

# 人文科学の不可避性について

オード・マルクヴァルト 著  
中尾健二 訳・解説

Odo Marquard

Über die Unvermeidlichkeit der  
Geisteswissenschaften

übersetzt und kommentiert von  
Kenji NAKAO

デンマークの偉大な物理学者ニールス・ボーアについての数ある逸話の一つに、次のようなものがあります。ボーアはかれのスキー小屋に客を迎える。訪問客の視線がスキー小屋のドアの上にとりつけられていた蹄鉄にとまる。客はいぶかしげにボーアに尋ねる。「自然科学者であるあなたが、こんなものを信じているのですか。」ボーアはこれに答える。「もちろんそんなもの信じてはいませんよ。でもそれを信じていない場合でも、蹄鉄は効能があると請け合ってもらったもんでね。」

人文科学に対する現在支配的になっているわたしたちの態度は、わたしが考えますに、このボーアによってこの上なく哲学的なやり方で、巧妙に特徴づけられた、蹄鉄に対するわたしたちの態度と似たところがあります。つまり、わたしたちは人文科学を信じてはいないが、他にはなにも残されていないから、とわたしには思われますが、それを頼りにしているということなのです。もちろん、この場合、蹄鉄と人文科学との間にはいくつかの根本的な違いもあります。そのうち二つのことを挙げますと、蹄鉄の制度は古く、人文科学の制度は新しいということ、そして—蹄鉄とはちがって—人文科学はなかなか取り替えがきかないということです。これからわたしの考えを述

べていくなかで、わたしはこの点を力説したいのですが、それは、近代世界が近代的になればなるほど人文科学はますます不可避になる、という基本テーゼを擁護することによって行われます。このことが一評価から財政支出にいたるまで一顧慮されるべきであり、これからのわたしの議論の目的もここにあります。これをめぐるわたしの議論は、以下の四つの節、1. 先入見の訂正、2. 人文科学のもつ補償の役割、3. 多義性の称揚、4. 人間学の新たなチャンス? となります。慣例にしたがって、さっそく第一節から始めましょう。

1. 先入見の訂正。ここでわたしが訂正したいと考えております先入見は、今日でもなお広くいきわたっている以下のようなものであります。すなわち、人文科学はわれわれの世界が近代化することによって、ますます時代遅れになっている、というのは、この近代世界に厳密な一実験を行う一科学（したがってその模範は自然科学ですが、測定を行う人間科学も含みます）が誕生し、かつ伸展して、実験を行わない、あるいはまだ実験を行っていない科学を、これが物語る科学、まさに人文科学なのですが、こうした科学を余計なものにして、というものです。言いかえれば、近代世界では、近代化の結果として一長期的に一人文科学は死滅しつつある、というものです。

この先入見は、まず一古い科学として一人文科学が存在し、その後一新しい科学として一実験的自然科学が登場した、という歴史的な想定にもとづいております。しかし、この歴史的な想定はあやまっております。この点を一いぜんとして考慮にあたいする急所について一指摘したのは、1974年に亡くなったわたしの哲学の教師ヨアヒム・リッターが1961年に行った「近代社会における人文科学の課題」という講演であります。つまり、事態は正反対なのであります。まず実験的自然科学が存在し、その後一人文科学が登場したのです。人文科学は自然科学よりも若いのであります。

わたしはここで科学史の研究発表をするつもりはありません。したがって、実験的自然科学に対して人文科学が確立される時期が平均して遅れていることを一証拠として一手短に指摘するにとどめます。その遅れは、さしあたり百年ないし百年以上となっているのです。二つの哲学上の綱領的著作が、すでにこれをよく示しています。一つは自然科学を志向するデカルトの『方法叙説』で、これは1637年に公にされ、もう一つは人文科学を志向するヴィー

この『新しい科学の原理』で、これは1725年に公にされています。このへだたりは、哲学上の古典となっている、二つの基礎的な著書の場合にもくりかえしあらわれます。すなわち、カントは自然科学の基礎を1781年にその『純粹理性批判』のなかで分析し、ディルタイは人文科学の基礎を1883年にその『人文科学入門』ならびに『歴史的理性批判』のための諸著作のなかで分析しております。二つの科学グループをあらわす名称の登場も、同じようにこのへだたりをよく示しています。すなわち、「自然科学」という用語は1703年から、「人文科学」という用語は1847年ないし1849年から一般に用いられるようになったのです。そしてこうした事実はすべて、これらの科学そのものの確立の時期のへだたりを反映しているのにすぎないのです。自然科学（まず物理学と化学）が厳密性にむかっていっきに突き進んだ決定的な時期は、一ガリレイ、トリチェリ、ボイル、ニュートン、ラボアジエを考えてください一17世紀と18世紀でした。人文科学（「実践的」と区別される「考察的」なもの、つまりまず古代研究、その後に歴史学、言語学、文学、芸術学）が独自の道を進みはじめた決定的な時期は、一ヴィンケルマン、ハイネ、ヘルダー、グリム、ポップ、ニーブーア、ランケ、ドロイゼン、ブルクハルトなどを考えてください一18世紀と19世紀でした。したがって、事実はこちらなのです。近代においてまず厳密な自然科学が成功への道を進みはじめ、その後によやく一さしあたりその確立には百年の時のへだたりをおいて、大学のなかには19世紀後半を中心に制度化されていきますが一人文科学が登場したのであります。

何を一この基本的な事実の確認にヨアヒム・リッターがむすびつけた問いを取り上げますと一何をこのことは意味しているのでしょうか。おそらくこういうことではありますまいか。人文科学が実験科学の「後に」成立するのであれば、人文科学が実験科学に「よって」余計なものになるというのは、真実ではありえないのであって、一この「後に」(post)を「よって」(propter)と解釈することは、もちろん容易に思いつくことではありますが一むしろ事態は以下のごとくであるとした方が納得がいくのです。つまり、二つの科学グループは、近代世界において一両者ともどもこの近代世界を形づくりながら一不可避的に互いに補完しあいながら緊密な全体をなしており、しかも（この理由から時期の遅れをともなっていたのですが）人文科学の成立と発達、自然科学の成立と発達に対する応答なのであります。実験的自然科学は《チャ

レンジ》であり、人文科学は《リスポンス》なのです。実験科学の生成は、人文科学の死因ではなく、その誕生の原因なのであります。言いかえれば、人文科学は近代化の犠牲ではなく、その結果であり、したがってそれ自体この上なく近代的なものなのであります。こうした成立の原因の推測からあえて予測をしてみますと、厳密な科学—自然科学とその技術への転換ならびに実験的人間科学—が今後いかなる進歩をするにせよ、その進歩はまた（ますます時をおくことなく）人文科学に対する要求を拡大せずにはおかないのです。あるいは別の言い方をしますと、要するに、近代世界が近代的になればなるほど人文科学はますます不可避になるのです。

なぜそうなのか、について二三ころみに述べます前に、もしこの見方が正しいとすれば、ここから引き出すことのできる重要な結論に注意をうながしたいと思います。それは、人文科学の現状に対する今日の不満のたかまりもその一つであるわけですが、人文科学に関する衰退の長期予測というものに別れを告げねばならない、ということなのです。このことは、人文科学の一時的な衰微を真剣に受けとめなくてもよいということではありません。ドイツでは、30年代の亡命による担い手の流出があいかわらず影響をおよぼしていますし、一段低く見られている教員養成の教材に人文科学があやまった形で採り入れられています。そして数学とイデオロギーを重視する脱線によって、回想と物語の重要性が論難されもしました。さらに専門性を過度に追い求めた、あやまった制度化の問題もあります。しかし、わたしはこれらを、人文科学の仕事をなしとげる能力が根本から危機に陥っていることのあらわれであるとは見ません。カッサンドラ〔悲観〕主義は場ちがいです。場ちがいなところで不満がもたされることはよくあることです。たとえば、人文科学のすぐれた才能をどの国民が生み出しているかの国際比較で、—19世紀と20世紀冒頭ではかってみますと—ドイツの人文科学が占める部分が後退していることは、じつは成功なのであります。それだけこの間に—グローバルな近代化の結果として—人文科学は人文科学なりに世界中でおおいに成功をおさめ、いまや世界中でますます多くの人文科学者が仕事をしているということなのです。これによって、ドイツ人の占める部分が当然のことながら相対的に減っているのです。こうしてたいていのことをドイツ人はもはや発見せず、若干のことしか発見していないというのは、まったく正常なことなのです。にもかかわらず、現在人文科学の危機なるものが存在します。し

かし—わたしの見方が正しいとすれば—その危機は、人文科学の成果の供給が少なくなっているからではなく、人文科学に対する需要が、—ますます速まる近代化の結果として—人文科学のもつ潜在的な力以上に急速に増大しているから発生しているのです。人文科学の現在の危機は—簡単に言う—to《能力の危機》ではなく、《能力以上の要求の危機》なのです。人文科学はかくして死滅しつつあるのではなく、—成長しつつあるにもかかわらず—近代においてそれが不可避であることに遅れをとっているだけなのです。しかしこのことは、近代世界が近代的になればなるほど人文科学はますます不可避になる、とするわたしの基本テーゼに反するのではなく、じつにこれを裏書きするものなのです。

2. 人文科学のもつ補償の役割。わたしたちの世界の（厳密な科学によって促進さる）近代化は、人文科学を余計なものとしなければかりか、それを必要とさえしており、しかもその程度はますます高まっています。ではなぜそうなのか、どうこのことを理解しなければならないのでしょうか。わたしの回答は—ここでは今しばらく主にヨアヒム・リッターの説くところに従っていきますが—こういうものです。（実験科学によって促進される）近代化は、生活世界の喪失を引き起こし、この補償に人文科学は寄与するのであります。ここで三点にわたってコメント(a-c)をくわえることで、このことの基本にある事態の推移について、もう少し具体的に話させてください。

a) 検証可能なものとして実験を行おうとすれば、実験を行う人々を交換可能なものとしなければなりません。この実験を行う人々は、しかしながら人間であり、人間こそそう簡単には交換できないものなのです。人間にはさらに—いわばくやまれるべき攪乱要因の意味で—結果を歪曲する主観的な感情もまた副次的現象として存在している、という理由からではありません。そうではなくて、人間は本源的に実際千差万別だからであります。人間は言語、宗教、文化、家族といったさまざまな種類の伝統の内に存在するものであり、もしそうでないとすれば、生きていくことすらできないものです。このことによって、少なくとも—その個性に先立って—その存在基盤からして、人間は千差万別なのです。わたしたち人間は、わたしたちの実験である以上に、より多くわたしたちの伝統なのであります。したがって、人間に実験能力をもたせる、すなわち人間を交換可能にすることは、人為的にはじめて可能に

なることなのです。まさしくこのことが、近代の実験科学において各自の特殊性の方法的断念をつうじて生じるのです。実験を行う科学者たちが生まれ育った歴史的世界—たとえばかれらの宗教的伝統、仏教徒であるか、イスラム教徒であるか、ユダヤ教徒であるか、クリスチャンであるか、その場合カトリックであるか、プロテスタントであるか等々—は、(《方法的懷疑》をつうじて) 6日間耐久レースでつかわれるこの言葉の厳密な意味で《一時中断》されるのです。実験という手続が行われているかぎり、出自—たとえば宗教—によっては何も決定されませんし、また何も決定されないかぎり、実験という手続が行われるのです。しかし、この生まれ育った歴史的世界の一時中断は、実験室の中でなしとげられるのであり、生活の中でではありません。そして、人間が存在している以上、実験室はその生活の一部ですから、実験室においてすらこの一時中断が一貫してなされるわけではないのです。実験室においても、科学の成果を短い人生の尺度にメタファーをとおして合わせるために、つねに伝統的な言葉が用いられているではありませんか。たとえば、《遺伝情報》という言い方は、《自然という書物》という伝統的な比喩表現の領域から出てくる一つのメタファーであり、この領域はさらに《書物の中の書物》つまり聖書の比喩表現の領域とかかわりがあるものです。とはいえ原則的にはこう述べてよいでしょう。近代科学が精密に、すなわち実験科学になるのは、この科学の担い手たちもその中にいる、生活世界の伝統の一時中断によってであり、したがってかれらの生まれ育った歴史的世界の方法的断念によってなのであります。

b) この方法的断念は、近代化による実際の喪失の危険につながります。近代化の本質は、伝統の世界を、実験によって検証され技術によって生み出される事実の世界に一部分的に置き換えていくところにあります。人間は、—この事実の世界に習熟するためには—みずからが属する伝統の多様性を犠牲にして、交換可能なものにならなければならないのです。こうして人間は、生活世界においても専門家(事実につうじている人)となり、存在するものは事実、すなわち精密な客体、技術的道具、産業生産物、経済的に計算可能な商品になるのです。この際これらすべてが—グローバル化がすすんでいるのですから—生活世界を世界規模で画一化していくのです。一言でいえば、—一様性が勝利をおさめるのです。このプロセスは—これについてはとくにヘルマン・リュッベが主張し、これによってヨアヒム・リッターのテーゼをひ

きついでいることは印象的なのですが一速度を増しています。近代世界では、ますます急速にますます多くのものが事実になっていきます。このことが意味するのは、伝統であったもののうちますます僅かなものしか将来に残ることができないように見えるということです。歴史的伝統世界はますます老化の危険に陥っていくのです。そして一補償されずに一そういうことになるのであれば、それは人間にとって耐えがたい喪失になることでしょう。というのも、多彩で親密な、意味にみちた世界で生活するという人間の生活世界的要求が、そうなればますますもう満たされないものになっていくからです。

c)かくしてこの喪失が補償をもとめるのです。そしてこの補償を手助けするものが人文科学であり、その理由から人文科学はまさしく今一近代に一ようやく成立するのです。もちろん、もし近代世界ですべての（あるいは大半のものであれ）伝統が磨滅してしまったのだとすれば、どんな助けももはや遅いことになるであります。こういう全般的危機論に共鳴して嘆くにはおよびません。わたしたちはそんなふうにな否定的態度を贅沢に楽しみ、危機を誇りに思えるほどめぐまれた立場にはいないのです。こういう態度は、現実とそこなわれていない伝統がそこに豊かに存在することによって日々否認されているではありませんか。近代においても、そして近代だからこそ、わたしたち人間は、わたしたちの近代化であるよりも、つねにより多くわたしたちの伝統であるし、そうありつづけるのです。人文科学は人々が近代化に耐え抜けるよう、伝統に力を貸すのです。人文科学は一近代性の伝統主義者としてのわたしの懐疑家的性格から強調しますが一近代化に敵対的なのではなく、一近代化による損失を補償するものとして一まさに近代化を可能にするものなのです。そのために人文科学は疎遠なものとなった伝統的世界を、ふたたび親密なものにする技能を必要とするのです。これが解釈学的技能、つまり解釈 (Interpretation) なのです。ふつうはこれを通じて、疎遠になったものに対して、それがぴったりおさまる親密なコンテクストが探し出されるのです。このコンテクストは、ほとんどいつも歴史というものです。というのは、人間とは、かれらの歴史だからです。そして歴史は物語られねばならず、これを行うのが人文科学なのです。人文科学は物語ることによって、近代化による損失を補償するのです。そして世界が事実になればなるほど、ますます一それを補償するために一物語られねばならないのです。さもないと人間は、物語の栄養失調から死んでしまうのです。近代世界が近代的になれ

ばなるほど人文科学すなわち物語る科学はますます不可避になる、というわたしの基本テーゼは、この点を強調して簡潔に表現しております。人文科学はとりわけ三つの種類の歴史（c1-c3）を物語ります。人文科学が物語るのは、

c1. 繊細化の歴史（Sensibilisierungsgeschichten）です。ここでは一単調になっていく世界を補償する一生活世界の多彩さへの要求が問題になります。近代化には《脱呪術化》（マックス・ヴェーバー）の作用があります。この近代における世界の脱呪術化は、一近代的に一これに替わるものとして美的なものを呪術化することによって補償されます。美的一自律的芸術はそれ以前にはけっして存在しなかったのです。それゆえに一近代に特有な現象として一美的な感覚が発生し、これに課された補償の課題を、人文科学は繊細化の歴史を物語ることで支えるのであります。人文科学が物語るのは、

c2. 保存の歴史（Bewahrungsgeschichten）です。ここでは一疎遠になっていく世界を補償する一生活世界の親密さへの要求が問題になります。近代化には、人工化すなわち脱自然化を加速する作用と、現実を事実、すなわち現実を脱歴史化する作用とがあります。この二つは、一近代に特有な現象として一（風景の発見から自然保護にいたる）自然に対する感覚の発達と、博物館・美術館、過去の研究、史跡保護といった保存する活動をともなった歴史に対する感覚の発達によって補償されるのです。こうして仕事着を身につけた人々の社会は、同時に一それ自体また一草木を育てる人々の社会であり、民族衣装を守っていく人々の社会でもあるのです。近代ほど多くのものを破壊した時代はありません。また近代ほど多くのものを保存した時代也没有。それは伝来のものを未来へとますますたくさん手渡す技能の発達によって行われたのです。それゆえに一近代に特有な現象として一歴史的な感覚と一ルソー以来の一エコロジ的な感覚とが発生し、これに課された補償の課題を、人文科学は保存の歴史を物語ることで支えるのであります。人文科学が物語るのは、

c3. 方向づけの歴史（Orientierungsgeschichten）です。ここでは一見通しがたく、冷やかになった世界を補償する一生活世界の意味への要求が問題になります。近代化には、方向を失わせる作用があります。これは一近代的に一自己とアイデンティファイできる伝統、たとえばキリスト教の伝統、人文主義の伝統、啓蒙の伝統等々の活性化によって補償されるのです。それゆえ一

近代に特有な現象として一歴史的な方向づけに対する、倫理的感覚をもふくんだ哲学的な感覚が発生するのです。これに課された補償の課題を、人文科学は方向づけの歴史を物語ることによって支えるのであります。この際もちろん、伝統とのアイデンティファイのみが問題となるわけではなく、伝統に対して距離をとることも同じように問題となります。ところでこれについては一別個に一節をあらためていくつかのコメントをしましょう。

3. 多義性の称揚。近代世界が近代的になればなるほど人文科学は、しかも物語る科学としての人文科学はますます不可避になります。ところでいったい科学が物語ってもいいものでしょうか。

(19世紀の末とまったく同じように今日でもなお) 科学論の代表的なものは、人文科学が実験科学とは違うしろものだというので、これを非難しがちであります。この科学論は主に物語ることに反対しており、人文科学から物語ること(したがって人文科学)を切除する科学論的美容整形を推薦しているのです。しかし、物語ることは物語る科学にとっては不利な材料ではなく、まったく逆に、科学論にとって不利な材料になっていると思います。目下わたくしは哲学者の身分を代表する政治家でもありまして、この立場から当然のことながら、科学論をわたしの血の最後の一滴にいたるまで擁護する心がまえであります。これに対して哲学者としてのわたしは、一科学の現実に気づくことが稀であり、とくにこのためまったく血のかよわない仕事をしている一科学論をその血の最後の一滴にいたるまで擁護する心がまえがあるだけであります。依然として科学論以上に納得がいくのは、今日なお科学の慣行をつうじた科学の協同の自己定義が機能しているということであって、科学論はこの自己定義の代用品にすぎないのです。つまり科学とは、科学者と認められている人々が、科学と認めているものなのです。科学の哲学は、どのようにして、そしていかなる歴史的状況の中で、科学が現にある姿となったかを物語るときにこそ、こうした認知に対する方向づけの助けとなるのです。近代化は一実験科学によって促進され一生活世界の喪失を引き起こし、これを補償することに人文科学が寄与する結果、人文科学は一近代世界が近代的になればなるほど一ますます不可避になる、というテーゼによって一極端に短い歴史の形をとって一これまでわたしが行ったことは、その一例なのです。このように一現在科学哲学はそちらの方向へむかっていますが一科

学の科学自体が物語るのであれば、科学が物語ってもよいのか、という問いは肯定に決せられ、その結果、人文科学がとくに必要としているものは、科学論的美容整形ではなく、自分自身に向かうもっと多くの勇気であることになるのです。

このことは一義性の問題の場合にもあてはまります。つまり、物語る者は、一義性をめざすべきだという科学上の要請に対して低い評価しか与えないのです。その結果、人文科学には多義性があらわれます。とはいえ、そのことで人文科学を非難する人は、ある重要なことを見過ごしています。それはこういうことです。一義性は一資料批判、年代決定などといった（もちろんきわめて重要な）補助的作業をのぞくと一解釈する人文科学にとっては、到達不可能な理想なのではなく、そこからのがれることこそが問題となる危険なのです。何に対して多義性が必要となったかを、そしてこの一義性から解放されるためにこそ、法外な努力と一文字どおり一血と汗と涙が費やされたことを、わたしたちは心に銘記しなければなりません。というのは、人文科学は一しかもその多義性への転回を通じて一宗教上の内戦という凄惨な経験に対する、一つの遅れてきた回答でもあるからです。この内戦は解釈学上の内戦でもありました。なぜなら、人々はそのとき、ある一冊の書物、つまり聖書、バイブルの一義的に正しい理解をめぐる、たがいに殺しあったからです。そしてこの回答がなぜ遅れたかと言いますと、1789年からはじまる近代革命は新しい宗教戦争なのですが、この凄惨な経験によってはじめて、この回答が避けがたいものとなったからです。これもあいかわらず解釈学上の内戦であったのです。なぜなら、そこでは唯一の一義的な世界史の一義的に正しい理解をめぐる、人々は殺しあってきたし、殺しあっているからです。二つの人間集団がはげしく論争して、こう主張するとしましょう。この書物一唯一問題となる絶対的書物一には、そしてこの歴史一唯一問題となる絶対的歴史一には、ただ一つの唯一正しい解釈しかない、そしてその解釈をしているのはわたしたちであり、わたしたちだけであると。こうなると解釈学上の殺人がおこりうることになります。まさにこういうシチュエーションに対する答えが、多義性への転回なのです。それはこう問いかけます。そうはいってもこの書物とこの歴史には、もっと別の解釈も一これが不十分とおっしゃるのなら一、さらにまた別の解釈も、そしてそれ以外にも多くの解釈がありうるのではないのでしょうかと。多義性への転回は、独善的な一義的理解を、

解釈し解釈しなおす理解に変え、書物にはただ一つの解釈だけがあるのではないこと、ただ一冊の書物だけがあるのではないこと、歴史にはただ一つの解釈だけがあるのではないこと、ただ一つの歴史だけがあるのではないこと、これらのことを発見することによって、一凄惨なものになりうる一解釈上の論争をやわらげるのです。人文科学とは、この発見にほかなりません。人文科学は一狂暴になった一義性の独善から生じる一解釈をめぐる内戦というトラウマに、多義性という良き成果を確固としたものにすることによって答えるのです。そのためには人文科学は物語り、そして物語りなおさねばなりません。こうして一多様な言語と書物ならびにその解釈学的多義性の発見として一文献学が成立して活況を呈し、一多様な歴史ならびにその解釈学的多義性の発見として一歴史主義が成立して活況を呈するにいたるのです。一義性の強調から多義性の文化への人文科学による転回は、こうして解釈をめぐる内戦のトラウマに対する回答として不可欠のものとなるのです。こういうわけで多義性は科学上の悪行ではなく、人々が生きかつ死んでいく世界における善行なのです。

このこともまたわたしの基本テーゼを裏づけております。この多彩さと多義性の文化は、まさしく近代に一しかもますます一不可避になるのです。近代化は一これまで素描したように一脱歴史化であり、ほかでもなくこの脱歴史化によって一つまり近代に特有な現象として一すべての歴史が排除され、一つの一唯一の一歴史しか後には残らないという危険が増大するのです。つまり、すべての他の歴史を排除する進歩の歴史が、この場合に独占的歴史になるのです。そうなると人間（各人ならびに全人間）は、このただ一つの歴史しかもつことが許されないのです。そしてこれは一わたしが思いますに一反人間的であります。というのは、これらの人間たちは、個人であるためには、多くの歴史（多くの書物、多くの解釈）を必要としているからです。ただ一つの歴史による独占的干渉からの保護一したがって別のあり方への自由一は、そのつど別の歴史を通じてなされるのです。このことが一独占的歴史へと傾斜する近代の危険に抗して一まさに人文科学の一これはこれで近代的な一存在意義を明らかにするのです。その際一これは懐疑家としてのわたしの見解ですが一懐疑というものが人文科学において一役かうこととなります。というのは、懐疑とは、確信という権力を分割する疑念にはじまり、政治における権力の分割をへて、歴史と書物と解釈という権力の分割にいたる、

権力分割に対する感覚だからであります。この権力の分割—歴史の多彩さと多義性、生活の現実のなかにあまねくある多彩さに対する感覚—はしたがって、一義的でしかない独占的歴史という危険に抗して、まさに近代にますます必要となっているのであって、このことによっても、近代世界が近代的になればなるほど人文科学はますます不可避になる、ということが認められるのであります。人文科学は、事実でしかなくなってしまう、あるいは進歩の歴史でしかなくなってしまう世界から亡命するときに、援助の手をさしのべるのです。そしてこうしたことを人文科学は行うがゆえに、人文科学は教養とかかわるのです。というのも、教養とは、亡命の能力を確保することだからであります。

4. 人間学の新たなチャンス？。すべての人文科学は人間に関する科学です。しかしすべての人間に関する科学が、人文科学なのではありません。というのは、人間に関する自然科学も—その中には実験科学もありますが—存在するからです。人間医学の中核をなす諸分野はその大規模な例であり、生物学は人間に関する重要な科学の一つであります。法学、経済学ならびに心理学、教育学、社会学、場合によっては神学などといった実践的な行為科学をふくめて—人間（に関する）科学をどのようにしてその実践的、自然科学的、人文科学的な孤立化からつれだして、協同作業にまとめることができるかを考えてみることは、有益なことでありましょう。この志向は過去再三にわたって、《人間全体》に関する総合科学の理念にむすびついてきました。この《人間全体》に関する総合科学と認められたのは、—近代の伝統においては—《人間学》でありました。

ヴォルフ・レペニースは、これについてある重要な事柄を指摘しました。総合人間科学としての《人間学》の制度化は、—これについては19世紀の前半がその隆盛の夢の最盛期であったことが、この分野の歴史家たちによって知られていますが—19世紀の後半に失敗におわったのです。つまり、この制度化は、—分類学的思考に対する進化論的思考のゆっくりとした勝利によって—逆説的にもついにかってなかったほどの可能性をそのときはらみながら、同時に見たところ余計なものになってしまったというのです。たとえばダーウィンは、—他の生物とくらべて—《人間は例外ではない》と宣言し、かくして19世紀には人間学にかわって生物学が成功裏に制度化されたのでし

た。生物学からは人間の独自性というテーマがしめだされ、人文科学がこのテーマを引き受けたのです。こうして—この際ダーウィン『種の起源』1859年、ダーウィン『人類の系譜』1871年、ディルタイ『人文科学入門』1883年という出版年次を念頭におくべきでしょうが—失敗におわった人間学の制度化にもある程度影響されて、19世紀の末ごろに人文科学の最終的な理論的かつ制度的な確立ということになったのであります。

この経過—総合分野として人間学が制度化されなかったこと—は、不幸なことではありませんでした。人文科学がその後ひきつづき、自由かつ多彩に発展することができたことばかりではありません。同じように社会科学が、すくなくともある程度他の分野からの干渉をまぬがれて、その思春期をおえることができたのです。同時に進化生物学もまた、—想定上の発達はサイコロをふって決めることはできても、実際の発達は物語らねばならないという発達思想の成果を通じて—みずからの分野で（進化論的ビッグ・バン宇宙論と似ておりますが）物語る科学になることを独自に学習することができたのです。〈自然科学の人文科学化〉—と呼ぶことができますが—へのこうした傾向がとりあえず不完全なものにとどまっているのは、これまで進化が人間に向かう独占的歴史としてのみ物語られているという理由にもっぱらよっているのです。進化論にとってこの《人間中心の原理》が難点であるのは、歴史哲学的進歩理論にとってヨーロッパ中心主義が難点であったのと同じことです。ひょっとしたらすでにどこかに進化生物学におけるランケが、《どの種もじかに神にあい対している》というテーゼをたずさえて存在しているかもしれません。いずれにせよ、進化論にとっては、歴史主義の問題、したがって〈自然科学の人文科学化〉の傾向をふたたび強化することは、今後の課題として残されているのです。こうした傾向こそ、人間科学がまとまるための重要な新しいチャンスを提供していると考えられますが、その際人文科学は強い立場をしめることになるでしょう。というのも、ここでも近代世界が近代的になればなるほど人文科学はますます不可避になる、ということがあてはまるからであります。

もちろん、人間学—人間に関する総合科学—に向かうこの動機を、20世紀末の現在にふさわしく育成していくには、分野としてそれを制度化するというようなことでなく、分野を越えた—学際的な—会話によってそれを実現することがもとめられているように思われます。

この人間科学をめぐる学際的な会話は、まず一から創りあげ、つぎに苦勞しながら実現していくにはおよびません。というのも、こういうものは一少なくとも現在洪水のように高まりつつある、これに関する学際的なプロジェクト、コロキウム、研究チームの形をとって一実際にはかなり以前から存在しておりますし、一経験が教えるとおりの通常は専門に制約された了解のむずかしさにわずらわされずに成功をおさめております。もっともこれは、学際的会話の本来の敵である了解の完璧主義によって、ことさらそういうむずかしさをつくりださない場合の話です。つまり、コンセンサスはいつも必要というわけではけっしてありません。それ以上にずっと重要なのは生産的誤解でありますし、もっとも重要なのはまさに理性、つまり愚かでありつづけようとする努力をやめることなのです。人間科学をめぐる分野をこえた会話に、不つりあいにも多くの哲学者たちが参加しているという経験的な調査結果は、哲学のプロであるわたしにとっても驚くべきことでありました。哲学者はその分野の伝統一原則的立場の不一致という二千五百年にわたる伝統一から、学際性に有益なものかをもたらししていることは明白です。それは、未解決の難問と意見の不一致の過剰とともに生きていくことができるということでもあります。哲学者の太古からの専門上の悪徳一慢性の合意欠乏症一は、現代の学際上の美德であることが、とくに会話の混乱にめげずにもちこたえる能力であることが明らかになるのです。この点では、これ以外にも哲学者は役にたつのです。というのも、一かれらの管轄にかかわって一かれらはきまった猟区をもっておらず、どこにでも出沒する密猟者のライセンスをもっているからです。哲学者はエキスパートではなく、このエキスパートのスタントマン、危険にのぞんでの代役なのです。哲学者が会話の触媒として学際的なものにとって有益であるのは、人間科学をめぐる学際的会話がいずれにせよもっている、ある危険度に状況がたちいたったときに、一言うまでもなく哲学者よりも貴重な存在である一エキスパートの代役をつとめるという哲学の有用性にかかわりがあるのです。

人間科学をめぐる学際的会話が現在こうして活況を呈しているにもかかわらず、これまでとくに、それをどうしたら大学にとりもどせるか、という問題は未解決のままのように思われます。というのは、そこには一大学には一こうした会話がもはや存在していない、いずれにせよ支配的な形では存在していないからです。この原因は、一少なくともわが国では一学際性を促進する

手段が大学の外部に広範に存在して効果を発揮していること、またこの分野をこえた会話を大学から排除してきた大学の構造の変化にもとめられるかもしれません。学部とともに学際性をあつかう最後の場が大学から消えさってしまったとき、いわばその代用として、学術旅行の今日の盛況がはじまったことは偶然ではありません。それ以来、人間科学をめぐる分野間の会話は、一大学とは一別の場所での事柄となっています。こうして今後果たしに人々は大学に存在するでしょうが、考えるのはどこか別の場所でのことです。問題は「わたしは問題を提起するだけで、回答はしません」、問題はそのままであっていいのかどうか、(たとえば、出生率の急落カーブが大学に達したときが、この状況を変えるチャンスではないのだろうか) ということです。当分の間状況はかわりません。というのも、大学自体がこれに関してほんのわずかのチャンスも(学際的活動にともなって増える仕事をうめあわせる負担免除すら)提供していないため、研究者たちは一けっして人文科学者たちだけではありません—ますます頻繁に、地域をこえた、場合によっては大陸間の学際的活動に大学を留守にしておもむいているからです。この学際的活動のために他の場所へおもむく傾向は、この間大学の教師と同様に学長や学会の長たちをもとらえているのではないかと推測します。この人々がその勤務地居住義務のあるところではもっぱら管理行政にあたるだけだとするならば、かれらが考えるのは、唯一かれらが旅行をするときだけであります。それゆえかれらはたくさん旅行をしなければなりません。ちょうど今は、たとえばバンベルクに旅行しているわけです。それがたとえ、わたしがここで述べました(そして最後に人間科学という学際的活動については、その見通しだけをつけ加えました)テーゼにも耳をかたむけていただく—その忍耐には感謝しております—ためであってもです。そのテーゼは、近代世界が近代的になればなるほど人文科学はますます不可避になる、というものでした。

\* \* \*

### 【訳者解説】

ここに訳出したのは、Odo Marquard: Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften の全文で、これは1985年5月5日にバンベルクで旧西独学長会議年次大会が開催された際の開会講演である。「バンベルク宣言」

などとも呼ばれている。底本にはレクラム文庫の一冊として刊行されているマルクヴァルトの講演集„Apologie des Zufälligen-Philosophische Studien“, Stuttgart 1987.を用いた。マルクヴァルトは一九六五年からビーレフェルト大学哲学正教授、1985年からはドイツ哲学会会長の職にある。翻訳にあたって„Geisteswissenschaften”は文字どおり訳せば「精神科学(複数)」であるが、日本で馴染みのある用語「人文科学」とした。それによって語義上大きな問題は生じないと考えたからである。なお原注は省略した。

さて訳者は当初このマルクヴァルトの議論を中心にすえ、これが火つけ役となったドイツにおける《人文科学論争》についての論文を書く心づもりであったが、勉強不足からその余裕のないまま、さしあたってマルクヴァルトの講演の翻訳とそれに簡単なコメントを付すことで甘んじざるをえない。本講演の基本的主張—《補償理論(Kompensationstheorie)》と呼ぶことができよう—は、きわめて明快であり、逐一解説の必要はないように思う。したがって、この補償理論の問題点を二三挙げることで解説のかわりとしたい。

この「補償理論」の基本にあるのは、<社会の近代化>、つまり経済と科学技術、それに留保はつくものの政治の近代化はこれを許容しつつ、言いかえれば「運命」として甘受しつつ、その結果として生じる生活世界の意味喪失、端的に言えば「生きがい」の喪失を、伝統を現在化し、歴史を物語ることによって埋め合わせるのが、人文科学の課題であるとする考え方である。ヘーゲル右派的な古い保守主義が、市民社会を安定化する装置として「強い国家」を要請するのに対し、マルクヴァルトは「人文科学」にそれを期待するのである。このかぎりではたしかにリベラル化がはかられている。人文科学が強権を発動することはまずないからである。けれども、このリベラル化は、「市民社会の安定性」をどこかであらかじめ前提にすることで成り立っているのではないか。このリベラル化は、マルクヴァルトの主張するように一義的歴史解釈によって引き起こされた凄惨な結果への「リスポンス」というよりは、現在ではむしろ「成熟した資本主義」への「リスポンス」になっているのではないか。モダン建築がつくりだす画一的な砂漠を、複数の様式伝統を引用することでオアシス化しようとするポストモダン建築こそ、この補償理論の絵解きとなっているように思われる。ポストモダン建築がモダン建築の「限定された否定」として、これを前提にしなければ成り立たないのと同じ事情が、マルクヴァルトの立論にもあてはまるのではないか。というのも、この

講演の中でかれはさかんに「独占的歴史 (Alleingeschichte)」を攻撃しているのであるが、かれの議論の前提の中にもこの「唯一の歴史」の構想が忍びこんでいるように思われるからである。だからこそ、この「唯一の歴史」がもたらす負の結果を甘受し、これを補償するしかないのである。これにかわる他の選択肢がないとすれば、この「唯一の歴史」、つまりかれによってとらえられた「近代化」は、かれによって絶対的なものにまで高められていることになる。とりわけマルクヴァルトは近代化の動因として—観念論的に—実験科学をもっとも重要視しているわけだから、これこそがハイデガー風に言うところの「存在から贈られた共同の運命」にまで祭り上げられてしまうのである。ふつうの言い方をすれば、科学技術による革新こそ、近代化をすすめる不変の項、しかも唯一の項だということであろう。しかし、この項だけでは、事実となった世界ととりかえ可能なマンパワーとなった人間だけでは、生活世界は荒廃してしまうがゆえに、これは受けいれつつその上で、「モノ(事実)」の時代から「ココロ(物語)」の時代へ、なのである。これなら政府筋へも人文科学を高く売りこめるというわけである。学者の発言が一般に日本に比べれば影響力が大きいという事情を別にしても、保守政権の文教政策にとっては、こういう構想は受けいれやすいものだろう。マルクヴァルトはこの点を十分に意識しており、その目論見はそれなりに成功している。人文科学の正当化の議論として、政治的にある程度の説得力をもっていることは認めねばならないだろう。

しかし、理論のレベルに話をもどして、科学技術によって促進される近代化の負の結果を、人文科学が埋め合わせるという理解、つまり補償をこのように一方向的にのみなされるものと理解することは、現代社会を、ひいては近代化の歴史をとらえる上ではたして妥当なのだろうか。さらに人文科学を補償という機能に固定してしまっただけではたしてよいものだろうか。

たとえばフェミニズムの思想と運動の高まりには、たしかに医療や家電にみられる科学技術の発展あるいは産業構造の変化の影響があることは否定できない。しかし、フェミニズムは近代化の負の結果を、男女関係という場面で埋め合わせるだけの思想なのだろうか。いったいここではそもそも何が負の結果なのだろうか。男女を均質な労働力にしてしまうことだろうか。そうするとそれを補償すべく男女の差異の物語を、伝統を再構成して語るべきなのだろうか。ではそれがどうしてたんなる回顧趣味や抽象的平等の揶揄で

はなく、真の意味で「近代化を可能にする」ことになるのか。訳者としては、普遍主義的な規範としての人権概念を、近代化の正の結果として積極的に取り出さないかぎり、「物語」派は復古主義の茶番をくりかえすだけにおわるように思う。経済セックスかジェンダーかの二者択一は、近代の普遍的理念を不当に軽視した、いつわりの二者択一でしかない。あるいはまた、核家族とそこでの性別役割分担つまり近代家族が負の結果なのだろうか。そうすると、この役割分担そのものを変え、近代家族のあり方そのものを変えようとするフェミニズムを、なお補償と呼ぶことができるのか。その条件整備として新たに法律をつくる、企業の労働条件を変更するといったことは、むしろ行政や経済セクターが逆にこの意識変化を補償すると言うべきではないのか。家族というふつうは伝統の担い手からの「蜂起」は、補償理論にとっては背後からの攻撃になるのではないか。同じようなことがマルクヴァルトも言及している「エコロジー的感覚」についても言えるだろう。この感覚が、近代化が引き起こす結果を補償すべくまずは生じてくるにせよ、つぎにそういう感覚が出力源になって、それを科学技術なり産業が補償することは起こりうるし、起こってもきている。マルクヴァルトはこの各セクター間で生じる補償の複合性を、一面的なものに切り縮めているし、なによりも〈文化の近代化〉から生じる「革新圧」(H・シュネーデルバッハ) 1)を無視しているのである。

これは左翼的な文化理論への過剰なアレルギー反応がマルクヴァルトにあるためであり、これがかれの立論の整合性をいちじるしく損なっているのである。感情的なバイアスをかけるのをやめて、各セクター間の複合的な補償関係を想定した方が、複合化した現代社会をとらえるにはふさわしいと考えられる。一義性と多義性の対立命題にしても、ヘーゲル／マルクスの歴史哲学あるいはハーバーマスなどの合意理論への対抗が前面に出すぎて、多義性が多義性として生かされる、かれが理性と呼ぶ共通の場、普遍主義への志向があまりに微弱にしか扱われない結果になっている。たんに多義性の併存だけなら、社会的にはアナーキーないしアノミー状態にしかなるまい。学際的会話にしても、諸科学がある種の理性的了解を共有しなければ成り立ちえないだろう。マルクヴァルトが多義性を肯定的なものとして言いうる背景には、科学技術なり経済が独立不変の項として安定的であることが前提にされているとしか思えない。たんに諸科学間の会話のみならず、諸セクター間の会話を促進する立場にたつと、こうした前提は問題的なものになる。

さらに科学における物語の復権にかかわって「自然科学の人文科学化」という考えが提起されているが、自然科学の営みの動機づけ（入力）と成果の利用（出力）には、科学外の領域が深くかかわっており、この面を対象とする「自然科学の社会科学化」もいまや重要な課題となっている。この社会科学化は、人文科学化（物語化）に対して、物語の背後にある先入見（別名を伝統と言う）ひいては権力関係や経済的利害を明るみに出すことによって、《物語批判》の機能をはたしうるだろう。こうしてこの物語批判は、その成果を公共の議論へつたえ、これを介してその成果は自然科学の動機づけと成果の利用の構造の中へ（少なくとも可能性としては）入力されるのである。そもそも人文科学そのものが、近代に小説が物語批判として出現したのと類比的に、物語を批判的反省の対象とするものではなかったのか。物語もまた匿名の権力作用であって、まず物語に権力分割としての懐疑が差し向けられるべきなのだ。

『クルスブーフ』の人文科学特集号でマルクヴァルトはこの講演の趣旨をあらためて要約し、最後にフランスのモラリストの伝統を引き継ぐ「遅れてきた国民の遅れてきたモラリストティック」<sup>2)</sup>としての人文科学を推奨しているが、複合的なものとなった現代社会でモラリスト精神が活躍する場所は、確固たる形も領域ももたない、流動化した公共の議論の場所にもとめるしかないだろう。そこでマルクヴァルトのような哲学者は、エキスパートのスタントマンを演じるというよりは、エキスパートにチャレンジする世論のスタントマンとして行動すべきであり、これこそ特定の猟区をもたない密猟者としての資格にふさわしい役回りなのではないだろうか。同じように「遅れてきた国民」に眼を転じれば、繊細化の歴史（和歌）と保存の歴史（万世一系）と方向づけの歴史（国民統合）をまるごと含んだ物語である天皇制は、いったい何を補償しているのだろうか。当事者の一人中曾根元総理が明言しているごとく、利権にまみれた長期にわたる保守政権の腐臭をまず挙げねばならないだろう。現在わたしたちは物語の欠乏ではなく、その充満を病んでいるのではないか。生活世界の泥沼にはまりこんでしまっているのではないか。美的なヴェールを引き剥がし、親密さを異化し、多彩さを理性の尺度で吟味することによって、この泥沼からはい出ることが、わたしたちの切実な要求なのではないか。このために人文科学はますます不可避なのである。それはさしあたりどんな効能もなく、頼りにならないにせよ、いくばくかの真理を

語ることによって、物語を破壊するからである。

1) Kursbuch 91 (März 1988), S.40.

2) Ebenda, S.17f.