

文化の受け入れ難さ

——ジンメルの実在論的な「文化—哲学」について

下 田 和 宣

はじめに

西洋哲学の歴史において「文化」(Kultur)が中心的な主題とされるようになり、哲学的な市民権を獲得したのはそれほど昔のことではない。コナースマン『文化哲学入門』は、カッシーラーによるジンメル批判を厳密な意味での「文化哲学」成立のひとつのポイントとして整理している¹⁾。その批判とは次のようなものである。ゲオルク・ジンメル(Georg Simmel, 1858-1918)はたしかに文化を哲学的なテーマとするに至ったが、結局のところそれをより根源的な運動的原理としての「生」(Leben)へと還元してしまった。わたしたち文化哲学者はむしろあらゆる還元主義的思考を避け、あくまで文化のネットワークに着地して哲学を立ち上げるべきである。そもそも、生をはじめとする究極的な原理への道、言うなれば「神秘の楽園、純粹直接性の楽園への扉は閉ざされている」²⁾のだ、という。

そこからカッシーラーはヴァールブルクの影響下で「起源」から「受容」の事柄へと視線を移し、実体主義から機能主義へと哲学的思考を転換させることができた。まさしくここにこそ、「生の哲学」に依存することのない本来的な「文化哲学」の誕生地がある、とコナースマンは診断する³⁾。そのうえで、自身もまたカッシーラーに範を取りながら、人間の「制作」という行為をベースとした関係論的思考を現代的文化哲学として提唱するのである⁴⁾。

積極的な受容や文化のネットワークに定位するカッシーラーの発想は(それがいかなる意味で「哲学」であるのかという疑問を別とすれば)どこか今日的でわかりやすいものである。とはいえ、ジンメル文化哲学の意義を必然的に副次化してしまうこのような大きな見取り図はどれほ

ど正当なものであろうか。そもそも、カッシーラー哲学のモットーとされる「実体から機能へ」という転換は、後で見るように、ジンメルによって遂行されていたわけである。とすれば、カッシーラーの批判をジンメルの側から再批判的に検討する余地は残されているのではないか。本論考はこの問題に取り組むことにより、カッシーラー的な方向に限定されることのない、文化哲学的思考のひとつの別のあり方を明確化しようと試みるものである。

序章 カッシーラーのジンメル批判に応答する

カッシーラー『人文学の論理』で示されたジンメル批判のひとつの焦点は、文化とは「悲劇」であるというジンメル特有の断定にある⁵⁾。制作物に意味を与えるのは制作者ではなく、それを解釈し受容する者たちである。そこに成立するのが文化である。それゆえ文化において制作者の意図が正確に反映することはなく、その意図は必ず挫折することが運命づけられている。だから文化とは「悲劇」なのだ、とジンメルは言う。いわゆる「文化の悲劇」については本論でも詳しく見ることになるが、文化形成は必ず挫折するがゆえに「悲劇」だと断ずるジンメルの態度に、カッシーラーは文化哲学らしからぬものを見て取る。カッシーラーによれば、文化の意味はたしかに形成と変遷に依存してはいる。それゆえジンメルに倣えばたしかに「ドラマ」ではある。しかしそれが「悲劇」であると断定するためには、その結末を見終わり、それによって劇全体の性格を決定する立場にいないのであればならない。すなわち劇を外から眺め、鑑賞の終わった観客だけが、それを「悲劇であった」と分類整理することができるのである。

それに対してカッシーラーに言わせれば、演劇作品とは異なり、実際の文化のプロセスが終幕を迎えることはない。文化の意味は制作者の意図や、たとえば「生」のような何らかの形而上学的原理へと還元されず、後の世代の「受容」につねに開かれている。すなわち「生」(Leben)ではなく起源的な意味が中断した後で取り返される「死後の生」(Nachleben)こそ、文化の場所だというのである。ジンメルは文化のそのつどの没落を「懐疑主義者の言葉」で語るのだが、同時に「神秘家の言葉」で文化的諸形態からの離脱を語っているのである⁶⁾。そこで捉

えられた文化とはより根源的な生へと至るための跳躍台でしかない。要するにそうした形而上学的原理へと拘泥するあまり、ジンメルは文化の外に出てしまうのであり、それゆえ文化に固有のものを捉え損ねている、というのである。

カッシーラーによるこのような解釈に反論するために、ひとつには、「文化ベシミズム」(Kulturpessimismus)⁷⁾と要約されるジンメルの思想傾向とは外れる要素をそのいくつかの著作から探し出してくることができかもしれない。それに対して本稿はむしろ、文化とは「悲劇」であると断言することでしか開かれえないような——つまりはカッシーラーが構想することのできなかつたような——文化哲学的思考の可能性を、ジンメルのもとであくまで追究することにしたい。

ジンメル文化哲学の固有性は、扱われる諸対象の多様性や特異性ではなく、むしろそのように多様で特異な諸対象を包括的に扱いうような思考のスタイルそのものに見て取ることのできるものだと言えよう。そこでまず取り上げたいのはジンメルの「哲学的文化」(Philosophische Kultur)と呼ばれる独特のプロジェクトである。彼はそのもとで、文化について語るのではなく、文化そのものに思考させ、語らせることを試みている。その構想がもつ哲学としてのあり方を確認したうえで、「哲学的文化」における「文化の悲劇」の位置づけを明確にする。先取りして言えば、「文化とは悲劇である」と断ずることは文化的コンテクストを離脱することではなく、むしろ文化へと深く沈潜するための技法であることがこの検討からはっきりするだろう。生への超出という事柄もまたそこで新たに解釈され直される。考察の結果により際立ってくるのはカッシーラー文化哲学の問題点である。つまりカッシーラーは、文化からの離脱という「楽園回帰」をどこまでも嫌悪しながらも、みずからの「哲学」を文化のなかに適切に位置づけることができなかったのではないか。そこに、カッシーラーが思考しえなかった文化哲学の可能性があるのではないか⁸⁾。本論考の最後で、この問題に応答するための手がかりをジンメルに求めてみたい。

第一章 ジンメルの「哲学的文化」

ジンメルの文化哲学とはどのようなものか。このことを考えるうえで

まず障壁となるのは、ジンメルが論じている主題の多様性である。ジンメル哲学の核心がどこにあるのかをめぐって、たとえば「貨幣か生か」⁹⁾と議論がなされる。1900年の主著『貨幣の哲学』から、晩年の『生の直観』(1918年)へと至るまでの間にも、ジンメルの思考は日常的で一見些細な事柄から、芸術や社会といった大テーマに至るまで縦横無尽に伸び広がっていく。対象領域のみならず、ジンメルの思索の持つ本質的な傾向がペシミズムにあるかオプティミズムにあるのか、やはり一口に言うことが難しい¹⁰⁾。それに加えて、理論的考察とエッセイをともにこなす執筆のスタイルからも、その本領がどこにあるのか、ジンメルとは何者であるかという問いに対する単純な解答を拒否する姿勢が見え隠れしている。ジンメルはたしかに自身のことを「哲学者」であると自認していた¹¹⁾。それでもそこで言われる哲学とはどのようなものであるかという問題はオープンのままなのである。

しかしジンメルの全体像が見えにくいということは、はたしてジンメル自身に責のある事柄なのだろうか。それはむしろ、さまざまな二項対立や二者択一を自明なものとし、みずからの枠組みへとはめこもうとする解釈者の側にも問題があるのではないだろうか。言い換えるなら、さまざまな両義的な極を往復する彼の思索はそうした硬直した態度の解体を要求しているのではないだろうか。だとすれば、まさしくそこにジンメルの独創を認めることはできないか。

こうした観点から、ここでは「哲学的文化」というコンセプトを頼りに、ジンメルの哲学構想について考えてみたい。1911年に出版された著作のタイトルにジンメルはこの名称を採用した。著作『哲学的文化』¹²⁾ (GSG 14, 159-459)は一見すると多彩な内容についての論考が収録された論文集、あるいはエッセイ集に思える。それぞれのテーマと論文を見ても、心理学(「冒険」、「流行」)、男女両性の哲学(「男女両性の問題における相対的なものと絶対的なもの」、「コケトリー」)、美学(「取っ手」、「廢墟」、「アルプス」)、芸術家(「ミケランジェロ」、「ロダン」)、宗教哲学(「神の人格」、「宗教的状况の問題」)、文化哲学(「文化の概念と文化の悲劇」、「女性文化」)と、ジンメルの好みと関心によってとりとめなく雑多に寄せ集められたものであるという印象をぬぐうことはできない。しかもなかには「取っ手」や「廢墟」といった、哲学的な考察の名にはどう転んでも値しないようなものまで含まれているでは

ないか。

しかしこのように当然の如く惹起される印象、およびそれが基づいている従来型の哲学観こそ、「哲学的文化」が戦略的に仮想敵とするものなのである。『哲学的文化』『序論』を頼りに、その狙いを確認しよう。この著作にまとめられた多様な主題について、それらの内容に統一性を求めようとすることは不可能である。ジンメルによれば、その不可能事を無為に追究し続けてきたのが、従来の教義型の哲学である。それはしかしあらかじめ用意された鑄型へと現象の多様性を押し込み整形するものでしかなかった。このような事態に直面してもなお哲学的統一性が要求されるべきだというのであれば、個々の対象の内容ではなく、むしろ「世界と生に対する精神的な態度」に、つまり「事物を受け入れそれらと内的に関わる機能的な形式と方法」(GSG 14, 162)にこそ統一の根拠が認められるのでなければならない。

内容ではなく形式、対象ではなくそれを形成する精神と生の動的なプロセスこそ本質的なものとみなされなければならない、という態度は、ジンメルによれば「近代的精神のひとつの普遍的傾向」を示すものである。代表的なものとして挙げられるのはカントの形式主義的倫理学であり、また「ニーチェとベルクソン」(Ebd.)の「生の哲学」である。後者については次のように述べられている。彼らが依拠する「生」とは「本来的な現実と究極の価値」であるが、「いわゆる何らかの実体的な内容によって規定されるのではなく、むしろ逆にそれらを創造し秩序づける」(GSG 14, 163)ものだと理解される。そのかぎりでは、同時代の生の哲学者たちもまた近代的精神の傾向に従っている。ジンメルによれば、いまや「教義としての形而上学からいわば生ないし機能としての形而上学へのまったく原理的なレベルでの転換」(die ganz prinzipielle Wendung von der Metaphysik als Dogma sozusagen zu der Metaphysik als Leben oder als Funktion, GSG 14, 165)が問題となのだという¹³⁾。ジンメルはその精神史的展開の先端に自身の立場を位置づけようとする。

まさしくこの議論の流れのなかで「文化」が際立てられることに注目したい。「生」とは何らかの「実体」でなく「機能」(Funktion)として、すなわちその働きにおいて把握されるべきである。ではその「生」の「機能」とはどのように捉えられるのだろうか。ジンメルによれば「生」は世界から切り離されたものではなく、具体的な展開を遂げる。そのさ

まざまな形態が「文化」にはかならない。

ここで言われる「文化」がどのようなものであるか、ということはジンメルが要求する哲学的態度のあり方から明らかとなる。機能主義的哲学の効果を実証するためには、伝統的な哲学と親近性をもつ対象だけではなく、非哲学的で日常的な些事にまで潜りこみ、そこで精神の機能的統一を確保する必要がある。そのような哲学的精神は「形而上学的機能へとそのように専心することで、互いに嫉妬するように撥ねつけ合っている物質以上に、ものそのものの症候に (den Symptomen der Dinge selbst) 忠実で従順である」(GSG 14, 164) はずだ、とされる。物理学的に把握される「物質」は自然法則に従いながら相互に引き合い反発を繰り返すが、そのかぎりでも相互に浸透することのない排他的自立性を具えた「実体」と見なされる。それに対して「もの」はより緩やかで相互依存的なネットワークに内属する項であり、その変動するダイナミズムが「生」の「機能」を表現する。哲学はいまや「生」の働きを理解するために、ほかならぬ「文化」を相手にしなければならない。そのためにみずからもまた「もの」の脈動に付き従わなければならないのである。

このように「文化」がようやく哲学にとって本質的な主題として浮上してきたことも重要であるが、ここではむしろ、文化的多様性に適した哲学的思考のあり方が提起されたことに注目したい。文化的諸現象を対象として捉えるかぎり、それらの統一を把握することはできない。すなわち従来の教義型の哲学のように、思考する主体がまずあって、それが「文化を哲学する」という仕方では、それらの統一的な全体を包括することはできない、とされるのである。それゆえ、ここでは思考の仕方そのものを逆転させて、むしろ（ジンメルがはっきりとこう表現しているわけではないのだが）「文化が哲学をする」という地平を開く必要がある。そうすることではじめて、文化と哲学を交差させ、実現する精神の機能を十全に叙述することができる、というのである。文化と哲学が重なり合うこの思考を本稿では「文化—哲学」と表記することにしたい。

文化の哲学的性格を示す「哲学的文化」というジンメル自身による呼称は、まさにこのような思考法の逆転を宣言している。すなわちここで哲学とはもはや文化についての思考ではなく、むしろ文化そのものの形成と組織化の過程に備わる、統一化の働きや成果として理解されるのである。文化について語るのではなく文化が語るのであり、文化を見る

のではなく文化が見る。機能主義を徹底させるには、そこまで徹底して思考を「もの」の世界へと開く必要がある、というのである。そこから「哲学的文化の条件」について次のように述べられる。

〔それは形而上学的諸体系を知悉し個々の理論を信奉することにあるのではなくて、〕あらゆる事物のなかを通り抜けていく精神的な態度のうちにある。すなわち、極めて多様な深度のグラデーションをもち極めて多様な所与と結びつきながら、そもそも可能であるすべての哲学の線を走らせている、そのような層へと向けて知的に動かされていくこと (in einer intellektuellen Bewegtheit auf die Schicht hin, in der, in mannigfaltigsten Tiefengraden und angeknüpft an die mannigfaltigsten Gegebenheiten, alle überhaupt möglichen Linien der Philosophie laufen) にある。(GSG 14, 165f.)

「文化」の層に徹底して内在すること。あらゆる哲学もまた他の取るに足らない諸現象と並ぶ「文化」の一様態であることを自覚し、それらの知的結晶を可能にしている基底層への接近を試みること。それこそ「哲学的文化」が要求する思考態度なのである。もっとも、それは文化の多様な諸現象に埋没することを意味しない。「この努力の成果は断片的かもしれないが、努力そのものは断片的ではない」(GSG 14, 166)。とはいえ「哲学的文化」という思考が「文化」の変化変遷を把握するため「不安定な状態を維持しなければならない」(Ebd.) なら、どのようにして断片性を超えたところの統一を捉えることができるのだろうか¹⁴⁾。この問題に答えることができれば、ジンメル的思考のもつ哲学的意義を明確化することができるに違いない。ただしそのために以下ではまず、ジンメル「哲学的文化」の具体相を確認していくことにしたい。

第二章 水差しの「取っ手」の両義性 ——芸術か、それとも実用品か

論文集『哲学的文化』で扱われるさまざまなテーマのなかでも、哲学という場所から最もかけ離れており、その意味で驚異的な印象すら与えるのは、おそらく「取っ手」(Der Henkel) ではないだろうか。ここ

でのテーマは、水差しそのものではなく、それに何気なくつけられているあの持ち手なのである。世の中でおそらく最も注意を引くことのないもののひとつである「取っ手」について真面目に考え、語る意義を見出した哲学者は、ジンメルの以前にも以後にも存在しただろうか。いずれにしても、「哲学的文化」の本領がこれまで副次的なものとしてしか見られてこなかったような些細な物事に「生」の機能を見出すことにあるとするなら、「取っ手」の哲学はそのなかでもきわめて重要な位置を占めていると言えよう。

では以下に『哲学的文化』に収録された「取っ手」論文（GSG 14, 278-286）の要点を確認していこう。絵画のような芸術作品は手で触れることができず、それ自体で完結した空間のなかにある。それゆえ「芸術作品はリアルの向こう側にある存在を生きている」（GSG 14, 278）とされる。芸術作品の空間は実用性の原理に支配された現実の空間から切り離されることで成立している。

日常的に使用される実用品でもあり、芸術作品としてもありうる「水差し」（Vase）は、その点で両義的である。ジンメルによれば、「水差し」のそのような両義性を集約しているのが、それにつけられた「取っ手」なのである。「取っ手とは、水差しがつかまれ、もちあげられ、傾けられるための構成要素である。取っ手によって水差しは現実の世界へとすなわち芸術作品そのものにとっては実在していないような、あらゆる外部との諸関係の世界へと、あからさまに突き出ている」（GSG 14, 279）。「取っ手」は「水差し」を芸術空間から引っ張り出し、現実の空間へと引き戻す。その意味で芸術空間を破るものである。しかし同時に、ほかならぬ芸術作品としての「水差し」の一部であることによって、「取っ手」は現実空間を切断し、芸術空間へと視線を引き込むものでもある。このように、「取っ手」は芸術空間と現実空間の淡い境目であり、分離と接合を同時に果たす「橋」（GSG 14, 286）の役割を演じている。

「取っ手」はわたしたちの「手」を現実空間から芸術空間へと誘い込む。それによってわたしたちの「魂」もまたそこへと誘われるが、同時に「手」は「魂」の「道具」として異物を現実の側へと引き入れる。ジンメルはこの運動に「生の秘密」を見て取るのである。「生の秘密は、あるがままの身体の大きさを超えて「道具」をみずからのうちへと引き入れる。というよりもむしろ道具は、魂がそれをみずからの生へと、つ

まり生の躍動で満たされた領域へと引き入れることで、疎遠な実体となる」(GSG 14, 280f.)。道具は身体の延長であるばかりではなく、固有の領域へ引き入れられることにより逆にその異質性を際立たせもする。言ってみれば、「壊れる」という道具連関の機能不全(ハイデガー)を待たずとも、それはすでに奇妙なものでありうる。それを見せてくれるのが「取っ手」なのである。この境界的な現象において、わたしたちは「魂」の内と外との区別を見失い、逆にそこから、「魂」の「生」とはそれらの極を往復する流動的運動にあることを理解する。

これこそ「哲学的文化」としての「取っ手」の意義にはかならない。たしかにジンメルの議論はいささか強引であり、そのまま受け取るには一面的な部分が残りはする。たとえば「取っ手」はその繊細な曲線そのものが芸術空間を開く可能性を残していると言えるだろうし、「水差し」もまた日常的な使用においてはそうした「取っ手」以上に実用的でありうるかもしれない。だとしても、ここでジンメルが独自になそうとしていることにまずは注意を向けるべきである。ジンメルの目は、普段は見過ごされるような細部に物静かに眠っているダイナミズムを目覚めさせ、活性化させる。「取っ手」というこの世で最も何気ないものにおいて、このように反対性格が弁証法的に止揚されず具象的形態として凝集しているさまをジンメルは「偉大で、人間的で、理想的な総合と反定立 (die große, menschliche und ideale Synthese und Antithese)」(GSG 14, 285)と評している。ここでの弁証法は概念的論理ではなく、「取っ手」という「もの」がもつロジックである。そこへと思考を開き、そのリズムに付き従うことで、先ほど述べた表現を繰り返すなら、もっぱら「文化を哲学する」というだけではなく、「文化が哲学をする」という仕方での「文化—哲学」が実現するのである。

「もの」について考えるのではなく、考える「もの」となる、というジンメルの態度には、伝統的な哲学のあり方に対する根底的な挑戦があると言える。これまでのジンメル解釈において、このことは主に概念とイメージの問題として処理されてきたように思われる。たとえば北川東子はそれを「装飾的思考」¹⁵⁾と表現する。そのような視点から、ジンメルを起点としてヴァールブルク、ブロッホ、ベンヤミン、クラカウアーらへと流れていくドイツ哲学のひとつの系譜を描くことはできるだろう。

しかしながら具体的な形象に寄り添い、その声を内在的に記述しよう

とするという態度は、ともすれば対象的世界への無批判的な追従に帰結してしまうのではないか。ジンメルは「哲学」と言い張るが、そう呼んでみたところで、それは「哲学」に期待される批判的思考の距離感を忘却したあまりに不真面目な態度ではないか——20世紀の破局的経験を経たうえでジンメルを読むなら、そうした危惧は当然のごとく生じることであろう¹⁶⁾。しかしながら、ジンメルの「哲学的文化」に対するこのような評価は正当なものと言えるのだろうか。考える「もの」となり、「もの」が考えるという地平に立つことに、何かしらの批判的な機能を見込むことはできないのだろうか。

第三章 人間の両義性——結合か、それとも分離か

性急な判断を差し控えつつ、ここで参照したいのは、ジンメルの代表的な論考のひとつである「橋と扉」(GSG 12, 55-61)である。これは1957年に出版された同名の遺稿集に収められた短めの論文であるが、1909年に新聞『ターク』(Der Tag)紙上で公表されたものであり、時期的には『哲学的文化』(1911年出版)と重なる。考察方法や着眼点も「取っ手」の場合と共通する特徴が見受けられる。そのうえで「橋と扉」がとりわけ重視されるべきなのは、そこでは「哲学的文化」の観点から具体的形象の考察を通じて「人間」に焦点が当てられているからである。人間的生は「文化」の制作という働きから遡って理解される。人間的制作のさまざまな形態と機能を追跡することにより、ジンメルは「人間とは何か」という哲学の主要問題へと迂回的にアプローチしようとするのである。

最初に取り上げられるのは「道」(Weg)の制作である。道とは離れた点と点を接続するものである。道はその接続を目に見えるように客観化する。それにより、人間生活で行われる往復運動が固定化される。他の動物が形成する「けもの道」もまたたしかに往復運動の客観化・固定化ではあるが、動物は分け隔てられた点と点をつなごうとする目的意識をもたない。ジンメルが道の制作を「最も偉大な人間的成果のひとつ」(GSG 12, 55f)と呼ぶのは、それが空間的な分離を克服しようとする人間特有の意志を表現するものだからである。

河川などに架けられた「橋」(Brücke)もまた同様に物理的な分断を

克服しようとするものである。ただし道とは異なり、そこには困難さの乗り越えという要素がさらに見て取られうる。橋は自然な仕方ではどうにもならない距離を埋め合わせるという、所与的な不可能性を克服するものである。その形象は自然に対する人間の勝利、生活圏を質的・量的に拡大しようとする人間の意志の勝利の姿なのである。しかしこの勝利にはまた裏の意味が付随している。つまりあえてつないでみせることで、それらがもともとは離れていたものであったことを強く意識させるのである (GSG 12, 56)。

それに対して「扉」(Tür) は反対に、結びつけられたものを人間が自発的に切り離すものである。扉を閉めることによってわたしたちは「うち」を確保し、外的で異質なものを締め出すことができる。しかし、それは外部を切り離しつつ同時に外との接続を果たすものでもある。つまり人間は自分自身の裁量によって扉を閉めることもできるし、開けることもできるのである。このように、それは人間自身の自己限定(自己防衛)でありながら、いつでもその外に出られるという「自由」を示す。この点で、外部を示さない閉鎖的な内在性としての「壁」とは異なる。「壁は無言だが、扉は語る」(GSG 12, 58) とされるように、扉はその存在そのものがみずからの外部を告知らせているのである。また、扉は「窓」とも違う。後者は内側から外を見るための用途しかもっておらず、出入りができない。それに対して扉は双方向的である。

橋も扉も同様に接続と分離を同居させる文化的形象であるという点で共通である。しかしながら「橋は人間がもつぱらの自然的存在の切断状態をどのように統一しているのかを、扉は人間が自然的存在の一様で連続的な統一をどのように切断するかを示している」(GSG 12, 60) という点で、両者にはアクセントの差がある。すなわち人間の意志を軸に見るなら、橋は接続に、扉は切断に重点を置くものとして理解される。

これらの分析はどのような人間理解を示していると言えるのだろうか。まずポイントになるのが、人間存在の両義性(Zweideutigkeit)である¹⁷⁾。しかもそれは内と外、自己と他者とを分割し、かつ結合するという境界画定と脱領域の二方向的運動性である。この特徴はどの人間的制作にも認められうるような、文化一般の性格、人間的生一般の性格であると言えよう。

第二に、分割と結合の両義性を、分析的な概念的思考は捉えることが

できない、という点が重要である。具象的な文化的イメージにおける分割と結合という契機の奇妙な同居はひとつの論理的な矛盾であるので、概念的思考によって分析的に取り出そうとしても、それらの流動的な相互関係を十分に表現することができない。それゆえここでもやはり、非概念的な細部へとあくまで付き従うという「哲学的文化」の思考法が要求される。

そして第三に、あらゆる「もの」が均一の弁証法を示しているわけではない、ということについても注目したい。橋には橋の、扉には扉の両義性のあり方がある。ジンメルによる考察の目的は諸現象から分割と結合という契機を人間的生の本質として抽象することではない。「哲学的文化」の観点からより重要なのはむしろ、両義的な関係性もつなだらかなグラデーションを忠実に描き出すことである。本稿第一章の末尾でも確認したが、ジンメルにとって文化とは「極めて多様な深度のグラデーションをもち極めて多様な所与と結びつき」ながら伸び広がる層である。道か、あるいは橋か、扉かのどれが最も人間的な制作であるか判定し、それ以外を副次的なものとして排除することは、ここでの探究の狙いではない。ジンメルにとって問題なのはむしろ、文化の細部にある微妙な形態と機能の差を抹消せず、それら全体のバランスから人間という存在者に固有の生を理解することだと言える。それは通俗的な意味でのいわゆる「批判的思考」が物事の表面的な整理に終始するのは対照的に、「もの」の力動的な論理へと徹する思考態度なのである。

このことは、ジンメルの思考が結局のところ批判的でなかったということを経結しない。以下の考察で明らかになるように、「哲学的文化」においても批判的否定的な契機は見出されうる。ただしそれは文化に内在するものとして示されるのである。

第四章 文化の両義性——陶冶形成か、それとも悲劇か

機能主義の徹底としての「哲学的文化」が「人間」に見出すのは、橋や扉として具象化するような、結合と分割の両義性であった。ところでジンメルの思考にはつねにこのような両義性（悪く言えば「曖昧さ」）がつきまとっているように思われる。ジンメル解釈が極端に分化してきたのも、このことに一因があると言えるかもしれない。『貨幣の哲学』

(GSG 6) で提起された「文化」のふたつのあり方である「主体の文化」(die subjektive Kultur) と「客体の文化」(die objektive Kultur) という区別は、ジンメルに特有の両義性を集約する概念対であると言えよう。これらの関係については以下で詳しく検討するが、さしあたり簡単に述べておくとすれば、前者は「人間がつくる」という行為の側面であり、後者は「人間によってつくられた」もの、あるいは転じて「人間をつくる」ものとしての文化の側面を示す。前者の「主体の文化」の積極性を強調するなら、ジンメルはヘルダーやシラーといった Bildung (教養・陶冶形成) の意義を高く掲げるドイツの思想家たちへと接近する¹⁸⁾。その反対に、後者の「客体の文化」についての叙述とそれに伴う近代文明批判に焦点を合わせるなら、ジンメルはルソーやマルクスに連なる疎外論ないし文化批判の系譜に位置づけられるだろう。

ジンメル解釈の幅はその思想の豊かさを示すものとして評価されるべきなのかもしれない。仮にそうだとしても、楽観主義か悲観主義かの二者択一を性急に迫るまえに、まずは両義性を特異な仕方で共存させるジンメルの思考——すなわち「哲学的文化」の思考——に即したかたちで、問題の整理が試みられるべきではないだろうか。本章で考察の対象とするのは論文「文化の概念と文化の悲劇」(GSG 14, 385-416) である。ジンメルは『貨幣の哲学』における「主体の文化」と「客体の文化」の問題系をさらに「文化の概念」と「文化の悲劇」へと展開する。それを検討する際にまず注意したいのは、文化の両義性を扱うこの論文がほかならぬ『哲学的文化』に収録されている、ということである。論文「文化の概念と文化の悲劇」は「文化」に関するいわばメタ的な理論的考察であり、その意味で著作全体における特異な位置を占めているのであるが、それもまた「文化」の次元に属しているのだと考えることもできるだろう。哲学もまたひとつの「文化」である、とすることの意義については本章の検討を終えた後で、本論考の最後に考えてみることにしたい。

では、「文化の概念」と「文化の悲劇」というふたつの規定を確認していこう。「文化の概念」ないし「本質」について、ジンメルは「自然」との対比によって規定している。「自然」はみずからの力によってみずからの潜在的な素質を発展させることができる。しかしその発展はあくまで自己目的的なものであり、人間に対して無関心である。1908年に公表された「文化の本質について」(GSG 8, 363-373) では、ジンメル

はこのことを「ヤマナシの木」(GSG 8, 364f.)を例にして説明している。自然に生えた木に実るヤマナシはすっぽくて食べられたものではない。ジンメルによれば、ヤマナシは人間に食べられるために実をつけるわけではないからである。人間はそのような無関心な自然に対して手を加えることで、自分たちの仕様にあわせて改良を施すことができる。この行為こそ「文化」の本義であるとジンメルは考えている。

この理解は語源学的にも正当化されうるものだろう。というのも、近代西洋語の「文化」(Kultur, culture)という言葉の歴史をたどるなら、ラテン語の *cultura* に遡るのであり、これは「栽培する」ないし「耕す」という意味の動詞である *colere* の変化形だからである。「耕すこと」(Kultivierung) はまた自然にのみ関わるだけではなく、それを通じて自己自身を彫琢し高めるという意味へと転じられる。このようにして「文化」はドイツ語の *Bildung* (陶冶形成、教養) と結びつく。人間の精神は「労働」により自然を改変し人間的世界としての「文化」を形成するが、この形成を介して人間は自己を実現し、完成させる。この過程を充実させることが文化の理想的なあり方である。言い換えれば、人間主体がもつ理念や意図(文化価値)と労働による生産物のあり方(事象価値)との調和を、ジンメルは「文化の概念」(*Begriff der Kultur*)として捉えるのである。

しかしながら実際のところではどうだろうか、とジンメルは考察を進める。たとえば芸術制作の場合、作品を生み出すことで自己を超えたところに自己を実現するということが認められるかもしれない。しかし作品に対する制作者の自己評価と他者からの評価とが一致することはまれである。これは芸術のみならず制作一般にあてはまることである。「法律、芸術、道徳のいくつかの最初の動因が——おそらくわたしたちの最も固有で最も内的な自発性によって——創造されるや、それらがどのような個々の形成物へと展開してゆくかということは、わたしたちはまったくもってもう把握することができない」(GSG 14, 402)。すなわち人間がつくるものであっても、それは制作者個人の意のままにはならない、というのである。

主観的な意図と客観的な成果とのこのような食い違いはなぜ生じるのだろうか。その主要な源泉をジンメルは『貨幣の哲学』と同様ここでも「分業」(*Arbeitsteilung*, GSG 14, 405)に求めている。文化の形成は一般

的に不特定多数の人間が関わるのであって、その場合個々人の意図が結果に反映することはほとんどない。その例としてジンメルは「都市」、「新聞」、「工場」、「オーケストラ」を挙げている（GSG 14, 405f）。主観的意図の反映の度合いはそれぞれの現象ごとに差はあるが、そのどれもが決定的な制作者の不在を告げている。人々の意図の分裂が最も顕著である「都市」¹⁹⁾に対して、「工場」や「オーケストラ」には比較的統一された調和が見られる。だとしても、分業の成果である文化的客体はそもそも特定の「制作者をもたない」（GSG 14, 406）。文化的制作の統一や、あるいはまたその価値と意味は、制作者ではなく、むしろ制作者を離れたところで与えられるのである。

このことからさまざまな歪みが生じてくる。無数の意図が交差し合う世界では、情報や流行が氾濫する。そこでは意味の理解できない作品や無駄で余計な商品が、それらに固有の論理に従って次々と生み出される。学問における過剰な専門分化（いわゆる「タコつぼ化」）もまたそのひとつの現れである。何の役に立つのか分からない重箱の隅を楊枝でほじくるような知識が尊重され、それらを統一しようとするのは素人の仕事であると退けられる。「客体の文化」の論理がきわめて優勢となったこのような状態においては、全体を統合し、人間の生を統一的に意味づけることはもはや不可能である。人間が自身の生存の確保と自己実現とを求めて形成した世界としての「文化」が、その主観的な意図とは反対に人間の生存を脅かし、自己実現を妨げる。この逆説的事態をジンメルは「文化の悲劇」（Tragödie der Kultur）と呼ぶ²⁰⁾。

ジンメルはこの「悲劇」の観点から近代的生活の疎外状況を分析している。個人は文化が発達すればするほど、その流れから取り残されていく。彼ないし彼女は「それでも客体の発展の道に従いながら、袋小路のなかを、あるいは最も内的で最も固有な生が空虚と化したなかを彷徨う」（GSG 14, 411）ほかにどうすることもできないのである。まさに近代という時代において、このことが実感されるようになった。たしかに物質的、経済的な意味で豊かになり、飢えることはなくなったかもしれない。しかしながら近代人は「自身にとって無意味というわけではないにせよ最も深い根底において意味深いものでもないような無数の文化要素に取り囲まれているという感情」（GSG 14, 412）を抱えたまま生きていくほかない。

以上が「文化の概念と文化の悲劇」の概要である。ジンメルの論述が近代の文化的状況における「客体の文化」の圧倒的な優位と悲劇の全面化へと向けて進行していくため、一読するかぎり近代社会の疎外状況に対する批判の論として、世紀末以来の「文化の危機」に対して警鐘を鳴らすもののひとつであるかのように見えてしまう。しかしながら『哲学的文化』という著作全体の狙いが文化の両義性を叙述することにあるとすれば、「文化の悲劇」だけがジンメルの主張であると考えられることも、あるいは近代批判の裏側に「主体の文化」への期待が隠されていると解釈することも一面的なものに留まるのではないだろうか。むしろ、「文化の概念」と「文化の悲劇」というふたつの解消されざる極の狭間にある両義的空間こそ、ジンメルが考えていた文化の場所が開けているのではないだろうか。

第五章 哲学の両義性

——「文化の悲劇」か、あるいは「哲学的文化」か

そこから、ジンメル思想に対する「文化ベシズム」という診断の一面性を指摘することができるだろう。本論文の冒頭で触れたように、カッシーラーはジンメルによる「文化は悲劇である」という断定の背後にその「生の形而上学」を見た。すなわちジンメルにとって文化の悲劇的否定性は「生」の自己展開のひとつの契機に過ぎないのだとされた。ただし文化的諸現象の運動をそのように俯瞰的に解釈するためには、文化の外に出ているのでなければならない。この意味で、ジンメルの内在的機能主義の失敗が宣言される。それに対して、文化と生の二元論ではなく、文化的受容のネットワークに定位することのみが本来の意味での文化哲学となりうる。これがカッシーラーの主張であった。

たしかにジンメルは人間的制作が必然的に当初の意味づけと方向づけを喪失し、どうにも対処しようのないものに突きあたることをもって、「文化の悲劇」は宿命づけられている、としている。この主張だけを取り出すのなら、たしかに文化批判的な疎外論の類型のひとつに見える。それでもここで忘れてはならないのは、それが「哲学的文化」というプロジェクトのなかに位置づけられている、ということだろう。悲劇論と「哲学的文化」との関係を考えるうえで手がかりとなるのは、『哲学的文

化]「序論」の末尾に付された次のエピソードである。

あるお話のなかで、ひとりの農夫が今際の際に子どもたちに、自分の畑には宝が埋められていると伝える。子どもたちは畑の至るところを深く掘り起こし掘り返すが、宝は見つからない。しかし翌年、こうして耕された土地は三倍もの豊かな実りをむすぶ。このお話はここで示された形而上学の方向性を象徴するものである。宝を見つけることはないであろうが、わたしたちが宝を求めて掘り進んだ世界は精神に三倍の実りをもたらすであろう——たとえ実際にはそもそも宝が問題だったのではなくて、この発掘がわたしたちの精神の必然性であり内的な規定であるということが問題だったのだとしても。(GSG 14. 166f)

内容としては単純な物語である。畑のなかには宝があると告げられ、掘り返すが見つからない。しかし掘り返された畑は作物をよく実らせた、という話である²¹⁾。この物語がいかにして「哲学的文化」を象徴しているのか、ということについて、ジンメル自身の解説は少ない。それでも「文化の悲劇」論にあてはめて寓話の意味するところを考えるなら、「宝」が行為の当初の意図であり、それがそもそも存在しないとすれば、ここで物語られているのは、当初の意図の挫折、つまり「悲劇」であると言えよう。重要なのは宝を目指しつつ挫折を余儀なくされる「掘り起こし掘り返す」ことが、同時に「三倍もの豊かな実り」をもたらす「耕し」でもある、ということである。

ここではたしかに、主観的な「掘り起こし掘り返し」には気づかれることのない、意識の背後で進展している「耕し」(陶冶形成のメタファーとしての *cultura*) として、悲劇のなかにもある種の成果が認められるかもしれないという可能性が示唆されている。否定性のもとで生成する肯定的なものへのこうしたまなざしこそ、まさにジンメルに特有のものであると言えるだろう。ただしそれはあらかじめ論理的に予測できるものではなく、むしろ意想外で思いもよらないものである。文化的形成のこうした性格について、論文「文化の概念と文化の悲劇」では、文化が「わたしたちにはまるで責任がなく、しばしばわたしたちを驚かせる——客観的精神の恩寵に由来するかのような (wie von Gnaden des

objektiven Geistes) ——強さと弱さ、構成要素と有意義性」(GSG 14, 407) を具えていることが指摘されている²²⁾。

たとえばヘーゲルであればそのような否定性から肯定性への転換に、死に耐え、その否定性において自己を保つ「精神の生」を認めるだろう(『精神現象学』「序文」)。それに対してジンメルの場合、文化に肯定的なものが見出されたとしても、悲劇の否定性は高次の原理へと弁証法的に止揚されるわけではない。文化はあくまで悲劇なのである。このように、ジンメル特有の両義性へのまなざしは、文化をどちらかの契機へと解体し還元することも、弁証法的に統一することも拒否する。

このように理解することで、「文化の悲劇」という否定性の契機が「哲学的文化」という内在的機能主義の哲学に対してもちうる意味も明確になる。「哲学的文化」は「もの」に考えさせ、考える「もの」となる態度である。それに対して文化の悲劇的性格が示しているのは、主体が「もの」となり、「もの」が主体となることに対する拒否である。なぜなら文化は客体化されるやいなや、手の届かぬ自立的な実在性を獲得するからである。人が「もの」の論理を代弁することはできない。だからこそ、文化は悲劇的なのである。別の角度から見れば、意味を切断し文脈から超出する非人間的な契機が文脈そのものに埋め込まれている、とも言えるだろうか。だとすれば「哲学的文化」の求める機能的統一とは、思い通りにならないという文化の否定性に定位しながら、それを受け入れることでのみ成立しうるものなのではないか。

「生」は「文化」の外側に現れるものではなく、さまざまな形態へと結晶化する「文化」のダイナミズムそのものである。だとすれば「哲学的文化」とは「文化」の外にある「生」を捉えるためにコンテクストを離脱する手段ではなく、あるいは文化形成の多様な形態への無批判的で追従的な埋没でもない。それはむしろ諸関係の内部にそれら自身のつながりを切断する契機を——悲劇として——織り込んだ関係的思考であると言えよう。それゆえ「悲劇」の発見は文脈からの完全な離脱を促すものとはならず、むしろ切断と結合の両義性を露わにししながら、視線を「文化」の内部に定め続けるのである。

おわりに 文化か、あるいは生か——その二者択一を超えて

「悲劇」の断定ではなく、文化に内在する両義的な契機を注視し、その変動するコンテクストを叙述するというのがジンメル「哲学的文化」の本質であるとするなら、その全体を「文化ペシミズム」とするカッシーラーの診断は一面的であると言わざるをえない。しかも、ジンメル批判を機縁としてカッシーラーの文化哲学が立ち上げられていたのだとすれば、その一面性はただちにカッシーラー自身の思考の限界として現れてくるものであるとすら言えるかもしれない。

文化のドラマは悲劇ではなく、結末はつねにオープンである、とするカッシーラーは、悲劇を文化的運動の宿命と見なすジンメルよりも楽観的である。未来へと開かれたコンテクストにおいて、いつか誰かが文化の意味をより良く回復してくれるに違いない。それはたしかにいま現在の立場からすれば思いもよらないものであるに違いないが、多重に絡み合うコンテクストが生成する新たな意味はそれほど悪いものではないかもしれない。みずから「政治的神話」²³⁾の暴力の犠牲となり亡命を余儀なくされながらも、そのような期待がカッシーラーには見え隠れしている。人間による文化的形成の積極性²⁴⁾を考慮するなら、きっと誰かがコンテクストの破れを補填してくれると望むことができるのである。

ヴァールブルクやカッシーラーの基本態度をこのようにまとめることができるのであれば、そこには受容の困難さ、あるいは受け入れ難いものに対する感性がいささか希薄であると言わざるを得ない。他方で、ジンメルによれば、文化のコンテクストを形成するものは、制作者や行為者の意図を妨げるものとしての悲劇的な事態であった。したがってジンメルの理解のもとでは、受容とはつねに、もともとの意味が失われた疎遠で受け入れ難いものを受け入れるという逆説的な事柄として現れてくるはずである。だとすればこの居心地の悪さには、平板な受容を妨げ文化的形態への距離がもたらされるという点で、アドルノが捉えることのできなかった、ジンメルの「哲学的文化」に特有の批判的反省の契機を認めることができるかもしれない。

いずれにしてもカッシーラーもまたジンメルのこうした側面を適切に理解することができず、「文化は悲劇である」というジンメルの否定的

断定に、文化を超出する「生の哲学」しか見ることができなかったのである。文化に留まるように説くカッシーラーは、文化の多様な諸形態を観念論的な象徴形式の体系へと隙間なくまとめあげる。そのときあいまいなままに留まっているのは、文化的諸現象と諸形式を反省する「哲学」がどのように位置づけられるのか、という点である。少なくとも、言語、神話、宗教、芸術、歴史、科学などの「象徴形式」が途切れなく連続するその文化体系の内部に「哲学」を見出すことはできない。すなわち、さらに詳細な検討が必要なことではあるが、文化の機能的内在性を省察するカッシーラー哲学の立場そのものが、いつのまにか文化的ネットワークの外に出てしまっているとも考えられるのである。

それに対してジンメルは、ネットワークに内在しながらも、その安定的なコンテクストを破るものについて考えることができた。文化を超出する「生」はまさに文化のコンテクストのなかでそれ自身を攪乱し切断する「悲劇」として実現する。いわば人間的制作によって、人間に対して無関心であり、それでいて逆にどうしようもなく人間を左右してくるような実在が生み出されるのである。ただしそこには独特のリズムがある。すなわち両義的な文化的実在は弁証法的否定性によって均一に把握・表現されるべきものではなく、そのつどの文脈に応じた「深度のグラデーション」をもつものと見なされる。予想を裏切る文化の未来を予測することはできないが、少なくともわたしたちは結合と切断の往復に付き従うことで、閉じこもりがちな思考をコンテクストへと開くことはできる。

文化的実在の両義性のリズムが結局のところ「生」と呼ばれようと、現象を一元的に概念把握することがそこで求められているわけではないということはもはや明らかだろう。文化の外へ出るのではなく、むしろ文化に内在するかたちで哲学を遂行すること、繰り返しになるが「文化が哲学する」というかたちで「文化を哲学する」——すなわち文化そのものが表出させ結晶化させた「生」を記述する——という次元に至るまで思考の可能性を試し開くことがジンメルの「哲学的文化」であったと言えるなら、わたしたちはそこにカッシーラーの観念論的文化哲学とは違った、「文化—哲学」というひとつの実在論的な思考の方向を確認することができるだろう²⁵⁾。「文化とは悲劇である」という断定は、そのための決意表明としての性格もあったと言ったことができないだろうか。

この研究は2022年度成城大学特別研究助成（研究課題名「文化哲学的思考の分水嶺としての「文化の悲劇」の問題——ジンメルとカッシーラーを手がかりに」）による成果である。

注

- 1) Ralf Konersmann, *Kulturphilosophie zur Einführung*, JUNIUS: Hamburg, 2003. [邦訳：ラルフ・コナースマン『文化哲学入門』下田和宣訳、知泉書館、2022年] とりわけ第三章第一節「文化のドラマ」(S.73-83) 参照。
- 2) 『象徴形式の哲学』『序論と問題設定』の末尾において、カッシーラーが「生の哲学」に広く見られる還元主義的傾向を指して述べた言葉。Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, bearbeitet von Claus Rosenkranz, Meiner: Hamburg, 2010, S.49.
- 3) Konersmann, a.a.O., S.87f.
- 4) 上掲のコナースマン『文化哲学入門』第四章第二節「文化的事実の理論について」(S.106-123) 参照。
- 5) Ernst Cassirer, *Logik der Kulturwissenschaften*, Meiner: Hamburg, 2011. とりわけその第五章「文化の悲劇」(Die »Tragödie der Kultur«, S.108-132) 参照。カッシーラーによるジンメル批判と、それがカッシーラー文化哲学にとってもつ意義については、下田和宣「文化の悲劇——ジンメルとカッシーラーをめぐる文化哲学的思考の分水嶺」、『ヨーロッパ文化研究』41号、2022年、29-53頁。
- 6) 「ここでジンメルは懐疑主義者の言葉で語っている。しかし実際には彼は神秘家の言葉で語っているのである。というのも純粹に自分だけで自我の本質へと没入し、そこに神の本質を見ることが、神秘家たるすべての者が秘めている憧憬だからである」(Cassirer, a.a.O., S.111)。
- 7) Cassirer, a.a.O., S.110.
- 8) ジンメル文化哲学を総合的に整理するものとして、Willfried Geßner, *Der Schatz im Acker: Georg Simmels Philosophie der Kultur*, Velbrück Wissenschaft; Weilerswist-Metternich, 2003.
- 9) ブルーメンベルクはこの二者択一をジンメルの思想発展史上の問題として主題化し、『貨幣の哲学』の「貨幣」論が晩年の「生の哲学」へと展開したのではなく、「貨幣」論がメタファーとしてジンメルの思考に与えた基本的な方向づけについて問題としている。Hans Blumenberg, *Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels* (1976), in: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2001, S.177-192.
- 10) 「文化ベシミズム」という一面的な理解を超えるうえで、あるいはジンメル思想のアクチュアリティを問ううえで、「社会的遊戯」として「社交」

(Geselligkeit) を捉えるジンメルの考察は重要だろう。ジンメル社交論については、田村豪「ジンメル社交論の再構成——仮構・象徴・律動」、『社会学史研究』44巻、2022年、73-91頁。

- 11) Willfried Geßner, III.2 Gründungphase (1900-1945) 1. Georg Simmel, in: Ralf Konersmann (Hg), *Handbuch Kulturphilosophie*, Metzler: Stuttgart/Weimar, 2012, S.101.
- 12) ジンメルの著作からの引用については以下の版に従い、引用の際にはGSGという略号を用いる。引用部には「 」を付し、それに続けて()で巻数、頁数を明記する。Georg Simmel, *Gesamtausgabe in 24 Bänden*, herausgegeben von Otthein Rammstedt, Suhrkamp: Frankfurt am Main/Berlin, 1989-2016.
- 13) 後に見るがカッシーラーからすれば、この「生ないし機能」という言い方が問題であり、ジンメルの還元主義を裏付けるものなのである。
- 14) 植島幹登は『哲学的文化』「序論」のこの箇所ですべて提示される「機能的統一性」(die funktionelle Einheitlichkeit) と「目的論的統一性」(die teleologische Einheitlichkeit) に注目し、そこに「哲学的文化」のふたつの側面を見て取る。それによれば、前者は「哲学的文化」を「哲学的」にする統一性、後者はそれを「文化」にする統一性であるとされる。そのうえで、「ただし、前者の内実である「思考過程の機能性」も結局は、主観の統一性としての魂に帰されることとなる。「この二つの統一性はいわば地下で結びついている」というのは、両者がともに主観の魂のうちにあることの謂いであろう」(植島幹登「ジンメルの「文化」概念」、『哲学世界別冊』、2023年、13頁)として、「哲学的文化」の哲学としてのあり方を強調している。
- 15) 北川東子『現代思想の冒険者たち 01 ジンメル』、講談社、1997年。とりわけそのエピローグ「ジンメルとともに思考は装飾となる」参照。
- 16) たとえばそのような危惧はアドルノによるジンメル批判に見られる。アドルノ「取っ手、壺、若き日の経験」『文学ノート2』三光長治他訳、みすず書房、2009年参照。
- 17) 論文「橋と扉」の冒頭では次のように言われている。「外的事物のイメージはわたしたちにとって両義性をもっている。すなわち、外的自然においてはすべてが結びついていると見なすことができるが、同時にまたすべてが分割されていると見なすこともできる」(GSG 12, 55)。しかし人間だけは自然とは反対に自発的に「結んだりほどいたりする能力」をもっており、しかもそれは「一方がかならず他方の前提をなすという独特な仕方」(Ebd.) だとされる。
- 18) たとえばヘツェルによる文化概念の歴史的整理はジンメルの文化のこの側面を強調するものである。Andreas Hetzel, II. Thematische

Schwerpunkte, 2. Kultur und Kulturbegriff, in: Konersmann (Hg.), *Handbuch Kulturphilosophie*, a.a.O., S.23-30, bes. 29f.

- 19) 近代的な都市のあり方については「大都市と精神生活」(Die Großstädte und das Geistesleben. GSG 7, 116-131) 参照。
- 20) ゲスナーはこの「逆説的な所見」について次のようにまとめている。「主体の文化は客体の文化に頼っているが——同時に客体の文化によって主体の文化の展開が妨げられる。精神の客観性は、主体的洗練の可能性の条件として構想されながら、同時にその最大の障害として明らかになる」(Geßner, Simmel, a.a.O., S.104)。
- 21) 先に言及したゲスナーのジンメル研究はこの「畑のなかの宝」のエピソードを起点としてその文化哲学を俯瞰し再構成するものである。Vgl. Geßner, *Schatz im Acker*, a.a.O.
- 22) それはまたたとえば大都市論における「孤独のなかの自由」(前掲の論文「大都市と精神生活」参照)や近代化論における「貨幣による土地からの解放」(「近代文化における貨幣」〈Das Geld in der modernen Cultur. GSG 5, 178-196〉参照)といった観点にもはっきりと見て取ることのできるものである。
- 23) Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, Yale University Press, 1946.
- 24) 晩年の『人間についての試論』をカッシーラーは次のような言葉で締めくくっている。「人間文化は、全体として見た場合、人間の段階的な自己解放のプロセスであると記述できるかもしれない……それ〔哲学〕は人間の多様な力の間の緊張や摩擦、強烈なコントラストや根深い対立を見逃しはしない。これらは共通の呼称のもとに還元されえない。それらは別々の方々を向いており、別々の原理に従っている。しかしこの多様性と相違は不一致や不調和を示すものではない。これらすべての機能は相互に補完しあっている。それぞれが人間性の新たな地平を開き、その新たな局面をわたしたちに見せてくれる。不協和音はそれ自身との調和のうちにある。反対物は互いに排他的であるというわけではなく、相互依存的である。「弓と豎琴の場合のような反対の調和」(Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, Yale University Press, 1944, p.228)。
- 25) 文化の悲劇化を原初的な意味の空白化として理解するなら、そこに生じる人間的対処としての再コンテクスト化を主題とすることもできよう。そのように、カッシーラー文化哲学とジンメル「哲学的文化」を相互排他的な二者択一としない捉え方はあるのだろうか。ブルーメンベルクはおそらくその道の可能性を選んだ人であると言えるかもしれない。