

Title	ショーペンハウアー : 時代遅れの思想家のもつアクチュアリティ
Author(s)	ローディ, F
Citation	カンティアーナ. 1993, 24, p. 1-24
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66714
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

ショーペンハウアー——時代遅れの思想家のもつアクチュアリティ

F・ローデイ

甲田純生訳

—

1

ニーチェは、『反時代的考察』という一連の論文のなかで文化批判を行なったが、その中でニーチェが現代哲学の動向を描いていることはよく知られている。ニーチェは、彼独特の、アイロニカルで意味深長なことばでもって、こう語っている。自分の思想は現代の支配的動向に反するものではあるが、この反時代性は現代的なものから過去のものへと逆行しているということではなく、来たるべき問題の先取りを意味するのである、と。つまりニーチェのいう反時代性という概念は、来たるべきもののもつアクチュアリティを要求するような逆説的な概念なのである。私はここで「時代遅れ」の思想家であるショーペンハウアーについて語るわけであるが、私は「時代遅れ」という言葉に、ニーチェの反時代性の概念がもつような逆説的な意味合いを言い含めているわけではない。むしろ私は、ショーペンハウアーという哲学者が「時代遅れであること」を、文字通りの意味に解したい。その上で、この哲学者にどの程度まで新たなるアクチュアリティを認めることができるかを問うてみたいのである。ただ、ショーペン

ハウアー自身は文体上の手段として形容矛盾的な表現を好んだが、私がこの時代遅れの思想家のもつアクチュアリティを問うとき、そのような表現を弄んでいるわけではない、ということとは断っておかねばならぬだろう。また、衣服や格言は、たとえそれが流行遅れのものとなってしまっても、ずっと守り続けていればいつかまた目の目をみることもあるのだ、というような説教めいた文句を臆面もなく掲げてショーペンハウアーについて語ろうとも思わない。むしろ私が言いたいのは、ショーペンハウアーの哲学には、時代遅れのものと同様に当時の時代に密着しているということなのである。ショーペンハウアーの記述には、いわばどうしようもないほどに当時の時代に密着したものが多くあり、そのために我々はショーペンハウアーに対して骨董品の価値以上のものを見出すことができないのである。しかし我々が一九世紀初頭あるいは一八世紀の思考に身を委ねてみるならば、そこに独自の直観や生活風潮、学問的認識を見出すことだろう。それらは歴史のなかで起こる様式の変化や思考の変化、あるいは流行などに左右されない価値を持ったものなのである。しかし「価値をもっている」ということは「価値を認められる」ということとは別のことである。ショーペンハウアーの洞察のなかには恐らくは時代を越えて通用するものがあるのだが、かつては不当にもその価値は認められなかった。我々専門家が思いついてその価値を認めようとしなかったのである。

さて、私はチュービンゲンでの学生時代に、一九世紀の哲学史に関する講義を受けたのを今でも覚えてはいるが、その講義では概してショーペンハウアーは扱われなかった。このことは五十年代の当時の状況では、ごく普通のことであった。そのことには、おそらくはカール・レーヴィットの著作『ヘーゲルからニーチェへ』が一役かかってい

たのであろう。この本は当時大変影響力のある本であったのである。それは「一九世紀の思想における破壊的革命」について書かれたもので、マルクスとニーチェが話の中心をなしていた。レーヴィット自身は、この著作の本来的テーマを「絶対精神の哲学であるヘーゲル哲学がマルクスとキェルケゴールの手によってマルクス主義と実存主義に姿をかえたこと」である、と述べている。このことをみても、ショーペンハウアーが一九世紀の哲学の主流に数え入れられないことは、もっともなことと納得がいくことであらう。そればかりでなく、レーヴィットは、ニーチェの哲学に影響を与えたという点でしか我々の関心を引くことがない、在野の哲学としてショーペンハウアーを位置づけているのである。当時これほど重要視された本のなかでも、ショーペンハウアーの哲学のために一章を当てることはなかったのである。

ドイツ哲学においてショーペンハウアーが、今世紀半ばの数十年間にみられたように、不当にも過小評価されてきたことは、どれほど強調してもし過ぎることはない。ショーペンハウアーなどは鼻で軽くあしらってみせるのが、哲学者にとってはいわばエチケットだったのである。そういう態度の背後には、一九世紀という時代に対する特殊な感情が隠れていた。一九世紀というのは、トーマス・マンがブッデンブロークで描いたように、市民的で自由主義的、悲観的でまた文化に飢えた世界であり、それは遅くとも第一次世界大戦とともに幕を閉じたのである。トーマス・マンはブッテンブロークのなかで次のように言い添えている。富めるとも生きるに疲れたトーマス・ブッデンブロークは、死の直前、ショーペンハウアーの哲学によって慰めを与えられた、と。このトーマス・マンの言葉は、哲学の教科書にある記述に比べて、ずっと印象的で、しかもそこには、ショーペンハウアー哲学がなぜ一

九世紀のドイツで一世を風靡するに至ったのが書かれている。そして二つの世界大戦を経験した後、人々はこのような一九世紀的な世界から身を守ろうと必死だったのである。しかしその一方では、その当時はまだ、時代の要求にかなった哲学の流行に迎合しその哲学を過大評価する風潮を警戒するまでには至っていなかった。どうしようもなく時代遅れなものを忌み嫌うバトスが、当時の人々を支配していたにちがいない。かくして人々の心とショーペンハウアー哲学の間にはある距離が生じてきたのであるが、この距離こそ私が問題にしたいことなのである。というのも、この距離は、ショーペンハウアー哲学が時代遅れだと言われることと大いに関係があるからである。

二

さて、今までの話でここで問題となるべき事柄は、大体のところ明らかになったことであろうが、もしこの問題を政治的・社会的な次元に還元しようというのであれば、それは的是はすれだと言わなければならない。であるからこの問題をここでどういう視点から扱うのかを、はっきりさせておくことが必要である。ショーペンハウアーは一九世紀のドイツの哲学者のなかでも最も反動的な哲学者の一人であった。彼が人生の一時期、アンシャン・レジームにまで遡ったことは、そのことを象徴していると言える。とはいえ、ショーペンハウアーは、ヘーゲル・ヘルダーリン・シェリングの三人のように、フランス革命の勃発を肌身で感じ、それに狂喜し、「自由の樹」を植えて革命の喜びを分かちあったわけではない。ショーペンハウアーはこの激動の時代に、ダンツイッヒで（のちにはハンプルクで）裕福な商人の子供として、すくすくと育ったのである。ショーペンハウアーの父親は、自由であることに対しては多大な関心と犠牲を払った人であったが、彼のいう自由とは革命の自由ではなく、自由主義的・愛国主

義的な自由であり、要するにハンザ同盟の大商人達がプロセインに対して抱く憎しみのことだったのである。また若かったショーペンハウアーが、フランス革命の動向を目の当たりにしながらも、それに心動かされるのがなかったということは、特に注目に値することである。九才のとき、ショーペンハウアーはフランス語を学ぶためにル・アーヴルに行くが、そこで彼は一七九七年から一七九九年までの間、父親の商人仲間の家族のもとで、幸せな少年時代を過ごすことになる。ショーペンハウアーが保守的であるのは、こんなところにあるのかもしれない。大商人の家庭でぬくぬくと育ち、そこから俗世のことを見下ろしてみると、五執政内閣当時のフランスの惨めな状況が、いやが応でも目に付いたのである。ショーペンハウアーがル・アーヴルにいた当時、ナポレオンもまたその町にいた。一八〇六年、ヘーゲルは、イエナで馬上にまたがって市内を闊歩するナポレオンを目にし、彼こそ世界精神の権化だ、と興奮ぎみに語ったのであるが、それとは対照的に、少年アルトゥール・ショーペンハウアーは、ナポレオンと同じ町にいながらも、自分の身の回りでまさに歴史的な出来事が起こっていることに対して、特別な感慨を抱くことがなかったのである。ヘーゲルとショーペンハウアーが、ナポレオンに対して抱いた感情の違いが、後々二人の哲学に影を落としているのかもしれない。いずれにしても、ショーペンハウアーには生涯を通して、人間の行為がもつ歴史的次元に対する意識が欠けていたのである。彼は常に、永遠に変わらぬ人間の不幸にのみ目を向けていた。

幼児期に始まって、生涯を通して培われた生活様式にいたるまでを概観して気づくことは、ショーペンハウアーがいろいろな意味で、一貫して一匹狼であったということである。父親が亡くなった後は、彼は母親や妹と仲たが

いしたうえ、友人や異性との付き合いもなくなってしまふ。町中では識者を見るとすぐに議論をふっかけ、哲学の教授連中に対しては憎しみの念を絶やすことがなかったし、また一九世紀の時代動向に一喜一憂することもなかったのである。一八一三年の諸国民戦争のときもそうであるし、一八四八年の二月革命のときもそうであった。もちろん、二月革命では老齢ながらも革命の勃発に驚き、彼なりに革命と戦つてはいたが。しかしショーペンハウアーは、決して社会からののけ者であつたわけではない。つまり、市民社会の規則に従わないようなアウトローであつたのではない。それどころか、つましい生活を送つていたとはいへ、経済的にはなんの不自由もなく快適に日々を送つていた。このように経済的に余裕があつたために、彼は自分が忌み嫌つていた「規格人間」を生活から放逐することができたのである。ショーペンハウアーの伝記を読むと、彼が父親から相続した財産をうまいことやり繰りすることで二倍にしたというエピソードが目につくが、伝記作家達はこのことに対して時には賞賛の拍手を送り、時には軽蔑のまなざしを投げかけたようである。いずれにしても、ショーペンハウアーにはブルジョア的な特徴が備わつていたようで、このことは少なくとも一九世紀前半のドイツ哲学者には、稀なことであつた。この意味で、ショーペンハウアーの精神構造は非常にブルジョア的であつたといえる。たとえて言えば、彼の頭のなかには、一種資本主義的構造を呈しており、彼の哲学はその資本から得た収入によつて生まれたものなのである。晩年に彼が記したアフォリズムは、この資本の利子だ、とでも言えるであらう。

「人生は苦難に満ちている。私は、この人生について思いを巡らすことでわが一生を送らうと決意した。」これはショーペンハウアーが二三歳の学生のときに書いた有名な言葉であるが、この言葉も、今述べたようなブルジョア的な背景を知つてしまうと、少々興醒めしてしまふかも知れない。もちろんショーペンハウアーが、早い時期か

らすでに、人生の苦難と、社会で生きていかねばならぬ人間の苦しみを、当時名の知れた他の誰よりも鋭く見抜いていたことに、疑いの余地はない。しかし、もし人生の苦難を単に悲観的に眺めて一生を送り、この苦難と戦うことをしないのであれば、先のショーペンハウアーの言葉は、その輝きを失ってしまふであらう。もつと別のやりかたで、人生の苦難に立ち向かっていくこともできるからである。それは、パリのハイネやチューリッヒのビュヒナー、ロンドンのマルクスを引き合いにだすまでもないであらう。自分の思想のために財産を失い、亡命の憂き目を見るなどということは、ショーペンハウアーには滑稽なことなのである。彼の人生は、精神的にも経済的にもそのようなことから程遠いものであった。

以上見てきたことからして、ショーペンハウアーは、極端に時代遅れの哲学者であると言えるであらう。つまり、我々の時代ではもはや省みられることのない学問分野に身をやつた哲学者なのであるが、彼は単なる世捨て人ではなかった。彼が生涯を通して自慢できたのは、他の者達が本から得る知識を自分のものにしようとして躍起になっていたなか、自分は人生という書物から学んだということなのである。商人の息子としての経歴、金利生活者として静養と保障を求めたということ、これらのことが、世界と人生を否定するというショーペンハウアーの哲学に特別なヴェールを投げかけている。このことは、ショーペンハウアーにおける時代遅れなものの第一のエレメントとして、心に留めておかなければならないことである。

三

ショーペンハウアーが自分の思想を、驚くほど整合的な体系にまで仕上げたことは常に賞賛の目でもって見られ

たが、このことは裏を返せば、ショーペンハウアーが時代遅れな思想家であるということでもある。一九世紀という時代は、思弁的形而上学の全盛期と衰退とが交錯した時代であった。一九世紀の半ば頃には、ドイツ観念論の体系などを拝聴する人間はもはやいなくなっていた。そのような時に、体系としてはすでに一八一九年に完成されていたショーペンハウアーの哲学が、数十年の年月を待って、やにわにもてはやされ始めたのである。このような体系的な思弁哲学が、広く大衆に受け入れられたのはこれが最後であった。そのあと間もなく、体系を嫌った典型的な思想家であるニーチェが、全く異なった哲学をひっさげて登場してくるのである。

ところで、ショーペンハウアー哲学の体系とは、どのようなものであるか。彼の主著の表題である「意志と表象としての世界」は、そのことを解く鍵になるが、この著書が四部構成になっていて、そのうちの二部が「意志」というテーマに当てられ、残りの二部が「表象」というテーマに当てられていることも、また重要なヒントになる。このような構成を見るに、ショーペンハウアーが「意志」と「表象」と名づけた二つの原理の間の二元論的対立が、この著作本来のテーマであると推測できるであろう。ショーペンハウアーは、ひょっとしたら、この二つの世界原理の戦いを我々に認識させようとしているのかもしれない。答えを先取りするならば、ショーペンハウアーが言いたいのは、人間の個体には衝動と知性との絶えざる緊張があるということなのである。そして衝動と知性の戦いを描くときには、ショーペンハウアーは分裂した自分の本質が体験したことを、そこに描き込むのである。このことに触れるとき、ショーペンハウアーが一六歳のときに書いた「歓喜よ、地獄よ」という詩がよく引用されるが、その詩は悲痛な嘆きの声で終わっている。

君よ、弱さという桎梏よ

君は私を引きずりおろし

しがみついて私から離れない

君の糸の群れにひっかかったなら

すべてのものが死んでしまう

私も上にはいけない

衝動と知性の対立が人間学的な基礎所見であるならば、衝動と知性の二元性をシュローペンハウアーが単純に世界に投影していたとは言えなくなる。むしろ、意志としての世界と表象としての世界の差は、パースペクティヴの差なのである。まずシュローペンハウアーは、世界が認識主観である我々に対していかにして現象してくるか、言い換えれば世界が我々の表象としていかにして与えられるかを吟味している。この吟味の後には、また別の問いが待ち受けている。世界は我々に現象してくるが、この現象の向こう側では世界は実際何であるのか、という問いである。この問いに発して、シュローペンハウアーは、彼の哲学の中心をなす形而上学的命題に辿りつく。世界はその根底において、盲目的エネルギーであり、暗い衝動であり、駆りたてられることであり、シュローペンハウアーによれば意志なのである。

表象と意志という二つのパースペクティヴを、認識論と形而上学という哲学の用語で特徴づけることができるであらう。シュローペンハウアーは『意志と表象としての世界』の第一巻で、認識論的考察を行っている。その考察に

よれば、世界は単なる表象であり、現象なのである。このショーペンハウアーの認識論は、カント哲学にのっとつたものである。『純粹理性批判』では、物と「物自体」とが区別される。物とは、我々の認識能力に適合して現象してくるものであり、「物自体」とは、物の客観的存在であり、我々の表象様式に関わりなく存在するものである。全くカント的な意味で、ショーペンハウアーは現象の世界、表象としての世界を考えたのである。表象としての世界の法則は、物に依拠するものではなく、我々のうちに存在するものである。物はこの法則に従い、そのことで我々に現象してくるのであるが、それは決して「物自体」ではない。カントの言葉によれば、我々のうちには、あらゆる経験に先立って、すなわちア・プリオリに、世界を構成する法則が存在するのであって、この世界は、ア・プリオリな表象構造の座標系の中でしか現れてこないものなのである。これはカントの根本思想であるが、同時に『意志と表象としての世界』の第一巻の根本思想でもある。

しかし、カントが現象界と英知界とを厳密に区別した、その境界をショーペンハウアーは越えてしまう。『意志と表象としての世界』の第一巻から第二巻に移行するのにならなくて、彼は認識論的な視点から離れてしまうのである。カントとは対照的に、ショーペンハウアーは世界、特に自然がそれ自体で何であるのか、知ろうとするのである。これはいわば越権行為であり、これではショーペンハウアーは、カントの批判哲学から愚かにも後退してしまつたのだ、と取られかねない。事実、ショーペンハウアーの形而上学は彼の認識論が否定した基盤の上に成り立つものだ、と評されたのである。実際その通りなのであるが、しかし、第一巻の認識論から第二巻の形而上学への移行においてこそ、まさにショーペンハウアーの思想で最もオリジナルなものがみられるのであり、このオリジナ

リティゆえに、ショーペンハウアーは今日でもなおアクチュアリティをもつといえるのである。それは身体の発見ということである。もちろんここでいう身体とは、我々の表象世界における客体と同列に扱われるようなものではなく、我々自身の一部であり、直接的な経験において、我々の内部で与えられるものなのである。この点に関しては後でまた触れることにして、今はさしあたり、哲学においては思想のもつオリジナリティというのは、思想上の矛盾を孕みながら獲得されるものなのだ、ということだけを言っておきたい。後にみるように、ショーペンハウアーのアクチュアリティを問うとき、体系上の不整合性は、新たな現実への突破のもつ価値に比べれば、些細なことなのである。

しかし、まずショーペンハウアー哲学の体系構造を、もう一度見ておかなければならない。ショーペンハウアーは最初に、我々の認識能力に従う、世界の表象について語り、その後、一見堅固に構築されたようにみえる現象世界の体系に、抜け穴のあることを示した。この抜け穴から、我々は世界の真なる存在に辿りつくことができるのである。意志によって生気を吹き込まれた身体は、もはや我々にとっての単なる表象ではなく、それは我々自身である。我々は意志であり、そしてそれと類比的にいうなら、一切の自然は意志とエネルギー以外の何物でもない。これがショーペンハウアーの自然哲学の中心思想である。すべてが究極的には意志なのである。そして、形而上学的基礎原理としてのこの意志こそ、物自体なのである。物自体は、我々の身体の経験を通して、そのままの姿で我々に現れてくるのである。

以上述べたような中心思想をふまえるなら、ショーペンハウアー哲学の全体系を概観することは比較的容易なことである。ショーペンハウアーの形而上学的な基礎体験というのは、恐怖であり、苦しみを産み出す盲目的世界意志の力なのである。この意志の力は、エネルギーと引力・斥力の働く無機的世界から、動植物、人間にいたるまで、自然界の一切を支配する力である。世界の至る所でショーペンハウアーが見たものは、強きものが弱きものを挫く様であり、強きものが圧倒的な力で弱きものを吸収するさまであり、食うか食われるかという戦いなのであった。

このことが、彼の厭世主義という世界観を培ったのである。このような世界の有様は、人間の世界において頂点に達する。つまり、生への盲目的意志を肯定することは、必然的に他の生を巻き添えにすることになるのである。行きつくところは、エゴイズムであり、飽くことなき欲望であり、羨望と権力であり、残酷さと悪の極端な形式である。ショーペンハウアーが自然の基礎原理として認識した苦悩は、人間の世界の普遍的な生の形式となるのである。

以上のような形而上学的な基礎体験から、ショーペンハウアーが引き出した倫理学上の帰結というのは、生への意志を否定すること以外ではありえない。これは『意志と表象としての世界』の第四部のテーマであり、そこにはショーペンハウアー哲学の核心が隠されている。それによれば、盲目的意志の支配するこの世界で恐怖から逃れる唯一の道は、生への意志を一貫して否定し続けることなのである。このような努力だけが、意志から救済されるただ一つの道であり、それは究極的には自殺を意味するのではなく、我々の内部でこみあげてくる意志の衝動を抑圧すること、すなわち禁欲を意味する。禁欲によって我々は世界の真なる姿を認識するのであり、インド哲学の言葉借りて言うなら、マヤーのヴェールが破れ、表象世界の背後に、世界意志の深淵が顔を覗かせるのである。

かくして認識論から形而上学へという道は、倫理学へと進むことになる。この道程において美学は大きな役割を果たすのであるが、そのことについては、私はさしあたり触れないことにした。『意志と表象としての世界』の体系構造を見通すことが先決だからである。ここにきて我々は、非常にアンビバレントな事態に遭遇する。先に述べたように、ショーペンハウアーの体系には、認識論から形而上学への移行に難点があるが、もしこの移行を理解することができれば、そこには驚くほどの体系的整合性と統一性を認めることができる。しかしその一方で、彼の体系にはあるうさんくささがつきまとう。一般的にいつて、哲学体系というのは閉じられた思想体系であり、それはそれ以上演繹不可能な幾つかの根本真理から展開され、この根本真理から演繹できないようなものはすべて捨象するものである。世界がその根底において意志であり、この意志は永遠に「満たされることがなく」決して安らうことのない、盲目的な衝動エネルギーである、これがショーペンハウアー哲学の根本真理に当たりますが、このような発言は、現実のなかの特定のアスペクトを絶対化することに他ならない。形而上学に基礎をもつ体系は、いずれも世界の様々なアスペクトの一つをこのように絶対化することで成立している。したがって、仮にショーペンハウアーの根本思想を次のように言いかえたとしても、それはショーペンハウアーの思想と同じく真理である権利をもってはるはずである。たとえば、「世界にはある創造的なエネルギーが存在し、このエネルギーは、単純性と同一性から一層の多様性と細分化へと進み、発展が新たな段階に進むごとに根源的な統一から離れ、ついには多様性全体が廃棄され、新たに一つの統一、より高い能力と具体的豊かさを備えた統一へ統合されることで、発展の究極点に辿りつく」と主張してみよう。これは、大雑把にいつて、ドイツ観念論において精神が辿る道筋だといえる。要するに、ある根本思想が究極的に真であるのか偽であるのかを決定することは、我々にはできないのである。そして

今世紀の哲学は、このような形而上学にきっぱりと別れを告げたのである。哲学体系という点に関しては、ショーペンハウアー哲学にアクチュアリティを見い出すことはできないといつていいであろう。

さらに、現代思想のもつ問題設定とショーペンハウアー哲学との間に、埋め難いギャップが存在するもう一つの理由がある。ショーペンハウアーは、一九世紀の哲学の主流からは外れているが、それは彼が歴史、特に人間の歴史性という問題に注意を払わなかったからなのである。それに加えて、最高度に形而上学的な原理のもつ限界ということもある。ショーペンハウアーの思想の出発点は、人間の身体が意志あるいは衝動であるという経験であった。彼は「身体のアナロジーに従つて」意志を、無機物や動植物、人間といった様々な自然界で見たままに、自然哲学として描いたのである。そのために、自分の体系を仕上げる上で、歴史的現象に顧慮する必要はなかったのである。この点に関して、ニーチェの言うところによれば、ショーペンハウアーは「獨創性に乏しく、感受性に欠け、そしてドイツ的でない」。それというのも、ドイツ文化というのはどの時代においても、「先を見通す繊細な歴史的センスに秀でていた」文化であったからである。このことは、ショーペンハウアーが自分の思想のための直観材料として歴史を無視した、ということを単純に意味するわけではない。彼は歴史性そのものを、あるいは人間の歴史的存在を強引に、フェイドアウトしたのである。ショーペンハウアーの世界像は、意志という一見ダイナミックな根本原理を持ちながらも、徹底してスタティックなものである。芸術家として、あるいは哲学者、あるいは宗教人として、マーヤのヴェールを破り世界の真実存在をかいま見ることのできた、様々な時代の天才達は、時代の差を越えて互いに語らうことができるものであるが、それに対して、この世の大部分を占める「規格人間」は、意志

の呪縛から逃れることもできず、制限された自分の行動のもつ目的を追いかけないのである。進歩もなければ衰退もなく、歴史的経験もなければ差別化もない。過去・現在・未来の関係というのは、人物と事件が偶然に何の意味もなく遭遇すること以上のことであるが、その関係において制限されることもなければ制限することもない。また救済もなければ劫罪もない。あるのはただ、盲目的意志を本質とする現象が、何の価値もなく永遠に戯れていることだけなのである。

四

さて、次のように問うことができるだろう。ショーペンハウアーは、歴史の終焉に関して我々が抱いているポスト・モダンの意識に見合うがゆえに、アクチュアリティをもつのか、あるいはショーペンハウアーは、世俗化した救済史を楽観的に作り上げることに對する解毒剤であるがゆえに、アクチュアルなのか。あるいはまた、ニーチェとともに永劫回帰を賛美し、歴史の意味が展開することに連続性を認めないことがポスト・モダンの福音書ではないのか。とりわけ、意味をもたらす主観の力を断念することがそうなのか、と。

以上の問いを、もっと一般的な形で表現するなら、次のように言うことができるであろう。私がショーペンハウアーについて「時代遅れ」だと言ったことの本质は、ショーペンハウアーがモダンではないが、その代わりポスト・モダンであるということにあるのではないか。結局、一度廃れたものもずっと待ち続けていけば、また目の目をみることはあるのだ、という古人の教えが正しかったのではないか。あるいは、もっと別の言い方をすれば、

我々はモダンという時代に生き、そこではアンチ・モダンが流行しているがゆえに、ショーペンハウアー哲学のアクチュアリティは、それがモダンではないというところにあるのではないかと。

これらの問いに答えることは、決して容易なことではない。軽々しく答えを出すことは、避けなければならない。

まず第一に心に留めておかねばならないのは、ショーペンハウアーが歴史的発展を信奉する思想のみならず、何らかの点で歴史的過程にある構造を認める一切の思想を拒絶したことは、我々の時代のある要求に答えるものなのだ、ということである。我々は偶然性や、恣意性のもつ開放性を好むのだが、この点でショーペンハウアーを信用することができるだろうか。信用できない理由がいくつかあるが、私はここで二つ挙げておきたい。

(a) ショーペンハウアーの思想の中核は、本質と現象を厳密に分離するという原理に基づいている。世界の本質は意志であり、表象は現象にすぎない。そして、ショーペンハウアーが主張するところによれば、自分は世界の本質を認識したがゆえに、あなたがたを救済の道へと導くことができる、というのである。また、ショーペンハウアーは絶対に確実な知を要求する。それは、その知の完全な明証性ゆえにはやなものにも脅かされることのない知である。このように、ショーペンハウアーの哲学は、開放性に関していえば不十分なものであるし、また真理を所有していることを独断的に要求する哲学でもある。このような思想は、モダンを支配する合理的精神にとって問題とならないばかりでなく、ニーチェにならい、真理の存在を信じず、仮面を被って変装した真理しか認めないポスト・モダンにとってすら、問題とならないのである。

(b) シュローペンハウアーは、真なる認識の源泉として一つのものしか認めてはいない。それは、意志から開放された主観のもつ直観である。先にすでに触れたように、シュローペンハウアーは、マリーヤのヴェールを破り、現象界というもやをとり払う能力を持った芸術家や哲学者、宗教人を、天才と呼んでいた。シュローペンハウアーが『意志としての世界』の第三巻で展開した美学の大部分を占めるのは、天才論なのである。この天才論は、徹底したプラトニ主義と結びついている。シュローペンハウアーによれば、天才とは意志の束縛から開放された認識主観であり、この天才が直観するのが、プラトンのアイデアであり、存在の原像なのである。このアイデアを天才が認識できるのは、意志が様々な形で可視化するからである。つまり、世界はその根底においては暗い衝動であるが、この盲目的エネルギーは、自然界の様々な領域から人間にいたるまで、絶えずより高度な段階へと已れを客観化することで、可視的となるのである。このことは、シュローペンハウアーの自然哲学について話したところで、すでに見たとおりである。これに付け加えなければならないのは、客観化のこの諸段階はプラトンのアイデアであり、天才、とくに芸術家は、このアイデアを直観し、そしてそれを己れの芸術において表現するのだ、ということである。

ここで我々は、形而上学に基礎をもつ極端な本質主義に出会う。この本質主義は、モダンにとってのみならずポスト・モダンにとっても、問題を孕んでいる。仮に、シュローペンハウアーが言うような天才論によって、一切の真なる認識の不変性と非歴史性が根拠づけられたとしても、そのような哲学は我々を未来へとさし向けてくれるのではなく、むしろ形而上学的体系を夢想していた時代へと、我々を逆行させるだけなのである。シュローペンハウアーの思想に新たなるアクチュアリティを与えるために、この思想を、いわばニーチェの横を通り過ぎて現代にまで持

ち込もうとするならば、なにか特殊なトリックを用いなければ無理であろう。

五

今まで我々は、ショーペンハウアー哲学のなかに、現代にも通用しそうな点を探り検討してきたわけであるが、いずれの場合にも、この哲学者が活躍できそうなところは見つからなかった。では一体、この時代遅れの思想家のアクチュアリティをどこに認めることができるのであろうか。ここで触れておかねばならない本質的なことが三つある。

(a)まず私は、先に手短かに触れておいたショーペンハウアーの思想に、もう一度戻りたいと思う。それは、我々の身体という体験を通して、我々は単なる表象の世界の背後に辿りつくことができる、という思想である。ここに示されているある洞察は、様々に形をかえて、今日なお我々の関心を引くものであり、広い射程をもっている。ショーペンハウアーは、直観に偏った認識図式のもつ限界を明らかにしている。もし我々が、直観の能力だけを与えられた認識主観でしかないのであれば、我々は、肉体を持たない存在として古い聖人画を飾っている、天使の翼をもったかのこうべに匹敵することであろう。が、我々は身体をもつがゆえに、その身体を通して、単なる表象以上の現実性に触れることができるのである。例えば、何かを掴もうとしている手は、表象に従うならば、我々に対してそこに存在するものである。しかしそれよりも重要なのは、我々自身がこの掴むという動作そのものなのであり、掴もうとしている手の表象の根底には、掴もうという意志が存在し、その意志は表象とは別の現実性なのである、

ということである。ここでは手は、もはや単なる現象でも、表象する主観にとつての客観でもなく、意志であり、意志する存在の一部であり、意志の体験において直接に与えられるのである。かくして「私の身体と私の意志とは同一のものである」。

以上のようなショーペンハウアーの洞察を考慮する際、身体性に初めて着目した発想の豊かさ、その着想から帰結する体系化のもつ問題性とは、厳密に区別して考えなければならぬ。体系性に関していえば、すでにみたように、ショーペンハウアーが、「身体のアナロジーに従って」全自然を、意志の客観化の諸段階として説明したところに問題がある。我々の手は、我々のうちで働いている意志が「客観化」したものだ、とショーペンハウアーは言うのである。このような自然哲学的な思弁が、今日、一体どれほどの有効性をもちえるのか、あえて言う必要もないであろう。

それとは反対にショーペンハウアーの洞察は、現実性についての新しいコンセプトを含んでいる。それは、我々の身体が、言葉では表現できないような世界体験が可能となる条件なのである、ということである。この現実性は、単に直観によって与えられるようなものではなく、生きられた現実性である。一九世紀および二〇世紀の様々な思想は、ショーペンハウアーが初めて類稀なる洞察力をもって定式化した認識が正しかったことを思いしらされているのである。

(b)さらにここで取り上げたいことは、宇宙や人間の世界を前にして恐怖を体験したときに人間がとる根本的態度、すなわち慰めの放棄である。ドイツのたいていの哲学者達は、哲学的に世俗化された神概念（世界精神、世界理性、絶対者等）になんらかの形でしがみついていたために、彼らが結局は神学から出発していることが知れてしまうのであるが、そのような時代にショーペンハウアーは、現代の自然科学がもつ世界像と同じく、世界が神や意味によって創造されるのではないという結論を導いていたのである。かくしてショーペンハウアーは『意志と表象としての世界』第二巻を次のような文ではじめるのである。「無限の空間には無数の、光輝く天体が存在する。それらの天体の周りには、それによって照らしたされる小さな天体がダース、回転している。この小さいほうの天体は、内部は熱いが固く冷たい表皮で覆われており、その上ではシート状のカビが生きて認識する生物を作り出すのである——これが経験的真理であり、現実的なものであり、世界なのである。」このような世界像は、第四巻における人生についての考察によって補完される。それは次のようにはじまる。「無限の空間と無限の時間において、人間は己が有限なものであり、したがってかの無限なものに対して消えゆく大きさしかもたないことに気づく。人間は己の無制限さゆえにつねに相対的なものでしかなく、決して己の存在の絶対的な「いつ」と「どこ」をもつことがない。というのも、人間の場所と持続は、無限で無制限なもののある部分でしかないからである。」これが、単に無限であるにとどまらず、神をも慰めをも失った宇宙における人間の位置なのである。このような、人間の意味付与を離れた、いわゆる空虚な宇宙の体験が、現代人の根本経験の一つではないだろうか。このような経験に対する対応の仕方は、人によって様々であるかもしれない。しかし、膨大な銀河を含む宇宙を冷静に見つめてみたところで、宇宙の圧倒的に非人間的な姿以外のものを見出すことはほとんど無理であろう。ショーペンハウアーはこ

のように考えたすえ、諦めだけを慰めたと結論し、生への意志を哲学的に否定してしまったのであるが、このことよって、我々はショーペンハウアーを「時代遅れ」という概念のなかに閉じ込めてしまうことができなくなるのである。ここにいたってショーペンハウアーは、あらゆる時代を越えて対話を——世界否定者と、禁欲主義者と、そしてついにはブッダとの対話をするのである。このことは単に神を失った宇宙という問題にのみあてはまることではなく、とりわけ神によって見捨てられた人間世界にもあてはまることである。ショーペンハウアーは若い頃から、人間存在に潜む悲惨さと絶望に対する鋭いまなざしをもっていた。彼は教養を広めるために両親に連れられて大旅行を行ったが、その途上で、トゥーロンの牢獄にいた囚人達の運命や、リヨンの大虐殺について——この町の市民達はこの大虐殺のことをすぐに忘れてしまったのであるが——自分が受けた印象と反省を書きとめていた。ショーペンハウアーにとっては二〇世紀に起こったおぞましい出来事も、自分の理論を証明するものでしかないのかもしれない。アウシュヴィッツや広島の後にも、彼の哲学はその核心においては変更を被る必要はないのかもしれないし、このことよって彼は「時代遅れ」の思想家であるといの不名誉から解放されるのである。この点から言えば、彼は決して小市民的ではない。私はこの節を終えるにあたり、ショーペンハウアーが一八一五年にラファエロのシスティナのマドンナ像に託して書いた詩をその典拠として挙げたい。その詩の中で、彼は幼児イエスのまなざしを描いている。

彼女は彼を世界へと導く、そして彼はぎよっとして見つめる

世界の恐怖のなかにカオスを

世界が荒れ狂うなかに野蛮な狂乱を

世界の活動において愚行が癒されることはなく

世界の苦悩において苦痛が止まることもない

この二七歳の青年はその当時、「救済を未来永劫確信しよう」という希望の表明でもってこの詩を閉じている。しかしこの希望はまもなく諦めずに転ずるのである。彼は救世主による救いを期待しているのではなく、ただ意志を否定するという、世界を克服する力による救いのみを期待しているのである。

(c)この論稿を終えるにあたって、我々はショーペンハウアーの哲学からさらなる根本態度——これを私は、生き、意志し、苦悩する一切のものとの連帯感と呼ぼうと思う——を学ぶことができるということをおことう。しばしば同情がショーペンハウアー倫理学の真髄であるように言われるが、ここで連帯感というとき単純にそのような同情が念頭に置かれていたのではない。ショーペンハウアー倫理学は同情の倫理学として簡単に片づけられるものではない。彼が愛と等置する同情というのは、彼にとつては、意志の支配から救済される途中の一段階にすぎないのである。この途上において最高の段階となるものは愛でも同情でもなく、「あらゆる理性よりもっと高いかの平静、大海にも比すべき心のまったき寂靜、深い安息、揺るぎない確信、ならびに明澄さである。ラファエロやコレッジョが描きだしたのは、容貌におけるこうした境地の残映にすぎないのであるが、それでも福音は完全に確実にとらえられているといえよう」。

しかし、このような思想を率直に受け取るなら、人間の自然に対する関係にある重要な帰結をもたらすことになる。もしすべての生物が、究極的には世界意志の現象にすぎないのであれば、それらの生物は己の存在の最終根拠においては一つの同じものであることになる。これはゲーテにおいてみられるような、自然への感情移入の熱狂的形態ではない。ショーペンハウアーにとっては、我々の生みの親である万物の母などは存在しないし、我々がある全一的生命に帰属しているのだ、という慰めもありえない。それにもかかわらず、あらゆる生命との連帯感が要請されるのであるが、このような要請は、我々がある一つの意志の現象にすぎないということを自ら知っているところからくるのである。ショーペンハウアーは自分のこの思想を、古いインドのことは「汝はそれなり」をひいて表現している。このことばが意味するのは次のようなことである——私が動物や他の人間を虐待し苦しみを課したとしても、それらの動物や人間は、私と同じく、かの意志の一部なのであり、私も本来は苦しみを課されたものと同じものなのである。ここから導きだされる帰結は同情ではなく、アルベルト・シュヴァイツァー——彼は明らかにショーペンハウアーの影響下にある——が求めたように、生命に対するある種の畏敬の念である。私の考えによれば、この「汝はそれなり」ということばは、ショーペンハウアーが焼き直しをしたような形であれば、今日なお我々に関わりのあることなのである。この古代インドの知恵は、自然に対する感傷的な愛とは関係がない。ショーペンハウアーはロマン主義者ではないし、ルソーの学徒でもない。彼の言う、全生命体との連帯感、感情に由来するのではなく、我々が世界に帰属しているのだという哲学的知見に由来するのであり、この知見は我々自身が消滅しなければ消えることはないのである。

我々はここで、表題の中で「アクチュアリティ」と「時代遅れ」という二つの概念で示されていた対立に今一度目を向けることにしよう。ショーペンハウアーの哲学は、生命体の領域に暴力的に介入することのもつ不条理性を指摘したという点で、非常にアクチュアルなものである。と同時に、ショーペンハウアーを、合理的で学問的かつ責任を自覚した生態学の祖として非難するのも奇妙なこともかもしれない。このことに対しては、体系的に基礎付けられた彼の厭世主義が——それは、盲目的な世界意志の現象はすべて無価値であるということからくる——根本的な批判となる。ショーペンハウアーはおそらくは今日でも、地球上の生命を救済しようという人間には与しないであろう。彼は——彼の思考の前提からして——人生に積極的に参加することはできないであろう。彼は今日でも、人生について反省することで、人生——この厄介な代物——を送るのであろう。

付記

ボッフム大学のF・ローディ教授は一九九二年四月、来日され、本校でも講演していただく予定であったが、残念ながら健康を害され、来日が中止になった。

しかし既に講演原稿は送られてきていたので、同教授の許可を得て、その翻訳を本誌に掲載することにした。

(大学院博士課程)