

オーストリアの哲学・思想の再発見

——ドイツ哲学における位置づけの試み

(東京唯物論研究会編『唯物論』第94号、2020年11月)

島崎 隆

一 近代ドイツにおける哲学の三つのタイプ

私は従来、おもにいわゆるドイツ哲学を研究してきた。その研究範囲は、まず当時のライプニッツ・ヴォルフ哲学を克服したカントの超越論哲学、続いてフィヒテ、ヘーゲルらのドイツ観念論であった。これらは総じて「観念論」といわれる立場ではあるが、観念論とはいえ、「観念論 Idealismus」が「理想主義」と訳せるように、それは現実逃避の、観念の世界への没入などではけっしてなく、人間の生きる現実への生き生きとした反応という側面をもっていた。その流れは、ブルジョア的な近代市民社会の興隆を踏まえ、フランス革命や啓蒙の批判的精神に呼応し、それを継承するものであった。とはいえ、やはりこの立場は、客観的現実の根底に何らかの神的な精神ないし観念(理念 Idee)の存在を認めることによって、一種の弁神論(Theodizee)として神と宗教を肯定した。

さらにそのドイツ哲学の範囲は、そこから発展して、ヘーゲル左派の活動(シュトラウス、ブルーノ・バウアー、シュティルナーら)、とくにフォイエルバッハの感性の哲学をへて、エンゲルス、マルクスらの唯物論哲学へと至った。それはいわば解釈やテオリアを自認する従来の哲学からすれば、物質的現実から発生したことを自覚して、それに直接影響を与え、現実変革することを目ざすという意味で、「反哲学」ともいっていい過激さをもっていた。ところでこのなかで、ヘーゲルとマルクスを批判的媒介者としてつなぐフォイエルバッハについて特記しておきたい。フォイエルバッハがカント・ヘーゲル型の観念論からマルクス・エンゲルス型の唯物論への転換を促したわけだが、最近のフォイエルバッハ研究では、「ヘーゲルーフォイエルバッハマルクス」という発展のなかで、彼をヘーゲルとマルクスの間の過渡的な存在と見る傾向はあまり強調されず、むしろ彼の独自性が強調されている。とはいえ私自身としては、「ヘーゲルーフォイエルバッハマルクス」という流れを、哲学史的な継承性の観点から依然として重視したい。たしかにフォイエルバッハは、単にヘーゲルとマルクスの媒介項であるだけでなく、私自身の考えでも、身体や食の問題について考え、またライフスタイルを重視する哲学者としても解釈されることができ*1。

さらにフォイエルバッハは、《われとなんじの対話》を説いた哲学者でもあるが、この点では、同様の構想をもつ、オーストリアの哲学者であるフェルディナント・エーブナーやマルチン・ブーバーとも類似していて興味深い。エーブナーの場合、フォイエルバッハと同様に、同じドイツ観念論を批判するなかで《われとなんじの対話》という構想に至ったことは、まことに重要である。エーブナーは、カトリックのキルケゴールと

いわれ、神との真摯な対話を「われ—なんじ関係」として重視する*2。さらにブーバーは、「われ—なんじ関係」のほかに、「われ—それ関係」を立てたが、それは人間をモノ扱いする、疎外された人間関係のことであった*3。以上の点に留意したい。

さて、さきの「カント・ヘーゲル型の哲学」を第一のタイプとすれば、それは基本的に「観念論」といいだろう。「マルクス・エンゲルス型の哲学」は第一のタイプを批判的に継承するとはいえ、正反対の「唯物論」といわれる、第二のタイプである。こうして、フォイエルバッハを媒介にして、哲学のタイプがそこで観念論から唯物論へと転倒したのである。マルクス『ドイツ・イデオロギー』によれば、これは《実践的唯物論》と呼ばれていいものであった*4。フォイエルバッハの哲学では、まだ社会的現実の唯物論的認識が形成されていなかった。だがいずれにせよ、この二つのタイプは、同じドイツという場所で継起的に発生してきた哲学として、広い意味でドイツ哲学のなかに属するといえよう。

だが私が本論でさらに述べたいのは、以上の二つの型の哲学のほかに、同じドイツ語圏にもうひとつの型の哲学があるということである。それは広くオーストリアの哲学・思想というべきものであり、北方ドイツのプロイセンの勃興以前にあって、かつての神聖ローマ帝国の版図を収めて中欧に君臨したハプスブルク帝国（さらにオーストリア・ハンガリー二重帝国、一八六七—一九一八年）を伝統的な文化的基盤とする、もうひとつのドイツ哲学のことである。ウィーンを首都として、長い間栄華を誇ったハプスブルク帝国では、もちろん公用語はドイツ語であり、われこそ本来のドイツであるという自負をもっていた。ところで従来、文学の領域でいえば、ドイツ文学のほかに「オーストリア文学」があるということは、日本でも周知の事実であり、そこでフーゴ・ホフマンスタール、ロベルト・ムージルの文学者の存在が思い浮かべられてきた。日本では、ウィーン世紀末の世界を活写した、シュテファン・ツヴァイクの自伝的著作『昨日の世界』が知られているかもしれない*5。ところが、同じドイツ語圏に、《オーストリア哲学》なるものがあるということは日本ではほとんどまったく聞かれなかったのである。本論は、近代哲学史のなかに、この哲学の存在を承認しようとする、日本で初めての試みといいいだろう。

以下では、《オーストリア哲学》の重要性についてその概略を述べ(第二節)、さらにルドルフ・ハラーらの問題提起にそって《オーストリア哲学》の独自性を説明し、カント哲学などとまず比較したい(第三節)。以後、《オーストリア哲学》によるカントとドイツ観念論の批判のありようを紹介・検討し(第四節)、次にその言語批判、言語分析のありようを考察したい(第五節)。最後に、《オーストリア哲学》をあらためてドイツ観念論およびドイツ唯物論と比較してみたい(第六節)。

二 《オーストリア哲学》の重要性をめぐって

ところで、二〇世紀がかって「言語の世紀」と呼ばれ、そこで「言語論的転回 linguistic turn, Wendung zur Sprache」が大きな学問的テーマになった。これはつい最近の事実であった。だとすれば、これから述べるように、フリッツ・マウトナー、フェルディナント・エーブナー、ウィトゲンシュタイン、さらにウィーン学団など、この現代哲学の「言語論的転回」という傾向はまさに《オーストリア哲学》のなかから始まったのである*6。《オーストリア哲学》とは、ハプスブルク帝国を歴史的基盤として、首都ウィーンを活動の中心とする、ドイツ語を公用語とする哲学のことである。それは近代では、新興国家プロイセンを基盤とするドイツ哲学にも意図的に対抗してきた。ところで、《オーストリア哲学》の重要性については、重要な指摘がある。それは、ウィーン大学の哲学者クルト・フィッシャーによって、(一九九〇年代までの総括ということではあるが)現代哲学の大きな動向が、①現象学、②分析哲学ないし科学哲学、③さらにマルクス主義の三つだと指摘されたことである*7。そのなかで「現象学」については、意識とその志向性という中心問題が、ウィーン大学で長年教鞭をとったフランツ・布伦ターノと、その弟子であるエトムント・フッサールによって展開されたというのである。フッサールは日本でも有名であるが、彼は、師の布伦ターノの感化によって、数学を選ぶか哲学を選ぶか迷っていたなかで、哲学を研究することにしたといわれている。さらにまた「分析哲学」や「科学哲学」は、ウィトゲンシュタイン、さらにモーリッツ・シュリック、ルドルフ・カルナップ、オットー・ノイラート、ハンス・ハーンらによるウィーン学団や、さらにエルンスト・マッハ、カール・ポパーらによって担われていた。いわゆる分析哲学の前身は、ウィーン学団の「論理実証主義 logical positivism, der logische Empirismus」である。だから実は、現象学と分析哲学については、その出自はまさにオーストリアなのである。マルクス主義は当然そうではないが、それでも、ソ連のマルクス・レーニン主義、スターリン主義と対抗した《オーストリア・マルクス主義》の存在がそこに認められる。マックス・アドラー、オットー・バウアーらがそこに所属した。以上の事実だけをとっても、《オーストリア哲学》の思想的豊饒性が承認されるのではないだろうか。

この第三のタイプにも、実に多くの哲学者・思想家が所属するが、むしろその範囲は、哲学・(数学的)論理学・科学論と密接に関連しつつ、より広く文化的には、社会思想、文学、心理学、自然科学などの学問分野、さらに音楽、建築、絵画、デザインなどの芸術の分野などにまで及ぶ。ユーгент様式、アールヌーヴォーなどといわれる世紀末の芸術様式がここに連なる。ウィーンを中心に、哲学の枠内だけでなく、実に多くの思想家、科学者、文学者、芸術家などがカフェー、サロンなどで豊かに交流し、知的刺激を与えあったという。

《オーストリア哲学》は、日本でもある程度知られている哲学者の名前でいえば、「シュリック・ウィトゲンシュタイン型の哲学」といえよう。それはドイツ観念論を批判するという意味で、端的に観念論とも割り切れず、多様な傾向の哲学や思想がそこに所属

する。そのなかでモーリッツ・シュリックは、論理実証主義を唱えるウィーン学団のリーダーとして活動した。彼はベルリン出身だが、ウィーン大学へと招請されたのである。そして『論理哲学論考』などで知られるウィトゲンシュタインは、日本でも現代思想の哲学者としてもはやされてきたが、同じドイツ語圏のなかでも、最初はウィーンで育ち、そこでの世紀末的な文化的雰囲気呼吸して、ウィーン学団とは一線を画すものの、シュリックにも大きな影響を与えた。実はウィトゲンシュタインは、ウィーン学団の宣言書のなかで、そのグループの三人の指導的代表者の一人として、アインシュタイン、ラッセルとともに明記されている*8。いずれにしても、この哲学は、その発生地からして、《オーストリア哲学》と総称できるものである。そして実は、この第三の《オーストリア哲学》は、同じドイツ語圏の哲学といっても、カント・ヘーゲル型の哲学にむしろ意識的に対抗する傾向をもつ。

実は現代でも、オーストリアは同じドイツ語圏の国家として、文化的に、依然としてドイツに対抗意識を保持している。当時のオーストリア社会はおおむね、(一九世紀の)「ウィーン世紀末」ないし「世紀転換期」といわれる、近代的発展の興隆のなかで早々とその末期へと移行して、近代化や産業化を十分に享受せずに、文化的爛熟の果てに、世紀末といわれる状況へと到達してしまうのである。自由主義的かつ啓蒙的なウィーン学団もまた、オーストリア・ファシズムやヒトラーのナチズムの台頭のなかで抑圧され、滅亡の一途をたどり、四散するのである。文化的多様性を誇ったウィーン世紀末は、ヒトラーのオーストリア併合によって一九三八年、一挙に終焉を迎える。ここに、《オーストリア哲学》の悲劇がある。とはいえ誤解のないように付け加えると、世界の哲学界でもっともモダンな哲学である論理実証主義を含め、フロイトの精神分析、クリムト、シーレらの分離派の絵画など、この世紀末には実に新しい文化的産物が多様に生まれたのである。またカトリックのバロック様式など、過去の重厚な文化遺産に反発するという意味もあって、世紀末には古さと新しさが混交した独自の文化形態が豊富に登場したといえよう。

三 《オーストリア哲学》の独自性

さて以上のように、三つのドイツ哲学のタイプを取り上げ、簡単にその輪郭を描いてみた。従来の哲学史的観点からすれば、基本的に、カント・ヘーゲル型のドイツ観念論はマルクス・エンゲルス型の唯物論へと克服されたと見られることだろう。もちろんドイツ観念論を重視する立場からすれば、それがマルクス・エンゲルスの共産主義的唯物論に克服されたなどとはいえないと反発されるかもしれない。とはいえ、どれほど十分になし遂げたかは別として、マルクス、エンゲルスらがドイツ観念論を徹底して批判してみずからの唯物論的哲学を構築したということは、ひとつの画期的な哲学史的事実といえるだろう。

もしそうだとすると、これに加えて、《オーストリア哲学》という哲学のタイプが主張されるとなると、一体それは従来の哲学史の流れをどう変化させるのだろうか。いやまずそもそも、先決問題として、《オーストリア哲学》なるものが何か独立の哲学の型として、有意義な形で成立しうるのか、ということが議論されるべきだろう。

だが結論からいえば、ハプスブルク帝国、オーストリア・ハンガリー二重帝国などが生み出したオーストリアの長い歴史的・文化的伝統を十分に考慮すると、近代のドイツ観念論などと対立して、《オーストリア哲学》というようなものが成立しうるし、それはすでに主張されてきている。それは本国のオーストリアなどにおいて、主にドイツ語圏において近年提起されてきているのだ。ただ日本で知られていないだけである。翻訳されているものでいえば、まずペーター・カムピッツ『仮象と現実のはざままで』*9があり、その副題は「オーストリア哲学小史」である。とはいっても、同書では、独自の《オーストリア哲学》についての主張はまだまだ弱々しいものにとどまっている。

ところが、ハラール『ウィトゲンシュタイン研究』は、その副題が「ウィトゲンシュタインとオーストリア哲学」となっており、実は彼は、《オーストリア哲学》の独自性を主張したほとんど最初の哲学者といっている。彼はオーストリアのグラーツ大学の哲学教授であり、ウィトゲンシュタインを《オーストリア哲学》の代表者として位置づけつつ、この一五〇年のなかで、他のドイツ語圏の哲学的潮流に対立する《オーストリア哲学》なるものの独自の展開があったということを指摘している*10。実際彼は、同書で、カントのいわゆる「コペルニクスの転回」（自然法則を人間悟性つまり超越論的主体の法則から導出すること）が、オーストリアの哲学者によっては経験されることのなかった哲学上の革命であり、《オーストリア哲学》が超越論的で観念論的なカント的傾向に反対する実在論的な方向によって大きく特徴づけられている、と主張する*11。ちなみにハラールは、ここで《オーストリア哲学》の哲学者として、ウィトゲンシュタインのほかに、フランツ・ブレンターノ、ベルナルト・ボルツァーノ、エルンスト・マッハらを挙げている。問題は、《オーストリア哲学》にとって、なぜカント的な「コペルニクスの転回」*12が誤りに見えたのかということである。

周知のようにカントは、従来の天動説の代わりに、人間主体が動く地動説を提起することに対応して、認識論的にも、われわれの認識が対象に従うのではなくて、人間理性が投入するものに従って自然の法則を求めるという方法を提起した。これはカント自身によって「思考法の革命 Revolution der Denkart」*13と名づけられた。イデオロギー的にいって、これはまさにフランス革命にたいする哲学側からの応答であった。だが、ハプスブルクのオーストリアは、その革命的フランスからの影響をできるだけ断ち切って、現状を保守的に維持しようとした。当時のオーストリアの宰相メッテルニヒは、反ナポレオンという保守反動の中心的役割を演じた。だからその哲学は、こうした現実を反映して革命的な哲学とは逆に、現実をまず前提して受容する一種の「実在論」という特色を保持するといえるだろう。とはいえ、全体的にカントの側が革命的かつ画期的で

あったとしても、このコペルニクス的転回が、全体として妥当であったかどうかには疑わしい面があるのではないか。というのも私見では、やはり真理認識とは、主体的問題意識や仮設の形成などを必要条件として、結果的には前提された対象の構造や本質の正しい反映であるからだ*14。まさにカントは、われわれの認識が対象に従うという、従来の実在論的方法を批判したわけだが、彼自身も、実は前批判期では、まだこうした実在論的な、また合理論的な古い形而上学の立場にあった*15。

ここでハラーは、ごく断片的に《オーストリア哲学》の特徴に言及したが、そこに哲学の歴史的・文化的発生源が見られた。つまり例外はあるが、哲学者たちが、カントの住む北方ドイツの新興国家のあり方と、ウィーンを首都とする古いハプスブルク帝国のあり方との違いをおのずと反映しているということである。

四 《オーストリア哲学》の特徴づけ——ドイツ観念論批判

さてハラーは、一九六八年にウィーンで開催された国際会議で、ウィトゲンシュタインが実はドイツやイギリスの哲学者ではなく、むしろオーストリア固有の哲学者ではないかと問題提起した。ここでウィトゲンシュタインの存在の独自性を含めて、《オーストリア哲学》という概念がはっきりと構想されたのである*16。そこで彼は《オーストリア哲学》の特徴をおおむね三つ挙げている。第一は、その反カント的性格であり、経験主義的性格である。たしかに《オーストリア哲学》では、ドイツ観念論は受容されがたかったが、イギリス経験論はむしろ肯定されたのである。第二は、その言語批判的立場であり、哲学的概念であれ、言語使用が無批判におこなわれてはならないということである。第三は、その実在論的な世界把握への傾向である。以上の第一点に関しては、ウィーンの思想的・文化的状況を実に広範に展開したウィリアム・ジョンストンによれば、当時のハプスブルク帝国では、カント『純粋理性批判』が教皇によって発禁とされたり、(一八二七年)、ウィーンとプラハにおいてヘーゲル主義者が教授職から追放されたりするような事件が起こったという(一八四八年以後)。一八四八年以後といえば、市民革命後の反動で、革命的なドイツ哲学が圧迫されたのであろうか*17。

こうした《オーストリア哲学》の特徴づけは、クルト・フィッシャーらによって継承・発展させられた。この点で彼は、次のように付加する。「カトリックという保守的だが重要な要素は、カントとドイツ観念論をオーストリアから排除し、こうして間接的に、分析哲学の興隆に寄与した。その要素は、反カント的な、反観念論の、そしてたしかにまた、反超越論的な哲学に寄与した。」*18 まことに興味深い指摘である。たしかに宗教的に見ても、ハプスブルク帝国は古いカトリックであり、プロイセンは新しいプロテスタントの立場であった。とはいえ、ハプスブルク帝国など古い保守的な社会からの出自であるが、かえってこの《オーストリア哲学》には、いままで指摘してきたように、きわめてモダンな傾向も見られるのである。

ハラーらが指摘したように、《オーストリア哲学》には、二つの大きな特徴がある*19。

第一は、反形而上学的・反観念論的な傾向である。とくにカントの超越論哲学によって、さらにヘーゲルの弁証法などによって、体系的真理を構築しようとする立場への批判である。第二は、認識の根底にある言語への批判、言語分析などの重視、さらに言語(的コミュニケーション)への敏感な傾向である。以上の二つの特徴は密接に関わり合っているので、とくにここで説明したい。ハラーのいう实在論という特徴は、重要ではあるが、紙幅の都合でいままで述べた以上には展開できない。

まずここで第一の特徴について述べたい。たしかに、多くの《オーストリア哲学》の論者がこうした傾向をもつ。そもそも《オーストリア哲学》の始祖と言われるフランツ・ブレンターノからして、ドイツ観念論に激しく敵対して、カント、フィヒテ、シェリングらを批判する。彼はカトリックの司祭でもあった。とくにカント哲学がその「災いの芽」であり、しまいにはそこから「ニーチェのような身の毛もよだつ不条理」が生じたとされる。ドイツ観念論は厳密な分析を欠いており、「思いもかけない新奇なものを通じてのおしゃべりだけを求めることを考える」*20。要するに、思弁的な形而上学の学的な体系などというものは、最初から成立しないのである。アリストテレス・スコラ哲学を復興したブレンターノによれば、カントの提起した「アприオリな総合判断」という概念が、そもそも厳密な分析にかかると、成り立たないという。カントのこの判断は、実は「盲目的判断」*21と名づけられるべきだと痛烈に批判する。

以上の点で、実は、フリッツ・マウトナーもまた、大著『哲学辞典』で、鋭くカントとドイツ観念論を批判する。彼はカントの提起した「分析判断」と「総合判断」の区別についても疑問を呈するので、それをここで紹介・検討しよう。彼によれば、分析判断と総合判断、アприオリとアポステリオリの区別は、絶対的ではなく、相対的にしか成立しないとされる。

ここでカント自身のいうことを聞いてみよう。カント『純粹理性批判』の緒言(Binleitung)によれば*22、「分析判断」は主語Aを単に分析してそのなかに潜在的に含まれていた内容を取り出して、それを述語Bと措定する。たとえば、「物体はすべて広がり(延長)をもつ」が分析判断の一例である。その理由づけは心理主義的であって、物体概念のなかに実は「広がり」という性質があることを意識に上らせればいいという。これにたいして、「総合判断」とは、主語概念Aの中にまったく想定されていない性質を経験などの第三者によって獲得し、こうして「AはBである」、たとえば「物体はすべて重さをもつ」と述べるものである。カントによれば、「重さ」は物体概念のなかに含まれておらず、偶然な仕方ですら付加されたのだという。だが現代科学から見ても、ここでの物体概念そのものが曖昧であり、当時の考えに制約されており、分析判断と総合判断の厳密な区別があるとは思われない。

マウトナーは分析判断とアプリアリをほぼ同義に置き、総合判断を経験的に獲得されるという意味でアポステリオリとみなす。そのさい、より前の認識によってすでに獲得されたものを、当該の概念にそって分析判断によって見出すこととなり、よりあとで獲得された認識は、新たに付加されたものとして、総合判断とみなされるのであって、両者の区別は相対的でしかないという。この意味で彼は、「そもそもあらゆる思考法は、アプリアリとアポステリオリの両契機を基本的にもつ」、「あらゆる概念は、アプリアリな道程とアポステリオリな道程の出会いの場である」*23と結論する。私はこの意見のほうが発展的で説得的であるように感ずる。同じドイツ観念論でもヘーゲルは、この両判断の区別を相対化して、分析的認識から総合的認識への弁証法的発展を主張する*24。実際、現代の分析哲学でも、大御所のウィラード・クワインが「分析的真理」と「総合的真理」の区分は経験論に由来するドグマであると指摘するが、これはカントの両判断の区分の否定につながるものである*25。マウトナーのカント批判は以上の限りで妥当のように見えるが、同様の趣旨で彼は、カントが提起した「アプリアリ」などの概念も否定するのである*26。分析判断と総合判断を厳密に区別して、しかる後に「アプリアリな総合判断はいかにして可能か」（『純粋理性批判』）と問題提起するカントの卓抜な構想は、ヘーゲル的な意味で、両判断の区分を弁証法的に柔軟に解することによって、説得性をもつといえよう。

《オーストリア哲学》のなかで、カントやドイツ観念論を批判する論者は、きわめて多い。科学哲学者エルンスト・マッハはみずからの「中立的要素一元論」を展開し、そうした原初的形態から、一方の客観の側で「物体」「物自体」などの形而上学的実体が発生し、他方の主観の側で、「超越論的統覚」「自我」などの形而上学的実体が分岐的に発生するメカニズムを指摘した*27。このように両者が独立させられてしまえば、「物自体」が意識によって認識できないのは当然であろう。このなかで、唯物論さえもが独断的に立てられることもある。またすでに言語批判が加わってしまうが、論理実証主義を唱えたウィーン学団の宣言文によれば、古典的な意味での形而上学(スコラ哲学、ドイツ観念論など)や、カントのアプリアリズムも同様にまったく認められないと宣言される*28。ウィーン学団の理論家ルドルフ・カルナップによると、デカルトが「われ考える、ゆえにわれあり」と思弁的に主張し、さらにヘーゲルが「純粹存在と純粹無は同一である」などと弁証法的に語るとき、それは一見、深遠な真理を語っているように見えて、実はドイツ語などの言語を悪用したことば遊びのようなもので、論理的には、曖昧な「偽陳述 pseudo-statement」にすぎない。たしかにヘーゲルらの弁証法的な思弁的表現は難解であり、果たして確定的な思想を表現しているのだろうか、論理学の矛盾律に違反する詭弁ではないか、などという嫌疑は、いまでも存在することであろう*29。弁証法とはそもそも論理学などではなくて、人を巧みに心理的に説得するレトリックのようなものだ。要するに思弁的形而上学は科学的・合理的ではない。

カント、ヘーゲルらの形而上学への批判は、多くは次の《オーストリア哲学》の特徴である言語批判・言語分析の観点からおこなわれる。したがってさらに第二の特徴づけからこの問題を再論したい。

五 《オーストリア哲学》の特徴づけ——言語分析・言語批判

次に第二の特徴づけに移る。ここに属する立場も多様であるが、おもに三つに区分できるだろう。

(1) 言語への懐疑論、不信論の立場。そもそも言語(さらに概念)によっては真理はとらえられないという立場であり、さきほどのマウトナーはこの立場である。彼は大著『言語批判論集』で、言語は人々の間で流通する産物であるが、そのことばの意味の流動性、メタファー的な意味拡大などによって不安定で実体のないものになるという。ところがこの言語がゲームの規則のように、社会のなかで人びとの精神を制約して、あたかも何らかの実体であるかのように人びとを支配する。そこに「ことばによる物神崇拜 Fetischismus mit Worten」*30がある。つまり人間が作ったことばによって、かえって人間が影響を受け、苦しめられるのである。たとえば、考えて見れば「神」とは実は単にことばであり、そのことばを支える実体はないのに(だれも神の存在を証明したことはない)、そこで「ことばの迷信」や「ことばの権力」が発生してしまい、こうして宗教的迷妄が権威主義的に人びとを苦しめることになるのだ。こうしたマウトナーの鋭い啓蒙主義的批判は、ヘーゲルのような観念論批判の言語にも説き及ぶ。とはいえ、マウトナーの最終的着地点は、雄弁な言語批判ののちの「聖なる沈黙」であり、非言語的な神秘主義によって真理に近づくことであった。ここに世紀末現象の逆転が現れる。

また同様に、ウィーン大学の哲学者アドルフ・シュテールは、北方ドイツの思弁的形而上学が追究してきた「絶対精神」「絶対者」「民族」「真理」などの仰々しい概念が、実は「言語捏造 Glossomorphie」*31による形成物であり、実はそのことばに対応する、何ら客観的な実体をもっていなかったと批判する。これはとくに、ヘーゲル哲学に妥当するだろう。ではなぜこうした形而上学が生まれたのかというと、その発生起源のひとつに「パトゴンの形而上学 pathogone Metaphysik」*32というものがある。この形而上学の目的は、人生の苦悩からの脱出であり、人生にたいして慰めと希望を与えられたいということである。いかにも世紀末的な表現ではあるが、ここで宗教の要求とも一致する形而上学の必然性が指摘されている。

(2) あいまいな日常言語への批判をおこない、正確な科学的言語を構築する立場。これは現代の数学や自然科学・技術の発展に対応するものであり、きわめてモダンな立場にある。それは従来の伝統的論理学を「古い論理学」として批判し、数学的(記号)論理学を「新しい論理学」として提起して、この後者が科学的で精密な言語の役割を果たす*33。この立場は、前期ウイットゲンシュタインの影響もあって、ウィーン学団の論理実証主義がおもに担う。前期ウイットゲンシュタインの『論理哲学論考』*34にとって、哲

学の目的とは体系構築などではなく、哲学とは言語批判の活動である。すなわち「あらゆる哲学は『言語批判』である。」(4. 0031)「哲学の目的は思想の論理的解明(die logische Klärung)である。」(4. 112)形而上学などが提起した難問は、実は言語の使い方が誤っていたために生じたものであり、カルナップがやったように、言語批判による「解明」とおして自然解消するものである。

(3) 対話とコミュニケーションにおけることばを重視する立場。マウトナー『言語批判論集』での言語論は、言語の社会的機能、コミュニケーション的機能を強調する。「言語はいつも人間のあいだにある何ものかであり、社会的(sozial)であるから、それは孤立した人間においては存在しない。」*35だがそれが、「ことばの権力」をもってかえって人びとを圧伏するのだった。ところが逆に、神への信仰を重視するフェルディナント・エーブナーは、こうして神との対話のなかのことばを真のことばとみなす。言語への信頼度がまったく逆である。恐ろしいほどに鋭敏な言語感覚をもつエーブナーは、「ヨハネ福音書」における「初めにことばがあった。ことばは神とともにあった。ことばは神であった…」という章句を重視する。エーブナーでは、神との真摯な人格的対話によって、人間性は回復される。彼の批判はおおいに興味深いので、次節でまた取り上げたい。またここで、ブーバーが対話の思想家として注目されるだろう。彼の『出会い Begegnung』という自伝的著作を見ると、対話が「向かい合う者との自己をかけた接触」*36という厳しいものであることがよくわかる。ブーバーについても、さらに次節で述べたい。

六 《オーストリア哲学》から見たドイツ観念論とドイツ唯物論

以上足早に《オーストリア哲学》について紹介・検討してきた。それは多くの場合、言語批判を武器として、現実批判的であるとともに、他方で世紀末的状况に侵されているという、まさに屈折した思想状況を示している。ウィーン学団などは科学的・合理主義的立場から、市民への啓蒙を目指し、他方エーブナーらは、宗教的立場から現実批判を遂行した。二度も自殺を企てた宗教者エーブナーが、神に近づこうとすることは当然かもしれないが、実は科学的な論理実証主義を唱えるシュリック、カルナップ、さらにウイトゲンシュタインらも、極端な科学主義、合理主義ではない。彼らは、体系的な学としての形而上学は否定するが、興味深いことに、何らかの形而上的な精神はむしろ肯定する。たとえばカルナップは、ハイデガーの形而上学的命題「無はおのずから無化する」などという言明を不明瞭として厳しく批判しながら、これらの偽陳述は、実は「事実の記述には役に立たないが、人生に対する個人の一般的態度として役に立つ」*37として許容する。つまり形而上学とは、人びとの人生に降りかかってくる不幸にたいする何らかの表現なのである。こうして「形而上学とは、理論の仮装をした叙事詩である」*38と解釈される。表面では一度否定された形而上学は、裏から解釈替えをして復興される。通例、論理実証主義などにたいしてはここまでは洞察されないが、こうした事態

は、ウィーンを中心とした世紀末状況の影響を前提とすることによって初めて解明されるだろう。前節のシュテールによる「パトゴーンの形而上学」という規定もまさに同様であった。ここに、一九世紀末の精神状況は、現代の二〇世紀末にまで、継続されているといえよう。

さて、いままでに明らかのように、ウィーン学団のカルナップや、さらにマウトナー、シュテールらは、カントやドイツ観念論にたいしては、そこに見られる言語使用の曖昧さを分析的に暴露し、「言語による物神崇拜」の状況を暴いた。そこに流れるのは、イギリス経験論などに近く、啓蒙的な批判精神だったといえるだろう。カントの「アприオリな総合判断」という概念は厳密には成立せず、また「絶対精神」「有と無の同一性」など、ヘーゲル的な弁証法も曖昧な言語使用、とくに矛盾律を侵すようなレトリックを展開して、人びとの精神を圧伏させ、形而上学という迷妄へと導いたとされる。たしかに二〇世紀における「言語論的転回」の先導者になった《オーストリア哲学》は、ドイツ観念論にたいしてモダンで新鮮な批判をおこなった。むしろドイツ観念論もある意味、フランクフルト学派のユルゲン・ハーバマスらを先駆けとして、言語論的転回に巻き込まれていったのである。ところが、《オーストリア哲学》の主張の大きな基盤は批判的な啓蒙的精神だった。実はカント自身も深い意味での啓蒙精神の持ち主であり、ヘーゲルにいたっては、はっきりと古い啓蒙精神を克服していた。だから《オーストリア哲学》は、ドイツ観念論の誤りや不十分性を指摘できても、そこにある深い意図を洞察することはできなかった。つまり内在的克服には至らなかったといえよう。形而上学と（自分たちの想定した）形而上的な精神の乖離を自覚して、その形而上学を克服することはできなかった。この形而上学克服の展望は、マルクス『ドイツ・イデオロギー』などで試みられてきただろう。ここに、ドイツ観念論にたいする《オーストリア哲学》の新しさと古さがある。とはいえ、現段階のドイツ観念論と分析哲学の関係を見ると、両者は以前の水と油の関係から、相互に融合してきてもいる*39。

《オーストリア哲学》はドイツ唯物論にたいしては、いかなる態度を取れるのだろうか。《オーストリア哲学》はすでに、マルクス主義・社会主義の現状も見ている。さきに述べたように、オーストリア・マルクス主義は、ソ連のマルクス・レーニン主義にたいしては、批判的精神を保持していた。当時世界でも、もっとも成熟した文化的・精神的状況に囲まれてきた《オーストリア哲学》が、いずれにせよ、ロシアのような「後進国」の精神を許容することはありえなかった。むしろマッハなどの思想は、その名声のゆえに、逆にロシアへと輸出されていった。それほど、《オーストリア哲学》の影響は当時強かったのである。周知のように、レーニン『唯物論と経験批判論』で彼は厳しく批判された。

旧ソ連のみではなく、対話の哲学者ブーバーなどは、みずから《対話の社会主義》を展開しつつも、マルクス、エンゲルスらの社会主義の思想を鋭く批判していた。通例ブーバーは、何か実存主義的な脈絡で議論されることが多いと思われるが、『ユートピア

への途』に示されるように、マルクスの「コミューンおよび協同組合の連合主義

(Föderalismus)」に賛同しつつ、彼が「政治的原理」(権力の獲得を目指す)とは区別された「社会的原理」(《われ—なんじ》の関係につながる連合主義のこと)には熟達しなかったという*40。ブーバーは意外と詳しく、マルクスやレーニンについて述べており、とくにプルードンの影響を受けている。

さらに、ドイツ観念論批判、広く形而上学への批判という点でも、《オーストリア哲学》とマルクス主義はある意味、軌を一にしている。とくに宗教者エーブナーが「ことば」と「愛」にこだわるのは、疎外された世紀末的状况のなかで、私たちが「自我の孤立という牢獄」および「なんじからの閉鎖」に悩み、自分の周囲にいわば「万里の長城」を築き上げてしまっているからである*41。「われ考える、ゆえにわれあり」というデカルト的な自我は、「なんじ」なしの「自我の孤立の絶対化であり、自我の死、人間の精神的な死以外の何ものをも意味しない」*42と痛烈に批判される。

エーブナーによれば、まさにこの自我こそ、以後、カント、フィヒテ、ヘーゲルらの哲学につながる思弁的かつ病的な形而上学的自我であり、神と向き合って対話することなしに、神を客観化して証明しようなどと誤って企てるのだ。ここには、まさに興味深いドイツ観念論批判がある。ヘーゲル研究者としても知られるミヒャエル・トイニッセンは、エーブナーのこの批判を、マルクスのいう「哲学の止揚」に関係づけ、彼はマルクスとともに観念論批判を遂行したのだという。何ともうがった見方に見えるが、マルクスが観念論的形而上学を社会的根拠から批判したとすれば、宗教の問題を別にすれば、エーブナーがそれを、精神病理学的根拠から解明しようとしたといっても過言ではないだろう*43。その意味で両批判は、相補的といえるだろう。若きマルクスは「批判哲学」を唱えていたころ、ドイツ観念論のもつ「体系癖」と「孤独癖」を批判していたが、これにはエーブナーも賛成することであろう*44。

*1 この点は、拙論「持続可能な《ライフスタイル》への模索」、東京唯物論研究会編『唯物論』第七八号、二〇〇四年所収、一二頁以下で展開した。

*2 Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Frankfurt a/M. 1980. が主著である。

*3 ブーバー『我と汝・対話』(植田重雄訳)岩波文庫、七頁以下参照。

*4 第一のタイプのドイツ観念論からマルクス的な《実践的唯物論》への批判的継承に関しては、拙論「マルクス主義的唯物論の変貌とヘーゲル・マルクス関係の再検討」、前掲『唯物論』第九二号、二〇一八年、に詳しい。

*5 ツヴァイク『昨日の世界』(原田義人訳)I、II、みすず書房、一九九九年。

*6 それでも、新田義弘・他編集『言語論的転回』(岩波書店、一九九三年)というタイトルの著作においても、《オーストリア哲学》については語られていない。残念ながら、こうした代表的著作においても、日本では《オーストリア哲学》は認知されていない。

- *7 Vgl. Kurt Fischer, *Philosophie aus Wien*, Wien/Salzburg, 1991, S.121.
- *8 ヴィクトール・クラフト『ウィーン学団』（寺中平治訳）勁草書房、一九九〇年、二五二頁参照。
- *9 カムピッツ『仮象と現実のはざままで』（針生清人監訳）富士書店、一九八八年。
- *10 ハラー『ウイトゲンシュタイン研究』（林泰成訳）晃洋書房、一九九五年、二頁参照。
- *11 前掲訳、五頁参照。
- *12 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Philosophische Bibliothek, S.XVI. 高峯一愚訳『純粹理性批判』河出書房、第二版・序、三〇頁を参照。
- *13 Kant, *Op. cit.*, S. XI. 前掲訳、二七頁。
- *14 私は認識論として弁証法的反映論が正しいと考える。この点では、拙著『対話の哲学』こうち書房、一九九三年所収のIV「真理反映説か真理合意説か」を参照願いたい。
- *15 カントにおける前批判期から批判期への転換の理論的解明に関しては、拙論「カントの論理思想における形式論理から『弁証法的』論理への発展」、『一橋研究』第三七号、一九七七年を参照。
- *16 Haller, *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur Österreichischen Philosophie*, Amsterdam 1986, S. 31f. なおウイトゲンシュタインを中心として、オーストリアの思想と文化を幅広く論じた著作として、トゥールミン／ジャニック『ウイトゲンシュタインのウィーン』（藤村龍雄訳）TBSブリタニカ、一九七九年がおおいに参考となる。
- *17 ジョNSTON『ウィーン精神』（井上修一他・訳）2、みすず書房、一九八六年、四八八頁 以下。
- *18 Kurt Fischer, *Philosophie aus Wien*, S. 63.
- *19 私は全体として五つの特徴を考えている。その詳細については、拙著『《オーストリア哲学》の独自性と哲学者群像』創風社、二〇一七年、三四頁以下参照。本論全体への参照として、さらに拙著『ウィーン発の哲学』未來社、二〇〇〇年。
- *20 Vgl. Franz Brentano, *Versuch über die Erkenntnis*, Hamburg 1970, S. 41.
- *21 *Ibid.*
- *22 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B10ff. 前掲『純粹理性批判』四九頁以下参照。
- *23 Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache, I, S. 40.
- *24 ヘーゲル『小論理学』（松村一人訳）下、岩波文庫、第二二七節—二三一節を参照。
- *25 クワイン『論理的観点から』（中山浩二郎・持丸悦朗訳）岩波書店、一九七二年、三五頁参照。
- *26 Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*, I, S. 37ff.
- *27 マッハ『感覚の分析』（須藤吾之助・廣松渉訳）法政大学出版局、一九九一年、二四頁。

- *28 クラフト『ウィーン学団』（前掲）二三四頁参照。
- *29 反証可能性の基準を唱えたポパーは、「弁証法とは何か」（藤本隆志・他訳『推測と反駁』法政大学出版局、一九八〇年所収）五七八頁以下で、二つの矛盾する命題からはいかなる言明でも推論できると証明し、弁証法とは、せいぜい試行錯誤の方法だと結論した。
- *30 Mauthner, *Beiträge zur Kritik der Sprache*, I, Leipzig 1923, S.160.
- *31 Adolf Stöhr, *Lehrbuch der Logik in psychologisierender Darstellung*, Leipzig/Wien 1910, S. XII, S. 403f.
- *32 Stöhr, *Ist Metaphysik möglich?* Leipzig 1916, S.11.
- *33 カルナップ「古い論理学と新しい論理学」（篠原雄・黒崎宏訳）、石本新編『論理思想の革命』東海大学出版会、一九七二年所収参照。
- *34 奥雅博訳「論理哲学論考」、『ウィトゲンシュタイン全集』第一巻、大修館書店、一九七六年所収。以下、節番号を記す。
- *35 Mauthner, *Beiträge zur Kritik der Sprache*, I, S.29.
- *36 ブーバー『出会い』（児島洋訳）理想社、一九七四年、九四頁。
- *37 Rudolf Carnap, *The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language*, Alfred Ayer, *Logical Positivism*, Glencoe/Illinois, 1959, p.78.
- *38 Carnap, *Theoretische Fragen und praktische Entscheidung*, in: Helmut Schleichert(Hg.), *Logischer Empirismus- der Wiener Kreis*. Kritische Information, München 1975, S.175.
- *39 この点に触れる余裕はない。拙著『《オーストリア哲学》』（前掲）の第七章「新ヘーゲル主義の登場とポスト分析哲学」を参照。
- *40 ブーバー『ユートピアへの途』（長谷川進訳）理想社、一九八八年所収の第八章「マルクスと社会の更新」を参照。
- *41 Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, S.167.
- *42 Ebner, *Op. cit.*, S.123.
- *43 Michael Theunissen, *Über Ferdinand Ebner*, in: Ebner, *Op. cit.*, S.278.この点の詳細は、拙著『《オーストリア哲学》』（前掲）、第四章五節を参照。
- *44 *MEW*, 1, S.97.

