

布置状況における翻訳*

— 他者理解に関する方法論的考察（Ⅲ） —

ハンス・ペーター リーダーバッハ**

本論の第三節（社会学部紀要101号を参照）において私は、ガーダマーの解釈学、とりわけ彼のプラトン解釈を手がかりとしながら、事柄の真性が解釈作用と分ちがたく結ばれているという事実を真性の言語的表現として検討した。その際、ガーダマーの解釈学のなかでは、他者理解に関する根本的な問題が潜んでいるということが明らかとなった。つまり、あらゆる解釈の有限性や生成性を力説するガーダマーの解釈学は力問題に陥らないにもかかわらず、彼による解釈作用と解釈されるべきものの関係規定は一面的である、と言わざるを得ない。というのも、ガーダマーが解釈されるべきもの、すなわち伝承されたものを伝統の実体として理解しているがゆえに解釈作用がその伝統に従わなければならないからだ。しかも、ガーダマー解釈学という枠組みにおいては、こうした影響作用史的な伝統に属さない他者にとっての場所はない、といことが帰結される。従って、解釈作用と解釈されるべきものの他者理解の方法論に、よりふさわしい関係規定を見いだすことが必要となったのである。

Ⅳ

地平融合か地平拡大か

異地的なものはいかに言語的に表現されるのだろうか。まず、前節（Ⅲ）の結果を確認しておこう。

一方では、他者理解という問題が力関係に還元されてはいけないうり、対話的な理解というパラダイムは保持しなくてはならない。他方では、理解を影響作用史的に解釈するということが、問題に至った。なぜなら、ガーダマー解釈学は、他者

を他者として顧慮できないものだからである。結局のところ、ガーダマー解釈学が問題にしているのは自らの伝統に属するもの、つまりこの伝統が構成している地平において意味を有するもののみである。従って、対話のパラダイムを保持しつつ、このパラダイムを標榜する影響作用史という構想を手放す、ということが要求されるようになるのである。

しかし、対話というパラダイムを影響作用史という構想から離脱させることが可能だとしても、影響作用史的理解そのものは手放すことのできるものなのか。自らの伝統が養成する自己理解を無視できるのか。ガーダマー解釈学が力説するように、自分自身を自らの伝統から理解する、ということは誰にも経験可能なものであろう。しかも理解が偏見・先行的理解に基づく限りにおいて影響作用史や伝統に形作られたものであるならば、結局のところ、影響作用史という枠を脱出できないように思われるのである。

Ch. テイラーも同じような考えを持ってはいるが、彼がねらっているのは、影響作用史に他者理解を結び付けようとするところにある。その際テイラーはわれわれが見てきた、ガーダマー解釈学に潜んでいる、他者理解に関する問題を避けるために、ガーダマー解釈学の修正を試みている。ところが後で分かるように、テイラーのこの試みはさらに新たな問題を生み出すのである。

さて、テイラーはいかに他者理解と影響作用史という二つの構想を統合しようとしているのか。以下の例を見てみよう。ガーダマーによって影響作用史的意識の媒体物として示された先入観の機能を検討するさい、テイラーは、「われわれの含蓄的な理解の、他者の本当の姿をゆがめる側面を

*キーワード：解釈学、他者理解、W. ベンヤミン、和辻哲郎、Ch. テイラー

**関西学院大学社会学部准教授

勤勉に認識し解体すること」を要求している¹⁾。テイラーのこの考えはガーダマー解釈学に展開されているものと非常に類似している。しかし、ガーダマーはこのように、解釈者の伝統に属する、異他化された (verfremdet) 自分のものの理解を可能にする手段として先入観の吟味を示したのに対し、テイラーは、異他化されたものではなく完全に異他的な (fremd) ものの理解のために同じ手段を応用しようとしている。ここで分かるように、テイラーにとって異他化されたものと異他的なものは、方法論的な意味において同義的だと言えよう。

他者理解の可能性を検討する際、異他的なものと同他化されたものを区別しないテイラーは、『真理と方法』における「地平融合」を活かしながらも、ガーダマー風な地平概念を超える考えも引き合いに出している。つまり、彼は「地平融合」とともに「地平拡大」という考えを主張している。具体的に言うならば、他者との出会いにおいては、自らの地平が他者の地平と融合することにより拡大されるとテイラーは考えている。換言するならば、他者が自分の地平において新たな可能性を開く、と言えるだろう。「われわれの地平の限界を以前、超えた可能性を取り入れるために、われわれの地平が拡大されている」²⁾と主張するテイラーが、ガーダマーの思想を超えているとわれわれは認めなければならない。というのも、他者を取り入れることを許す、地平の拡大という発想は、ガーダマー解釈学にとって異質なものである。地平の拡大は地平融合とは異なる、すなわちより広い意味を持つ考えであり、しかもこの考えによって、ガーダマーが不可能と見なした、異他的なものとの自分のものの融合が可能となったように見える。それに対し、ガーダマー

の考えに従えば融合可能な地平は共同の影響作用史に属さなければならない、といわざるを得ない。ガーダマーが考えた地平は、もともと影響作用史によって構成されており、閉鎖されたものである。このような地平には他者を他者として視野に入れる余地はないのである³⁾。

テイラーとガーダマーの解釈学の相違は、理解の言語性という側面においても見えてくる。つまり、ガーダマーの場合には、影響作用史的な地平におけるあらゆる解釈は、影響作用史の本質たる伝統が生み出した言語の尺度に測りうるものでなくてはならない。さらに言えば、解釈者の言語は影響作用史によって形成され規定されるものであり、自らの地平を超えることができないものである。それに対し、テイラーが要求しているのは、他者の解釈から生まれてきた他者理解は、解釈者と解釈されるべきもののいずれのものでもない「第三の言語」によって表現されなければならないということである。換言するならば、テイラーが要求している第三の言語は伝統の地平を超え、拡大するものであると言えよう。

ガーダマーの地平概念に潜む制限を克服しようとしたテイラーの考えは他者理解の可能性を開きうようには思われるが、彼の試みにはさまざまな問題が残っている。テイラーが異他的なものと同他化されたものを区別しないということはすでに見えてきたのだが、その帰結として彼は地平融合と地平拡大という区別も認めない。しかも彼は、解釈作用における自分のものと異他的なものとの具体的な関係にほとんど触れず、多数の地平の融合・拡大の成功を確保できる理解そのものに対して自信を抱いている。いうまでもなく、テイラーは他者理解に関する諸問題を無視しようとし、挫折した他者理解のさまざまな具体例を

1) GHS, 132: "the patient identification and undoing of those facets of our implicit understanding that distort the reality of the other".

2) GHS, 133: "Our horizon is extended to take in this possibility, which was beyond its limits before."

3) それゆえ、とりわけ社会学の立場から、ガーダマーが描いた閉鎖された影響作用史的地平という構想が、われわれの現代世界の現実を把握できるものではないと批判されがちなのである。伝統の喪失、マルチカルチャーリズム、グローバル化などといった、現代世界や社会を規定するさまざまな事実を顧慮するならば、ガーダマーが想定した地平は、解体されつつあるのではないかと思われるが、本論はこの問題を追究する場ではない。ただし私は、われわれの自己了解の特定な領域（例えば言語的自己了解）が影響作用史のもとでしか生じ得なかった、という事実と、哲学をやる者にとっては、影響作用史的な理解はさほど簡単に解体できるものではない、ということを描きおきたい。

あげてもいる。しかし、それらの具体例はあくまでも科学的な立場から行われた、他者に接近する試みにすぎない。結局のところ、テイラーがガーダマー解釈学と自らのアプローチの間にある緊張関係・矛盾を十分に反省していないがゆえに、彼は上述の、解釈学的なアプローチに潜んでいる諸問題を度外視してしまう、と言えるだろう。

しかし、それらの問題はともかくとして、テイラーの試みにおいて一つの間われていない、しかもこの試みをアポリアに陥らせる前提が働いている。それは、地平がいつもすでに与えられているものだ、という考えである。むろん、地平が永遠不変なものではない、とテイラーは十分に認めてはいるが⁴⁾、ガーダマーの強い影響のもとで、彼は地平を、連続性を持つものと見なしているのである。なるほど、影響作用史的な構想をよりどころとしているテイラーがその考えを手放すことはできない。しかし、上述の「第三の言語」を形成する際、その新しい言語の適切さを確保できる尺度は自然に異他的なものを解釈する解釈者の言語になりがちではないだろうか。つまり、すでに与えられた地平において働いている言語が支配的な位置を占めており、「第三の言語」の形成に多大な影響を及ぼすと言えるだろう。しかも、連続性を有する地平において、第三の言語というものが果たして成立可能なのか、という問いは避けられなくなるのである。

異他的なものがすでに与えられた、連続性を有する地平に統合されるならば、新たな言語が形成されなければならない、とテイラーは言う。しかし、解釈者の言語（第一の言語）と解釈されるべきものの言語（第二の言語）の関係はどのように考えるべきなのかについてテイラーは具体的に言及しない。それらの言語の間に葛藤が起きることが予想されるし、解釈者の言語、つまり異他的なものを統合する影響作用史的な地平によって異他的なもの、つまり統合されるものが手なづけられるということも予想されるだろう。他者理解の解釈学ななかで思いがけず支配・力の問題が改めて現れてきたと言わざるを得ない。この問題

はガーダマー解釈学においてすでに解決されたということが分かってきた。つまり、第一の言語と第二の言語は同じ伝統・影響作用史に属するものであるからこそ、権力・力という問題が中立化されており、そもそもガーダマー解釈学においてはそれら二つの言語間の葛藤は起きない。というのも、「第一の言語」と「第二の言語」の間には本質的な差異がないからであり、「第三の言語」というものは要求されないからである。しかし、「第三の言語」を要求するテイラーの解釈学ななかでは、この問題は不解決にならざるを得ない。なぜならば、テイラーの解釈学には「第三の言語」が第一の言語の支配下にならないための予防装置が欠けているからである⁵⁾。

それにより、他者の理解がゆがめられがちになると思われる。とりわけ連続性を重視する、西洋に生まれた歴史意識が前提とされ得ない非西洋的な他者の場合には、テイラーの地平概念が真の理解を妨げるのである。いうまでもなく、他者を「真に」理解するというのは、いわば模写説に従い、他者をそのあるがままにおいて認識するということを意味するわけではない。理解と理解されるものとの間に必ず差異があるという、解釈学の根本洞察を忘れてはいけない。問題なのは、その差異がある同一性によって可能にされたか否か、ということである。明らかなように、ガーダマーにおいては、同一的な閉鎖された地平や影響作用史などがこの差異の可能性の条件として働いている。つまり、差異を認めうるあらゆる理解以前には同一的な地平が与えられている、と言えよう。テイラーの試みが上述の問題を引き起こす理由は、彼がガーダマー解釈学の影響作用史というパラダイムを手放さないことにある。

上述したことをまとめるならば、テイラーが試みた、ガーダマー解釈学の克服は正しい方向性を持ちながらも、十分に徹底されていない試みであると言えよう。彼はガーダマーが考えた、制限されている地平概念を克服しようとしているにもかかわらず、彼の場合にも地平が与えられ、他者との出会いに先立っている、と言わざるを得ない。

4) 例えば“Gadamer on the Human Sciences”（以下GHS略される）、136を参照。

5) このような装置は果たして可能なのか否かという問題は興味深いものではあるが、本論で検討すべきものではない。そもそも本論の問題、つまり他者理解の可能性の条件という問題はそれに関わりのないものである。

彼が、与えられた地平という発想を固執するがゆえに、他者理解に潜んでいる、解釈学のための新たな可能性は視野に入らないままに止まってしまう。

このような新たな可能性を見いだすために私は、W. ベンヤミンの思想に目を向けたい。

解釈作用における地平の成立

ベンヤミンの思想においては、他者理解という問題に新たな視野を開ける発想が特に『歴史哲学テーゼ』（1940年）や『翻訳者の使命』（1925年）といったテキストに含まれていると私は考えている。ところが、ベンヤミンの思想は難解であるから、私はこれらのテキストの検討をガーダマー解釈学との比較として行いたい。それによって、ベンヤミンの思想が、解釈学のために貢献できるものをより際立たせられると思われるからである。

まず、二人の歴史観に触れたい。ガーダマーは歴史を基礎的な、安定性のあるものと見なしている。本論第三節においてすでに明らかとなったように、その歴史はあらゆる理解を可能にする実体 (Substanz) なのである。影響作用史として理解されるべきこの歴史は超時間的な永遠不変なものではないにもかかわらず、ある意味において絶えず現前するものと思われる。換言するならば、基礎的な、安定性のある歴史は、それを表現する解釈を要求すると同時にそれらの解釈を可能にする、しかも支配するものであると言えよう。

ガーダマーのこの考えに対し、ベンヤミンにとって、歴史は忘却に陥りがちなはかないものである。『歴史哲学テーゼ』では、ベンヤミンは次のように言う。

「過去の真のイメージは、ちらりとしかあらわれぬ。一回かぎり、さっとひらめくイメージとしてしか過去は捉えられない。[...] 過去の一をかぎりのイメージは、そのイメージの向けられた相手が現在であることを、現在が自覚しないかぎり、現在の一瞬一瞬に消失しかねない [...]。』⁶⁾

この引用を比喩的に表現しようとするならば、ベンヤミンは歴史的な認識をいわばスナップショットを撮るようなことと見なしていると言えるだろう。ところが、スナップショットだからこそ、歴史は捕まりにくいものだ。正しい瞬間においてシャッターを押さなければ、歴史が過ぎ去ってしまう。つまり、肝心なのは、歴史的な理解のための正しい瞬間、すなわちそのカイロスを自覚するということである。

では、この比喩をとまかくとして、上述の引用の内実に目を向けてみよう。しかしそれ以前に述べなければならぬことがある。つまりベンヤミンは、歴史と現在の関係を「イメージ」という考えをもって語ろうとしている。その考えは非常に明確なものではあるが、歴史と現在の関係を語りうる唯一の可能性ではないだろう。本論の問題提起に応じて、私は「言葉」または「対話」といった構想を借り、その関係を語ってみたいと思う。それによって、ベンヤミンとガーダマーの相違点がいっそう浮き彫りにされるだろう。

まず指摘すべきなのは、現在が理解しようとする歴史はその現在に「向かっている」という点である。さらには、現在がその事態を「自覚」しなければならない。その意味において歴史が現在にある要求をし、しかも現在が歴史の要求に耳を向けなければならないと言えるだろう。ベンヤミンが語る「自覚」においては歴史との関係に立っている現在がその関係自体を把握しており、この把握はある意味での解釈作用でなくてはならない、と言えよう。なぜなら、歴史との関係は自明で当たり前のことではなく、むしろ常に作り出されなければならないものだからである。ベンヤミンが言うように、歴史は「構造物」である⁷⁾。歴史と現在のこの関係を作り出すということは、歴史が現在にとって有する意味を認識するということであろう。ところが、その意味を認識するのは歴史を現在の観点から解釈するというところにほかならない。しかも、歴史が現在のために有する意味は

6) 『歴史哲学テーゼ』V. ヴァルター・ベンヤミン著作集1. 晶文社 1969. 115頁. “Das wahre Bild der Vergangenheit huscht vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten. ... es ist ein unwiderbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkennt.”

7) 『歴史哲学テーゼ』XIV を参照。

「さっとひらめく」ものである、とベンヤミンは言う。では、「さっとひらめく」意味を思考する解釈作用はどのような構造を持っているのだろうか。

第一には、その解釈作用は安定した基礎に基づいているものと言えないだろう。というのも、思考される意味は伝承されたものよりも、「一回かぎり」においてしか把握されえないものだからである。ベンヤミンが考えるように、歴史の解釈には、ガーダマー風の影響作用史のための余地がない。なるほどベンヤミンは歴史の連続性について述べているのだが、彼が主張するように歴史を解釈する現在の課題は、「歴史の連続を打破」することにある⁸⁾。そのさい、現在は「伝統をとりこにしようとしているコンフォーミズムの手から、あらたに伝統を奪いかえす」と彼は言う⁹⁾。つまり、ベンヤミンによれば、歴史を解釈する目標は、歴史的伝統を正当化することにあるわけでもなければ、解釈作用を解釈されるべき歴史の支配下に置くわけでもない。目標はむしろ解釈作用を伝統の支配から解放することにあると言えよう。

『歴史哲学テーゼ』において、批判の対象とされるのはとりわけ19世紀の歴史主義である。言うまでもなく、ガーダマー解釈学においても歴史主義が批判され克服されようとしている。従ってベンヤミンの歴史主義批判はそのままガーダマー解釈学に移転できるものではない。しかし、解釈作用と解釈されるべきものの関係に関しては、ガーダマー解釈学は歴史主義に似た側面を示している。周知のように、ガーダマーは解釈作用に対して解釈される伝統に優位を与えている。それに反して、ベンヤミンは伝統よりも解釈作用を強調しようとしている。簡単に言うならば、ガーダマー解釈学においては解釈作用が影響作用史の連続性によって可能にされ、しかも、解釈作用を行う現在は伝統との安定した連続的な関係に位置づけられている。ベンヤミンの場合には、歴史と現在の関係は安定していないからこそ、その関係は非連

続的な性格を待たざるを得なくなる。しかし、現在と歴史は何ら関係も持たないわけではない。むしろ、ベンヤミンが考えているように、その関係は想定されうるにもかかわらず、現在のために意味のあるものとしてそれは瞬間的にひらめいてくる「布置状況 (Konstellation)」においてのみ表現されうる¹⁰⁾。

端的に言うならば、解釈作用が常に安定された地平のなかで行われている、というガーダマーの考えに対し、ベンヤミンの場合には、地平が与えられず、それが解釈作用によって瞬間的にしか表現されえない、と言えるだろう。結局のところ、現在の歴史的自己理解が地平の一瞬的な表現において初めて可能になる、とベンヤミンは考えているのである。

ベンヤミン解釈学において、伝統は閉鎖された地平とされておらず、さらには、伝統の孕んでいる意味が「さっとひらめくもの」として把握されている、ということが明らかとなった。このことを具体的に理解しようとするならば、伝承された、伝統的なもの、例えばあるテキストは、あらゆる時代において同じような意味を有しない、という事実を思い出せばよいだろう。例えばプラトンの対話篇は、中世においてほとんど忘れられていたにもかかわらず、ルネサンス時代に入り、その意味が再発見された。ベンヤミン風に言うならば、プラトン哲学が現在に「向かっている」ものとして「自覚」されなかった中世時代に対し、ルネサンスにおいてプラトン哲学が現代のために意味を孕んでいる、ということは「自覚」された、と言えよう。その事実のなかで、伝統の活力を見いだそうとしているガーダマー解釈学に対し、ベンヤミンは伝統の非連続的な性格をこの事実から読み取ろうとしている。さらに言えば、ガーダマー解釈学において、プラトン哲学、中世時代、ルネサンスなどは一つの大きな地平を構成しているが、ベンヤミンに従えば、プラトン哲学が歴史

8) 『歴史哲学テーゼ』 XVI を参照。

9) 『歴史哲学テーゼ』 VI を参照。

10) 『歴史哲学テーゼ』 VII を参照。“Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert.” 歴史哲学テーゼ』 A を参照。“Der Historiker ... erfasst die Konstellation, in die seine eigene Epoche mit einer ganz bestimmten früheren getreten ist. Er begründet so einen Begriff der Gegenwart als der 'Jetztzeit' ...”

的自己理解のために不可欠な地平の一部として発見され、ルネサンスという現在にとっての地平が構成されたと言えよう。

しかしながら、ベンヤミンとガーダマーの相違点はもう一つの側面においても現れている。それは、歴史の意味そのものに関わっているものである。ガーダマー解釈学において、歴史的伝統は最高の権威を持つものとされる、ということがすでに明らかとなった。その意味において、伝統は尊敬すべきものであると思われる。しかも、権威や尊敬といった考えによって、伝統への批判の可能性が否定されていないにもかかわらず、現在における解釈や自己理解を可能にするものとされた歴史的伝統は非常にポジティブなものと思われている。一方、ベンヤミンの歴史観を検討するならば、事情は変わる。ベンヤミンにとって、歴史は「ただカタストロフのみ」である。有名な第9の『歴史哲学テーゼ』のなかで、彼は次のように語っている。

「歴史の天使は……顔を過去に向けている。ほくらであれば事件の連鎖を眺めるところに、かれはただカタストロフのみを見る。そのカタストロフは、やすみなく廃墟の上に廃墟を積みかさねて、それをかれの鼻っさきへつきつけてくるのだ。」¹¹⁾

いうまでもなく、このような悲劇的な歴史は、尊敬すべきものではなく、無条件に賛成すべきものでもない。このような歴史は「支配階級」の歴史に他ならない¹²⁾。それに対し、ベンヤミンは「非抑圧者」の歴史を語ろうとしている¹³⁾。上述した、伝統の打破、というベンヤミンの要求の由来はここにあるのではないだろうか。というのも、歴史のカタストロフ的連続性の打破によってのみ歴史の新しい解釈、すなわちコンフォーミズムに服従しない思想が生み出されうるからである。

さて、ここでベンヤミン解釈学の特徴を以下の三点にまとめておきたい。1. 歴史の連続性・非

連続性。2. 解釈作用と解釈されるべきものの関係。3. 歴史観。これら三点が互いに関連しているということを忘れてはいけない。つまり、歴史の非連続性を強調するベンヤミンにとっては、歴史を表現する解釈作用は、ひらめいてくる布置状況をその瞬間において自覚しなければならない。しかも、安定した地平を構成していない歴史は、解釈作用に対する優位を占めておらず、解釈作用によってのみ表現されるものである。さらに言えば、このような表現は、伝統の大いなる連関とみなされていない悲劇的な歴史から、現在に向けられているものとして自覚されるその歴史の一部を「叩きだす」ことになるのである¹⁴⁾。結局のところ、ベンヤミンは歴史の連関性を認めてはいるが、その歴史をどのように表現すべきか、という問題に関しては、彼とガーダマーのあいだには大きな溝が開かれている。というのも、歴史において、今まで自覚されえなかった、完全に新しい可能性を開示しようというベンヤミンの姿勢は、ガーダマーにとって最も異質のものであるからである。しかしながら、ガーダマーかベンヤミンか、どちらが正しいか、という問題提起は誤ったものであろう。なぜなら、両者は伝統への関りの可能性を各々の観点から検討しただけだからである。つまり、伝統に対してどのような態度を取るべきか、という問題はアプリアリの的に解決されえないし、結局のところ解釈者の解釈学的状況にも拠るものであろう。各時代に伝統を新たに解釈しその連続的な意義を維持する、というガーダマー風の解釈の目標も、ベンヤミンが目指している、歴史の連続を打破することによって新たな可能性を叩きだすことも、正当化されうるものだと言えるだろう。

ところが、すでに与えられた伝統的な地平を前提としない、しかも解釈作用を解釈されるべきものの支配下に置かないベンヤミン解釈学は、解釈者の伝統に属さない異他的なものを理解するため

11) 『歴史哲学テーゼ』IXを参照。“Der Engel der Geschichte ... hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und ihm vor die Füße schleudert.”

12) 『歴史哲学テーゼ』VIを参照。

13) 『歴史哲学テーゼ』VIIIを参照。

14) 『歴史哲学テーゼ』XIV-XVIを参照。

の場を与えることができるのではないだろうか。この主張を裏づけるために、以下ではベンヤミンの翻訳論に目を向けてみたい。

布置状況における翻訳

ベンヤミン解釈学は、ガーダマー風の「地平融合」もテイラーが要求している「地平拡大」も許さない構想である。というのも、ベンヤミンは地平概念そのものを否定しているからである。したがって、ベンヤミンの歴史哲学をもってテイラーの他者論を裏づけることはできないように思われる。しかし、「第三の言語」というテイラーの発想はベンヤミンの思想で十分に支持されうる、と私は思う。その可能性はベンヤミンの『翻訳者の使命』¹⁵⁾に見出すことができるのである。

1940年の春に執筆された『歴史哲学的テーゼ』の15年前、『翻訳者の使命』が成立した。時間的にかなり離れているこの二つのテキストは、事柄から見て、密接な関係を持っている。というのも、歴史的理解と翻訳は、二つの解釈の仕方として理解されうるからだ。それらの関係の具体的な証拠になるのは、ベンヤミンが原作と翻訳の関係について行った考察にある。彼はつぎのように言う。

「原作と翻訳とその真性の関係を理解するためには、認識批判が模写理論の不可能性を証明しなければならないときに辿る思考過程とその意図において酷似するひとつの考察がおこなわれねばならない。その認識批判において、認識は現実的なものの模写をその実質とするかぎり客観性をもちえないし客観性の要求権さえもちえないことがあきらかにされるとすれば、この考察においては、

翻訳はその窮極の本質として原作とその類似をめざすかぎりは不可能であることが証明されるのである。』¹⁶⁾

同じようなことが、歴史的理解に関しても言えるだろう。『歴史哲学的テーゼ』のなかでは、つぎの言及がある。つまり、「過去のを歴史的なものとして表現することは、それを“もともとであったとおりに”認識することではない。』¹⁷⁾一言で言うならば、歴史の領域においても翻訳の領域においても、解釈は解釈されるべきものとのあいだには、止揚できない差異があると言えよう。しかも、この差異においてこそ解釈——それは歴史的理解であれ、翻訳であれ——の可能性が暴露されるのである。この差異を認める翻訳者は、彼の使命、つまり「翻訳の言語への志向、翻訳のなかに原作の反響を目覚めさせるあの志向を発見すること」に取り組んでいると言えよう¹⁸⁾。結果として「真の翻訳」が作り上げられる。ベンヤミンはこのような翻訳をつぎのように特徴付けている。「真の翻訳は透明であって、原作を蔽わず遮らず、翻訳の媒質によって強められた純粹言語の光を原作の上に乗せようとするのであり、射さしめるのである。』¹⁹⁾後に、ベンヤミンのこれらの発言を解釈する必要があるが、さしあたり、翻訳の言語が担っている役割は、原作の言語が顕れうる場を提供することにある。さらには、翻訳によって原作への新たな「光」が投げられ、新たな可能性が開示されると言えよう。翻訳の言葉のそれらの役割を検討するさい、翻訳の言葉と原作の言葉の差異が言葉の歴史に深く関わっている、ということも考慮する必要がある。

15) 『翻訳者の使命』ヴァルター・ベンヤミン著作集6. 晶文社 1970. 131-149頁。

16) 『翻訳者の使命』137頁。“Um das echte Verhältnis von Original und Übersetzung zu fassen, ist eine Erwägung anzustellen, deren Absicht durchaus den Gedankengängen analog ist, in denen die Erkenntniskritik die Unmöglichkeit einer Abbildtheorie zu erweisen hat. Wird dort gezeigt, dass es in der Erkenntnis keine Objektivität und sogar nicht einmal den Anspruch darauf geben könnte, wenn sie in Abbildern des Wirklichen bestünde, so ist hier erweisbar, dass keine Übersetzung möglich wäre, wenn sie Ähnlichkeit mit dem Original ihrem letzten Wesen nach anstreben würde.”

17) 『歴史哲学的テーゼ』VIを参照。“Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen ‘wie es denn eigentlich gewesen ist.’” 私の翻訳はベンヤミン著作集の翻訳者のそれとは多少異なることを指摘したい。

18) 『翻訳者の使命』141頁。“Sie (i.e. die Aufgabe des Übersetzers) besteht darin, diejenige Intention auf die Sprache, in die übersetzt wird, zu finden, von der aus in ihr das Echo des Originals erweckt wird.”

19) 『翻訳者の使命』145頁。“Die wahre Übersetzung ist durchscheinend, sie verdeckt nicht das Original, steht ihm nicht im Licht, sondern lässt die reine Sprache, wie verstärkt durch ihr eigenes Medium, nur umso voller aufs Original fallen.” 「純粹言語 (reine Sprache)」という構想は、神学的な色が濃い。しかし、ここでベンヤミンのカバラの思想を検討することは避けたい。私は、その構想が持つ解釈学的な意味のみ強調しておきたい。

翻訳が原作との類似を目差すことに無理はあるが、それが両者のあいだの歴史的な距離によって示されている。言語そのものは歴史的に発展するものであり、その発展においては、「固定した言葉にすら後熟がある。」²⁰⁾ ここでベンヤミンが指摘しようとしているのは、ある作品・原作を翻訳する際、各時代が、原作の翻訳にふさわしい自らの言語を作り出さなければならない、ということだけではない。時代の流れに置かれているのは、翻訳者の言葉のみならず、原作の言葉こそ流動的なものである。「なぜなら偉大な文学の音調と意味とが世紀とともに完全に変容するように、翻訳者の母国語もまた変容するからである。」²¹⁾ このように、原作の「死後の生」²²⁾ が現れ、原作を「歴史のより包括的な生から理解する」という使命が生じてくる²³⁾。ベンヤミンが考えるように、このような歴史的な理解に基づいている翻訳の使命は、原作の「死後の生」を確保することにある。「原作の生は翻訳においてその不断に更新される最後の、最も包括的な発展を達成する。」²⁴⁾

ある作品をその歴史から理解し翻訳するということは、現在と過去との緊張関係に立つという意味を含んでいる。つまり、現在から作品に接近する翻訳者は、自らの時代・言葉と原作の時代・言葉の止揚されえない差異を認めなければならない。換言するならば、翻訳者が認めなければならないのは、原作の異他的な性格なのである。翻訳者が現在と過去の差異を無視するならば、彼の翻訳は挫折せざるを得ない。それは例えば、翻訳者が原作の言葉を「ドイツ語化しようとする」ところにある²⁵⁾。例えば、M. メンデルスゾーンが18世紀に行ったプラトンの『パイドン』のドイツ語訳をあげることができる²⁶⁾。彼は当時の主流で

あったヴォルフやライプニッツの合理主義の概念を用い、プラトンのテキストをドイツ語に翻訳した。結果として、原作の意味が完全に隠蔽されてしまい、翻訳が挫折したと言えよう²⁷⁾。同じように、新カント派的なアリストテレス訳においてアリストテレスのテキストがゆがめられてしまう²⁸⁾。

上述した具体例をより詳細に分析したい。メンデルスゾーンが行なった『パイドン』ドイツ語訳は、古代ギリシャ語で執筆されたプラトンのテキストが翻訳者のすでに与えられた地平に無理に押し込まれた、という風に理解できよう。つまり、18世紀の合理主義が用いた諸概念は、当時の特殊な問題意識に応じて生み出されたものであるが、それはプラトンの問題意識と全く異なるものである。さらに言えば、メンデルスゾーンは、自らの先入観・偏見を反省せず活かした、と言えるだろう。したがって原作の言葉が翻訳の言葉の支配下に置かれることになる。しかも翻訳の言葉は、原作に潜んでいる新たな可能性を開示できないまま留まってしまう。メンデルスゾーンという翻訳者は、自分と『パイドン』という歴史的なテキストが構成した布置状況を自覚できなかった。おそらくメンデルスゾーンが『パイドン』を翻訳するための正しい瞬間、すなわちカイロスはまだ来なかったかもしれない。換言するならば、メンデルスゾーンとプラトンは、『パイドン』の翻訳が成功するためのふさわしい布置状況を構成しなかったと言えよう。

メンデルスゾーンの『パイドン』のドイツ語訳の数十年後、そのカイロスが来た。つまり、1828年F. D. E. シュライエルマッハーはプラトンの対話篇のドイツ語訳の第一巻を世に出した²⁹⁾。ドイツの神学者、解釈学の父たるシュライエルマッ

20) 『翻訳者の使命』137頁。“Es gibt eine Nachreife auch der festgelegten Worte.”

21) 『翻訳者の使命』137頁。“Denn wie Ton und Bedeutung der großen Dichtungen mit den Jahrhunderten sich völlig wandeln, so wandelt sich auch die Muttersprache des Übersetzers.”

22) 『翻訳者の使命』134頁。“Nachleben” ないし “Fortleben”.

23) 『翻訳者の使命』135頁。“...aus dem umfassenderen (i.e. Leben) der Geschichte zu verstehen.”

24) 『翻訳者の使命』135頁。“In ihnen (i.e. Übersetzungen) erreicht das Leben des Originals seine stets erneute und umfassendste Entfaltung.”

25) 『翻訳者の使命』147頁。

26) Moses Mendelssohn, “Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drei Gesprächen”. Berlin: Nicolai, 1767.

27) この点について、R. Bubner, “Zur Sache der Dialektik”, Stuttgart 1980, p. 133を参照。

28) この点について、G. Figal, “Der Sinn des Verstehens”, Stuttgart 1996, p. 107-108を参照。

29) ただし、シュライエルマッハーがプラトンのドイツ語訳を始めたのはすでに1805年であった。R. Bubner,

ハーは、プラトンの対話篇の向けられた相手が自らの現在であるということを見出し、プラトンの思想と現在がもっとも生産的な配置状況を構成した、ということを見出した。ドイツロマン主義の強い影響下にいた彼の翻訳は、プラトン解釈の全く新しい視野を開いたのみならず、ドイツ語を大いに変容したものである³⁰⁾。つまり、ベンヤミンが要求したように、シュライエルマッハーが行ったのは、プラトンの古代ギリシャ語を「ドイツ語化」とはせず、「自国語を外国語によって激しく揺り動か」し³¹⁾、「伝統をとりこにしようとしているコンフォームイズムの手から、あらたに伝統を奪いかえす」³²⁾ ことにほかならないのである。シュライエルマッハーが行ったプラトンの対話篇の翻訳は、プラトンの思想・言語の異他的な性格を尊重する表現 (Darstellung) と呼ぶことができる。

しかし、この事例より他者理解のためには何が学ぼうのか、という批判的な問いが予想される。つまり、シュライエルマッハーの事例が、伝統のひとつの連関における解釈の事例にすぎず、完全な他者の理解・解釈の可能性にまで及んでいないと言わざるを得ないのではないか、と人は言うかもしれない。つまり、他者理解という問題に関してはベンヤミン解釈学が新たな視野を開き、ガーダマー解釈学を超えることはできないのではないか、と。なるほど、プラトンとシュライエルマッハーは同じ伝統、つまり西洋思想史に属するものだということは否定できない。言語的にも思想的にも、プラトンとシュライエルマッハーは深く関連しているということ、とわれわれは認めなければならない。結局のところ、ベンヤミン解釈学において考察されるのは、異他的な (fremd) ものよりも異他化された (verfremdet) ものにすぎないのではないか、という問いを避けることができない。しかしこの問題を解決することはそれほど困難ではなかろう。その際必要なのはまず、ベンヤミン解釈学とガーダマー解釈学

の相違点を再確認することである。

ベンヤミンの歴史思想と翻訳論を検討することで明らかになったように、ガーダマーに由来する影響作用史という解釈学的パラダイムは、自らの伝承・伝統を理解できる唯一の可能性ではない。「地平融合」のみならず、「地平拡大」も可能なのである。二つの構想がどのように異なるのかということはシュライエルマッハーのプラトン訳から学ぼうるのである。相違点はまず、地平拡大には伝統が解釈作用の服従を求めている安定した基礎・実体がない、ということにある。というのも、実体的伝統と解釈作用は新しい思想を生じさせる緊張関係、すなわち配置状況を構成するものだからである。シュライエルマッハーのプラトン訳によって言葉の新たな可能性が開示され言葉そのものが「拡大」される。しかも、それらの開示・拡大は、上述の配置状況においてのみ可能になったであろう。さらに言えば、その配置状況は、理解・思想の新たな可能性がさっとひらめいてくる、瞬間的なものと言えよう。ドイツロマン主義と古代ギリシャ思想が互いに促進させたということは、一回限りの繰り返すことのできない出来事であった。結局のところ、このような非連続的な配置状況に基づいている理解・解釈は、ガーダマーが主張する連続的な伝承生成に対峙し、地平融合という発想によって度外視された、解釈の新たな側面を指示するものである。

私は、ベンヤミンの解釈学を手がかりとし、シュライエルマッハーのプラトン訳を配置状況における翻訳として解釈した。結果として、シュライエルマッハーのプラトン訳の特徴を以下のようにまとめることができよう。1. 彼のプラトン訳には、ギリシャ語がドイツ語化されていない。つまりプラトンのテキスト・思想が翻訳者の言語・思想によって手なずけられていない。2. プラトンの思想・言葉は、シュライエルマッハーが属した言語的・思想的な地平を拡大することができる。3. シュライエルマッハーの翻訳は、この特殊の

“Innovationen des Idealismus”, Göttingen 1995, pp. 34-42を参照。

30) この点について、著者「歴史哲学の最後の物語—はたらき合い」、『ハイデガー「哲学へ寄与」解説』平凡社2006年を参照。

31) 『翻訳者の使命』147頁。

32) 『歴史哲学テーゼ』XVIを参照。

布置状況においてのみ開示できる、思想や言語そのものの新たな可能性を拓いた。

ところが、ベンヤミン解釈学が一つの伝統における解釈ということへの新たな視野を開くことができるならば、それは他者理解という問題に関しても決して無価値なものではない。事実、他者理解という問題を検討するさい、ベンヤミンの歴史哲学・翻訳論から学ぶものは多々あると思われる。とりわけ布置状況の非連続的な性格において、他者理解の方法論的な可能性は潜んでいると私は思う。というのも、布置状況は一つの伝統においてのみ起きるものではなく、むしろ多数の一切関連していない伝統の間にも生じ得るものだからである。最後に、私は和辻哲郎の人間学を具体例としながら、この主張を裏付けたいと思う。

布置状況に立つ和辻哲郎

自分のもの (das Eigene) が異他化されたもの (Verfremdetes) ではなく、完全に異他的なもの (Fremdes) に会う布置状況は、日本の明治・大正・昭和初期に行われた西洋思想の受容において見いだされると思われる。当時の日本の哲学者が思考したのは、異他的なものを自分のものの地平に統合することにあった。この営みが成功するか挫折するか、ということは次の三つの条件が満たされるかどうかといことに依るだろう。1. 異他的なものは手なずけられてはいけない。2. 異他的なものは自分のものを変容する余地がなければならない。3. 異他的なものの解釈のための第三の言語が必要である。和辻哲郎の人間学では、それらの条件が満たされ、彼は、異他的な他者の理解を布置状況における翻訳として行ったと私は考えている。

私はすでに和辻の人間学の解釈学的な側面を詳細に論じたが³³⁾、ここでは彼の解釈学を他者理解という問題提起の下で改めて論じたいと思う。1927年、和辻は留学のためドイツに滞在した。ハイデガーの『存在と時間』が刊行された年であった。1935年、和辻は『風土』の序においてハイデ

ガーの思想との出会いを語っている。それによれば、和辻はハイデガーが自分の思索にとって持っていた偉大な意義を直感的に把握した、と言えるだろう。とりわけ和辻の『人間の学としての倫理学』(1934年)と『倫理学』(1938-1949年)では、ハイデガーの哲学が和辻の思想形成にとってどのような役割を担ったか、ということが明らかとなる。つまり、『存在と時間』において和辻は、自らの人間学・倫理学を構成するために不可欠な根本概念を見いだした。

具体的には、和辻は自らの伝統、すなわち仏教と儒教の思想に潜んでいる、人間の存在論的な構造に関する洞察をより際立たせるために『存在と時間』のなかで展開された諸概念を使用している、と言えよう。つまり、和辻が試みたのは、伝統的な思想を現在の条件の下で再解釈し、それに新たな意味を与えるということである。この試みは、例えば井上哲次郎が行った儒教思想の復興と本質的に異なっている。というのも、井上は自分の伝統的な地平を超えないからである。井上のアプローチに対し、和辻が試みたのは地平融合ではなく、むしろ地平拡大なのである。つまり彼は自らの伝統的地平に留まらず、それを拡大するために超えようとしたのである。

和辻が行った地平拡大は、彼の時代において稀なものではなかった。とりわけ京都学派に属する哲学者は、ヘーゲル、ハイデガー、エックハルトらの思索を受容し、さらに展開しようとした³⁴⁾。しかしながら、それらの営みは必ずしも問題を起ささないわけではない。特に、私が「拒否的横領」と呼んでいる問題が頻繁に起きることを指摘しておきたい³⁵⁾。ところが、拒否的横領で見いだされる、異他的なものが手なずけられるということは和辻のハイデガー解釈に見いだすことができない。彼はハイデガーの思想を賛美もせず非難もしない。彼はむしろ、ハイデガーの思想との批判的な対決において、自らの人間科学を展開しようとした。むろん、和辻のハイデガー解釈はいくつかのところにおいて的外れだと言わなければなら

33) 著者『ハイデガーと和辻哲郎』新書館 2006年を参照。

34) 日本のハイデガー解釈について嶺秀樹『ハイデガーと日本哲学』ミネルヴァ書房 2002年を参照。

35) この問題に関して詳細に著者“Abweisende Vereinnahmung. Strukturen und Probleme philosophischer Japandiskurse”, in: Jahrbuch der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 2003を参照されたい。

ないが、この解釈では、自分のものと異他的なもの、すなわち東洋思想と西洋思想との生産的な緊張関係すなわち布置状況が構成されている、ということ強調しておきたい。和辻とハイデガーが構成している布置状況において、和辻の独自の人間概念がいかにか可能になったのか、ということを検討して行きたいと思う。

ハイデガーと同様、和辻がねらっているのは西洋哲学における主観概念を存在論的に解体することにある。和辻の「人間」もハイデガーの「現存在」もデカルトに由来する、人間を認識作用の根底としての実体という概念に対峙するものとして作り出されたものである。そのために、ハイデガーは現存在というコンセプトを「世界内存在」として展開し、和辻は人間概念を「間柄」として展開している。これらの構想の共通点は、ハイデガーにとっても和辻にとっても、人間がいつも世界に投げ込まれているものだ、ということにある。

和辻がハイデガーの思想に影響されたというように両者の関係を理解するのは一面的にすぎない。言うまでもなく、和辻がハイデガーから学んだことは多々ある。しかし、和辻がハイデガーに影響されたということよりも、彼はハイデガーの現存在概念を超える人間存在の構想を作り出した。つまり、和辻が考えていた、被投性と企投の関係規定はハイデガーのそれよりも説得力のあるものである。それによって、和辻が到達するのは、ハイデガーの実存概念に潜んでいる諸問題を避ける実存概念というものである³⁶⁾。

ところが、和辻のハイデガー批判の由来は、彼の東洋思想の解釈にある。仏教・儒教思想においては、人間存在が自らの被投性を克服できる孤立した実存として把握されず、むしろ完全に被投された存在として理解されている³⁷⁾。

結局のところ、和辻とハイデガーが構成した布置状況を次のようにまとめて語るができよう。つまり、和辻は自らの伝統的地平からハイデガーに接近している。ハイデガーとの出会いにおいて彼は、自分のものを現在の的に表現するための概念やコンセプトを受容している。『存在と時間』

の刺激なしには、和辻は井上風の儒教復興に留まってしまったかもしれない。しかし、井上と異なり、和辻が成功したのは、近代的な他者・異他的なものとの批判的対決を通じて前近代的な自分のもの・自らの伝統を表現すること(Darstellung)、という点である。この表現は、自分のもの、すなわち東洋的な人間概念とハイデガーの現存在概念両方を超える人間存在の新たな構想である。しかも、この新たな構想は、和辻とハイデガーが構成した布置状況においてのみ可能になったのである。

和辻の優れたところは、彼がこの布置状況を瞬間的に受け取ったということにある。さらに言えば、彼は上述の、布置状況における翻訳が成功するための条件を満たしたと言えるだろう。1. 和辻の人間学はハイデガーの現存在論を手なずけない。つまり、和辻のハイデガー解釈では、ハイデガーの思想の異他的性格が尊重されている。2. 和辻の仏教・儒教思想の解釈から明らかになるように、彼は自分の伝統が異他的なもの、すなわちハイデガーの思想によって変容されるということを許している。3. 和辻は新たなものを言葉へともたらした。和辻独自の人間概念はその証明である。

和辻は自分の人間学を布置状況における翻訳として行い、ハイデガーが属している異他的なものとの地平との出会いによって、自分の伝統的地平を拡大し、思想と言語の新たな可能性を拓いた。この意味において、和辻の人間学は、テイラーが要求した解釈学的人間科学の具現とも言えるのではないだろうか。

終わりに

本論の第三章において私の他者理解に関する方法論的な考察が終了する。この考察は、他者理解という問題の始まりにあるヨーロッパ17世紀啓蒙主義者の他者・異他的なものとの出会いから出発した。ライプニッツの中国論を吟味することによって、普遍的・科学的な立場から他者問題にアプローチすることには無理がある、ということが明らかとなった。というのも、啓蒙思想の影響の

36) 著者『ハイデガーと和辻哲郎』新書館 2006年、第四章を参照。

37) 著者『ハイデガーと和辻哲郎』新書館 2006年、第三章を参照。

下に立っていたライブニッツが前提とした普遍的理性概念は、他者の独自性・他者性を度外視してしまうパースペクティブを開いているからである。それと同様、他者を抽象化し対象化する、近代科学の方法論的パトスに由来する社会科学も他者その真性において捕まえることができないのである。

それに対し、私は他者理解を解釈学的な問題として検討した。そのために、私はCh. テイラーが行った、人間科学 (human sciences) における解釈学の意義と役割に関する考察を引き合いに出した。テイラーがガーダマー解釈学の影響の下に立っていることは明らかであるが、テイラーがガーダマーを引き合いに出していることにおいてこそ、彼の試みを危険にさらす問題が潜んでいる。つまり、テイラーが目指しているのは、他者理解をも顧慮できる人間科学の構成なのだ。この解釈学的人間科学というプロジェクトの根底にあるのは、いわゆる「地平拡大」と「第三の言語」といった構想である。このプロジェクトを発展させるために、テイラーはガーダマー解釈学の中心概念である「理解」、「先入観」、「対話性」、「言語性」などを利用し、人間科学における、ものを対象化する方法の不適切さを指摘することができる。しかしながら、ガーダマーの地平融合という概念は他者理解を不可能するコンセプトであり、テイラーがこのコンセプトを引き合いに出していることによって、彼のプロジェクトは解決のできない問題に直面させられるようになる。というのも、地平融合という概念に基づいている解釈学は、ひとつの伝統的地平における伝承されたものの理解を解明できるのに対し、他者理解という現象をその真性において、すなわち他者その他者性において顧慮することはできないからである。

この問題を解決するために、私はベンヤミンの歴史哲学と翻訳論が含んでいる解釈学的な側面を明らかにしようとした。そうすることによって、ガーダマー解釈学に度外視された解釈学的可能性が現れてきた。それはつまり、ガーダマー解釈学において、解釈されるもの (伝統) が解釈作用より優位を持つことに対し、ベンヤミンが展開した「布置状況」というコンセプトによって解釈作用が伝統の支配から解放されるようになり、他者を

その他者性において認めることのできる可能性が拓かれる。結局テイラーが目指している、解釈学的人間学を実現するために要求されるのは、ガーダマー解釈学を引き合いに出すのみならず、むしろその限界を認め、ベンヤミンの布置状況概念に潜んでいる可能性を活かすことだと言えよう。それらの可能性を具現できるのは、翻訳という解釈学的な営みにほかならない。換言するならば、他者理解の構造と可能性が解明されうるのは、布置状況における翻訳というモデルにおいてのみである。

さらに言えば、他者理解を可能にする布置状況が成り立つための条件は忘れてはいけぬものである。というのも、布置状況における翻訳はあくまでも非連続的なことだからである。シュライエルマッハーのプラトン訳や和辻のハイデガー解釈から明らかになったように、自分のものと異他的なものが構成する布置状況は、瞬間的にひらめいてくる、その瞬間において捕まえられる解釈の可能性である。具体例としてドイツロマン主義と古代ギリシャ哲学または和辻哲郎とハイデガーの思想といった布置状況が示すように、他者理解が特殊な時においてのみ可能になると言えよう。とりわけ自分のものの地平が揺るがされる時、例えば日本の明治時代あるいはドイツの19世紀初頭では、他者との布置状況を構成する可能性が含まれている。しかし、布置状況に潜んでいる可能性を捕まえる解釈者がなければ、その絶好の機会がみすみすのがされてしまう。

普段の、影響作用史というパラダイムに従う解釈作用とは異なり、布置状況における翻訳としての他者理解は稀な場面においてのみ不可避な問題として起きるものと言わざるを得ない。他者理解が不可避な問題として起きる場面は例えばベンヤミンが要求しているラディカルな翻訳または歴史的危機といったものなのである。

本論で議論されたのは、他者を解釈学的な問題として解明することである。しかし、今日のわれわれのグローバル化されつつある世界において、他者は解釈学的な問題よりも、倫理的・実践的な問題として理解されなければならないのではないかと人は言うかもしれない。言うまでもなく、それは適切な指摘なのだ。ただし、他者を倫理

的・実践的な問題として認識することによって、他者理解や他者問題の解釈学的な側面が否定されるわけではない。むしろ実践・行為の場において他者と出会うとき、他者がすでに特定の意味において理解されており、行為を先立つ理解が行為の方向性を決める。ときおり、先入観に基づいているこの理解は誤りだとわれわれは見てきたが、そこから発する行為の方向性も誤ったものであるかもしれない。しかし、他者の誤った理解が不適切な行為をもたらしかねないからこそ、その理解の適切性を吟味することは必要なのである。そのためには、他者問題の解釈学的な側面への反省は不可欠であるにちがいない。

(完)

参考文献

欧文

- D. Bell: *East meets West: Human Rights and Democracy in East Asia*, Princeton UP 2000.
- R. Bubner: “Zur Sache der Dialektik”, Stuttgart 1980.
- R. Bubner: “Innovationen des Idealismus”, Göttingen 1995.
- R. Bubner: *Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft?* Vier Kapitel aus dem Naturrecht, Frankfurt/M 1996.
- G. Figal: “Der Sinn des Verstehens”, Stuttgart 1996.
- H.-G. Gadamer: “Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik” (1960), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen: Mohr, 1990.
- M. Heidegger: *Sein und Zeit* (1927), Tübingen: Niemeyer, 1986.
- P. Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Hamburg 2002.
- G. W. Leibniz: *Das Neueste von China* (1697). *Novissima Sinica*. Mit ergänzenden Dokumenten herausgegeben, übersetzt, erläutert von Nesselrath und Reinbothe, Köln 1979.
- W. Li: *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert* (Studia Leibnitiana. Supplementa, 32), Stuttgart 2000.
- H. P. Liederbach: “Abweisende Vereinnahmung. Strukturen und Probleme philosophischer Japandiskurse”, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, 2003, pp. 35–62.
- J. Locke: *Epistola de tolerantia: A letter on toleration/Latin text edited with a preface by Raymond Klibansky; English translation with an introduction and notes by J. W. Gough*, Oxford 1968.
- J. S. Mbiti: *African Religions and Philosophy*, Oxford 1989.
- M. de Montaigne: *Essais*, in: *Œuvres complètes*, ed. Thibaudet/Rat, Paris 1962.
- Montesquieu: *Lettres persanes*, ed. Paul Verniere et al., Paris 1992.
- B. Pascal: *Les provinciales: ou, les lettres ecrites par Louis de Montalte a un provincial de ses amis et aux RR. PP.*, Paris 1992.
- J. J. Rousseau: *Discours sur les sciences et les arts*, Paris 1962.
- J. J. Rousseau: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris 1954.
- O. Roy: *Leibniz et la Chine*, Paris 1972.
- E. Said: *Orientalism*, London 1978.
- B. de Spinoza: *Tractatus theologicus politicus*, in: *Spinozas sämtliche Werke*, Bd. 2, Leipzig 1921.
- Ch. Taylor: *Interpretation and the science of man*, in: *Philosophical Papers 2*, Cambridge UP 1985, pp. 15–57.
- Ch. Taylor: *Gadamer on the Human Sciences*, in: *The Cambridge companion to Gadamer*, Cambridge UP, 2002, pp. 126–142.
- R. Widmaier (Hrsg.): *Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689–1714)*, Frankfurt am Main 1990.

和文

- 大橋良介「思想としての日本文化論」中央公論 1988 (11), pp. 81–95.
- ヴァルター・ベンヤミン『歴史哲学テーゼ』ヴァルター・ベンヤミン著作集1. 晶文社 1969年.
- ヴァルター・ベンヤミン『翻訳者の使命』ヴァルター・ベンヤミン著作集6. 晶文社 1970年.
- 嶺秀樹『ハイデガーと日本哲学』ミネルヴァ書房 2002年.
- H. P. リーダーバッハ『ハイデガーと和辻哲郎』新書館 2006年.
- H. P. リーダーバッハ「哲学歴史の最後の物語—はたらかき合い」鹿島徹、H. P. リーダーバッハ他『ハイデガー「哲学への寄与」解説』平凡社 2006年.
- 和辻哲郎『風土』和辻哲郎全集第八巻、岩波書店 1960年.
- 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』和辻哲郎全集第九巻、岩波書店 1960年.
- 和辻哲郎『倫理学上』和辻哲郎全集第十巻、岩波書店 1960年.

Übersetzen in Konstellationen: Methodologische Überlegungen zum Fremdverstehen (Teil III)

Zusammenfassung

Im vorliegenden dritten Teil dieses Aufsatzes bringe ich meine methodologischen Überlegungen zur Problematik des Fremdverstehens zum Abschluss.

Die Untersuchung begann mit einer Erinnerung an die Anfänge der Problematik des Fremdverstehens in der europäischen Aufklärung. Pascal, Leibniz und Rousseau wurden genannt; einerseits um eine gewisse Bandbreite dieser Thematik vorzuführen; andererseits um das Fremdverstehen gegen eine unangemessene Verwissenschaftlichung, wie sie besonders bei Leibniz augenfällig wurde, in Schutz zu nehmen. Denn Fremdverstehen ist in erster Linie ein hermeneutisches Problem, kein (sozial-) wissenschaftliches.

Diese These habe ich im Rekurs auf Ch. Taylors Überlegungen zu Sinn und Funktion der Hermeneutik in den Humanwissenschaften weiter zu entwickeln versucht. Taylors Ansatz steht ganz unter dem Einfluss Gadamers, zu dem Taylor sich in einer späteren Arbeit emphatisch bekennt (vgl. „Gadamer on Human Sciences“). Es sind die in Gadamers Hermeneutik zentralen Begriffe des Verstehens, der Vorurteile, des dialogischen Charakters, bzw. der Sprachlichkeit des Verstehens, auf die Taylor rekurriert. Indem er diese Begriffe ins Spiel bringt, gelingt es ihm, die Unangemessenheit einer vergegenständlichenden Methode in den Humanwissenschaften aufzuweisen.

Indessen ist es gerade Taylors Berufung auf Gadamer, die sein Projekt einer hermeneutischen Wissenschaft vom Menschen, die auch das Fremdverstehen soll berücksichtigen können, in Schwierigkeiten bringt. Denn neben den genannten Begriffen ist für Gadamers Hermeneutik von ebenso großer Bedeutung der Gedanke der Horizontverschmelzung, und es ist ebendieser Gedanke, der Gadamers Hermeneutik für eine methodologische Fassung des Fremdverstehens untauglich macht.

Taylor scheint sich dieser Schwierigkeit nicht ausreichend bewusst zu sein; immerhin aber sollen in seiner Hermeneutik des Fremden die Konzeptionen einer Horizonsweiterung (nicht -verschmelzung!) und einer dritten Sprache, in der weder die Sprache des Interpreten noch die des Interpretierten ganz aufgehen, SchlüsselFunktionen übernehmen. Wie ich zu zeigen versuchte, kann Taylors Anspruch nicht im Rahmen der Gadamerschen Hermeneutik eingelöst werden, sondern erst im Rekurs auf die Überlegungen W. Benjamins zur Geschichtsphilosophie und zum Übersetzen.

Wie in der Diskussion von Benjamins Texten deutlich wurde, stellt die Hermeneutik der Horizontverschmelzung nur eine Möglichkeit einer innerkulturellen Hermeneutik dar. Neben die durch Gadamers Verständnis von Tradition als die alle Interpretationen tragende Substanz geprägte Verhältnisbestimmung von Tradition und ihrer Darstellung, lässt sich Benjamins Gedanke der Konstellation stellen, demzufolge die Tradition durch den Interpretationsakt aufgebrochen und in ihrer gegenwärtigen Bedeutsamkeit dargestellt wird. Entscheidend ist der Unterschied im Hinblick auf die Kontinuität bzw. Diskontinuität von Tradition und Darstellung. Dominiert bei Gadamer der Gedanke der Kontinuität, handelt es sich für Benjamin beim Verstehen um einen diskontinuierlichen Akt, der sich seiner Voraussetzungen nie gewiss sein kann.

Gegenüber Gadamers Hermeneutik der Horizontverschmelzung, die von seinem Verständnis der Tradition als tragender Grund abhängt, kann Benjamins Konzeption als Übersetzung in Konstellationen gefasst werden. Es ist das Phänomen des Übersetzens, das für eine Hermeneutik des Fremden aufschlussreich ist. Wie sehr sich Benjamins Konzeption des Übersetzens für die Klärung der Struktur des Fremdverstehens eignet, wurde an den Beispielen von Schleiermachers Platonübersetzung und Watsuji Heideggerinterpretation verdeutlicht. Nur wenn der Horizont des Eigenen seine Selbstverständlichkeit verliert, eröffnet sich ein Raum für das Fremde, wodurch wiederum erst dieser Horizont erweitert werden kann. Dies geschieht in der Herausbildung der von Taylor geforderten dritten Sprache, in der das Fremde ebenso zu Darstellung gebracht wird wie bislang unerschlossen gebliebene Möglichkeiten des Eigenen erschlossen werden. Es ist das Ineinander-Übersetzen, durch das die Sprachen und das Denken des Eigenen wie des Fremden eine Erweiterung erfahren.

Wie aus dem diskontinuierlichen Augenblickscharakter der Konstellationen erhellt, stellt das Fremdverstehen in hermeneutischer Hinsicht ein eher seltenes Problem dar. Nur in besonderen Situationen, in denen der Horizont des Eigenen radikal in Frage gestellt bzw. neu gebildet werden muss, stellt sich das Fremde dem Eigenen als Problem dar.

Das Gesagte galt nur für den hermeneutischen Aspekt des Fremdverstehens. Indessen ist in unserer zunehmend globalisierten Welt das Fremde nicht zuletzt ein praktisch-ethisches Problem. Auch wenn dieser Problembereich von einer hermeneutischen Theorie des Fremden nicht ganz abgedeckt werden kann, so muss doch festgehalten werden, dass allem Handeln und aller Praxis ein Verstehen vorausgeht, das dem Handeln eine Richtung gibt. Für einen angemessenen Umgang mit dem Fremden in praktischer Hinsicht ist also das angemessene Verstehen des Fremden eine unverzichtbare Voraussetzung. Somit bleibt die Hermeneutik ein integraler Bestandteil unserer Bemühungen um das Fremde.

Schlüsselwörter: Hermeneutik, Fremdverstehen, W. Benjamin, Watsuji Tetsuro, Ch. Taylor