

第 25 回講義 7 月 21 日 (木)

前回の講義の最後に見たヤスパースの言葉においては、ソクラテスは、「イデア」の哲学者プラトンの先行者としてではなく、コミュニケーションを通して説得を試みる賢人——「哲学への反抗」としての「現代哲学」のモデル、〈哲学〉ではなく〈哲学すること〉を示した賢人——として捉えられている。アーレントは、このヤスパースの「哲学への反抗」としての「哲学すること philosophizing」を継承しそれを更に発展させようとする。このヤスパースの延長上に成立するのが、アーレントの「哲学」、より正確には「政治哲学」に批判的な「政治理論」なのである。アーレントは、プラトン以来の「哲学」を「政治哲学」の他ならないものと見た上で、その伝統を拒否し、越えようとしている。というのは、それは、「哲学者」による「市民」の支配の「知」に他ならないからである。だから、アーレントは、自らの思索を反プラトンのものとして呈示し、それを哲学と呼ばれることを拒否するのである。

そのようなアーレントの「政治理論」は、三木哲学者——田辺の「国民主義の哲学」に對立する「世界主義の哲学」としての三木哲学者——と呼応するかのような世界主義の性格をもつ「政治理論」でもある。この点をアーレントはこう言っている。

「ヤスパースにとっては、私たちの時代を決定づける政治の出来事とは、人類が——それまでは単にユートピア的な夢あるいは統制原理といった純粹に精神的存在にとどまっていた人類——が、いまやうむを言わさぬものとして現前する政治的リアリティとなって姿を現わしたことである。それゆえ、かつてカントが将来の歴史家の哲学的課題と呼んだ事柄、つまり「世界市民的見地」に立つ歴史の叙述を、近年のヤスパースは哲学者として果たそうとしているともいえる。ヤスパースは、哲学の世界史を単一の世界大の政治体のための適切な基礎として提示しようとしている。翻ってこのことが可能なのは、ヤスパースの哲学においては、コミュニケーションが「実存的」中心をなし、コミュニケーションと真理が現実には同一のものになるからにはほかならない。新しいグローバルな状況で哲学的人間にふさわしいのは、「制約なきコミュニケーション」への態度である。それは、人間の本来の共生の第一の条件として、自らを開示し他者に耳を傾ける善意と並んで、すべての真理は理解されうるという信念をうちに含んでいる。コミュニケーションは思考や感情の「表現」ではない。もしそうであるなら、コミュニケーション (295) は思考や感情にとって二次的なものでしかありえないだろう。真理そのものがコミュニケーションの性格をもち、コミュニケーションの外部には真理は存在しない。思考は、いやしくも真理に達しようというのであれば必ずやコミュニケーションを目指されなければならない、そのかぎり思考は実際的ではないにしても実践的となる。

思考は、個人が自らが選び取った単独性 solitude の中で行われるパフォーマンスだというよりは、人びとの間で between men 遂行される実践なのである (三木のレトリックを想起せよ——今井)。私の知るかぎり、ヤスパースは単独性に抗議したこれまで唯一の哲学者であり、彼にとって単独性は「有害な」もののなのである。ヤスパースは、「あらゆる思考、あらゆる経験、あらゆる主題」を、「それらがコミュニケーションにとって何を表わすのか、それらはコミュニケーションに資する類のものかそれともコミュニケーションを妨げる類のものか、それらは人間を単独性に誘うのかそれともコミュニケーションを喚起するのか」という問いに即して吟味しようとする (『近年のヨーロッパ哲学思想における政治への関心』、『アーレント政治思想集成Ⅱ』(みすず書房 2002)、295-296 頁、Essays in Understanding 1930-1954, pp.441-442)。

同じことをアーレントは、レッシング論においては、「かれの思考は真理の探究ではなかったのであり (アーレントは、コミュニケーションに「真理」という観念を持ち込むことはできないと考えていた。2×2=4 についてはコミュニケーションは成立しない。そこにはむしろ強制がある。2×2=5 とは言わせない。そのように言う人間は排除される——今井)、その理由はある思考過程の帰結であるあらゆる真理が、必然的に思考の運動を終息せしめるからです。レッシングが世間に流布した知識の酵母は結論を伝達しようとするものではなく、他の人々に自立的思考への刺激を与えようとするものであり、それは思索者の間に対話をもたらそうとしたからにはほかなりません」(『暗い時代の人間性』、『暗い時代の人々』(河出書房 1972)、17 頁)。

ここで重要なのは、「複数性」と「複数」の人間が構成する「世界」こそアーレントの思想の中心にあったものだということである——このような発想はヤスパースが現代の最高の哲学者だとして敬意を払ったマックス・ヴェーバーにもあったが、ここでは立ち入れない——。

アーレントは、ハイデッガーの「死への先駆」には「誕生性の哲学」で応え、「「各自性 (Jemeinigkeit)」の実存的独在論」には「人間の複数性」で応え、「「ひと (das Man)」の世界への「類落性」」には「世界愛」を対置し、「明るみ Lichtung」には、「「公共性」を哲学的に高めること」をもって代えている。「こうして初めてハイデッガーの哲学が全体的なものになるのだが、ハイデッガーの方はこのことに気づくことがなかった」(R. ザフランスキー『ハイデッガー——ドイツの生んだ巨匠とその時代——』(法政大学出版局 1996)、209 頁)。

だが、このようなアーレントの観点を通してハイデッガー哲学が「全体的なものになる」とすれば、それは最早ハイデッガー哲学ではなく、アーレントの「政治理論」なのである。

だが、「政治の観点から見た時、ヤスパースの哲学にも限界はある」、とアーレントは言う。「コ

コミュニケーション」は、用語としてもその基礎にある経験としても、公的・政治的領域ではなく、我と汝の人格的な出会いにその根をもつ（この点は三木のレトリックにも関わる—今井）……。純粋な対話というこの関係性は、他の何よりも思考—単独性における自ら自身との対話—という〔そのひと〕独自の経験に近い。同じ理由から、この対話の関係は、私たちの平均的な日常生活のほとんどすべての関係に比べても政治に特有の経験を含むところが少ないからである。こうして、ヤスパーズ哲学の限界も、「本質的に政治哲学をその歴史のほとんどすべてを通じて苦しめてきた問題に起因している。人間を単数 *singular* として扱うのが哲学の本性である。これに対して政治は、人びとが複数の者 *plural* として存在するのでなければ考えることすらできない。表現を変えれば、哲学者の経験は—哲学者であり続けるかぎり—単独性 *solitude* においてなされる経験だということである。だが、人間にとっては—人間が政治的であるかぎり—、単独性というのはたしかに本質的な経験ではあるとしても、周辺的な経験にすぎない。ハイデガーの「世界」概念は多くの意味で彼の哲学の中心にあるものだが、この概念は哲学にまつわるこのような困難を抜けだす一歩（*単独性の哲学から複数性の政治思想への一歩—今井*）をなすものである。ここではこの点の示唆にとどめておこう。ともかくもハイデッカーは、人間の実存を世界内存在として（つまり*複数性の中にあるものとして*）規定したのであるから、日常生活の構造—それは、人間を何よりも他者と共にある存在者とみなすのでなければ、完全には理解することができない—に哲学的な意義を認めるべきことを強調していたといえる。そしてハイデッカー自身、端的に明らかな事柄を伝統哲学が「いつも見過ごし無視してきた」という事実十分に気づいていたのである。同様の理由からハイデッカーは、初期の著作では「*man*」という言葉の使用を慎重に避けていたが、後期の論考になるとギリシア語からとりだしてきた「死すべき者たち *mortals*」という言葉を採用する傾向が強まってくる。この言葉において重要なことは、可死性の強調ではなく、複数形が使用されている点である。ハイデッカー自身は、この点にかんして自らの意味するところをけっして明確にしておらず、従って彼が複数形を用いたことに多大な意義を読み込むことは正当ではないかもしれないが（「近年のヨーロッパ哲学思想における政治への関心」、『アーレント政治思想集成Ⅱ』（みすず書房 2002）、297 頁、298 頁）。

ここには、アーレントの思考にとっての決定的なポイントが、ハイデッカーとヤスパーズのそれぞれとの関係において示されている。まず、アーレントは、ハイデッカー哲学を「世界」概念に焦点を当てて、その限りでそれを高く評価している。ハイデッカーは、人間の実存を複数性の中にある「世界内存在」として規定し、そのことを通して〈単独性の哲学〉を〈複数性の政治思想〉へと転換させる手掛かりを哲学的に呈示していると言いうるからである。にもかかわらずハイデッカーはこの点についての自分の仕事の意味を十分には理解していない。それゆえにこそハイデッカーは、人間の複数性の地平を単に日常性の地平と見て、それを単数の人間の決意を通して超え出してしまうのである（同胞市民は、ハイデッカーにとっては、構造的に必要なだが、自己の存在にとって障害となる実存のエレメントにすぎなかった（「政治思想集成Ⅰ」、253頁））。後期のハイデッカーは、「自然」へと超越していくこうとする（丸山の「自然」との対比を思い出せ。丸山の名前を出したついでに言うておくが、丸山は日常性を *national* などのを目指して超越すべきことを人々に要求し、また福沢をそのことを説いた人物として解釈していた—今井）。だからこそ、アーレントは、「死すべき者たち *mortals*」という複数形の言葉を徴用する後期のハイデッカーの傾向をことさらに取り上げることは、過大評価になりかねないというのである。

アーレントのカントの『判断力批判』に対する高い評価は、無論、この点と内的に関連している。そのことは、ヤスパーズに宛てたアーレントの書簡の次の一節が示している。

「いまは『判断力批判』を読んでいて感激はたかまるいっぽう。ここにこそカントの真の政治哲学がひそんでいます、『実践理性批判』にはありません。あれほど軽蔑されてきた「常識」（*Gemeinsinn*）に讃歌をささげ、趣味という現象を判断力の基本現象として—おそらくあらゆる貴族社会ではじっさいそうなので—本気で哲学的に論じ、判断に欠かせない「拡張的思考法」を取りあげて、それがあからこそ人間はあらゆる他者の立場に立って考えることができるとする。そして伝達可能性の要求。これらには若いころのカントの社会での経験が背後にあつて、歳をとった彼がふたたびそれらにいのちを与えたのです。私は彼の『批判』のうちでもこの本がいつもいちばん好きでしたが、あなたのカントの章を読むまではこれほど強烈に私に語りかけてきたことはありませんでした」（『アーレント＝ヤスパーズ往復書簡 2』（みすず書房 2004）、104 頁）。

因みに、ヤスパーズはこのようなアーレントの言葉に対して、「あなたは『判断力批判』の中にすばらしい考えがあることに気づきですね。それらは私にとっても若い頃からずっと失われることのない洞察を意味していました。今すぐあなたとゼミナールをやりたいですね、そして今日の若い人たちのために、あそこにひそむ宝のすべてと全体の意義を明らかにしたいのです」（同、106 頁）、と応えている。それに更にアーレントはこう返事を書いている。「ゼミナールができたらずてきでしょうね。カントが理解したような、世界の現世性の精髓としての美しきものについて。それも一人ひとりの人間すべてにとっての。そして、それに密接に結びついている彼の人間性 *Humanität* の概念についても。人間性を可能にしているのは、ひとえに人

は「議論する」ことのできないような事柄についてもやはり「論争する」ことができるという能力である、なぜなら、相手を議論で説得できない場合ですら「たがいに一致する」という希望があるからだ、ということについて」(同、107 頁、因みに、『判断力批判』のこの文章は、ヴェーバーのひそかな典拠ではないのか)。

アーレントは、原理の次元でプラトン以降の哲学の伝統に批判的に対峙している。このことについては、既に触れたことがある。例えば、『過去と未来の間』の第一論文「伝統と近代」は、

「われわれの政治思想の伝統は、明白にプラトンとアリストテレスの学説から始まった。そして、同じくらい明白にカール・マルクスの理論で終わった、私はこう信じている。その始りは、プラトンが、『国家』の洞窟の比喻の中で、共通の世界に住む人々の共同生活に属する一切の事柄、つまり、人間的事象の分野を、暗黒、混乱、欺瞞として描き出したときであった。暗黒、混乱、欺瞞は、真実の存在を渴望する人びとが永遠のアイデアの澄み切った空を望むときに、顔をそむけて投げ棄てなければならないものである」(19 頁)

という言葉で始まっている。その批判的構えは、

「哲学者にとって政治への関心は自明のものではない。政治哲学のほとんどは、むしろポリスや人間的事象の領域全体に対する哲学者の否定的な、場合によっては敵意さえこもった態度に発するものなのである」(『近年のヨーロッパ哲学思想における政治への関心』、『アーレント政治思想集成Ⅱ』(みすず書房 2002)、278 頁)

という別の論文におけるアーレントの言葉を通して再確認しておくことができる。アーレントは、哲学は「人間を単数 singular として扱う」という「本性」をもっている、つまり複数性の領域を非本来的な領域として見るという「本性」をもっている。従って必然的に「複数性の領域」に「敵意」をもつことになる、というのである。そしてその「敵意」が哲学の伝統を蔽ってきた。その伝統の発端にプラトンの反政治的な政治哲学があった、というのである。

ここで、プラトンが『国家』の第 7 巻(514a 以下)で語っている「洞窟の比喻」について話しておきたい(口述。具体的には、直接『国家』にあたっておくこと)。

このプラトンの洞窟の比喻に象徴されている西欧哲学の伝統は、キェルケゴール、マルクス、ニーチェらの挑戦によって揺るがされた。だが、アーレントは、他面で同時に、キェルケゴールからハイデッガーと連なる実存哲学的な系譜に対しては——それは、ハイデッガーを師とする自ら自身が属している哲学的な系譜であるにもかかわらず——哲学としての限界を感じていた。そして、上で示したように、アーレントは、

「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」

という観点を自らにとっての根本的な立場として選び取っている。

ヤスパースは、哲学のこのような限界を大きく一步越えている。ここでもう一度、『アーレント政治思想集成2』の、三木との親縁性を強く感じさせる引用文を見ておきたい。

「ヤスパースは、哲学の世界史を単一の世界大の政治体のための適切な基礎として提示しようとしている。翻ってこのことが可能なのは、ヤスパースの哲学においては、コミュニケーションが「実存的」中心をなし、コミュニケーションと真理が現実には同一のものになるからにはかならない。新しいグローバルな状況で哲学的人間にふさわしいのは、「制約なきコミュニケーション」への態度である」(『アーレント政治思想集成2』、295頁)。

因みに、このようなアーレント＝三木的な観点と次の丸山の引用文における「人類愛」を比較してみよ。そこには決定的な差異がある。その差異は同じ行為であっても、その意味を全く変えてほどの差異だ、と私は思う。丸山の行為観は、むしろ洞窟へ引き返すときの哲学者の心情——本当は哲学する楽しみにふけりたいのだが、無知な民衆を救済するために自己犠牲的に洞窟へ戻ろうとする哲学者の内面を悲愴化した心情——と大きな類似性をもっている、と言うべきであろう。こう考えたときに、われわれが〈ロマン主義的个人主義〉と規定した丸山の個人観はどういうものとして現れてくるかを考えてみよ。

「科学的精神だけで人間と世界の全体が包括されるかどうか、それを将来真直ぐに押進めて行けば、いつかは、恋愛とか、犠牲的精神とか、そういったものが完全に理性的判断の範囲に包摂されるか、つまりパトスがロゴス化されるか——どうもそうは思えない。…例えば…資本主義社会の科学的な把握そのものから内在的に革命的実践が出て来るかどうか、やはり人類愛とか民衆愛というものを媒介としなければ出て来ない。これはまだ理性の発達が低度だからという問題ではなくて、そういう人類愛というものは、悟性的判断とは、どこまでも次元のちがったものとして独自の存在権をもつと思う。そうすると、然らば人類愛とは何か。なぜ自分の生命を犠牲にしてまでも社会のために尽さねばならぬか、という問題が出て来る。社会とか人類とかいったって、つきつめて行けば具体的感覚的な人間の集りなので、その具体的人間以上の超越的価値を認めない立場からは、エゴイズムを徹底的に否定する事は困難である。言語に絶する窮乏と迫害をくぐりながら、その苦しみが同時代の人によって全く評価されず、一生を革命の捨て石として無名のうちに終らなければならないというような場合、一切の安易な道をふりきって、それにとび込むような精神というものは、決して単なる科学精神や歴史的必然性の意識ではなく、もはや「絶対」に直面した精神であり(同胞市民とのコミュニケーションへと向

けられた精神ではない—今井)、その意味で本人が意識すると否とを問わず、それ自体レリジャス〔宗教的〕な精神だと思います」(『丸山眞男座談』① 60 頁)。

ところで、アーレントにとっては、「自己」が「絶対的に孤立」することもなく、かといって「世人の旧常生活に巻き込まれ」ることもなく、「自己」であり続けることを可能にする場は、「公共性」という場、政治の場、あるいは世界であった。「人間」を「世界」に、「現実」に「帰郷」させる「途」(「実存哲学とは何か」、『政治思想集成 I』(みすず書房 2002)、251 頁参照)は政治的公共性にある、というわけである。かくしてアーレントは、このテーマに関わる思考の営みの領域を、「政治」の領域と考え、その領域の関わるものとして、自らを「政治理論家」と了解したのであった。換言すれば、アーレントは哲学を政治へと *aufheben* したのだ。そのことによって同時に思考の営みそれ自体をもいわば「世界」へと「帰郷」させ、洞窟の中の営みへと置き戻したのだ。アーレントの立場は、いわば「洞窟の中の哲学とは政治学だ」と主張する立場である。このアーレント的観点は、現在の政治哲学・法哲学にとっても、決定的な意味をもつ。この観点が、狭い意味での政治学や法学に直接に役立つかどうかという議論は、問題の核心を外している。

かくしてアーレントは、或る対談において言う。

「私は哲学者のサークルには属していません。あえて申し上げるならば、私の専門は政治理論です。私は自分のことをけっして哲学者とは思っていませんし……自分が哲学者のサークルに受け入れられているとも思っていない。……私自身は自分を哲学者とは思っていないのです。哲学とは最終的に訣別したからです。……私は自分の営みについて「政治哲学」という表現を用いることは避けているのですが、この表現は、伝統によって途方もない重荷を負わされています。このことについて話すときには、それが学術的な場であれどうであれ、きまって、哲学と政治の間には決定的な緊張関係があると指摘するようにしています。つまり、思考する人間と行為する人間の間には緊張関係があるのです。自然哲学においては存在しない緊張です。哲学者も自然に対しては他の人間と同様に向きあっています。哲学者が自然について考えるときは、人類・全体の名において話しています。ところが、哲学者は政治に対しては中立ではありません。プラトン以来そうではないのです。……カントなどごく少数の例外を除けば、たいていの哲学者には、政治という政治に対して一種の敵意のようなものをもっていました。しかもその敵意は、哲学者の個人的趣味などに帰されないものであって、ここで考えるべき問題連関の全体にとってきわだって重要なものなのです。それは政治的なものの間いそのものの核心にかかわっているのです」(『政治思想集成 I』(みすず書房 2002)、2-3 頁)。

アーレントは、哲学者に抱かれている「政治に対するそうした敵意を共有しようとはしない」。そして、「政治を、いわば哲学に濁らされていない眼で見ようとしている」(同、3 頁)。

アーレントは、自らをこの意味における「政治学」者と見なし、その観点から伝統的な政治哲学—プラトン及びアリストテレス以来の政治哲学—と対決している。そのことによって、アーレントは、いわば、「無からの創造の出発点は何よりも plurality を前提として初めて成り立つ新しい公共性とそこにおける行為の哲学、つまり政治理論の確立でなければならぬ」とでも表現しようような立場に立っているのである。アーレントにとって重要なことは、何よりの行為 *action* であった—因みに、志水速雄訳の『人間の条件』(ちくま学芸文庫 1994) では、*action* の訳語には「活動」という語が宛てられている。私としては、「実践的行為」としたいところだが—。

アーレントにとって、「行為」とは、「行為」以外の領域—例えば意志の領域—で構想されたシナリオを上演するといった派生的なものではなかった。出来事としての行為を、アーレントは根源的なものとして理解したのである。しかも彼女は、このような行為は、個人が自らを顕わにすることによってかけがえのないものであることを現す *performance* の意味をもつと考えた。

彼女にとって「政治の領域」が重要であったのは、開かれた公共性の領域としての政治の領域が存在する限りで、実践的行為 *action* が可能となり、そのことによって唯一的なものとしての *unique* な個の開示が、本来の意味で可能となるからである。

ところで、アーレントは、「国民主義 *nationalism*」を根本的な次元において否定している。

「ヤスパースにとっては、私たちの時代を決定づける政治の出来事とは、それまでユートピアの夢あるいは統制原理のような純粋に精神的存在にとどまっていた人類が、つねに現前する急迫の政治的リアリティとして姿を現わしたことである。それゆえ、かつてカントが将来の歴史家の哲学的課題と呼んだ事柄、つまり「世界市民的見地」に立つ歴史の叙述を、近年のヤスパースは哲学者として果たそうとしているともいえる」(「近年のヨーロッパ哲学思想における政治への関心」、『アーレント政治思想集成 II』(みすず書房 2002)、295 頁)。

「私たちの時代の基本的な政治的現実とは二つの事実によって規定されている。それは一方で「国民 *nations*」に基礎づけられており他方で「ナショナリズム」によってつねに妨害され、根底から脅かされている。それゆえ最も広い見地から文明の現象にかかわるドゥロの研究の主要な問いは、国民がナショナリズムを展開しないようにし、そのことによって近代世界の文明を提示し、擁護しうる国際的な共同体 *international community* の基礎を据える政治的原理を見いだすことである」(『国民』、『アーレント政治思想集成 I』(みすず書房 2002)、280 頁)。

