

理解とは何か

—ハイデガー・アレント・ガダマーにおける和解をめぐる—

齋藤 元紀 (高千穂大学)

Was ist Verstehen?

—Über Versöhnung bei Heidegger, Arendt, und Gadamer

Motoki Saito

In diesem Aufsatz wird der Begriff des Verstehens untersucht, wie es von Heidegger, Gadamer und Arendt formuliert wurde, mit dem Ziel, die Idee der Versöhnung zu beleuchten, die für ihre jeweiligen theoretischen Rahmenwerke von zentraler Bedeutung ist.

Obwohl sowohl Gadamer als auch Arendt Schüler Heideggers waren, finden sich in ihren Werken nur wenige direkte Verweise aufeinander, da jeder Denker sein Denken unabhängig weiterentwickelte. Infolgedessen fehlt es direkten Vergleichen zwischen ihren Perspektiven oft an Tiefe. Die genauere Untersuchung der Weise jedoch, wie Gadamer und Arendt Heideggers Begriffe des Verstehens und des Denkens kritisch auseinandersetzen und transformierten, offenbart tiefere intellektuelle Verbindungen, die über die Bereiche der praktischen Philosophie und der allgemeinen Hermeneutik hinausgehen.

Die vorliegende Studie beginnt mit der Analyse von Heideggers Begriff des Verstehens, wie es in *Sein und Zeit* formuliert ist, gefolgt von einer Untersuchung der Entwicklung seines Denkens während seiner mittleren und späteren Periode. Dabei liegt der Schwerpunkt darauf, wie Heideggers Begriff von Arendt und Gadamer aufgenommen und neu interpretiert wurde. Anschließend werde ich Arendts Entwicklung des Begriffs der Versöhnung innerhalb ihrer politischen Philosophie und die besonderen Merkmale von Gadammers hermeneutischem Verständnis, wie es in *Wahrheit und Methode* zum Ausdruck kommt, untersuchen. Um die Analyse zu vertiefen, werde ich die Interpretationen von Nietzsche, Hölderlin und Hegel betrachten, wie sie von Heidegger, Arendt und Gadamer entwickelt wurden. Letztendlich zielt dieser Aufsatz darauf ab, die vielfältigen Dimensionen von Versöhnung als zentrales Element von Heideggers Begriff des Verstehens aufzuzeigen.

Keywords: Hermeneutik, Verstehen, Versöhnung, Denken, Interpretation

キーワード: 解釈学、理解、和解、思考、解釈

1. はじめに

ガダマーもアーレントも、断絶を挟むことがあったとはいえ、師ハイデガーと長年にわたりそれぞれに交流を重ねてきたことはよく知られている。また、両者はともに師の存在論を引き受けつつ、その「実践哲学」の欠如を批判してそれぞれの思想を展開していったとしばしば言われる。ハイデガーとの関係はそう単純なものではないが、このいわゆる「実践哲学の復権」へと連なる側面を共有しつ、ハイデガーと共に、かつハイデガーに抗する点でそれぞれに思索を深めていったという点では、両者はその軌を一にしていると言ってよい。そのため、ガダマーやアーレントを相手どろうとする論者たちはいずれも、プラクシスやフロネーシスを中心とする実践哲学をめぐる諸概念の比較に焦点を当ててきたのである¹。

だが、じっさいにガダマーとアーレントが互いに言及することはほとんどなかった。両者は共に若きハイデガーを囲んでいた知己であり、またのちの互いの活躍もよく知っていた²。に

¹ ベイナーは、ガダマーがアリストテレス的立場からカントの『判断力批判』における共通感覚を批判した点を指摘しているが、アーレントとの関係には立ち入っていない。他方バーンスタインは両者がアリストテレス主義から出発しつつも、アーレントのカント『判断力批判』への評価を踏まえつつ、両者では「権威」の意義が相違していること、しかしまた「共同体」と「連帯」の可能性が共有されていることを指摘している。ベンハビブはガダマーがフロネーシスをデカルト風の「方法論的で抽象的な知の形式」と並置するのは異なり、アーレントは「人間の活動の言語的形式」を展開したとみなしている。これに対してヴィラはバーンスタインの解釈を批判的に推し進めつつ、ガダマーの「過去との対話」や「地平融合」をアーレントは拒絶しているとみなす。これら一連の解釈のうち、ガダマーをデカルト的とみなすベンハビブの解釈は不適切であり、また伝統との断絶が認められるとはいえ、アーレントが批判的ながら古代から近現代にわたる思想的伝統への参照を欠かさない点からすると、ヴィラの解釈もいささか外れに思われる。バーンスタインはバランスのよい見取り図を提供してはいるが、「権威」「共同体」「連帯」の含意を十分掘り下げて論じ切れていない。また、リッサーはこれら論者の議論を総括しつつ、「共通感覚」と「フロネーシス」という共通点をめぐってアーレントとガダマーの両者を補完する「理解」の問題に焦点をあてているが、ソフィアやテオリアをはじめとする「思考」それ自体との関係にまで立ち入っていない。R. Beiner, *Hannah Arendt on judging*, in: *Hannah Arendt Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1983, p. 136; R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983, pp. 207-231; R. J. Bernstein, *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1986, pp. 94-114; S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, Thousand Oaks, CA 1996, p. 199. D. R. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton p. 8, 10; J. Risser, *The Task of Understanding in Arendt and Gadamer*, in: *Arendt Studies*, Vol. 5, 2021, pp. 145-159. なお、ガダマーとアーレントの時間概念の相違を論じた有益な論考として、下記参照。加藤哲理『ハンス＝ゲオルグ・ガダマーの政治哲学』創文社、2012年、註126-127頁、642。

² 1999年から2001年にかけて行われたインタビューで、じっさいガダマーはアーレントについてこう述べている。「ハイデガーの仕事をこなす力量はとんでもないものでした。ハイデガーがハンナ・アーレントを育て上げたということからも、それはわかるではありませんか。アーレントは誰もが注目する、オ

もかかわらず、この言及の少なさ、否、むしろ両者の「相互の無視」は異様だといったほうがよい³。そうであるとするなら、どれほど類似性が認められるとしても、双方の思想を比較する試みは文献的にはまったく裏打ちのないものであって、実践哲学の究明の範囲内でもきわめて表面的な相対的比較にとどまってしまう恐れがあるし、まして実践哲学という枠組みを外してしまえば、いずれかの肩を持ち上げるために活用されるか、場合によっては内容の乏しい空中戦に陥らざるをえないようにすら思われてくる。

とはいえその数少ない言及からも、ガダマーがハイデガーを経由しつつ、アーレントを意識していたことが窺える。じっさいガダマーは、ハイデガーがアーレント宛 1972 年 2 月 15 日付書簡で自著へと言及したことをきわめて好意的に受け止めていた⁴。他方、アーレントもガダマーに対して並々ならぬ関心を寄せていたことは、1965 年の『真理と方法』第二版への書き込みからも十二分に窺うことができる⁵。この点を考慮するなら、フロネーシスやプラクシスの概念のみにとどまらず、ハイデガーからアーレントやガダマーに批判的に継承された根本概念にこそ目を向けるべきであるように思われる。それが、理解 (understanding; Verstehen) である。

周知のとおり、理解の概念は『存在と時間』において現存在の開示性の構成契機として、また現存在の解釈学の重要な構成契機として提示されたものであった。実践知と哲学知を独自に融合したこの理解の概念は、概念史を辿るまでもなく、すでにして歴史的負荷を担っているも

能豊かなユダヤ人女性でした。私はアーレントのこともよく知っていましたが、彼らの個人的関係についてはまったく知りませんでした。いまや私たちも知るころではありますが、ハイデガーは度重なるその関係を実に慎重に進めていました。あるとき友人の一人のヤコブ・クラインがやってきて、ハイデガーとこの女性のあいだに関係があると聞いた、と言ってきたのです。彼はこう言いました。「ただこれらは馬鹿げた話だよ。こんな小さな街なら誰でもわかるはずだからね！」クラインは彼らを見くびっていたわけです」(A. Kemmann, „Können wir den alten weiten Sinn von Rhetorik neu beleben?“ Hans-Georg Gadamer im Gespräch, in: J. Kopperschmidt (Hrsg.), *Heidegger über Rhetorik*, Wilhelm Fink Verlag, München 2009, S. 443.)。

³ F. Volpi, Herméneutique et philosophie pratique, in: *L'héritage de Hans-Georg Gadamer, Le Cercle Herméneutique*, Vrin, Paris 2005, p. 35.

⁴ 1999 年から 2000 年にかけて行われたインタビューで、ガダマーはこう語っている。「ハイデガーがハンナ・アーレントに宛てた最後の手紙の中で「ガダマーの『真理と方法』と『小品集』第 3 巻をぜひ読むといい」と書かれているのを最近、つい数日前に耳にして、私はとても嬉しくなった。この巻には現象学運動、フッサール、ハイデガーにかんする著作が収められている。後者にはそれほど驚かなかったが、前者には驚いた。ハイデガーが唯一『真理と方法』について肯定的に語っているのは初めてだからだ」(H.-G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein Interview von Riccardo Dottori*, Lit Verlag, Münster 2002, S. 144)。しかしこれはガダマーの聞き違いないし思い違いであろう。ハイデガーのアーレント宛 1972 年 2 月 15 日付書簡では「ガダマーのヘーゲル研究と『小品集』第三巻をぜひ読むといい」と記載されているからである(H. Arendt / M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, U. Ludz (Hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1998, S. 226。(『アーレント＝ハイデガー往復書簡』大島かおり・木田元訳、みすず書房、2003 年、187 頁))。ともあれ、ガダマーがハイデガーを介してであれ、アーレントを意識していたことは間違いのない。

⁵ http://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Gadamer_Wahrheit-Und-Methode.pdf

のであるが、ハイデガーはそこにさらに独自の存在論的変換を加えている。そこに込められた含意はさらに、アーレントの政治哲学的な理解概念、そしてガダマーの解釈学的な理解の概念のうちにも多様なかたちで反響し、それぞれに批判を込めた独自の変容が生じていると言って過言ではない。ところが、そうしたアーレントやガダマーの理解概念の変容の過程には、さらに中後期ハイデガーが理解概念に施した独自の「転回」が影を落としているだけに、事態はいつそう込み入っている。けれどもそれは、たんにハイデガーの思索の変容であるとか、その影響といった問題に尽きるわけではなく、むしろ理解という概念の多面性と謎を示しているように思われる。

理解とは何か。理解をいかにして理解すればよいのか。一見自明にも思えるが、それゆえにこそ、理解を理解するためには、実践、活動、観想、言語といった一連の諸概念とのかかわりのなかで、理解の深層に横たわる思考の含意が浮き彫りにされねばならない。さまざまな相違を孕みながらも、ハイデガーとアーレントとガダマーの理解の概念が交錯しているのは「和解 (reconciliation; Versöhnung)」をめぐる思考である。そこで本論では、まず『存在と時間』におけるハイデガーの理解概念を検討する (2)。次に、「転回」以降、ニーチェやヘルダーリンらを手がかりに、思考における理解の被投的次元へと向かったハイデガーの複合的な歩みを、アーレントとガダマーがどのように引き受け、また変奏していったのかを確認する (3)。そのうえで、「復讐」とその「克服」をめぐるハイデガーのニーチェ解釈 (4)、そして『ムネモシユネー』の「薪の重荷」という言葉に根源的な「理解」と「思考」を見出そうとするハイデガーのヘルダーリン解釈 (5) を考察する。そしてアーレントが『思索日記』において展開した「和解」の思考を読み解いたうえで (6)、論文「理解と政治」におけるアーレントの「和解としての理解」を究明する (7)。そしてガダマーの理解概念を『真理と方法』に即して検討するとともに、彼のヘルダーリン解釈、またヘーゲルやニーチェ解釈にみられる「和解」の対話的・言語的思考を再検討する (8、9)。そして最後に、あらためてハイデガーが捉えた「理解」の核心部分に横たわる「和解」の思考を浮き彫りにすることにしたい (10)。

2. 哲学知としての理解

すでに述べたとおり、『存在と時間』第一部第一編第五章「A 現の実存論的構成」において、理解は情態性や語りと並ぶ現存在の開示性の構成契機として位置づけられ、また現存在の解釈学の基礎的構成契機として提示されている。しかしそれに先立って、『存在と時間』の冒頭からして、理解が問うという現存在の「存在」構造のうちに見定められ、しかもそれが「解釈学的循環」のうちに埋め込まれているという点はまずもって押さえておくべきだろう。「目を向ける、理解し概念的に捉える、選ぶ、迫ってゆく、これらは問うことを構成する振る舞いであり、したがって、これら自体がある特定の存在者、つまりわれわれ問う者一人ひとりがそれ自身であるような存在者の存在様態である。それゆえ存在の問いを練り上げるということは、問う者

たるひとつの存在者を、その存在にかんして見通しを得ることを意味する。……この存在者、つまり私たち各自一人ひとりがその当の者であり、また問うことを自らの存在の可能性のひとつとする存在者、これを私たちは現存在という術語で捉えることにする」⁶。「理解」は「問う」振る舞いの一つであり、この「問う」はたらきをなしうる範例的な存在者が「現存在」である。ただし、現存在はあらかじめ一定の「平均的な存在理解」のうちで存在への見通しを得ており、そこから存在への「問い」そのものも起動されている。「問うという営みは、それが問おうとするものによって本質的に捉えられているのであり、このことが存在の問いにもっとも固有な意味のひとつである」⁷。そのためハイデガーによれば、存在の問いも、そこでの理解のはたらきも、「循環論証」とみなすわけにはいかないものとされる⁸。むしろその問いを問うことがいかなることなのか、理解そのものはどのようなことなのか、そしてそれを問う存在者そのものが誰であるのか、これらは存在への問いのなかで繰り返し見定められねばならず、仮にどうにか理解され手に入れられた答えであれ、それすらも必要におうじて撤回されうるような「解釈学的循環」のうちに埋め込まれているのである。

前存在論水準から存在論的水準への循環のなかで、理解はこうして現存在の存在のうちに——しかも『存在と時間』のなかでは「実存論」としての文脈のうちで——組み込まれることにより、現存在の開示性の構成契機として規定されることになる。「理解とは、現存在自身の固有な存在可能という実存論的な存在のことであり、しかもこのような実存論的な存在がそれ自身において、その存在することそのものにかんして何が要件 (Woran) であるのかを開示するのである」⁹。理解においては道具的存在者や眼前存在者はもちろん、それらを含む世界の有意義性全体が開示されているのだが、世界の側から自らを理解するか、おのれ自身の要件から自らを理解するかによってその様態は非本来性と本来性とに区分される。とはいえ、いずれにせよ現存在は「可能性」へ向けて理解を企投している以上、現存在は何らか「一つ」の可能性しか選び取れず、それゆえそのことによって、現存在の企投の全体も変容されざるをえなくなる。「むしろ理解はそのつど世界内存在としての現存在の開示性の全体にかかわるがゆえに、理解が一つの可能性に身を置くというのは、企投が全体として実存論的に変容することを意味する」¹⁰。この変容は当然ながら、実存の理解にも世界の理解のすべてにも及ぶ。先に見たような「解釈学的循環」が理解において生じうるのも、現存在がこうした可能性に徹頭徹尾浸透されているがゆえなのである。

ハイデガーは、こうした理解の概念を、伝統的に「理解」と称されてきた諸概念の根底に据

⁶ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., S. 9f. 以下ハイデガーからの引用は、ヴィットリオ・クロスターマン版全集に従い、丸括弧内に略号 GA に次いで巻数、頁数を示す。それ以外のハイデガーからの引用については、随時註に示す。

⁷ GA2, 11.

⁸ GA2, 10f.

⁹ GA2, 192.

¹⁰ GA2, 194.

える。「常識的な分別 (Verständigkeit)」や「直観 (Anschauung)」はもちろんのこと、現象学的な「本質直観 (Wesensschau)」も「理解」の派生態である¹¹。ここで鍵括弧付ながら「思考 (Denken)」すらも「理解」の派生態とみなされている点は注目しておいてよいだろう¹²。ただし、さすがにハイデガーもこの表現は行き過ぎだと思ったのか、のちに手沢本に付された欄外註では「この場合の思考というのは、「悟性」、ディアノイアとしての思考のことであるが、しかし「理解」は悟性から理解されているわけではない」と述べられている¹³。とはいえ、いずれにせよここでのハイデガーの理解をめぐる戦略は明確である。それは、伝統的な理解概念から「見方 (Sicht)」ないし「見る (Sehen)」という身分を剥奪すること、しかも感性的な意味での可視的性格を剥奪することである。とはいえ、そうした感性的な視覚を剥奪された「理解」が一体「何」を「見る」ことができるというのか。

初期ハイデガーの「ナトルプ報告」での洞察にしたがえば、それはプラクシス (行為/活動) を導くフロネーシス (賢慮) の知が見通す状況だ、ということになる。フロネーシスは、フー・ヘネカ (何のために) をしっかりと保ち、ちょうど今規定される「何をするため (Wozu)」を整え、「今」を捉え、「どのようにして」をあらかじめ描き出しながら、行為する者が置かれている状況に迫るようにする。フロネーシスは一定の仕方で見られている具体的な状況がそのつど集約されるエスカトン (終極)、最極端のものへと向かってゆく¹⁴。ハイデガーはそこでフロネーシスを「アイステーシス (感覚)」であるとも述べているが、しかしそれは感性的な知覚に収斂するものではなく、ヌース (直知) を導くソフィア (哲学知) へと向かうものである。

「生の存在は、ソフィアが意のままにしうる本来的な動性ゆえに、ソフィアそのものの純粋な時熟において見られねばならない」¹⁵。『存在と時間』にも述べられているとおり、「アイステーシス」が存在者へ向かうのに対して、純粋な「ノエイン (覚知)」は存在者の存在規定へと向かうものなのである¹⁶。ただしもちろんそこでハイデガーは、「人間の生を見ない」アリストテレス流のソフィアやテオリアを斥け、現存在の有限的なフロネーシスを極限化してソフィアへ、さらにはテオリアにまで接続しようと試みている。ようするに理解は、現存在のつどの状況とその行為を見通す賢慮の根底に横たわり、不可視の目的たる現存在の存在を「見る」哲学知、ひいてはそこから世界全体を「見る」観照の眼差しとして捉えられている¹⁷。そしてそれはまさしく、ハイデガーからフロネーシスを学び取ったガダマーが、「ナトルプ報告」を再読したさ

¹¹ GA2, 196.

¹² GA2, 196.

¹³ GA2, 196, Anm. a.

¹⁴ GA62, 383.

¹⁵ GA62, 386.

¹⁶ GA2, 45.

¹⁷ 以下拙論を参照。齋藤元紀『存在の解釈学——ハイデガー『存在と時間』の構造・転回・反復』法政大学出版社、2012年、183-185頁。

いに不意を突かれた点でもあった¹⁸。

『存在と時間』は、こうしてフロネーシスへと極限化されたソフィアを、気遣いのうちではたらく理解のうちに組み込んでいる。もちろんこうしたソフィアとしての理解は、たんなる意志でも悟性にとどまるものではなく、それらに先んじる開示性としての情態性にも通底する「意欲（Wollen）」によって導かれている。この点は、良心の「呼び声を理解すること」が「良心を持ちたいと意欲すること（Gewissen-haben-Wollen）」であり、そしてその根源的な理解が「先駆的決意性」であるとする記述にも明瞭に示されている¹⁹。のちの『形而上学入門』における端的な言い回しを借りれば、「問うことは知ろうと意欲すること（Wissen-Wollen）」であり、「意欲することは決意していること」なのである²⁰。『存在と時間』においてさしあたりこうした「意欲」に導かれるソフィアとしての理解の射程は、現存在の自己存在についての理解をめざすものであった。しかし現存在の存在の意味として時間性を究明しながらも、存在一般の意味としての時間性を究明しないままである限りにおいて、『存在と時間』における理解は、存在への意欲というソフィアの企投を極限化しようと試みつつ、そもそもそうした現存在自身と世界がすでに存在しているという被投性の前に踏みとどまるにとどまったのであった。

3. 思考における理解の被投的次元

理解は、理解されるべきものによって、問われるべきものによって導かれている。それゆえ、問われるべきものによって、理解はかたちづくられている。しかもその理解は、現存在という存在者の存在様態におうじて、理解以外のさまざまな振る舞いによってもかたちづくられている。それゆえ、ハイデガーが苦勞してアリストテレスの能力論を再編しているにもかかわらず、ノエイン＝ヌースとしての見ることも、ソフィアとしての思考することも、フロネーシスとしての選択＝決断することも、さらにはそれらの根底に置かれた——オレクシスとしての——迫ることないし意欲することも、いずれも理解と立ち並ぶ振る舞いというより、いっそう正確には、それぞれの能力におうじてわれわれの思考において理解を形づくっている振る舞いであると言わねばならない。

しかしそうであるなら、理解とは何かという問いは、理解をかたちづくるこれらの諸能力を、わけてもオレクシスとしての意欲をその根底から成立させているものにまで——つまりは思考そのものにおける理解の被投的次元にまで——遡って問い質さなければならないことにな

¹⁸ 「今回再発見された構想案を読んで私が不意を突かれたのは、このハイデガーの草稿ではフロネーシスがそれほど前面に出ておらず、むしろ観想的な生の徳、ソフィアが前面に出ていた点である」。H.-G. Gadamer, Heideggers Theologische Jugendschrift, in: *M. Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Philipp Reclam jun. Stuttgart 2003, S. 81.

¹⁹ GA2, 382f., 391, 420.

²⁰ GA40, 23.

ろう。じっさいハイデガーは、いわゆる「^{ケーレ}転回」を経てのち、『存在と時間』の分析を撤回するかのよう、「意欲」および「意志」にかんする批判的考察を展開していった。意欲と意志をめぐるこの批判的考察は、1936/37年冬学期講義以降の一連のニーチェ解釈の問題圏に属しているが、わけても1951/52年冬学期講義「思考とは何を言うのか」で全面的に展開されており、とくに第一部の第8時間目から第10時間目では『ツァラトゥストラ』第二部に即して、「意欲」および「意志」による「復讐(Rache)」、そしてこの復讐からの「救済(Erlösung)」、「罪(Sünde)」といった諸概念が考察されている。これらの批判的考察は、周知のとおり、ニーチェを含むプラトン以来の形而上学の歴史に対する批判としての一連の存在史的思考を背景としている。

この点で興味深いのは、戦後の1950年2月8日にハイデガーとアーレントが再会してのち、その後の交流のなかで、両者がともに「復讐」、「罪」、そして「和解」という問題群をめぐる思考を巡らせていた点である。ハイデガーは1950年5月6日付書簡でアーレントにこう語りかけている。「ハンナ、和解はある豊かさをそれ自体のうちに秘めていて、世界が復讐の精神を克服するようになる転回にいたるまで、われわれが担わなければならないものなのです」²¹。他方アーレントも先のハイデガーの発言を受けて「和解」と「復讐」について返答したらしく、ハイデガーは同年5月16日付書簡で強調を込めてアーレントに賛同の意を示している。「だがきみは覚えているね、ぼくらが森の谷を散歩して言葉について語ったことを。和解と復讐については、きみの言うとおりで」²²。アーレントがハイデガーに語った正確な内容は不明だが、この書簡の翌6月に開始された『思索日記』の冒頭では、ニーチェの「復讐」の概念を引き受けつつ、「復讐」、「赦し」、「罪」そして「和解」について論じられている²³。この『思索日記』での考察を受けて、アーレントは1953年の論文「理解と政治」において「理解は活動のもう一つの側面」であり、しかもそれは「和解を最終的に成し遂げる認識の形式」と述べている²⁴。歴史的考察を含むこれら一連の分析は、やがて「約束」とともに1958年の『人間の条件』における「赦し」の議論へと接続してゆくことになる²⁵。したがって、アーレントの「和解としての理解」は、ハイデガーとの現実の再会と「和解」の経験を震源地としつつ、ニーチェの「復讐」の問題系をめぐる生じた歴史的思考として考えてよい。

だが、この点を指摘するだけではおそらく不十分であろう。というのも、「復讐」と「和解」

²¹ H. Arendt / M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, S. 105.

²² H. Arendt / M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, S. 109.

²³ 1950年6月のアーレントの記述を参照。H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, U. Ludz und I. Nordmann (Hrsg.), Hannah Arendt Bluecher Literary Trust, New York 2002 und Piper Verlag GmbH, München/Berlin 2002, Ungekürzte Taschenbuchausgabe, 2. Auflage, 2022, S. 3.

²⁴ H. Arendt, *Understanding and Politics*, in: *Partisan Review*, vol. 20, no. 4 (July–August 1953), pp. 377-92, esp. p. 391. Reprinted in H. Arendt, *Essays in Understanding: 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, J. Kohn (ed.), Schocken Books, New York 1994, pp. 307-327, esp. pp. 321-322. 以下「理解と政治」からの引用は後者の転載版に従う。

²⁵ アーレントの「赦し」の概念については、以下に詳しい。森川輝一『〈始まり〉のアーレント——「出生」の思想の誕生』岩波書店、2010年、325-332頁。

をめぐる両者の「理解」の根底には、さらにヘルダーリンの姿が垣間見えるからである。アーレントと再会してシュヴァルツバルトの森を散策した折、ハイデガーはヘルダーリンの詩の一節を語った。アーレントにその引用元を請われたハイデガーは、1950年5月6日付書簡での「和解」と「復讐」についての先の文言に先立って、こう返答している。「あなたがふたび蔵書に囲まれているのは喜ばしいことです。「薪の重荷 (Last von Scheitern)」というのは、「熟してあり、火に浸され (Reif sind, in Feuer getaucht)」の中に出てきます——あなたがたぶんこれを手紙に書いていたのとちょうど同じ時刻に、私は薪の重荷のことを考えていました」²⁶。この「熟してあり、火に浸され」は、ヘルダーリンの「ムネモシュネー」の第三稿を指す。この「ムネモシュネー」第三稿の第一節は次のように始まる²⁷。

熟してあり、火に浸され、煮つめられ
実りは大地の上で吟味されるが、一つの掟があつて
すべては蛇のごとく、天の丘の上で夢みながら
予言の力を湛えて納まっている。そしてあまたのことが
肩に背負わされた薪の重荷のように
保たれねばならない。

「すべては蛇のごとく……納まっている」のは天上の掟である。それに対して地上での「実り」は、「火」に焼き上げられ煮つめられるという厳しい「吟味」を受けて熟さねばならないものであって、この試練は「薪の重荷のように」担われねばならない。それゆえ先の文言でハイデガーが「われわれが担わなければならない」「和解」の「豊かさ」と述べていたのは、この地上で背負われるべき「薪の重荷」を指す。ヘルダーリンによれば、この重荷を担い続けるには「誠実さ」が必要であるが、それは「海に浮かび揺れる小舟」のごとき不安定さのなかで営まれねばならない²⁸。ハイデガーはすでに1941/42年冬学期講義「ヘルダーリンの賛歌『回想』」や1943年のヘルダーリンの没後百年記念論文「回想」において、そしてわけても1944年の草稿「熟してあり……」では集中的にこの「ムネモシュネー」第三稿を取り上げて論じていた。それを踏まえれば、ハイデガーは地上の「和解」がそれほどたやすいものではなく、「薪の重荷」という厳しい試練を含むものであることをアーレントに伝えようとしたのだとみて間違いない。そしてそうした「薪の重荷」の含意は、「和解」をめぐるアーレントの思考のなかにも確か

²⁶ H. Arendt / M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, S. 105.

²⁷ „Reif sind, in Feuer getaucht, gekochet / Die Frucht und auf der Erde geprüft und ein Gesetz ist, / Daß alles hineingeht, Schlangen gleich, / Prophetisch, träumend auf / Den Hügeln des Himmels. Und vieles / Wie auf den Schultern eine / Last von Scheitern ist / Zu behalten“ (F. Hölderlin, *Mnemosyne*, in: J. Schmidt (Hrsg.), *Friedrich Hölderlin Sämtliche Gedichte*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M., 2005, S. 364).

²⁸ „Vieles aber ist / Zu behalten. Und not die Treue./ Vorwärts aber und rückwärts wollen wir / Nicht sehn. Uns wiegen lassen, wie / Auf schwankem Kahne der See.“ (F. Hölderlin, *Mnemosyne*, in: *Friedrich Hölderlin Sämtliche Gedichte*, S. 364).

に認められるものなのである。

しかし話はこれで終わりではない。アーレントがこうした「和解」としての「理解」から「約束」や「罰」の議論を展開させていったのと軌を一にするように、ガダマーもまた自身の解釈学的な「理解」の概念をかたちづくるにあたって、「和解」の役割に着目するのみならず、それを「刑罰」との関係からも考察していったからである。『真理と方法』では、理解をめぐるこうした《融和》の思想は、歴史的な「地平融合」のうちで語られている。「むしろ理解とはつねにそれ自体で存在していると思込まれているような地平の融合の過程である」²⁹。ガダマーはこの地平融合としての理解のうちに、若き頃から親しんだヘーゲル弁証法の着想も取り入れている。「ヘーゲルの実践的教養」をめぐる記述にみられる「歴史的精神の基本規定」を「自己自身との和解、異なる在り方において自己自身を認識すること」であるとするガダマーの理解にも窺えたとおり³⁰、対立と矛盾を媒介しながら絶対知へと向けて精神の自己意識を貫徹してゆくヘーゲル弁証法の歴史的運動は、理解の地平融合の過程を駆動する積極的な役回りを担っている。この役回りを明確化するかのよう、ガダマーは1960年代から70年代にかけていくつものヘーゲル論を展開してゆくが、そのさい注目すべきは、弁証法の基本モチーフを若きヘーゲルの刑罰論のうちに認めている点である。アーレントも自身の「和解」をめぐる思考を深めるにあたってヘーゲルの「和解」を批判的に参照しており、そこにはガダマーとの著しい親近性も認められるものの、しかし両者は「裁き」ないし「刑罰」の理解をめぐるまったく対照的な立場に立っている。ここには、反ヘーゲルの立場に立つハイデガーと両者との緊張関係が際立ったかたちで現れているとみることができる。だが、ガダマーとハイデガーの緊張関係は、ヘーゲル解釈にとどまらず、ニーチェとヘルダーリン解釈においても見出すことができる。先に見たとおり、アーレントはニーチェとヘルダーリンの解釈から独自の思考を出発させたが、ガダマーは1980年代後半に展開したニーチェとヘルダーリンの解釈では、「詩人」と「復讐」のあり方をめぐって、ハイデガーとは異なる解釈を展開させているのである。

ハイデガーとアーレントとガダマーの三者にとって、理解の被投的次元をなす和解の思考は、互いに共鳴しあうとともに反発しあう錯綜した磁場をかたち作っている。この和解の思考の磁場を究明するために、まずはハイデガーのまずハイデガーの「復讐」についてのニーチェ解釈から見てゆくことにしよう。

4. 復讐の克服

和解と復讐についてアーレントと語り合ったのちの1951/52年冬学期講義「思考とは何を言

²⁹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke 1 (Hermeneutik I)*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, S. 311. 以下ガダマー著作集からの引用は、J. C. B. Mohr版に従い、括弧内に略号GWに次いで巻数、頁数を示す。

³⁰ GW1, 19.

うのか」でのニーチェ解釈において、ハイデガーは先の『存在と時間』における「意欲」に対する自己批判と同時に、ニーチェの意志論の克服、ひいてはプラトン以来の西洋形而上学の思考の克服を目論んでいる。ニーチェによれば、思考の根底には意志が見いだされるが、この意志は将来に対してさらなる意志の増大を求めることはできても、みずから意志しえなかった過去については意志することができず、過去に敵意を抱かざるをえない。この敵意が復讐の本質をなす。「時間とその「在った」に対する意志の敵意、これが、それどころかこれこそが復讐そのものである」³¹。しかし復讐はみずからを復讐と呼ぶことなく、「罰」と称しておのれの姿を隠してしまう³²。「復讐の精神、わが友たちよ、これが従来人間たちの最善の省察であった。そして苦悩あるところにはつねに罰があるとされた」³³。復讐は復讐しえないものに対するルサンチマンを募らせるが、これを自己自身へと内転させることで、苦悩する者にその責を負わせる心理的機制が「罪」というわけである。キリスト教的な「罪」と「ルサンチマン」に典型的に見いだされるこうした復讐の精神のありように対して、ニーチェが企てる「復讐からの救済」は³⁴、「等しいものの永遠回帰」を欲する「超人」の思想に向かう。意志が意志しえないはずの過去をも意志することができるのは、この世界のすべてを等しいものの永遠回帰として意志する超人のみだからである。ハイデガーによれば、「意志としての、また過ぎ去ることへの敵意としての復讐の本質は、根源的存在としての意志のほうから思考されており、みずからを等しいものの永遠回帰として永遠にそれ自身で欲するような意志から思考されている」³⁵。

しかしまさしく意志が一切の根源的存在であるのだとすれば、この救済の核心にはなおも復讐が、そして根源的な意志が横たわっていることになろう。1952-53年に執筆された遺稿「黒ノート」の「注視 (Vigiliae) I」において、ハイデガーはまさしくこの点を批判している。「復讐からの救済。ツァラトゥストラは等しきものの永遠回帰の教師として、救済者なのだろうか。終わりを見ても先を見ても、等しきものがいつまでも-繰り返されることに対するディオニソス的な然りのうちには、「時間」に対する否が隠されている。／しかしこの否のうちでは、形而上学において問い尋ねられず、考慮されえないものが際立たせられている。最終的に復讐からのこの救済のうちに隠されているのは、もっとも秘匿されていて、もっとも極端で、もっとも崇高な復讐の形式であり、これは思考自体をそれとしてみずからのために雇い入れるのである。これは心理学的-生理学的に考えられてはならない。これは、形而上学的な思考として、意志という意味で存在を表象する思考の本質のうちに横たわっている」³⁶。こうしてハイデガーは、力

³¹ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra (Kritische Studienausgabe, Bd. 4)*, G. Colli und M. Montinari (Hrsg.), Walter de Gruyter, Berlin/New York 1988, S. 180.

³² 「すなわち復讐そのものが「罰」と自称する。それはひとつの虚偽の言葉で自らに良心を装うのである」。F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra (Kritische Studienausgabe, Bd. 4)*, S. 180.

³³ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra (Kritische Studienausgabe, Bd. 4)*, S. 180.

³⁴ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra (Kritische Studienausgabe, Bd. 4)*, S. 128.

³⁵ GA8, 110.

³⁶ GA100, 68. この内容は、いくらか表現を変えてはいるが、1953年の「ニーチェのツァラトゥストラは

への意志と永遠回帰の結節点たる超人のうちに、最高度の復讐の形式たる意志としての思考が潜んでいるとみなす³⁷。1948/49-1951年に執筆された遺稿「黒ノート」の「注釈 (Anmerkungen) VIII」によれば、こうした復讐への意志としての思考は、現実の諸民族同士の嫉妬や憎悪のうちにも潜んでいるものなのである³⁸。

誰か」にも見いだされる。「このような思考によってこれまでの熟慮は、復讐の精神は克服されているのか。あるいは等しきものの永遠回帰という庇護のもとに一切の生成を捉えるようなこの特徴づけのうちには、やはりなおも、ただ時が過ぎ去ることに逆らう反意志が、したがって最高度に超俗化された (vergeistigt) 復讐の精神が隠されているのではないか」(GA7, 119)。ハイデガーはこうした疑念を一旦は斥けるように見せながらも、この問いに最終的に『悦ばしき知』の序文草稿をもって答えている。「戦いと勝利によって強化された精神にとっては、征服、冒険、危険、そして苦痛さえもが必要なものとなっている。高所の鋭い空気、冬場の遍歴、そうした意味での氷山に慣れること。ある種の崇高な悪意と復讐という究極的な悪ふざけ——というのも、重さに苦しむ者が生をその保護下に置くとき、復讐が生それ自身のもとにあるというところに、復讐は存在するからである」。これを受けて、ハイデガーは次のように述べている。「ツァラトストラの教えは復讐からの救済をもたらすものではない、と言う以外に何が言えるだろう。私たちはそう言う。しかし、ニーチェの哲学に対する反論として言うのではない。ニーチェの思考に対する反論として言うのでもない。むしろ、ニーチェの思考もまた従来への追思の精神のなかを動き回っているということに、そしてどれほど動き回っているかということに、私たちの視線を向けるために言うのである。従来への思考のこうした精神が復讐の精神として解釈されるなら、こうした精神がそもそもその規範的本質において捉えられているのかどうか、という点は措いておこう。いずれにせよ従来への思考は形而上学であり、ニーチェの思考はおそらくそれを完成させるものなのである」

(GA7, 120)。このハイデガーのニーチェ解釈について、ゾイベルトは肯定と否定の両側面をもつ「ハイブリッドな攻撃」ではなく、「放下」にも通じる積極的な意味での「有限性への回帰」を見てとっているが、ケークマンが指摘する通り、これはむしろ「反復的同一性へのハイブリッドな変容」に対する批判と見るべきである。Vgl. H. Seubert, *Zwischen erstem und anderem Anfang. Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und die Sache seines Denkens*, Böhlau Verlag, Köln 2000, S. 225; Jan Kerkmann, *Die Zeit des Willens und das Ende der Metaphysik. Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und Schelling*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2000, S. 533, Anm. 1801.

³⁷ しかしミュラー・ラウターは、こうしたハイデガーの解釈はニーチェの反キリスト的かつデュオニソス的な人間像を掴み切れていないと批判している。それによれば、「ハイデガーはニーチェを「反意志」という意味だけで読んでいる」が、ニーチェが自身を「反キリスト者」とみなしているのは「別な道徳という肯定的な意味」の暗示であり、また「ディオニソス」はハイデガーのように「超感性的なものに抗う感性的なもの」と解釈されるものではなく、「生の否定というあり方に対する生の肯定」である。そもそも「復讐の精神」は「ハイデガーが語る軽蔑的で破壊的な追求という意味」をもっておらず、「復讐を基礎づけている反・動にそなわる否定は（生に対する何がしかの異議申し立てという形であっても）、逆のタイプのもの」である。それゆえ「結局のところ、目的なき「力とそのうねりの戯れ」としての絶え間ない闘争が、「永遠の自己創造、永遠の自己破壊の世界」を構成している。この定式に対するハイデガーの解釈は、ニーチェの主張を不適切に単純化している」とされる。Vgl. W. Müller-Lauter, *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III*, Walter de Gruyter, Berlin /New York, 2000, S. 156-157. こうしたハイデガーの「単純化」に抗する態度は、後述のガダマーのニーチェ解釈にも窺うことができる。

³⁸ 「諸民族の内部での互いへの嫉妬。諸民族相互の憎悪。嫉妬と憎悪のうちには復讐心 (Rachsucht) があ

それゆえ真の「復讐からの救済」、つまり「復讐の精神を克服するようになる転回」は、こうした意志としての思考から脱却することではなければならない。それを果たしうるのは、西洋形而上学史を貫く意志としての思考から逸脱する思考である。それは言い換えれば、意志としての思考に先んじてることによって、意志としての思考においては出来しないままにとどまっている原存在の出来事に応じる思考ということになる。こうした意味で「注釈 VIII」では、復讐の克服は「脱出来事 (Enteignis)」に応じる「差し控え (Zurückhaltung)」であると述べられている。「復讐と復讐心はどの程度意志への意志に属しているのか。復讐心と悪。……戦争も平和も復讐心の本質領域に達することはできない。われわれがこうした区別のあれか-これかのうちでだけうろつき回っているかぎり、われわれは復讐の原存在史的本質については何も予感できない。復讐の克服は脱出来事においてなされる。つまり、先立つことにおいて克服に応じることである。差し控えることをとおして、これを育むことである」³⁹。この差し控えが求めるのは、言うなれば「沈思黙考」である。ハイデガーは同書で「言葉 (Sprache) と復讐 (Rache)」という人を食ったような言葉遊びも行っているが、それによって言わんとしているのは、復讐が自己偽装しながら「罪」という言語的表明に至るのに対して、むしろ脱出来事に応じた復讐の克服は、言葉なき思考によって果たされるということなのである⁴⁰。

こうしたハイデガーの思考は、ニーチェに対する批判を経由することで、自らの理解概念を支えていた意志の概念に遡ると同時にその歴史的負荷と制約を突破し、脱意志としての「差し控え」や「言葉なき思考」に到達しようとするものであった。この脱意志はのちにアーレントが「意志なき意志」と呼んだいわゆる「放下」の概念に連なるものだが⁴¹、ハイデガーはそれ

る。復讐心と意志への意志における意欲。復讐心の支配と惑星的近代の完成。／復讐心の支配と原存在棄却」(GA98, 251-252)。

³⁹ GA98, 295.

⁴⁰ ハイデガーは、「四方界 (Geviert)」を構成する四要素や物との関係性を名指す「関係 (Ver-Hältnis)」にも言及しつつ、復讐に対置される言葉なき思考について次のように述べている。「出来事は、謎の静けさへの脱出来事である。／言葉が失われることで、われわれは言葉の固有なもの (Eigen) に応じる。／これが関係 (Ver-Hältnis) の静けさである。／言葉と復讐。／静けさは、鎮めながら、謎を関係のうちへと担い分ける」(GA98, 293)。また 1950 年の「言葉」におけるトラークル解釈に沿って展開されている以下の記述も、「差し控え」が「四方界」の区別に応じて言葉なき言葉に耳を傾ける態度であることを示している。「応答はすべて、抑制して差し控えることという調子を備えている。それゆえこうした差し控えにとって重要でなければならないのは、こうした区別の命令に聴き入りながら準備を整えることである。しかしこうした差し控えにとって注意しなければならないのは、静けさの響きに後からようやく聴き入るだけでなく、前もって聴き入り、それによって命令にいわば先立つことである。／差し控えつつ先立つことが、死すべき者が区別に応じるあり方を規定している。こうしたあり方で死すべき者は言葉が語り出すところに住みついている」(GA12, 29-30)。

⁴¹ アーレントは 1969 年 9 月 28 日にハイデガーの 80 歳の誕生日に寄せた講演のなかで、『放下』を引用しつつこう述べている。「思考には「放下」が必要であって、意志から見れば思考する者は「私は意志しないことを意志する」と言わざるをえません、これが逆説的なのは見かけだけです。というのも、「この

を何よりも「復讐の克服」のための救済策として位置づけたのであった。

5. 薪の重荷を担うこと

しかしこのような「復讐の克服」としての《言葉なき思考》の背景には、「薪の重荷を担うこと」をめぐるハイデガー独自のヘルダーリン解釈が控えている。1951/52年冬学期講義「思考とは何を言うのか」の第一部第一時間目の講義でも、ハイデガーはヘルダーリンの「ムネモシュネー」第二稿を取り上げ、その「回想」という意義には「あらかじめいたるところで熟考されたがっているものへと思考を結集すること」が含まれていることを指摘する一方、「砂漠が広がる」とニーチェが表現した現代のニヒリズムの状況においては、「ムネモシュネー」が放逐されていることを批判的に考察していたからである⁴²。ヘルダーリンの「ムネモシュネー」は、過去への回想として、そして将来へと思考されるべきものへの結集として、ハイデガーにとって思考をその根底からかたちづくるための^{インスピレーション}「靈感」の源となっている。その意味で「ムネモシュネー」第三稿を扱った1944年の草稿「熟してあり……」は、過去と向き合いつつ将来へと向かう思考のあり方を描きだす試みとして、ニーチェに抗する《言葉なき思考》としての「復讐の克服」に通じるものと考えることができる。

ここでハイデガーは、「ムネモシュネー」第三稿の「熟してあり」に始まる第一節を逐一注釈している。あらためてこの第一節を挙げておこう。

熟してあり、火に浸され、煮つめられ
実りは大地の上で吟味されるが、一つの掟があつて
すべては蛇のごとく、天の丘の上で夢みながら
予言の力を湛えて納まっている。そしてあまたのことが
肩に背負わされた薪の重荷のように
保たれねばならない。だが悪しきは
その道。つまり不正のまま
馬のごとくに、囚われの四大要素、古き
大地の掟は進み行く。そうすれば常に

ことによつてのみ」、つまり「意志する習慣を止める」ときにのみ、われわれは思考の求められている本質を、意欲ならざる思考の本質に身を投げ入れる」ことができるからです」(H. Arendt / M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, S. 191.)。

⁴² GA8, 13, 31. このニーチェの「砂漠が広がる」という文言をめぐるハイデガーとアーレントの関連については、下記拙論でその一端に触れている。齋藤元紀「砂漠と源泉——押山詩緒里『〈砂漠の中で生きるために〉——アーレント政治哲学の現象学的研究』に寄せて」アーレント研究会編『Arendt Platz』第10号所収、近刊。

拘束なきもののうちへ憧れは行く。しかし多くのことが
保持されねばならない。そして必要なのは誠実さ。
だが前に向けても後ろへ向けてもわれわれは
見ようとはしない。身を揺らせている
海に浮かび揺れる小舟のように⁴³。

ハイデガーはこの第一節の解釈を『ヘルダーリンの詩作の究明』所収の1943年の論文「回想」、および1942年夏学期講義「ヘルダーリンの賛歌『イスター』」に対する「注記」と位置づけており⁴⁴、それゆえここでの解釈は、論文版の元となった1941/42年冬学期講義「ヘルダーリンの賛歌『回想』」に対する間接的な「注記」としても考えることができよう。これらの解釈の基本モチーフをなしているのは、いずれも異国を経由しての故郷への回帰である⁴⁵。この草稿では詩の一言一句をめぐって細かい注釈が展開されてはいるものの、ハイデガーは、最後の第十三行、第十四行の意味を解き明かすことに狙いを定めている。「身を揺らせている……」という最後の言葉が述べられているとおりに、避けがたく思考されねばならないという風に解釈の枠組みを設定すること⁴⁶。ハイデガーはヘリングラート版とツィンカーナーゲル版の編集に対して「いずれも同じくあり得ない」とし、「詩作しつつ、時間の歩みを決定づけている語りが把握されていない」と批判しているところからすれば⁴⁷、ここでの解釈が最終的に目指しているところは明瞭である。それは、ヘルダーリンの詩作においてその語りを決定づけている

⁴³ „Reif sind, in Feuer getaucht, gekochet / Die Frucht und auf der Erde geprüft und ein Gesetz ist, / Daß alles hineingeht, Schlangen gleich, / Prophetisch, träumend auf / Den Hügeln des Himmels. Und vieles / Wie auf den Schultern eine / Last von Scheitern ist / Zu behalten. Aber böse sind / Die Pfade. Nämlich unrecht, / Wie Rosse, gehn die gefangenen / Element' und alten / Gesetze der Erd. Und immer / Ins Ungebundene geht eine Sehnsucht. Vieles aber ist / Zu behalten. Und not die Treue. / Vorwärts aber und rückwärts wollen wir / Nicht sehn. Uns wiegen lassen, wie / Auf schwankem Kahne der See“.

⁴⁴ GA75, 313, Anm. 1, 314, Anm. 5.

⁴⁵ もっとも、ここでの「故郷」や「祖国」を、当時の実在するドイツと重ね合わせる単純な愛国主義と同一視することはできない。この「故郷」や「祖国」は、あくまでも将来に現実化する可能性としての「故郷」や「祖国」を意味している。Vgl. P. Trawny, *Martin Heidegger*, Campus Verlag Frankfurt a. M. 2003, S. 132. とはいえ、それはたんなる形而上学的次元に留まるものでもない。1939年の「「回想」と「ムネモシュネー」」において述べられているとおり、「ヘルダーリンが打ち建てている領域を言い表すためには、祖国であっても、キリスト教精神であっても、(あらゆる感性的なものを徹底的に支配している超感性的なものという意味での)「形而上学的なもの」であっても十分ではないし、ましてやそれらではこの領域を先駆的の思考することも覚束ない」からである (GA75, 5)。それゆえこの祖国が意味しているのは、反時代的であるとともに、将来の現実化可能性を秘めた根源性の領域である。「われわれはヘルダーリンをわれわれの時代に適合させようとするのではない。むしろ反対にわれわれは、われわれと来るべきものを詩人の尺度のもとに置こうとするのである」 (GA39, 4)。

⁴⁶ GA75, 315.

⁴⁷ GA75, 313.

独特な「時間」のことであり、こうした「時間」をめぐって「われわれにとってはまだ場所も根拠も欠けている思想」のことなのである⁴⁸。

こうしてハイデガーは、ヘルダーリンの詩作をとおしてその「時間」と「思想」を全幅にわたって究明することを試みる。こうした試みが狙いとしているのは、形而上学によっては捉えられないことなく、むしろ形而上学によって隠蔽されたままの「時間」と「思想」を「回想」によって思考することである。1939年の「『回想』と『ムネモシユネー』」において述べられているとおり、ハイデガーにとってこの思考は「原存在の歴史への省察」に基づくものであり、「この原存在の歴史の軌道上では、ヘルダーリンの詩作は時代に先んじる唯一の転回点」をなしている⁴⁹。それゆえヘルダーリンの詩作に描き出される「時間」と「思想」は、「回想」されるべきものとしてはかつて存在したものでありながら、「いまだ場所も根拠も欠けている」がゆえに「いまだ思考されざるものとしてなおわれわれの思考を要請するものであり、したがってこの「思考」は「将来」を「回想」するものとなる。回想としての詩作をとおして、いまだ思考されざるもの——原存在——を思考することによって、過去への回想と将来への思考は転回的に結びつく。1941/42年冬学期講義「ヘルダーリンの賛歌『回想』」において述べられているとおり、「思考そのものはほんらいつねに回想」なのである⁵⁰。

詩作において目指されているこの「原存在」の「時間」と「思想」を思考するため、一連のヘルダーリン解釈と同様、ここでもハイデガーは「熟してあり……」に登場するすべての要素を《詩人ヘルダーリン》との結びつきにおいて捉えている。「実り」からして「詩人の詩作品」のことであり、「蛇のごとく」も「賢く、危なげに、待ち伏せしながら、身をかがめ、打算なく、悠然と待ち構えて——おのれを隠蔽しながらもなおも危険なもの、そうした印を告げ知らせている」「詩人」のことであり、「夢みる」「予言の力」もまた「予感」し「先んじて歌う詩作すること」である⁵¹。そして第一節末尾に登場する「小舟」についても、ヘルダーリンの「帰郷」第三節における「舟 (Fahrt)」への参照をとおして解釈されているとおり、そこで想起されている「舵取り人 (der Ruderer)」ないし「船乗り (Schiffer)」は、他ならぬ「詩人」のことを意味している⁵²。「あらためてこの詩をひたすら詩人性 (Dichtertum) へ向けて考える」ことに、ここでの解釈のすべてが賭けられている⁵³。したがって、この詩のなかに登場する「われわれ」も、決して「任意の者」でよいわけでは決してなく、詩作によって「言われていることによって気分づけられる者たち」である⁵⁴。それは1936-38年の『哲学への寄与』において述べられていた

⁴⁸ GA75, 314.

⁴⁹ GA75, 28.

⁵⁰ GA52, 55.

⁵¹ GA75, 317, 319.

⁵² GA75, 325, 327.

⁵³ GA75, 327.

⁵⁴ GA75, 316.

ような「稀な者たち」としての「将来的な者たち」のことであり⁵⁵、また何よりヘルダーリンの言葉を解釈するハイデガー自身のことであると言ってよい。

とはいえ、『哲学への寄与』においてもすでに述べられていたように、ヘルダーリンにすら「原存在の真理」が語り拒まれているのだとすれば、ヘルダーリンの言葉に応じる者たちを「われわれ」と名指すだけでは当然ながら十分とは言えない。この「われわれ」が何者であるのかは、ヘルダーリンの言葉のなかから「われわれ」自身が何者であり、どのようにあるべきなのかを聴き取りながら、「われわれ」自身に即して思考しなければならない。詩作と思考はこのように詩の言葉を媒介として互いに鏡映しあう関係にあり、こうした鏡映関係が「われわれ」が何者であるのかを規定する。ハイデガーがここで繰り返し「われわれ——それは誰か」と問いかけているのも、そのためである⁵⁶。この鏡映関係は詩作における「時間」と「思想」の全域に満ちているが、しかし「原存在」そのものはいまだ詩人によって十全に語られているわけではないし、「われわれ」によって十分に思考されているわけでもない。そうしたものが「聖なるもの」と呼ばれる。「存在しているもの——聖なるもの」⁵⁷。存在しながらも名指されることのない「聖なるもの」としての「原存在」が、一切の生成と消滅を決定しているものである。「聖なるものは名指されていないが、それでもかのもは何が一切をなおも規定しているのかを言う。それは、一切がそこへと入り行き、またそこから発現し、そこで一切が決き定されねばならないところである」⁵⁸。それゆえ「われわれ」の思考は、一切の生成消滅をとおして「聖なるものを移行しながら耐え忍びつつ待ち焦がれる」ことを求められるのである⁵⁹。それはハイデガーに倣って言えば、原存在という《別な原初への移行》に他ならない。

以上を踏まえて、ハイデガーのヘルダーリン解釈の主旨を見ておこう。ハイデガーによれば、この「聖なるもの」は、「神々と人間」の「調和」を保証し、「天と地」の「媒介」をなす「掟」を与える⁶⁰。この「掟」は「一なるもの」として「媒介」しはするものの、しかし「神」と「人間」、「天」と「地」は互い異なるものである以上、そもそもそれらは媒介しえないものである。それゆえこの「掟」による媒介においてはそうした「無媒介的なもの」は媒介されざるまま、いわば根拠づけられぬままにとどまっている⁶¹。この「掟」は「媒介かつ調停 (Mittelung und Ausgleich)」として、「聖なるもの (das Heilige) の本質」を与えるがゆえに、無媒介であれ無根拠であれ、そこにとどまるものを「癒し (heilend)」もする⁶²。それゆえハイデガーにとってこの掟こそは、人間の事柄というよりも、「自然」において、「原存在」という脱形而上学的な次

⁵⁵ GA65, 11, 400.

⁵⁶ GA75, 316, 317.

⁵⁷ GA75, 316.

⁵⁸ GA75, 316.

⁵⁹ GA75, 316.

⁶⁰ GA75, 315, 316.

⁶¹ GA75, 318, 321.

⁶² GA75, 321, 320.

元でいわば《和解》を成し遂げるものとして考えられていると言ってよい。この掟のもとで「あまたのことが／肩に背負わされた薪の重荷のように／保たれねばならない」のだが、そこで「憂い (Sorge)」を担うのはもちろん「歌びと」である「詩人」である⁶³。けれども、「人間」であれ「半神」たる詩人であれ、この「憂い」を人間的な「苦悩」の次元においてしか聴き取ることができない⁶⁴。とはいえ本来の「重荷」は、そうした「苦悩」や「困難」にとどまるものではなく、むしろ「聴き取られ、予感され、徹底的に担われるべきもの」である一方、また「薪」として慣れ親しんだ「竈の火」にもかかわっている⁶⁵。

ところが、「悪しきは／その道」である。というのも、重荷を背負いながらも「聖なるもの」へと歩むべきこの「移行」では、大地・天空・火・水の「四大要素」も原存在へと解放されることなく「囚われ」のまま、「策略が張り巡らされつつ、墮落と完全な破滅が目論まれている」からである⁶⁶。そのさい先の「一つの掟」がさまざまな掟のなかでも最も「古い」掟として、「時間」よりも「古い」ものでありながら、「不正」のままに歩まれているのは、「われわれ——人間たちが《誤っている》」からである⁶⁷。後段を先取りして言えば、この人間たちの誤りは、《前後を見ること》、つまり「計算づくめの意図と思いやりを蔑ろにすること」によって古きものを「忘却すること」、学問的には「史学」と「技術」に埋没することである⁶⁸。そこで詩人は、「拘束なきもの」としての原存在への移行を、拘束されることのない「憧れ」をもって、たとえ一切の重荷を背負うとしても、やはり歩まなければならない。そこで必要とされるのは「誠実さ」であるが、この「誠実さへ向かわせる力の根拠」は、いまだ到来せぬままだこまでも揺れ動き続ける「揺籃 (Wiege)」——すなわち故郷——であり、謀略や計算や不思議による忘却に抗して根源——すなわち原存在——を「見守ること」である⁶⁹。ここにはもはや、ニーチェのような「意志」の占める場はないものとみなされている。というのも、「誠実」が「揺れ動かされること」である限り、それは自ら将来や過去を意志することではなく、海や湖が揺れるがままに小舟自体も揺れ動かされることだからである。底なしの「深淵 (Ab-grund)」としての海上で、このように「揺れ動かされること」においては、決して動きは止まっているわけではまったくなく、むしろその「静穏 (Ruhe)」において「動きは集中している (Sammlung)」。こうした意味で、今や「揺らすこと、揺れ動くことは留まること (Bleiben)」なのである⁷⁰。

このように見てくるなら、ムネモシュネー——回想としての記憶——をめぐる「薪の重荷」には、二つの意義が託されていたことがわかる。それは一つには、「竈」にくべられる「薪」の

⁶³ GA75, 322.

⁶⁴ GA75, 322.

⁶⁵ GA75, 322.

⁶⁶ GA75, 323.

⁶⁷ GA75, 320, 319, 312.

⁶⁸ GA75, 324.

⁶⁹ GA75, 324.

⁷⁰ GA75, 324, 325.

ように、目立たずとも遙か古くからわれわれの生に親しまれてきたものを見守り続けることであり、もう一つは「重荷」のごとく、われわれの生に降りかかる苦悩や困難のみならず、人間の営みに根ざす悪しき算段が歴史をとおして長らく引き起こして続けてきた墮落や破滅をわが身に担うことである。ここにはなお聖なるものも存在しておらず、それを語るべき言葉もなく、ましてや帰るべき故郷も存在していない。こうした長きにわたる歴史の休みなき動揺のなかで、歴史の時間のうちにすらいまだ到来していない原存在に目を向けながら、一切を見守りながらわが身に担うこと、それが《理解》であり、《思考》と言ってよい。そして意志ならぬものである限りにおいて、この理解と思考の「誠実さ」をかたちづくる動きには、「待つこと」もまた含まれているのである⁷¹。

6. 和解の思考

こうしてハイデガーは、ヘルダーリンの詩作における「重荷」を頼りとして、「復讐の克服」を果たす「理解」と「思考」のあり方を「放下」と「誠実さ」に求めたのだった。それに対してアーレントは、ハイデガーから「重荷」の^{インスピレーション}「靈感」を受け取りながらも、宗教的ないし超越論的次元と現世的次元とを峻別しつつ、ハイデガーとは異なるニーチェとは異なる「復讐の克服」のための具体的な手がかりを模索してゆく。その出発点となったのが「和解」の概念であり、それがやがて「活動」における「理解」の概念のうちへと引き受けられてゆくことになる。そこでまずは1950年6月に始まる『思索日記』冒頭の記述から、アーレントの「和解」をめぐる考察を見ておくことにしよう。

アーレントによる和解の考察は、まず「不正 (Unrecht)」と「罪」を区別することから始まる。アーレントによれば、不正と罪の違いは、不正は不正を犯した当人が担う重荷であるのに対し

⁷¹ 1942年夏以降に執筆された「黒ノート」の「注記I」では、「誠実さ」と「待つこと」について、次のように述べられている。「1799年から1806年にかけてのヘルダーリンの言葉は、比類のない詩である——東方への帰還の徴（河の流れ）——聖なるものの言葉——再来する最高のもの——父なるもの——それはあらゆる神々とその子どもたちを必要とする——が探し求められる土地としての大地のために隠された明朗さ——しかし詩的な徴はなお解すすべを欠いている。というのも、われわれは痛みを知らず——固有の言語——それははじめてわれわれに鳴り響く運命を「備え」させ、担わせるものなのだが——もなおほとんど欠けているからである——必要なのは誠実さ——待つことである」(GA97, 95.)。ここで「しかし詩的な徴はなお解すすべを欠いている (aber deutungslos ist noch das dichtende Zeichen)」と言われているのは、「ムネモシュネー」第二稿の「われわれはひとつの徴、解すすべなく (Ein Zeichen sind wir, deutungslos)」を意識して、「解すすべなく」なお未到来の「われわれ」を指し示している。この文言は1934/35年冬学期講義「ヘルダーリンの賛歌『ゲルマニエン』と『ライン』」に登場するが、1951/52年冬学期講義「思考とは何を言うのか」の第一および第二時限で講義全体を牽引するモチーフとして取り上げられており、同様に1952年の論文「思考とは何を言うのか」にも登場している。Vgl. GA39, 135; GA7, 135, 137; GA8, 11, 13, 20.

て、罪はキリスト教的な概念として不正を犯した当人の内面に残存するため神による浄化を必要とする点にある。「人が犯した不正は肩にかかる重荷（die Last auf den Schultern）であって、自らが背負い込んだ以上は自らが担わなければならないものである。……キリスト教的な罪の概念によれば、人が犯した不正は当人のうちに罪として残存し、すでに潜在的に汚れた内面の組織をさらに穢すため、重荷を取り去るためではなく、浄化されるために恵みや赦しが必要となる」⁷²。「肩にかかる重荷」とされる「不正」の含意には、先のヘルダーリンの「薪の重荷を背負うこと」が響いていることが読み取れる⁷³。「不正」と「罪」を分けるのは、此岸と彼岸の相違にある。「原罪」は現世を超える神によって引き受けられるものだが、「不正」はこの地上に生きる有限な人間がどこまでも担わなければならないものなのである。ここでアーレントは、ヘルダーリンの「ムネモシュネー」の一節を媒介として、生の「重荷」を自らの身に引き受けるハイデガーの有限性の立場を共有しつつ、人間の不正に焦点を当てようとしていると言ってよい。とはいえそのさいアーレントは、「重荷」の脱形而上学的次元を強調するハイデガーとは異なり、キリスト教の「罪」に対する批判とともに、「重荷」をあくまでも此岸の「不正」と捉える。加えて注目すべきは、この「不正」はどこまでも人の犯す行為に向けられており、内面とは無縁とされている点である。人が担えるのは内面の罪ではなく、自らが犯した行為の「不正」なのである。

こうした区別のうえでさらにアーレントは「復讐」と「赦し」を対にして捉える。「復讐は常に他者の傍らにとどまり、その関係を断絶することがない」ものであるが、「赦しが生じるのは原理的に異質な者同士の間に限られる」⁷⁴。親子関係や、キリスト教的な神と信者の関係に見られるとおり、赦すことは基本的には不平等な関係においてしか成立しない。そのためわけても人間の間での赦しは「復讐を断念すること、沈黙すること、看過すること」として「決定的な断絶」を伴うにもかかわらず、そうした断絶などないという「芝居」を打つことが重要となる⁷⁵。対等な者同士の「復讐」と不平等な者の間の「赦し」は一見したところ正反対にも思えるが、他者に対する抑圧的な関係の継続性は両者いずれにも見いだされるものであって、これは実は「誰もが生まれつき罪がある」という「原罪」の概念から生まれる「一種の負の連帯」に端を発している⁷⁶。赦す者が復讐を断念するのはみずからに罪の可能性を認めるからであり、

⁷² H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 3.

⁷³ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 908, Anm. 3. バーコヴィッツは、ハイデガーを經由したヘルダーリンの「重荷」の残響を的確にアーレントのなかに見てとっている。Cf. R. Berkowitz, Bearing Logs on Our Shoulders: Reconciliation, Non-Reconciliation, and the Building of a Common World, in: *Theory & Event*, Volume 14, Issue 1, 2011; R. Berkowitz, The Angry Jew Has Gotten His Revenge?: Hannah Arendt on Revenge and Reconciliation, in: *Philosophical Topics*, Vol. 39, No.2, 2011, pp. 1-20; R. Berkowitz, Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation: Judgment and Worldliness in Hannah Arendt's Politics, in: R. Berkowitz and I. Storey (ed.), *Artifacts of Thinking: Reading Hannah Arendt's Denktagebuch*, Fordham University Press, New York 2017, pp. 9-36.

⁷⁴ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 3.

⁷⁵ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 3.

⁷⁶ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 5-6.

また復讐する者が赦さないのは他者の罪をみずからも行う可能性を認めるからである。「復讐」も「赦し」もキリスト教的な原罪に根ざした対概念であり、その限りでいずれも此岸の「不正」に対する本質的な解決を図ることはできない。言いかえれば、原罪は人間の誰もがその内面に抱えるものとみなされる以上、あらゆる人間を根本的に平等な存在とするが、他方でそれぞれの人間に差異が認められなくなるため、互いが互いを赦すこともできなければ、互いが互いに復讐しあうのを止めることもできなくなる。それゆえ人間の間ではこの抑圧的な他者関係の継続性を断ち切ることができず、神にのみその役割が託されることになる⁷⁷。このようにキリスト教的な神と原罪、そしてそれに基づく復讐を否定する点で、アーレントはニーチェ＝ハイデガーと認識を共有していると言ってよい。さらにはルサンチマンとしての復讐を内面化された機制として批判する点でも——ハイデガーはそれを超人の存在そのもののうちにすら認めるが——アーレントはほぼニーチェの立場を踏襲していると言えるだろう。

こうした「復讐」と「赦し」がキリスト教的原罪に基づく対であるのに対して、アーレントは「和解」と「看過」を人間の間で行われる「不正」に基づく対とみなす。キリスト教的な原罪とは異なり、不正はみずからが犯したものであるかぎり、神によって取り去られ浄められることはなく、あくまでみずからが引き受けなければならない。それゆえ「和解の根源は起こった出来事と折り合いをつけることにある」⁷⁸。そこでアーレントは、和解がみずからの「存在」を含めた「与えられたもの」に対する「ルサンチマン」ではなく、むしろそれらに対する「根本的感謝 (Dankbarkeit)」によって実現可能となると指摘している⁷⁹。この「根本的感謝」は、ハイデガーが「思考」や「回想」とならんで中高ドイツ語の「ゲダンク (Gedanc)」から引き出した有名な「感謝 (Dank)」を思い起こさせる⁸⁰。というのもハイデガーは、過去への「回想」をとおして、思考されざるものとしてなおわれわれの思考を要請するものを「思考」することを「感謝」と名づけているからである。「われわれはもっとも熟慮を要するもの〔「回想」：筆者による挿入〕を思考するかぎり、本来的に感謝する」⁸¹。このようにすでに与えられた過去に対する謝意という点で、両者の「感謝」の含意は共通していると言ってよい⁸²。しかしなが

⁷⁷ Cf. R. Berkowitz, *Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation: Judgment and Worldliness in Hannah Arendt's Politics*, p. 13. なお、イエスが「罪」を取り去ることで自他相互の解放を成し遂げようとした点については、以下参照。H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 68-70; R. Berkowitz, *Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation: Judgment and Worldliness in Hannah Arendt's Politics*, pp. 14-17.

⁷⁸ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 4.

⁷⁹ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 4.

⁸⁰ のちの1951/52年講義「思考とは何を言うのか」の第四時間目に参加したアーレントのメモが、1952年5月30日の『思索日記』に残されている。「思索が展開されるのは、黙思 (Andacht) として持続する回憶 (Gedächtnis) においてである。／回憶-感謝 (Dank)。感謝においてわれわれは、われわれの心が集中させたところを思い起こす。このような回-想する回憶 [記憶] が根源的な感謝である。—— (思考はこの集約された感謝 (Gdanken) [Gedanc] から生じてくる)」(H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 210.)。

⁸¹ GA8, 147.

⁸² のちの1963年7月20日付アーレントのショーレム宛書簡の以下の記述も参照。「ユダヤ人であること

ら、「和解」と「感謝」は必ずしも同一ではない。アーレントは「感謝」よりも「和解」に未来への強い志向性を認めている。和解は人間界において不可能な要請ではない以上「芝居」を打つ必要はなく、「和解する者は、他者がやむなく担っている重荷を進んで共にその身に担う」⁸³。したがって「不正という重荷は不正を犯した者にとってはみずからがその身に担うものであるが、和解する者にとっては自分自身に起こった出来事である」⁸⁴。和解は、他者に起こった出来事を自らのこととして引き受ける能動性をもつ。この能動性は、「待つこと」に理解と思考の誠実さを見たハイデガーとは対照的である。「和解」は「待つこと」に尽きない。アーレントは和解と対立するものを「無視すること（der abgewendete Blick）、沈黙すること、看過すること」だとしてある部分を「赦し」にも重ねているが⁸⁵、この意味での「赦し」は、みずからが不正を起こす可能性を考慮して復讐を断念し、かつ他者の不正も担わないことで、起こった不正を起こらなかったことにしようとする、いわば無関与の態度であると言えるだろう。

このように復讐や赦しが罪を犯す可能性を考慮するのに対して、アーレントが強調するのは、和解が他者の不正という現実を進んでわが身の出来事として担うという点である。「和解はあらゆる可能性を度外視して現実と和解することである」⁸⁶。ここにアーレントとハイデガーの相違はきわめて明確となっている。ハイデガーにとって、和解の含意は脱形而上学的な原存在の掟に託されていたが、アーレントが考えているのはどこまでも此岸における現実の和解である。ハイデガーからみれば、脱形而上学的な掟が誠実さのない「誤った」人間たちによって「逆用され乱用されている」のが現実の和解ということになろう⁸⁷。だが、ハイデガーがそうした脱形而上学的な可能性を重視するのに対して、アーレントはそうした一切の「可能性」なき現実の「不正」を積極的に担うことを目指す。この和解のうちには先の「負の連帯」とは異なり、「新しい連帯概念」を認めることができるが、その前提となるのは「罪に汚れた人間」ではなく、「行為する人間、不正を犯しかねない人間」である。とはいえ和解は、そうした不正を犯す可能性をも積極的に度外視することによって、連帯を生み出す。それゆえ「和解による連帯は、まずもって和解の基礎であるのではなく、むしろ和解の産物である」⁸⁸。

しかし和解が現実を担うものである以上、この積極性にも限度が設けられざるをえない。和

は、私にとっては、私の人生の疑い余地のない所与の事柄の一つであって、私はその事実を別なものに変えたいとは決して思いませんでした。あるがままのもの、つまり与えられたものであって作られたのではないもの、ピュシスであってノモスではないもの、そういったものへの根本的な感謝という気持ちは、政治以前のものです……」（H. Arendt, G. Scholem, *Der Briefwechsel*, M. L. Knott (Hrsg.), D. Heredia (mitarb.) Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Berlin 2010, S. 439. 細見和之・大形綾・関口綾乃・橋本紘樹訳『アーレント＝シヨールム往復書簡』岩波書店、2019年、377頁）。

⁸³ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 4.

⁸⁴ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 4.

⁸⁵ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 6.

⁸⁶ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 6.

⁸⁷ Vgl. GA75, 321.

⁸⁸ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 6-7.

解を超えるものは、すなわち「決して起こることが許されないと云わざるをえないもの」、「和解しえないもの、どうあっても定めとして受け入れがたいもの、黙過できないもの」、すなわち「根源悪（das radikal Böse）」である⁸⁹。したがって和解しうるもの、ないし看過しうるものは、根源悪ではないもの、つまり「処罰可能なもの」である。そのため和解と看過には「処罰」のための「裁き」が前提とされるが、それは神の視点ではなく、あくまでも人間の観点から下されなければならない。「感情移入することなく、可能性を前提せず、われわれ自身に対する反省も抜きにして裁くことができるはずであるということ、このことが本来の重大事なのである」⁹⁰。この和解不可能性が、のちのアイヒマン裁判におけるアーレントの厳格な態度を根底で支えるものとなったことは明らかだろう。「ここでわれわれの関心を引くのは、もっぱら君のしたことであって、君の内面生活や君の動機が犯罪的な性格をもっていなかったことや、君の周囲の人々の潜在的な犯罪ではない。……そして君がユダヤ人と他の多くの国々の人々とこの地球上での生を共有したくないという政策を——まるで君と君の上司が、この世界に誰が住み誰が住むべきではないかを決定する権利があるかのように——支持し、実行したからこそ、人類の誰一人としてあなたと地球上の生を共有したいとは思わないだろう。これが、あなたが絞首刑にされるべき理由、唯一の理由である」⁹¹。それゆえアーレントの和解の思考は、他者と連帯しうる共同世界を確立するための思考であると同時に、連帯しえない者との和解不可能性をおおして連帯可能な共同世界を再編するための思考なのである⁹²。

7. 和解としての理解

ここまでニーチェの復讐とヘルダーリンの和解をめぐるハイデガーからアーレントへと長々と迂回を重ねてきたが、上記の考察を踏まえて、あらためて思考における理解の問題に立ち戻ろう。まずはアーレントである。アーレントは1953年の論文「理解と政治」において、すでに見てきた和解の思考を歴史的な文脈のうちに置きなおし、それと「活動」とのつながりを「理解」のうちに新たに見出している⁹³。そのさいアーレントは、ハイデガーのかつての『存在と時間』における解釈学的循環の論述をも踏まえつつ、さらにそれを乗り越えるかたちで「和解

⁸⁹ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 7.

⁹⁰ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 7-8.

⁹¹ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Introduction by A. Elon, Penguin Books, New York 2006 (1963/1965/1977), pp. 278-279.

⁹² Cf. R. Berkowitz, *Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation: Judgment and Worldliness in Hannah Arendt's Politics*, p. 32.

⁹³ 「理解と政治」の最初の草稿と思われる1953年3月の『思索日記』のメモでは、歴史的観点はそれほど前面に出ていないが、「理解は行為の別の側面である」というテーゼが示されるとともに、「共通感覚」と「理解」の関係に焦点が当てられている。H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 315-317.

としての理解」の思考を練り上げている。

「理解の困難さ」というもともとの題名からうかがわれるとおり、論文「理解と政治」では、理解そのものを掘り崩す壊滅的状況が近代以降深刻なまでに蔓延してきたという歴史的認識が前提とされている。ハイデガーの哲学史観によれば、プラトンやアリストテレス以来の存在忘却がいよいよ近代形而上学において存在者の対象化を推し進めた分水嶺はデカルトだということになるが⁹⁴、アーレントは政治哲学史の観点から、近代におけるそうした問題状況の発端をモンテスキューの洞察に求めている。かつてモンテスキューは法律の力のみならず、習俗や伝統、道徳という基盤すらもが失われてゆく状況に対して危惧を表明したが、それは産業革命のようなのちの時代の大規模な社会変革に対しても、もはやそれを理解する力までもが社会から失われてしまっていることを示しているものであった。「たしかに理解し判断することはなお可能だったが、その理解のカテゴリーと判断基準についての説明を——まさにそれらが深刻な挑戦を受けたときに——もはや与えることができなくなっていた当の社会を、この変化 [産業革命] は襲った」⁹⁵。つまり「理解と判断が生じうるような枠組みそのものがすでに失われていたのである」⁹⁶。だがアーレントによれば、モンテスキューの危惧は、政治的能力の喪失や無意味性の拡大、コモンセンスの喪失以上に人間本性の深部に及ぶものであった。「それは、意味の探求や理解の必要が失われる事態を指している」⁹⁷。

それゆえ存在が忘却されながらも形而上学という頽落史が強固に存続してきたとみるハイデガーとは異なり、アーレントは歴史上、近代においてすでに政治における理解は断絶していたとみる。アーレントによれば、理解がすでに壊滅していたこうした状況に対して到来したのが、全体主義である。そのため全体主義においても、理解が伝統から切り離されているという認識は変わらない。「言いかえれば、われわれが理解しようと努めている——努めなければならない——出来事そのもの、まさにその現象がわれわれから理解のための伝統的な手段を奪ってしまったのである」⁹⁸。そのため全体主義に対する闘いにおいて理解は役には立たないが、しかしその闘う相手を理解することは、自己理解につながることでとアーレントは言う。「理解することが、全体主義に対する闘いにおいてとりわけて有用で人を奮起させる成果をもたらすとは考えられないが、もしこの闘いをたんに生存のための闘い以上のものにしたいのなら、この理解は闘いに伴うのでなければならない。全体主義の運動が非全体主義的な世界から生まれ出たものである以上……理解の過程は明らかに、そしておそらくは何よりもまず自己理解の過程なのである」⁹⁹。とはいえ、闘争相手の全体主義はもとより、それと闘う目的すらもいまだ定かに理解されているわけではなく、理解というプロセスをとおして獲得されうるとアーレントは

⁹⁴ GA5, 87.

⁹⁵ H. Arendt, *Understanding and Politics*, p. 316.

⁹⁶ H. Arendt, *Understanding and Politics*, p. 316.

⁹⁷ H. Arendt, *Understanding and Politics*, p. 317.

⁹⁸ H. Arendt, *Understanding and Politics*, p. 310.

⁹⁹ H. Arendt, *Understanding and Politics*, p. 310.

考えている。この点でアーレントはハイデガーと同様、「何のため (フー・ヘネカ)」をこれから目指されるべき人間の本性に潜む目的として位置づけているようにも見えるが、しかしアーレントにとって重要なのは「目的」そのものではなく、むしろそうした理解を行うこと、今この瞬間になされる理解という活動そのものなのである¹⁰⁰。

この不透明な全体主義と闘うために、アーレントは「予備理解 (preliminary understanding)」と「理解」のあいだにハイデガー流の解釈学的循環を設定することで、この循環を遮る問題とともに、そこでの新たな意味の生成を浮き彫りにしようとする。「理解は認識に基づき、認識はいまだ明瞭ならざる予備理解なくしては前に進むことができない」¹⁰¹。この場合の認識は「厳密な科学的研究」ないし「科学的アプローチ」を指すが、これらは予備理解へと遡ることができないものとみなされている。この予備理解は、『存在と時間』において現存在の存在構造に根ざした「理解の先行-構造 (die Vor-struktur des Verstehens)」を念頭に置いたものと考えられよう (GA2, 202-203)。とはいえ、「理解の先行-構造」が日常性であれ単独性であれ、現存在の存在理解の全体に及ぶものであるのに対して、予備理解は「コンセンサス」として、政治や認識に先立ち全体主義運動への参加を阻む力とみなされている¹⁰²。それゆえ「理解は認識に先立ち、かつ認識の後に続く。予備認識は一切の認識の基礎にある。真の理解は予備理解を乗り越えるが、両者

¹⁰⁰ アーレントは、「手段」との関係において捉えられる「目的」を政治に導入することを厳しく批判する。1950年11月のメモには次のように述べられている。「あらゆる事物は生きるための手段である」が「生きることに目的はない」。しかしだからこそ、目的-手段関係に拘束された事物の世界に対して活動は変容を引き起こすことができる。「しかし活動の世界ではすべては一瞬にかかっている、今この瞬間に私が行っていることだけが決定的なのであって、それがすべてをまったく見知らぬものへと変えてしまうのである」。ところが「政治においてすべてが許されている」のは、「善き生という——非政治的な目的が政治という手段を正当化した」からである。全体主義は「この汚れ切った手段を目的の目的へと祭り上げる」ことで目的と手段の「無意味さ」に終焉を打つ皮肉な企てであった (H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 48; cf. 53)。こうして1952年11月時点でのアーレントにとって、思考はそれが不可視の目的を目指す場合、つまり目的を持たず自由である場合は、目的をもたない自由な活動と重なり合うものとして捉えられている。「自由な思考と自由な活動はいかなる目的も追求せず、いかなる対象を「持つ」こともいかなる結果を生み出すこともなく、むしろ意味を創り出す。活動は「実践的」思考であり、思考は「聴取的 (vernehmendes)」活動 (理性)、すなわち「意味を聴き分ける (Sinn vernehmendes)」活動ないし「熟考的 (sinnendes)」活動である (H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 283-284)。しかしここでも政治的思考としての判断と哲学的思考としての理解にはすでに緊張関係がみられる。アーレントによれば、政治的判断が意志に対して定める目標は、目的-手段関係の目的とは異なるものであり、両者を同一視するのが哲学的思考による理解であり、推論である。「政治的意志に基づく思考は判断である。判断は意志に目標 (Ziel) を定める……理解は孤独な思考である。——判断は共同存在の思考であり、相互の自己検討である。——推論は見捨てられている思考である」 (H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 286-287)。この政治と哲学の緊張関係は、本論以下でみるとおり1953年の論文「理解と政治」にも引き継がれ、「理解」は「意味」を作り出すものではないとされることになる。

¹⁰¹ H. Arendt, *Understanding and Politics*, p. 310.

¹⁰² H. Arendt, *Understanding and Politics*, p. 310-311.

は認識を意味あるものにするという点を共有している」¹⁰³。アーレントによれば、本来コモンセンスは「共通世界」に根ざした「優れて政治的な感覚」ではあったのだが、しかし「全体主義」の思考と同様の「論理性(logicality)」へと置き換えられたことで世界から切り離されて壊滅してしまい、そこではもはや理解の術すら失われてしまっている¹⁰⁴。「意味の探求と理解に携わる者にとって、全体主義の台頭において恐るべきなのは、それが何がしか新しいものだというだけでなく、われわれの思考のカテゴリーと判断基準の破滅を明るみに出してしまうということである」¹⁰⁵。ここでの「論理性」批判には、中期ハイデガーがいち早く「計算的思考」として批判したものと同型の発想を見てとることができるように思われる¹⁰⁶。ただし、

¹⁰³ H. Arendt, *Understanding and Politics*, p. 311.

¹⁰⁴ H. Arendt, *Understanding and Politics*, pp. 317-318.

¹⁰⁵ H. Arendt, *Understanding and Politics*, p. 318.

¹⁰⁶ ハイデガーは1938年以降に執筆された「黒ノート」の「考察 VII」で「計算不可能」なものも「計算可能」なものも見立てる「ひと」の「文化」理解を批判して、こう述べている。「ひとは「目標」がないのではない——「目標」を思い出す必要もないくらいに「目標」を持っているのである——むしろこのような類の目標の所有と目標の「確保」のなかで、そしてそれを通じて目標自体が余計なものになり、そっぽを向いてしまうこと、そしてこのプロセスが、そもそも人間が主体として人間存在を「文化」として解釈していることによって、それ本来の根拠をもつということ。目標の確実性は、「文化政策」という形態においては、無-目標性の最も極端で最も執拗な形態でありうるのであって、このことは、近代の本質に基づけられている。この連関を認識してようやく、われわれは初めて計算不可能なものの領域に入る——ただしそれは、われわれがこの計算不可能なものを本質的なものとして考え、ただ計算可能なものの拒否や限界としてだけ考えないかぎりにおいてである——というのも、計算不可能なものもやはり算段可能なものだからである。われわれがこうしたやり方で考える限り、われわれが到達するのも、目標の確実性は無目標性であるという命題のうちで、強いられた「パラドックス」を見出すだけだろう。というのも、こうした存在史的思考においては、もはやパラドックスの場所はないからである。「パラドックス」は、無制約的なもの弁証法的な絶対的形而上学の裏面でしかなく、したがって必然的にこの形而上学の根本立場に嵌まり込んだままである」(GA95, 13E)。さらに、この時期のこうした計算的思考に対する批判の背後には、かつての自身の「ドイツ大学への自己主張」への反省と国民社会主義への批判が控えているのも見逃せない。「すべての省察は、その始まりが本質的であればあるほど、歴史的に必然的なもの本質的な前段階を飛び越えてしまう危険性を招く。それだけに省察は、先駆的跳躍のうちに留まりながら飛び戻り、飛び越えられたものをことさらに先駆的跳躍のうちで取り戻すのでなければならない。「ドイツの大学の自己主張」は、「今日の」学問の本質的法則性を飛び越えている限りで、誤っている。この「自己主張」は、この飛び越えにおいて「学問」に再び至ろうと考えたことで、誤りに輪をかけている。とはいえそこでは、近代とともに「学問」も終わりを告げており、われわれは将来の知もその形態のありようもわからない——われわれが知ることができるのは、存在者におけるたんなる「革命」は、原存在の変容なくしてはもはや根源的な歴史を創造せず、むしろ眼前的なものを硬化させるだけだということである。それゆえに原存在の変容を準備するための最初の一步も、「国民社会主義」を待つ必要はまったくないのであり、それはちょうど、あの問いが「国民社会主義」であると主張できないのと同じである」(GA95, 17E)。ここでかつての国民社会主義への関与に対する反省が、国民社会主義を超える自身の思考の超越性に求められてはいるものの、両者の同一視を斥けると同時にもはや国民社会

この戦前の時期のハイデガーには、「コンセンサス」をなお救い出そうとするアーレントのような政治的思考はみられない。「共同世界」なら見いだせるかもしれないが、とはいえそれはかつての「哲学」としての「理解」よろしく、「原存在」の出来事をめぐる思考のもとに集う民族の本質的生起として考えられたものであった¹⁰⁷。

歴史から切り離され、コンセンサスすらも見失われた状況下でもはや復活の手立ては失われているかに見える理解に対して、しかしアーレントは新たな道を見出す。それが「和解」である。すでにアーレントは和解のうちに未来への積極的な志向性を認めていたが、人間それ自体が新たな「始まり」としての存在であることに鑑みれば、理解もまた、既存のカテゴリーも道徳や慣習すらなくとも、新たに判断を下しうるものであると考えることができる。1953年3月の『思索日記』のメモでは、そうした「始まり」の意味を込めて、理解は「アприオリなもの」と呼ばれている。「観想が制作にとってそうであるように、理解は活動にとって「アприオリ」である」¹⁰⁸。活動は理解というアприオリな始まりによってはじめて可能となる。のみならず、ここでアーレントは理解のうちにすでに和解があるとも指摘している。「理解のうちには、あらゆる行為をはじめて可能にするような、世界とのあらかじめの和解が存在している」¹⁰⁹。それゆえ理解は、活動を創始すると同時に、活動をとおして理解それ自身に本来そなわる和解を果たすものなのである。

こうして論文「理解と政治」では、「理解」は「和解」を成し遂げる優れた認識の形式として述べられることになる。「あらゆる活動の本質、とりわけ政治的な活動の本質が新たな始まりをなすことにあるのだとすれば、理解は活動のもう一つの側面となる。すなわちそれは認識の形式ではあるが、他の多くの認識の形式とは違って、活動する人々（進歩ないしは破滅へ進む歴

主義も計算的思考の一亜種でしかないという批判的自覚は明確となっている。

¹⁰⁷ この時期のハイデガーの記述には、計算的思考に支配された大衆批判と民族の没落の調子が色濃く反映している。例えば、1939年以前の「黒ノート」の「考察 XI」における以下の記述を参照。「実用的で「大衆」向けのイメージや「思考」のメカニズムは、あらゆる尺度をすべて排除してしまう。その尺度にしたがって、なおそれ自体支配的な本質的なものが確実に評価されうるかもしれないのに。ひとがなおも所有しているのは、撥ねつけるための情報だけである。そうした尺度のようなものは「抽象的」で「インテリ向き」なものだ、というわけである。民族の本質は史学的ではなく、歴史的にのみ企投のうちに根拠づけられうるのだとすれば、ひとは本質的な決断領域の根拠づけが、あらゆる大衆向けの制度をひっくるめた一切よりも「いっそう大衆向き」でありえようとも、そういった思想に納得できない。みずから強いられる問いかけと創造、それは一見したところ的外れで大衆を蔑視するようなものだと思うが、われわれがそうしたことをもはや決して許容することができず、まだ許容できないということ、われわれが長い期間にわたって決断を準備する忍耐力を持ちあわせていないこと、これらはすべて、われわれがもはや民族の本質を、そしてつまりは人間性の使命を確信できず、むしろ表面的な計算や処置のうちでのみわれわれを前進させるのであり、そうした計算や処置の膨大な規模が、ただ乏しく本質的な空虚さを覆い隠しているということを証明している」(GA95, 363)。

¹⁰⁸ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 331.

¹⁰⁹ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 331.

史の行程を観想することに携わっているような人々ではなく) が取り返しのつかないかたちで生じたものと折り合いをつけ、不可避的に存在するものとの和解を最終的に成し遂げる認識の形式である」(強調は引用者)¹¹⁰。取り返しのつかないかたちで生じた出来事をわが身に背負うこと、それが世界と和解することであり、世界に住まうことである。そのため 1953 年 3 月の『思索日記』のメモではそれを「深さ」に喩えて次のように記している。「理解が作り出すのは深さであって、意味ではない。政治的にはこれは、世界のうちに住まうようになること、くつろぐことと同じである。それは根を下ろす (*Vermurzelung*) 過程である。……深さの次元が作り出されるのは、根を張ること、つまり和解という意味での理解によってである」¹¹¹。ここでアーレントは、ハイデガーが「何のため (フー・ヘネカ)」つまり「目的」として規定していた「意味」を和解としての理解からきっぱりと斥ける一方、「内存在」のあり方としての「住まうこと」のうちに定位させている。和解としての理解は、世界にあらたに住みなおすこと、自らには如何ともし難い過去の出来事を「薪の重荷」として受け入れ、それと折り合いをつけながら他者と共存する行為なのである。

アーレントは、こうした「和解としての理解」を歴史との断絶を前提として捉えてはいるが、とはいえ歴史哲学との対決を拒否しているわけではない。むしろアーレントが「和解としての理解」の概念を練り上げてゆくにあたって重要な批判的参照項としたのは、他ならぬヘーゲルの歴史哲学であった。マルクス研究とともにヘーゲル研究にも取り組むなかで、アーレントはヘーゲルの和解の概念に着目している。アーレントはヘーゲルとマルクスの違いを、何よりもまず両者の世界史的考察の時間軸の相違に見てとっている。1951 年 3 月の『思索日記』のメモではこう述べられている。「世界史的。ヘーゲルとマルクスの間には本質的な違いは一つしかない。もっともその違いはきわめて決定的な意味をもっているのだが、その違いは、ヘーゲルは世界史的考察を過去についてのみ投げかけ、その完成としての現代において終わらせているのに対して、マルクスはそれを逆に未来へ「予言的に」投げかけ、現代を跳躍板としてのみ理解したところにある」¹¹²。ここでは一見したところ現代に歴史の終焉を見るヘーゲルの立場が斥けられているようにも見えるが、必ずしもそうではない。というのも、ヘーゲルは「純粹に観想的に把握されうるものにおいて自らの方法を貫き、政治的意志に目的を設定したり、政治的意志のために表向き未来を改善したりしようとして自らの方法を使おうとはしない彼の政治的直観 (Instinkt) は間違っていなかった」からである¹¹³。ここでもアーレントの「目的」に対する否定は明確である。むしろアーレントによれば、マルクスの失敗はヘーゲルを転倒することで、元来反政治的な弁証法という方法を政治に導入してしまった点にあるとされる¹¹⁴。他方、ヘーゲルの弁証法の優れた点は、まさしくそこで「和解」が見てとられているところにある。

¹¹⁰ H. Arendt, *Understanding and Politics*, pp. 321-322.

¹¹¹ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 332.

¹¹² H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 72.

¹¹³ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 72.

¹¹⁴ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 72.

そのため 1953 年 3 月の『思索日記』のメモには、次のように記されている。「ヘーゲルの歴史哲学について。これは和解の概念に基づいている」¹¹⁵。したがってアーレントは、ヘーゲルの弁証法における観想的直観のうちに、和解という認識形式の先駆的形態を見てとっているとよい。活動のアプリオリたる理解の根底に横たわるのは、和解への観想的直観なのである。

とはいえ、ヘーゲル弁証法におけるこの観想的直観が最終的に「神」に依拠する点で、アーレントはヘーゲルと袂を分かつことになる。「核心となる命題は『世界史の哲学』の末尾にある。「こうした発展の世界史と精神の現実的生成は、その歴史の移り変わる役者のもとにある——これは真の弁神論であり、歴史における神の正当化である。洞察 (Einsicht) のみが精神を世界史や現実性と和解させることができるのであって、起こったこと、日々起こっていることは…本質的に [神] 自身の御業である」。／ヘーゲルの哲学は最終的にこう述べている。「無限なものが有限なものの真理である」ときにのみ (『宗教哲学』)、私はみずからが有限であることに耐えることができ、「世界史と現実性」が「神自身の御業である」ときにのみ、私はそこに生きることに耐えることができる。それが和解なのである。／しかし神はヘーゲルにとって神性である。それは人間がマルクスにとって人間性となることと同じなのである」¹¹⁶。ヘーゲル弁証法における「和解としての理解」に対するアーレントのこうした批判的言説の含意は、すでに触れたようなキリスト教的な神による和解に対する批判を踏まえたものであり、のちの『人間の条件』において述べられているような、歴史と断絶したがゆえの哲学的観想の無意味化へつながるものとして考えられよう¹¹⁷。キリスト教的な神による和解を背景に置く限りで、ヘーゲルの観想的直観における和解からは人間性が剥奪されているのである。

しかしながら、ここでアーレントが単純に哲学の観想的直観を斥けたと考えてもならないだろう。それは「精神」と「世界史や現実」とを和解させる「洞察」という慎重な言葉遣いにも見て取れる。アーレントは 1953 年 9 月の『思索日記』のメモにおいて、ハイデガーの『プラトンの真理論』を手引きとしながら、プラトンの『国家』においてプラクシスに触れた一節を引き、「公私いずれにおいても洞察をもって行為 (zu handeln mit Einsicht) にとりかかる者はこれ (「善のアイデア」) を見なければならぬ」と訳している¹¹⁸。「洞察をもった行為 (ἐμφρόνως

¹¹⁵ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 337.

¹¹⁶ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 337.

¹¹⁷ H. Arendt, *Human Condition*, Introduction by M. Canovan, 2nd ed., The University of Chicago Press, Chicago, 1958/1998, pp. 291-294; H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Pieper, München 1967/1981/1994, S. 284-287.

¹¹⁸ アーレントが参照しているのは、「ヒューマニズム書簡」を併載して刊行された 1947 年版単行書の『プラトンの真理論』である。プラトンの『国家』の一節「公私いずれにおいても思慮ある行いをしようとする者はこれ (善のアイデア) を見なければならぬ (ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ)」(Plato, *Politeia*, 517c4-5) をハイデガーは「個人のことにおいてであれ公共的なものにおいてであれ、洞察をもって慎重に行為することを心がける者はこれ (アイデアの本質を可能化するものとして善と呼ばれるアイデア) をまなざしに収めねばならぬ」と訳しており、アーレントの独訳もこれに倣っている (M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Francke, Bern 1947, S. 40; GA9, 229)。アーレントの蔵書でもこの単行書版の該当箇所印がつけられている。http://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Heidegger-

πράξις)における「洞察」はまさしく「フロネーシス(φρόνησις)」や「思慮すること(φρονεῖν)」、
「思念(φρήν)」と同系列の言葉であり、1944年夏学期講義「論理学 ロゴスにかんするヘラ
クレイトスの教説」におけるハイデガーの分析にしたがえば、まさしく「思考(Denken)」を意
味するものなのである(GA55, 373)。ハイデガーは、こうした含意をもった「洞察」の意味を
フォアヅクラティカーへと還元する一方で、「イデア」によって規定された「世界のうちで行為」
しなければならないとしたプラトンを批判している。アーレントもプラトンのソフィアとイデ
アを批判するが、しかしそれはハイデガーとは見立てが異なっている。1953年9月と10月の
『思索日記』のメモによれば、プラトンの問題は、ソフィアを「洞窟の外部」に置き、「日常的
なもの」に対する「タウマゼイン」の意味を置き去りにして、「政治的根拠」も「哲学的根拠」
も失った「善のイデア」を再び「哲学」と「政治」のなかに持ち込んだ点にある¹¹⁹。フロネー
シスのうちに脈々と流れる洞察としての思考こそ、哲学における和解への観想的直観に取り戻
されるべきものであり、和解への観想的直観を本来の姿において生き生きと遂行させるものな
のである。

アーレントは、和解としての理解のうちに潜むこうしたフロネーシスとテオリアないしソフ
ィアの緊張に満ちた連関を決して見落とすことはなかった。アーレントが解釈学的な「循環」
を見てとっているのは、まさしくこのフロネーシスとテオリアないしソフィアのあいだの緊張
関係である。アーレントは『存在と時間』のハイデガーに倣うかのように、こうした和解をそ
なえた理解がたとえ予備理解を追認するだけであるとしても、「循環」にたじろぐことも「悪循
環」を避けることもないと述べているが、のみならず「理解」は「哲学」に似ているとすら述
べている¹²⁰。「哲学においては、偉大な思想はつねに循環をなしており、人間の精神は存在す
るすべてのものの本質とのあいだの終わりなき対話に携わっている」¹²¹。こうしてアーレント
は、和解としての思考を、世界との間で無限回に反復される対話のうちへと浸透させてゆく。
この点でアーレントの和解としての理解は、有限的な人間の無限のフロネーシスのうちにとど
まりながらも、そこで安んじて世界全体の観照を目指す哲学の知との新たな接点を見出そうと
する試みと言ってよい。「理解は、正確な情報や科学的認識を持つこととは違って、明白な成果
を生み出すことのない複雑な過程である。理解は、それによって絶え間のない変化や変容のな
かでわれわれがリアリティと折り合いをつけ、和解しようとする終わりなき活動、すなわち世
界のなかで安らごうとする終わりなき活動である」¹²²。やがてこの「和解」の概念は『人間の
条件』第三十三節で扱われる「赦し(forgiveness; Verzeihen)」の概念へと包摂されてゆくこと
になる一方¹²³、論文「理解と政治」の末尾では、のちの判断力論を先取りするかのように、「構

PlatonsLehre.pdf

¹¹⁹ H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, S. 456-457.

¹²⁰ H. Arendt, *Understanding and Politics*, p. 322.

¹²¹ H. Arendt, *Understanding and Politics*, p. 322.

¹²² H. Arendt, *Understanding and Politics*, p. 307.

¹²³ H. Arendt, *Human Condition*, pp. 236-243; H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, S. 231-238. なお当該箇所の

想力」が「理解」と「対話」であることを指摘して締めくくられている。「構想力」において「このように何かから距離をとることと、他者との深淵に橋を架けることは、理解するという対話の一部をなしている」¹²⁴。しかし赦しであれ、構想力であれ、対話であれ、あるいは判断であれ、いずれの概念にも「和解としての理解」の含意が受け継がれていった点は見逃してはならないだろう。こうしてアーレントは、理解のおよぶ限りの——しかし理解の破壊され切った——歴史のなかで、異なる他者と共存するための世界に住みなおすために、和解としての終わりなき対話を、たえず新たに開始される対話を求めていこうとするのである。

8. 地平融合としての理解

以上のようなアーレントのガダマーがハイデガーの現存在の解釈学の着想を受けて自らの哲学的解釈学を構築したことはよく知られているが、わけてもその実存論的問題設定を歴史性という超越論的次元へと拡張したことが、同時に解釈学における「理解」の概念に大きな拡大をもたらしたと言ってよい。もちろんその場合の超越論は、近代形而上学の超越論哲学の意味におけるものではない。ハイデガーが「存在論」という枠組みのもとで行った現存在分析は、現存在それ自身の構造のうちに「理解」という存在者を超越する超越論的運動を見出した点にある。「……ハイデガーのラディカルな存在論的省察が向かった課題は、「現存在の超越論的分析論」によって現存在のこうした存在構造を解明することであった。ハイデガーはあらゆる理解の企投性格を露わにして、理解それ自体を超越の運動として、存在者を超出する運動として思考したのである」¹²⁵。フッサールが超越論的主観性の存在論的身分を放置し、またディルタイが精神科学の方法の探求において生の客観的安定性を目指そうとしたのに対して、ハイデガーは現存在のうちに「理解」の存在論的な可能性を追求したのだとガダマーは捉える。「理解は……現存在の根源的な遂行形式である。理解は、実用的な関心や理論的な関心といったさまざまな方向へと分岐するが、これらすべてに先立って、理解は存在可能であり「可能性」であるという点で、現存在の存在様態なのである」¹²⁶。このような意味での存在論的超越論をガダマーはみずからの解釈学における歴史性の理解のうちへと導入する。「ハイデガーによる理解の超越論的解釈によって、解釈学の問題は普遍的な姿形をとるのであり、のみならず新たな次元へと拡大する」¹²⁷。というのも、ハイデガーにおいては、現存在における過去の歴史性に対する理解は同時に、現存在の将来への可能性への企投そのものを可能とするものとして考えられ

「赦し」の概念については、以下参照。森一郎『アーレントと赦しの可能性——反時代的試論』春風社、2024年、第一部。

¹²⁴ H. Arendt, *Understanding and Politics*, p. 307.

¹²⁵ GW1, 264.

¹²⁶ GA1, 264.

¹²⁷ GW1, 268.

でもいるからである。「理解の一般的構造は歴史的理解においてその具体化に達するが、それは習俗や伝承という具体的な拘束やそれに応じた自らの将来の可能性が理解そのものに働くようになることによってなのである」¹²⁸。こうしてガダマーはハイデガーの「理解」概念の超越論的運動性を歴史性へと拡張するのだが、ここですでに、ガダマーとアーレントの理解をめぐる歴史理解の相違が浮き彫りになっている。先に見たとおり、アーレントにとって理解は、近代のうちですでにその術を失って崩壊しているために伝統と断絶したところから出発しなければならないが、しかしガダマーにとって理解は、絶えることのない歴史的伝統から制約を受けるばかりでなく、他ならぬ歴史的伝統のうちで将来の理解の可能性へ向けて絶えず新たに具体化されるものなのである。

歴史的伝統の一貫性にかんしては、ハイデガーが形而上学における主客図式や合理的思考といった頽落史の側面を徹底して批判するのに対して、ガダマーもそうした批判を基本的に踏襲しつつも、それ自体を新たな理解の刷新の契機としても捉える。この点は、『真理と方法』第二部第二章第一節において、現存在の解釈学的循環構造から「先入見」の意義を際立たせると同時に、それを「理解の条件」に据えることで理解を「地平融合」の過程へと接続させてゆく記述のうちで巧みに描きだされている。ガダマーは、アーレント同様、ハイデガーの提起した「循環」構造は「悪しき循環」などではなく、「存在論的に積極的な意味」をもつものであることを認める¹²⁹。しかしながら、この「循環」における「予備理解」を全体主義に抗する「コンセンサス」に見定めたアーレントとは異なり、ガダマーは「理解」の「先入見 (Vorurteil)」を歴史性へと拡張する。そこでは、啓蒙主義における先入見の信用失墜が指摘される一方で、古典にも範をとって権威と伝統の復権が打ち出されている¹³⁰。こうした啓蒙主義批判は、すでに第一部第一章「美学的次元の乗り越え」におけるカント『判断力批判』の扱いでも明瞭となっていた。一方でガダマーは教養、共通感覚、判断力といったいわゆる「人文主義的伝統」を積極的に評価する一方で、「天才」概念に見られる主観化の傾向を厳しく批判している。アーレントも『真理と方法』のこの第一部第一章にはとりわけ丹念に目を通し、ときにガダマーの理解に批判を加えていることが読み取れるが¹³¹、ここでもアーレントとガダマーの相違は際立っている。先に指摘しておいたとおり、アーレントがのちに構想力を趣味判断のうちに積極的に読み込んでいったのに対して、主客図式の区分と同時に感性与悟性の区分にも抗うガダマーは、構想力に重点を置くことはしない¹³²。他方、ガダマーの打ち出す権威と伝統の復権には、アーレントが全体主義に至る近代の歴史の展開のなかで切り詰めた理解の歴史的射程をむしろ最大限に拡張しようとする意図が窺えよう。

歴史の断絶か連続かというアーレントとガダマーの相違点は、ガダマーの「時代の隔たり

¹²⁸ GW1, 268.

¹²⁹ GW1, 270-271.

¹³⁰ GW1, 281-295.

¹³¹ http://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Gadamer_Wahrheit-Und-Methode.pdf

¹³² 以下参照。小平健太『ハンス＝ゲオルグ・ガダマーの芸術哲学』晃洋書房、2020年、第二章。

(Zeitenabstand)」の概念において最も明瞭となる。ガダマーにとっては、「先入見」といっても決して歴史性と断絶したものではありえない。「歴史学的・解釈学的行為における伝統の契機は、根底で支えている先入見の共同性によって生じる」からであり、これこそが「帰属性の意味」である¹³³。とはいえ、解釈者の側の解釈学的意識が伝統と完全に一致していることも当然ながらありえない。伝統のうちには「親近性と異質性の分極性」が存在しているのであり、この分極性のうちに解釈学の営みは立っている。「伝承がわれわれにたいして持っている異質性の親近性の中間に横たわる緊張関係は、歴史学的に考えられた隔たりをもった対象性とある伝統への帰属性の中間の緊張関係である。この中間 (Zwischen)こそが解釈学のほんとうの場所である」¹³⁴。このことは、解釈者にとって先入見がやすやすと制御したり斥けたりできるようなものではなく、それゆえ先入見に対して「判断 (Urteil)」もやすやすとは下しえないということの意味している¹³⁵。先入見を先入見として批判するためには、伝承が従来とは異なる見解を持つことが見てとられねばならない。それを可能とするのが、「時代の隔たり」である。「時代の隔たりこそ、解釈学の真に批判的な問題を解決しうるようにする」のである¹³⁶。このように見てくると、アーレントとガダマーの双方において、歴史的共同性に対する意識の相違も明白である。アーレントにとっても「われわれはわれわれの理解が及ぶ範囲で同じ時代に生きている」とはいえ、理解の術を失っている以上、もはや他者との間には「深淵」が架かっている¹³⁷。それゆえアーレントは批判的ながらもあらためて過去の思想史を参照することでこの深淵に橋を架けようとするのだが、しかしガダマーにとって、そうした他者との隔たりは歴史的な隔たりであって、しかもそれ自体空疎な深淵ではまったくない。「時間はもはや、まずもって分離されているがゆえに架橋されねばならない深淵ではなく、本当のところは現在が根を下ろして、出来事を担っている根拠である。それゆえ時代の隔たりは架橋されねばならないようなものではない。……時代の隔たりは大きく口を開いた深淵などではなく、由来や伝統の連続性によって満たされており、この連続性の光のもとでわれわれに伝承が現れてくるのである」¹³⁸。このような歴史的共同性が命脈を保っているのであれば、理解もまた徹頭徹尾歴史に媒介されることで生成するものでなければならないことになろう。それゆえに「むしろ理解とはつねにそれ自体で存在していると思われている地平の融合の過程なのである」¹³⁹。

ガダマーはこうした理解を最終的に「問いのと答えの弁証法」をとおして「言語」のうちに位置づけてゆくが、そこで見定められているのは理解が言語という媒体をとおして事柄へと向かうという事態、ないしは「理解が行われるのは、事柄そのものが言語にいたる」という事態

¹³³ GW1, 300.

¹³⁴ GW1, 300.

¹³⁵ GW1, 304.

¹³⁶ GW1, 304.

¹³⁷ H. Arendt, *Understanding and Politics*, p. 323.

¹³⁸ GW1, 302.

¹³⁹ GW1, 311.

である¹⁴⁰。ヘーゲルおよびプラトンを經由して言語の思弁性と解釈学の普遍相へと至るその歩みでは、ガダマーもまたハイデガーと同じように、理解のうちでフロネーシスとソフィア／テオリアの媒介を試みているように思われる。しかしそれは、フロネーシスをソフィア／テオリアへと極限化してゆく歩みというよりも、むしろソフィア／テオリアをそのつどのフロネーシスへと自由に分有する遊戯であると言ってよい。それゆえにガダマーはこう述べる。「言葉を用いることで、眼に見えるとおりに与えられているものは、普遍的なものの個別事例として用いられているわけではなく、語られたことそのもののうちで現前している——ちょうど美のアイデアが美しいもののうちで現前しているように。……理解にあたって、われわれに出会う物ごとの重みがいかにしていれば働きかけてくるのかということ、それ自体が言語的な過程であり、言ってみれば、意味されていることの周囲を戯れる言葉と遊ぶことなのである」¹⁴¹。したがって、ガダマーがアリストテレスの「フロネーシス」の解釈学的アクチュアリテートをどれほど強調しているにせよ、そこに潜むソフィア／テオリアへの眼差しを看過してはならないだろう。

アリストテレスのアクチュアリテートを論じた『真理と方法』第二部第二章第二節bの記述からも、この点は明瞭に読み取れる。なるほど、「明らかに解釈学問題もおのれの存在から切り離された「純然たる」知を遠ざけておく」が、そうした「純然たる知」はあくまでも「「エピステーメー」という理論知」に限られている¹⁴²。「テクネー」は「ほかの何かのものを作り出すことはできる」が、それとは異なり、「フロネーシス」は「自己知 (Sich-Wissen)」であり、「自己のための知 (Für-sich-Wissen)」である¹⁴³。ガダマーは、こうした「自己知」としてのフロネーシスとならぶ「良き理解 (Verständnis; σύνεσις)」としての徳のうちに、アーレントと同様、公共的な「洞察」が備わっている点を見てとっている¹⁴⁴。ガダマーによれば、アリストテレスが「倫理的考察 (sittliche Überlegung)」に挙げている「洞察 (Einsicht; γνώμη)」と「思いやり (Nachsicht; συγγνώμη)」は、テクネーとは異なり、ひとにそなわる道徳的な「性質」である¹⁴⁵。「公正に正しく判断する者が洞察をそなえていると言われる。洞察をそなえた人は、したがって他者の特殊な状況を正しく認める準備ができており、それゆえまたたいいは思いやりもしくは赦し (Verzeihung) をする心持ちがある」¹⁴⁶。優れた自己知を備えた者は、他者に対するこうした良き理解を備えている。「良き理解 (Verständnis) のある者は、影響の及ばない対岸に立ってものを知ったり判断したりするのではなく、じぶんと他者とを結びつけている特殊な共属性から、まるでわが身に起きたことのようにともに思考する」ことができる¹⁴⁷。ア

¹⁴⁰ GW1, 383.

¹⁴¹ GW1, 493.

¹⁴² GW1, 319.

¹⁴³ GW1, 321.

¹⁴⁴ Vgl. Aristoteles, *Ethica Nichomachea*, 1143a19sq.

¹⁴⁵ Vgl. Aristoteles, *Ethica Nichomachea*, 1143a32sq.

¹⁴⁶ GW1, 328-329.

¹⁴⁷ GW1, 328.

アレントの構想力が「距離をとること」に基づいていたのに対して、ガダマーの良き理解はあくまでも「共属性」に依拠している。この点を除けば、この「洞察」と「思いやり」の理解は、ほぼアレントが「和解としての理解」のうちに見てとったものと同様であると言ってよい。とはいえそこでガダマーが着目するのは、フロネーシスや良き理解がはたらくためにまず「状況」に対してはたらく「知」、すなわち「ヌース」である。「そのつどのもの [状況：引用者] についての知がはじめて道徳的な知を完成させるのだが、そうはいつでもこの地は、決して感性的に見ることではない。……ここでの見ることは、状況において見えるものをそのまま知覚するというのではなく、その状況を行為の状況として、何が適切なのかを照らし出して見ることを学ぶ、ということの意味する。……倫理的考察においても、直接その場で行うことを「見る」とは、たんに見てとることではなく、ヌースなのである」¹⁴⁸。このように見てくるなら、ガダマーの理解の概念をフロネーシスへと集約させるのは単純に過ぎると言わねばならない。しかし翻って、アレントの構想力における「距離」を伝統的な主客図式への立ち返りとみなすのも、同じく素朴に過ぎるように思われる。ハイデガーがそうであったように、フロネーシスとソフィア／テオリアのあいだの緊張関係に身を置くことは、理解にとって超越論的次元を開くものであり、そうした超越論的次元を欠くならば、理解にとって「悪循環」に陥らないための解釈学的循環の余地もまた開かれえないのである。

しかしガダマーは、こうした超越論的次元における解釈学的循環をハイデガーのように脱形而上学的な存在論的次元において開いておこうとするのではなく、此岸の共同性の次元において開こうとする。それがもっとも明瞭に窺えるのは、ガダマーによるヘルダーリンの「回想」をめぐる解釈である。1987年9月27日にハイデガー・ゲゼルシャフトで行われた講演論文「ヘルダーリンの「回想」に照らした詩作と思考」のなかで、ガダマーはハイデガーによるヘルダーリン解釈の重要性を認めながらも、その読み方には断固反対の立場を打ち出している。もちろんガダマーは「形而上学の「克服」をめざすハイデガーにとって、後期ヘルダーリンの中心に位置づけられた「回想」が「統一的な歴史哲学的かつ歴史詩的なビジョン」を与えるものであったことを認める¹⁴⁹。そのさいハイデガーが「回想」の解釈で試みたのは、そこに登場するあらゆる人物像のなかに詩人の姿を見てとることであった。「だが留まるものを打ち建てるのは詩人たちののだ」という最終行は、明らかに詩人を指し示している。ハイデガーもまたこの最終行によって導かれているが、それは「ハイデガーがこの詩のいたるところで、北東の風によって好ましい航海を約束されている船乗りたちであれ、詩人が恋しく思う今は亡き友人たちであれ、詩人を見出したいと考えているからである」¹⁵⁰。しかしガダマーは「しかしこの詩を読むと、ハイデガーにはまったくついていけない」と批判する¹⁵¹。ガダマーのみるところ、ハ

¹⁴⁸ GW1, 327.

¹⁴⁹ GW9, 43.

¹⁵⁰ GW9, 43.

¹⁵¹ GW9, 43. 「ヘーゲルの遺産」(1980年)における以下の記述も参照。「私が展開した解釈学は現存在の「有限性」と歴史性を主張するものであり、超越論的な自己把握からの離反を継続しようと試みた——もちろんヘルダー

イデガールの解釈はあらゆる登場人物の姿を詩人の脱形而上学的次元へと一元化してしまっているため、むしろ船乗りや友人や詩人たちがかたちづくる共同性の存在論的次元を正確に描き出すことができていないのである。

これに対してヘンリッヒは「回想」におけるボルドーの地理的描写を詳細な文化史的調査に基づいて解釈しようと試みているが、ガダマーはそれに一定の理解を示しながらも、全面的に与することもしない¹⁵²。「詩と回想の変容力を理解するために、当時のボルドーの外観に興味を持つ理由が私にはわからない」¹⁵³。文化史実的事実に詩の時空間を基づけようとするヘンリッヒとは異なり、ガダマーは、船乗りたちと残される者、そして亡き友の記憶をそれぞれ固有のものとして際立たせながら、ヘルダーリンの詩人としてのあり方を究明しようとする。「正確な場所がどこであろうと、そこは別れの場所だったのであり、残された人々は消えゆく船を愛惜に満ちた眼差しで見送り、旅立つ人々もまた残された人々を眺めやる。ここで呼び起こされているのは人間の力である。遠さを乗り越え、回想を保ち、近さを保持する力である。だからこそ、この詩は「回想」と呼ばれているのだ。だから最終的にこの人間の力が詩の中で——ほかに一体どこかあるだろうか——留まるもののなかで成就されるのは当然のことである。有名な最後の「だが」の部分、「だが留まるものを打ち建てるのは詩人たちなのだ」という言葉は、詩人が他の人々よりも真なるものに対してより高度な明察をそなえているという意味ではなく、詩人は「現」が与える記憶を受け取ることで、不在のものを保持する生き生きとした力のなかで留まるべきものを高めることができる、ということの意味している。それが詩人の使命なのである」¹⁵⁴。つまり、冒険者たる船乗りたちの生きざまと詩人の生きざまはそれぞれ異なるものであって、詩人はまさしくその差異をとおして自らの運命を自覚するのである。「今一度問おう。詩人にとってこの経験は何を意味するのか。そして詩全体の最後でまるで説教者のように「だが留まるものを打ち建てるのは詩人たちなのだ」と締めくくることが、彼は何を学んだのか。……彼はいまやじぶんとは全く異なる船乗りたちから、運命の道や回り道は高潔な詩的夢想の生だけではないことを学んでいる。孤独を感じた詩人は、そこでおのれの運命とみずからの使命を認識するのである」¹⁵⁵。

こうしたガダマーの解釈は、ハイデガーとヘンリッヒの解釈を調停しつつも、回想に繰り返

インスピレーション
リンの詩的神話による「靈感」というハイデガー自身のやり方ではなく、プラトンの「開かれた」弁証法に立ち返り、私を早くからギリシア思想に引き込んだ、ユリウス・ステンツェルが言うところの「主観性の蒸化 (Abdämpfung der Subjektivität)」に依拠することによってであった (GA4, 477)。なお、ガダマーがしばしば用いるこの表現をステンツェル自身は「個人的な自己意識の蒸化 (Abdämpfung des individuellen Selbstbewußtseins)」と表現しており、それ自体は近代的な主観概念からの距離化を含蓄している。以下参照。J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, R. Oldenbourg, München und Berlin 1931, S. 30; M. Hofer, Die „Abdämpfung der Subjektivität“ Drei Beispiele aus der amerikanischen bzw. Französischen Gadamer-Rezeption, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 54, Heft 4, 2000, S. 593-611.

¹⁵² D. Henrich, *Der Gang des Andenkens: Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1986.

¹⁵³ GW9, 44.

¹⁵⁴ GW9, 52.

¹⁵⁵ GW9, 52.

し尽力する人間の多様な生と、神々の帰還を望む詩人の生とを差異化し、詩の時空間の新たな開示をめざすものだと言ってよい。こうしたハイデガーとヘンリッヒとガダマーそれぞれの解釈に優劣をつけるような学問的な試みが果たして有益であるかどうかは、いまは措こう¹⁵⁶。こうしたガダマーの解釈が興味深いのは、冒険者の船乗りと夢想する詩人とを隔てることで、先の「ムネモシュネー」にかんしても、「詩人性」にすべてを集約させるハイデガーの解釈とは異なる視界が開けてくる点である。というのも、「身を揺らせている／海に浮かび揺れる小舟のように」のうちに、船乗りたちの別離の回想、そして詩人の別離の回想が、それぞれに異なる人間の力として多声的に響いているのだとすれば、この事態は、読み手の各人に対しても、それぞれの回想と存在の相違に応じて、詩との対話の多元的で新たな可能性が開かれていることを意味することになるからである。対話におけるこうした新たな理解の多元性を開くのが、他ならぬ解釈である。こうしたガダマーの立場は、次の言葉にもはっきり表れている。「詩を読んでそれを自分のものにする読者の真っ当さを擁護させてほしい。このような場合、理解は人間同士の日常会話と同じように構成される。面と向かって言われようが、詩の中で言われようが、ひとは言われた相手として、言われたことの意味の統一を遂行しようと試みる。ひとは同伴し答える相手でもあり、詩に同伴し最後に一緒に歌う詩の読み手でもある。解釈の最初の仕事は、この同伴を促すことなのである」¹⁵⁷。このように見てくるなら、ガダマーが詩の解釈をとおして描き出そうとしているのは、現在のみならず、将来にわたる読み手にまで開かれた多元的な対話によって形づくられる、此岸の存在論的共同性であると言えるだろう。

9. 終わりにき和解

こうした多元的な存在論的共同性を重視するガダマーの解釈学的立場は、詩の解釈のみならず、法の解釈においても一貫しているが、そこでの「刑罰」の概念にはアーレントの「裁き」の概念との相違点を見てとることができる。『真理と方法』第二部第二章第二節cでは、歴史的解釈学や神学的解釈学を含め、わけても法解釈学のモデルに「理解」における「作用史的意識」を基盤とした「適用」の生産的な役割が認められている¹⁵⁸。解釈学の多様な営みのいずれにおいても、テキスト——法律であれ聖書であれ——の意味の具体化という「適用」の課題を担うという共通点を有している。「こうしてわれわれは解釈学のあらゆる形式に真に共通するものとして際立たせることができた。理解されるべき意味は解釈においてはじめて具体化され完成される。とはいえこうした解釈行為はテキストの意味に完全に結びつけられたままなのである」

¹⁵⁶ B. Freyberg, On Hölderlin's "Andenken": Heidegger, Gadamer and Henrich—a Decision?, in: *Research in Phenomenology*, 34(1), 2004, pp. 181-197.

¹⁵⁷ GW9, 46.

¹⁵⁸ GW1, 346.

159. 裁判官や弁護士など、現実の法解釈行為に携わる者はそのつどの個別事例のなかで法を具体化する役回りを負うが、そのさい条文の知識のみならず裁判制度や司法権にも精通していなければならないとはいえ、最も重要となるのは「法への帰属性 (Zugehörigkeit zum Gesetz)」である。「しかしながらここで要請されている法への帰属性というのは、法秩序が万人に妥当するものとして承認されているということ、したがって法秩序から誰も除外されないということにほかならない」¹⁶⁰。それゆえに、判決をたんなる論理的な包摂関係とみなすような法解釈理論に対しては、従来の法の補完を解釈学的に行う法解釈学が優先されねばならないのである¹⁶¹。こうした理解の適用としての法解釈が適切に行われるためにガダマーが前提としているのは、裁判官であれ弁護士であれ、法解釈行為に携わる者もすべて法秩序の共同体のもとでは他の構成員と同一であるということ、すなわち「法治国家 (Rechtsstaat)」の「法的安定性 (Rechtssicherheit)」である¹⁶²。したがって、法律上の命令——たとえば判決——が下される場合においても、命じる側も命じられる側もこの共同体に共有された「命令の意味」の「理解」に従っている。命じられる側が命令を受け入れるにせよ拒否するにせよ、そうした命令の意味の「具体化」はやはりこの「命令の意味」の「理解」を前提として行われる¹⁶³。それゆえ言葉の上では命令に従いながらもその意味に従わない 悪漢^{ビカロ}のモチーフから逆説的に浮かび上がるのは、命令の理解において必要となるのは「命令に従う者の状況理解と責任感」、すなわち「命令を受け取る者が意味の理解という指定された生産的な仕事を果たさなければならないということ」なのである¹⁶⁴。

法治国家におけるこうした法的安定性の理念とその回復を目指す点から法の命令を捉えるガダマーの姿勢は、伝統からの理解の断絶において登場した全体主義に対して決定的な和解不可能性をもって断罪するアーレントの姿勢とは明らかに対照的である。ガダマーは判決を下す者も判決を下される者も、いずれもが共同体において共有された「命令の意味」を「理解」している以上、その意味を具体化する「実行」行為がいかなるものであれ、この「理解」を前提とした「解釈」のプロセスを経なければならない。誰もが共同体における法の意味を理解している限り、共同体の法から排除される者はいない。他方アーレントにとっては、そもそも共同体において共有された「理解」が存在しない以上、判決という「和解としての理解」のプロセ

¹⁵⁹ GW1, 338.

¹⁶⁰ GW1, 335.

¹⁶¹ GW1, 335. ここでガダマーはいわゆる「キール学派」出身のヴィアッカーの『法と判断技法 (Gesetz und Richterkunst : zum Problem der aussergesetzlichen Rechtsordnung, C.F. Müller, Karlsruhe 1957)』に言及することで自説を補完しているが、ヴィアッカー自身は戦後ガダマーの解釈学に接近するものの、後期共和制ローマ法学を権威的なモデルとするか否かという点で両者の見解はやがて相違してゆくことになる。シュミットとの関係も含めて、遺稿や書簡資料を踏まえこの点を論じたものとして、以下参照。V. Erkkilä, Roman Law as Wisdom: Justice and Truth, Honour and Disappointment in Franz Wieacker's Ideas on Roman Law, in: K. Tuori and H. Björklund (ed.), *Roman Law and the Idea of Europe*, Bloomsbury Academic, London 2019, pp. 35-52.

¹⁶² GW1, 335.

¹⁶³ GW1, 349.

¹⁶⁴ GW1, 349.

スをとおしてこそ共同体は再編されなければならない。たとえ法の意味を理解していたとしても、処罰可能な限度を超えた犯罪行為を行った者は、新たな共同体から排除されねばならないのである。両者は「理解」と「解釈」のプロセスをとおして共同体との「和解」がなされる点ではおおむね合致しているが、「理解」ないし「解釈」としての「和解」を新たな共同体再編のための架橋として捉えるか、作用史的意識における共同体の連続性において捉えるかという点で決定的に相違しており、それが刑罰の意義の相違にも及んでいる。

こうした刑罰をめぐる両者の相違は、それぞれのヘーゲル解釈からも浮き彫りになる。実のところガダマーにおけるこうした法的判断の理解は、そのヘーゲル解釈で繰り返し言及されるモチーフである。ガダマーは「キリスト教の精神とその運命」(1797-1800年)から「人倫の体系」(1802-1803年)、『精神現象学』(1807年)を参照しつつ、犯罪と刑罰における和解をヘーゲル弁証法の要諦として捉えている。1964年の講演を基にした1966年の論文「逆さまの世界」では、「風刺(Satire)」の技法を活用することで、犯罪と刑罰が織りなす二重の弁証法的関係が描き出されている。ヘーゲルは『精神現象学』で現実世界とそれをさかさまにした超感性的世界の対立を描いているが¹⁶⁵、両者を単純な対立として捉えるのは、表面的な風刺にとどまる。というのも、「世界を風刺によってさかさまにすることは、言明としてみれば、その逆さまの世界において、それゆえその世界の真なる可能性において自己を認識できると信じていることだからである」¹⁶⁶。現実世界を反転させた超感性的世界を真なる世界と思い込むのは、いまだ現実世界の表面的な分裂にとどまっており、真の反転には至っていないのである。

ガダマーは仮象の世界と真なる世界というこの単純な対立が不十分であることを、風刺のいっそう根本的なはたらきのうちに見とる。「熟慮すべきは、風刺の根本課題のひとつは、道徳的偽善を暴露すること、存在すべき世界の非真理を暴露することだ」という点である。それによって「はじめて逆さまの世界の意味に真の鋭さが与えられる」¹⁶⁷。「風刺による描写は、誇張であれ無垢の対比であれ何であれ、いずれの場合も「反対それ自体」である。それによって、真なる現実性は偽りの仮象の背後で、そのさかさまのありさまにおいて見通せるものとなるのである」¹⁶⁸。ガダマーはヘーゲルとともに、こうした対立を超える「より高次の領域」ないし「別な領域」をめざす¹⁶⁹。この領域を指し示す事例が、初期以来ヘーゲルが好んだ犯罪と刑罰の弁証法的関係である。ガダマーによれば、現実世界において刑罰は犯罪者を辱め、その名誉を汚すが、それに対して超感性的世界では刑罰が恩恵となる、という反転構造は表面的である。また、刑罰が犯罪者を破滅させることで自らの存在を回復しようとする復讐となるような反転構

¹⁶⁵ F. W. G. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke, Bd. 3), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970, S. 128-129; GW3, 41.

¹⁶⁶ GW3, 42.

¹⁶⁷ GW3, 42.

¹⁶⁸ GW3, 42

¹⁶⁹ F. W. G. Hegel, *Frühe Schriften*, (Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke, Bd. 1), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971, S. 341; F. W. G. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 128; GW3, 44, 45.

造もやはり表面的である。風刺が真に意味しているのは、すなわち本来の弁証法的反転においては、刑罰によって法は法に対立するものと和解し、犯罪者の自己破壊をも撤廃し、犯罪者はその運命において自己自身と和解する。犯罪行為と刑罰を対立させて刑罰を恩恵とみなすような逆さまの世界は、まさに「この抽象的世界がさかさまの状態であることを暴露し、運命と運命との和解が果たされる「より高次の領域」へと犯罪行為と刑罰を押し上げるのである」¹⁷⁰。これをヘーゲルは「墮落の和解 (die Versöhnung des Verderbens)」と呼ぶ¹⁷¹。ガダマーによれば、墮落の和解においては、刑罰が敵対的なものではなく、「刑罰が犯罪者によって受け入れられること」によって、「犯罪者は法的共同体の生命のうちへと還帰する」という「一致の回復」への逆転が果たされるのであり、そこでこそ「刑罰の法的意味ははじめて完成される」のである¹⁷²。

もちろんガダマーは、アーレント同様、こうしたヘーゲルの刑罰論における罪の赦しが最終的には「神学」の問題に由来するものであること、そしてそこには「信仰と恩寵」の意味が関連していることを見てとっている¹⁷³。しかしそれにもかかわらず、ガダマーが着目するのは、敵対と好意のこの具体的な反転には「自己疎外とその克服」という「普遍的意味」があるという点である。「対立するものを自らのものへと変容すること、あるいはヘーゲルが好んだ言い回しによれば、他在において自己認識を遂行し、そのようにして疎外を止揚すること、これが精神の本質なのである」¹⁷⁴。こうしてガダマーは、刑罰の意味を理解することによって犯罪者は共同体へ回帰し、疎外からの和解が果たされるとみなす。だがアーレントなら、刑罰の限度を超えた犯罪者は、たとえ刑罰の意味を理解していなくても、極刑による死をもって法的共同体の生命からは除外されることになるだろう。アーレントにとって、自己疎外の克服は普遍的とはいえず、法的共同体の生命にも有限性が存在するのである。むしろこうしたアーレントの立場から見るなら、翻って、ガダマーがヘーゲルに則って展開した刑罰、法的判断、法的安定性、さらには伝統の連続性といったの発想のうちには、ひそかに純粋な「生命」ないし「自己認識」としての「精神」が、すなわち普遍的な和解を成し遂げる「絶対精神」が想定されているのではないか、という疑念が生じてくるのも不思議ではない。じっさいガダマーはアーレントのように個別的な法的判断の局面に立ち入っておらず、ましてや具体的な法制度の改正問題にも取り組んでいない¹⁷⁵。加えてここでの「風刺」の技法による弁証法の二重の役割の究明が「生命」

¹⁷⁰ GW3, 44.

¹⁷¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, (Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke, Bd. 18), S. 71f

¹⁷² GW3, 92-93, cf. 97.

¹⁷³ GW3, 44.

¹⁷⁴ GW3, 44.

¹⁷⁵ この点にかんする批判として、以下参照。U. Neumann, Zum Verhältnis von philosophischer und juristischer Hermeneutik, in: W. Hassemer (Hrsg.), *Dimensionen der Hermeneutik. Arthur Kaufmann zum 60. Geburtstag*, R.v. Decker & C.F. Müller, Heidelberg 1984, S. 49-56; M. Klatt, *Theorie der Wortlautgrenze. Semantische Normativität in der juristischen Argumentation*, Baden-Baden 2004, 61f.; V. Omaggio, Einleitung, in: S. Meder, V. Omaggio, G. Carlizzi, und C. Sorge (Hrsg.) *Juristische Hermeneutik im 20. Jahrhundert. Eine Anthologie von Grundlagentexten der deutschen Rechtswissenschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2018, S. 119, vgl. S. Meder und C. Sorge, Zur schöpferischen Kraft der Juristischen Hermeneutik, in: *a. a. O.*,

ないし「自己」で止揚されて終わっているように見えることからしても、そうした疑義を振り払うのは困難にも思えてくる¹⁷⁶。

しかしながら、この刑罰の法解釈学的問題を個々の法的判断の手法や裁判制度上の形式的な問題へと単純に還元してしまうなら、アーレントとガダマーがそれぞれにヘーゲル弁証法の歴史的精神のうちに見出した「和解としての理解」の真意は見失われてしまうだろう。この問題を解く手がかりは、ガダマーが「風刺」の技法を用いて究明した弁証法の二重の役割をさらに掘り下げることで得られる。風刺は、現実の世界とは正反対の逆さまの世界が実はすでに現実世界のなかにも存在していることを暴露する。しかしそれだけでなく、風刺においてはそうした暴露が同時に隠蔽でもあって、逆さまの世界それ自体が隠蔽として暴露されることで、現実世界における暴露と隠蔽の分裂の背後により高次の真なる統一が現出することになる。「風刺」という文芸上の技法を導入している点から推察されるとおり、ガダマーにとってこの暴露と隠蔽の弁証法的な反転の関係は「言語」の理解と重なり合っている。一見してガダマーはヘーゲル弁証法に従って高次の真なる統一としての自己意識へと還帰しているように思えるが、これは言語の観点からみれば、たしかに言語自体の反省に従ってはいるものの、その反省を「既知の全体のなかで弁証法的に媒介する道をとって、概念の自己意識」へ高めているにすぎない。その意味でヘーゲルの弁証法の思弁性はどこまでも「言明の次元」にとどまっているのである¹⁷⁷。

これに対して解釈学的弁証法の思弁性は、先にも触れた「言語という中間 (*Mitte der Sprache*)」としての有限な歴史的媒体性によって構成されている¹⁷⁸。この言語の媒体性においては、法的判断であれ解釈であれ、その主体は自己意識でもなければ、共同的主観としての意識でもなく、むしろ「事柄」そのものが「言語へ至る」という歴史的な媒体的運動そのものである¹⁷⁹。この言語の媒体的運動によって、われわれはつねに暫定的で非完結的な解釈と、解釈において相対的に完結する理解のあいだを相互往還する歴史的運動へと引き入れられることになる¹⁸⁰。「理解される存在は言語である」というガダマーのテーゼは、こうした言語の解釈学的思弁性の意味で理解されなければならない¹⁸¹。日常言語であれ——先のヘルダーリンの解釈において確認しておいたように——詩的言語であれ、それらが従来と同一の言葉でありながら、語る者のそれぞれにおいて、つねに別様で新たな意味を創造することが可能であるのも、そのためであ

S. 26.

¹⁷⁶ バトラーとの比較でこの点を指摘したものとして、以下参照。T. Telios, *Satire & Parodie – Konturen der Hegelschen Subjektbildung bei Hans-Georg Gadamer und Judith Butler*, in: *Hegel-Jahrbuch*, 2015, Heft1, S. 299-304.

¹⁷⁷ GW1, 472.

¹⁷⁸ GW1, 461, 469.

¹⁷⁹ GW1, 474, 478.

¹⁸⁰ GW1, 475.

¹⁸¹ GW1, 478.

る¹⁸²。したがって、そうした意味の創造は、ある特定の時点で一義的に確定されるわけではない。刑罰や法的判断も同様である。過去に下されたいかなる刑罰であれ法的判断であれ、それらが言語における解釈と理解として遂行される限りは、それらの意味はある理解において相対的に完結していると同時に、解釈としては暫定的に非完結的であって、つねに新たな検証と創造のプロセスに晒されねばならない。和解としての理解が辿るのも、そうした絶えざる変容のプロセスである。それゆえ和解としての理解を活動とみなすアーレントにとっても、和解としての理解を解釈学的思弁性において捉えるガダマーにとっても、和解としての理解は決して終わることのないプロセスなのである。

しかし、アーレントがこうした終わりなき和解としての理解をハイデガーの孤独な思考に対置させたのに対して、ガダマーは終わりなき和解としての理解によってハイデガーの思考そのものを超え出ることを試みる。1970年のイタリア講演に基づく「ヘーゲルとハイデガー」(1971年)は、上記で見たヘーゲルの「墮落の和解」の議論を踏まえつつも、ヘーゲル弁証法に解釈学的弁証法の思弁性を織り込むことで、思弁的で理性的な統一の限界に積極的な意義を見出している。それはガダマーのみるところ、ハイデガーがヘルダーリンの詩的言語を頼りとした独自の言語意識のもと、ヘーゲルに対抗して展開したまさしく脱形而上学的な思弁性である¹⁸³。ヘーゲル弁証法の思弁的で理性的な統一のもとに見いだされる自己疎外の克服の普遍性は、それと対置されるハイデガー存在論における「露呈」と「隠蔽」の二重性のうちにも認められる弁証法的構造なのである。ハイデガーは、当然ながら自身の存在論にこうした思弁的な弁証法的理解を認めない。ハイデガーにとって、ヘーゲルの思弁的観念論は、形而上学存在忘却のうちにとどまるがゆえにその隠蔽性と非-隠蔽性を思考することのないままにとどまっているからである¹⁸⁴。しかしガダマーは、そうした語られざるものの隠蔽性を認めつつも、なお語ることの露呈性に、語り続けることに言語経験の可能性を見て取るのである。

そうしたガダマーの反ハイデガー的な姿勢がもっとも鮮明に打ち出されているように思われるのが、1981年のアメリカ講演に基づく「ニーチェ——対蹠に立つ人。ツァラトゥストラのドラマ」(1984年)である。ガダマーにとってニーチェは「誘惑者」かつ「パロディスト」かつ「心理家」でもあるが、彼の「文芸作品」たる『ツァラトゥストラ』が与える解釈学的課題は、そこで物語られる「出来事全体」としての「悲劇」の意義の究明である¹⁸⁵。そのさいガダマーは、デリダの脱構築的解釈を意識しつつも、力への意志と永遠回帰を結びつけるハイデガーの戦略を踏襲したうえで、その乗り越えを企てる。先に見たように、ハイデガーは、力への意志と永遠回帰の結節点たる超人のうちに復讐の精神が潜んでいるがゆえに、復讐の精神の克服、復讐の救済は成し遂げられていないとみなした。アーレントも復讐をキリスト教的原罪に由来するものとして否定する一方、ガダマーも刑罰を復讐とみなす弁証法的理解を浅薄なものとし

¹⁸² GW1, 472-474.

¹⁸³ GW3, 99-100.

¹⁸⁴ GA9, 443-444.

¹⁸⁵ GW4, 449-453.

て斥けていた。ところがここでガダマーは、『ツァラトウストラ』第三部の末尾のクライマックスにおいて、復讐の救済が成し遂げられているとみる。ハイデガーからみれば、ニーチェは存在忘却という形而上学の歴史の終焉にあつて、まさしく「形而上学の「非本質」へと悲劇的に絡めとられている」のであり、そこに見いだされるのは「自己意識の近代的な反省性の魔力圏に呪縛される」という「自己矛盾にふさわしい表現」である¹⁸⁶。しかしながらガダマーは、ニーチェはこの自己矛盾を重々承知したうえで、「力への意志」を「永遠回帰」の教えによって「自己解消」することを試みていると読み解く¹⁸⁷。第三部最終節の「七つの封印」に先立つ「もう一つの舞踏歌」の二では、生と知の愛憎まみれた緊張関係が描かれるが、最終的にツァラトウストラと生は予感された別離の到来に、互いに涙する¹⁸⁸。生との別離は死であり、終わりを意味するにもかかわらず、ツァラトウストラが等しきものの永遠回帰へと向かうのはまさしく自己矛盾であり「不実」であるがゆえに、涙するのである¹⁸⁹。

しかしこの悲劇が「七つの封印」の最後で教えるのは、「歌え、もう語るな！ (Singe, sprich nicht mehr)」という言葉である¹⁹⁰。ツァラトウストラは、永遠回帰の教師として、おのれの力への意志を尽くしても「教えるという語り (Lehr-Rede)」が終わりえないという知に到達する。それはいわば、あらゆる語りを語り尽くした挙句に語りを超えた「純粋な自己関係性」のうちで¹⁹¹、生きながらに死に、死んだように生きるありさまであるが、ガダマーはそこに、教師も復讐の精神をも超えた一切の解消をみる。「そこあるのは、幼子の軽み、その軽やかな忘却、その無時間性、瞬間という現へのその没入、その遊戯である。それは歌のようなものである。歌は……思惑のいかなる公表 (Offenliegen) をも超えて、すなわちいかなる「露開 (Entbetung)」をも超えてその思惑の背後に横たわるものであつて、それ自身においてまったく自己充実を果たすのである」¹⁹²。歌における開示は公共的な共同性を開く根源的な開示であり、それはすでに見ておいたとおり、伝統的にはフロネーシスを導く言葉なき極限の知、文字通りのソフィア／テオリアとしての知と呼ばれてきたものに他ならない。こうしてガダマーは、こうした言葉なき知が、ハイデガーの言葉なき思考による復讐の精神からの救済と共鳴しながらも、それとは正反対に、永遠回帰による存在の肯定となりうるとみなす。しかしそれは歌による言語の放棄というわけではなく、究極的な言語としての歌のうちに言語自身の語りを見定め、言語によって世界と自己を媒介することで両者の和解を果たす、徹頭徹尾言語の思考と言えるだろう。

¹⁸⁶ GW4, 460.

¹⁸⁷ GW4, 460.

¹⁸⁸ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (Kritische Studienausgabe, Bd. 4), G. Colli und M. Montinari (Hrsg.), Walter de Gruyter, Berlin / New York 1999, S. 285.

¹⁸⁹ GW4, 458.

¹⁹⁰ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 291.

¹⁹¹ M. Skowron, Gadamer und das Drama Zarathustras. Eine hermeneutische Revision, in: *Nietzsche-Studien*, Bd.15, 1986, S. 401.

¹⁹² GW4, 462.

10. 和解としての和解——おわりに

こうしてアーレントやガダマーが理解を此岸の「和解」や「対話」としての「言語」として展開したのに対して、後期ハイデガーは理解を「原存在」に聴き従う思考へと深めていった。ハイデガーにとっては、対話もガダマーとは異なり、言語を媒介とした他者との対話ではなく、あくまでも「原存在」との対話であり、それゆえに『言葉への途上』でも述べられているとおり、「対話」は「独白」なのである¹⁹³。しかし、言語に定位するガダマーに対して、こうしたハイデガーの「独白」へのこだわりを、「原存在」一元論に還元された自閉的態度とみるのはあまりに単純に過ぎるだろう。というのも、たしかにアーレントやガダマーの見るとおり、詰まるどころ此岸の公共的な共同世界においてしか「和解」や「対話」が現出しないとしても、そうした世界がもはや共通理解すら失われた「逆さまの世界」であるのだとすれば、そうした世界の声しか聴き取れない態度こそむしろ同一の自閉性に陥る危険すらありうるからである。その意味で「独白」は、自己自身に独自の思考をそれとして整え、さらには伝統とは異なる新たな思考を切り開くための場を保つ所作となりうる。つまりこの「独白」は、言葉なきソフィア／テオリアをも超えて、他者と異なる独自の思考を、異なる他者へ届けるための「対話」への長い準備と言ってよい。対話の場が成り立つためには、異なる者たちの対話への準備をする者がいなければならないのである。

それでは、「和解」についてはどうだろうか。ハイデガーはヘルダーリンの「ムネモシュネー」における「掟」のうちに和解のモチーフを見てとってはいたものの、それ自体を独自に思考した痕跡は、ほとんど見当たらない。結局のところハイデガーにとっては、ヘルダーリンの詩「和解する者よ」から引き受けられた一節「人間は多くのことを経験した。／私たちが一つの対話であって、／互いに聴くことができるようになってから／天のものたちの多くが名づけられた」に極まる独白的な詩的対話への準備が、「和解」の本質であったのだろうか¹⁹⁴。そしてそうであるとすれば、アーレントへの1950年の「薪の重荷」をめぐる発言も、再会のさいに贈られたささやかな詩句にすぎず、ハイデガー自身はひたすら自らの思想のうちに沈潜するばかりだったということになるのだろうか。おそらくそうではない。ハイデガーは1952/53年から1957年に書き継がれた遺稿「黒ノート」の「注視I」のなかで、こう述べていた。「赦しではなく、和解である。たんなる赦しは、すべてを慣れ親しんだもののなかへ置き去りにする。和解——それは馴染みのないものの静けさのうちへ、また無傷の本質が心から心へと帰属する静けさのうちへととどまって、変容するものである。この静けさは、運び担われるときにのみ目覚めてい

¹⁹³ GA12, 254. 以下拙論参照。齋藤元紀「対話の解釈学——ハイデガー・レーヴィット・ガダマーをめぐる」実存思想協会編『実存思想論集』XXXVI、2021年、53-70頁。

¹⁹⁴ GA4, 33, 38-40.

る」¹⁹⁵。ここには、ひとが互いに遠く隔たりながらも、おのれの静謐さのなかで互いの理解が和解へと変容してゆくさまが描きだされていると言ってよい。ハイデガーはアーレント宛 1952 年 2 月 17 日付書簡のなかでは、自らを批判する論文¹⁹⁶を刊行したブーバーを「哲学をまるで知らない」と揶揄していたものの、8 月に刊行された論文「この時代への希望」を目にすると一転、その「和解」の一文に心打たれ、その感想を妻エルフリーデ宛 1952 年 8 月 12 日付書簡のなかで秘かに漏らしていた¹⁹⁷。ハイデガーにとって、アーレントから寄せられた和解としての理解は、静かにその心中に響いていたと言ってよい。そうした密やかな和解は、港に集う人々の胸に去来するものと言うべきだろうか。あるいは、海上に揺れる舟そのものと言うべきだろうか。それとも、海深く沈んだ真珠をそっと掬い上げる深慮と言うべきだろうか¹⁹⁸。おそらくそれぞれのあいだで和解は結ばれるとともに、なおも結ばれてはいない。「だが海は記憶を奪い、そしてまた与える」からである¹⁹⁹。

*

「M・ブーバーの論文は素晴らしいものだったから、もし君がここにいたら、僕らはこの論文について随分と話し合わなければならなかっただろう。そこで下されている判断はじつに先見の明があって、大いなる知見に基づいたものだ——けれども癒しは、彼が示唆しているよりもはるかに奥深いところから始まるのでなければならぬ。それに、われわれ死すべき定めにある者が、死すべき定めにあるものとしてお互いのことを汝と呼び合うことによって、われらの永遠の汝（ブーバーはこれでもって神のことを言っているのだが）に呼びかけることになるのか、それとも、われわれは神への呼びかけを通じてはじめて互いの間での相互関係にもたらされるのではないのか、ということは依然としてひとつの問題になっている。この「あれか—これか」がそもそも十分なものなのか、それともこの一方と他方がより根源的に準備——もちろんこの準備は、これはこれで命令とそれを守ることを必要とするのだが——されなければならないのではないのか、ということが依然として問題なのだ。じつに見事で、それゆえに本質的

¹⁹⁵ GA100, 11.

¹⁹⁶ M. Buber, Religion und modernes Denken, in: *Merkur*, 6, Heft 2, Februar 1952, S. 101-120.

¹⁹⁷ M. Buber, Hoffnung für diese Stunde. Eine Ansprache, in: Martin Buber, *Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie*, Teilband 2: 1938-1965, F. Ferrari, S. Franchini u. M. De Villa (Hrsg.), Martin Buber Werkausgabe, Bd. 11, Gütersloher Verlagshaus, München 2019, S. 275-282. ブーバーとハイデガーとの関係については、以下参照。P. Mendes-Flohr, Martin Buber and Martin Heidegger in Dialogue, in: *The Journal of Religion*, Vol. 94, No. 1 (January 2014), pp. 2-25.

¹⁹⁸ H. Arendt, Walter Benjamin (1892-1940). III. The Pearl Diver, in: H. Arendt, *Men in Dark Times*, A Harvest Book / Harcourt, Brace & World, New York 1968, pp. 193-206; cf. H. Arendt, *The Life of the Mind*, A Harvest Book / Harcourt, San Diego / New York / London 1971, p. 212.

¹⁹⁹ „Es nehmet aber / Und gibt Gedächtnis die See“ (F. Hölderlin, Andenken, in: *Friedrich Hölderlin Sämtliche Gedichte*, S. 362).

なのは、「和解が和解を成し遂げる (Versöhnung wirkt Versöhnung)」という最後の文だ。たんなる赦しも、赦しを乞うことも十分ではない。和解すること、Versöhnen は、「贖うこと (sühnen)」に属している。この sühnen とは、本来的は鎮めること——つまり互いの本質的な帰属性の静けさの内へともたらずこと——を意味している。真正で、実り豊かな、そして根本において絶えることのない対話というものは、対話者たちが異なつたあり方をしていて、しかもこのあり方を直観しつつ承認するのであって、そのさい、このことをたんに無関心に適用させるのでもなければ、何か一つの基準とそれが要求する頑なな原則を当てはめるのでもないのだ²⁰⁰。

²⁰⁰ G. Heidegger (Hrsg.), »Mein liebes Seelchen!« Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970, Deutsche Verlags-Anstalt, München 2005, S. 279.