

ソクラテス — 死刑〔自死刑〕後二四〇〇年

エルマー・ホーレンシュタイン
(丸山徳次訳)

哲学者としてソクラテスについて講義をしますと、ウィリアム・テルについて講演をしなければならぬ。い時のスイス人が立つ状況と同じ状況に身を置く勇氣が必要です。クリエイティヴであり、それゆえに面白い、歴史的分析や社会批判的な分析が可能な時代は、既に終わってしまっているのです。

ソクラテスとウィリアム・テルを比較することは、スイス出身の人にとっては、いくつもの観点からすぐに思いつくことです。一八世紀、啓蒙主義の時代に、この二人は共に大變持てはやされました。ソクラテスは自由思想家 (freethinker) として、そしてテルは自由の守護神 (génie de la liberté) として、持てはやされたのです。画家のハインリヒ・フスリは、当時 (ロンドンで) この二人を記念碑として銅版画に描きました。¹⁾ やがて二〇世紀の後半、スイスの二人の著名な作家が、ソクラテスとテルという光り輝く姿が長いあいだに解体されてきたことに対して、一種の文学的な最後の花束を捧げました。すなわち、マックス・フリッシュの小さな作品『学校のためのウィリアム・テル』²⁾ と、フリードリヒ・デュレンマットのソクラテスについての物語がそれです。ここで関心があるのは、デュレンマットだけです。デュレンマットは、彼自身が自分と同一視している古代の人物像、つまり劇作家であるアリストパネスが、ソクラテスに対するアテネ人たちの集団的攻撃をソクラテスの死より約二五年前に引き起

こした張本人だった、という事実を、何らかの仕方であまり扱わねばならなかったのだらう、と勘ぐりたくなります。⁽³⁾デュレンマットの空想的な物語の中では、アリストパネスとソクラテスは後に兄弟の盃を交わす飲み友達になります。死刑の判決が下ったあと、アリストパネスは自ら申し出て、薄暗い牢獄の中で、見破られないようにソクラテスの仮面をつけて、ソクラテスの代わりに、プラトンの描く別れの対話を語り、毒杯を仰ぐようにします。ソクラテスの方は、シラクサへ逃げて行きます。シラクサの僭主は、自分を酔いつぶれさせた者は、毒人参入りの毒杯を飲まねばならぬ、という宣告をしていました。ソクラテスは、期待されますように、酒にはめっぽう強いのです。こうして運命論的な悲劇の場合と同様に、やはりソクラテスの運命はなおも彼に不意に襲ってくるのです。以上がデュレンマットです。

ソクラテスとウイリアム・テルとを比較する第二の理由は、まったく別の種類の比較でして、スイスという場所に余り関係がありません。この二人は、すっかり影が薄くなりながらも、人間にとって、苦難の状況において自分たちに勇気を授けてくれる人物像でありつづけてきました。ソクラテスは、自立的な思索者だし、テルは自由のための闘士だ、というわけです。

果たして、彼らの復権「復古」の時代がやって来たのでしょうか。みずからの歴史を繰り返して修復し再現する中ですっかり消耗しきってしまったような哲学は、徹底的に修復されて昔のままを再現した町のように、生きてはいいても、ほとんど活気がありません。そのような町には、二度と訪ねたくありませんし、修復された復古的哲学にも、一度訪ねれば十分です。実際、本当の哲学的な関心は、誰がいつどこで何を言ったのか、言われたことは本当にその人物が言ったことなのか、というような点にはありません。本当の哲学が関心を寄せるのは、かつての思索者たちが言ったとされることが、理性的でもあるのかどうか、⁽⁴⁾そのことの根拠づけ可能性はどうなっているのか、それはどんな理論的価値や実践的価値あるいは美的価値を有しているのか、ということですが、その上さらに、本当の

哲学が歴史を扱うのは、自分自身が何者であるのか、そして、何者になる途上にあるのか、ということを確認することに対して、歴史が助けとなる、その限りにおいてにすぎません。

自立的な思索者は、このような意図によって、繰り返し古典的な人物に向かいます。その際、自立的な思索者は、大通りから逸れてしまったような人物を、好んで取り上げます。例えば、バートランド・ラッセルは、ロックの哲学によって特徴づけられた自分の国イギリスにおいて、ライプニッツについて本を書きましたし、ノアム・チョムスキーは、彼の時代にあらゆる方面でまったく嫌われていたデカルトに関わった本を書きました。挑発的な選択が、自分自身の独自性を打ち立てることを可能にしています。その上、選出された古典的な思想家たちは、何年も前に生きていたのですから、研究水準の違いのお陰で、手引きとなった指導的人物に対して、固有のオリジナリティーを引き出すことが容易なのです。

ソクラテスはそうした普通の意味での古典的思想家ではありません。彼は、彼にすぐ続くプラトンやアリストテレスのような体系的な哲学者ではありません。プラトンおよびアリストテレスについて言えば、私たちは今日、すぐに好んでそれぞれの考え方を二つに区別しながら、プラトンのものとして数学の基礎研究者や（ヴェルナー・ハイゼンベルクのような）理論物理学者をあげますし、アリストテレス的なものとして、（エルネスト・マイヤーのような）生命科学者や（マーサ・ヌスバウムのような）政治哲学者・価値倫理学者をあげたりします。普通、すぐにソクラテスを持ち出すのは、生きること、死ぬこと、そして哲学すること、この三つが一体のものである、というように好んで見ようとする人たちです。ソクラテス的な哲学者がいう善く生きることの中心にあるのは、吟味をもって生きることであり、最後には吟味をもって死におもむく、ということなのです。善く生きることへの問いは、善き哲学者とはどのような者であるのか、という問いと重なり合っています。

さて、ここに別の見方をした別の人々がいます。対立した見方をした古典的人物としては、鳩摩羅什（クマラジユ

ウ・Kumarajiva)がいます。彼は、シルクロードに臨む、今日の新疆ウイグル自治区のオアシス都市・庫車(Kucha)に生まれたカリスマ的哲学者であり、仏典を漢訳した偉大な翻訳者の一人です。彼は、彼の時代、つまり五世紀に、世界都市だった長安において可能であった、良い生活「良い人生」を必ずしも拒絶しはしませんでした。彼は、彼の賛美者たちに、次のように警告したと言われています。すなわち、「私の人生に従わないで、私の翻訳作品に従って下さい。私の人生は、まったく理想的なものではありません。蓮は泥沼のなかで育ちます。蓮を愛して、泥沼を愛さないで下さい。」

鳩摩羅什の自己評価に従って、哲学的思索に関してソクラテスに帰せられる事柄を、ソクラテスの伝記から切り離して読むことは刺激的であります。既に述べましたように、ソクラテスは体系的な哲学者ではありませんでしたが、しかし私たちは、彼に、一連の思索への衝撃力といったものを負っています。⁽⁵⁾それらの思索の衝撃力を、自身自身の思索の位置を確定し、秩序づけ、輪郭をはっきり示すための、方向指示として、また尺度として、取り上げることができるでしょう。これを狙いとするのが、以下のソクラテスについての考察です。

さて、昨午が、ソクラテスが死刑「自死刑」の判決を受けてからちょうど二四〇〇年目に当たるということは、偶然のことではありましょう。ソクラテスは、西暦紀元開始の三九九年前に死にました。この年計算に従えば、0年というのではなく、ただ「0」という時間上の点があるだけです。そこで二四〇〇年記念の日は、最初ざっと計算して考えられるように二〇〇一年ではなくて、二〇〇二年になります。ソクラテスに関する講演に際して、死に対する（そして死刑に対する）ソクラテスの態度について何も語らないというのも変でしょう。それについては、この講義の締めくくりのところで行くつかの考えを示すことにしましょう。

私の心づもりとしては、ヨーロッパの伝統の内部でのソクラテスの哲学的歴史の相対化などは無視するつもりですが、異なった哲学的伝統を比較するような相対化の方は無視しないつもりです。この点に関わった私の関心事を

はつきり言い表すために、私はもう一度、スイスと哲学との比較を手がかりとします。スイス人は、今日ではスイス人女性ですが、ともかくスイス人は、誇りをもつて、また間違っているとも言えませんが、自分のことをきわめて政治的に有能な市民、あるいは、よく言われるように、民主主義国家のきわめて成熟した市民、というように自認しています。しかし、ほんの少し前まで、ほとんどもっぱら、国内政治の場面だけで有能だ、というにすぎませんでした。対外的な政治については、国民と議会は、全く非民主主義的に、外交上のエリートに任せきりになっていました。カントには、啓蒙についての直ちには理解しづらい定義があります、すなわち、啓蒙とは「人間が自身自身に責任のある未熟さから抜け出ること」⁶、というわけです。自分自身に責任がある、と言えるのは、いつでもただ部分的な未熟さ、つまり、ある特定の領域では無能である、ということです。今日、スイスにおいて——
ついに、国民の多数派によって決議された国連への加盟ということによって——断言できることは、自分自身に責任のある外交的未熟さからの出口に立っているということです。

自らをヨーロッパ啓蒙の後裔にして守護者と理解している、「西欧」の同時代哲学においては、それにふさわしい出口が現れてきています。勿論、ひとは、ヨーロッパ以外の哲学の伝統について知らなくても、すぐれた哲学者であり得ます。しかしながら、ひとが、哲学を、ただ単に私人として自分だけで営んでいくのではなく、職業上の哲学者として公共的に委託されて営んでいくというのなら、また、この公共性が、グローバルに浸透していくものであって、世界規模での影響に曝されているものであるならば、自分とは別の伝統に無知であるのは無責任ですし、それは今日、自分自身に責任のある未熟さということについての、哲学上の教科書的事例ということになります。私たちが関わりを持つ他者たちが何を考え、何を考えることができ、何を考える傾向があるのかについて知らないままに過ごすことは、軽率ですし、未来に目を向けない態度です。それは、自分とは別の文化における対話の相手たちによって、礼儀知らずの兆候と解釈されることになるでしょう。あなたは、一度、ドイツにおける職業哲学者

に、一体何人のインドや中国の哲学者について、名前だけでも御存知ですかと聞いてごらん下さい。ほとんど例外なく、彼らは、半ダースほどの名前の断片を知っているだけでしよう。

哲学の一つの弱点は、本当に根本的な思索を前にして、自分本来のテーマへの導入部分で、にっちもさっちもゆかないという状態に落ち込んでしまうことにあります。今や、ようやく、私も、本来の哲学的思惟の姿を明らかにするソクラテス的な思索への衝撃力から私が選び出したものへと向かう時です。私は、この講演では、それを次の四つに限定しようと思います。すなわち、①哲学は分娩術「産婆術」である。⁽⁷⁾②知はエロスのである。⁽⁸⁾③哲学は自己認識である。⁽⁹⁾④哲学は不可知論的である。⁽¹⁰⁾

(さらに「倫理的知が行為に有効である」というソクラテスの思惟衝動については、最近別の所で扱い、日本でも講演した。⁽¹¹⁾)

一 哲学は分娩術「産婆術」である (Philosophie ist Entbindungskunst.)

自分で何事かを作り出すこと、発生させること、産み出すことは、ソクラテスの哲学の仕事ではありません。産婆のたとえにふさわしく、彼はただ出産の手助けをするだけです。彼は、人間の頭脳における産みの苦しみに対して手はずを整える者と自認しています。彼は、また、その苦しみを和らげる術を知っているのです。状況と必要に応じて、彼は、本当の妊娠と産出力を、ただ想像されただけの妊娠と産出力から区別する臨床医であり、また、奇形の恐れのある時には墮胎医であり、そしてまた、自らひたすら「知への求愛者」である取り持ち人として、彼の顧客に対して、その本来の仕事を手配するような真実の道を指し示し、学者、詩人、多くの人生の経験を積んだ人の所へ行くよう、指示します。

人間は、いずれかの学問の発展に必要な基本概念や原理原則に到達するために指導を必要とはしません。手際よく整えられた刺激さえあれば十分です。ソクラテス的な哲学者は、従って、自分を、訓練者や教育者として理解しはしません。むしろ人間の本性を大いに尊重して、自分を、引き金として、触発者として理解するのです。彼は、行為の指令といったものを与えはしません。彼は自分の哲学を、規範的な規律と取り違えたりはしません。むしろ乳母のように、人間の自然的な知性と生まれつきの価値感覚とを、時に応じて、溺愛するのです。高度に抽象的な表象（たとえば、原因とか、終わり無き継続とか、意図と責任といった）が、自然環境の条件のもとで、一定の刺激の状況において、人間に対して出現してくるのは、人間に生まれつきの内在的な体制のおかげですが、それはちょうど、それとは別の刺激の状況においては、具体的な色彩の印象や音の質が出現してくるのと似ています。活動のためにはほんのちよつとした引き金が必要とする、というような神経組織がなかったならば、人間は、かくも多くの（社会的、論理的、物質的）諸関係を、実際に人間がそうできているように、理解することはできないでしょう。

プラトンの描くソクラテスは、彼の分娩術を、明らかに、男性に対して産婆として奉仕することとして説明していて、女性への奉仕としては説明していません。古代の知恵の教師のなかには、女性に対して、ギリシアの哲学者がした以上の尊敬を示した人もいます。おそらく紀元前二四世紀に、エジプトのメンフィスに生存した Ptahhotep の「教え」は「人類最古の書」といわれますが、その中に次のような文章があります。「あなたの知識におごってはいけません。自分を知恵者だと思ひこんでもならない。教養深いひと同様に、教養無きひととも語り合わなくてはならない。完全な言葉は、緑色の水晶よりももっと見つかりにくい⁽¹²⁾が、それでも、ひとは、そうした完全な言葉を、引き臼のかたわらの女奴隷たちのもとで見いだすことができます。」

これに対して、プラトンの描いたソクラテスの場合に革命的なことは、ソクラテスが、ある奴隷との対話によって、ただ道徳的な人生の知恵ばかりか、数学的知識をも、人間一般の能力として証明してみせたことです。

相変わらず、私たちは次のような知識人、すなわち、ヨーロッパ以外の人間が、ヨーロッパ文化との接触なしに実践的な人生知以上のものに到達することができる、ということを感じないような知識人たちに出会います。彼らこそ、分娩治療を必要とするのであって、彼らによって発達の必要あり、と見なされている人々の方ではありません。今日ではもはや、誰も疑うことができないことですが、すべての人間は、自分がその中に生まれ落ちてきた自然言語を習得する能力を持っていますし、また、すべての人間は、私たちがヨーロッパの言語から知っているよりももっとずっと複雑な文法を有する言語を習得する能力を持っています。しかるに、一般的な人間の言語能力に通じているひとならば、同時に、これまでに発展させられてきた、おおよそあらゆる哲学を理解する能力に通じていますし、場合によっては、自分で哲学を生み出す能力についても通じているのです。言語的能力と哲学的能力とは、根本においてぴたり重なり合っているのです。

ここで、人間の言語を自由にあやつることと、哲学する能力があることとの双方にとって前提となっている事柄から、いくつかを選んで、簡単に定式化しておこうと思います。¹³⁾

人間は自由に語ることができます。人間の行動は、決定的な度合いにおいて、刺激によって規定されてはいません。人間は自らに作用する刺激に対して、自分自身の動機に基づき——自発的に——思いのままに、反応することができます。ソクラテスの絵を前にして、人間は何も語らずに、無感動のまま背を向けることもできます。怒って、なぜソクラテスはいつも老いぼれとして表現されるのか、と問い質すことができます。当時のアテネにあっては合法的なことですが、なぜソクラテスは、同時期に結婚していたと考えられる二人の妻と一緒に描かれることがないのか、と訝ることもできます。

人間は、あらゆることについて語ることができます。動物は、典型的な仕方では、ただある特定の事柄についてのみコミュニケーションするにすぎません。例えば蜜蜂は、ほとんど例外なく、食料のある方向や距離についてコミュニ

ニケーションするだけで、自分たちの飛行航路を横切った人間について、また空の青さについて、コミュニケーションすることはありません。

人間は、すべてのことをまた別様に語ることができます。蜜蜂は、蜜が二キロメートルかなたにあるということ、ただひとつのやり方で知らせることができるだけです。人間は、同じ事態に対して、空間的カテゴリー（「二キロメートル」）や、時間的カテゴリー（「三〇分」）を用いることができますし、またほとんど恣意的に様々の表現を用いたり、比喩的な表現（「猫がひと飛びする距離」「目と鼻の先の距離」）を用いることもできます。人間の伝達は、蜜蜂の伝達のように、自分自身が居る場所に引き戻すように拘束されてはいません。人間は、方向指示のために、客観的に与えられた様々なものを選択することができます。（「最上の蜜が、ロートバッツハにかかる一番下の橋の下、上流に向かう左手の三番目の木にある」というように）。人間はまた、抽象的な座標系を選択することもできます。要するに、人間は、同じことを、様々に異なった側面から、次々とパースペクティブを変えながら、そして自分の主観的なパースペクティブを放棄して、取り上げることができるのです。

人間は、自分自身の言葉について語ることもできます。人間には、メタ言語や反省の能力があるのです。

人間は、自分の発言を、様々に絶対化したり、相対化したりすることができます。人間は、自分の発言を、必然的である、普遍妥当的である、可能的である、蓋然的である、問題的である、否定的である、等々として説明することができます。つまり人間は、様相化することができますのです。

人間は、論理的に議論することができます。人間は、自分が語ることに對して根拠を示すことができます。つまり、論議可能です。一九三〇年頃、ロシアの心理学者アレクサンダー・ルリア⁽¹⁴⁾は、西ヨーロッパの社会学者であるルシアン・レヴィ・ブルジョールによって打ち立てられた主張である、「未開」文明の成員は論理的に考えることができない、という主張を検証しようしました。ウズベキスタンの辺鄙な地域において、ルリアは、文盲の人々をつ

かまえて、次のような種類の、三段論法的に定式化された質問をしました。「極北に住むすべての熊は白い。ノヴァイア・ゼムリアは極北の地にある。ノヴァイア・ゼムリアの熊は何色ですか。」答えは次のようなタイプのものでした。「私は知りません。私はそこに居たことはありません。私はまだ熊を見たことはありません。」彼らは、レヴィンブルールのテーゼを印象深く確証しているように見えます。しかし、かのロシアの研究者達は、被験者たちと語り合い、明らかに次のことを認識させるような答えを得ました。すなわち、その人々は、たぶん前論理的心性(mentale prélogique)を持っていて、完全に論理的に考えることを知っている、ということでした。彼らの説明は、次のような構造を持っていました。つまり、「熊を見たことのある者は、その質問に答えることができる。私は熊を見たことがない。だから私はその質問に答えられない」、というものです。当の学者たちは、彼らが経験的に決定することに慣れているような質問を彼らにしてみました、ということです。同じ地域の、正規の(すなわち形式的な)教育を受けた若者たちとは異なって、彼らは、具体的で経験的な根拠づけと形式的で論理的な根拠づけとを、文脈から独立した仕方で変換させることに、精通していなかったのです。ルリアが成し遂げたことは、模範的な分娩術だったわけですが、それは単に、自分を過小に評価している教育されていない被験者たちにとってのことだけではなく、同時にまた、自分を過大に評価し、偏見に囚われている、西ヨーロッパの知識人たちにとってのことでもありました。

二 知はエロスのである (Wissen ist erotisch.)

このような経験のおかげで、哲学は「知恵への愛」という呼び名を持っているのです。⁽¹⁵⁾ エロスとは、美しいものへの愛です。知は、人間が当然惹きつけられる最も美しいものに属しています。アルバート・アインシュタインは、ギリシアの哲学者たちが持っていたこの確信を共有していました。マックス・プランクの六〇歳の誕生日のために

行われたアインシュタインの講演では、次のように語られています。⁽¹⁶⁾「プランクの」仕事を成し遂げるような状態というものは、信心深い宗教家や恋に落ちた人の状態に似ています。つまり、日々の探求努力は、何らの意図や計画から起こっているのではなくて、直接的な欲求から起こってきているのです。」

アインシュタインやプランクのようなタイプの哲学者的な科学者 (philosopher-scientist) を突き動かしているものは、有用性の計算や、名声や権力の追求といったものだけに帰せられはしません。真の科学者たちの学問への関わりは、まさにエロスのと呼ぶことのできる自然的衝動を証言しています。これについては、次のような生命科学的な説明があります。すなわち――

自然な、生まれつきの能力は、その能力を使う、同じく生まれつきの衝動と結び合わされている、という点において認識できます。自分自身の両足で立つことのできる人間の子どもは、文字通りの意味において、そしてまた比喩的な意味において、自分自身の両足で立つことを欲するのです。自分の問題を自分で解くことが自然にできる者は、それを自分で解くことを欲しもするのです。自由な人間として生まれた者は、自由に生きることを欲しもします。自然な能力を使うことは、感情生活を備えているし、その上、満足することを知っている、そういう生き物の場合、喜びですし、そうした能力を使うことが妨げられれば、欲求不満になります。人間の知性を持った存在者の場合には、そうした能力についての知と、その能力の意義についての知が、付け加わってきます。従ってそれに応じて、能力を使うことは、誇り、自尊心、「尊厳」といったものを伴ってきますし、ついには、生まれつきの能力を使う権利の要求を伴ってきます。⁽¹⁷⁾

コンピュータやロボットの人工知能にとって典型的なことは、知的能力、その能力を使う推進力、情動性、能力についての知、といったものが最初からバラバラに切り離されているか、さもなくば、容易に切り離し可能である、ということ です。人間の場合には、これらの要素が生得の能力と分離している状態は、それ自体われわれを恐れさ

せたり、戸惑わせたりする病理的な場合にだけ見いだすことができるにすぎません。

ニーチェのソクラテス批判⁽¹⁸⁾、つまり、「アポロ的」理性と「デュオニソス的」本能とを二元論的に分離してしまっているという批判は、ニーチェの時代の生命哲学にとって特徴的なものです。概念的に区別可能なものは、事実（「現実の生において」）分離したものである、と見なされもしたのでした。その帰結は、ニーチェのエピゴーネンたちの場合には、符号が逆転された一種のマニ教でした、すなわち、精神はいわば生の敵対者だ、というわけです⁽¹⁹⁾。新しい生命科学は、この諸関係がもつとずっとやっかいなものであるし、それ故いつそうサスペンスに満ちたものである、というように見ることを、私たち哲学者たちに教えてきました。生命は、その最も威厳に満ちた形態においては、内的なプログラム化と情報処理⁽²⁰⁾抜きには説明されません。逆に、生得の理性能力を生ききろうとする志向性と結びついていないような生まれつきの理性は、存在しないのです。

三 哲学は自己認識である (Philosophie ist Selbsterkenntnis.)

ソクラテスがギリシア哲学にもたらした自然学から人間の知への転換を、キケロは極めてレトリカル〔修辭的〕に、次のように含蓄深く言い表しました⁽²¹⁾。「ソクラテスに至るまでの古い哲学によって、様々な事物の数や成り行きが取り扱われた。人々は、星の大きさや距離や軌道を探し、総じて天空の諸々の現象を熱心に研究したのである。ソクラテスこそは、哲学を天空から引き下ろして、町のなかに住まわせ、家のなかに引き入れた最初の人物であり、哲学を、人間の生き方への問い、善と悪との違いへの問いに向けたのたのである。」

ヘーゲルはいささか強烈な言葉で、ソクラテスを「世界史的人物」、「精神の自己自身への主要転換点」と呼びました。ソクラテスによって、「意識が自己自身の内へと折れ返る反省、意識が自己自身について知る知⁽²²⁾」が始まった、

と言うわけです。ソクラテス自身は、デルポイの神殿に掲げられてある言葉（Gnôthi sauton）、すなわち「汝自身を知れ！」を思い起こすよう指示していたのでした。

しかしながら、ソクラテスが彼固有の哲学の独自性によってそのような転換を行った最初の人物だったのは、「古代世界」の西側の部分においてに過ぎませんでした。南アジアの「インド」では、それと類似の転換が一五〇年から三〇〇年も早く一つの欲求となつていることを示すテキストが、伝承されています。（ブッダおよび類縁の思想家たちによってなされた）その転換は、一八世紀になつてようやくヨーロッパに伝えられたように、ソクラテスの時代に至る頃まで、徹底した認識批判と存在論によつて実現されたのでした。『チャーンドーギヤ・ウパニシャッド』⁽²³⁾は、探求者であるナーラダが、賢者サナトクマールに願ひ出ている様子を次のように描いています。

「尊師よ、私に教えて下さい！ 私はリグヴェーダ、ヤジュルヴェーダ、サーマヴェーダを学び、第四のヴェーダ〔聖典〕としてアタルヴァヴェーダを学びました。そして第五のものとして歴史と物語の集成を学びました。さらにヴェーダ補助学として言語学、推理術、算術、占ひ、論証論理学と修辞学、神々・梵天・悪魔についての学問、政治学、天文学と占星術、蛇と半神〔羅刹〕につての教えを学んできました。尊師よ、私はこうして確かに「沢山の言葉に通じて」(mantravid) いますが、しかし、「自己を知らない」(nātmavid) のです。けれども私は、あなたと同様の人たちから聞きました、「自己を知っている」(ātmanvid) 者は心痛を克服する、と。」

哲学のより近年の歴史にとっては、第二の転換が特徴となっています。つまり、伝統的な人間学がもっている個人主義的な傾向から、知に対する社会的なアプローチへの転換であり、この社会的なアプローチは、自己自身についての知についても当てはまります。他の人間を知ることのない自己認識は存在しません。自己自身だけを知っているにすぎない人は、予め自己自身について何を知っているのでしょうか。自分自身の文化だけを知っている人は、自分自身の文化について何を知っているというのでしょうか。社会的な統合がなければ、自己実現も存在しません。

それは、自己実現というものが、社会的な環境に依存しているからだけではありません。むしろ第一に、人間は本性上、社会的な生きものだからです。そのような生きものにとっては、社会化は自己実現の基盤であると同時に目標です。

今日では、自己認識の社会化のあとには、自己認識の自然化が待ちかまえています。ソクラテスは、やがてプラトンと、周知のようにデカルトとが否定しえぬこととして想定したことを、考察しました。すなわち、われわれの精神の働きは、われわれの肉体〔物体〕とは異なった実体を前提している、ということです。物体の本性についての機械論的な概念構想は、非常に成果のあった初期近代物理学の創設者たちにとっては、直観的に洞察可能であるように見える理由からして、アプリオリに唯一可能なものに思われたわけですが、もしデカルトと同様に、物体の本性についてのそうした機械論的な概念構想を打ち立てるならば、精神の働きが肉体とは別の実体を前提にするという想定は、正当な理論上の構築物であるかもしれませんが。実際、経験科学は理論上の多様な構築物を必要とし、すし、極端に直観に反するような構築物も必要としています。人間の主観的な経験、とりわけ人間の自己意識は、現代の物理学によつては、デカルトの初期近代物理学の場合と同様に、ほとんど何も説明できないのですから、唯一の打開策は、次のことを認めることであるように思われます。すなわち、（意識といったものを産み出すことのできる）物理的〔自然的〕現実の性質を、われわれは未だに知らないし、恐らく、適切な認識能力が欠けているために、決して知ることはいらないだろう、ということです。²⁴

相当以前から、著述家たちや神経学者たちは、われわれとは誰であるか、という問いに対して、ソクラテスや、ましてやプラトンがまったく思いも及ばなかった命題を突きつけています。そしてそれはまた、インドにおける彼らと同時代の哲学者たちが考える命題ともまったく異なったものです。一八九六年、ジョゼフ・コンラッドは次のように述べました。²⁵「人間の自己固有のパーソナリティというものは、知ることがほとんど不可能な何かから成り

立っている、おかしな無目的の仮面にしかすぎない」と。多くの神経学者たちが、もちろん、コンラッドがもっていた認識上のペシミズムをもたないまま、コンラッドのこの見解を共有しています。つまり、自己自身の意識の流れは、隠された仕方で作られた仮面劇にすぎない、というわけです。

しかしながら、私たちの主観的な表象と意図に対して因果的な役割を認めないのは、間違っているように思われます。主観的な表象や意図は、少なくとも精神身体医学上、私たちの肉体の健康に作用を及ぼす可能性があります。コンピュータの場合、大量の情報処理が手持ちの材料を消耗しきってしまうことがあります、それは、私たちが余り過度に考えすぎると疲労しきってしまうのとよく似ています。けれども、人間の場合には、明らかに情報の内容が作用を及ぼすのですが、それと比較可能な仕方では情報の内容が一個の機械「コンピュータ」の物理的状态に作用を及ぼす、と想定することは困難です。情報は、とりわけ私たち自身に関わる情報、私たちの実存に関わる情報、あるいは少なくとも私たちの社会的な立場に関わった情報は、私たちに単に心理的に影響を与えるだけではなく、身体的にも影響を与えるのです。

以上のことはすべて、自然知のない自己認識は存在しない、ということを意味しています。ソクラテスによって導かれた自然科学から精神科学への転換は、もう一度もとへ戻って読み取りなおされなければなりません。その立ち戻りのための条件は、既にプラトンの描くソクラテス自身において見いだされます。対話篇『パイドロス』⁽²⁶⁾で言われているように、魂「心」の本性を理解するには、ヒポクラテスが身体の本性について言ったのと同様に、その全体の働きの連関において魂を知らねばならない、というわけです。従って、ヒポクラテスに由来する医学の全体論的な概念構想は、哲学にとっても模範的なのです。それによって、實際上あいかわらず生命科学の中心である医学が、数学と並んで哲学にとってのモデル科学に高められるのです。すなわち、先に述べました自己認識の自然化とは、一種の再自然化です。

以上によってももちろん、われわれは誰であり、どこから来たのか、そもそもわれわれは如何にして可能であるのか、という問いは、答えられていません。この問いは、科学の一つの専門分野から他の分野へと拡張されてきました。このことによつて私たちは、ソクラテスの思索がもっている最後の衝撃力に突き当たります。すなわち、われわれ自身の知の限界を省察する、ということです。

四 哲学は不可知論的である (Philosophie ist agnostisch.)

哲学の根本的な問いの一つは、「われわれは何を知ることができるのか?」、という問いです。この問いはそれ自身、「われわれは何を知ることができないのか?」という反対の問いを含んでいます。そのことに応じて、知の限界は、あらゆるラディカルな哲学の中心テーマです。もちろん、ラディカル「根本的」な仕方では、私たちの知の限界から究極的な帰結を引き出すことが、いつでも最善の勧告であるわけではありません。私たちが諸科学の基礎の問題を取り上げるときに、眼の前に口を開いている無知の深遠に呪縛される人は、科学的研究にとつて道を見失った人です。ヨーロッパの諸科学が近代においてアジア的な学問に対して勝利の凱歌をあげたのは、大部分は、大変素朴な基礎主義的な哲学的信念、すなわち、一切の知は公理化可能である、とする、究極的基礎づけ可能性に対する信念のおかげです。この信念が捨て去られることとなったのは、のちに知られるようになる「東の」知恵の理論のおかげではなくて、むしろ、最も厳密な学問である数学そのものの内に決定不可能な命題があることが体系的に証明されたことによつてです。

けれども大変有利なことには、ヨーロッパの科学の展開において私たちは、経験科学の研究が、観察データから導き出すことのできない理論上の仮定なしには不可能だし、ましてや生産的なものにならない、という認識にタイ

ミング良くぶち当たりました。つまり、新しい諸科学は、それらが非経験的な仮定を置いていること、すなわち形而上学的な仮定を置いていること、その点で、古い諸々の宗教と共通しているのです。もちろん、科学の形而上学的仮定は内容上、宗教とは別の本性をもっています。しかし科学も宗教も、思い誤ったり、転落したりする危険を冒しながらも、われわれの知の限界の彼方にある諸関係について勇気をもって考える、ということ的前提にしているのです。

工科大学にあつては、自然科学者や技術者たちよりも哲学者のほうがずっとよく知の限界ということに感銘を受けやすい、ということが直ちに学ばれるでしょう。限界はそれに対する興味を呼び覚まします。多分、限界は流動的でしょうし、突き破ろうとしても、しなやかにたわんでしまうだけかもしれません。もしかしたら、限界はフラクタルな本性をもっており、それに応じて突破可能なかもしれません。しかし、やっぱりどこかに予測しなかった破れ目があるかもしれません。少なくとも、そうした破れ目を別の側面から思い描くことは、できるかもしれません。

人間の自然言語のために期待されて始まった自動翻訳機の開発は、一九六〇年代の初期に、それが製作不可能であるという原理的な限界に突き当たりました。そのあと、その計画に関与していたわずかの哲学者たち（例えば、Yehoshua Bar Hillel）は、その計画を見捨てて、別の（もっと抽象的な）プロジェクトに向かいました。単純な日常言語の表現を理解するために知っておかなければならないこととして前提されるすべてが、必ずしも言語の形をとった知識として言語のコードそのものに含まれているわけではない、ということが認識されました。私たちが言語的に理解しあう時、私たちが無意識に、何の努力もなしに用いている極めてたくさんの知識は、私たちの生活形式、私たちの〈身体的な具体性〉(embodiment)と関わっています、つまり感覚運動型 (Sensumotorik) に関わっています。そして、この感覚運動型は、それとはまったく異なった存在形式と感覚運動型を伴っている機械に単純に置

き換えられるようなものではありません。

技術者たちは、大きな飛躍によってではなくて、目立たない小さな進展によって、目標に段階的に接近するのに慣れています。日常言語のための完全な翻訳機械、人間が編集しなくてもよいような翻訳機械は、今日、まだ存在しません。けれども私たちが、一九六〇年代にこの模範的な研究領域で製作可能性の限界をはっきりさせた哲学者たちが予見することがきたよりもずっと先まで進んだことは、注目に値するでしょう。

今日、私たちは、生命科学の領域で、それと似たような状況にあります。ここでまたしても、次のことが明らかにされました。つまり、一つのコードの内に顕在的に含まれている情報、すなわち遺伝コードに含まれている情報は、このコードが現実には作用する仕方にとって十分なものではない、ということです。一個の有機体を作り上げる場合に遺伝コードが正確に作用するために、遺伝コードは、極めて複雑な細胞上の脈絡と結びついていなければならないのであり、その脈絡は、単純に人為的に生産可能なものではありませんし、操作可能なものでもありません。またしても、それに対応した科学技術の知の限界を指摘して走り回った最初の人々のなかに、哲学者たちがいました。けれども、医学の研究者たちがノーベル賞を実際に期待しているのは、新しい人間を創り出すことによってではなくて、人間の有機体の知識全体にとってはささやかだが、病気の克服にとっては決定的である介入、つまり、人間有機体の複雑な構造に手を加えることによってです。ここでは哲学上の不可知論は、余りに早く評価を下しすぎます。

科学とテクノロジーが知として前提にしなければならないことには、莫大なものがあります。しかし、問題なのは、それについては誰も十分な知識をもたないような前提において妥当している知識です。技術に置き換えることで、遅かれ早かれ伴いうるすべての副次的帰結を、誰も見通すことはできません。

心理学のテスト²⁷が明らかにしたことですが、残存する無知に対する意識は、専門知識が増大するにもなって消

滅します。信じやすさ(過剰信用 overconfidence)が生まれてくるのです。自分自身を専門家だと思っている人は、自分の専門分野の中から解決困難な問いが立てられると、知らないということを告白することが大変困難なことがわかります。このテストが明らかに示したことは、専門家にとつて、弱みを見せたくない、ということだけが問題なのではない、ということです。専門家は明らかに、誤った答えや不確かな予測にもかかわらず、主観的には自分の(根拠薄弱な)判断の正しさを確信しているのです。

困難な状況の中で、専門家は課題に対して助言しなければなりませんし、意見の形成に寄与しなければなりません。専門家は、みずから決定する、という課題を持つてはいません。決定は、専門的な事柄に理解を持つているだけではなくて、健全な常識を身につけている誰かに委ねらねばなりません。健全な常識ということには、自分が必ずしもすべては知らない、ということを経験している、ということが含まれています。これこそ、ソクラテス的な哲学です。ソクラテス的な学問「科学」の構想に従えば、科学と自己確実性とは一致しないのです。

五 ソクラテスの生と死

ソクラテスが一個の自由な人間であれ、という呼びかけに応じようとしたのは、最初は、国家の市民としての課題に気づく、その仕方によってでした。彼は政治家たちによって買収されたわけではありませんし、けしかけられた世間の意見によって、自ら議員を引き受けたわけでもありませんでした。そのことだけで既に彼は、その点で自由ではなかった人々を、暴き立てたのです。その上さらに、彼は、自信をもった対話相手たちに、彼らの確信の土台のなさを論証的な仕方では証明してみせました、しかも、彼自身の限らない知識欲によってディオニソス的に意気揚々と、そしてイローニッシュに「皮肉に満ちた仕方では」証明してみせたのです。「そうであれば、日のもとでは誰

も友だちになってくれはしません」⁽²⁸⁾。

ソクラテスの本質と運命に十分感じ入るためには、ヤーコプ・ブルクハルトの提案に従って、ソクラテスを自身自身の時代と環境に置き入れてみなければなりません⁽²⁹⁾。

「まずもって、儲けを追求するあらゆる人が彼〔ソクラテス〕嫌うだろうし、次には、律儀に働く労働者たちも彼をほとんど好まないだろう。下層民は、まともな人々に迷惑をかけない限りにおいて、彼を愛するかもしれない。力のある人や影響力のある人々は、彼に対して微笑むだろう。宗教心のある人々は、罪と浄化についてのもっと深い見方について、彼に異議を唱えるだろう。他方で犯罪者たちは、彼にはまったく縁遠いままであろう。彼にとつて近い人々の割合は、限りなく小さいだろうし、あの独特の名声を、誰も彼に起こさせはしないだろう。」

さて、ソクラテスの死および死刑について、なおいくらか考えてみましょう。ソクラテスが歴史のなかで位置を占めるのは、自由な思慮深い、まさに哲学的な生き方についての教えを、彼が同じように自由な思慮深い哲学的な死によって証明した、その卓越した仕方のためです。彼の年齢では、勧められるままに脱獄することは、あつかましい要求だったろうし、そうでなくとも、とにかく見苦しいものだったろう、という議論は度外視するとしても、彼が自己の死および死に方について言っていることには、やはり幻滅を感じさせるものがあります。自殺〔自死〕についての彼の議論は、独断的⁽³⁰⁾です。彼は自殺を、一般化可能な解決が存在しない心理学的問題として見てはいません。早すぎる死を決断することは、相互に調和しない様々な価値表象のあいだで決断することです。そのような決断を下すことを、必ずしもあらゆる人があらゆる生活状況において意志するわけではありません。自分自身の植物性神経系が、自殺を果たすことに最後まで抵抗します。「自己自身の」生命への畏敬⁽³¹⁾が最早尊重されえない、というのは、一つの決断です。

そもそもソクラテスは、死刑を哲学上のテーマにしてはいません。こんなことを言うのは、時代錯誤の批判でしょ

ということを意味していますし、もうどうしようもなくなるときに初めて、そしてその時にだけ、死ぬこと及び死なせることをも学ぶ、ということの意味しています。

私自身の終わりの言葉を、私は、(一六世紀、今日の上海郊外の蘇州近くの小さな町・直塘 Zhitang で)若くして死んだ道教の女性哲学者・曇陽子(Tanyang Zi)⁽³³⁾によって語らせたいと思います。その言葉は次のようになるでしょう。終わりの言葉は最後の言葉ではない。最後の言葉は、もはや言葉ではない。

註

- (1) Gert Schiff, *Johann Heinrich Füssli 1741-1825*, Zürich: Berichthaus, 1973, Abb. 719 und 789. 古典的な描写はすべて、ソクラテスを老人として示している。フュスリは彼のソクラテス的人物を決定的に若い年齢で表現している。
- (2) Max Frisch, *Gesammelte Werke* 6.2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, 405-470.
- (3) Friedrich Dürrenmatt, "Der Tod des Sokrates", Stoffe VII, *Gesammelte Werke* 6, Zürich: Diogenes, 1991, 451-483. ディュレンマットの空想的な物語においては、アリストパネスとソクラテスは後年飲み友達となる。法廷へのソクラテスの告訴人は、政治家、文学者、そしてソフィスト哲学者だった(国家において一大勢力をもった二つの知識人層の大衆的連合である)。
- (4) プラトンの対話篇『パイドロス』(270c)では、ソクラテスの対話相手たるパイドロスが、ソクラテスに示唆を受けて、ヒポクラテスの言葉を引きながら、ソクラテスの見解を確証する。ソクラテスはパイドロスに次のことを熟考するよう促す。すなわち、ヒポクラテスの言うことは見事だが、われわれの見解が(プラトンの時代に既に歴史上の権威だった)ヒポクラテスと一致するかどうかということばかりか、(根拠づけ能力としての)理性にも一致するかどうか、ということが肝心なことだ、と。
- (5) ソクラテスの生涯、哲学、影響史といったソクラテス研究の現況については、次のものが有益な概観を与えている。Klaus Döring, "Neuer Ueberweg": *Grundriss der Geschichte der Philosophie - Die Philosophie der Antike* 2 / 1, Basel: Schwabe, 1998, 141-178.

歴史上のソクラテスと彼の思索への衝撃力がソクラテスに取りあげられている点についての補足的な情報については、私は Rafael Ferber に負っている。

- (㉟) Immanuel Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung”, in: *Kants Werke - Akademie Textausgabe* VIII, Berlin: de Gruyter, 1968, 33.
- (㊱) Platon, *Menon* 82b - 85e, *Theaitetos* 148d - 151d.
- (㊲) *Phaidros* 278d, *Symposion* 204b.
- (㊳) *Phaidros* 229e; Xenophon, *Memorabilia* 4.2.24.
- (㊴) Platon, *Apologia* 22c-d.
- (㊵) *Protagoras* 358c-d, *Politeia* 382a-c, *Timaios* 86d-e, *Nomoi* 860d-e. この点については、私は別の所で論じた。Holenstein, “Die kausale Rolle von Bewusstsein und Vernunft”, in: *Bewusstsein*, hg. von Sybille Krämer, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, 184-212, und “Das Leben wie ein Traum: überdeterminiert”, in: *Der Traum - 100 Jahre nach Freuds Traumdeutung*, hg. von Brigitte Boothe, Zürich: vdf, 2000, 139-158.
- (㊶) Vgl. Hellmut Brunner, *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, Zürich: Artemis 1991, 104 (leicht gekürzt) .
- (㊷) Vgl. Elmar Holenstein, “Vom Ursprung der Sprache”, in: *Neue Rundschau* 97, 1986, Heft 213, 190-207.
- (㊸) レオト (Alexander Luria) とピヤゴトフ (Lev Vygotskii) の共同研究を。Vgl. A.R. Luria, *Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations* (1931-32) , Cambridge, MA: Harvard UP, 1976, sowie die Replica-Studie in Westafrika von Sylvia Scribner, “Modes of Thinking and Ways of Speaking: Culture and Logic Reconsidered”, in: *Thinking*, ed. by P.N. Johnson-Laird & P.C. Wason, Cambridge UP, 1977, 483-500.
- (㊹) 哲学は（「単なる意見」と区別される）「基礎づけられた意見」を欲する。

- (16) Albert Einstein, *Mein Weltbild*, Frankfurt am Main: Ullstein, 1982, 108 f.
- (17) Vgl. Charles Darwin, *The Descent of Man* (1871), New York UP, 1989, Chapter IV, 101-104, und *Théories du langage - Théories de l'apprentissage*, éd. par Massimo Piattelli-Palmarini, Paris: Seuil, 1979, 311 und 333. 自然的な能力とそれを使おうとする衝動との結合は、特に言語の獲得に際して目立っている。チンペンジーにいくつかの言葉を習得させるには、実に辛抱強く時間をかけ、訓練し、教えるという骨折りが必要だが、それに対して、聴覚障害のある子どもは同じ言語記号を遊ぶように学習してしまう。その子は、次の文字と文字の組合せが与えられるのを、ほとんどイライラしながら待つのである。
- (18) Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (1871 / 72), *Götzen-Dämmerung* (1889) und *passim*.
- (19) Vgl. Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929-32).
- (20) これらは確かに無反省に生じはする。しかしながら、これらはその構造上、反省された計画化および情報処理と十分比較可能である。
- (21) *Tusculanae disputationes* V.6-7.10 (leicht gekürzt).
- (22) G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Werke in zwanzig Bänden* 18, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, 441 und 468.
- (23) 7.1.1-3.-- Vgl. Paul Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig: Brockhaus, 1905, 174, Paul Thieme, *Upanischaden: Ausgewählte Texte*, Stuttgart: Reclam jun., 1966, 4 (Teilübersetzung), und Patrick Olivelle, *The Early Upanishads*, Oxford UP, 1958, 259 und 563.

以下に挙げられている学問がそれぞれどのようなもののかの確認は、明確ではないし、従って翻訳も統一的ではない。テクストの解釈に際して、Woiciech Simson が私を助けてくれた。Deussen は *mantravid* (wort-, spruch-, formeln- oder wissenschaftskundig) を時代錯誤的に、“*schriftkundig*” (文字の知識のある) と訳している。インドで文字が存在するのは、紀元前4世紀、3世紀以後のことである。Thieme は引用箇所 *a toman* (“Selbst”) を、第一次的には存在論的に、(言及されているテクストによつて直接伝えら

れるような単なる「名前」とはっきり区別される)「事物の本質」と解釈している。しかしながら、それ以後の文脈においては「a roman を「自己」(Selbst)と解釈する伝統的な心理学的解釈が完全に正しいだろう。いずれにせよ、『チャーンドーギヤ・ウパニシャッド』ではっきりと推奨されることは、認識作用を反省的に認識作用そのものに向ける、ということである。Vgl. 7.17 f.:

「お前が理解しようとして熱望すべきことは、知覚である。お前が知覚しようとして熱望すべきことは、思考である。」

(24)これが、古代の自然哲学者たちの内、ヒポクラテスの諸著作によって始まった医師たちから、近代の Albrecht von Haller 'La Mettrie' Emil Du Bois-Reymond に至るまでの立場だった。われわれの感覚作用と思考作用が、われわれの身体自然を現れの基盤としていることは、われわれにとつてと同様、彼らにとつても疑いの余地のないことに思われた。しかし、われわれの有機的組織(身体)をそのような現れの基盤として作動させることができるものが何であるか、「われわれはそれを知らない」し、恐らく決して知ることはないだろう。

(25) Am 23. oder 24. März, an seinem Hochzeitstag oder am Tag zuvor! - *The Collected Letters of Joseph Conrad 1861-97*, ed. by F.R. Karl & L. Davies, Cambridge UP, 1983, 267 f.

(26) 270c. 上の註(4)を見よ。

(27) James V. Bradley, "Overconfidence in ignorant experts", *Bulletin of the Psychonomic Society* 17, 1981, 2. 82-84.

(28) Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* (1898), Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1931, 3.355.

(29) a.a.O. 357: 「ソクラテスの本質と運命に関して、多くの事がもっとも速やかにはつきりしてくるのは、ソクラテスを今の時代に置き移して考えてみる場合である。」(以下、本文の引用につづく。)

(30) ここでまたヤーコプ・ブルクハルトのことを、今度は、ギリシア哲学全般に対する彼の判断のことを、何のへりくだった期待もなしに、思い起こしてみよう。すなわち、後の哲学者によって述べられたことならば、大抵のことに、誰も心を煩わしはしないだろう、というわけだ。そしてソクラテスについては、そのように永続的に語る者は、必ずしもいつでも賢く語ることができるわけではないだろう。

う」と言われている。Vgl. a.a.O. (Anm. 29) , 350 f. und 355.

(15) Vgl. Gregor Paul, *Konfuzius*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2001, 14-16.

(25) *Phaidon* 118a.

(33) 疊陽子 (1557-1580) Vgl. *Taoism and the Arts of China*, ed. by Stephen Little, The Art Institute of Chicago, 2000, 287 und 289.

〔訳者あとがき〕

本稿は、二〇〇三年六月一二日に龍谷哲学会が龍谷学会と共催したエルマー・ホーレンシュタイン教授の特別講演(Sokrates-2400 Jahre nach seiner Verurteilung zum Suizid)を訳出したものである。本稿はもと二〇〇二年一月二一日にチューリヒのスイス連邦工科大学で行われたホーレンシュタイン教授の最終講義をもとにしたものであり、龍谷大学に先だって、二〇〇二年一二月一二日東京大学倫理学教室主催によって行われた講演会で、日本における挨拶講演として話されたものである。「挨拶講演」というのは、ホーレンシュタイン教授が日本での永住を決意されたためである。

エルマー・ホーレンシュタイン (Elmar Holenstein) 教授は、一九三七年スイスのサンクト・ガレン (St.Gallen) に生まれ、ルーヴァン (ベルギー)、ハイデルベルク (西ドイツ)、チューリヒ (スイス) の各大学で哲学、心理学、言語学を学び、一九七〇年ルーヴァン大学で論文『連合の現象学』によって博士号取得後、ルーヴァンのフッサル文庫研究員としてフッサル全集版『論理学研究』第I巻の編集に携わった後、ローマン・ヤコブソンの研究助手としてハーヴァード大学研究員、ハワイ大学研究員などを経て、一九七七年ボーム大学哲学科教授、一九九〇年スイス連邦工科大学 (ETH) 哲学教授、二〇〇二年同大学を停年退官された。

すでの邦訳のある著作としては、『ローマン・ヤコブソン—現象学的構造主義』(白水社、1983) [Roman Jakobsons *phänomenologischer Strukturalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.] 『認知と科学』(産業図書、1984) [Von der

Hintergebarkeit der Sprache: Kognitive Unterlagen der Sprache, Suhrkamp, 1980.]がある。また、これ以外の主要著作は以下の通りである。*Phänomenologie der Assoziation*, *Phaenomenologica* 44, Den Haag 1972; *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik* (1976); *Menschliches Selbstverständnis* (1985); *Kulturphilosophische Perspektiven* (1998), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

現象学、言語哲学、認知科学、心の哲学、文化哲学など幅広い業績のあるホーレンシュタイン教授は、目下『諸々の哲学の歴史世界地図』と題した著作を印刷中であり、西洋の伝統とは異なった様々な地域での「哲学」の歴史を描きながら、西洋哲学を相対化するとともに、人間の普遍性を探求されようとしている。二〇〇二年スイス連邦工科大学を停年退官されるにあたっての最終講義は、ちょうどソクラテスの死刑後二四〇〇年の年にあたり、ソクラテスがもたらした哲学的思考への普遍的な促しがあるかを、現代科学の知の状況および東洋「哲学」のいくつかとのつながりの中で論じようとして論じている。

私事にわたって恐縮だが、私がホーレンシュタイン教授に最初に会ったのは、一九七八年ケルン大学においてであった。一九七七年から二年間、私はドイツ学術交換奉仕会 (DAAD) の奨学生として西ドイツのケルン大学に留学していた。当時、ボーフム大学教授だったホーレンシュタイン氏は、ケルン大学の言語学者グループと共同研究のため時折ケルンに来ていたのだが、ある日、その共同研究のためにケルン大学に来たホーレンシュタイン氏がついでにフッサール文庫に立ち寄ったとき、そこに居た私と出会ったのだった。私が日本の学生であることを知って親しみを覚えた彼は、私をカフェに誘った。その時から、私とホーレンシュタイン氏との知友の関係が始まった。その後、ホーレンシュタイン氏が一九八三年から一年間、国際交流基金の招きで東京外国語大学に滞在したおり、私は、時々、東京でホーレンシュタイン氏に会った。また、私が一九九二年から一年間ボーフム大学に客員研究員として滞在したとき、当時すでにチューリヒに移っていたホーレンシュタイン氏と私はプラハで開催されたフッサール学会で再会し、さらに夏には、彼は私と家族をチューリヒの自宅に招いてくれた。また、一九九六年、私が三ヶ月間ダルムシュタット工科大学に滞在したおり、チューリヒに彼を訪ねたし、九八年には、彼の招きで、私

はチューリヒ工科大学で講演した。考えてみれば、ホーレンシュタイン氏とのこうした交流が、すでに四半世紀におよんでいる。一緒にプラハの街やチューリヒを歩いたこと、京都を散策し比叡山に登ったことなどなど、その時々私に私の大きな思い出になっていることを、彼に感謝したい。

丸山徳次