

## 第24回講義 7月14日(木)

前回の講義では、三木の「シュエストフ的不安について」に即して、ニヒリズムを克服する「創造的ニヒリズム」の立場について論じた。その上で、アーレントの立場は、この三木の立場と極めて近いものと言えるのではないかと考えた。

アーレントの政治思想の核心は、「自己は、それが絶対的に孤立しているならば無意味であり、他方、孤立せずに世人 the They (ドイツ語では das Man = 今井) の旧常生活に巻き込まれているならばもはや自己ではない」(「実存哲学とは何か」(『アーレント政治思想集成1』(みすず書房 2002)、244頁) という言葉に端的に言い表わされていると言える。

このアーレントの言葉は、三木が「シュエストフ的不安」に即して展開していた論点の核心を要約的に示すものと見ることができる。「孤立せずに世人の旧常生活に巻き込まれていて「自己」が「自己」ではない「日常性」から「絶対的孤立」という「地下室」に逃避して立てこもるだけではない、これをこのように読み取ることは可能だからである。

従って、このアーレントの言葉に、「エクセントリックになって、地下室の人間として自覚することは、世界へ出て行くことの意味を考え、新たに決意して世界へ出て行くためになければならぬ」(三木⑩407頁) という三木の言葉を続けても、違和感は生じない。

ところで、アーレントにとって「世界へ出て行く」とは「孤立 isolation」——アーレントは、solitude, singularity という語もよく使う——を棄てて「複数性 plurality」の領域に出て行くことであった。つまり「政治」の領域、公共性の領域に出て行くことであった。

このことは、「孤立」の思想=「地下室」の思想を plurality によって構成される「公共性 Öffentlichkeit」の思想に転換させなければならない、ということの意味している。ハイデッガーも「公共性」という言葉を使ったが、その場合には、the They によって占拠されている日常的な社交性の領域が指し示されていた。こう考えてみると、アーレントは、一方でハイデッガーの意味での「公共性」を近代の大衆社会と読み替えてそれを批判の対象にするとともに、他方で plurality によって可能になる本来性の領域として「公共性」を捉え返そうとした、そのことによってハイデッガー哲学を克服しようとした、ということが出来よう。「地下室」から「新たに決意して世界へ出て行く」ことによって、「政治的な公共性の領域」を構成し、その中で自らの存在の唯一性を顕わにするべく行為しようとするものとして個々人の本性を理解しようとした、というわけである。

ここから、あらためて三木の議論に戻ってみよう。前回の講義で見たところによれば、三木は、およそ次のようなことをいっていた。

「主体と客体との内在的 (=有機的—今井) 関係」——何の疑問も感じないで社会の中に抱かれているような関係——が揺るがされる時、人は「主体」と「客体」の関係の成立する次元から見れば「超越的」な位置に——つまり〈虚無〉の上に／「地下室」の中に——おかれることになる。そこでは〈不安と孤独〉を避けることはできない。だがそこには、実は新たな共生への憧憬——解体した「主体と客体との内在的関係」の中での〈古き共生〉に代位する〈新たな共生〉への憧憬——が潜んでもいる。〈不安と孤独〉の克服のためには、この憧憬を充たすべく、社会的諸関係や諸制度を作りかえる「制度的自己」として振る舞うのでなければならない。そのためにこそ「地下室」のなかで「新たに決意して世界へ出て行く」のでなければならない。無論、そこには依然として「再び不安に陥る危険」もある。それを免れるためにはその「世界超越の可能性」を「私と汝」という範疇——既成の間柄を越えた新たな人間の連帯の原型——によって支えさせる必要がある。

ところで、前回の講義では、この「私と汝」という範疇は、言葉として示しただけであった。そこでここではそれについて一步立ち入った議論をしておこう。三木は、人間の自己意識というものは、孤立した自己の内成立するものではない。孤立した自己が自己意識をもつのではない。それは、実は「私と汝」という範疇を基礎として—— plurality を基礎として、と言ってもいい——初めて成立するものだ、と言う。問題はこの点に関わっている。

「私と汝とは独立なものとして相対し、汝及び汝への関係の実在性を除いて私は私であり得ない。主体は主体に対するばかりでなく、客体に対するのでなければならないと (143) 云われるであろう。しかるとき、私に対する汝のみが客体であるのでなく、私自身もまた客体である。私は私にとっては私であると共に汝にとっては汝であり、汝は汝にとっては私であると共に私にとっては汝である。私も汝も主体的・客体的なものであるが、単に客体的なものであるのではない。もともと主体的・客体的である私と汝とはそれ故に互に表現的なものとして相対するのである (三木において「表現的なもの」とは、そこに於て自己が表現されているようなもの) のことである。例えば「さみしい花」という場合、花がさみしがっているわけではない。花はさみしい自己を表現したのものとして自己に見られている。その場合、花は表現的なものとして存在しているわけである—今井)。いわばただ一重のものでなく内部と外部とが一つであるものは表現的である。主体に対して客体と考えられる如何なる「もの」も、単なる「それ」でなく、汝の意味があり、従って単なる「もの」でなくして表現の意味をもっている。行為はつねにかかると表現的なものによつて行為に動かされる。行為は本来私と汝との間に於ける出来事である (独我論的な私の中にある意志から内発的に行為が発せられるのではない—今井)。私と「それ」との間には経験がある (経験が成立する—今井) にしても出来事が生ずるとは云われない。ところで私と汝とが表現的なものとして主体的・客体的なものであるならば、私も汝も、単なる私の立場に於て或は単なる汝の立場に於て成立することができぬ。単なる客体としてでなくま

さに主体的・客体的という性格に於て私と汝とが成立するのは、かくの如き私と汝とを包む社会に於てでなければならぬ。私と汝とはいわばただ私と汝としてあり得るものでなく、却ってその成立の根拠をなす第三のもの、即ち社会に於てのみ私と汝とあり得るのであって、この根源的な意味に於て行爲も本来社会的である。かくして人間学は人間の自覚である（人間学が研究の対象とするのは人間の自覚である—今井）と云っても、個人的自覚でなく、社会的自覚でなければならぬ。

然るに自覚がただ自己意識の意味に解されるとき、その内容は自己であり、且つそれは意識に関することと考えられ、かくて自覚を基礎とすると称する哲学は屢々内在論もしくは意識哲学に帰結する傾向をもっている。このことは自覚の事実が従来主として認識及びその主観の問題の見地から一面的に据へられたということにも関連している。我々はかくの如き内在論や意識哲学に同意し得ない。自覚の内容は自己であると同時に「他者」であり、またそれは単に意識の問題でなくて原理的に存在論の問題である。自覚的とは単に自己反照的ということだけでなく、自己への反照が同時に他者への関係附けであるということに自覚の本質がある」（『哲学的人間学』、三木⑧ 142-145 頁）。

「自己意識としての個人的自覚は人格の認識根拠…となる（個人的自覚があることから人格があると認識することはできる—今井）にしても、その存在根拠…ではあり得ない。私の存在の根拠であるものは、同時に汝の存在の根拠であることなしに、私の存在の根拠であることもできぬ。なぜなら私はただ汝に対してのみ私として限定されるから。我々は我々の存在の根拠であるものから社会的に限定されてくるのである」（同、146 頁）。

ついでながら、アーレントにとっては社会とは公共性が喪失された「近代社会」のことであり、批判的克服の対象であった。だから、この三木の文章を読んだら、「社会」と言わずに「複数性」によって構成される「公共的領域」と言え、と言ったかも知れない。用語法の違い。

ともあれここでわれわれにとって重要なことは、三木にとっての「人格」の基礎は、このような意味での「私と汝」という範疇にあるということである。しかも「私」と「汝」とは、対照的なもの reciprocal なものでなければならぬと考えられている。「人格」は、他の「人格」との対称性をもった関係の中での応答において成立する、と言うわけである—ここでは、非対称性をもつ和辻的な間柄的關係性に対する批判が含意されている—。ところで、このような「私と汝」の関係を、三木は次のようなコミュニケーションにおいて成立するものと考えられている。

「聴く者がただ聴く者でなくまた語り得る者であり、そして逆に語る者がただ語る者でなくまた聴き得る者である」。また、「語る者に対して聴く者は単に聴くのみでなく、みづからも語り得る者、即ち独立のもの」である。このように「ただ聴く者でなく同時にまた自身語り得る者」であるためには、「語る者に対して否定の可能性を有する者」であるのでなければならぬ。

「かくの如き汝に対してのみ私は眞に私であり、従って語る者は単に語るのみでなくまた聴き得る者であり、かくしてまた自己否定の可能性を有する者」となりうるのである（『解釈学と修辞学』三木⑤ 154 頁）。

この引用文を含む「解釈学と修辞学」では、三木は、「私と汝」のこのような関係を、レトリック（=修辞学）が可能となる基礎として議論している。「修辞学は私と汝の関係を基礎としてある」（同、152 頁）というわけである—だが、われわれの文脈に即して言えば、これはコミュニケーション論だと言った方が適切であろう—。

三木は、「人格」とは、まさしくこのようなレトリック（=コミュニケーション）を可能にするような「私と汝」の対称的關係の中で成立するのだ、と考えている。しかし、その議論の背後には、既成的な関係が揺るがされ、人が一旦そこから析出されることによって、そのような「私と汝」の關係の可能性が準備されることになる。その場合「不安」の中に立ち尽くす個人がこの barrier を解いて「私と汝」の關係の中に包摂されるべきことが—「世界に出ていく」べきことが—、ここで想定されていることもいうまでもない。

このような「私と汝」の reciprocal な応答關係を、三木は「非連続的」な關係と捉えている—「聴く者が同時に語り得る」だけでなく、語る者に対して「否定の可能性を有する者」でもあるという点を「非連続的」といっているのであろう—。これに対比される「連続的」な關係は、「世間の人もしくは間柄に於ける人」に見られる關係、「閉じた社会」を構成する關係である。地縁・血縁を基礎にする關係—日本人たる三木にとっての否定されるべき日常性の關係—といってもよいだろう（『哲学的人間学』、三木⑧ 378 頁）。

三木の「私と汝」の關係はこうして「開いた社会」の原型である。そこには「公共性への憧憬」が潜んでいるとも言えよう。レトリックは、三木にとっては、「論理と心理の統一」、「主観的なものと客観的なものとの統一」であった（三木⑤ 144 頁）。かかるものとして、レトリックは、「私と汝」の対称的關係にふさわしい新たな感情を論理=言葉にのせて組織し、新たな「公共性」の基礎を、新たな制度の基礎を準備していくものなのである。

これに対して「世間の人もしくは間柄に於ける人」の「連続的」な關係は、「世間或は世の中」／「家族、国家など」に具現される。それは排他的な關係であって「公共性への憧憬」をもっていない。この意味で「閉じた社会」と「開いた社会即ち人類」との「差異」は、「有限と無限との間の……差異に等しい」（『哲学的人間学』、三木⑧ 377-378 頁）。

こうしてみれば、三木とアーレントの間に思想的共通性があることは明らかであろう。

このような共通性は、三木とアーレントが共に『存在と時間』の準備中のハイデッガーに師事したこと、その中で「コミュニケーション」の問題を手掛かりにハイデッガーに批判的に留保するようになったという経緯を思えば、さほど不思議なことではない。このあたりの背景的事情については、三木の次のような思い出が多くを語ってくれる。

「マールブルグにゐる間、そしてその後も時々文通によって、私の読書を指導してくれたのはレーヴィット氏であつた（ハイデッガーに師事していたこの時期レーヴィットも、ハイデッガー哲学の独我論的傾向に対しては批判的であつた。この点についてはレーヴィット『人間社会の倫理』（理想社 1967）を見よ—今井）。私は氏によつて単に哲学のみでなく、広くドイツ精神史の中に導き入れられた。ディルタイとか、更に遡つてシュレーゲルやフンボルトなどに対して私の眼を開いてくれたのはレーヴィット氏であつた。特に氏によつて私は当時の多くのドイツの青年をとらへてあたあの不安の哲学とか不安の文学の中へ導かれて行かれた。私もニーチェやケルケゴールなどを愛読するやうになり、殊にドストエフスキーの小説を耽読した。その頃のドイツは全く精神的不安の時期であつた。ヘルデルリンが流行するかと思ふと、一方ではガンディなどが迎へられてゐた。また學生の間でも右翼と左翼との色彩がはつきり分け、私どもでさへ外部からそれを見分けることができた。ハイデッゲル教授の哲学そのものもかやうな不安の一つの表現であると考へることができらう。教授の哲学はニーチェ、ケルケゴール、ヘルデルリン等の流行の雰囲気の中から生れたものであり、そこにそれが青年學生の間で非常な人気を集めた理由がある。レーヴィット氏もその時分デンマーク語を勉強して原典でケルケゴールの研究を始めてゐた。ヤスパーズ（Jaspers）やマックス・シェーレル（Max Scheler）などを読むことを私に勧めてくれたのも氏であつた。氏はハイデッゲル教授と親しく、いはば教授の哲学の材料を材料のままいろいろ見せてくれたのである。かういふ教師といふものは実に有難いものである」（『読書遍歴』、三木① 423-424 頁）。

三木のシエストフ論＝「地下室の人間」論は、レーヴィットが三木に示したこのようなハイデッガー哲学の舞台裏の事情を踏まえた上で成立しているのである。そしてその舞台裏は、アーレントの精神的成長の背景になつた当のものものでもあつた。そしてまさにアーレントは、そのような背景の中でハイデッガーを学びながら、「自己は、それが絶対的に孤立しているならば無意味であり、他方、孤立せずして世人の旧常生活に巻き込まれてゐるならばもはや自己ではない」という言葉とともに、ハイデッガーにおいて頂点に立つ実存哲学と訣別して、「政治理論」の領域—「複数性 plurality」の領域—to 赴くのであつた。

アーレントは、論文「実存哲学とは何か」において、「現存在（ハイデッガーの存在論哲学において人間のことを指す術語—今井）が真に自ら自身となることが出来るのは世界-内-存在（ここでは、この「世界-内-存在」という言葉を、「日常性」の中にある人間と理解しておいてよい—今井）から自らに退去しうる—「地下室に立てこもる」—かぎりでのことであらう。だが、「現存在」という人間のあり方は、「世界-内-存在」というあり方を別にしてはありえない。人間は、まさにハイデッガー哲学自体が説くように、「世界」の中において初めて具体的な意味での「人間」でありうるからである。このことを示したことにハイデッガー哲学の重要性がある。併し、そこが同時に「日常性」への「頹落」の場であり、それを克服するためには人間の存在条件を無視して独我論的な境地に至らねばならないことに、ハイデッガー哲学のディレンマがある（「実存哲学とは何か」、243-244 頁参照）。アーレントはかくして「世界」の内部で「日常性」を脱却しうる方途を考える。ここに、アーレントの「私的領域」と区別された、そして近代の「社会的領域」と区別された「公共的領域」の意味がある。

こうしてアーレントは、人間は、人間の条件の中で、世界の中で、本来的なものになりうるのでなければならぬ、と考える。そして、このことを可能にするような「世界」のあり方を構想しようとする。アーレントはそこにおいて、ヤスパースのコミュニケーション概念に注目する。

「ヤスパースは、「限界状況」（人間の直面する、変へることも回避することもできない絶対的状况、死・苦・争い・責めがそれだと考えられている—今井）を出発点としながら、新しいタイプの哲学をケルケゴールとニーチェに依拠しながら展開しようとする。そうした哲学の基本的な使命は教へないことである。それはむしろ、「不断の揺り動かし、自らと他者がもつ生力への永続的な訴えかけ（Appellieren）」を本質とする。これが、ヤスパースが、現代の哲学がそれをもつて始まつた哲学への反抗に関与する仕方である（私はここには、ヤスパースに対するマックス・ヴェーバーの強い影響を認めることができると考えているが、ここでは言及を差し控える）。ヤスパースは、「哲学 philosophy」を「哲学すること philosophizing」へと転換し、哲学の「成果」が成果としての性格を失うような仕方でコミュニケートしうる途を見いだそうと試みているのである（「成果」を教へ込むのではなく覚醒を促すことによってその成果に自ら到達しうるような、つまり一人ひとりがphilosophizeしうるようになるようなコミュニケーションの可能性を見出そうとしたということ—今井）。

それゆゑ communicability がこの哲学にとっては中心的な問題の一つになる。ヤスパースの見るところ、コミュニケーションは哲学的な伝達（Mitteilung）—それは同時に、成果ではなく「実存の開明」を目的とする、共同の哲学することである—の顕著な形式である。このような方法がソクラテスの産婆術に類似していることは明らかである。ただし、ソクラテスが産婆術と名づけたものをヤスパースは訴えかけと呼ぶという違いはあるが」（同、247-248 頁）。