的に人間の営みであるとするフイエールバッハの思想を一つの帰結とするのは当然のことであろう。このような考え方が危ういのは、神の人間化は人間の神化と表裏一体のものだからである。

だが、人間の営みに成り下がった宗教において、キリスト教信仰が指し示したはずの人間が生きるということの深い次元は完全に否定されていると言える。そのような次元がそこでなお追求され得るとすれば、それは、人間の営みとしての宗教を人間の営みであるそこにおいて否定することを通してである。宗教の普遍性もまた、この宗教否定の中で改めて探究されることになる。それは諸々の経験的宗教を直接的に包摂する普遍性ではないが、諸々の経験的宗教を見ることを可能にするものである。最終的にニヒリズムに至るその否定の深淵を見据えることを通して、現代の宗教哲学は諸々の経験的宗教を見ることを可能にするそのつどの視座を逆説的に獲得してきたと解される。それは、中世キリスト教神学・哲学がもつぱら思想的に到達したあの高次の普遍性の一つの具体的な顕れであると言ってよかろう。この高次の普遍性はキリスト教に発生の基盤をもつとしても、キリスト教という特殊宗教性をいわば克服したところで成り立つ抽象的普遍性を反転させることによって具体的なものとなったのである。ここに至っては、それがキリスト教にそもそもの発生の基盤をもつことを糾弾するのは意味がない⁽⁸⁾。

しかしながら、この帰結はこの高次の普遍性が逆説的な仕方ではしか具体化し得ないことを明らかにした。端的に言えば、その具体化を可能にするのは徹底したニヒリズムであるが、ニヒリズムが統一性の原理となるのは統一が不可能であることとしてである。つまり、ニヒリズムは高次の普遍性を具体化すると同時に、その内実をぼろぼろに腐食させ

るのである。そして、この普遍性の矛盾をはらんだ顕れ方が、勢位を高めた他性と呼応する。他性は本質的に矛盾をはらんだ概念である。一方で、他性は自と他、もしくは一と他という関係性のもとに成立する関係概念であり、他方で、他性とはそのような関係性のもとで捉えられることそのものを拒否する特質であって、むしろ関係性の外を指し示す。この二つの面は互いに排斥し合うと同時に、一方の面がまったく退けられてしまうともはや他性ではなくなってしまう。

6) 相反する見方

西欧近代の思想や制度が世界中を覆うとともに、ヨーロッパのニヒリズムは世界中に伝播した。世界を閉じさせ、他なるものを他なるものとして受け取ることができないとして非西欧世界によって告発されているのは、私見によれば最終的には、腐食した高次の普遍性としてのニヒリズムである。西欧近代の普遍主義は確かに自立的個人による成熟した社会を出現させたが、この社会の成熟は或る特定の生存の虚無をも熟成させる。脱宗教化した成熟社会の不気味さこそ、非西欧世界の多くの人々にとってその生存を脅かす異他的なものではなからうか。そしてそれだけでなく、この異他性は、成熟社会の人々の内面にも奥深く抱え込まれ、故郷喪失者として生きることを余儀なくさせている。しかし、異他的なものとして立ち現れるものの認識は困難であって、その故に告発の対象はより分かり易くより異他的でないキリスト教的世界観人間観にずらされる傾向がある。問題を宗教間の対立にずらすことは、キリスト者を含めてすべての現代世界の宗教者にとって、むしろ望ましいことでもある。現代世界における宗教の存在意義がそれだけ大きくなるからである。

このずれの上に立ったまま、高次の普遍性をめぐって相反する見方が出てくる。一方の見方は、非西欧世界の人々はこの高次の普遍性を理解できないまま、西欧近代の諸理念を自宗教に対立する位置に置いて反発し非難している、というものである。つまり彼らは、単純に自宗教の真理性の主張に依拠するレベルに西欧近代の諸理念を引き下ろして理解しているのであって、この高次の普遍性が他宗教との対立が起こるレベルよりずっと高次であることが分からないでいる、というわけである。他方の見方は、この高次の普遍性は諸宗教の抗争を克服し異なる世界理解人間理解を統一する原理として有効でないことが明らかになった、というものである。つまり、この普遍性を具体的に思想化した啓蒙主義的理念は、現実の歴史的世界のなかでそれ自体が宗教間対立のレベルにずり落ちてしまうのであって、現代の高度産業社会の異他性は、高次の普遍性が結局具体性を獲得するのに失敗したことを指し示していると解される。

西欧世界の伝統の中にいるキリスト者にとって、前者の見方は重い意味をもっているであろう。キリスト教がこれまで自己自身を唯一絶対化し、これまで本当の意味で他宗教に出会ってこなかったという反省は、現代の多くの真摯なキリスト者によって共有されていると言ってよいであろう。しかし、この反省は、ここで述べている高次の普遍性がそのようなキリスト教の特殊宗教性を超えたものであるという確信を必ずしも揺るがすものではない。西欧近代の普遍的諸理念がキリスト教の神学や思想を母胎として生まれてきたことはなおキリスト者の誇りであって、「宗教の神学」や「宗教多元主義」といった思想運動もその誇りと決して無縁ではないように見える。だがその場合、キリスト教が他宗教理解や他宗教の肯定へと自らを開くこと自体が、たとえキリスト教の普遍主義でないとしても、その代わりに、西欧近代の普遍主義の一つの実践となるところがどうしても残ってしまう。

第一の見方がこのように袋小路に陥るものでしかないとしたら、第二の見方を取らざるを得ないのであろうか。だが、この袋小路に陥るということの意義をよく考えてみると、普遍的理性や普遍的人間性という理念の中に他者を自己の理解の枠組みの中に取り込んで同一化する思考の仕方が潜んでいる、と断罪して済むほど問題は単純ではない。この高次の普遍性は、近代自然科学の知の普遍性と無縁ではないと思われるからである。かつては特権的な位置を占めていた近代の科学知の普遍性が厳しい批判を受けるようになって久しいが、そのような批判にも拘らずなお我々が科学知とそれに基づく科学技術を世界中で共有し、我々の社会システムが相変わらずその共有を基盤としているのは何故か、ということを考えてゆくと、近代自然科学がそこに根を張ることで生い出ることのできた世界把握、神把握の深みに考え及ばざるを得ない。

近代科学技術文明の発展と近代の普遍的諸理念とは深いところで結び合っており、現象的にも相互に結びついて近代の社会システムを作り上げてきたことは疑い得ない。言い替えば、西欧近代の理念や社会制度は、一方で科学技術文明の発展を保護し助長する性格のものであると共に、他方で科学技術文明の引き起こす諸問題とそれなりに向かい合い対応することのできる性格のものである。たとえその対応に大きな限界があるとしても、それ以上によりよく対応できる根本的に異なる社会制度を我々はいまだ発見していない。この科学技術と社会システムと啓蒙的理念との緊密な結びつきの上に、ニヒリズムが高次の普遍性の具体的な顕れとなり得る。したがって、我々が現代の科学技術文明を廃棄することができない限り、たとえ高次の普遍性が異なる宗教的立場を統一する原理として無効であると主張するとしても、その主張はそのように主張する立場自身を掘り崩すものでしかないであろう。

終わりに

宗教における他性の問題は一般的には、他宗教の理解の問題として意識されているようである。他宗教の理解という問題は、さらには宗教間対話の問題として定式化されている。だが、既に述べたように、現代世界で宗教における他性が特別に問題として立ち現れてきたのは、近代化とその帰結としてのグローバル化を背景としてであり、その他性を不気味なものにしているのは現代のニヒリズムである。ニヒリズムが他性の現れを喚起するというところこそ、高次の普遍性の具体的な働き方なのである。

そこから事態を見遣るならば、現代で宗教の対話という事柄が生起するには、宗教間の関係だけでなく、宗教と非宗教という関係が組み込まれていなければならない。そうでない宗教間対話は現代社会では些事にすぎない。これは言うまでもなく、非宗教ないし神喪失の空間が宗教間対立の中立的な場として対話を可能にするということではまったくない。現実の苦の具体的問題と取り組むことの中に、自宗教と他宗教、宗教と非宗教の関係は既に否応なく組み込まれており、その取り組みは、いわば宗教的な装いをもつ問題が非宗教的な地金をもつことによって苦の実相が見えてくるという仕方でのみ、宗教的なものとなる。常に緊急であるのはその具体的問題の具体的解決なのであって、宗教間対話そのものではなく、宗教者による非宗教者の教化でもない。

宗教の事柄としての他なるものが我々に要求するのは、まず敬意であろう。他なるものの理解には、分らなさを大切に護り続けることが伴われなければならないが、敬意のみがそれを可能にする。現実の苦の具体的問題に取り組む際に、宗教者の果たすべき役割はこの他者への敬意を体現することであるように思われる。そして、我々は他者へ

の畏敬を、他者の苦しみへの畏敬という仕方では持ち得ない。苦しみを苦しみとして受けとめることは、宗教がその固有の意味世界を形成する以前の、宗教として立ち上がる原初の事実であり、古いものと新しいものという関係はここで根底から受け取り直される。他性という徴表はそういう仕方、古いもの新しいものという座標軸と交差する。

そして付言しておかなければならないことは、苦の具体的問題との取り組みの中で、キリスト教が特別な位置を占めているということである。現代のキリスト教以外のすべての諸宗教にとって、キリスト教は関わりを強要されている他宗教である。他性という徴表が指し示すものは、キリスト教において最も厳しく見据えられなければならないように思われる。

注

- (1)これはつまり、宗教の事柄に関しては、主観的なものが間主観的となるだけでは不十分であるということの意味している。宗教的真理について語られるところではどこまでも、間主観的なものではなく、客観的なものが求められていることに留意する必要がある。
- (2)「教祖」が新たに宗教を提唱する者であるなら、教祖はそれ自体、いかがわしいものということになろう。このいかがわしさは、「新たに宗教を提唱する」という行為そのもののいかがわしさと繋がっている。
- (3)Luckmann, Thomas, *The Invisible Religion, The problem of religion in modern society*, The Macmillan Company, New York, 1967, S.28-40.
- (4)*Ibid.*, S.51.
- (5)たとえば、ニコラウス・クザーヌスの *non-aliud* (非-他なるもの) という神概念の中に新しい普遍性の次元を読み取ることができるのではなかろうか[参考、藪田坦著『クザーヌスと近世哲学』創文社、2003年、第8章]。
- (6)Edwaed Herbert, *De veritate*, Trans. by Meyrick H. Carr*, Routledge/ Thoemmes Press, London, 1624, 1992, pp.289ff.
- (7)John Locke, *An essay concerning human understanding*, Dent, London, 1690, 1974, pp.36f.
- (8)なおこのことは、キリスト教の「真理」のもつ普遍性がこの高次の普遍性に対して低次のものであるということをもったく意味しない。そうではなく、キリスト教の「真理」の普遍性は普遍性のあらゆる可能的次元を包摂しているという主張は常に限定された正当性をもっており、それについてはキリスト教に限らず、他の特殊宗教の「真理」に関しても同じことが言える。

* 本稿は、2001年度日本基督教学会近畿支部会(2001年3月29日、於京都大学)のシンポジウム「古いもの、新しいもの、他なるもの——二一世紀の宗教的課題」における発表に基づいているが、本誌に掲載するにあたってかなり大幅に書き直した。シンポジウムでの提題という性格から大雑把な内容とならざるを得なかった。

大学というパラドクス

——《教養施設》に関する若きニーチェの思索をめぐって ——

竹内 綱史

TAKEUCHI Tsunafumi

„Der Mensch lebt nicht vom Brot allein“ 「人はパンのみにて生きるにあらず」

——マタイ福音書第四章第四節

„Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz…“ 「精神なき専門人、心なき享楽人…」

——マックス・ヴェーバー⁽¹⁾

0. はじめに ——《教養》の復権？

(1)「バカ」と「教養」

2003 年の下半期は、《バカ・ブーム》に沸いた。と言ってもそれは、「世の中バカばかり」などということではない。「バカ」という放送禁止的な言葉が、大手を振って、しかも「知的」に、語られるようになったということである。ブームの火付け役は、2003 年最大のベストセラー『バカの壁』(養老孟司著、新潮新書)である。この本のメッセージは要するに「無知の知のススメ」(自分の「バカ」さかげんを知れ)という実にありふれたものだが、内容よりもはるかに興味深いのは、それが「ブーム」を起したという点だろう。300 万部以上の売上を記録し、新書売上の歴代一位になったそうである。NHKはこの本についての番組を制作し、一時間半、教育テレビで「バカ」を連発した。しかもこの本が出た後には「バカ」という言葉が入った題名の本が続々と現れたのである。そして当然のように、「流行語大賞」にも上位に食い込むに至ったのだ。

もちろんこのブームの背後には「人をバカにする／バカにしたい」という下心も見えるわけだが、それは裏を返せば、「自分はバカじゃない／バカじゃないはずだ」ということを確認したがる人間がいっぱいいたということである。「自分はバカじゃないはずだ。それなのに…」と。この「それなのに…」という悩みこそ、ブームを支えていたと言えるのではないだろうか。つまり、「バカ」という言葉の内容が問題なのだ。「自分はバカじゃない」、「頭」は悪くない、「学校の成績」は悪くない、「それなのに…」。世の中で公式的に認められている評価体系における位置は、決して低くない、「それなのに…」。

実は、このブームの背後に、目立たないながらも一つ注目すべき現象が起こっているように思われる。「教養」をめぐる論議が、ここ数年俄かに活気づいているという現象である。少々短絡的なのを恐れずに言うならば、要するに、本当に「バカじゃない人」とは「教養ある人」を指すのではないか、ということである。

ともあれ、「産学連携」などとならんで、近年活発な大学改革論争のキーワードが「教養」であることは言をまたない。

1991年のいわゆる「大綱化」以来、「一般教養」というものが大学のカリキュラムから徐々に姿を消したわけだが、それが大学の「専門化」を意味していたことはよく知られている⁽²⁾。そうした流れに対して、大学は結局「専門バカ」か「専門バカにすまねないバカ」しか輩出していないのではないか、という問題が指摘されるようになった。「学校」の成績がいかにも良くても、「バカ」はたくさんいるのだ。背景にはオウム事件などに多数の「専門バカ」が絡んでいたことが挙げられたりもするが⁽³⁾、大学における《教養教育》が焦眉の課題として差し迫ってきた、というわけである。つまり、教養とは何か、という問題がクローズアップされてきているのだ。

(2) ドイツ的《教養》とアメリカ的《教養》

ところが、日本語の「教養」という言葉にはその歴史的経緯からして主に二つの意味が流れ込んでしまっており、問題を複雑にしている⁽⁴⁾。

まず、「教養」という言葉の用法として最も耳にするのは、「一般教養」であろう。大学のカリキュラムから姿を消したとはいえ、就職試験の一次試験などに課されたりもするような、「パンキョウ」という名で半ば軽蔑的に呼ばれているものである。これはアメリカの占領下で行われた戦後の大学改革で導入された「一般教育」が日本での始まりであり、「リベラル・アーツ」とも呼ばれるもので、「健全な市民として身につけるべき知識」である。言うまでもなくルーツは中世の大学まで遡るわけだが⁽⁵⁾、日本の大学に導入された際には、「良き市民を生み出す大学」というアメリカ的理念が働いていたのであって、《大学》と《教養》の関係論を論ぜられる際にはこの視点が必ず混入してくることになる⁽⁶⁾。

一方で、日本には「教養主義」という旧制高校・帝大文化が存在していたため、「教養」という言葉にはその影響が色濃く残っている。教養主義とは「哲学・歴史・文学など人文学の読書を中心にした人格の完成を旨とする態度」⁽⁷⁾であるが、現代のわれわれも、「教養」という言葉からは人文系の該博な知識を前提とした「陶冶された人格」を連想してしまう。この意味での「教養」は、19世紀ドイツで頂点を迎えた Bildung という理念へと繋がっている。それは多分にエリート主義的である。けれども、何人もの論者が指摘しているように、こうした教養主義的な意味での「教養」は、今の若者には全く訴える力を持っていない。東大教授の石田英敬は、院生に「ドストエフスキーって誰なんですか？」と聞かれて啞然とした経験を報告している⁽⁸⁾が、「若者」に言わせれば、その発言にショックを受けること自体に啞然とするといった具合である。それゆえ、「教養」をめぐる言説には、どことなく「いまどきの若者は…」的な説教臭が拭いきれないのだ。

こうしたアメリカ的理念とドイツ的理念との混在が大学における《教養》を語る際に日本独特のねじれを生み出している。つまり、大学生を「エリート」の一員として遇する（それによって学生の自尊心をくすぐり入学者数を増やそうとする底意を伴いつつ）ために「ドイツ的教養」を理念として掲げた上で、実際は「一般常識」としての「アメリカ的教養」（つまり普通教育 general education）を行う／行わざるを得ないという状況である⁽⁹⁾。《教養》という概念の問い直しはこのようなねじれを解消するものでなければならないが、それはとりわけ、社会との関わり方に焦点を合わせることになるだろう。なぜなら、アメリカ的理念が良き社会人を目指しているのに対し、ドイツ的理念は良き人格を目指しているのだから、単に社会人であることとは一線を画すものだからである。

そもそも、ドイツにおいて教養 Bildung という理念が形作られたのが、社会の勃興とそれへの対応だったのであって、《教養》という概念の内実を探るためには、《社会》との関わりにこそ、急所が存しているのだ。そして、あの「それなの

に…」という悩みに応じることができるのは、言い換えると、「バカ」の反対と考えられるのは、良き人格を目指すものとしてのドイツ的教養ではないだろうか、というのが本稿を導く予想である。そして今日の大学改革論議も、大学と社会との関係(例えば大学は社会の「発展」にどれだけ「貢献」しているのかどうか)に、収斂して行くものであることは言うまでも無いだろう。

本稿では、初期ニーチェの遺稿(講演)『われわれの教養施設の将来について』(1872年、以下『教養施設の将来』と略)を手がかりに、《教養》とは何か、そして《大学》とは何か、という問題を考えてみたい。その際中心となるのは『教養施設の将来』の読解であるが、1. 現代日本におけるドイツ的教養の位置、2. ドイツ的教養におけるニーチェの教養論の位置、3. ニーチェ哲学全体における教養論の位置、という三重の視野を念頭に考察を進めることにしたい。

ニーチェは「教養主義批判の先駆者」として必ず名前が挙げられるが⁽¹⁰⁾、それは初期ニーチェの有名な学問批判・歴史主義批判との一環として扱われることがほとんどである。ところがその際言及されるのは『反時代的考察』第一篇における「教養俗物(Bildungsphilister)」批判や第二篇『生に対する歴史の利害』ばかりであって、『教養施設の将来』は無視されるか少し触れられる程度である。理由はいろいろと考えられるが(遺稿であることや未完のままであることなど)、一番大きいのはコンテクストの違いであると思われる。題名からもわかるように、それは一種の「制度論」であって、一見、ニーチェの主要関心事(とされるもの)とは遠いからである。要するに、「学問批判」論者たちの呈示するニーチェ像に収まりきれないのだ。本稿の狙いは、そうした「誤解」を取り除き、『教養施設の将来』にコンテクストを与えることでもある。

『教養施設の将来』は、19世紀の70年代、つまり、教養の理念が形成された時代の息吹をまだ感じることができる時期でありながら、産業革命を経て間近に迫った大衆社会の出現の予感に包まれた時代に、《教養》という問題を真摯に受け止め、ラディカルに教養理念の受け取り直しを敢行せんとした特異なドキュメントなのである。

以下、第一節では『教養施設の将来』の背景・時代状況を、《教養》という理念の形成史を一瞥しながら考察する。第二節ではニーチェの教養概念を明らかにし、第三節ではニーチェの言う《教養施設》としての《大学》のあり方を探る。こうして現代日本の《教養》と《大学》をめぐる問題状況に少しでも光をあてることができれば、本稿の役割は十二分に果たしたと言えるであろう。

1. 背景 —— „Bildung“ と 19 世紀ドイツ

ニーチェは『教養施設の将来』を講演した後、出版を意図して序論を書いた。そこには次のような文章がある。

「私がわれわれの教養施設の将来について語ることはただ、そこからその施設が産まれてきた理想的精神へと可能な限り近づくと意味においてだけである」(BA Einleitung:645)。

ニーチェにとって現在の教養施設は「大部分がその創設における根源的で崇高な傾向から歪められた系統(Linie)で

あり逸脱」(ibid.)なのだ。今やそれは、何よりましてただただ「時代に適って〔合時代的(zeitgemäss)〕」(ibid.)いることだけを要求している。そしてもし革新されるとしたら、それは「古いと同時に新しいものとして現れる」(ibid.)であろう。つまりニーチェは「教養施設」というものの伝統を強く意識しつつ、その理想的精神を復活させようとしているのだ。それゆえわれわれはまず、ニーチェの議論を検討するにあたって前提となるような背景を見て行くことにしよう。

(1) 人間と世界の自己形成

よく知られているように、日本語の「教養」はドイツ語の Bildung にあたる。Bildung は動詞 bilden (形成する、形作る) の名詞型であって、もともと他動詞だが、sich bilden という再帰代名詞をとることによって、「何かを形成すること」と「自己を形成すること」という二つの意味が絡み合いつつ、さまざまな変遷を経ることになる⁽¹¹⁾。

Bildung (bilden) という語を哲学的な文脈で初めて用いたのはエックハルトであった⁽¹²⁾。エックハルトは神の似姿 (imago Dei) = 神の像 (Gottes Bild) に自らが成ることを、bilden という語で表現した。無理やり日本語にするならば、ここでの bilden とは、私が神の「像になること」である。しかしながら、ここからすぐに Bildung とは初めから「自分を日々高めていく」ものであった⁽¹³⁾といった結論を出すのは早計である。「人間の自己形成」という意味の一方で、エックハルトにおいては bilden とは神が「自らを像化すること」でもある。私の像化と神の像化とは、一つの出来事なのだ。像という地点で私と神は合一する。「ここにおいて神は媒介なしに像のうちにあり、そして像は媒介なしに神のうちにある」⁽¹⁴⁾。言うまでもなく、ここで「像」とは「神の子イエス」を指す。すなわち、「神性への突破」と「神の子の誕生」との同時性⁽¹⁵⁾、それが bilden という一語に込められているのである。

エックハルトのこうした発想が、パラケルススなどを経て、ヘルダーに流れ込み、Bildung が哲学の中心概念へと押し上げられる。ヘルダーにあっては、自らを形成する (sich bilden) こと、すなわち天与の素質を育成する (ausbilden) ことが、同時に世界の形成 (Bildung der Welt) への参与である⁽¹⁶⁾。Bildung とは、「人間の自己形成 (sich bilden)」と「世界の自己形成 (sich bilden)」との相互作用、人間が世界を形成する (bilden) のと同時に世界が人間を形成する (bilden) ことを意味することになる。そしてこうした考え方が「人間の使命」をめぐる論議に影響を与えて行くことになるのだ。

(2) パン学者と哲学者

19 世紀における教養・大学論議を通じて、シラーの与えた枠組が決定的であった⁽¹⁷⁾。フランス革命勃発の二ヶ月前、1789 年 5 月に行われたイェナ大学就任講演で、シラーはこう言っている。

「諸君はみな同じように、一つの使命を互いに分け合っている。それは、諸君がこの世界へと携えてきた使命——自らを人間として養育する (ausbilden) という使命である」⁽¹⁸⁾。

「市民社会において諸君を待ち受けている使命がどれほど異なっていようと、今述べてきたことに何らかの寄与をすることができるのだ」⁽¹⁹⁾。

「人間として」の使命と「市民として」の使命を分けるというこうした考えはもちろんルターに由来するわけだが⁽²⁰⁾、当時広く行われており⁽²¹⁾、例えばメンデルスゾーンも有名な啓蒙論文の中で同じ区別をしている⁽²²⁾し、カントの啓蒙論文における理性の「公的使用」と「私的使用」との区別も、そのヴァリエーションと言える⁽²³⁾。彼らに共通しているのは、「人間としての使命」をはるかに高く評価し「市民としての使命」はその手段に過ぎないと考えている点であるが、シラーはそれに加え、大学における研究に関して、次のような明確な表現を与えたのである。すなわち、「パン〔のために勉強・研究する〕学者(der Brotgelehrte)」と「哲学的頭脳(der philosophische Kopf)」との区別である⁽²⁴⁾。市民社会でなんらかの利益を得ようとする関心に導かれた研究は、「パン学者」として徹底的に排斥され、それに対し「人間の使命」を追究する研究こそが哲学であり、そうした研究を進める人たちが、その人たちのみが、真の大学人である、と。ここに、市民社会の利害関心から自由な、哲学者たちの共同体、という大学の理念が姿を現わす。

では、シラーの言っていた「哲学的頭脳」の追求すべきこと、すなわち「人間の使命」とはいかなるものであろうか。

「ある高貴な切望がわれわれのうちで燃え立たざるを得ない。すなわち、われわれが前代から受け継ぎ豊かに増やして後代へと再び手渡さなければならない、真理と人倫性と自由の豊かな遺産に対して、われわれの資力からもなんらかの寄与をなすという切望、そして、全人類を貫いて編まれているこの不滅の連鎖にわれわれの流れ去って行く現存在を固定せんとする切望、これである」⁽²⁵⁾。

シラーがこの講演をしたときにヘルダーは主著を刊行中だったわけだが、エックハルトから連なる Bildung の伝統的意味、すなわち人間の自己形成と世界〔神〕の自己形成との同時性という意味が、Bildung という語を用いていないとはいえ、シラーにも響いていることは明らかであろう。そしてこうした理念は 19 世紀初めにベルリン大学という果実を結ぶことになる。

(3)ベルリン大学の創設

Bildung は、1809-10 年のベルリン大学創設によって、制度上の理念として確固たる地位を得ることになる⁽²⁶⁾。すなわち、ベルリン大学は「教育施設(Erziehungsanstalt)」とは厳格に区別された「教養施設(Bildungsanstalt)」として構想され、制度化されたものだったのである。大学創設に重要な役割を果たし、初代(公選)総長となるフィヒテの言葉を引いておこう。

「せめてわれわれは、大学についての次のような根本概念を妥当させようではないか。すなわち、大学とは決して、確実な(unfehlbar)成果をできる限り多く確保せざるを得ないような教育施設などではなく、根本的には余計な(überflüssig)、自由な賜物(freie Gabe)として見なされるべき、教養施設である」⁽²⁷⁾。

先に見たシラーの《パン学者》と《哲学者》との区別がここに影響を与えていることは明らかである。つまり、社会に役に立つこと・なんらかの利益を上げることを目的としたものではなく、そうしたことから自由な施設として、大学が考

えられているのだ。

さらに、プロイセン教育行政の長としてベルリン大学創設の中心となったフンボルトは、こう言っている。

「学校(Schule)というものは出来合いで解決済みの知識(fertigen und abgemachten Kenntnissen)に関わりそれを学ぶところであるのに対して、高等教育施設[=大学]は、学問をつねにまだ完全に解決されていない問題として、したがってたえず研究されつつあるものとして扱うところにその特色をもつものである」⁽²⁸⁾。

ここに述べられているのは、ベルリン大学(およびそれを模範とした近代的大学)の理念として名高い「学問を通じての教養(Bildung durch Wissenschaft)」である。ただし、「学問を通じて」というのは、「知識を得ることを通じて」ではない、という点は注意しなければならない。既存の知識を得ることは「学校(Schule)」ですることであって、「大学(Universität)」はそうではないのだ。「学校」とは、その外で有用な「知識」を得るための場所であるのに対し、大学では「教師は学生のためにそこにいるのではなくて、両者とも、学問のためにそこにいるのである」⁽²⁹⁾。教師と学生は共同して学問を「未だ完全には発見しつくされていない、また決して完全に発見しつくされることのない或るもの」⁽³⁰⁾として追究し続けるのだ。フィヒテの言い方を用いるならば、「学識的[学者的(gelehrte)]教養」を通じて、われわれは「神的理念(die göttliche Idee)」に近づきそれを把握することができる⁽³¹⁾。ここにも明らかにシラーと同様の Bildung の伝統的理
念が働いていることが確認できるだろう。

けれども、上で述べた「教育」あるいは「教授(Unterricht)」と「教養」との対立・葛藤という問題は、ベルリン大学創設以来、常に《大学》を悩ましてゆくものである。言い換えると、大学は常に「学校化」と闘わなければならなくなるのだ。なぜなら、先のフィヒテの言葉にもあったように、構想された大学は「余計なもの」として、国家にも、社会にも、直接的な「利益」をもたらさないものだったからである⁽³²⁾。それは時代思潮、つまり《啓蒙(Aufklärung)》の「実利主義(Realismus)」と《観念論》および《ロマン主義》の「理想主義(Idealismus)」との対立構図を背景に持ちつつ、現代に至るまで、《大学》の基本構造となっている。

(4) 教養市民層の成立と教養理念の衰退

ニーチェもまた、この対立構図を踏襲し⁽³³⁾、次のように述べている。

「私としては、ただ一つの真の対立を知っているだけである。すなわち、教養のための施設と生活の必要(Lbensnot)のための施設である。現に存在する全ての施設は二つ目の種類に属しているのだが、私が問題にしているのは一つ目の方なのだ」(BA4:717)。

つまりニーチェが生きている時代、大学予備門であるギムナジウムが、その間に台頭してきた実科学校(Realschule)と結局同じ「実利主義 Realismus」(ibid.)に染まってしまったということを嘆き、教養施設の復活を唱えているのである⁽³⁴⁾。

ベルリン大学創設後、下位学校が整備され、ギムナジウムと大学を頂点とする「ギムナジウム体制」⁽³⁵⁾が確立される

と、Bildung を主導理念とした教養市民層 (Bildungsbürgertum) と呼ばれるエリート身分が生産・再生産されるようになった。ここに、19 世紀ドイツ特有の指導者階級、すなわち伝統的身分でも財産でもなく、「教養」によって形作られる社会身分が基盤を得る⁽³⁶⁾。1871 年の帝国成立に頂点を迎える 19 世紀ドイツの源泉が、この教育体制と教養市民層にあるとはよく指摘されることである。しかしながら、このことは同時に、ギムナジウムや大学が社会的特権の「防衛装置」に変貌して行くことを意味していたのである⁽³⁷⁾。

フィヒテはすでに学者 (der Gelehrte) の概念を二つに分けていた。すなわち、単に大学を出ただけの者が一般に「学者」と呼ばれるが、それは臆見に過ぎないのであって、諸理念の認識に至った者のみが真の学者である、と⁽³⁸⁾。そしてベルリン大学の学長就任演説ではさらにその臆見を攻撃し、「大学という施設を、例えば貴族身分・市民身分・農民身分などと同じような、学生という特別な身分として以外には把握できない者たち」こそが「大学の自由 (akademische Freiheit)」を阻害する元凶であると述べていた⁽³⁹⁾。けれども、こうした攻撃が原因となってフィヒテがわずか半年ほどで学長辞任に追い込まれてしまう⁽⁴⁰⁾。この事実は象徴的である。フィヒテの挫折は、ベルリン大学が教養市民層という身分の生産・再生産装置と墮してしまうことを予示していたのだ。

しかし、教養市民層が栄華を誇っていたまさにそのとき、ニーチェの痛烈な批判が始まる。すなわち、教養市民層が自画自賛している《教養》とは、真の《教養》ではない、と。おまえ達は「教養俗物」(DS, passim.) にすぎない、と。

ではいったい、ニーチェが唱える《真の教養》とは、何の謂いなのであろうか。

2. 教養と文化

(1) ニーチェの教養概念

ニーチェはギムナジウムが「標榜」している《教養》として、「古典的教養」「形式的教養」「学問への教養」の三つを挙げている (BA2:682)。けれども、「この三つの輝かしき代物は、残念ながら、一部はそれ自身のうちで、一部はお互いに矛盾していて、もし力づくでまとめられたら、ただ教養怪物 (Bildungstragelaph) を生み出すに違いないような代物なのだ」(ibid.)、とニーチェは言う。これはどういったことだろうか。

上に挙げた三つの《教養》のうち、「学問への教養 (Bildung zur Wissenschaft)」⁽⁴¹⁾ について、ニーチェは全く否定的である。というのも、「学問的人間と教養ある (gebildet) 人間とは二つの異なった領域に属しているのであって、あちこちで両者が一つの個体 (Individuum) の中で触れ合うことはあろうが、互いに一致することは決してあり得ない」(BA2:683) からである。これは『悲劇の誕生』における「ソクラテス主義 (Sokratismus)」の拒否と同一の事態を指している。

『悲劇の誕生』では、《知》の領域と《文化》の領域とを区別することが目されていたのであった⁽⁴²⁾。ニーチェにとって、《文化》とはこの世界を生きるに値するものたらしめる《幻想 Illusion》のシステムである⁽⁴³⁾。つまり、「なぜ、何のために生きるのか」という問いに対し、常にすでに答えを用意しているのが《文化》なのだ。ソクラテス主義という《オプティミズム》は、《知》によってそうした問いに答えが与えられるはずだ、と「妄想」していたのだ⁽⁴⁴⁾。けれども、その《妄

想)によって支えられていたソクラテス的文化に対して、カント・ショーペンハウアーが《オプティミズム》の限界を「立証」し、「この認識と共に、私が悲劇的と敢えて特徴づける一つの文化が始まった」とニーチェは言っていた(GT18:118)。つまり、カントによる理論理性の限界画定によって、《文化》の問題が風雲急を告げてきた、というわけである。《教養》とは、この意味での《文化》に関わる。ソクラテス主義——カントの言葉で言えば理論理性で弁論を遂行せんとする独断的形而上学——が拒否されることによって、《文化》をめぐる問題、すなわち《教養》の問題が差し迫ってくるのである。「教養ある人ということで学者が、学者のみが理解されることが自明だった数世紀は、過ぎ去ってしまったのだ」(BA1:670)⁽⁴⁵⁾。こうしたニーチェの主張には、フィヒテやフンボルトの時代とは明らかに異なるニュアンスが込められていることが分かるだろう。

ニーチェは《古典的教養》と《形式的教養》とを指して、「ギムナジウムの教養目標全体」(BA2:683)と言い換えている。「古典的教養(klassische Bildung)」というのは、ギリシャ・ローマという古典古代を範と仰ぐことを指しており、「古典的なものの崇高な原像に即して自らを形成し変える(umbilden)」(BA3:705)ことである。しかし、「形式的教養(formale/formelle Bildung)」という耳慣れない言葉⁽⁴⁶⁾は、いったい何を言っているのだろうか。

遺稿の中で実科学校(Realschule)について「その名前は近代的ギムナジウムが自称する(angeblich)形式的学校(Formalschule)への抗議である」⁽⁴⁷⁾とニーチェが述べていることから窺えるように、「形式的」というのは当時のギムナジウムの宣伝文句だったようである。しかしニーチェはその宣伝文句を切って捨てる。

「『形式的教養』という名称は粗雑で非哲学的な慣用語(Phraseologie)であって、可能なかぎり無しで済まさないならぬ。というのも、『実質的教養(materielle Bildung)』などというものは存在しないからである」(BA2:682)。

ここでニーチェは「形式的教養」なんて駄目だ、と言っているのではない。教養とは「形式的教養」以外にあり得ない、と言っているのだ。つまり、古典の勉強の仕方(＝形式的教養)と古典の内容(＝古典的教養)という対比が問題になっているのでは全然ない、ということである。そういった対比の中で考えているかぎり、それは《教養》ではなく《学識(Gelehrsamkeit)》にしかならない、と。教養は知識ではないのだ。「学識ある人[学者(Gelehrte)]にはほとんど誰もがなれるが、教養ある人(Gebildete)にはごく僅かしかなれない」⁽⁴⁸⁾のである。

ではいったい教養とはどのようなものなのであろうか。遺稿の中でニーチェはこう言っている。

「教養の課題とは、[...]受容し学ぶのみならず、生きることである。[...]教養とは、偉大な諸目標という目的を持った偉大な精神たちの意を体して生きること(Leben im Sinne grosser Geister mit dem Zwecke grosser Ziele)なのである」⁽⁴⁹⁾。

つまり、知識を得ることではなく、それを生きることこそが教養なのである。この点はこの『歴史の利害』などにおける文献学批判での主要論点として名高い。つまり、もし「形式的教養」という語が意味を持つならば、「生き方」を教えるものでなければならない、とニーチェは言っているのだ。「もし文献学者たちの課題が形式的に教育する(formal erziehen)ということにあるのならば、歩くこと、踊ること、しゃべること、歌うこと、振舞うこと、語り合うことなどを教えるなければならないはずである」のに、「いつもただ学問的・人間的な教育のみが念頭にあって、そこで『形式的』と呼ばれているのは、考えることや書くことばかりで話すことなどは含まれていない」⁽⁵⁰⁾。古代を学ぶならば、古代についての《学識》を得るだけでなく、古代人のように生きるのでなければ、《教養》とは呼べないのである。

こうして、生きること(Leben)と学問との葛藤というこの有名な論点は、《教養》というより広いコンテキストの中で理解されなければならないことが分かる。

「教養(Bildung)とは、あらゆる世代のあのもっとも高貴な諸瞬間が、人がそのうちでさらに生き続けることができるような言わば一つの連続体(Kontinuum)を形成する(bilden)ことである。各々の個人にとって教養とは、諸認識ともっとも高貴な諸思想との一つの連続体を有し、その連続体のうちでさらに生き続けることである」⁽⁵¹⁾。

ここにわれわれは、ニーチェが、エックハルトから連なる Bildung の伝統的理念に忠実に従っていることを確認する。各個人が自らの認識と生を bilden することによって、「連続体」を bilden ことに参与するのである。ただし、この「連続体」は、エックハルトにあっては神であり、ヘルダーやシラーにあっては世界あるいは世界史〔普遍史(Universalgeschichte)〕であった。フンボルトやフィヒテは、それを「学問(Wissenschaft)」に見た。ニーチェは何をそこに見たのであろうか。それは、「ドイツ文化」あるいは「ドイツ精神」であり、《文化》の担い手たる「天才」である。

(2) 精神の貴族政的本性

ニーチェは教養の反対物を、「自由な個性(freie Persönlichkeit)」の尊重に見ている。「いわゆる『自由な個性』の全面的な放任はまさしく、野蛮(Barbarei)のしるしにほかならないだろう」(BA2:681)。そして、現在のギムナジウムが間違っただけで標榜している「形式的教養」なるものは、『自由な個性』の絶対的恣意(Belieben)として、すなわち野蛮とアナーキーとして明らかになる」(BA2:683)のだ、と。そして、現代日本に生きるわれわれにとっても驚くべき結論を出す。

「ひととは偉大な指導者(Führer)たちを必要とするのであって、あらゆる教養は服従から始まるのだ」(BA5:749)。

この「フューラー」という語を見て、「でた、ナチスだ」などと思って目を背ける前に、われわれはその内実をはっきり見極めておかなければならないだろう。「子供の個性を尊重する」とか「ゆとり教育」とかいう耳障りの良い言葉が権威／権力をもって横行している今日であるが、それは文化の反対物、野蛮にほかならない、とニーチェは言っているのだ。

では、《服従》とは、何への服従なのであろうか。市民社会のしがらみへの服従(つまり職務への忠実)でないことは確かであり、まして「総統」への服従などでもない。結論から言えば、それは「天才(Genius/Genie)」への服従である。より正確に言うと、「知性の領域における自然的位階秩序(natürliche Rangordnung)」(BA3:699)への帰依なのだ。

天才は、「おのれの民族を永遠的なものへと結びつけ、つかの間の変転する領域から救済する」(BA3:700)のであって、上で述べた意味での、《文化》の担い手である。すなわち、「なぜ生きるのか」という問いに答えを与える存在と目されている。ところがニーチェにとっては、《天才》によって与えられる「答え」よりもむしろ、《天才》が存在し得る、あるいはかつて存在していたということそのものが重要なのだ。先に引用したように、教養とは、「偉大な精神たちの意を体して生きること(Leben im Sinne grosser Geister)」であった。つまり、「偉大な精神たち——天才たち——の意味における生」へと参与すること、これが教養なのである。それゆえ、ニーチェは遺稿の中でこう述べている。

「正しい教育原理とはただ、より多くの大衆を精神的貴族政(geistige Aristokratie)に対する適正な関係へともたらずことである。これこそが本来的な教養の課題である」⁽⁵²⁾。

これまたナチスの優生思想を連想してしまうかもしれないが、重要なのは、この「位階秩序」は同時代人には分からない、ということである。それを判定するのは「公平な後世(gerechte Nachwelt)」(BA3:698)なのだ。つまり、ここで述べられているのは優生思想のような決定論ではなく、運命論であって、「運命」は原理的に個人にとって隠されたままなのである⁽⁵³⁾。

ここでもフィヒテと同様の考え方が窺える。フィヒテは「自然的な才能、あるいは天才(das natürliche Talent, oder Genie)」⁽⁵⁴⁾が自分にあるかどうかなどということを吟味しないでほしい、と述べたあと、こう言っている。

「そんな風に出された問いには誰も自分自身で答えることができないし、他の人からも確たる答えを得ることもできない。[...]しかしながら、才能があったのか無かったのかということの、ただ一つの決定的な基準がある。その基準は、できあがった成果の後になってはじめて適用できるのである」⁽⁵⁵⁾。

フィヒテにとって、その基準とは最終的にその人が理念を明晰に洞察し理念から活動できたかどうかということだが⁽⁵⁶⁾、これも「後から」の判断であって、同時代人には分からないのである。それゆえ、自分にどれくらい才能があるかは分からないが、「あたかも自分の中には最終的に表に現れてくるに違いない才能があるかのように行為し続けよ」⁽⁵⁷⁾、とフィヒテは言っていた。そうすれば、「自分はこれ以上にはならなかったが、それは私の責任ではないし、自分が立ち止まった場所は神の意志なのだから、それに喜んで従おう」という意識を持つことができる⁽⁵⁸⁾、と。

こうして、《教養》をめぐる問題は《運命論》を伴っており、ニーチェにあって、それは一種の自由論の様相を示してくる。ニーチェに言わせれば、ギムナジウムが礼賛している「自由な個性」とは、ギムナジウム生すなわち教養市民層に属している者は誰も彼もが「天才」であるという前提に基づいており、それは結局、「自らの教養労働(Bildungsarbeit)と教養の辛苦(Bildungsnot)とから逃れていようとするために、天才の権利を民主化」(BA1:666)しようとする要求なのだ。彼らは「流行の似非文化」(BA2:691)を享受し、「瞬間の鎖に繋がれて」(BA5:745)いるにもかかわらず、「野蛮な意味での自由を喜んで」(BA5:745)いるのである。それに対し、ニーチェは《天才》への《服従》という意味での自由、《運命》への自由を見ているのである。そして、「大学の自由」がギムナジウムの「自由な個性」の延長上で考えられているかぎり、《文化》の問題は解決をみない、とニーチェは考えているのである。

3. 大学の自由

『教養施設の将来』のライトモチーフとなっているのは、次のような認識であった。

「見かけ上対立した、その作用の点では同様に破滅的で、その諸結果においては結局合流する、二つの潮流が、われわれの教養施設の現在を支配している。一つは、教養の可能なかぎりの拡張と拡大への衝動であり、もう一つは教養そのものの低下と弱化への衝動である」(BA1:667)⁽⁵⁹⁾。

これは現代の大学も悩ましている、《大衆化》および《専門化》という問題である。前者は、「可能なかぎりの認識と教養——したがって可能な限り多くの生産と受容——したがって可能な限り多くの幸福」(ibid.)を求めているのであって、ここにあつては、教養の目的として「可能な限り多くの金儲け」(ibid.)が考えられている、とニーチェは見ている。つまり先に見た「実利主義」である。

それに対し、後者は、実利主義の側からも攻撃されるスコラの学問を指しており、それは啓蒙主義の時代から批判的であったことは周知の事実である。ところが、ニーチェの見るところ、その批判にもかかわらずスコラ的・訓古学的学問は再び息を吹き返しているのだ。古典文献学成立の立役者でベルリン大学創設にも関わったF・A・ヴォルフ⁽⁶⁰⁾の名前を挙げながら、ニーチェはこう言っている。「学識と学識的教養を絶対的に評価するという、ヴォルフ自身によって乗り越えられた古い評価が、疲れ果てた闘争の末、次第に、浸透していた教養原理の地位に取って代わってしまった」(BA2:689)。こうした初期ニーチェによる硬直した学問の批判は有名だが、さらに加えて、そうしたスコラの学問もまた現代においては実利主義を志向しているに過ぎない、とニーチェは見ているのである。これはどういうことであろうか。

(1) イデーからイデオロギーへ

フィヒテが学長として学生に「真の学者」たることを求めて挫折した事実が、大学が教養市民層という身分の生産・再生産装置と墮してしまふことを予示していた、ということは先に述べた。リンガーによれば、「経済の編成が農業を中心とする時代と工業化の最盛時代との中間期にある時、読書人階層は繁栄を謳歌する」のであって、ドイツが急速な工業化を進めた19世紀の後半以降、教養市民層は「工科大学(Technische Hochschule)」や「実科学校(Realschule)」を拠点とした企業家中産階級の圧力に対して守勢に回ることになる⁽⁶¹⁾。実科学校派とギムナジウム派とに分かれた教育改革論争は過熱の一途をたどり、1870年代になるとその対立は「階級闘争」の様相を帯びるまでになっていた⁽⁶²⁾。講演『教養施設の将来』はまさしくその渦中でなされたものだったのであり、ニーチェはその趨勢を注視し⁽⁶³⁾、正確に把握していたのである。

『『古典的教養』を植えつくとギムナジウムが主張するときには、困ったときの言い逃れ(verlegene Ausrede)だけが問題になっているにすぎないように思われるのだ。つまり、どこかの側からギムナジウムには教養へと教育する(zur Bildung erziehen)能力が無いといわれた場合に用いられる言い逃れである。古典的教養！ 実に尊厳ある響きだ！ それは攻撃するものを恥じ入らせ、攻撃を遅らせる」(BA2:682)。

つまり、ギムナジウムの標榜する「教養」を実科学校に対置してそれを擁護しようとしている者が、実は「教養」を階級的イデオロギーとして利用しているに過ぎない、ということを見破っているのである。ギムナジウム派が

実科学派の实利主義を商売人根性と嘲り、自らはますます「高踏的」に、「虚学的」になって行くことは容易に想像がつく。けれども、その虚学性それ自身が、階級的「利益」に奉仕しているのである。それゆえ、自らの「利益」のために「教養」を欲している点で、ギムナジウム派の側も、結局は同じ穴のムジナなのだ。

そして、両者が衝突する場所、それがジャーナリズムに他ならない。

「ギムナジウムは、その大本の編成(Formation)に従うと、教養のためではなく、ただ学識のために教育しているのであって、さらには、最近になってあたかももう決して学識のためではなくジャーナリズムのために教育しようとするかのような方向転換を行っているのである」(BA2:677)。

ジャーナリズムとは、まさしく利害関心の衝突の場である。ギムナジウムや大学は、利害関心の争いへと巻き込まれ、《教養》は、「階級闘争」の具になってしまった。教養という理念(イデー)はイデオロギーに墮してしまっただのである。そしてギムナジウム派はニーチェと同じように「精神的貴族政」を主張していたが、ニーチェの場合と意味内容が全く異なっている。彼らはそう主張することによって教養市民層の支配的地位を守ろうとしていたに過ぎないのである⁽⁶⁴⁾。

ハーバーマスがその経緯を克明に描いているように⁽⁶⁵⁾、「人間(性)」という理念を高々と掲げた市民的社会が、実は「教養」と「財産」という二つの入場券を必要としたことから、19世紀を中頃になるとイデーとイデオロギーの相反並存(Ambivalenz)を告白せざるを得なくなる。リンガーが述べる教養市民層(読書人)の悲劇⁽⁶⁶⁾は、「教養」がなくて「財産」がある人というのはいり得るが、「財産」がなくて「教養」がある人というのはいきわめて難しいということに起因する。

こうして、われわれは《教養施設》としての大学のパラドクスに逢着した。ニーチェが要求するような《教養》の追究は、あらゆる《実利主義》を放擲し、財産主であることも前提としない。けれども、ひとは「パンのみで」生きるのではないにせよ、「パン無しで」生きることはできないのである。

(2)《教養施設》というパラドクス

こうしたパラドクスを解決する術が一つだけ存在する。それは、「パトロン」である。

けれども大学という制度、実利主義から離れた大学という制度を設立するためには、単なるパトロンでは足りない。ベルリン大学は、プロイセンという国家がパトロンであった。もしそうでなければ、私的なサークルやサロンの域を出ることができないだろう。ベルリン大学の構想は18世紀末の文芸サロンに由来しており⁽⁶⁷⁾、フンボルトやフィヒテは大学に所属する個々人、とりわけ教授と学生との対等関係を再三強調するが⁽⁶⁸⁾、それはサロンにおける「文芸的公共性」⁽⁶⁹⁾に、「対話的形式、およびソクラテス的學校という意味での真のアカデミー」⁽⁷⁰⁾という新たな可能性を見出したからにはほかならない。とはいえ、それが国家との結びつきが無ければ制度化は達成されなかつたはずである。しかし、有用な官吏の養成所として国家の道具と化してしまうこともまた、避けなければならなかつた。ここには大学と国家との極めて微妙な——今日まで続いている——関係が存している。

ドイツの大学の歴史が国家との闘争の歴史であったことは比較的によく知られている⁽⁷¹⁾。ドイツの大学において最初に「哲学する自由(libertas philosophandi)」を謳いトマジウスやCh・ヴォルフの名と結びついているハレ大学から、ゲッティンゲン大学、イェナ大学を経てベルリン大学に至る道筋は決して平坦ではない。有名なところでは、ヴォルフ事件⁽⁷²⁾

やフィヒテの無神論論争⁽⁷³⁾が挙げられよう。そしてカントの『諸学部争い』(1798年)⁽⁷⁴⁾はその最後にして最大のドキュメントである。

こうした経緯もあって、ベルリン大学は当初「私立大学」として設立しようとする動きもあった⁽⁷⁵⁾。けれども、財政基盤が脆弱であると「学問を通じての教養」の達成が難しくなる。ベルリン大学の創設は、フンボルトという人物がプロイセンの教育政策の中心にいたことが実現に大きな前進をもたらしたものであった。フンボルトは「学問を通じての教養」の中核をなすのが自由で私的な共同生活であることをよく承知していたが、その一方でその生活を永続化させる、つまり制度化することができるのは国家だけであることもよく知っていたのである⁽⁷⁶⁾。

とはいえ、フンボルト個人の力量に全てを還元してしまうのは早計である。そもそも、フンボルトのような人物が国家の中核に入り得た、ということがニーチェの時代とは決定的に異なっているのだ。つまり、社会から自由な《大学》が国家によって設立されるためには、国家と社会との分離が前提条件となる。フンボルトが当時としては急進的すぎるほど国家の権限を縮小しようとした自由主義者であり⁽⁷⁷⁾、ベルリン大学で全盛を迎えるドイツ観念論の国家論が国家と社会とを対立関係で捉えているのは偶然ではない⁽⁷⁸⁾。フンボルトは言っている。国家は、《学問を通じての教養》という「事柄それ自体(die Sache an sich)は国家など無いほうが万事はるかにうまく運ぶものであること」を、自覚しているべきである⁽⁷⁹⁾、と。けれども、こうした関係は、産業革命の本格化以前だから可能だったのである。ベルリン大学の創設期とニーチェとは、産業革命を挟んで向かい合っているのだ⁽⁸⁰⁾。産業革命について詳論するわけには行かないが、われわれの文脈での意味は、国家の社会化、という事態である。つまり、産業革命を経ることによって国家が市民社会の利害関心を代表するに過ぎないものとなったのである。

したがって、ニーチェが社会からの自由、実利主義からの自由を主張することは、フンボルトやフィヒテの時代とは異なり、国家からの自由をも意味することになる。それはつまり、制度化が不可能になった、ということである。それなのに、いや、それだからこそ、ニーチェは「われわれの教養施設」についてあえて語るのである。

とはいえ、ベルリン大学が構想通りに「大学の自由」を確立したわけではないということはもちろんである⁽⁸²⁾。だからこそ、国家と社会の分離をことさらに説いたのだとも言えよう。けれども、それが一定の成果を収め得たのは、未だ存在しないドイツという国が理念として機能したからであった。フィヒテが『ドイツ国民に告ぐ』を講演し、シュライアーマッハーが『ドイツの意味での大学についての随想』を著した当時(1808年)、当のドイツがナポレオンの占領下であったことは周知の事実である。ベルリン大学創設は史上名高いプロイセンの「シュタイン・ハルデンベルクの改革」の一環だったわけだが、その改革がドイツ統一に向けた大きな一歩だったことはあらためて言うまでも無いだろう。こうした情勢を、フィヒテは「もし利用せずには逃したらたやすくは二度とめぐってこないであろう偉大な瞬間」⁽⁸¹⁾と呼び、大学創設に尽力したのであった。

ところが、1871年、つまりニーチェが『教養施設の将来』を講演する前の年、ドイツ帝国が成立してしまう。ニーチェが普仏戦争に熱狂して従軍しながら、病を得て戻った際には、ドイツ帝国こそがドイツ文化の敵であると考えようになったというエピソード⁽⁸³⁾は有名であるが、理念であったはずのものが現実化してしまった結果に怯えていたのである。そして案の定、「おおはしゃぎの歓声のなかで沸き起こり、凱進行進をやらかそうと絶えずしている」(DS2:164)ような満足感が国中に蔓延する。

「そしてとりわけ、この俗物文化は大真面目にあらゆるドイツの教育機関、とりわけギムナジウムと大学の独自性(Singularität)を確信しきっており、これらを外国に勧めることを止めず、自分たちがこの教育機関によって世界中で最も教養があつて最も判断力に満ちた民族になったことを、一瞬たりとも疑わないのだ」(DS8:205)。

こうしてニーチェは、フィヒテやフンボルトの理想を取り戻し、「われわれの教養施設」をもう一度新たに創ろうと画策するのだ。

けれどもなぜそこまでしてニーチェは「施設」にこだわるのであろうか。かつて大学改革を掲げたブルシェンシャフト運動が国家の援助を受けられずに弾圧されたという経緯に自ら言及しつつ(BA5:748)、困難であることを承知の上でもなお、制度化という構想に固執する。なぜそこまでしてニーチェは新たな「ベルリン大学」を創設しようと目論むのであろうか。

(3)「われわれ」の「教養施設」

ベルリン大学とそれに続くギムナジウム体制の確立が、教養市民層という社会階級を生み出したことは先に述べた通りである。牧師の息子であり、名門ギムナジウムを経て大学に進み、若くして大学教授にまで上りつめたニーチェ自身が、典型的教養市民であることは疑うべくもない。そして、ニーチェは自分自身のこうした由来を驚くほどよく分かっていた。つまり、自分自身が「遺産相続者」⁽⁸⁴⁾であることをよく認識していたのである。

「それら[ドイツの諸々の教育制度]は、われわれの教養施設である。そして偶然的ではなく、それらはわれわれと結びついているのであって、われわれにとってそれらは衣装のように着替えることはできないのだ。むしろ、意義深い文化運動の生きた記念碑として、[...]それらはわれわれと民族の過去とを接合する」(BA Einleitung:644f.)。

しかしながら、その「神聖で尊い遺産(Vermächtniss)」(ibid.)が、ニーチェの時代になって、真の教養施設とはかけ離れたものに成り果てていることはこれまで述べてきた通りである。とはいえ、履き違えられた「大学の自由」を謳歌し、「近くにいると不愉快にさせられる」(BA5:739)ような現在の大学生であっても、「彼の前から逃げ帰って」(BA5:744)はならない、とニーチェは言う。「なぜなら、彼が今あのようなものであることに対して、彼に罪はない(unschuldig)のだから。[...]彼は黙りながら、しかし恐ろしいまでに、罪ある者たち(die Schuldigen)を告発しているのだ」(ibid.)。

その「罪ある者」とは、言うまでもなく、教養施設の荒廃をそのままにしていた者である。大学生たちは「教養のために産まれながら非教養(Unbildung)に向けて教育された」(BA5:747)のだ。つまり、《教養》の問題は「いまどきの若者は…」といった問題では全然ないのである。

だが逆に言うと、新たな「ベルリン大学」が創設されるならば、そしてその純度が維持されるならば、真の意味での教養階級が生まれることになる、とニーチェは考えていたのだ。「かの機関に関与する者は全て、[...]天才の誕生とその作品の産出を準備するよう、共にまた努力するはずである」(BA4:729)。ニーチェはシュトラスブルクに新しい大学の創設を本気で考えていたようであるが⁽⁸⁵⁾、以上述べてきたように、そうした施設の制度化は、もはやほとんど不可能になってしまっているのだ。ニーチェの講演が未完に終わったのは、単なる偶然ではなかったのである。

しかしニーチェがこうした構想を捨て去ってしまったと考えてはならないだろう。われわれは、ニーチェが最後まで「われわれ」と言いつづけたことを知っている。ニーチェがとった戦略は、「われわれ」を「ドイツ」から切り離すことであ

った。つまり、《国家》による《制度化》という望みを捨てたのである。それによって活動は私的なサークルへと後退してしまったわけだが、ニーチェは書物の中で常に二人称複数で呼びかけつづけることになるのだ。社会からの自由、運命への自由、と。「自由精神のための書」という副題を持つ『人間的、あまりに人間的』(1878-80年)は、教養論(および文化論)から自由論へとニーチェが駒を進めたことを意味しているが、ニーチェの基本関心に変わりは無い。

けれども、ひとは「パンのみで生きる」わけではないにせよ、「パンなしで生きる」ことは出来ないのだから、常に社会へと回帰しなければならないだろう。ツァラトゥストラは山を降りなければならないのだ。ニーチェが「誰のためでもあって、誰のためでもない本」を書き始めるのは、さらに3年たってからである。

山を降りたツァラトゥストラはしかし、さらに大きな困難に出くわすことになる。たしかに、人はいつだって「パンのみで」生きてはいない。パンとは別のものを求める。そう、大衆は「パンと見世物」を欲するのだ。ツァラトゥストラは市場で「綱渡り師」と間違えられることになるだろう⁽⁶⁶⁾。ニーチェが《ジャーナリズム》と《教養俗物》の裏に感じていた問題性は、大衆社会の出現を予告していたのである。しかし、大衆社会にあつて、ニーチェが文化の定義として用いた「様式の統一(Einheit des Stiles)」(DS1:163, etc.)はもはや経験され得なくなっているのではないだろうか。つまり、《教養》によって参与すべき一つの《連続体》は、失われてしまったのではないか。この点についてはさらなる研究が必要となるだろう。

4. おわりに

先日、とある学会のシンポジウムで一人のニーチェ研究者が、「中高生には道徳を注入するべきだ」と発言して「ニーチェ研究者にあるまじき発言」と物議をかました。これまで述べてきたことから明らかなように、それは——発言した本人が自覚していたかどうかはともかく——極めて「ニーチェ的」な発言であった。ニーチェといえば道徳を否定した人というイメージが強固にあることを示すエピソードであるが、「いっさいが許されている」ことを称揚するのがニーチェの「立場」ではないことは言うまでもない。そうした自由の履き違えこそが、ニーチェが最も忌み嫌っていたものなのである。

ニーチェの教養論がイデオロギー的傾向から一線を画していたことは先に述べた。ハーバーマスが明らかにしたところに従えば、18世紀末に示された市民社会の理念は、財産という入場券を前提としたイデオロギーという嫌疑を免れ得ない。フンボルトやフィヒテは、新しい大学に「人間の使命」を追及する尖兵として期待を込めていたのだが、それが実際にはイデオロギーとして、つまり「人間」と「財産主」の等置⁽⁶⁷⁾を前提とした教養市民層の階級的利害擁護を正当化するものとして機能するに至ったことは、その後の歴史が示している。

しかしながら、それだからといって、教養施設としての大学という構想を全面的に廃棄するべきではない。それをニーチェの論者が示しているのである。

核心は、《反・実利主義》とあの《連続体》への参与である。大学は《パン学者》養成所ではない。教養施設とは、真の意味での《自由》への切符を手渡す場なのである。実際に改札を通る者がいかに少なからうと、実利主義とは別の——「高次の」かどうかは留保しよう——列車もまた存在する、あるいは存在し得る、ということ体を得させること。換

言すれば、人間は人間であるかぎり、いつだって「パンのみで」生きているわけではなく、パンとは別のもの——「神の言葉」ではないとしても——を欲望せざるを得ないし、欲望して良いのだということを教える場所——まずもってそれが教養施設なのだ。そもそも文化とは、「必要の大地から離陸した」⁽⁸⁸⁾ものなのである。

しかし、一つの《連続体》としての《文化》をわれわれはもはや失ってしまったのではないだろうか。現代の大衆社会・消費化社会は全く違う相貌を示しているように見える。ニーチェはそれをいち早く察知し、危機を感じ取っていたのだ。この世を生きるに値するものたらしめるシステムとしての文化は、少なくともこの時期におけるニーチェの構想では頓挫してしまうように見える。文化の「多元性」がもてはやされる昨今、文化における「統一＝単一性(Einheit)」を主張するのはアナクロニズムの謗りを免れないかもしれない。しかしそこに考えるに値する問題が隠されていないとは一概に言えないだろう。なぜなら、ニーチェは、そうした《文化》が無ければこの生は生きるに値しないのではないかと問うているからである。

養老孟司はいみじくもこう述べている。「戦後、我々が理想としてきた、働かないでも食えるということイコール理想の状態ではないということが歴然と見えてきた」⁽⁸⁹⁾。あの、「それなのに…」という悩みは、正当なものであることを認めなければならないだろう。別の論者はこう述べている。「社会が期待するものと、豊かな時代に育った人たちの思うものが、ずれてきているのではないか。その評価の仕組みがまだ私たちの社会にもないし、多分心の中にもないのではないか」⁽⁹⁰⁾。現代は「飽食の時代」だといわれる。つまり「食」に「飽きて」いるのだ。「いまどきの若者」は、「経済成長」なんて望んでいないのではないだろうか。日本は高度成長を成し遂げた、世界有数の「経済大国」となった、「それなのに…」。

近ごろは「どこにも行けるからどこにも行けない」といった自由の重荷を唄っている歌手が爆発的に売れていたりもするが、あの《バカ・ブーム》とどこか似通った点があるのではないだろうか。「自由な個性」を賛美し続けて、大学が経済政策の一環として扱われる⁽⁹¹⁾昨今、《教養》に未来は無いだろう。そして、「それなのに…」という悩みは放置されつづけることになるのだ。

凡例

◇ ニーチェのテキストは以下のものを使用した。

Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München, Berlin/New York, 1980(以下、KSA と略記)。

◇ 著作略号は以下の通り。

GT: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik.* 1872. KSA, Bd.1, S.23-156.

『音楽の精神からの悲劇の誕生』(『悲劇の誕生』と略記)

BA: *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten.* 1872. KSA, Bd.1, S.641-752. 『われわれの教養施設の将来について』

DS: *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller.* 1873. KSA, Bd.1, S.157-242.

『ダーフィット・シュトラウス、告白者にして文筆家』

◇ 上記著作からの引用は本文中に(略号+節(講演)番号:ページ数)で、それ以外の著作についてはそのつど注で示す。遺稿については慣例に従い、ノート番号・断片番号・書かれた時期により示し、必要に応じて KSA の頁数を付す。

◇ なお、原文の強調は省略し、引用文中の強調は全て引用者によるものである。

注

- (1) Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1920, 1988⁹, S.204.
- (2) 例えば、古藤晃「漂流する「大学改革」論議」『大学革命』(別冊『環』②、藤原書店、2001年)、152-170頁、特に158頁、など参照。
- (3) 「厚かましいことに、文部科学省は大綱化によって教養教育を破壊してしまったにもかかわらず、95年にオウム真理教による地下鉄サリン事件が起きて高等教育を受けた元『エリート』たちが次々に逮捕されると、『大学は教養教育をちゃんとやってきたのか』と言い出したのです」(岩崎稔/鈴木公/田栗正章「座談会 COE狂騒曲——破壊される高等教育」『世界』2002年12月号、岩波書店、222頁)。また、筒井清忠『新しい教養を求めて』(中公叢書、2000年)、61頁も参照。
- (4) この点につき、渡辺かよ子『近現代日本の教養論——1930年代を中心に』(行路社、1997年)、特に第五章「一般教育思想の受容と戦中の教養論」、参照。
- (5) 現代日本の「教養」をめぐる代表的論客の一人阿部謹也は、「教養」を定義してこう言っている。「教養」があるというのは、「自分が社会の中でどのような位置にあり、社会のためになにができるかを知っている状態、あるいはそれを知らうと努力している状況」である、と『教養とは何か』(講談社現代新書、1997年、56頁)。そしてこうした考えのルーツとして、サン＝ヴィクトルのフーゴーを引くわけだが、この定義は阿部が西洋中世史の専門家であることに由来する。
- (6) 「一般教育」あるいは「一般教養」は「新制大学のシンボル」であったが、ドイツに倣ってつくられていた旧制大学の土壌の上に押し込まれたため混乱を招き不評だったことはよく指摘されている。「いろんな理念、いろんな目的が混在していた中で、一般教育というものが強制され、きわめて形式的に導入された。ここに基本的な混乱の源がある」(大崎仁「『教養教育』の展開過程——制度の変遷と問題の所在——」『21世紀の教養教育を考える』神戸大学大学教育研究センター設置10周年記念シンポジウム(第10回研究集会報告書)、2003年、17頁)。
- (7) 竹内洋『教養主義の没落』(中公新書、2003年)、40頁。
- (8) 石田英敬『『教養崩壊』の時代と大学の未来』『世界』2002年12月号、岩波書店、215頁。
- (9) この点につき、市川昭午「一般教育の滅亡と復活?」、日本高等教育学会編『高等教育研究』第1集、1998年、123-139頁、参照。
- (10) 例えば、三島憲一「教養主義批判から自然と芸術の回復へ」『ニーチェとその影』(講談社学術文庫、1997年)、

- 208-256 頁、田村栄子『若き教養市民層とナチズム』(名古屋大学出版会、1996 年)、48 頁、高田里恵子『文学部をめぐる病 —— 教養主義・ナチス・旧制高校』(松籟社、2003 年)、189 頁以下など。
- (11) Vgl. R.Vierhaus, „Bildung“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Hrsg. v. O.Brunner, Bd.1, Stuttgart 1972, S.508-551.
- (12) E.Lichtenstein, „Bildung“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. v. J.Ritter, Bd.1, Basel 1971, S.921-937, bes. S.921f. もっとも、フィアハウスはそれ以前の用例を報告している。Vierhaus, *a.a.O.* S.510.
- (13) 筒井清忠、前掲書、35 頁。
- (14) Meister Eckehart, *Deutsche Predigten und Traktate*. Herausgegeben und übersetzt von J.Quint, Zürich 1979, Predigt 16, S.225.
- (15) エックハルトにおける誕生モチーフと突破モチーフとの内的連関については、上田閑照「『神の子の誕生』と『神性への突破』 —— ドイツ語説教集におけるマイスター・エックハルトの根本思想」、同編『増補版・ドイツ神秘主義研究』(創文社、1982 年)、107-232 頁、参照。また、「像[形象]」については、ベルンハルト・ヴェルテ『マイスター・エックハルト』(大津留直訳、法政大学出版局、2000 年)、126 頁以下、参照。
- (16) Lichtenstein, *a.a.O.*, S.923f.
- (17) ヘルムート・シエルスキー『大学の孤独と自由 —— ドイツの大学ならびにその改革の理念と形態』(田中昭徳／阿部謹也／中川勇治訳、未来社、1970 年)、82 頁以下、参照。
- (18) Friedrich Schiller, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* Schillers Werke: Nationalausgabe, Bd.17, Weimar 1970, S.359f.(新関良三訳「世界史とは何か、また何のためにこれを学ぶか」『世界文学大系 18 シラー』(筑摩書房、1959 年)、94 頁)。
- (19) *Ibid.*, S.376(同 105 頁)。
- (20) もっとも、ルターにあっては当然「キリスト者として」と「市民として」との区別だったのであり、それはそれで聖書における「霊と肉」の区別に由来している。Vgl. Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. Luther Deutsch: Die Werke Luthers in Auswahl, hrsg. v. Kurt Aland, Göttingen 1991. Bd.2, S.251-274(塩谷饒訳、中公/バックス世界の名著 18、1969 年、49-77 頁)。また、「キリスト者と市民」の区別が「人間と市民」の区別へと変様して行く過程には《近代》の成立に関わる重大問題が孕まれているが、本稿の範囲を大きく超えるので、この問題には立ち入らない。
- (21) この点については、西村稔『文士と官僚 —— ドイツ教養官僚の淵源 ——』(木鐸社、1998 年)が詳しい。18 世紀については特に第四章から第六章、参照。
- (22) 「人間の使命は、1) 人間として考察された人間の使命と、2) 市民として考察された人間の使命とに、分けられ得る」(Moses Mendelssohn, *Über die Frage: was heißt aufklären?* in: *Was ist Aufklärung? Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland*. Hrsg. v. E.Bahr, Reclam, Stuttgart 1974, S.5.)。
- (23) 「ところで私はそのひと自身の理性の公的使用ということで、ある人が学者として読書世界の全公衆の前で理性を用いること、と理解している。そして、ある人が自分に委託された市民的地位または官職において自らの理性を使用してよいものを、私は私的使用と呼ぶ」(Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Akad.-Ausg., Bd.8, Berlin 1912/23, S.37.)。なお、カントのこの「公的・私的」という使い方は普通とは逆の用法であり、メンデルスゾーンも「耳慣れない」と述べたそうだが、西村稔によれば、そこにはカントの意図が隠されていた。「つまり、カントは、古い『公』(君主や協会)を『私的』とすることによって、古い『私』を新しい『公』へとスイッチしようとしたのである。[…]いいかえると、カントの語用の逆転は、かつて純『私的』なものであった文芸が私的公共性へと転換し、さらに

- 政治的公共性を獲得する過程の表現であり、『私的』市民の公共体への参与を正当化するものであった」(西村稔、前掲書、212 頁以下)。なお、公共性のこうした変遷については、以下の有名な論考も参照のこと。Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990(『公共性の構造転換』第二版(細谷貞雄・山田正行訳、未来社、1994 年))。
- (24) Schiller, *op. cit.*, S.360–363(邦訳 94–97 頁)。
- (25) *Ibid.*, S.376(同 105 頁)。
- (26) ベルリン大学創設の経緯については、シェルスキー、前掲書、第一部、参照。
- (27) Johann Gottlieb Fichte, *Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt*. Fichtes Werke, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971, Bd.8, S.118(梅根悟訳「ベルリンに創立予定の高等教授施設についての演繹的プラン」『大学の理念と構想』(明治図書、1970 年)、33 頁以下)。
- (28) Wilhelm von Humboldt, *Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*. Akad.-Ausg., Bd.10, Berlin 1903. S.251(梅根悟訳「ベルリン高等学問施設の内的ならびに外的組織の理念」『大学の理念と構想』(前掲)、210 頁以下)。
- (29) *Ibid.*, S.252(同訳書 211 頁)。
- (30) *Ibid.*, S.253(同訳書 212 頁以下)。
- (31) Johann Gottlieb Fichte, *Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*. Fichtes Werke, Bd.6, S.351f(宮崎洋三訳『学者の使命・学者の本質』(岩波文庫、1942 年)、112 頁以下)。
- (32) Universität は Hochschule とは全く異なるものである。後者は「専門学校」とも訳すことができる。つまり、職業訓練学校である。それはまさしく《教育施設》の最たるものとして、啓蒙(主義)の申し子であり、《教養施設》としての《大学》とは似て非なるものである。詳しくは、シェルスキー、前掲書、特に第一章第三節「啓蒙主義の教育の諸傾向と大学」、参照。
- (33) とはいえニーチェは厳密に「教育」と「教養」を術語的に分けて用いているわけではない。例えば BA4:717 では「教養施設」を「教育施設」の一種類として論じている。
- (34) ちなみに、ニーチェにとって、フィヒテはクロップシュトゥックなどとともに名門ギムナジウム・シュールプフォルタでの先輩にあたる。
- (35) 「ギムナジウム体制」とは、「エリート教育、サブ・エリート教育、民衆教育という三系列の教育ヒエラルヒーの存在が社会的成層構造の反映であるとともに、逆に前者が後者を再生産するという関係」であり、それがとりわけギムナジウムにおける古典語教育を核心として秩序立てられているものを指す。1837 年に行われた改正後、ギムナジウムのカリキュラムでは古典語が全時間数の 46%を占めていたが、「いわば古典語は、一般民衆がギムナジウムに進学するのを阻止する役割を客観的には果たしていたのである」。望田幸男「ギムナジウムの社会的・文化的機能」『シリーズ世界史への問い 5 規範と総合』(岩波書店、1990 年)、71–95 頁。
- (36) 教養市民層に関して、野田宣雄『ドイツ教養市民層の歴史』(講談社学術文庫、1997 年)、特にその第一章「ドイツ教養市民層の諸問題」、参照。また、「教養市民層」という語ではなく「読書人階層(mandarin)」という語によって同じエリート身分を論じたものとして、F・K・リンガー『読書人の没落』(西村稔訳、名古屋大学出版会、1991 年)、参照。
- (37) リンガー、前掲書、18 頁以下、参照。
- (38) 「それゆえ学者については二つの非常に異なった概念が存在する。一つは見かけと単なる臆見によるものであり、この点からすると、学者的教育(die gelehrte Erziehung)をくぐり抜けた者、あるいは普通そう呼ばれているように

そこで研究したか研究中の者は、すべて一介の学者でなければならない。もう一つは真理による概念であり、この点からすると、時代の学者的教養(die gelehrte Bildung des Zeitalters)をくぐり抜けて諸理念の認識に至った者のみが学者と呼ばれ得る」(Fichte, *Ueber das Wesen des Gelehrten*. S.352f(前掲訳書、114 頁)。

(39) Johann Gottlieb Fichte, *Ueber die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit*. Fichtes Werke, Bd.6, S.458(松本長彦訳「大学の自由の唯一可能な阻害要因について」『フィヒテ全集』第 22 巻(哲書房、1998 年)、415 頁)。

(40) 松本長彦『大学の自由の唯一可能な阻害要因について』解説『フィヒテ全集第 22 巻』(前掲)、581 頁、シエルスキー、前掲書、30 頁以下、参照。

(41) これはフィヒテやフンボルトの言う「学問を通じての教養(Bildung durch Wissenschaft)」とは違う。「学問への教養」は、学問のため・学問に向けた教養であって、学問そのものが自己目的と化している。「学問を通じての教養」は、あくまで、学問を手段として、「神的理念」に与るのであって、あくまで《教養》が目的なのである。この学問を「通じて(durch)」から学問「への(zur)」へと《教養》が変様(逸脱)してしまっていることがまさしく、ニーチェにとっての問題なのである。

(42) 『悲劇の誕生』におけるこうした論点の詳細については、拙論『『悲劇の誕生』の形而上学』『倫理学年報』第 53 集(2004 年)、123-137 頁、参照。

(43) 「次のことは一つの永遠的な現象(ein ewiges Phänomen)である。貪欲な意志は常に、諸事物の上に広げられた幻想(Illusion)によって自らの被造物たちを生に固定し生き続けることをへと強制するための手段を見つける、という現象である」(GT18:115)。その手段(Mittel)こそが「文化」なのだ、とニーチェは言う。「生存一般の負担と重圧」を深く感じる人達をそこから救い出す「刺激剤(Reizmittel)」から《文化》は成り立っている、と(GT18:116)。《文化》とは世界是認のシステムなのである。この《文化》という《幻想》のシステム無くして、個体(Individuum)の生存は不可能である、というのが『悲劇の誕生』の洞察であった。

(44) 『悲劇の誕生』でニーチェは《ソクラテス主義》の根本にある《オプティミズム》を「徳は知である。ただ無知からのみ罪は犯される。徳のある者は幸福な者である」という三つの根本形式(GT14:94)で特徴づけ、そこでは「今や徳と知との間、信仰と道徳の間に必然的で目に見える紐帯が存在しなければならない」ことになる、と言っていた(ibid)。《オプティミズム》の信条は「思惟は因果性という導きの糸によって存在の最深淵までたどり着く、思惟は存在を認識するだけでなく修正することすらできる」という「妄想的表象(Wahnvorstellung)」である(GT15:99)。

(45) ここから分かるように、ニーチェは「学(識)者(der Gelehrte)」という言葉を学問的・科学的・理論的人間と同一視している。その原像がソクラテスである(GT18:116)。一方で、フィヒテが用いている「学者」という語は、実質的には「教養人」を指している。西村稔によれば、「『学識者(Gelehrte)』という概念の重点は、18 世紀以前は大卒者に、18 世紀は文筆家に、19 世紀は講壇学者にあった。そして 18 世紀以前の『学識者』概念から抜け落ちた大卒者は『教養人』へとスイッチした」のであり、「概念史上、フィヒテは『学識者』から『教養人』への過渡を体現していた」のである(前掲書、354 頁以下)。

(46) 邦訳者の渡辺二郎と西尾幹二もそう思ったらしく、次ようなまるで見当外れな訳注をつけている。曰く、「形式的教養formelle Bildungとは、ある模範的な様式なり規則なり文章の書き方なりを(すなわち Formelを)学ばせる教育の意であろう」(渡辺二郎訳『哲学者の書』(ちくま学芸文庫、1994 年)、580 頁)、「『形式的教養』die formelle Bildung という新しい言い方がいきなり、唐突に出て来て、これだけでは意味は明らかではないが、たぶん書き方や話し方の模範となる形式や規範を与える教育、というほどの意味であろう」(浅井真男／西尾幹二訳『ニーチェ全集』第 I 期第 1 巻(白水社、1979 年)、471 頁)。また、遺稿でこの言葉が使われている箇所(清水本裕が次のような訳注をつけてい

るが、根拠は全く明らかでない。「形式的教養(formale Bildung)——知能は教養として与える内容には関わりなく形式面だけで訓練できるという理論に基づく教養。具体的に言えば、論理学、数学、文法などによって思考の方法論を身につけること」(谷本慎介／清水本裕訳『ニーチェ全集』第Ⅰ期第3巻(白水社、1981年)、578-579頁)。

(47) 14[20], Frühjahr1871 – Anfang1872.

(48) 14[15], Frühjahr1871 – Anfang1872.

(49) 8[92], Winter1870-71 – Herbst1872. 改行は省略。以下同様。

(50) 5[35], Frühling – Sommer1875.

(51) 8[99], Winter1870-71 – Herbst1872. さらに、『歴史の利害』での次のような記述も参照。「個々人の闘いにおける偉大な諸瞬間が一つの鎖を形成している(bilden)こと、その諸瞬間において人類の一つの山脈が数千年を通じて互いに結びついていること、自分にとってはそうしたとくに過ぎ去ってしまった一瞬間の最高のものがいまだ生きており明るく偉大であるということ、——これこそが人間性(Humanität)の信仰における根本思想なのであって、それが記念碑的歴史(monumentalische Historie)の要求の中で表明されているのだ」(*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* 2. KSA, Bd.1, S.259.)。『歴史の利害』にあってはこうした考えが「記念碑的歴史」として、他の二つの歴史(「骨董的歴史」「批判的歴史」と)の対比の中で、早くも相対化されていると見ることもできよう。

(52) 14[11], Frühjahr1871 – Anfang1872.

(53) それゆえ、次のような事態が生じる。「もしひとが、本当の教養人の数が結局信じられないくらい少ないということ、そもそも少なくしかあり得ないのだということを知ったならば、教養に向けて努力する人はいなくなるだろう。それにもかかわらず、この数少ない真の教養人は、多くの大衆が——根本的にはおのれの自然に反して、誘惑的な欺瞞によって規定されることによるのみ——教養と関係を持つことが無いのならば、決して存在し得ないのである。それゆえ、真の教養人の数と途方もなく大きな教養装置とのあの笑うべき不釣り合いについて、何も公にしてはならない。ここに教養の本当の秘密があるのだ。つまり、無数の人間が見かけ上は自分のために、根本においてはただごく少数の人間を可能にするために、教養に向けて格闘し、教養のために働いている、ということである」(BA1:665)。とはいえ、こうした事態は各人の努力は常に自分自身のためにのみなされる、という想定に基づいており、『天才への服従』というニーチェの主張はこうした事態の解決に向けられたものである。

(54) Fichte, *Ueber das Wesen des Gelehrten*. S.375(前掲訳書 149 頁)。

(55) *Ibid.*, S.379f(同訳書 156 頁以下)。

(56) *Ibid.*, S.380(同訳書 157 頁)。

(57) *Ibid.*(同訳書同頁)。

(58) *Ibid.*, S.381(同訳書 158 頁)。

(59) 序論にもほぼ同じ文章がある。Vgl. BA Einleitung:647.

(60) ヴォルフとニーチェの関係については、三島憲一「初期ニーチェの学問批判」『ニーチェとその影』、11-72 頁参照。

(61) リンガー、前掲書、4頁以下および 18 頁以下、野田宣雄、前掲書、37 頁以下、参照。

(62) リンガー、前掲書、20 頁。

(63) Vgl. Jörg Schneider, „Nietzsches Basler Vorträge »Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten« im Lichte seiner Lektüre pädagogischer Schriften”, in: *Nietzsche-Studien*. Bd.21, Berlin/New York 1992, S.308-325.

(64) J・シュミットは、ニーチェが教養市民層の貴族主義的郷愁を代表していたに過ぎず、両者の違いは「徹底性」の差

- に過ぎないと論じているが、全くの誤解である(Jochen Schmidt, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750 – 1945*. Darmstadt 1988, Bd.2, S.129–145, bes. S.135f.)。けれども、逆に言えば、そうした誤解を生むほどニーチェの言葉づかいが同時代の論争と深く関わっていたということであろう。
- (65) Habermas, *a.a.O.* S.148ff(前掲訳書、110 頁以下)。
- (66) ちなみに、ハーバーマスはリンガーの前掲書を高く評価したうえで、批判的書評を書いている。J.Habermas, „Die deutsche Mandarin“ in: *Philosophisch-politische Profile*. Dritte, erweiterte Auflage, Frankfurt am Main 1981. S.458–468 (小牧治／村上隆夫訳『哲学的・政治的プロフィール』下(未来社、1986 年)、293–306 頁)。
- (67) 西村稔、前掲書、335 頁以下、参照。
- (68) シェルスキー、前掲書、98 頁以下、参照。なお、このことは有名な「研究と教育の一致」という理念に結実している。この点につき、C. メンツェ「人間性陶冶を目指したW. v. フンボルトのベルリン大学の構想 ——『研究と教育の一致』という理念を中心として——」(小宮芳幸訳、四国学院大学文化学会編『四国学院大学論集』第 76 号所収、1991 年、191–222 頁)、参照。
- (69) Vgl. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. S.86ff(前掲訳書、46 頁以下)。
- (70) Fichte, *Deduzierter Plan*. S.104(前掲訳書、18 頁)。
- (71) 詳しくは、松本忠士『ドイツにおける学問の自由と大学自治 ——その歴史的生成と展開——』(敬文堂、1998 年)、参照。
- (72) 同書、10 頁以下、参照。
- (73) 同書、29 頁以下、参照。フィヒテは政府が法的査問を行うならば「名誉にかけて大学教授の職を辞すること、その場合他の人々と協力して新しい大学を設立する計画であることなど威嚇的ともとれる強硬な態度を示した」という。なお、石崎宏平『イエナの悲劇』(丸善ブックス、2001 年)、155 頁以下も、参照。
- (74) カントの大学論については、牧野英二「カントの大学論 ——『諸学部争い』の現代的射程』『遠近法主義の哲学 ——カントの共通感覚論と理性批判の間』(弘文堂、1996 年)、222–244 頁、参照。
- (75) シェルスキー、前掲書、58 頁、参照。
- (76) シェルスキー、前掲書、147 頁以下、参照。
- (77) J・S・ミルが若きフンボルトの著作(*Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*. Akad.-Ausg., Bd.1, Berlin 1903. S.97–254.)に感激し、自らの『自由論』のエピグラフにフンボルトの言葉を掲げたことはよく知られている。なお、フンボルトの政治思想については、柴山隆司「W・v・フンボルトの政治思想 ——国家活動とその限界——」(関西学院大学『法と政治』第 28 巻第3・4 号所収、1978 年、211–248 頁)、参照。
- (78) シェルスキー、前掲書、138 頁以下、参照。ただし、シェルスキーはベルリン大学の構想段階で初めて国家と社会の分離という思想が生まれたとしているが、思想上はそうだとすると、現実上は市民社会および資本主義の未成熟とそれに伴う国家の優位が前提となろう。
- (79) Humboldt, *Über die innere und äussere Organisation*. S.252 (前掲訳書、212 頁)。
- (80) 別の角度から言うと、ニーチェの『教養施設の将来』が講演された次の年(1873 年)から大不況が始まり、教養市民層の没落が顕著となる。それゆえ、ベルリン大学の創設期とニーチェの時代とは、教養市民層の成立期と崩壊期にあたる。
- (81) 野田宣雄、前掲書、24 頁以下、松本忠士、前掲書、53 頁以下、参照。
- (82) Fichte, *Deduzierter Plan*. S.117(前掲訳書、31 頁以下)。

- (83) ニーチェは 1870 年の8月から9月にかけて従軍したが、戦争のなお続く 11 月には友人のカール・フォン・ゲルスドルフに宛てて早くも次のように書いている。「僕は目前の文化状態について非常な憂慮を抱いている。少なくとも僕がいかなる損失も同意できない領域において、僕らが途方もない国家的成功に余りに高く支払うことさえなければよいのだが。実のところ、今日のプロイセンが文化にとって極めて危険な力だと思ふんだ。僕はいつか学校組織 (Schulwesen) を公然と暴いてやろうと思ってる」(*Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München, Berlin/New York, Bd.3, 1986. S.155.)。もともと、西尾幹二はニーチェの普仏戦争従軍がもともと「愛国主義の発作」などではなかったのだとしている(西尾幹二『ニーチェ』第二部(ちくま学芸文庫、2001 年)、294 頁以下)。
- (84) この語は次の論考から採用した。もともと、全く同じ意味というわけではない。ピエール・ブルデュー & ジャン＝クロード・パスロン『遺産相続者たち —— 学生と文化』(石井洋二郎監訳、藤原書店、1997 年)、参照。
- (85) 「シュトラスブルク」あるいは「シュトラスブルク大学」という語は『教養施設の将来』の構想をめぐる草稿の中に何度か登場する(8[89][91][93], Winter1870-71 – Herbst1872, 19[259][269][274][298], Sommer1872 – Anfang1873)が、ニーチェは『教養施設の将来』の連続講演をしている最中に(1872 年 1 月 28 日)、友人のエルヴィン・ローデに宛ててこう書いている。「このことは絶対に口外しないで欲しいのだけど、君に伝えておくよ。僕はとりわけ、シュトラスブルク大学についての覚書(Promemoria)を、質問状(Interpellation)として議院に、ビスマルクの手に渡す準備をしている。その中で僕が示したいのは、ドイツ精神の再生(Regeneration)と、従来世に言う『文化』の否定とのために、真のドイツ的教養施設を建設する途方もない瞬間(ein ungeheuerer Moment)を逸するのは実に恥ずべきことだ、というものだ」(*Sämtliche Briefe*. Bd.3, S.279f.)。フィヒテがベルリン大学の構想を練っていた時代状況を「偉大な瞬間」と呼んでいたことを想起しておこう(注(82)参照)。ニーチェが自分を、ギムナジウムの大先輩にしてベルリン大学初代公選総長であったフィヒテと重ね合わせていたとするのは、考えすぎであろうか？
- (86) *Also sprach Zarathustra I*. Vorrede 3. KSA, Bd.4, S.16.
- (87) Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. S160(前掲訳書、77 頁)。
- (88) 見田宗介『現代社会の理論』(岩波新書、1996 年)、26 頁以下参照。なお、見田の現代大衆社会の分析をうけた上で、アドルノの文化産業論に依拠した《文化》概念の検討として、藤野寛『アウシュヴィッツ以後、詩を書くことだけが野蛮なのか』(平凡社、2003 年)、特にその第一部「アドルノの文化理論、そのアクチュアリティ」、参照。
- (89) 養老孟司、前掲書、179 頁。
- (90) 佐藤友美子「若者の変化と教養の行方」『21 世紀の教養教育を考える』(前掲)、33 頁。
- (91) 小沢弘明『構造改革』と大学 —— その戦略と矛盾』、『世界』2002 年 12 月号、岩波書店、206 頁以下。

愛の彼方へ —— 『ボヴァリー夫人』における超越

今村 純子

IMAMURA Junko

はじめに

フロベール(1821-1880)の『ボヴァリー夫人』(1856)は、「地方風俗」との副題を持ち、19世紀の一地方のブルジョア社会に生きる一女性の「愛の陥穽」の軌跡を描いた小説である。そして、フロベールは、この作品をもって、彼の意に反してリアリズム[自然主義／写実主義]の父と呼ばれることとなった。このことは、「リアリズムとは一体何であるのか？」という問いをわたしたちに突き付けてくることになるであろう。なぜなら、フロベールのリアリズムの背景には、とりわけ、次の二点が指摘されると思われるからである。

第一に、『ボヴァリー夫人』は、ボードレールの『悪の華』と同様に、風俗紊乱、宗教冒瀆のかどで起訴され、裁判沙汰になったものであるが、後者が有罪になったのに対し、前者は無罪となったという経緯をもつということである。このことは、フロベールが主人公ボヴァリー夫人であるエマという特殊で個別な人格の「愛の陥穽」の軌跡を描きながら、時間・空間を超えた普遍的真理、いいかえれば、時間・空間に釘付けになることによって時間・空間を超出する真理を描きえているといえるであろう。

第二に、フロベールは、「わたしの可哀想なボヴァリーは、おそらくいまこのときに、フランス中の多くの村々でそれぞれに苦しみ、涙を流しているにちがいない」¹と述べる一方で、「ボヴァリー夫人はわたしなのです(Madame Bovary, c'est moi!）」という明言を残しているということである。『ボヴァリー夫人』は、フロベールのルイズ・コレとの恋愛をモデルにし、また、この恋愛の進行中に書かれたものである。実際、彼女に宛てた手紙における記述と小説における描写が正確に一致する箇所は驚くほど多い。このことは、フロベールが、徹底的に己れを掘るということで、普遍的真理を描き出したということを意味するであろう。しかし、ここで、フロベールは、自らが女性になるという「性的差異」の横断をしている。このことは、フロベールの想像力が「性的差異」という「他者」との絶対的分断を乗り越え、透視不可能な「他者」を透視しえたというに留まらない。フロベールは、当時の女性同様に、徹底的に社会的抑圧を受け、かれの自我はいちど完全に死んだのである。『ボヴァリー夫人』はひとたび己れが死に、そして再生した己れによって書かれた小説なのである。

それゆえ、フロベールは、『ボヴァリー夫人』がベストセラーとなり、自分がリアリズムの父と呼ばれることなど全く望んでいなかったのである。かれの文学が有する「言語の美」の「質」が、分かるひとだけに読んでほしく、分からないひとには読んでほしくなかったのである。かれの「言語の美」は、作者である己れが死に、己れが対象と一体化した彼方において、「言語」が「存在」そのものになることによってしか生じえない。そして、医学解剖に比せられる現実の正確な描写は、実は、宇宙を支配する必然性の法則の厳密さと単純さを映し出す鏡にほかならないのである。こうして、けっして「言語」に還元されえない「意味」は、「言語の美」を通して映し出される。「だれだって、自分の欲望や考えや苦

しみをちゃんと正確に表現できるものでもないし、それに人間の言葉はひび割れた鍋みみたいなもので、これをたたいて星を感動させようと思っても、熊を踊らすメロディーしか出せないのである」(259/260)²。

不朽の名作となっている『ボヴァリー夫人』を解釈することは、それこそ「X 氏」の数だけ可能であろう。だが、わたしたちがなすべきことは、この書を解釈することではない。そうではなく、この書を認識しなければならないのである。もし、騒音に耳を貸さず、ひとり静かにフロベールの文学というリアリティに向き合うならば、わたしたちひとりひとりが、この書を認識しうるのである。そして、この可能性の披けをかれの文学が有することに、フロベールがリアリズムの父たる所以が求められなければならないのである。

わたしたちは、主人公エマの「愛の陥穽」の軌跡を見定め、その「仮象」を剥ぎ取らなければならない。そのために、わたしたちも、サルトル、ジラールといった哲学者たち同様に、「欲望」の観念に着目することになるであろう。しかし、精神分析の手法を斥け、欲望が「真実の愛」へと昇華する可能性、つまり、欲望が超越に与る可能性、ただこの一点にのみ着目したい。この可能性が披かれるとき、「深い哲学は必ず一面に宗教的基盤を有し」³、「偉大な哲学はすべて宗教的である」⁴ のと同様に、「深い文学」、「偉大な文学」も、また、「宗教的基盤」、「宗教性」と切り離せないことが自ずから明らかになるであろう。

一 「エマの感性的認識」

『ボヴァリー夫人』において、主人公エマは、「ともかく、自分が感じたことでなければ理解できず、型どおりにあらわれないものはなにも信じられない」(103/58)⁵ 性向の持ち主として描かれている。だが、「感じたこと」によって得る認識が、自らがすでに内包する「型(forme)」に合致することは本来的にはありえない。そのために、エマの「感性的認識」は、独特の有り様を呈することになる。その様相を、わたしたちは、エマが少女時代を送った敬虔な修道院生活のうちに垣間見ることができる。彼女は、「病める小羊や鋭い矢につらぬかれた聖心や十字架に向う途中に倒れるいたわしいイエスが好きであり」(95/48)⁶、また、静かな田舎の生活に慣れていて彼女は、「嵐があるので海が好きだった。草木の緑はただそれが廃墟のここかしこに見られるときだけ愛した」(96/49)⁷ のである。

「病める小羊」や「聖心」や十字架を背負う「イエス」は、極限の苦悩の直中にあるからこそ、彼女には愛おしく感じられるのであり、必然性の直中であってはじめて、「海」や「草木」は美しく感じられるのである。わたしたちは、自らが所有していない対象を欲望する。そして、その対象を所有するとき、欲望が解消すると同時に適意が得られる。しかし、対象が完全に自己同一するとき、その適意は消失してしまう。だが、ただひとつ、わたしたちの欲望が「苦悩」や「必然性」を付帯するとき、逆説的に、欲望が常に適意を保持し続ける可能性が見出されるのである。

このように、「廃墟の直中の草木」に比せられる、「暗闇の彼方の光」、「悲哀の河の底に沈んだ砂金」⁸ といった、「苦悩の果ての美」という適意の有り様は、自らが内包する「型」とは無関係になされる「感性的認識」である。このとき、わたしたちの意識は、有限な「わたし」のうちにありながら、「わたし」を超えた無限への扉の接点に位置しているというであろう。

なぜ、彼女の意識は、このように、無限への扉の接点に位置しているのでしょうか。この問いに対する応答を、わたしたちは、彼女の現実を射ぬく透視力に求めることができる。シャルルとの結婚式を終え、トストに着いて、シャルル

がエマのために前妻の結婚の花束を納屋に隠すとき、エマは、「もし自分が死んだらあの花束[自分の結婚式の花束]をどうするのかしら、ぼんやりそんなことを考えるのだった」(92/44-45)⁹。有限で質料的な存在に留まるかぎり、彼女の透視力は、自らが内包する「型」を次々に打ち破り、けっして「感じること」において適意が得られない。それゆえ、彼女は、あらゆる「型」が捨象され、瞬間的に自らが形相そのもの、無そのものであることに触れる「苦悩の果ての美」による適意を渴望することになるのである。

ところで、エマが、「感性的認識」と「形式的確信」の一致を願うのは、いうまでもなく、彼女の意識が当時の女性の「性の抑圧」状態によって構成されているからである。彼女は、自分の性を、逃れられない「運命」の悲哀として、この物語のはじめからはっきりと認識している。だから、彼女には、「ジャンヌ・ダルク、エロイーズ、アニェス・ソレル、フェロニエールの美女、クレマンヌ・イゾールこうした女たちは歴史の大きな闇のうちに彗星のようにさんぜんとかがやいて見えた」(97/50)¹⁰のである。だが、こうした男性的意志により行動した歴史上の女性たちは、彼女自身の実際の生においては、「彗星」のような瞬間の閃光にすぎない。エマにおいて、常に、「女の意志は、かぶっている帽子の紐でとめたヴェールのように風のまにまにひるがえる」(153/115)¹¹ 偶然性に支配されており、「肉の弱さと法律上の従属」(153/115)¹²に縛られているのである。それゆえ、彼女は、「過去の自分のあらゆる無力であったことを希望でうめあわせする」(153/115)¹³ ために、男の子が生まれることを切望するのであるが、生まれたのは女の子であり、運命はどこまでも彼女を翻弄してゆく。

わたしたちも、サルトルと共に、『ボヴァリー夫人』がフロベールのブルジョア嫌悪全てを投射した作品であると看做すのであれば、フロベールはブルジョアの一体何を嫌悪したのかを見定めなければなるまい。エマは、「苦悩の果ての美」という「感性的認識」を得ることが出来ない絶望を抱え、司祭のブルニジアン師に、心の薬を求めて会いに行く。「ああ、あたしにいてるのはこの世の薬ではございません」(177/147)¹⁴。しかし、物質的な貧困だけではなく、「ほかにかわいいそうな人間がいる」(178/149)¹⁵ のに、そして、この司祭自ら「わしは魂の医者というわけで」(178/148)¹⁶、と自称しているのに、この司祭の述べる言葉全てが、あたかも移りゆく風景の様に、彼女の魂に直接触れてくるものが一つもない。それゆえ、唯一の望みをも絶たれたエマは、「人形が軸の上でくると回転するように踵をかえし」(180/151)¹⁷、教会をあとにする。

ブルニジアン師には、食べるに困ることのないエマの絶望は、ただの贅沢病としか映らない。そして、かれのこの観念は、彼女の実存との接触によってなんら変容を被ることがないのである。かれはエマを眼の前にしているのであるが、実際に息をし、苦悩し、歓喜するエマの生身の実存に出逢っていないのであり、また、出逢おうとしていないのである。そして、フロベールが嫌悪したブルジョアとは、現実を知覚し、思考する人間ではなく、はじめに「型」があって、その「型」に物事をあてはめて知覚しているかのように (als ob) 生きる、思考しているかのように生きる、「紋切り型」の人間のことにほかならない。そもそも、エマの絶望の源泉は、外観は善良で愛情深い夫のシャルルがこのブルジョアの典型的人物であることである。「シャルルの話は歩道のように平凡で、月並みな考えがふだん着のままそこを行列して行った」(101/54-55)¹⁸。エマにとって、人間の顔をした「事物」としか感じられない、「シャルルがそこにいる」というかれの存在の現前が、彼女に「吐き気」を催させるのである。

エマは、己れを救うために、彼女自身も、運命に従って「紋切り型」の生き方をしてみようと決意する。「自分の生活は北の窓しかない納屋のように冷たく、退屈という黙々とした蜘蛛が心の四すみに巣をはっている」(105/59)¹⁹ のに、「エマは自分が正しいと信じている理論どおりに恋を感じようとつとめる」(103/58)²⁰ である。だが、「不在の恋」が、理論や概念といった「型」に従って「感じられる」はずがない。それゆえ、この意識の空転の連続は、彼女を精神の病に陥れてしまう²¹。

一方、なぜシャルルは「紋切り型」の生を享受できるのであろうか。それは、シャルルが、エマのように、「形式的確信」を「感性的認識」に一致させようとはしないからである。「毎夜、よく燃える暖炉の火、ちゃんとしたのできた食卓、やわらかな椅子、そして上品にうつくしく、いい香りのする衣装をつけた妻を見いだした」(121/79)²²。暖炉や食卓や椅子や衣装といった「量的認識」は、「愛する」、「愛される」という、感じられ、生きられる「質的認識」とは本来まったく無縁のはずである。だが、シャルルは、「感性的認識」を括弧に入れて、美しい妻の実存の息遣いを、「いってみれば、かれの生活の小道にそってしきつめてある金の砂のようなもの」(121/80)²³に還元することができるのである。こうして、「子供を授かる」という劇的な「量的認識」が、シャルルの生を完全に充溢させる。「これでもうなに一つ不足はない。人生の全部がすっかり経験できたのだ。そこでかれはじつに晴れやかな気持ちで人生の食卓に両肘をついた」(152/114)²⁴。

「苦悩の果ての美」という「感性的認識」をその生の本質とする人間である主人公エマと、この認識が欠如している、あるいは、そもそも意味のないものであると看做している、「紋切り型」の生を享受する、夫のシャルルをはじめとする彼女を取り巻く登場人物たちが、彼女を「愛の陥穽」へと誘う。そして、実際に「愛の陥穽」を実行するのは、エマのような「感性的認識」[以下、「エマの感性的認識」と略]を本質としているかのようなふりをして彼女を籠絡する遊び人ロドルフと、瞬間的にはこの認識が中核を占めることもあるが、究極的には「形式的確信」に盲従することを選択するレオンである。次章においては、この三人が織り成すエマの「愛の陥穽」に光を当てることによって、欲望が「真実の愛」へと昇華する可能性を探究してみたい。

二 欲望から愛へ

「現実にある私」から「そうであってほしい私」へと己れを投企する有り様は「ボヴァリズム」と呼ばれている。そして、周知の「欲望の三角形」²⁵を見抜いたジラールをはじめ多くの論者は、『ボヴァリー夫人』の登場人物すべてがこの現象に与っていると看做している。だが、実際には、「満たされない」魂が、「満たされた」ふりをしたり、「満たされない」ことを忘れようとしたり、「満たされない」ことを見つめようとしたりする。このように、「ボヴァリズム」は、様々な位相を有するものであるといえる。果たして、「エマの感性的認識」を生根幹にもつ人間は、いかなる魂の道程を歩むのであろうか。

エマの「ボヴァリズム」の様相は、エマの精神の病を案じたシャルルが、新しい土地への転居を決め、引っ越しの準備の際、針金が指をさしたのをきっかけに、己れを痛めつけた過去と決別するために、エマが結婚のブーケを暖炉の炎のなかに投げ捨てる象徴的行為に明示されている。「エマは花束を火中に投げ込んだ。それはかわいた藁よりはやく燃え上がった。やがて灰の上に真っ赤な叢のようになって、それがゆるゆるとくずれて行った。エマは焼けるのを見ていた。ボール紙の小さな芯がはげ、真鍮の針金はねじれ、飾り紐が溶けた。紙の花冠はかたくちぢんで黒い蝶のように炉の鉄板にそとゆらめいていたが、ついに煙突から飛び去ってしまった」(129/89)²⁶。この象徴的描写は、エマの能動的／男性的性格を端的に示している。だが、一章ですでにみたように、彼女は、こうした能動的／男性的性格を持ちながら、己れの意志を発動できず、絶えず、男性の意志に隷属して生きなければならない、必然性の鎖から逃れることができない。それゆえ、彼女の行為には、その行動性にもかかわらず、行為の結果の責任を自らに帰す

ることができる「動機」がつねに欠如しているのである。

シャルルは、エマを田舎の父親の家から連れ出してくれる唯一の人物であった。だから、彼女はかれとの結婚を承諾するのである。しかし、結婚後、彼女は、「感性的認識」の意味を問うことのないシャルルに失望する。「男とはそんなものであってはならず、さまざまなことに秀でて、情熱のはげしさとか生活の洗練とか、あらゆる神秘的なことへの手引きをしてくれるものではないのか。ところで、この男はなに一つおしえてくれず、なにも知らず、なにも望んでいないのだ。かれは妻を幸福だと信じていた。そして、妻のほうでは、夫のこの落ち着きかた、少しの不安もない愚鈍さ、彼女があたえている幸福をさえ、うらめしく思った」(101/55)²⁷。

そして、この絶望の奥底からの「欲望」が、「待つ」という受動的／女性的な衣を纏いつつエマの心のうちに沸き起こる。「心の奥底では、しかしなにかの出来事を待っていた。難破船の水夫のように、生活の孤独のうえに絶望した目をさまよさせつつ、はるか水平線の靄のうちに白い帆のあらわれるのを待っていた」(123/82)²⁸。エマのこの「待望」を実現するかのような人物として、エマを誘惑する遊び人のロドルフが登場する。このロドルフとの恋愛において銘記しておくべきなのは、エマが自分を籠絡するロドルフの冷酷さにハッと気づく瞬間がたびたびあるということである。だが、この恋愛を凌駕する、彼女の欲望を満たす現実が到来しないかぎり、彼女の想像力は、この恋愛が真実であるかのような幻想を信じることへと自らの魂を強いるのである。

エマは、ロドルフの冷淡さに気づき、「恋愛よりもっと堅実なものにたよりたいとひたすら願っていた」(242/237)²⁹ので、イポリットの彎足の手術をシャルルに勧め、この手術の成功を契機に夫を愛したいと願う。しかし、手術は失敗し、彼女の夫への失望は決定的なものとなる。すると、エマの想像力は、ロドルフとの恋愛へと一層のめり込むように、己れの魂を駆り立てる。だが、「満たされない」魂が、想像力の画策によって実際に「満たされる」ことはない。彼女の想像力は空転するばかりである。そして、行為の過激さが、「満たされる」ことの途上にあるとの錯覚を己れに信じ込ませようとする。ついには、己れが己れを破滅させることが「満たされる」条件であるかのごとくに、ロドルフとの駆け落ちという一点のみに、彼女の魂は集中することになる。このとき、エマが「わたしであること」を指示するものは、ロドルフとの恋愛の存在以外にはありえず、それゆえ、この恋愛の存在の純粋性を「信じること」へと、エマは己れの魂を駆り立てていくことを余儀無くされるのである。

だが、ロドルフはエマを捨て、彼女は絶望から瀕死の病に陥る。この「瀕死の病からの回復」と、新婚の頃にプラトニック・ラブの関係にあった「レオンとの恋愛」との振幅を調和するかのごとくに、すっかり自尊心を失い、弱り切った彼女の魂が、「宗教的確信」を抱く瞬間が介入される。「現世的な幸福のかわりにもっと大きなよろこびがあったのだ。すべての愛を超越したも一つの別の愛があり、それはとどえることなく、永久に大きくなっていくものなのだ」(282/292)³⁰。このとき、エマは、「わたしがあること」が指示されることは無関係に、「わたしがあること」を超えた「もうひとつの愛」の存在を確かに感得している。有限で質料的な「わたし」を超えた無限への扉を完全に開け放っている。

だが、体力を回復し、レオンに偶然再会すると、「満たされない」魂を抱えるエマは、またもやレオンの誘惑に屈してしまう。だが、ロドルフとの恋愛の破局という疼く魂の古傷と、弱気なレオンとの恋愛において常に介在する「極端な、正体のつかめぬ、暗いなものか」(356/392)³¹が、ロドルフとの恋愛のときより、一層頻繁に、一層強烈に、エマに「虚無の到来」を余儀無くさせてしまう。そして、また、この「虚無の到来」を振り払うために、彼女は、ロドルフとの恋愛以上に、あらゆる虚飾の手段を用いて、この恋愛を「感じる」ことによって「信じる」ことへと己れの魂を駆り立てることになる。彼女は、恋愛の直中の情熱、つまり、特定の「他者」を「愛している」、また、特定の「他者」に「愛されている」という肉感なしには、「わたしがあること」を指示することができない。だが、実際には、この肉感は存在しない。存在しないからこそこの肉感を得ようとする衝動は、ついには一瞬の恍惚を求める破滅的衝動へと昇華せざるをえない。「あの男を、レ

オンのことを思った。このときこそ、自分を堪能させてくれるあの逢いびきを一度できたらもういっさいを投げうってよかった」(363/402)³²。

そして、この一瞬への己れの投企は、破滅への投企にほかならないのであるから、この一瞬の恍惚のあとには、それ以前にもまして恐ろしい「虚無の到来」を免れ得ない。「どの微笑にも倦怠のあくびがかくされている。どのよこびにも呪いが、どの快樂にも嫌悪がかくされている。もっともしい接吻ですら、もっと大きな逸楽へのみたされぬ欲望を唇に残すばかり」(357/394)³³。このとき、彼女は、少女時代から求めていた確かな真理が、実は、この世には存在しないということをはっきりと感得せざるをえない。そして、「虚無の深淵」を覗き込む際の不安と絶望が、「宗教的要求」を形成し、有限な彼女の魂のうちに、日常性に介入する形で、瞬間的にはあるが、無限が浸透してくることになる。この瞬間、彼女の魂は、存在、時間を超出する永遠に参与しているといいうるであろう。「金属性のわびしいひびきが空に尾をひいて、修道院の鐘が四つなるのが聞こえた。四時！エマには、永遠のむかしからずっとこのベンチにすわっているような気がする」(357/394)³⁴。こうして、レオンとの恋愛における恍惚という一瞬への投企を繰り返すたびに、絶望と不安に苛まれ、そして、その欲望の不可能性の奈落の底から、静かに宗教性が介入し、瞬間的に永遠に参与するという波動が繰り返される。そして、この繰り返しの波動の振幅が、次第次第に狭く、そして激しくなっていく。

ついに、浪費を重ねたエマが、服地屋のルウルーに騙され、破産宣告を受けることは、現象面におけるこの小説のメルクマールである。このメルクマールを境に、己れの欲望が向かう先を、己れの欲望そのものが阻止する「欲望の自己矛盾」がはっきりと明示されることになる。実のところ、この破産宣告以前から、彼女は、レオンと「わかれる決心をする勇気もてないで、わかれを余儀なくするような破局が起こるのをねがってさえた」(364/404)³⁵ いう「欲望の自己矛盾」をすでに抱いている。

しかし、破産という「現実」に直面すれば、彼女の欲望は、そのまま「欲望の自己矛盾」に終始することではなく、金銭を工面しようと躍起になる。まず、現在の恋人であるレオンのもとにいくと、彼女はレオンにかれの法律事務所から金を盗むことまで仄めかす。「その燃え立つような瞳から悪魔的な大胆さがかがやいていた。まぶたがなまめかしく、そそのかすように細められた - 自分に悪事をそそのかすこの女の沈黙の意力におされて青年は弱気になるのを感じた」(371/415)³⁶。ここでは、「欲望の自己矛盾」の前段階である「欲望の二重性」が見られるといえる。彼女の欲望は、現象の上では金銭に向かっているのであるが、その現象の背後には、自分の窮地を救ってくれる男の愛を、ほとんど念力のようにしても産出したい欲望が秘められている。ここにおいて、二つの欲望は、少なからず干渉し合い、打ち消し合う作用を果たしている。

次に、エマは公証人のギョーマンのもとを訪れる。この行為は、「欲望の二重性」から「欲望の自己矛盾」への架け橋であるといえる。彼女は、この男が彼女になんらかの恋愛感情を抱いているに違いないと踏んで金の無心にいくのであるが、金銭という「事物」は、たとえ彼女の存在を救うものであったとしても、彼女の意識のうちなる「自尊心」を凌駕するものではない。「あなたは、あたしの弱味にずうずうしくつけこもうとなさるのですか？あたしはこまっていますが、からだは売りません」(378/424)³⁷。

最後に、エマは、元の恋人のロドルフのところに行く。ロドルフは最後の頼みの綱であるのだが、彼女は、かれが「留守であることを、ほとんど願うような気持ちだ」(383/432)³⁸ という「欲望の自己矛盾」をはっきりと抱くことになる。レオンへの金の無心においては、かれが身を滅ぼすことも厭わないほどの彼女への愛の存在を信じるのが、エマが「わたしであること」を指示しえた。ギョーマンのところでは、自分の自尊心を守ることでエマはエマでありえた。では、ロドルフの場合は一体何が彼女の存在を指示するために、彼女は、このような「欲望の自己矛盾」を抱くのであろうか。それは、破局に終わったものの、かつては存在した(と思っている)ロドルフとの「恋愛の思い出」という、現在における

「過去の現前」である。破産という現実を眼の前にして、未来に欲望が飛翔できない現在に直面して、想起可能なこの「過去の現前」が、彼女が彼女であることを指示するのである。しかし、もしも、この過去が不在であったならば、彼女の存在は自己崩壊してしまう。その予感を拭いきれないので、彼女は、ロドルフの不在を願うという「欲望の自己矛盾」を抱かざるをえないのである。そして、実際、この「恋愛の思い出」の不在に直面したとき、彼女の身体はいまだこの世界に存在しているものの、彼女の魂はすでにこの世界に存在してはいなかったのである。「そしてちょうど瀕死の重傷者が、血の流れる傷口から生命が消えて行くように感じるように、彼女は自分のからだから魂がこの恋の思い出を通ってぬけ出て行くように感じた」(387-388/438)³⁹。

一方、「絨切り型」の生を享受していたシャルルは、エマの死後、この物語の最後の場面において、「エマの感性的認識」をもつに到る。その道程はどのようなものであるのだろうか。「だれかが死んだあとには、いつも茫然自失ともいえる状態が起こる。不意打ちにくるこの虚無感を理解し、それを納得するのはむずかしいのだ」(401/458)⁴⁰。魂のこの「真空」状態を、わたしたちの意識は、自らの想像力を働かせることなしに抱えることはできない。そして、シャルルの「真空」を埋める想像力は、それが、エマの唯一の「存在証明」であるかのごとくに、エマとの結婚生活を象徴する彼女との結婚式の瞬間に収斂されていく。「《婚礼の衣装を着せ、白靴をはかせ、冠をつけて葬りたし。髪は肩のうえにひろげてたらず。棺は三重、一つは檜、一つはマホガニー、一つは鉛にすること。わたしにはなにもいわないでいただきたし。気は確かで、けっしてとりみだしません。一ばん上には緑色の大きなビロードの布をかけること。右はわたしの意向ゆえよろしくお計らいありたし》」(403/460-461)⁴¹。もし、シャルルが、この結婚式の際のエマのイメージを保持できたのなら、次第に薄れゆくこのイメージと共に、シャルルは再び生を享受することができたであろう。だが、偶然見つけたエマ宛のロドルフの数々の手紙は、シャルルからシャルルの過去を纂奪するのである。「シャルルは最後の一通までむさぶるように読み、すみというすみ、家具という家具、引き出し、壁のうしろまで捜した。すすり泣き、わめき、われを忘れ、狂人のようだった。箱の一つを見つけ、ふみつけて底をぬいた。恋文の山をひっくりかえすと、ロドルフの肖像がとび出して、シャルルの顔にぶつかった」(422-423/488)⁴²。シャルルの過去は、実はシャルルではなくロドルフが所有していた。それゆえ、シャルルはロドルフに街でばったり出会ったとき、「エマの名残りを見ているような気もした。感嘆のような気持ちであった。自分がこの男になりたかった」(423/489)⁴³という憧憬のような感覚を抱くのである。たとえ、想像上のものであったとしても、シャルルが自分の過去を奪回可能であったなら、かれはロドルフに対して復讐心を抱いたであろう。だが、シャルルの過去は完全にロドルフの手中にあって、それは、すでに、観照されるべきものであったのである。それゆえ、シャルルは、ロドルフに対して、「運命の罪です」(424/490)⁴⁴と述べる。このとき、シャルルは、「満たされない」魂を、「満たされない」ままに抱えている。欲望が、未来へも過去へも浮遊することなく、現在において「欲望の自己矛盾」のままに釘付けになっている。これは、対象ではなく、自らが「苦悩の果ての美」となっている有り様である。自らが、宇宙の必然性の一部となっている有り様である。だが、「エマの感性的認識」が、このように、己れに対するものであったとき、わたしたちの魂は、身体の死をも道連れにする死滅を免れ得ない。それゆえ、なんら行為の介在なく、なんら身体に異変もなく、魂の死に身体の死が折り重なるようにして、シャルルはこの世界から消え去るのである。

「エマの感性的認識」を己れの中核にもって生きるとは、自らが内包するいかなる「型」を拠り所とすることなく、「満たされない」魂が、「満たされない」事実、に、直面し続けることにほかならない。「他者」は、「わたし」が「わたし」で「ある」ことのままにしておいてはくれず、また、「わたし」が「ある」のは、「他者」を「わたし」のものにすることによってである。だから、自明となっている明証性の一切を本当に括弧に入れてしまうとき、魂は、死が、「いま、ここに」あることに直面せざるをえない。しかし、どんなに運命を呪おうとも、どんなに運命から逃れようと意志しようとも、「そのために、

木の葉一枚うごくわけでもない)(403/461)⁴⁵。この必然性の認識は、「エマの感性的認識」において、「わたし」という人称性を括弧に入れ、自らが宇宙の必然性の一部に「なる」というところまで押し進められなければ本当にはなされえない。そして、この「エマの感性的認識」の徹底を、実は、わたしたちの純粹意識は渴望しているのである。このことを、次章において「エマの死」に焦点を当てることによって探究してみたい。

三 死と永遠

エマが砒素を飲んでから死ぬまでの「エマの死の時間」の描写は、『ボヴァリー夫人』のクライマックスである。「エマの死の時間」は、エマが「存在」でも「非-存在」でもない、「存在」と「非-存在」との間に宙づりになっている状態の持続である。この「宙づり状態」において、魂は、自らを「満たそう」と欲望することも欲望しないこともできない。このとき、「わたし」は、徹底的に、「わたしならざるもの」によってしか指示されえない。

多くの論者は、エマの自殺の原因を、その現象のままに彼女の破産に帰している。だが、「満たされない」魂が「満たされる」ことを欲望し、そして、「満たされない」魂を抱く「わたし」の存在の底に広がる虚無の無限を覗き込む際に、瞬間的にはあるが永遠に与り、ついに、己れの欲望によって己れの欲望を打ち消す「欲望の自己矛盾」を把持しつつ生きえたエマは、ロドルフとの恋愛の破綻によっても瀕死の病から立ち直ったように、破産によっても死ぬような人物ではない。では、なぜ、彼女は「死への投企」を意志するのであろうか。「エマは魂がぬけてたたずんだ。…エマは自分がこんなにひどい状態になっているその原因、つまり金の問題のことをもうすっかり忘れたようになっていたからだ。ただ恋の傷みだけが心にあった。そしてちょうど瀕死の重傷者が、血の流れ出る傷口から生命が消えて行くように感じるように、彼女は自分のからだから魂がこの恋の思い出を通してぬけ出て行くように感じた」(387-388/438)⁴⁶。エマの場合、シャルルが「自然的態度」において魂の死に身体の死が折り重なったようには、身体の死は訪れない。なぜなら、エマの意識には、「恋の傷み」という純粹意識にとっての異物が残存しているからである。純粹意識が、いかなる異物も孕まない「自己自身」であることを欲するのならば、そして、この異物がけっして後戻りすることができない「過去」のものであるのならば、「自己自身」であるためには、死へと投企せざるをえない。一切の自己意識が排除され、「真空」が「真空」として立ち現れることにおいて、純粹意識は「充溢」する。ここにおいて、認識と超越がひとつに重なり合う。

能動的／男性的な女性であるエマは、ソクラテス同様、毒を呷るという意志的行動によって死に与ろうとする。そして、「私の死の瞬間」までの時間の持続に、エマは徹底的に向き合わなければならない。「《ああ、死なんてたいしたことじゃない》」(390/442)⁴⁷ というエマは、自らの行為の結果である死という責任を自ら引き受けようとする決意において「存在する」。さらに、この「私の死の瞬間」までの時間は、彼女に贖罪の意識を可能にさせる時間でもある。「いままでの多くの裏切り、あさましかった行為、自分を悩ましていた数えきれぬ欲望も、これでケリがついた」(392-393/446)⁴⁸。だが、生を欲望することも死を欲望することも叶わず、生と死の間、存在と非存在の間の「宙づり状態」を余儀無くされるとき、「わたしならざるもの」に向かう身体に釘づけになった魂は、「毒を呪い、ののしり、はやくケリをつけてくれ、と毒にむかってたのむ」(394/448)⁴⁹ のである。そして、エマが死相の出た自分の顔を鏡に映し、「わたしならざるもの」が「わたし」を指示することを彼女の魂自身がはっきりと認識するとき、魂はなす術もなく生死の境で震え続けるので

あった。そして、魂が死の境界を超える瞬間、彼女は、狂気の笑いのなかで、その「最後の存在」の瞬間を把持することになるのである。「そして彼女は笑いだした。乞食の醜悪な顔が、おばけのように、地獄の永遠の闇につっ立っているのが見えるような気がして、無気味に、狂いじみて、絶望的に笑った」(401/457-458)⁵⁰。「わたしならざるもの」が「わたし」を指示することを、わたしたちの意識は正気では受け止めることができない。だが、「狂気の笑い」は、この極限に面しての純粹意識の表象であるといえる。「私の死の瞬間」において、存在の底に広がる非存在の巨大さに遭遇するとき、存在の有限性のばかばかしさ、そして、その滑稽さが露になるのである。死は生の対極ではない。死は生を微少な点として包み込むものなのである。

「エマの死の時間」の描写が長く克明であるのに対し、エマの死後、続いてシャルルの死後の事の成りゆきは、点的にわずか数行のうちに描写されている。エマとシャルルが死に、身寄りのなくなった娘のベルトを引き取った「叔母は貧しくて、暮らしをたてるためにベルトをある綿糸工場へ出して働かせている」(425/491)⁵¹。ブルジョアの家庭に生まれたベルトは、プロレタリアの身分へ転落せざるをえない。他方、即物的成功をおさめた薬剤師のオマーは、現象面においては旺盛を極め、ただひとつ「満たされない」願望であった勲章を貰うことをついに果たし、「かれは最近レジョン・ドヌール勲章をもらった」(425/491)⁵² という短い一文でこの小説は締めくくられている。だが、この一文にはなんら説明がなく、「勲章をもらった」という「事実」が今にも風で吹き飛ばされそうな塵のようなものとしてただそこに「ある」だけである。

このことは一体何を意味しているのであろうか。「勲章をもらった」という記述のあとに続く空白は、読者に「虚無の深淵」の現前を提示しているといえる。だが、「勲章の授与」という「事実」はたんなる「事実」であるがために、エマがレオンとの一瞬の恍惚のあとに陥る「虚無の深淵」のように、永遠に連なる位相を有してはいない。そして、オマーの成功とベルトのプロレタリアへの転落が「事実」として留まるかぎり、この「事実」は容易に交換可能なものなのである。「存在する」のは人間だけであり、そして、その存在を美しくあらしめるのも、そうあらざらしめるのも、人間だけなのである。

『ボヴァリー夫人』には、終始一貫した典型的な「紋切り型」人間が登場する。それは、一章でみた司祭のブルニジアン師と、前述の薬剤師のオマーである。そして、この二人は共に、社会的「力」、権力に弱く、また、死を畏れるという性向を有している。オマーは、「性分として、名士からはなれることができず」(396/451)⁵³、「シャルルの気の毒さを思うと、それと自分を対照してみても漠然と内心うれしい気持ちになる」(397/452)⁵⁴ という人物である。そして、「オマーは自分の主義の手前から坊主は死人の匂いにひきよせられる烏みたいなものだといった。僧侶の姿を見るのは、もう性分として我慢ならぬ。僧服は経帷子を連想させる。かれはその経帷子がこわいから僧服を憎んでいたのである」(398/454)⁵⁵。このような「紋切り型」の人間は、あたかも、死の到来が「勲章の授与」によって免れているかのごとくの錯覚から逃れることができない。そして、「満たされない」魂が、「満たされている」との幻想を維持するために、権力に固執するのと同時に、死を恐怖する。そして、この死の恐怖とは、実は、生の恐怖にほかならない。「わたしがあゝ」とは「わたしならざるものがある」ことを感得しつつ生きることだからである。そして、この感得ができないひとびとは、一章でみた、エマを追い詰めるブルニジアン師のように、「わたし」のうちに「他者」を回収し、また、このことがどれほどの苦悩を「他者」に与えることになるのかということに気づくこともできずに、虚構の生を暴力的に享受し続けるのである。

エマが、「満たされない」魂を「満たそう」とする欲望の無限リレーを行っているさなか、このリレーは「わたしがな

てはならない。金箔がはげて手に残る」(355/391)⁵⁶という「偶像崇拜の掟」は、「存在を覗き込んではいならない。死に捉えられる」ということを意味するからである。しかし、「偶像崇拜の掟を破ること」が、「わたし」が無限に参与しつつ「ある」、ただひとつの方法なのである。そして、また、わたしたちの認識欲は、無限に参与しつつ「ある」ことを欲する。そして、この欲望が、わたしたち自身を、「わたしがある」ことから「わたしならざるものがある」ことに移行させる。こうして、死が真理であるということが導き出される。そして、この死に直面して「狂気の飛翔」に与るとき、わたしたちは自己を、「他者」を、己れの想像力のうちに回収することなく、必然性の一部であることへの同意を果たして「存在している」。このとき、「苦悩の果ての美」が己れの内面に向けて「感じられる」。そして、これは、「わたし」を超えたもうひとつの存在、つまり神を、自らの内面において見ることにほかならない。わたしたちは、このようにして純粹意識において、「無償の愛」である「神の愛」に出逢う。

「エマの感性的認識」によって、死という真理に激突するか、あるいは、「形式的確信」に盲従して、この真理を虚偽で覆い尽くすかの選択がわたしたちに委ねられている。だが、この選択は、意志的選択によってなされるのではなく、自ずと自らが召喚されるという仕方によってである。そして、真理に直面し、「わたしがない」、「わたしならざるものがある」という魂の死を引き受けつつ生きるもののみが、たとえ、それが実際の身体の死と引き換えであったとしても、真に自由であるということ、フロベールの「言語の美」はわたしたちに提示しているのである。

結びにかえて

哲学の使命が、「普遍」において「特殊」への地平を切り拓くものであるとするならば、文学の使命は、「特殊」において「普遍」への地平を切り拓くものであるといえるであろう。この使命が徹底されたとき、「深い文学」、「偉大な文学」も、また、超越への志向を有しているのである⁵⁷。

わたしたちが、『ボヴァリー夫人』を「超越の文学」として看做すことは、実は、サルトルが、この書を「アンガージュマンの文学」として看做す⁵⁸ことと深いところで通底している。「エマの感性的認識」を中核にして生きるとき、わたしたちは、必然的に、社会的「力」から逸脱して生きることになる。社会的「力」に依存しているかぎり、この「力」は、どこまでも、「わたしがある」かのように思わせる「形式的確信」に盲従する材料を提供し続け、わたしたちの意識は常に「不幸な意識」である。「なにはともあれ、彼女は幸福ではなかった。これまで一度も幸福ではなかった」(357/393)⁵⁹。だが、この社会的「力」から完全に解放されて生きるとき、つまり、周縁化された状態を引き受けて生きるとき、必然的に、「わたしがあること」が「わたしがないこと」と表裏一体であること、つまり、生と死が表裏一体であることを確信せざるをえない。このとき、わたしたちは、だれかに自分の苦悩を理解されたいという欲望を、だれにも理解されえないものとして己れに突き返す「欲望の自己矛盾」を抱きつつ、かつ、その欲望が過去にも未来にも浮遊しない状態において生きることになる。「わたし」という「人称性」が括弧に入れられるとは、このような欲望の位相を有して生きることである。そして、このとき、わたしたちは、「わたし」ではなく、うちなる「わたしならざるもの」によってのみ、宇宙の必然性の認識がなされることを知るのである。

フロベールは、まさしく、この境位において、作家に「なる」。かれは、この境位においてはじめて、「吐き気」を催す現実を「言語の美」に凝縮し、虚空に投げかけえたのである。フロベールのリアリズムはかくして誕生する。そして、か

れの「言語の美」の質が、わたしたちの「存在」を根底から揺るがすとき、わたしたちひとりひとりに、「ボヴァリー夫人はわたしなのです」という可能性が披かれているといえる。そして、もし、わたしたちひとりひとりが「ボヴァリー夫人」で「ある」のならば、わたしたちの存在そのものが「苦悩の果ての美」で「ある」ことを意味する。このとき、「自由」が「いま、ここに」、「ある」ということが、万人に普遍妥当的に、「美」という己れの存在から解き放たれた適意を通して「感じられる」。こうして、わたしたちは、自らの存在をもって、「紋切り型」の生を享受するひとびとに、かれらの生の虚構性と暴力性を気づかせ、かれらのうちなる本来の生の充溢を呼び覚まし、かれらひとりひとりが「ボヴァリー夫人」に「なる」、転回を促すことができるのである⁶⁰。

☆『ボヴァリー夫人』からの引用は、Flaubert, *Madame Bovary* (GF Flammarion, 1984, Paris)を用い、日本語訳は、生島僚一訳『ボヴァリー夫人』(新潮文庫、1965年、2003年)により、原文と翻訳のページ数を記した。

凡例：(172/142) = (原書のページ数 / 翻訳書のページ数)

☆本文及び引用文中の強調はすべて筆者によるものである。

注

¹フロベール、工藤庸子編訳、「1853年8月14日、ルイーズ・コレ宛の手紙」『ボヴァリー夫人の手紙』筑摩書房、1986年、265頁。

²Personne, jamais, ne peut donner l'exacte mesure de ses besoins, ni de ses conceptions ni de ses douleurs, et que la parole humaine est comme un chaudron fêlé où nous battons des mélodies à faire danser les ours, quand on voudrait attendrir les étoiles.

³西田幾多郎「哲学概論 附録一 哲学と宗教」『西田幾多郎全集 第15巻』岩波書店、1965年、174頁。

⁴前掲、176頁。

⁵incapable, du reste, de comprendre ce qu'elle n'éprouvait pas, comme de croire à tout ce qui ne se manifestait point par des formes convenues

⁶Elle aimait la brebis malade, le sacré cœur percé de flèches aiguës, ou le pauvre Jésus qui tombe en marchant sur sa croix.

⁷Elle n'aimait la mer qu'à cause de ses tempêtes, et la verdure seulement lorsqu'elle était clairsemée parmi les ruines.

⁸ここで、敢えて、日本の、自然主義文学ではなく、デカダンスの巨匠、太宰が『斜陽』(1947)の主人公かず子に言わせる独白とエマの欲望の様相との呼応を想起しておこう。「わたしは、お母さまはいま幸福なのではないかしら、とふと思った。幸福感というものは、悲哀の川の底に沈んで、幽かに光っている砂金のようなものではなからうか。悲しみの限りを通り過ぎて、不思議な薄明りの気持、あれが幸福感というものならば、陛下も、お母さまも、それからわたし

も、たしかにいま、幸福なのである。」太宰治『斜陽』新潮文庫、1945年、1988年、125頁。

⁹ Emma songeait à son bouquet de mariage, qui était emballé dans un carton, et se demandait, en rêvant, ce qu' on en ferait, si par hasard elle venait à mourir.

¹⁰ Jeanne Darc, Héloïse, Agnès Sorel, la belle Ferronnière et Clémence Isaure, pour elle, se détachaient comme des comètes sur l'immensité ténébreuse de l'histoire, où saillaient encore ça et là.

¹¹ Sa volonté, comme le voile de son chapeau retenu par un cordon, palpité à tous les vents

¹² les mollesses de la chair avec les dépendances de la loi.

¹³ Comme la revanche en espoir de toutes ses impuissances passées.

¹⁴ Ah!, ce ne sont pas les remèdes de la terre qu' il me faudrait

¹⁵ Il y en a d' autres

¹⁶ Je le suis des âmes

¹⁷ Comme une statue sur un pivot

¹⁸ La conversation de Charles était plate comme un trottoir de rue, et les idées de tout le monde y défilaient, dans leur costume ordinaire, sans exciter d' émotion, de rire ou de rêverie.

¹⁹ Sa vie était froide comme un grenier dont la lucarne est au nord, et l' ennui, araignée silencieuse, filait sa toile dans l' ombre à tous les coins de son cœur.

²⁰ D' après les théories qu' elle croyait bonnes, elle voulut se donner de l' amour

²¹ 己れの意志を発動できない状態にあるとき、極限に面しての決意の可能性を明示するフランクルの次の周知の言説は、このようなアポリアを付帯してしまうことを忘れてはなるまい。「ところで、具体的な運命が人間にある苦悩を課す限り、人間はこの苦悩の中にも一つの課題、しかもやはり一回的な運命を見なければならぬのである。人間は苦悩に対して、かれがこの苦悩に満ちた運命と共にこの世界でただ一人一回だけ立っているという意識まで達せねばならぬのである。何人もかれの代りに苦悩を苦しみ抜くことはできないのである。まさにその運命に当たったかれ自身がこの苦悩を担うということの中に独自の業績に対するただ一度の可能性が存在するのである。」V.E.フランク、霜山徳爾訳『夜と霧』みすず書房 1961年、184頁。

²² Il trouvait, tous les soirs, un feu flambant, la table servie, des meubles souples, et une femme en toilette fine, charmante et sentant frais, ...

²³ C' était comme une poussière d' or qui sablait tout du long le petit sentier de sa vie.

²⁴ Rien ne lui manquait à présent. Il connaissait l' existence humaine tout du long, et il s' y attablait sur les deux coudes avec sérénité.

²⁵ ルネ・ジラル、古田幸男訳、第一章「<三角形的>欲望」『欲望の現象学<ロマンティックの虚偽とロマネスクの真実>』法政大学出版局、1971年、1981年、1-58頁。

²⁶ Elle le jeta dans le feu. Il s' enflamma plus vite qu' une paille sèche. Puis ce fut comme un buisson rouge sur les cendres, et qui se rongeaient lentement. Elle le regarda brûler. Les petites baies de carton éclataient, le fils d' archal se tordaient, le galon se fondait ; et les corolles de papier, racornies, se balançant le long de la plaque comme des papillons noirs, enfin s' envolèrent par la cheminée.

²⁷ Un homme, au contraire, ne devait-il pas tout connaître, exceller en des activités multiples, vous initier aux énergies de la passion, aux raffinements de la vie, à tous les mystères? Mais il n' enseignait rien, celui-là, ne savait rien, ne souhaitait rien.

Il la croyait heureuse ; et elle lui en voulait de ce calme si bien assis, de cette pesanteur sereine, du bonheur même qu' elle lui donnait.

²⁸ Au fond de son âme, cependant, elle attendait un événement. Comme les matelots en détresse, elle promenait sur la solitude de sa vie des yeux désespérés, cherchant au loin quelque voile blanche dans les brumes de l' horizon.

²⁹ Elle ne demandait qu' à s' appuyer sur quelque chose de plus solide que l' amour.

³⁰ Il existait donc à la place du bonheur des félicités plus grandes, un autre amour au-dessus de tous les autres amours, sans intermittence ni fin, et qui s' accroît éternellement!

³¹ Quelque chose d' extrême, de vague et de lugubre

³² Elle pensait à lui, à Léon. Elle eût alors tout donné pour un seul de ces rendez-vous, qui la rassasiaient.

³³ Chaque sourire cachait un bâillement d' ennui, chaque joie une malédiction, tout plaisir son dégoût, et les meilleurs baisers ne vous laissaient sur la lèvre qu' une irréalisable envie d' une volupté plus haute.

³⁴ Un râle métallique se traîna dans les airs et quatre coups se firent entendre à la cloche du couvent. Quatre heures! et il lui semblait qu' elle était là, sur ce banc, depuis l' éternité.

³⁵ Même elle souhaitait une catastrophe qui amenât leur séparation, puisqu' elle n' avait pas le courage de s' y décider.

³⁶ Une hardiesse infernale s' échappait de ses prunelles enflammées, et les paupières se rapprochaient d' une façon lascive et encourageante;—si bien que le jeune homme se sentit faiblir sous la muette volonté de cette femme qui lui conseillait un crime.

³⁷ Vous profitez impudemment de ma détresse, monsieur! Je suis à plaindre, mais pas à vendre!

³⁸ Elle le[qu' il ne fût pas là] souhaitait presque.

³⁹ Et sentait son âme l' abandonner par ce souvenir, comme les blessés, en agonisant, sentent l' existence qui s' en va par leur plaie qui saigne.

⁴⁰ Il y a toujours, après la mort de quelqu' un, comme une stupéfaction qui se dégage, tant il est difficile de comprendre cette survenue du néant et de se résigner à croire.

⁴¹ *Je veux qu' on l' enterre dans sa robe de noces, avec des souliers blancs, une couronne. On lui étalera ses cheveux sur les épaules ; trois cercueils, un de chêne, un d' acajou, un de plomb. Qu' on ne me dise rien, j' aurai de la force. On lui mettra par-dessus toute une grande pièce de velours vert. Je le veux. Faites-le.*

⁴² Il dévora jusqu' à la dernière, fouilla dans tous les coins, tous les meubles, tous les tiroirs, derrière les murs, sanglotant, hurlant, éperdu, fou. Il découvrit une boîte, la défonça d' un coup de pied. Le portrait de Rodolphe lui sauta en plein visage, au milieu des billets doux bouleversés.

⁴³ Il lui semblait revoir quelque chose d' elle. C' était un émerveillement. Il aurait voulu être cet homme.

⁴⁴ C' était la faute de la fatalité!

⁴⁵ pas une feuille seulement n' en bougea.

⁴⁶ Elle resta perdue de stupeur,....Car elle ne se rappelait point la cause de son horrible état, c' est-à-dire la question d' argent. Elle ne souffrait que de son amour, et sentait son âme l' abandonner par ce souvenir, comme les blessés, en agonisant, sentent l' existence qui s' en va par leur plaie qui saigne.

⁴⁷ Ah! C' est bien peu de chose, la mort!

⁴⁸ Elle en avait fini, songeait-elle avec toutes les trahisons, les bassesses et les innombrables convoitises qui la torturaient.

⁴⁹ Elle maudissait le poison, l'invectivait, le suppliait de se hâter

⁵⁰ Et Emma se mit à rire, d'un rire atroce, frénétique, désespéré, croyant voir la face hideuse du misérable, qui se dressait dans les ténèbres éternelles comme un épouvantement.

⁵¹ Elle est pauvre et l'envoie, pour gagner sa vie, dans une filature de coton.

⁵² Il vient de recevoir la croix d'honneur.

⁵³ Il ne pouvait, par tempérament, se séparer des gens célèbres.

⁵⁴ L'affligante idée de Bovary contribuait vaguement à son plaisir, par un retour égoïste qu'il faisait sur lui-même.

⁵⁵ Homais, comme il le devait à ses principes, compara les prêtres à des corbeaux qu'attire l'odeur des morts ; la vue d'un ecclésiastique lui était personnellement désagréable, car la soutane le faisait rêver au linceul, et il exécrait l'un un peu par épouvante de l'autre.

⁵⁶ Il ne faut pas toucher aux idoles : la dorure en reste aux mains.

⁵⁷ ここで、哲学、文学、宗教学、政治学を縦横に横断する思索の跡を残した思想家シモーヌ・ヴェイユ(1909-1943)の思想の特質を的確にいいあてた、長谷正當の次の言葉を想起しておこう。この長谷の言説は、前述の西田の言葉を詩的言語で言い換えたものと看做すことができよう。「具体的なものを切り捨て、蒸発させてしまうが如き、いっさいの抽象的認識はヴェーユの具体的なもの、現実的なものへの眼差しによって破られている。しかし、思考はそこで具体的、現実的なものの不透明さのうちに屈服し、埋没してしまっているわけではなく、それを切り開く一種の抽象性を再現している。不透明さの中から、その不透明さを透視するものを把握するところに真の思考の働きがある」というのが、そのような思考がヴェーユの思想を明るものにしている。しかし、その抽象性や明るさは人間の自我に内的な根拠をもつ思弁的思考のそれではない。具体的なものの闇の底からの錯綜を断ち切る光があたかも、難問の解答の如くに引き出されて、超越への展望を開くものとなっているところからくる透明さなのである。」(強調筆者)、長谷正當『象徴と想像力』創文社、1987年、161-162頁。

⁵⁸ 「大切なことは、フロベールがある面において徹底的に自分を賭した^{アンガジェ}ということである。…文学的アンガジュマンとは結局のところ、世界全体を、全体性を引き受けるという行為なのである。」J.P.サルトル、海老坂武訳『『うちの馬鹿』について』『シチュアション、X』人文書院、1975年、106頁。

⁵⁹ N'importe! elle n'était pas heureuse, ne l'avait jamais été.

⁶⁰ 『ボヴァリー夫人』を現代のパースペクティブにおいて敷衍するならば、この書の全体性は、男性が女性を、植民者が被植民者を、というフェミニズム、コロニアリズムの構図における抑圧者、被抑圧者が、共に、けっして幸福ではないということを明示しているといえるであろう。ここで、敢えて、彼/我、善/悪、二元論を、自らのディアスポラの生[アメリカ在住/パレスチナ人]を通して告発し続けたサイド(1935-2003)の「言語の美」とフロベールのそれとの照応を記しておきたい。「僕らがいるのはどうやら最後のフロンティアであり、本当に最後の空を見ているらしい。その先には何もなくて、僕らは滅びていく運命にあるらしいことはわかっているのだけれど、それでもまだ、僕らは『ここから、どこに行くのだろう』と問いかけているのです。僕らは別の医者にも診てもらいたい。『おまえたちは死んだ』と言われてただけでは、納得しません。僕らは進み続けたいのです。」エドワード・W・サイド、中野真紀子訳『ペンと剣』クレイソン、1998年、56頁。

KAWAGUCHI Shigeo

川口 茂雄

I. Einleitung

Heidegger beschreibt und kritisiert die vulgäre Auffassungsweise der Zeit mit Ausführlichkeit im zweiten Abschnitt, insbesondere im sechsten, nämlich letzten Kapitel, von *Sein und Zeit*. Trotz der anfänglichen Konzeption war diese Untersuchung, die eigentlich beabsichtigte, die »Temporalität« als »Sinn von Sein« ans Licht zu bringen, wegen äußerer Situation (heute unter Forschern weit bekannt) in großer Eile geschrieben, unterbrochen wörtlich auf halbem Weg, daß ein Versuch kritischer Auseinandersetzung mit dem vulgären Zeitbegriff in facta die letzte Stelle dieses Buchs einnahm.

Was war nun der »vulgäre« Zeitbegriff? Und was bedeutet dieses etwas pejorativ nuancierte Adjektiv für sich? Ist jene »Kritik« des vulgären Zeitbegriffs oder –auffassung in *Sein und Zeit* sozusagen bloß eine geringschätzige? Genügt es, als eine philosophisch–hermeneutische Untersuchung, lediglich die verschiedenen vulgären oder »alltäglichen« Auffassungen »derivativ« zu nennen?

Auf dieser Fragen oder Bedenken zu antworten, ist nicht ganz unmöglich, doch schwierig. Die einigen Sachen, welche mit dem Wesentlichen dieser »Kritik« in Bezug stehen, müssen sich im Voraus explizit und im einzelnen artikuliert werden. Nur dadurch kann man erklären, in welcher Absicht überhaupt Heidegger diesen Streitpunkt um den vulgären Zeitbegriff, der zuletzt bis zur Rede von der »Destruction« der Geschichte und des Begriffsystems der abendländischen Philosophie kommen soll, zur Diskussion stellte. Im Folgenden wollen wir daher an Stelle einer Antwort die mögliche Tragweite und die Grenze dieser »Kritik« abschätzen.

Nach der Deskription Heideggers in *Sein und Zeit* entstehen die charakteristischen Züge des vulgären Zeitbegriffs überhaupt aus der »Verdeckung« oder »Nivellierung« der »ursprünglichen Zeit«. Wenn es sich somit vor allen Dingen darum handelt, die ursprüngliche (ekstatisch–horizontale) Zeitlichkeit *formal anzuzeigen*, so gelten deren vulgären Auffassungen vielleicht nur als Hindernisse (»Vordrängen« (SZ330)), die auf einer Mangel philosophischer Kenntnis und Analyse beruhen und besser freigelegt werden müßten. Folgt es aber unmittelbar daraus, daß diese so überflüssig sind, daß sie nur als Hilfsmittel beim Fortgang des Arguments aufgefördert sind und als solche keinen Belang für das eigentliche Projekt der »Fundamentalontologie« haben?

Das ist nicht der Fall. Weit entfernt davon zählt Heidegger in *Sein und Zeit* die verschiedenen vulgären Auffassungsweisen der Zeit (in der sogar die sehr banalen Vorstellungen, die »primitiven« Verhalten u. ä. enthalten sind) zu den Modifikationen der »Zeitigung«. Um so wichtiger ist diese Einrechnung, weil dies, wie man weiß, eine entscheidende Gabelung zwischen ihm und Bergson ausmacht, der die Zeit als »la pure durée« interpretierte¹⁾; auf solche

Zeitinterpretation, die durch irgendeinen Purismus der Zeit alle Möglichkeiten von deren "Messung" oder "Objektivierung" schlechtweg ausschließen kann, hatte Heidegger von Anfang an eine Wachsamkeit. Wenn wir das vierte Kapitel betitelt »Zeitlichkeit und Alltäglichkeit« lesen, dann findet sich z. B. die allgemeine Bewegung der »Gegenwärtigung« als *echte* Zeitphänomene gekennzeichnet. Gerade auf die vorbereitete Analyse der »Gegenwärtigung« stützt sich namentlich Heideggers Auslegung und Kritik an Hegel und seinem Zeitbegriff als »Punkt« oder »Punktualität« in der *Enzyklopädie* (SZ § 82).

Es entsteht nun aus der Deskription Heideggers ein Problem, das den Hegelsche Zeitbegriff und seinen »vulgären« Charakter betrifft. Uns scheint, daß innerhalb des 1927 veröffentlichten Teils Heidegger seine Auslegung der Geschichte des philosophischen Zeitbegriffs, obwohl in etwas gedrängter Weise, auf diese Lesung von Hegel konzentriert²⁾. Sein Zeitbegriff stellt nach Heidegger »die radikalste und zu wenig beachtete begriffliche Ausformung des vulgären Zeitverständnisses« (SZ428) dar. Warum und wie er »vulgär« ist, soll aber hier ausdrücklich erklärt werden. Nach dem Hegelschen Zeitbegriff zu forschen, gilt also nicht nur als die Erläuterung der Stellungnahme von Heidegger gegen die Zeitinterpretation Hegels, sondern auch bis zu einem gewissen Grade als der Versuch, das Wesen der vulgären Zeitbegriff allgemein zu bestimmen. Dies ist unsere erste Aufgabe.

Dadurch, daß eine bloße Betrachtung der »Punktualität« die verschiedenen Modifikationen der vulgären Zeitauffassungsweisen nicht erschöpft, wird unvermeidlich eine weitere Aufgabe hervorgerufen. Es gibt auch unter ihnen eine Vorstellung, die vielleicht eine der wichtigsten und allgemeinsten ist : Zeit als »Zeitfluß« (SZ426), etwas Wasserhaftes. Man kann natürlich solches Verständnis oder optische Bild für zu naiv halten, soweit von dem Kontext der »Fundamentalontologie« abgesehen. Aber wir wissen, daß es stets ein zentrales Verfahren der »Ontologie« Heideggers ist, die sachliche Notwendigkeit im »un-eigentlichen« Phänomen zu finden. Daher besteht unsere zweite Aufgabe darin, zu fragen, ob nicht ihre eigene Notwendigkeit die vulgärsten Fluß-Vorstellung hat. Wenn sie zwar »der "Erfahrung" Ausdruck gibt« (SZ425), worum soll dann doch die betreffende »Erfahrung« gehen? Es bedarf einer weiteren Analyse.

So handelt es sich in unserer Betrachtung um zwei Themen. Das erste hat überhaupt mit Hegel zu tun, und das zweite mit einer gewöhnlichen Vorstellung von Zeit. Die sachliche Verbindung zwischen beider, die vorerst ganz undurchsichtig bleibt, wird auch schrittweise im Verlauf der Betrachtung erhellt, da beide Aufgaben, im Grunde genommen, ohnehin in dem Essenziale der Zeit-Interpretation Heideggers verwurzelt sein sollen.

Das sechste Kapitel zweiten Abschnitts von *Sein und Zeit* wurde im Vergleich mit den anderen Stellen von den bisherigen Forschern weniger betrachtet³⁾. Hier versuchen wir eigens dieses Kapitel ins Licht kommen zu lassen, und dies kann uns außerdem dazu dienen, den inneren Bezug des vulgären Zeitverständnisses auf die ursprüngliche Zeitlichkeit zu erläutern. Dabei klammern wir allerdings zunächst die originale Ordnung der Beschreibung in *Sein und Zeit*, die von »Sein zum Tode« über das »Gewissen« zur »Zeitlichkeit« kommt, bewußt ein, weil es uns hier vor allem darum geht, die Thematik der Auseinandersetzung mit dem vulgären Zeitbegriff beim früheren Heidegger auf synoptische Weise verständlich zu machen.

II. Hegel und das vulgäre Zeitverständnis

II – 1. Zeit als Punkt für sich, oder »Negation der Negation« : Enzyklopädie Hegels

In den § 257–259 der »Naturphilosophie« der *Enzyklopädie*⁴⁾ beschäftigt sich Hegel mit der Problematik der Zeit. Diese versteht er dort als »Punkt« oder »Punktualität«⁵⁾. Und dieses Zeitverständnis faßt Heidegger als folgendes zusammen (SZ429–430 : man kann dessen Urfassung in Ga21, dem Vorlesungsmanuskript des Wintersemesters 1925/26, lesen) :

i) »Der Raum ist die abstrakte Vielheit der in ihm unterscheidbaren Punkte. ... Der Raum bleibt, unterschieden durch die unterscheidbaren Punkte, die selbst Raum sind, seinerseits unterschiedlos« (SZ429), weil der Raum als »Zusammenfügung« der Punkte nur »gleichgültig«, homogen ist. Der Punkt hat noch einen weiteren Aspekt : »Der Punkt ist aber gleichwohl, sofern er überhaupt im Raum etwas unterscheidet, *Negation* des Raumes«. Der Punkt unterscheidet den Raum, also *negiert* ihn, »jedoch so, daß er als diese Negation (Punkt ist ja Raum) selbst im Raum bleibt« (*ibid.*). Der Punkt negiert zwar den Raum, aber bleibt diese Negation als solche noch in der Dimension des schlichten Raumes.

ii) Nun schiebe ich das Exempel einer Hilfslinie ein, um Heideggers vielschichtige Auslegung von Hegel deutlicher zu machen. — Gesetzt, daß ein Etwas und ein anderes Etwas im Raum stehen und sich berühren, wo soll dann ihre *Gleichzeitigkeit*⁶⁾ sein, die die unentbehrliche Bedingung zur Rekognition des Berührens sein müßte? Die Gleichzeitigkeit selbst ist jedoch nirgends im Raum. In diesem Sinne ist ein Berührungspunkt nicht mehr einfach räumlich. Anders ausgedrückt, er steht unabhängig oder »gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander« (Ga21, 255) ; so hebt die Gleichgültigkeit des Punkts sich auf oder potenziert sich.

Die schlichte Räumlichkeit des Punkts hört also dann auf, wenn »die Negationen nicht einfach in ihrer Gleichgültigkeit bestehen bleiben, sondern aufgehoben, das heißt selbst negiert werden. In der Negation der Negation (das heißt der Punktualität) setzt sich der Punkt *für sich* und tritt damit aus der Gleichgültigkeit des Bestehens heraus« (SZ430). Die entscheidenerweise den Raum bestimmende Negation tritt also aus dem Raum, bzw. der bloßen Punktualität, heraus. Sie wird Negation der Negation, die nicht mehr bloß gleichgültig, sondern nun im Gegenteil selbst *für sich* wird. »Die Aufhebung der Punktualität als Gleichgültigkeit bedeutet ein Nichtmehrliegenbleiben in der "paralysierten Ruhe" des Raumes. Der Punkt "spreizt sich auf" gegenüber allen anderen Punkten. Diese Negation der Negation als Punktualität ist nach *Hegel* die Zeit« (*ibid.*)⁷⁾.

iii) »Soll diese Erörterung überhaupt einen ausweisbaren Sinn haben«, zieht Heidegger danach den Schluß, »dann kann nichts anderes gemeint als : das Sichfürsichsetzen jedes Punktes ist ein-Jetzt-hier, Jetzt-hier und so fort. Jeder Punkt "ist" für sich gesetzt Jetzt-Punkt. "In der Zeit hat der Punkt also Wirklichkeit." ... Die Bedingung der *Möglichkeit* des Sich-für-Sich-setzens des Punktes ist das Jetzt« (SZ430).

Nun sollen wir in knappen Worten auf den Schwerpunkt dieser Zusammenfassung hinweisen : wahrscheinlich wollte Hegel zeigen, daß die Zeit überhaupt die Aufhebung der Räumlichkeit (der bloßen Punktualität) ist. In diesem Sinne müßte man ihm zugestehen, daß er die Differenz zwischen Raum und Zeit festhielt : die räumliche Punktualität kann nicht sogleich

mit der Zeit identifiziert werden. Aber der Platz, wo die Prozedur dieser Potenzierung (Aufhebung) des Punktes zur Zeit in praxi erreicht hat, ist das »Jetzt«. Warum denn »Jetzt«? Heidegger wird nicht, wie erwartet, die rätselhafte Beziehung zwischen Punkt und Jetzt mit Stillschweigen übersehen. »Warum das Jetzt mitgesetzt ist und warum es so mitgesetzt ist, darüber gibt Hegel weiter keinen Aufschluß, kann es auch nicht« (Ga21, 256).

Die aus der räumlichen Punktualität deduzierte Zeit ist daher eine Jetzt-zentrische Zeit. Mit anderen Worten, sie ist eine »Sichaufspreizung« des Jetzt, in der Heidegger eine tendenziöse Raum-Zeit-Ontologie erblickt. Denn es ist einzusehen, daß in solch einer Ontologie der Vorrang des Punktes im Raum und der des Jetzt in der Zeit ein Zusammengehen oder, wenn man so will, eine gewisse Mittäterschaft machen ; »Der Raum wird zur Zeit« (*Enzyklopädie*, § 257), sagte Hegel. Durch die fragwürdige Potenzierung des Für-sich-, d. i. des Zur-Zeit-Werdens des Raumes dürfen wir darum nicht uns blenden lassen, weil sie die ontologisch unrechtfertigte Voraussetzung der »Punktualität« noch immer in sich erhält. Diese Voraussetzung, bzw. Mittäterschaft, macht also das Wesen der Hegelschen Raum-Zeit-Ontologie aus, und ihre Hauptsatz beschreibt Heidegger wie oben zitiert : »Die Bedingung der *Möglichkeit* des Sich-für-Sich-setzens des Punktes ist das Jetzt«. Kurz, sie ist eine Ontologie des "Jetzt-hier-für-Sich".

Aus dem dichten Resümee Heideggers haben wir die Charakteristik der Hegelschen Zeit des "Jetzt-hier-für-Sich" gewonnen. Die Fragestellung von Hegel (und Bergson⁸⁾) in der Zeitinterpretation hängt an dem »phänomenalen Zusammenhang von Raum und Zeit«, was zum grundsätzlichen Verlust des Blickwinkels auf die wahren eigenen Züge der Zeit führt ; und bemerkt Hegel nicht, daß und warum sie dem Jetzt unter der Momenten von Zeit, dialektisch oder »sophistisch«⁹⁾ den Punkt als Durchbruchspunkt des Raums zur Zeit brauchend, ein Vorrecht gibt. Man kann hier mit Heidegger ein gewissen Grad der Kritiklosigkeit zum Wesen des Raums und der Zeit begreifen. Aber soviel zunächst von Raum.

Unsere eigentliche Aufgabe ist es vielmehr, in der Hegelschen Zeitauffassung das Merkmal der Vulgarität zu ertappen. Wie kann man dieses mit Sachlichkeit herausstellen?

Dazu mag es eine Hilfe sein, im Rahmen des Kapitels 6 die Hegelsche Zeit mit einer anderen vulgären Zeitauffassungsweise zu vergleichen. Es bedarf nämlich, auf Umwegen, eines anderen Exemplars zur *imaginären Variation* der Vulgarität. Eins findet sich in der Beschreibung in § 81, wo es um die gewöhnliche Zeitmessung und -rechnung, die im starken Gegensatz gegen den allzu philosophischen Zeitbegriff Hegels zu stehen scheint, geht. Aus diesem Kontrast heraus kann aber verdeutlicht werden, was das *Eidos* der vulgären Zeitbegriffe ausmacht. Diese vertiefte Aufgabe unternehmen wir im nächsten Paragraphen.

II - 2. Vom Wesen des »Uhrgebrauches« und/oder des »angeschauten Werdens«

Warum benennt Heidegger überhaupt den Hegelsche Zeitbegriff und die alltägliche, gewöhnliche Zeitauffassung insgesamt mit demselben Wort *vulgär*? Es müßte also bei beiden, in einer ontologisch-zeitlichen Absicht, eine gemeinsame Struktur geben.

Nun nehmen wir einmal eine Taktik der Umgehung : wir kehren zurück zur Analyse des alltäglichen Zeitbegriffs (SZ § 79–81), der sich mit dem Verhalten des »Uhrgebrauchs«, natürlich nichts anderes als Prinzip unseres gewöhnlichen “Daseins”, exemplifiziert.

Zunächst blicken wir auf ein bekanntes Beispiel des Zusammenhangs : Datierung — Uhr.

Das Dasein datiert mithin die Zeit, die es sich nehmen muß aus dem, was im Horizont der Überlassenheit an die Welt innerhalb dieser begegnet als etwas, womit es für das umsichtige In-der-Welt-seinkönnen eine ausgezeichnete Bewandnis hat. (SZ412)

Heideggers Hinweis lautet hier : ein Seiendes, das die ausgezeichnete »Bewandnis« für das umsichtige — d. h. nicht auf die Zeit selbst, sondern auf *innerweltliche* Seienden beziehend — Verhalten verwirklicht, nimmt in dem Bestehen der vulgären Zeit (zum Beispiel der Datierung) eine besondere Rolle ein. Dieses Seiende ist die »Uhr«. (Und die *Innerweltlichkeit* der Uhr entspricht, wie J. Greisch indiziert, mittelbar dem anderen Namen des vulgären Zeitbegriffs, die *Innerzeitigkeit*¹⁰.) Was ist aber die Uhr? Oder genauer gefragt : was macht das Wesen der Uhr aus?

Die im Uhrgebrauch sich vollziehende Datierung erweist sich als ausgezeichnetes Gegenwärtigen eines Vorhandenen. (SZ416)

Der jeweilige Uhrgebrauch ist eine Gegenwärtigung »eines Vorhandenen«. Diese Struktur ist vielleicht noch bedeutungsvoller, wie sie beim flüchtigen Blick aussieht. Was ist, in dieser Struktur, das Zentrum? Es ist hier voreilig, die wirkliche Uhr selbst als Kernphänomen der Gegenwärtigung im Verhalten des »Uhrgebrauchs« anzusehen. Noch weniger geht es freilich um verschiedene Mechaniken der Uhr. Jenes gegenwärtig Vorhandene, *im Hinblick auf das* man jeweilig eine Uhr gebraucht, ist vielmehr der »Maßstab«. Der Zeit-Maßstab (Minute, Stunde, Tag usw.) ist darum gar das intentionale Korrelat, mit dem die Bedingung der Möglichkeit der Gegenwärtigung im Uhrgebrauch sich jedes Mal konstituiert.

Heidegger tut noch einen Schritt vorwärts : »... das auf die Uhr sehende Sichrichten *nach der Zeit* ist wesenhaft ein *Jetzt-sagen*« (SZ416). Jeweiliger Uhrgebrauch ist ein Jetzt-sagen. Dieses “Sagen” braucht allerdings nicht thematisch als Laut hervorgebracht zu sein, und unausdrücklich stellt sich je ein Jetzt-sagen beim Uhrgebrauch ein.

Hieraus gewinnt man eine Sachreihe : Uhrgebrauch – Maßstab – Jetzt-sagen. (Diese Sachreihe ist ein Produkt eben aus der sorgfältigen Aristoteles-Interpretation Heideggers, der wir aber innerhalb begrenzten Umfangs unseren Aufsatzes nicht weiter nachgehen.)

Im Jetzt-sagen fungiert der Zeit-Maßstab als die unerläßliche Bedingung der Möglichkeit. Denn Jetzt ist *immer* Jetzt. Es ist unnötig zu sagen, daß eine Uhr immer schon in ihrer »regelmäßigen Wiederkehr« (SZ413) entdeckt ist.

Die in der Idee des Maßstabes liegende Unveränderung besagt, daß er jederzeit für jedermann in seiner Beständigkeit vorhanden sein muß. (SZ417)

Das jeweilige Verhalten des Jetzt-sagens setzt die »Unveränderung« des Maßstabes voraus, die bedeutet, daß Jetzt

»jederzeit für jedermann« Jetzt ist. Daran können wir die Differenz zwischen Uhr und Maßstab einmal mehr verdeutlichen :
»Die Datierung aus dem “räumlich” Vorhandene [d. i. die Uhr] ist so wenig eine Verräumlichung der Zeit, daß diese vermeintliche Verräumlichung nichts anderes bedeutet als Gegenwärtigen des in jedem Jetzt für jeden vorhandenen Seienden [d. i. des Maßstabes] in seiner Anwesenheit« (SZ418). Was in unserem gewöhnlichen Leben an allen Ecken und Kanten alles regulieren, oder regieren, ist, genau gesagt, nicht die (räumlich-körperliche) Uhr, sondern gerade die ständige Gegenwärtigung des Maßstabes (Minute, Stunde, Tag, Jahr). Und so wird die von der Idee des Maßstabes regulierte Zeit eine »Jetzmannigfaltigkeit«.

Diese »allgemein« an den Uhren zugängliche Zeit wird so gleichsam wie eine *vorhandene Jetzmannigfaltigkeit* vorgefunden, ohne daß die Zeitmessung thematisch auf die Zeit als solche gerichtet ist. (SZ417)

Die Zeitmessung (Jetzt-sagen als Gegenwärtigung des Maßstabes) mag nicht notwendigerweise thematisch aus der »Zeit als solche« motiviert sein. Ob das Gemessene in Wahrheit die Zeit als solche ist oder nicht, ist dem Verfahren der Zeitmessung egal. »In der wesensnotwendig jetzt-sagenden Zeitmessung wird über der Gewinnung des Maßes das Gemessene als solches gleichsam vergessen, so daß außer Strecke und Zahl nichts zu finden ist« (SZ418). Die »Zeit« wird demnach zunächst und zumeist entdeckt (nivelliert) als ein etwas *vorhandenes* Jetzt (und von ihm ist der »ekstatische Charakter« der Zeit abgesperrt).

Das Charakterische der dem vulgären Verständnis zugänglichen »Zeit« besteht u. a. gerade darin, daß in ihr als einer puren, anfangs- und endlosen Jetzt-folge der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zeitlichkeit nivelliert ist. (SZ329)

Also nach Heidegger ist eine *anfangs- und endlose* Jetzt-folge die letzte Konsequenz des Verhaltens des Uhrgebrauchs. »Die Zeit gibt sich zunächst als ununterbrochene Abfolge der Jetzt« (SZ424). Es gibt allein die Homogenität der Jetzt-Mannigfaltigkeit, und folglich sind Anfang und Ende des »Jetzt« nirgends. Es ist *un-endlich*. »[...D]ie Hauptthese der vulgären Zeitinterpretation [ist], daß die Zeit “unendlich” sei...« (SZ424).

So kommt die Uhrgebrauchsanalyse schließlich zur Un-endlichkeit, bzw. zur Anfangs- und Endlosigkeit. Aber was nun zugleich hingewiesen werden muß, ist es, daß man auch wohl *denselben* Sachverhalt in der *Zeitauffassung Hegels* finden kann. Wir werfen an dieser Stelle, nach dem Umweg, den Blick vergleichend wieder zu ihr, damit sich die Vulgarität deren endgültig erweist.

Es ist natürlich klar, daß in der »Sichaufspreizung« des Jetzt »Anfang« und »Ende« der Zeit notwendig sekundär liegen. Aber man kann dagegen den Einwand erheben, daß seinerseits Hegel das Moment des »Werdens« für sehr wichtig hielt. Das Werden ist gewiß in Logik Hegels der unentbehrlichste Angelpunkt. Wenn das der Fall ist, folgt nun daraus, daß die Momente des Anfangs und des Endes wesentlich von vornherein im »Werden« enthalten sind? Bei der Betrachtung der Zeit in der *Enzyklopädie* drückt Hegel das Werden als das »angeschaute« aus. Es ist der Sinn dieses Ausdrucks, den Heidegger aber, der auch hier wie immer als Genealoge der »Anschauung« verfährt, keinesfalls offenläßt.

[...] Die Zeit enthüllt sich für diese Auslegung als das »angeschaute Werden«. Dieses bedeutet nach Hegel Übergehen vom Sein zum Nichts, bzw. vom Nichts zum Sein. Werden ist sowohl entstehen als Vergehen. Das Sein »geht über«, bzw. das Nichtsein. Was besagt das hinsichtlich der Zeit? [...] Wenn das Wesen der Zeit als »angeschautes Werden« bestimmt wird, dann offenbart sich damit : die Zeit wird primär aus dem Jetzt verstanden und zwar so, wie es für das pure Anschauen vorfindlich ist.

[...]

Wenn *Hegel* die Zeit das »angeschaute Werden« nennt, dann hat in ihr weder das Entstehen noch das Vergehen einen Vorrang. Gleichwohl charakterisiert er die Zeit gelegentlich als die »Abstraktion des Verzehens« und bringt so die vulgäre Zeiterfahrung und Zeitauslegung auf die radikalste Formel. Andererseits ist *Hegel*/konsequent genug, um in der eigentlichen Zeitdefinition dem Verzehren und Vergehen keinen Vorrang zuzugestehen, [...] (SZ430-431)

Der Ausdruck »angeschautes Werden« beschreibt typischerweise die Hegelsche Jetzt-hier-und-für-sich-Zeit. Das bestätigt, daß selbst der Übergang Sein/Nichts vorfindlicherweise angeschaut wird. Zwar betont Hegel, daß die Zeit als Negation (für sich) der bloßen Punktualität »nicht mehr palalysiert« ist, aber die so gewonnene Dynamik kann allenfalls nur eine anschauliche, bzw. anwesende sein. Die Verzehrung zum Exempel bleibt durchaus *innerhalb* des »trächtigen« Jetzt erfahren und verstanden, so daß das Problem des Anfangs und des Endes der Zeit verborgen bleibt. Diese sich vervollkommende Tendenz des Jetzt könnte vielleicht zu einer Hypertrophie der angeblichen »Ewigkeit« werden. »Im positiven Sinne der Zeit kann man daher sagen : nur die Gegenwart ist, das Vor und Nach ist nicht ; aber die konkrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit und sie ist trüchtig von der Zukunft. Die wahrhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit« (*Enzyklopädie*, § 259)¹¹.

Nun lassen wir die oben behandelten zwei Explikationen von Zeit in eins zusammenlaufen. Alltägliche Uhrgebrauch und Hegelsche Jetzt-hier Zeit weisen sich beide als »un-endliche« Zeit aus. Beide sind als Zeitigung Modifikationen der Gegenwärtigung, die die »Un-endlichkeit« der Zeit selbstverständlich voraussetzt.

Was Heidegger durch Analyse der *Enzyklopädie* zeigen wollte, ist, daß trotz der »idealistischen« und »formalisierten« Aussicht sich das Hegelsche Jetzt-Zeit als das, was schon beim alltäglichen Uhrgebrauch *als Zeit* verstanden ist, enthüllt. Anders ausgedrückt : *Die Zeitauffassung Hegels, das "Jetzt-hier-für-Sich", ist wesentlich nicht unterschieden von der des gewöhnlichen »Uhrgebrauchs«.* Der Satz mag überraschend klingen, doch zielt ja die Heideggersche Kritik der Hegelschen Jetzt-Punkt-Zeit — was am oben Gesagten abgelesen werden kann — gar auf die Entdeckung *des* Elementes, das heimlich die gemeinsame vorausgesetzte Struktur des Hegelschen Zeitbegriffs und des alltäglichen Uhrgebrauchs ausmacht : d. i. die Un-endlichkeit.

Der Grund dieser naiven und fast unvermeidlichen Voraussetzung oder Verwechslung beruht darauf, daß bei solchen Zeitinterpretationen das primäre Moment der Gegenwärtigung »*übersprunger*« ist, als ob es es nicht gäbe. Genau in diesem Sinne sind die Hegelsche Zeit, der gewöhnliche Uhrgebrauch und ebenso der Zeitbegriff Bergsons als Zeitinterpretation gleichartig. Sie konstituieren sich unthematish, aber notwendig durch das Moment des Jetzt-sagens, wenn auch die Breite oder die Schwingungsweite der "Jetzt" einige Variationen haben kann ; überdies begründet sich das Jetzt-sagen immer schon in der un-endlichen Zeit. — So können wir sagen, daß durch diese Un-endlichkeit die vulgären Zeitauffassungen überhaupt gezeichnet sind¹².

···Die Zeit ist daher »nach beiden Seiten« hin endlos. Diese Zeitthese wird nur möglich auf Grund der Orientierung an einem freischwebenden An-sich eines vorhandenen Jetzt-Ablaufs·· (SZ424)

III. Die Fluß-Vorstellung und ihr Wesen

III - 1. Zeit als »Fluß«. Das »natürliche Recht« der vulgären Zeitvorstellung

Ist es aber hinreichend, die vulgären Zeitauffassungen nur mit dem Begriff der Un-endlichkeit zu charakterisieren? Wahrscheinlich nicht. Die Zeit, welche im sehr besonderen Sinne eine »sich-nicht-zeigende«, nicht-anwesende Sache ist, fordert stets eine bedachtsame und sachgemäße Prüfung. Nun möchten wir uns daher einer ganz allgemeinen Vorstellung der Zeit zuwenden, d. i. der Vorstellung von »Fluß«.

Diese Vorstellung mag die wichtigste, allgemeinste und eben darum abgestandenste Vorstellung sein. Der Fall beschränkt sich nicht lediglich auf die vorwissenschaftlichen Einbildungen, sondern erstreckt sich mehr weiter, so daß selbst die professionellen Philosophen der Anwendung deren nicht immer ausweichen (vgl. SZ410). Das in ihr erschienene Zeitverständnis kann man trotzdem für zu naiv halten, weil es die Zeit als so etwas wie ein Wasserhaftes, als etwas Materielles, also als ein *Vorhandenes* ansieht. Das ist in der Tat richtig. Aber »was in der faktischen Ausgelegtheit des Daseins *ontisch* so bekannt ist, daß wir dessen nicht einmal achten, birgt existenzial-ontologisch Rätsel über Rätsel in sich« (SZ371). So und ähnlich hat sich der Autor wiederholt geäußert. Wir werden dieses interessante Paradox nicht aus den Augen verlieren.

Heidegger lenkt nun die Aufmerksamkeit auf einige allgemeine Charakteristiken der vulgären Vorstellung, der Zeit als Vergehen :

···In Rede vom *Vergehen* der Zeit versteht am Ende das Dasein mehr von der Zeit, als er wahrhaben möchte, das heißt *Zeitlichkeit*, in der sich die Weltzeit zeitigt, ist bei aller Verdeckung *nicht völlig verschlossen*. (SZ425)

Was er als eine Art provisorischer Warnung angibt, ist, daß die verdeckende Funktion der vulgären Zeitauffassung niemals vollkommen sein kann. Keine Zeitvorstellung ist in Wirklichkeit völlig autonom oder einfach, sondern eine jede ist zumeist durch eine Vermischung anderes Konzepts oder anderer Dimension gebildet. Aber wie tritt denn überhaupt so etwas wie »Zeitlichkeit« von woanders her ins alltägliche Zeitverständnis? Und in welchem Modus wird dann eine aufgerissene Naht scheinbar ununterbrochener Zeit entdeckt? Soll die Fluß-Vorstellung uns möglicherweise einen Leitfaden bieten?

Dazu merkt Heidegger wie folgt an :

Aber selbst noch an dieser an sich vergehenden, reinen Jetztfolge offenbart sich durch alle Nivellierung und Verdeckung hindurch die ursprüngliche Zeit. Die vulgäre Auslegung bestimmt den Zeitfluß als ein *nichtumkehrbares* Nacheinander. (SZ426)

Typisch vulgäre Zeitinterpretation, die die Zeit als Fluß vorstellt, erfaßt also ein bemerkenswertes Phänomen: die *Unumkehrbarkeit*. Ein Moment, das wir in der bloßen Beobachtung der Punkt-Zeit nicht ausdrücklich gefunden haben. Und hier deutet Heidegger an, daß die Vorstellung des Flusses zudem verstohlenerweise selbst »die ursprüngliche Zeit« blicken läßt. Wenn dem so ist, hat die banalste und allgemeinste Vorstellung sogar einen gewissen Vorrang z. B. vor dem Hegelschen »formalisierten« Zeitbegriff »Jetzt-hier«. Diesen Umstand zeigt also uns das folgende Zitat endgültig:

»...ist *Hegel* konsequent genug, um in der eigentlichen Zeitdefinition dem Verzehren und Vergehen keinen Vorrang zugestehen, wie er in der alltäglichen Zeiterfahrung mit Recht festgehalten wird; ... Und so versteht denn *Hegel* auch in der Charakteristik der Zeit als Werden dieses in einem "abstrakten" Sinne, der über die Vorstellung vom "Fluß" der Zeit noch hinausliegt. ... Hier ist die Jetztfolge im extremsten Sinne formalisiert und unüberbietbar nivelliert.« (SZ431-432)

So deklariert Heidegger den Vorrang der Fluß-Vorstellung vor der Hegelschen Zeit. Die alltägliche abgedroschene Vorstellung stellt vielmehr eine elementare Sache fest, die wohl oder übel immer schon *selbstverständlich* ist.

Die vulgäre Charakteristik der Zeit als einer endlosen, vergehenden, nichtumkehrbaren Jetztfolge entspringt der Zeitlichkeit des verfallenden Daseins. *Die vulgäre Zeitvorstellung hat ihr natürliches Recht.* (SZ426)

Diese »alltäglichsie« Fluß-Vorstellung trägt daher ein »natürliches Recht« in sich, meinte Heidegger¹³. Diese Behauptung, bisher von den Forschern nicht immer genug beachtet, ist entscheidend: nun scheint die Unumkehrbarkeit *mit Recht* ein gewisses »zeitliches« Fundament zu haben. Mindestens kann man erwarten, daß, im Gegensatz zum bloßen Hinsehen auf die unendlichen Jetzt, der Begriff der Unumkehrbarkeit seinerseits eine gewisse *Endlichkeit* — m. a. W. Unwiederbringlichkeit — ausdrückt. Was bedeutet aber dann die Unumkehrbarkeit, philosophisch oder »ontologisch«?

III – 2. Kant und Natorp über die *Unumkehrbarkeit*

Wir müssen nun den Begriff der Unumkehrbarkeit näher betrachten. Wichtig ist dieser Begriff, nicht nur deshalb, weil er diejenige Kritik, die an eine inadäquat gestellte Alternative der "Realismus" und "Idealismus" von Zeit gerichtet sei,

überstehen kann, m. a. W. »weder “subjektivistisch” verflüchtigt, noch in einer schlechten “Objektivierung” “verdinglicht”« (SZ420) wird, sondern auch da die Diskussion über sie in der Geschichte der abendländischen Philosophie wirklich eine bezeichnende Herkunft oder Laufbahn hat. Also man braucht sich nicht zu wundern, daß es in den Texte früheren Heideggers mehrfach das Wort “unumkehrbar” gibt.

Wohl bekannt ist, daß Heidegger, betreffend des Problems der Zeit, *Kant* als einen Sonderfall in der Geschichte der Philosophie betrachtete. Einige Jahre später als *Sein und Zeit* berührt er im Vorlesungsmanuskript für das Sommersemester 1930 (*Gesamtausgabe* 31) detailliert und eingehend die Stelle »Analogien der Erfahrung« (auf die er im *Kantbuch* nicht zu sprechen gekommen war) aus der *Kritik der reinen Vernunft*. Es ist gewiß unnötig zu sagen, daß für die Problematik der Zeit (oder für die Erörterung des Zusammenhangs des Sinnlichen mit dem Intellektuellen) die »Analogien der Erfahrung« und vor allem *zweite Analogie* nicht minder wichtig sind als *Ästhetik* oder *Schematismus*.¹⁴⁾

Dieses Manuskript greifen wir deshalb auf, weil dort Heidegger direkt das Problem der *Unumkehrbarkeit* behandelt. Im Vergleich zum *Kantbuch*, für seinen “Gewaltsamkeit” berüchtigt, ist diese Betrachtung eher treuer an dem Argument Kants.

Die Zeit ist eine nicht umkehrbare, in einer bestimmten Richtung gerichtete Folge. (Ga31, 186)

Hierbei ist die Zeit besonders an ihrer Unumkehrbarkeit gekennzeichnet. Und weiter :

Das Entscheidende im Begriff des Zeitmodus >Folge< ist nicht die Dauer und Geschwindigkeit des Ablaufs und Verlaufs, sondern die einsinnig gerichtete Ordnung in der Anwesenheit des einen und des anderen. (Ga31, 195)

Es folgt durch das Zitat ohne Zweifel, daß Heidegger die »Dauer und Geschwindigkeit« der Zeit als sekundär oder noch minder abschätzt. Ursprünglicher ist hingegen bei dem Phänomen Zeit die *einsinnige Ordnung*. Übrigens lautet eine der Original-Stellen von Kant selbst folgendermaßen :

...Hier muß man wohl bemerken, daß es auf die *Ordnung* der Zeit, und nicht auf den *Ablauf* derselben angesehen sei ; das Verhältnis bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen [in einem Augenblick] ist. Die Zeit zwischen der Kausalität der Ursache, und deren unmittelbaren Wirkung, kann verschwindend (sie also zugleich) sein, aber das Verhältnis der einen zur andern bleibt doch immer, der Zeit nach, bestimmbar. wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgestopften Küssen liegt, und ein Grübchen darin drückt, als Ursache betrachtete, so ist sie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterscheide doch beide durch Zeitverhältnis der dynamischen Verknüpfung beider. Denn, wenn ich der Kugel auf das Küssen lege, so folgt auf die vorige glatte Gestalt desselben das Grübchen; hat aber das Küssen (ich weiß nicht woher) ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleinere Kugel. ...

(Kritik der reinen Vernunft, A203/B248)

Was Kant dort demonstrierend betont, ist, daß die Ordnung von Ursache und Wirkung, »Küssen« und »Grübchen«, verkehrt sich niemals, wenn auch die »Zeit« zwischen beider als *Quantum* »verschwindend sein« kann. Die Problematik

ist nicht im Entferntesten geringfügig ; dies müssen wir *a priori* verstanden sein, oder die Welt und alle Seiende kommt unvermeidlich zur völligen Absurdität. Höher als das Quantum steht also die Ordnung. Selbst »ein Augenblick« hat seine Richtung¹⁵⁾.

Hier können wir das Kantische Argument zur »Kausalität« nicht weiter behandeln ; überdies ist eine ganz andere Untersuchung verlangt, die bis zur Antinomienlehre im Betracht ziehe. Jedenfalls es ist deutlich, daß die Unumkehrbarkeit oder die Einsinnigkeit auch in *Kr. d. r. V.* im Brennpunkt steht, und daß man diese Problematik als eine versteckte Verwandtschaft zwischen *Kr. d. r. V.* und *Sein und Zeit* annehmen darf¹⁶⁾. Worum es uns gehen soll, ist diese Verwandtschaft näher zu erklären.

Nun wäre es ja nützlich, den Blick auf ein Exempel zu richten, in dem wir vernehmen können, wie am Anfang des 20. Jahrhunderts die Unumkehrbarkeit als philosophisches Thema behandelt wurde. — *Paul Natorp* hat in seinem berühmten Aufsatz "Kant und die Marburger Schule"¹⁷⁾, der zuerst in April 1912 bei der "Kant-Gesellschaft" vorgetragen wurde, die Essenz seines Standpunkts über »Zeit« und »Zahl« folgendermaßen dargestellt, die natürlich eine Reinterpretation des Arguments Kants ist.

...meine Behandlung des *Zeitbegriffs* ... Meine hier in Frage kommenden Thesen möchten etwa lauten: Die Nichtumkehrbarkeit der Zeit, welche die Philosophierenden jetzt so viel beschäftigt, ist an sich kein Beweis gegen ihren reinen Denksprung ; auch nicht gegen die Behauptung, daß die Zeit rein mathematisch begründbar sei. Denn mathematisch ist nicht bloß die Maßzahl, sondern ebensowohl, und in der Mathematik selbst fundamentaler, die Ordnungszahl, für welche die Nichtumkehrbarkeit ebenfalls gilt.¹⁸⁾

(Paul Natorp, "Kant und die Marburger Schule" ,1912)

Also ist für den »Logizismus« Natorps das Wesen der Realität und der Zahl nichts anderes als »ein unendlicher nichtumkehrbarer Progress«¹⁹⁾, der im Modus der *Ordnungszahl* exemplifiziert ist. Einige von ihm angewandten Ausdrücke wie »Denksprung« mögen heute bedenklich klingen, dennoch scharfsinnig ist die Einsicht, in der Ordnungszahl das Moment der Nichtumkehrbarkeit, die wesentlich mehr als pures Quantum meint, sachlich zu ertappen.

Es ist hier zwar nicht der Ort, den Gedanken Natorps im Ganzen und auch die komplizierte und ambivalente Stellung Heideggers zur Marburger Schule (»...die Marburger Schule ... diese überhaupt an philosophischen Niveau alle zeitgenössischen Kantinterpretation weit übertraf, bei aller Einseitigkeit und Gewalttätigkeit, mit der man dabei vorging, ...« (Ga21, 271)²⁰⁾ ausführlich zu betrachten. Aber aus der mehreren Indizien kann man beinahe zwangsläufig darauf schließen, daß der junge Forscher Martin Heidegger die Diskussion Natorps von der Unumkehrbarkeit direkt oder indirekt wohl gekannt hatte²¹⁾. Nicht schwierig ist es wenigstens, den Einfluß zu erkennen, der seine Darlegung der Philosophie der Unumkehrbarkeit, unterstützt von dem Vorrang der Ordnungszahl in der Zahl überhaupt, auf den jungen Martin Heidegger ausübte.

Schon in der Probevorlesung "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft" (gedruckt in 1916) zur Erlangung der *venia legendi* sagte er :

...Die Geschichtswissenschaft arbeitet also nicht mit Quantitäten. Aber was sind die Geschichtszahlen anderes?

Bei dem Begriff “die Hungersnot in Fulda im Jahre 750” kann der Historiker mit der Zahl 750 an sich nichts anfangen ; ihn kann nicht die Zahl *als Quantum* interessieren, als ein Element, das in der Zahlenreihe von 1 bis ins Unendliche seine bestimmte Stelle hat, etwa durch 50 teilbar ist usf. ... Ich frage in der Physik, wann das Gewicht an der Atwoodschen Fallmaschine an einer bestimmten Stelle der Skala ankommt, wann — d. h. nach *wieviel* Schlägen des Sekundenpendels. Frage ich nach dem Wann eines *historischen* Ereignisses, so frage ich nach der Stelle²²⁾ im *qualitativen historischen* Zusammenhang, nicht nach einem *Wieviel*. ..²³⁾

(“Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”, 1916)

Als Geschichtszahl hat der Begriff »durch 50 teilbar usf.« keine Bedeutung ; ihre »Wieviel« weist nicht etwa auf einem Quantum, sondern auf einem »Wann« des Ereignisses. (Bereits hier springt die bezeichnende Meisterhand der treffenden Veranschaulichungen und Beispielen ins Auge.) Mit anderen Worten, das *Wieviel* der Geschichtszahl beruht nicht, für sich genommen, auf der »Gleichheit« in dem Sinne, daß die »Zahl 6 stimmt überein mit 16—10« (SZ215).

Der junge Heidegger war, wie man sieht, immerhin selbst mit der Idee des Vorrangs der Ordnungszahl nicht zufrieden. Was ihn in Anspruch nahm, war nicht primär die Fundierung der Ordnungszahl, sondern die *Zeit* selbst ; hier sein Weg scheidet sich von dem Natorps. Allein die Gemeinsamkeit philosophischer Problematik zwischen beiden Zeitgenossen ist unverkennbar. Später führt Martin Heidegger in der Tat diese Studie in seinem Buch betitelt *Sein und Zeit* als »einen ersten Versuch« von »Geschichtszahl« an (SZ418n.), und das zeigt, daß sie für den gereiften Autor den philosophischen Wert noch nicht verliert hat. Wäre es zu viel gesagt, daß *Sein und Zeit* die Absicht habe, zu einer zeigenössischen Diskussion von der Irreversibilität (hierbei hat Natorp die Entropie- und Relativitätstheorien mitgezählt), »welche die Philosophierenden jetzt so viel beschäftigt«, einen gewissen Hinweis zu geben?

IV. *Unterwegs zum »Vorrang der Zukunft«*

Aber bis hierher ließen wir die Frage ungefragt, wie sich die Unumkehrbarkeit auf die »ursprüngliche Zeit« bezieht. Nun kehren wir wieder zu *Sein und Zeit* zurück :

Warum läßt sich die Zeit nicht umkehren? An sich ist, und gerade im ausschließlichen Blick auf den Jetztfluß, nicht einzusehen, warum die Abfolge der Jetzt sich nicht einmal wieder in der umgekehrten Richtung einstellen soll. Die Unmöglichkeit der Umkehr hat ihren Grund in der Herkunft der öffentlichen Zeit aus der Zeitlichkeit, deren Zeitigung, primär zukünftig, ekstatisch zu ihrem Ende »geht«, so zwar, daß sie schon zum Ende »ist«. (SZ426)

Ein Weg, der aus der Unumkehrbarkeit zum Vorrang der Zukunft sich führe, muß, streng genommen, als sozusagen eine unrechte ontologisch-zeitliche Verkehrung angesehen werden, also als eine *assumptio non probata*. Man dürfte darum von der Idee der Unumkehrbarkeit nicht zu viel erwarten.

So etwas wie Unumkehrbarkeit wird nur dann verständlich, wenn der Vorrang der Zukunft *ontologisch-zeitlich* (im strengen Heideggerschen Sinne) konkret gesichert ist. Es bedarf eines anderen Wegs, um die zukünftige Zeit zu enthüllen — das war gerade die Aufgabe der Kapitel 1–3 des zweiten Abschnittes von *Sein und Zeit*: aber wir werden dieser und deren inneren Schwierigkeiten hier nicht weiter nachgehen. Die Kategorie der Unumkehrbarkeit weist sich als »allgemein« anwendbar deshalb aus, weil die Zeit als solches primär und essentiell *zukünftig* ist.

Die Unumkehrbarkeit bedeutet also keineswegs so etwas wie ein vorfindliches "universales Naturgesetz" der "Irreversibilität", im Hinblick worauf man theoretisch (d. h. als Verfahren von Theoria) das Phänomen der Zeit verstehe. Sondern sie erweist definitiv, daß selbst solches »Blicken« als Kairos sich immer lediglich *irreversibel* zeitlich ereignet, d. h. zeitigt.

Die ursprüngliche, endliche Zeiterfahrung wird aber allerdings erst dann ermöglicht, wenn die *Erschließung* des »Kommens« der Zu-Kunft schon *als solche* erschlossen ist. Diese Erschließung oder Offenheit geht ontologisch-zeitlich wesentlich vor dem Zeitverständnis wie Unumkehrbarkeit voraus. »Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft« (SZ329).

Das Problem kann nicht lauten: *wie wird* die »abgeleitete« unendliche Zeit, »in der« das Vorhandene entsteht und vergeht, zur *ursprünglichen* endlichen Zeitlichkeit, sondern wie entspringt aus der endlichen eigentlichen Zeitlichkeit die *uneigentliche*, und wie zeitigt diese als *uneigentliche* aus der endlichen eine *un-endliche* Zeit? Nur weil die ursprüngliche Zeit *endlich* ist, kann sich die »abgeleitete« als *un-endliche* zeitigen. (SZ330–331)

Andererseits es bleibt jedoch unleugbar, daß die Unumkehrbarkeit *eine privilegierte Andeutung oder Anzeigung* der zukünftigen und endlichen (und mortalen) Zeitlichkeit ist. »[...]n der Ordnung der verstehenden Erfassung wird die Endlichkeit der Zeit erst dann völlig sichtbar, wenn die "endlose Zeit" herausgestellt ist, um ihr gegenübergestellt zu werden« (SZ331). Wo besteht alsdann die Unumkehrbarkeit? Weder vulgär, aber noch ursprünglichst. Eine mögliche Frage: welcher ontologisch-zeitliche Stand mag ihr zugemessen sein, bleibt ohne ihre Antwort. Allein diese unvermeidbare Antwortlosigkeit kann u. E. einen unreifen, unerforschten Horizont schwach beleuchten, der die originäre Artikulation oder, wenn man so will, das Geheimnis der Welt, des Lebens und der Physis vielleicht bewahrt. Es muß auch festgestellt werden, daß die Unumkehrbarkeit notwendig der Idee der schlichten Un-endlichkeit *vorangeht*, denn die Idee der Unumkehrbarkeit ist überhaupt nicht notwendig oder ausschließlich der Naturwissenschaft oder dem »Naturalismus« gemäß. In diesem Sinne ist die Unumkehrbarkeit bei weitem *noch ursprünglicher* als die »Jetzt-Mannigfaltigkeit«, und also man darf sich dieses Begriffs bedienen, um die Frage nach etwas wie Zeit »erneut zu stellen« (SZ1).

Um zusammenzufassen: das Hegelsche Jetzt (als für-sich-beziehende Negation der Punkt) schließt am Ende überhaupt das Moment des Vergehens in der Zeit aus. Die Jetzt-Zeit ist un-endliche Zeit. Dagegen hält die abgestandene Fluß-Vorstellung von Zeit mit Recht zwar ein ursprüngliches Moment in sich, d. i. die einsinnige (hat dieser Ausdruck vielleicht nicht eine Beziehung auf den "Sinn" von Sein?) Unumkehrbarkeit. Sie ist sozusagen eine ausgezeichnete Widerspiegelung des Vorrangs der Zukunft. Allein man darf nicht den Weg nehmen, der aus der Unumkehrbarkeit zur zukünftigen Zeitlichkeit führt, sondern Heidegger behauptet unentwegt, daß erst aus der durch und durch endlichen zukünftigen Zeitlichkeit das Entstehen der un-endlichen Zeiterfahrung erklärt wird. Die Ordnung der Erfassung

unterscheidet sich wesentlich von der des Phänomens selbst. Aber zugleich können wir begreifen, daß es ein “Zwischen” gibt, das zwischen der Reduktion und der Vor-Reduktion steht und eher in der realen Werkstatt der phänomenologischen Analytik als eine »Triebfeder« fungiert.

Abkürzungsverzeichnis

- SZ : *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1993¹⁷.
Ga21 : *Logik, die Frage nach der Wahrheit* (Gesamtausgabe 21), Frankfurt am Main, Klostermann, 1976.
Ga31 : *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit* (Gesamtausgabe 31), Frankfurt am Main, Klostermann, 1982.

1 Vgl. J. Greisch, *Ontologie et Temporalité. Esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF (ÉPIMÉTHÉE), Paris, 1994. p.383. »cette intratemporalité ... Si ce phénomène était négligé, la temporalité existentielle prendrait inévitablement l’allure de la pure durée intérieure bergsonienne. Or, c’est précisément contre celle-ci qu’est dirigée l’analyse heideggerienne de l’intratemporalité.«

2 Im begrenzten Rahmen dieses Aufsatzes mußten wir die Heideggersche Hauptauslegung, d. i. die von Zeitbegriffen bei Plato und Aristoteles, völlig einklammern. Besser wäre es, uns eine andere Gelegenheit dazu abzuwarten.

3 Als den diesen Kapitel im Betracht ziehenden Aufsätzen kann man anführen : D. Souche-Dagues, “Une exégèse heideggerienne : le temps chez Hegel d’après le § 82 de «Sein und Zeit»”, in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1979 janv-mars., pp.101-120.

4 Für eine umfassende und detaillierte Betrachtung der Philosophie Hegels, vgl. : V. Höhle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg, Meiner, 1988. V. a. von der Zeitproblematik in *Enzyklopädie*, siehe S.288-312.

5 Genau gesagt, keines Wort »Punktualität« findet sich in § 257-259, sondern in § 254, wo Hegel vielmehr den Raum betrachtet, und die Problematik der Zeit noch nicht in den Vordergrund gestellt ist.

6 Auf die Tendenz, die Gleichzeitigkeit als Durchbruchspunkt von Raum/Zeit anzusehen, weist Heidegger auch im Zeitbegriff Bergsons hin :

»Ich betonte schon, daß Bergsons Zeit-Abhandlung im engsten Zusammenhang mit der Beschäftigung mit Aristoteles ausgeführt ist. Bergson sagt in seinem Essai : “Le temps, entendu au sens d’un milieu où l’on distingue et où l’on compte, n’est que de l’espace.” “Die Zeit, verstanden in dem Sinne eines Feldes, darin man unterscheidet und zählt, ist nichts anderes als der Raum.” (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889, S. 68.) Diese These

selbst ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß Zeit von vornherein als Jetzt-Zeit verstanden ist, eben auf Grund dieses eigentümlichen Zusammenhangs: der Konstitution des Raumes in der Gleichzeitigkeit.« (Ga21, 267)

Und weiter :

»Der Weg, auf dem Bergson zu seiner These: Die Zeit ist Raum, kommt, ist ein anderer als der Hegelsche, aber im Prinzip trifft er mit ihm zusammen. Er beruht auf einer unzureichenden Analyse und Interpretation der Aristotelischen Definition der Zeit als *arithmos kineseos*, als dem Gezählten an der Bewegung. Zahl aber faßt Bergson – und er schickt charakteristischerweise eine Analyse der Zahl seiner Analyse der Zeit voraus, d. h. orientiert er die Ganze Betrachtung an Aristoteles, – Zahl versteht Bergson selbst vom Raume her. Er sagt : “Toute idée claire du nombre implique une vision dans l’ espace.” “Jede klare Vorstellung der Zahl schließt in sich eine Anschauung des Raumes” (a.a.O., S. 59, vgl. auch S. 63 u. S. 173). Wir würden sagen, die Einheiten der Zahlen und diese selbst sind unterschieden auf Grund der Anwesenheit im Raum. Das Gezählte an der Bewegung, was ist das? Bewegung ist Ortswechsel. Gezählt wird an der Bewegung die Anzahl der durchlaufenen Punkte. Sie sind das Gezählte und einzig Zählbare. Aber ein Jetzt, das so gezählt wird, ein Jetzt der Zeit, könnte sich nicht erhalten, um sich in ein anderes einzufügen, d. h. um mit ihm summativ in der Zählung zusammengenommen zu werden, ohne gleichzeitig zu bleiben, also, sagt Bergson (a.a.O., S. 59), wird es Raum. Wir sehen schon den inneren Zusammenhang mit der Hegelschen These.« (ibid., 268)

Daß bei der Zeitinterpretation sich die Kritik der Gleichzeitigkeit als Angelpunkt stehen läßt, macht die Anmerkung von Heidegger zur »Relativitätstheorie« (SZ9f.) um so bedeutender und der verborgenen Zusammenhang mit A. N. Whitehead vermittelt Interpretation von Plato und Aristoteles ausdrücklicher.

7 Im Manuskript der Vorlesung können wir eine Variante dieser Explikation lesen, wo deutlicher gezeigt ist, daß die Gleichgültigkeit des sich negierende Punktes *gegen* das räumliche “Nebeneinander” der des Jetzt *und* des anderen Jetzt unausgesprochen, aber wesentlich entspricht :

»Ist die Negation bestimmt, negiert, dann ist sie in ihrem einfachen bloßen Bestehen aufgehoben. Der Punkt ist nicht mehr im indifferenten, ungehobenen Bestehen, sondern wenn er selbst für sich gesetzt ist, tritt er heraus ; und zwar tritt er so heraus, daß er sich ein neues Außer-sich-sein setzt ; er ist als der Gesetzte nicht mehr dieser und noch nicht jener, er bestimmt, sofern er sich selbst — sein Außersichsein — meint, das Nacheinander, darin er selbst je (Aristotelisch gesprochen: als *Meson*) steht ; dabei aber doch gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander; er spreizt sich auf, ist nur jetzt und sonst nichts. Im Für-sich-sein setzt er das Nebeneinander, so zwar, daß er dagegen gleichgültig und nur jetzt ist. sein nur einfaches Bestehen hat er abgestoßen, und er ist auf eine höhere Stufe der Bestimmtheit, d. h. des Sein hinaufgehoben.« (Ga21, 255)

8 Vgl. : »Nur weil wir heute noch nicht den eigentlichen Sinn der Weltzeit verstehen, konnte es dahin kommen, zu glauben, Bergson habe die Zeit ursprünglicher verstanden. Daß ihm das mißlang, zeigt sich darin, daß er selbst die Zeit, die er im eigentlichen Sinne als Zeit bestimmt und von der Dauer unterscheidet, daß er diese Zeit in ihrem Sinne nicht verstanden hat, sondern mit dem Raum identifiziert« (Ga21, 250); doch Heidegger schätzt andererseits, was oft ignoriert ist, Bergson in *Matière et mémoire* ausnehmend hoch : »Das Wesentliche seiner philosophische Arbeit und das Bleibende liegt gar nicht in dieser Richtung, sondern das Wertvolle, das wir ihm verdanken, ist niedergelegt in seinem Werk *Matière et mémoire*« (Ga21, 250f.). Eine Taktik, die Zeitauffassung in *Essai sur les donnée immédiates de la conscience*

- ausdrücklich zu kritisieren *und zugleich* durch die von *Matière et mémoire* heimlich und implizit (mit Absicht?) am Gewinn beteiligt zu sein, ist die gemeinsame zwischen zwei der großen Werke der Periode, nämlich *S. u. Z.* und *Process and Reality* von Whitehead.
- 9 Vgl. : »... Raum wird zur Zeit. Raum "ist", absolut gedacht, Zeit. Die umgekehrte These hat Bergson ausgesprochen: Nicht der Raum ist Zeit, sondern die Zeit ist Raum. Beide Thesen sind unhaltbar ; beide aber sind einem phänomenalen Zusammenhang von Raum und Zeit auf der Spur; sie meinen im Grunde beide dasselbe, nur verstehen beide nicht, was sie mit ihren diametral entgegengesetzten Sätzen sagen wollen. Bergson aber wie Hegel vernichten das, was an echtem Gehalt darin liegt, dadurch, daß sie ihn aufheben, nicht in sicherer Wahrheit, sondern in einer grundsätzlichen Sophistik, von der überhaupt Hegels Dialektik lebt.« (Ga21, 252)
- 10 »Die "öffentliche Zeit" erweist sich als *die* Zeit, "in der" innerweltlich Zuhandenes und Vorhandenes begegnet. Das fordert, dieses nichtdaseinsmäßige Seiende *innerzeitiges* zu nennen.« (SZ412) : Vgl. J. Greisch, *Ontologie et Temporalité*, p.383. »Cet être-dans temporel [Innerzeitigkeit] est un phénomène au moins aussi important que le *In-sein* de l' être-au-monde analysé dans la première partie (§ 29-38) et dont il forme d' ailleurs le complément indispensable.«
- 11 Vgl. : »...wir uns in der Philosophie abgewöhnen müssen, uns mit dem lieben Gott zu verwechseln, wie das bei Hegel Prinzip ist.« (Ga21, 267)
- 12 Vgl. : »Die Versuchung dazu, die Endlichkeit der ursprünglichen und eigentlichen Zukunft und damit der Zeitlichkeit zu übersehen, bzw. sie "a priori" unmöglich zu halten, entspringt aus dem ständigen Vordrängen des vulgären Zeitverständnisses. Wenn dieses mit Recht eine endlose Zeit und nur diese kennt, dann ist damit noch nicht erwiesen, daß es diese Zeit und ihre "Unendlichkeit" auch schon versteht.« (SZ330)
- 13 Vgl. F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1999³, p.91.
- 14 Paul Guyer hat eine ausgezeichnete Erläuterung dieser Stelle veröffentlicht : Vgl. P. Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, 1987. Oder, P. Guyer, "Transcendental deduction of the categories", in : *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, 1992, pp. 123- 160. Dort betont Guyer die Wichtigkeit des Motivs "a *single, objective space and time*" (p. 154) in der *Zweiten Analogie*.
- 15 Es kommt hier auf das Problem von *Unendlichkleines* an ; v. a. bei Maimon, Hegel und Cohen. Wir lassen aber zunächst dies offen.
- 16 In dieser Solidarität eines Antihegelianismus von Zeit spielt Kierkegaard eine interessante, obwohl beschränkte Rolle.
- 17 Paul Natorp, "Kant und die Marburger Schule", in : *Kant-Studien XVII* 1912, S.193-221.
- 18 Natorp, *ibid.*, S. 220.
- 19 Natorp, *ibid.*
- 20 Und weiter: »...er[Cohen] versuchte, die Zeit, sofern sie dort[in der transzendentalen Ästhetik] als reine Anschauung bestimmt ist, logisch als Verstandesbegriff zu begreifen. Cohen hat das systematisch ausgeführt im ersten Band seines Systems : "Logik der reinen erkenntnis", 1902 ; vgl. auch Natorp, "Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften", 1910. Prinzip der Marburger Kantauffassung ist, diese Doppelung von Sinnlichkeit und Verstand oder Gegebenwerden und Gedachtwerden auflösen in das gedachtwerden als reines Denken, in die Logik, d. h. den Ursprung aller konstitutiven Bestimmungen der Erkenntnis überhaupt aus der transzendentalen Apperzeption zu gewinnen. ... Ich erwähnte schon, welche Konsequenzen das für die Auffassung der Zeit innerhalb der Problematik der "Kritik [der reinen

Vernunft]” hat. Zeit kann dann nicht mehr, wie Kant interpretierte, Form der Anschauung oder reine Anschauung sein, sondern muß als Kategorie begriffen werden.« (Ga21, 271)

21 Z. E. berührte Heidegger im Vorlesungsmanuskript einen anderen Aufsatz von Natorp, der in *Kantstudien 1901* veröffentlicht wurde, und in dem er die *Logischen Untersuchungen* Husserls kritisiert. Vgl. Ga21, S. 51. Heideggers Erwähnungen von Natorp sind immer sehr kurz, jedoch keineswegs selten.

22 Nach der *Gesamtausgabe* läßt Heidegger eine Einschreibung ohne Datum von “Separatum”: »Was heißt hier ‘Stelle’ ?« (Ga1, 432n.)

23 “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft” (1916) in : *Frühe Schriften* (Gesamtausgabe Band1), Klostermann, 1978.

< 展望 > : パリで開催されたリクール・コロックに参加して

山内 誠

YAMAUCHI Makoto

冬のシャルル・ド・ゴール空港に降り立っての最初の感想は、世界地図上の位置や文芸から推測して怖れていたほどに寒くはない、むしろ出立した際の京都の方が寒いくらいだった。ただし、セーヌ川は、鴨川とは比べものにならないくらいの水量を滔々と運んでおり、その流れは想像していたよりもずっと速く、深かった。

私は博士課程に在籍の川口茂雄氏と連れだって、2004年の1月14日に日本を立ち、フランスはパリを訪れ、カルティエ・ラタンに一週間ばかり滞在した。滞在の目的は主に二つあった。第一に、リクールの思想の研究者として、パリ・プロテスタント神学部で開かれた、現代フランスの哲学者ポール・リクールの思想をテーマとするコロック、「ポール・リクールにおける証言と知的なもの」に参加すること、第二に、同学部でこのたび公開されるリクール文庫において、リクール研究のための資料を収集することである。必ずしも資金的に恵まれていない日本の大学院生がフランスでの学会に参加するというこの貴重な経験は、京都大学文学研究科21世紀 COE プログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」内、「新たな対話的探究の論理の構築」研究会による研究の一環として可能となった。この手記は、学問的な報告とは別に、その貴重な経験についての報告と感想を簡単なながら綴ったものである。

さて、1950年代からこれまで精力的な研究と著作の発表によってその名声を着実に高めてきたリクールの手になる『記憶、歴史、忘却』と題された大部の著作が2000年に出版された。この著作によって哲学者としてのその名声を一段と、しかも決定的な仕方で高めることになったのはよく知られている通りである。実際、新聞の書評などからは、この著作とそこに表明されているリクールの思想が、それ以前にもまして多くの関心を集め、かつ極めてすぐれた成果として好意的に受け入れられている様が見取れる。

今回のパリでのコロックに参加することによって、この著作の出版後に、フランスでリクールの思想が実際にどのようにして受け止められ、論じられているのかという、日本ではなかなかうかがい知ることのできない実状に触れ、それを今後の研究に生かすための好機とすることが期待された。しかもコロックの参加者には、日本からは当時フランスに渡っておられた当研究室の杉村先生、フランスにおけるリクールの思想の最上の理解者の一人として知られ、近年リクールの思想を包括的に論じた著作を発表したばかりのジャン・グレイシュ氏や、長年リクールのビブリオグラフィーを手がけてきたオランダのフランス・ヴァンシーナ氏をはじめとして、イタリアや台湾など、世界各国からのリクール思想の研究者らが席を並べており、こうした面々が一同に出揃う機会がそうはないであろうことを思えば、このコロックへの参加がリクール思想の研究者としての極めて貴重な経験となることは容易に予感されたことであつた。むろん、海外の学会に参加することはおろか、海外に渡航することさえほとんど初めてである私にとっては、コロックへの参加に限らず、パリ滞在中の全ての経験が刺激的なものであつたということは言うまでもない。

確かに、コロックにはリクール研究の分野におけるそうそうたる顔ぶれがそろっていた。しかしながら、むろんリクール思想に対する真剣な取り組みの雰囲気は漂っていたことは言うまでもないが、必ずしも形式ばったものではなかつた。会場も狭く、それが自由な議論の雰囲気を作り上げていたとも言える。公開講座ということで、学生はもちろん、必

ずしも哲学プロパーではない人間も少なからず集めていたようであるが、これは、リクールの思想がフランスにおいて、哲学のアカデミックな場においてのみならず、極めて多様な領域からの、あるいは多様な水準からの関心を集めていることの証左であると言えるだろう。『記憶、歴史、忘却』の出版は、そうした関心をさらに広くから集めたに違いない。特に、午前の部を終えて午後からの発表と議論は、哲学者ポール・リクールに必ずしも囚われない、非常に自由な仕方であって彼の思想を引き合いにだすものであると感じられた。そこには、リクールの思想を身近に知っている人達による、言うなれば思想の生かされ方の一つを目の当たりにする思いがあった。しかしその一方で、私たちが日本でなじんでいる、テキストの言うところを忠実に聞き取ろうとする哲学研究の意義を再確認する思いもあったと言わざるを得ない。

さて、コロックが開始されてすぐに、思いがけない参加者があった。ポール・リクール氏その人である。これはプログラムの上では予定されていなかった登場であって、予想外の出来事であった。私が実際に氏を目の当たりにするのは実はそれが初めてではなかった。2000年の京都賞受賞の際の講演とワークショップの折りに京都で目にしてはいた。ただし、このような形で、フランスで氏と居合わせるとなると、その時にはなかった奇妙な感慨があった。私の研究対象であるテキストを生みだしてきた頭脳と、いくつかのいすを隔ててとはいえ同席しているのである。こうした経験は、一般的な哲学の研究者ではあり得ないことであろうし、また私がパリに訪れるのでなければあり得ないことだったろう。

氏は1913年の生まれであり、さすがに身体的な衰えは隠せなかったが、少なくともその頭脳に関しては老年による衰えを感じさせないほどにかくしゃくとして見えた。とりわけ、最近のジャック・デリダの不可能な赦しの思想に言及しつつ、『記憶、歴史、忘却』でも自身が論じていた「困難な赦し」について力強く語っていたのが印象的であった。残念であったのは、氏が午前の部の参加だけで中座してしまい接触の機会を持つことができなかったことであるが、それは別の機会に譲ることとした。

コロックの終了後に、リクール文庫のいわばお披露目があり、その翌日には同文庫での資料収集に当たった。ここには現在、リクールの蔵書の一部と、著作、論文等が納められている。むろん、氏は未だ現役の思索者であるから、そこに納められている蔵書はさしあたって使われることのないものであって、その意味では研究の資料としてさほど目新しいものではなかったと言わざるを得なかった。ただし、論文に関しては、特に氏の思索のいわば黎明期に当たる、日本では必ずしも手に入らない資料が数多くあり、リクールの初期の思想に関心を抱いていた私にとって、研究に生かすことのできるものを少なからず発見することができた。しかし残念ながら、その収集も未だ完全なものではない。この欠落が埋められて、コレクションが完全なものとなることが望まれる。蔵書に関しては、それが完全に納められる時があるとすれば、それは氏が思索し著述することを止める日がそれに当たるであろうから、今は望むことはすまない。

渡仏の本来の目的がそれにあつたのではないにせよ、滞在中の生活の中で、否応なくフランスの、正確にはパリの文化に触れることになった。すでに述べたように、海外への渡航自体がほぼ初めてであった私にとっては、それだけで刺激的な経験であった。ただし、コロックにおいても、日常生活においても、一番身近な意味における対話の実践、つまりフランス語での会話のやりとりの実践を試されることにもなったのであるが、これは自身の語学力の未熟さを大いに思い知らせることになり、幾度も忸怩たる思いを余儀なくされた。私がより実践的なフランス語学習のための覚悟を決めたことは言うまでもないが、これは今回の渡仏の成果のいわば副産物である。

氣多 雅子	京都大学文学研究科教授
竹内 綱史	京都大学文学研究科博士課程
今村 純子	京都大学文学研究科研究指導認定
川口 茂雄	京都大学文学研究科博士課程
山内 誠	京都大学文学研究科博士課程

(掲載順)

**** 編集後記 ****

「研究室紀要」がようやく発刊の運びとなった。氣多教授の創刊の辞及び巻頭論文にも記されている通り、確かに21世紀という時代は、古さと新しさとが共に疲弊してしまったように感じられざるを得ない、そういう時代なのかもしれない。奇しくも京都大学の哲学的伝統を築き上げてきた巨星達の訃報が相次いだ。かつては、そうした偉人達にはかなわぬとも、“そこそこ意味のある仕事”ならできるという何らかの自信が、哲学・宗教哲学に取り組む者達には漠然と共有されていた様に思われる。今日若手研究者達は、果たして意味のある仕事などそもそも可能なのかという苦々しい問いを彼らの道の最初の一步から引き受けざるを得ない状況にあるのかのようである。「専門領域」に閉じこもるといふ自己防衛の常套手段すらもはや余りにみずぼらしいひとつのファッションとしか見えなくなっているシニカルな時代の雰囲気は、しかしひょっとして“本当に意味のある仕事”への渇き、欲望を、躓いた時にも漠然とした自信に頼ることのできた世代には想像出来ないようなかたちで、どこかに養いつのらせていてくれたりはしないのだろうか。(川口茂雄記)