

ISSN 2759-4572

Japanese Society for Hans-Georg Gadamer Studies (Ed.)

Gadamer-Studies

Vol. 1, 2024

ガダマー協会編『ガダマー研究』第1号（2024年）

特集「解釈学と政治的なものの交錯点——ガダマー・ハイデガー・アーレント」

理解とは何か

——ハイデガー・アーレント・ガダマーにおける和解をめぐって——

齋藤 元紀（1）

ガダマーの〈橋渡し〉、アーレントの〈真珠採り〉

——伝統の（非）連続性をめぐって——

森川 輝一（47）

政治哲学の「別の原初」への跳躍へ向けて

——ハイデガー、アーレント、ガダマーの師弟問答を手がかりに——

加藤 哲理（74）

公募論文

ガダマーと新カント派

——「哲学における体系理念について」論文における初期ガダマーと後期ナトルプの関係——

下山 千遥・下山 史隆（129）

『真理と方法』における遊びの概念と理解の呈示的本質

宮崎 勝正（140）

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」と並置するのとは異なり、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と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、ということになるだろう。「フロネーシスは、フリー・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』法政大学出版局、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、ハイデガーが苦労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ののです」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に、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 (Vigilae) 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、そして苦痛で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。「ツァラトゥ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³⁹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³⁹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³⁹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、「ハイデッガーはニーチェを「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ろう。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が、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しうる可能性としての「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「われわれにとってい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ることなく、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『ムネモシュネー』」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、それでもかのもの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・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)」⁷⁰。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、ハイデガーを経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＝ショーレム往復書簡』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なだろう。「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と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頹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ことだけでなく、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ったということである」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、こうした存在論的思考においては、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りめた一切よりも「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られているが、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、不可避免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」）を見なければならない」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）を見なければならない（ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ）」（Plato, *Politeia*, 517c4-5）をハイデガーは「個人のことに於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ない」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(φρόνη)」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」の意味をフォアゾ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のなき対話を、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、わけで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頹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経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は、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いるのであり、それゆえまたたいは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*, 1143a19sqq.

¹⁴⁵ Vgl. Aristoteles, *Ethica Nichomachea*, 1143a32sqq.

¹⁴⁶ GW1, 328-329.

¹⁴⁷ GW1, 328.

アーレントの構想力が「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、ほぼアーレントが「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、そうはいってもこの地は、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ことではなく、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と、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、アー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なのだ」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——ほかに一体どこにあるだろうか——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」と締めくくすることで、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意している。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依拠して、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と、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. 終わりのなき和解

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、道德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。それによっての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と、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たとおり、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。「理解されう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、『ツァラトゥストラ』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って、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、最終的にツァラトゥ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、ツァラトゥ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。ツァラトゥストラは、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って、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ない。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と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、本来的には鎮めること——つまり互いの本質的な帰属性の静けさの内へともたらすこと——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.

ガダマーの〈橋渡し〉、アーレントの〈真珠採り〉

——伝統の（非）連続性をめぐって——

森川輝一（京都大学）

Gadamer's "Bridge-Building", Arendt's "Pearl-Diver"

—Between Continuity and Discontinuity of Tradition

Terukazu Morikawa

Clearly Hans-Gert Gadamer and Hannah Arendt share certain things: both are Martin Heidegger's ex-students, deeply inspired by his ontological reading of Aristotle's practical philosophy, especially the concept of human being as *'zōon logon echon'* (living-being able to speak), in the mid-1920s; both share the worries and discontents about the solipsistic inclination of Heidegger's quest for Being after the end of 20s; both open new paths to theorizing the basic structure of practical life of *zōon logon echon*, each in distinct ways, in the postwar era. However, their views of tradition are totally opposite: while Arendt repeatedly insists that the whole tradition is already broken, Gadamer confidently asserts that tradition is basically unbroken; for Gadamer, the task of hermeneutics, like a 'bridge-building', is to rehabilitate the great continuity of humanistic tradition, whereas Arendt, just as a 'pearl-diver', tries to dig under the rubble of history and rescue valuable fragments. This essay approaches their contrary views of tradition from three different angles: first, their contrasting assessments of Walter Benjamin's argument of allegory; second, their unique evaluations of metaphor and its relation to poetry (*poiēsis*); third, each different reflection of modern technology and the late-Heideggerian concept of 'Ge-stell' (framing). And finally, the author suggests that both Gadamer and Arendt, in spite of many discrepancies between them, share the fundamental confidence and faith in humanity and language.

keywords: Tradition, Language, Arendt, Benjamin, Heidegger

キーワード: 伝統、言語、アーレント、ベンヤミン、ハイデガー

時間はもはや、まずもって、分け隔てるがゆえに架橋されるべき深淵などではなく、ほんとうのところ、現在にあるものが根を下ろしている出来事の基底なのである。[… …] 時代の隔たりは、大きく口を開いた深淵ではなく、由来や伝統の連続性によって満たされているのであり、この連続性の光のもとで、あらゆる伝承がわれわれにみずから示すのである（in deren Lichte uns alle Überlieferung sich zeigt）。（ガダマー『真理と方法』第二部第Ⅱ章第1節c「時代の隔たりの解釈学的意義」、WM: S.302/466 頁）

伝統の糸がついに切れると（When the thread of tradition finally broke）、過去と未来の間の裂け目は、思考というはたらきに特有の条件であることを止め、思考を主たる仕事としている少数の者に限られた経験ではなくなった。この裂け目は、すべての人にとって、感覚で捉えることのできる現実となり、難問となった。すなわち、政治的な意義をもつ事実となったのである。（アーレント『過去と未来の間』序文、BPF: p.14/15 頁）

はじめに¹

ガダマー（Hans-Georg Gadamer: 1900-2002）とアーレント（Hannah Arendt: 1906-75）という二人の思想家を隔てる距離は、近いようでもあり、遠いようでもある。

ガダマーもアーレントも、20世紀初頭のドイツに生まれ、1920年代なかばにハイデガー（Martin Heidegger: 1889-1976）の講義に出席して大きな衝撃をうけ、なかならずそのアリストテレス解釈から決定的な影響をこうむっている。ガダマーは最晩年のインタビューのなかで、「マールブルクの新カント派」にとってはたんに「理性」を意味するに過ぎなかった「ロゴス（logos）」の語を、「言葉」として捉え直すハイデガーのアリストテレス解釈からうけた衝撃と影響を、次のように回顧している——「そう、私は驚嘆したのだ。そして、確かにそれは私に決定的な影響を及ぼした、と言わなければならない。アリストテレスが、なんと生き生きと私に迫ってきたことか！」（Gadamer2001: p.47f.）²。

24年夏学期講義『アリストテレス哲学の根本的諸概念』においてハイデガーいわく、「言葉をもつ生きもの（*zōon logon echon*）」というアリストテレスの人間規定は、人間がたんに音声（*phōnē*）を発するのではなく、言葉（*logos*）を語る存在者として「互いにともに在ること

¹ 本稿は、ガダマー協会第1回大会のシンポジウム「解釈学と政治的なものの交錯点——ガダマー・ハイデガー・アーレント」において筆者が発表した報告原稿に加筆修正を施したものである。ガダマー協会関係者各位、コメントをお寄せ下さった参加者各位に、心より御礼申し上げます。

² アーレントもまた、ハイデガーの生誕80年に寄せたエッセイを、『存在と時間』の公刊（1927）に先立つ時期すでに、その「情熱的な思索」によって、講壇哲学に飽き足らぬ学生たちを虜にしていた「教師」ハイデガーの「名声」から書き起こしている（Arendt1969: S.893f.）。アーレントもガダマーも、ハイデガーが1927年以前の時期に、また書かれたテキストよりも講義をつうじて、みずからを含む若き学徒に衝撃と影響を与えたことを強調している点が興味深い（Gadamer2001: p.48, 50）。

(*Miteinandersein* [相互共同存在]))」を、すなわち、「述べ伝え、反駁し、議論を戦わせる」という仕方で、互いにともに語り合う存在 (*Miteinandersprechendsein*)」であることを意味している (HGA18: S.47)。古代のポリスはそうした語り合いの空間であり、ゆえにアリストテレスは、人間を「本性的にポリスを生きるもの (*zōon politikon*)」と規定したのであるが (『政治学』1253a1)、ここで「本性的に (*physei*)」という言葉は、不変の本質として付与されているという意味ではなく、そうなりうるという可能性の意味で解されなければならない (HGA18: S.48-50)。ポリスにおける共生という「最高度の相互共同存在は、人間に馴染みのものとしてではなく、そのように存在しうるという可能性 (*die Seinsmöglichkeit*)」としてあり、他者との語り合いにおいてその都度遂行されるものだからである (S.56)。かかる視座からハイデガーは、ポリスにおけるレトリック (*rhētorikē*) の実践に着目してアリストテレスの『弁論術』を独自に読み解き、「レトリックの根源的な意味」の解明に向かう (HGA18: S.110)。プラトン以来、レトリックは情念だのみの「説得をつくり出す」技術として (『ゴルギアス』453a2)、真知を究明する弁証術 (*dialektikē*) の劣った派生態と位置づけられてきたが、単なる説得術に尽きるものではない。けだしレトリックとは、あらゆる事柄の「それぞれについて可能な説得の方法を見つけだす能力 (*dynamis tou theōresai*)」(『弁論術』1355b25)、より正確に言えば、「その都度与えられたものについて語るべき事柄を見いだす可能性 (*Möglichkeit zu sehen*)」のことであり、互いに語ることができるという人間存在の根本的可能性をさす (HGA18: S.114) ³。「言葉をもつ生きもの」たる人間の生は、かかる可能性を日々の語らいのうちで生き生きと現勢化する運動にほかならず、あらゆるロゴスのはたらきは日常的な語り合いの実践に根をもち、哲学的弁証法もその例外ではない。すなわちプラトンの主張とは逆に、弁証法のほうが弁論術の派生態にすぎないのであり、理論 (観照 *theōria*) と行為 (実践 *praxis*) の関係にも同じことが当てはまる ⁴。

行為に対する理論の優位を不動の前提としてきたプラトン以来の形而上学的伝統を根底から覆して、日々の語り合いの実践のうちに「相互共同存在」としての人間の在りよう

³ Marshall (2020) が指摘するように、ここでハイデガーは、『弁論術』原文の “*dynamis*” に “*Vermögen*” (能力) ではなく “*Möglichkeit*” (可能性、潜勢態) という訳語をあて、また “*peri hekaston*” (それぞれについて) を「その都度与えられたものについて (*am jeweils Gegeben*)」と訳出している。すなわちハイデガーの見るところ、レトリックとは、語り手が使いこなすべき能力ではなく、「他でもありうる」実践的な領域において、その都度語るべき言葉を見いだしうるという現存在の可能性をさしているのである (Marshall2020: p.107f.)

⁴ 齋藤 (2012) の言葉を借りれば、ハイデガーのねらいは、「人々が生活を営み、互いに語らい、哲学的概念を紡ぎだす日常的な場所としてのポリス」において、他者を説得するために用いられていた「弁論 (*Rede*)」をめぐるアリストテレスの考察に「いっそうラディカルな」考察を施すことで、「プラトンにおける弁証術と弁論術の《上下関係》を反転」したうえで、「アリストテレスの洞察をさらに推し進めて、弁論術をその《発見の能力》へ、すなわち《開示の能力》へと反転すること」にあった (齋藤 2012: 67-68 頁)。ハイデガーの 24 年夏学期講義の内容および意義については、Gross2005、小野 2010: 第五章、Marshall2020: chap.2、も参照。

をさぐる——若きガダマーとアーレントそれぞれが驚嘆とともに受けとったこの洞察は⁵、しかしハイデガーその人の思索の道からは失われてしまう。『存在と時間』公刊から六年後の1933年、ヒトラー政権成立後ほどなくしてナチ運動への参画という政治的過ちを犯したハイデガーは、30年代なかば以降になると政治社会いっさいに背を向けて、存在の命運に聴従する詩的なことばに没入していった。これに対し、ガダマーとアーレントはそれぞれの仕方で、人間存在は何よりもまず語り合う相互共同存在として今ここに在るという20年代なかばの師の着想を引きつぎ、その豊かな可能性を開花させてゆく。すなわち、ガダマーは「慎慮 (*phronēsis*)」を中心に「アリストテレス的な倫理学の解釈学的現勢化」をはかり、アーレントのほうは「行為 (*praxis*)」を公的領域における政治的な活動として捉え直し、20世紀後半の実践哲学や政治理論に巨大な影響を与えることになったのである⁶。

にもかかわらず、二人の距離は近くはなく、むしろ遠く隔てられているように見える。二人のあいだに交流の跡は見られず、一方の著作において他方の著作が参照されることもない⁷。ガダマーの解釈学とアーレントの政治理論は、ともに「言葉をもつ生きもの」をめ

⁵ ただしアーレントについては、24年夏学期講義におけるハイデガーのアリストテレス解釈の影響をどこまで見積もってよいか、留保すべき事情が存在する。アーレントがマールブルク大に入学したのは24年秋のことであり、彼女は24年夏学期講義を直接聴講していないからである。アーレントが最初に受けたハイデガーの講義は24-25年冬学期講義『プラトン「ソピステス」』(HGA19)であるが、ハイデガーは同講義においても多くの時間をアリストテレス解釈に費やしており、そこからポリスや実践（活動）をめぐる後年の思想の端緒を得たことはまちがいのないところだろう (Sosnowska2019: p.111-126)。しかしながら、24年夏学期講義におけるハイデガーのアリストテレス解釈に、アーレントがなんらかの経路で——たとえば彼女自身の回想にあるように、ハイデガーに魅了された学生たちのあいだで「手から手へと渡されていた講義ノート」を介して (Arendt1969: S.893)——直接に接していた可能性もまた否定できないように思われる。この点についてはすでに多くの指摘があるが (Gross2005: p.3f.; Marshall2010: p.136f.; 小野 2010: 282-5 頁; Loidolt2018: pp171ff., 194ff.), たとえば24年夏講義における次のようなハイデガーの言は、『活動的生』におけるアーレントの論述を先取りしているかのようである (cf. VA: S.35-38/33-36 頁) ——「人間存在のうちに、ポリスの - 内に - 在る (das Sein-in-der-polis) ことの根本的な可能性が存している。ポリスの内に在るということに、アリストテレスは人間の本来的な生 (das eigentliche Leben der Menschen) を見てとったのだ。それを示すことで、彼は、人間の在り方がロゴスをもつこと (*logon echein*) であることを言い当てたのである。この規定のうちに、共に存在する (Miteinandersein, *koinōnia*) という人間の在り方にまったく特有で、根本的な仕方が存している。この存在者は世界と語るものであり、そのようなものとして、他者と共にあるのである (Sein-mit-anderen)」(GA18: S.46; cf. Loidolt2018: p.172)。

⁶ Volpi2009: p.37f., p.45f. 現代政治思想に対するガダマーの影響については加藤 2012 を、アーレントのそれについては森川 2010 を参照。

⁷ ガダマーは『自伝』(ガダマー1996) のなかで、20年代のマールブルクでハイデガーのもとに集った人びとの相貌や消息にくわしく論及しているが、アーレントについては名前すら挙げていない。アーレントのほうも、自らの著作のなかでガダマーに一度も論及しておらず、ハイデガーが私信のなかでガダマーの名を挙げたさいにも——「ガダマーのヘーゲル研究と、『小論集』第三巻を君も読むべきだ」(1972年2月15日付, Arendt/Heidegger: S.226/187 頁) ——何の反応も示していない。ガ

ぐる 20 年代なかばのハイデガーの省察を水源としながらも、それぞれ異なる方向に流れゆく、たがいにけっして交わることがないかのように見えるのであり、そのためか、ガダマー研究とアーレント研究の相互交流もまたこれまでのところ総じて低調であったと言わざるをえない。

二人のあいだであからさまに食い違い、真っ向から対立しているのが、伝統をめぐる評価であることは論を俟たない⁸。「ガダマリアン」を自任して解釈学的な政治理論を彫琢しつつ、アーレントの講義録の編集に携わり、彼女についても多くの論考を物している R・ベイナーの整理にならえば、アーレントの思考の根底に存するのは、「伝統の断絶」に対する痛切な認識である。ゆえに彼女は、ハイデガーのいう「存在忘却」を、近代以降における共通世界の喪失（「世界疎外」）として捉え直し、活動によって新たな世界を創設することをめざすのであるが、ベイナーの見るところ、その道行には、政治的な活動を（いわば「本来的」な行為として）特権化し、私たちが日常的に生を営む実践の地平から切り離してしまうという危険が孕まれている（Beiner2014: p.9, 22f.）。ひるがえってガダマーは、「あらゆる伝統から切断されたなどというポスト・ハイデガー主義的な誇張」とは無縁である。「アーレントの行き過ぎた断定とはまったく反対に、ガダマーの告げるところによれば、「伝統の糸」は基本的に途切れることなどない」のであり（p.123）、「人間の社会生活それ自体」が「ひとつの対話」の過程として連綿と続いてゆくのであり、その根底に存するのが「おのれ自身の歴史性」に根ざした「日常的な実践的判断」、すなわち「慎慮」のはたらきにほかならない（p.124-7）。ゆえにガダマーは、ハイデガーと同じように近代の主観主義や技術文明に対する根源的批判を遂行しつつも、「ニーチェ的なヒステリーや反合理主義や、ハイデガー的な極端主義や予言者趣味」に陥ることなく、「人間が共通にもつ道理性の再肯定」という理に適った道をえらび、一步一步着実にすすみゆくのである（p.128）。ガダマーの解釈学は、「人間の有限性と歴史性」を見つめる「ハイデガーの最良の部分」と、人間の生を「対話的で相互発話的なプロセス」として捉える「ハーバーマスの最良の部分」とを結晶化させたものなのである！（p.132）——とガダマーを激賞するベイナーであるが、論考の結びでは、ガダマー解釈学の「保守的」な性格に対して、若干の疑義を表明している。「技術に支配された文明のもとにあって「生ける連帯」が所与のものではなくなり、「再発見」され、「再創造」されねばならないものになっているとすれば」、古代ギリシアより連綿と続く解釈学的な理解の伝統を継承するだけでは足りず、「もっとラディカルな理論化をはかる必要があるのではなからうか？」、と（p.134）。

「言葉をもつ生きもの」たる私たち人間存在は、今日なお、連綿と続く伝統が織りなす

ガダマー最晩年のインタビューにはアーレントの名が見えるが（Gadamer2001: p.50）、ハイデガーとの私的な関係への言及にとどまり、思想的な内容を含むものではない。

⁸ 「対話」や「連帯」という観点からアーレントとガダマーの共通性を見いだす試みとして、Gaffney2018 や McChesney2022 があるが、いずれも、伝統の連続性をめぐる評価において二人の思想家がけっして相容れないことを指摘している。ガダマーとアーレントの比較研究をレビューしつつ、二人を隔てる「全く異なった時間概念」に論及している加藤 2012: 注（642）も参照のこと。

地平にしっかりと根を下ろしているのか。それとも、伝統という手摺りをすでに失い、ばらばらの断片が散らばるだけの世界に寄る辺なく投げ出されているのか。伝統の（非）連続性をめぐる対照的な視座を手がかりに、ガダマーとアーレントの思考様式の近さと遠さを照らし出してゆくのが本稿のさしあたりの課題であるが、そのために、彼ら二人と因縁浅からぬ二人の思想家を召喚することにしたい。一人は、言うまでもなくハイデガーである。いま一人は、世代的にはハイデガーに近いが、亡命先のパリでアーレントの年長の友人となり、1940 年秋にフランスとスペインの国境にて非業の死を遂げるようになった、ベンヤミン（Walter Benjamin: 1892-1940）である。

1. アレゴリーをめぐる

アーレントがベンヤミンと結んだ親交は、亡命者仲間としての友誼の枠におさまるものではなかった。友の死から四半世紀あまりのちの 1968 年、アーレントはみずから編者となつて英語圏初のベンヤミン論集『イルミネーションズ（*Illuminations*）』を世に送り出すとともに、その序文として数十頁におよぶベンヤミン論を書き下ろし、亡き友の悲運の生涯とユニークな思考を縦横に論じている⁹。ひるがえってガダマーとベンヤミンには何のつながりもなく、語るべきことは何ひとつ無いように見える。しかしながら、「アレゴリー」という主題を差し挟んでみると、三者の織りなす星座的配置が、新たな相貌をもって立ち現われてくることになるのである。

ベンヤミンの思考の根幹に存するのが、『ドイツ悲劇の根源』で提示された「アレゴリー的思考の方法」であることは論を俟たない（山口 2020: 28 頁）。ところがアーレントは、『イルミネーションズ』によせた長文のベンヤミン論のなかで、その件に触れようとしないうばかりでなく、さりげない形ではあるものの、ベンヤミンの思考は実は「非アレゴリーの」なものであると言い切ってみせる。ひるがえって、ガダマーは主著『真理と方法』第一部第 1 章第 2 節（c）においてアレゴリーを主題化し、解釈学的伝統におけるアレゴリーの位置と意義をくわしく論じているのみならず、同書第二版の序文では、「アレゴリーの名誉回復」に関する先駆的業績として、ベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』を挙げているのである（GGW2: S.441/251 頁）。

ベンヤミンのアレゴリー（的思考）をめぐるこうした奇妙なねじれを手がかりに、まずは、歴史や伝統に対するガダマーとアーレントの視線の違いを浮き彫りにしてみることしたい。

（1-1）アレゴリーと修辞学的伝統——ガダマーとベンヤミン

『真理と方法』のアレゴリー論は、カント以降に進行した「美学の主観主義化」、なかんずく芸術作品創造の源を作り手自身の主観的な「体験」に還元してしまう「体験芸術

⁹ 以下、本稿のなかでアーレントのベンヤミン論について論じている部分は、森川 2023 にもとづく。

（Erlebniskunst）」が批判的に検討される第一部第1章第2節に配置されている。ガダマーが注目するのは、「体験芸術」の成立以降、芸術上の技巧として「象徴（Symbol）」が持ち上げられるいっぽう、「アレゴリー」が価値低下の一途をたどることになったゆえんである。「象徴」も「アレゴリー」も、非感覚的・抽象的なものを感覚的・具象的なものに置き換えて表現する点では変わりがなく、じっさい近代以前の人文主義的伝統においては、修辞学上の技法として対等な関係にあった。両者の違いは、「アレゴリー」が「ロゴス」の領域に属する「修辞学上ないし解釈学上の文彩（Figur）」であるのに対し、「象徴」のほうは「ロゴスの領域に限られるものではなく」、「象徴それ自身の感覚的な存在が「意味」をもつ」点にある（WM: S.78/103-4 頁）。言い換えれば、「アレゴリー」が「慣習と教義の固定によってつくりあげられた意味秩序」にもとづき、「感覚的なもの」を組み合わせる「非感覚的なもの」を表現するのに対し、「象徴」は「感覚的なものと非感覚的なものの符号」であり、象徴そのものが超感覚的な意味を帯びるのである（S.80/106 頁）¹⁰。ガダマーによれば、近代美学はこうした象徴概念を美学上の普遍原理へと拡張し、おのが作品のうちで普遍的で超感覚的な意味や理念を表現する天才的芸術家を言祝ぐとともに、「確固たる伝統に基づき、つねに特定の、挙示しうる意味」に拘束される「アレゴリー」を「美学的に疑わしいもの」とみなし、排除することになったのである（S.85/112 頁）。

こうしたガダマーのアレゴリー論において、力点はアレゴリーそのものではなく、アレゴリーという修辞学上の一技法が根を下ろすところの人文的伝統のほうに置かれていると言つてよい。高田（2004）の言を借りれば、「ガダマーにとって、アレゴリーとは言語的な伝統によって拘束された修辞形態にほかならず」、「芸術や創作行為というものが、孤立し傑出した天才が自分の個別的な体験の中にひとつの普遍を直観しそれを作品へと昇華させてゆくことではなく、歴史的な伝統の重なりの中で初めて可能な営みであることを言わねがため」にこそ、「アレゴリーの復権」が説かれるのである（高田 2004: 30 頁）。ガダマーによる「アレゴリーの復権」は、人文主義的伝統の復権による近代主観主義の克服というガダマー解釈学の理論的地平に即して理解されるべきなのであり、ここにまた私たちは、小平（2020）が指摘するガダマーとハイデガーの決定的な懸隔を見てとることができる。すなわち、ハイデガーが近代主観主義をプラトン以来の人間中心主義的な形而上学の一環とみなし、ローマ的人文主義を含めた一切のヒューマニズムを「超えて（über）」ゆこうとするのに対し、「ガダマーにとって主観主義の克服は、ハイデガーと異なり、[...] 人文主義の擁護、さらにはその復権を意味する」のである（小平 2020: 158 頁）。では、こうしたガダマーのアレゴリー論は、ベンヤミンが『ドイツ悲劇の根源』で提示するそれと、どこまで共鳴するものなのだろうか。

¹⁰ たとえば、「目隠し」を施された女性像に「天秤」と「剣」を持たせると、「正義」（の女神ユスティティア）のアレゴリー表現となるが、それはいわばお約束どおりの組み合わせの効果であって、「目隠し」「天秤」「剣」といった個々の図像がそれ自体として意味をもつ記号として扱われるわけではない。これに対して、「十字架」というシンボルはたんに救世主を暗示しているのみならず、それ自体が聖なるものとして崇拝の対象となるのである。

結論から言えば、両者は大きく異なり、ほとんど交わるところがない。『ドイツ悲劇の根源』の主題は 17 世紀ドイツのバロック悲劇 (Trauerspiel) であるが、ベンヤミンによれば、それは古代のギリシア悲劇 (Tragödie) とは似て非なるものである。ギリシア悲劇は「神話」に範をとり、バロック悲劇は「歴史」を扱うが、その歴史とはすなわち、三十年戦争に代表される同時代の陰惨な現実にはかならない (BGS1: S.242f./上・110 頁)。そこは恩寵から見放されて「出口なしの絶望感」に沈む世界であり、王侯たちは「原状回復」を目指して権謀術数をめぐらせながら、かえって「決断力のなさ」を証明してしまうばかりである (S.250, 257/上・131, 150 頁)。神話的英雄における徳と運命の相克を一貫した「筋」のもとで「再現」し、観客の「感情の浄化 (カタルシス)」を引き起こすギリシア悲劇 (アリストテレス『詩学』1449b24 以下) とはまるで異なり、「徳はどうしてもよいもの」であり (BGS1: S.270/上・185 頁)、「廃墟」と化した世界のなかで、すべてが救いのない憂愁に沈んでゆく。しかしながら、ベンヤミンによれば、「廃墟という姿をとることにより、歴史は収縮変貌し具象的な (知覚しうる sinnlich) ものとなって舞台 (Schauplatz) に入り込む」のであり、瓦礫に埋もれた「事物の世界」のうちに「思考の世界のアレゴリー」が示されるのだという (S.353/下・51 頁)。見る目のない者にはただのガラクタの山にしか見えないであろう事物の集積に、アレゴリーを読み解く目をもつ者 (アレゴリカー) は真理をいわば透かし見るのであり、そのはたらきをベンヤミンは「批評 Kritik」と呼ぶ。「批評とは作品を壊死させること (Mortifikation)」によって「死せる作品のなかに知見を移住させる」営みであり、批評家は「重要な作品の根底をなしている歴史的な事象内実 (Sachgehalt) を哲学的な真理内実 (Wahrheitsgehalt) に変えること」によって、「新生の基盤 (Grund einer Neugeburt)」を準備するのだ、という (S.357f./下・60 頁以下)。

ベンヤミンのアレゴリー論は難解きわまりなく、その「哲学的な真理内実」を正確に把握することはアレゴリカーならざる筆者の能力を超えるが、少なくともそれが、ガダマーのアレゴリー理解とはまったく異質なものであることは確言できるように思う¹¹。ガダマ

¹¹ 「ゲーテの『親和力』」(1922)——「批評の対象を一作品に限り、しかもこれほど包括的かつ徹底的に論じているものは、ベンヤミンの著作には他にない」(『ベンヤミン・コレクション 1』訳者解説、674 頁)——に即して、ベンヤミンのアレゴリーの批評の概要をまとめておく。ベンヤミンによれば、ゲーテの『親和力』に批評家が読み取るべきは、交差恋愛におちいった四人の主役の人物像や主観的苦悩、またそこに込められた著者ゲーテの意図や執筆の背景などではなく、そうした「事象内実」の地平で解釈を重ねるだけではけっして頭わにならない「真理内実」でなければならない。

『親和力』の真理内実とは、親和力に支配されて道ならぬ恋に心焦がす四人が、にもかかわらず婚姻制度という法秩序にとらわれたままそれを支える神話的暴力を運命として甘受し、何を為すこともなく滅び去っていくありさまにこそ潜んでいる。そのことは、オットー・リーエとエドゥアルトがただ一度心からの抱擁を交わす場面の描写によくあらわれている——「抱きあった恋人たちが自分たちの最期を確かめ固く約束するときに万物が動きを止める、その瞬間を伝えるかの一文はこうだ。

「天空から降る星のように、希望が彼らの頭上を流れ過ぎていった」(『親和力』第二部第一三章)。彼ら二人はもちろんこの希望に気づかない。最後の希望というものが、それを心に抱く者にとっての希望ではけっしてなく、ひとえにそれが向けられている者たちにとっての希望であることを、こ

一がアレゴリーの復権を、それが根を下ろしている人文主義的伝統の再生と結び合わせるのに対して、ベンヤミンのほうは、まさにそうした「伝統的な人文学的思考全般」を克服するための「新しい思考のパラダイム」として、「断片」を組み合わせる「モザイク的な思考像を形成する」アレゴリー的思考を提示するのである（山口 2020: 29 頁）。その背後に存しているのは言うまでもなく、「三十年戦争後の荒廃」と「第一次世界大戦後の状況を重ね」あわせるベンヤミンの痛切な時代認識であり、ベンヤミンは「一面の廃墟と化した世界の慰めなきありさまを前に、アレゴリーを積み重ねる悲劇作家」よろしく、残骸のなかに捨ておかれた「意義深い断片、破片」を拾い集め、「救済」のイメージ（Bild）を探し求める（柿木 2021: 197 頁）。そして、その思考に深く共鳴したのが、ほかならぬアーレントであった。

1940 年 9 月、ナチの軍門に降ったフランスから逃れる道を求めてマルセイユにたどり着いたアーレントは、その地で再会したベンヤミンから、「歴史哲学テーゼ」（「歴史の概念について」）をふくむ自筆原稿を託される。ベンヤミンはその六日後に、スペイン国境でみずから命を絶つ。海路リスボンに逃れたアーレントは、ニューヨーク行の船を待つあいだ、夫ハインリッヒとともに「歴史哲学テーゼ」を繰り返し読み、他の難民たちにも読み聞かせ、その内容について議論を重ねたよしであるが、そのなかの一断章には、こうある——「歴史の天使は […] 顔を過去に向けている。私たちに出来事のひと続きの連鎖が見えるところに、彼はひたすら破局だけを見るのだ。その破局は、瓦礫の上に瓦礫をひっきりなしに積み重ね、それを彼の足元に投げつけている。きっと彼は、なろうことならそこに留まり、死者たちを目覚めさせ、破壊されたものを寄せて集めてつなぎ合わせたいのだろう。だが、[…] 嵐が彼を、彼が背を向けている未来へとあらがいがたく追い立てていき、そのあいだにも彼の眼の前では、瓦礫の山が積み上がって天にも届かんばかりだ。私たちが進歩と呼んでいるのは、この嵐なのである」（BGS1: S.697f./コレ 1・653 頁）。

アーレントはこの一節を、渡米後最初の大著となった『全体主義の起原』（初版 1951）のなかで引いている（OT: p.143）。瓦礫を積み上げ、人びとを追い立て、いまやベンヤミンをも呑み込んでしまった破壊の嵐に全身全霊であらがい、その根源（Ursprung）を見きわめなければならない。そして、破局への道をひた走っているように見える世界のなかで、「なろうことならそこに」、すなわち「過去」と「未来」の裂け目に「留まり」、「破壊されたものを寄せて集めてつなぎ合わせ」、新生の基盤を準備しなければならない——それが死地を生きのびたアーレントの使命となった。渡米後の彼女の理論的営為のすべてがベンヤミンの遺言に対する応答であったと言ってもよいが、しかしながらそれは、アーレントがベンヤミンの忠実な遺言執行者であったことを意味するわけではない。

れ以上ははっきりと言い表わすことはできないにちがいない」（BGS1: S.199f./コレ 1・181 頁以下）。なお、アーレントはベンヤミン論の第一節において、ベンヤミンが「事象内実」と「真理内実」の違いを論じる「ゲーテの『親和力』」の序論を取り上げ（MDT: p.156f./191 頁以下）、また、同じ節の結び近くで右に引いた箇所と言及してカフカと重ね合わせているが（MDT: p.170/207 頁）、ベンヤミンの『親和力』批評そのものについては、何もコメントしていない。

（1-2）〈真珠採り〉のメタファー——ベンヤミンとアーレント

『イルミネーションズ』の序文として書かれ、同じ 1968 年に刊行された『暗い時代の人々』に一章として収録されたベンヤミン論のなかで、アーレントはベンヤミンの生涯と思想をくわしく論じている。すなわち、まず第一節「せむしの小人」において、友の不幸な生涯を回顧しつつ、「詩的な思考」と呼ぶほかない彼のユニークな思考法に光を当て、つづく第二節「暗い時代」において、遅れてきた「文人」としてパリの街を遊歩し、「収集」の楽しみにめざめたベンヤミンが、戦間期ドイツの闇のなかで「伝統の断絶」を痛切に認識するにいたったプロセスを跡づけたうえで、第三節「真珠採り」において、瓦礫の山と化した過去から価値ある断片を救い出す方法としてベンヤミンが発見した「引用」という手法を、光の届かぬ海の底から真珠をすくい上げる「真珠採り (pearl-diver)」のわざに喩えて、検討に付すのである。

アーレントによれば、「伝統の断絶と権威の喪失」を自覚した「ベンヤミンはついに、引用のもつ破壊力こそが、「この時代から追い払われたいくらかのものが、まさに追い払われたがためにこの時代を抜けだして生き延びるのだ、という希望をなおも秘めた唯一の力」であることを発見した。引用文はこうした「思考の断片」というかたちで、「超越的な力」によって叙述の流れを中断するとともに、叙述されたものをみずからのうちに集約する (versammeln)、という二重の使命をもつのである」(MfZ: S.244f.——傍点森川; MDT: p.193f./233 頁)¹²。いわば暗い海底の泥土に埋もれた真珠を見つけだし、拾い上げる「真珠採り」よろしく、打ち棄てられ、忘れ去られた過去のテキスト群を渉猟して、ほんものの輝きを放つ言葉を引き出して集約するのである——という「真珠採り」のメタファーが、アーレントその人の過去へのアプローチ法にこそ当てはまることについては、つとに指摘されてきたとおりである (McClure (1997): p.58f.; Hill (2021): p.10f.)。たとえば、『革命について』において、J・アダムズや Th・ジェファソンら合衆国創設者のテキスト群に分け入り、「公的幸福」にまつわる言葉を引き抜いて配列しなおし、自由の創設の経験という「失われた宝」を再現してみせるとき、アーレントはまさしく「真珠採り」として過去の救済を遂行していると言ってよい (Kiess (2016): p.25)¹³。しかしながら、ベンヤミンがアーレントのいう「真珠採り」であったかどうかについては、慎重な検討を要する。そもそも「真珠採り」のたとえ自体が、シェイクスピアの『テンペスト』の一節からアーレントが引き抜いた言葉であって、ベンヤミンのテキストには典拠をもたない。「真珠採り」としてのベンヤミン像は、あくまでアーレント独自のベンヤミン解釈の所産であって、ベンヤミンその人のテキストの忠実な読解に基づくものではないのである。

ベンヤミン論の第一節でアーレントは、ベンヤミンの「詩的な思考」の精髓を、次のよ

¹² ここでアーレントが、ベンヤミンの「収集」と「引用」の特質を、「集約する (versammeln)」という言葉で集約していることに留意されたい。

¹³ 『革命について』におけるアーレントの「引用」については、森川 (2022-3) でくわしく検討している。

うに語っている。

たとえば、理性（Vernunft）という抽象的な概念が、根源的には「聴く（vernehmen）」という動詞に由来するものだ——このことはたしかにベンヤミンの思考のうちに含まれていたはずである（wäre）——とすれば、ある語は上部構造の領域から感覚的な（*sinnlichen*）下部構造に還元してよいと考えることができるだろう。すなわち、どのような場合でも、ある概念をひとつのメタファーに変えてしまうことができるのだ。ここでメタファーは、〈メタフェレイン *metapherein*〉、すなわち「こちらへはこんでくる（*herübertragen*）」というその根源的で、非・寓話的な（*nicht-allegorischen*）意味において理解されるのでなければならぬ。というのも、メタファーが、何の媒介もなくじかに（*unmittelbar*）感覚的に理解される関係、何の解釈も必要としない一致を言い表わすものであるのにたいし、アレゴリーのほうはつねに「抽象的な」表象から出発して、なにか意味のあるものとして解釈されねばならないような明白なものを任意にでっち上げるものだからである。アレゴリーにおいては、骸骨を死の寓意的な表現と読み解くというぐあいに、解釈はやっかいにも謎ときパズルの様相を呈してしまうのである。ホメロス以来、メタファーは、詩的なものが認識を伝達するための根本的要素である。[……] ベンヤミンについて理解することがきわめて困難であるのは、彼が詩人になることなく詩的に思考していたため、そしてそれゆえに、メタファーが彼にとって、ことばの最も偉大にして最も謎めいた贈り物にほかならなかったためなのである。メタファーは、目に見えないものを「変換〔翻訳 *Übertragung*〕」して感覚でとらえること〔……〕、経験することを可能にするのである。（MfZ: S.216f.——下線森川; cf. MDT: p.165f./202 頁以下）

驚くべきことに、アーレントは、ベンヤミンの「詩的な思考」なるものを「アレゴリー」から切り離し、メタファーの能力（「メタフェレイン」）と結びつけている。このくだりは、ベンヤミン論のなかでアーレントが「アレゴリー」に論及している唯一の個所なのであるが、彼女はベンヤミンのテキストをいっさい引用しないまま、ベンヤミンの思考は「非アレゴリーの」なもので、その精髓は「メタファー」の能力に存するのだ、と断定してみせるのである。併せて私たちは、冒頭の一文（下線を付した部分）が、ハイデガーの『存在と時間』序論第七節 B「ロゴスの概念」の一文に酷似していることに留意しなければならない¹⁴。

アーレントは、ベンヤミンの思想をアレゴリーから切り離して、ロゴスをめぐるハイデガーの思索に引き寄せて理解しているのではないか——これが根拠なき言いがかりではないことは、ベンヤミン論の第三節において明らかとなる。アーレントによれば、「伝統の断絶」という認識に立って過去の「収集」に向かったベンヤミンの思考は、「過ぎ去ったもの

¹⁴「そして、ロゴス（*logos*）の機能が、あるものを端的に見えるようにする、すなわち存在者を覚知させる（*Vernehmenlassen*）という点にあるがゆえに、ロゴスは理性（*Vernunft*）という意義をもちうるのである」（SZ: S.34/上・91 頁）。

を思い慕うのではなく、現在するものを沈思することにより、伝統に耳を傾ける」(HGA9: S.448) というハイデガーの態度と期せずして共鳴するものだったのであり、「ベンヤミンは、自覚はしていなかったものの、マルクス主義者の友人たち〔フランクフルト学派〕の弁証法的な精妙さなどよりもはるかに、そうしたハイデガーの感覚に共通するものをもっていたのである」(MfZ: S.253f.; MDT: p.201f./242 頁以下——傍点森川)。このような解釈をベンヤミン自身はけっして認めないように思われるが¹⁵、アーレントによるならば、「ベンヤミンは偶然にも、「人間はただ、言う者であるかぎりにおいてのみ、語ることができるにすぎない」というハイデガーの立場に著しく近づくことになったのである」[HGA9: S.443]。ただしベンヤミンにとっては、言うことは「現われさせる」(“erscheinen-”) ことを意味するのであって、「見えるようにする」(“sehen-lassen”) ことを意味しなかったであろうが」(MfZ: S.257——傍点森川、次も同じ; cf. MDT: p.204/246 頁)¹⁶。

このようにベンヤミンの「詩的な思考」をハイデガーに引き寄せて解釈したうえで、アーレントはエッセイを次のように締めくくっている——「こうした思考は、現在に育まれながらも、「思考の断片」を過去からもぎ取ってみずからのまわりに集約する(versammeln) ことができるのであり、そうした断片とともに作動する。それは真珠採りのように、[...] 過去の深きところに潜ってゆく。[...] こうした思考を導くのは、たしかに生あるものは時代の破局のなかで衰亡してゆくが、腐敗の過程は同時に結晶化の過程でもある、という確信なのである」(MfZ: S.257f.; MDT: p.205/246 頁以下)。明らかにアーレントは、ベンヤミンの「収集(Sammlung)」を、ハイデガーのいう「集約(取り集めること、結集 Versammlung)」として捉え直している¹⁷。そして、輝ける「真珠」、すなわち過去からもぎ取って集約すべき「思考の断片」が何であるのかは、その少し前の一文に示されている——「ギリシアのポリスは、私たちが「政治」という言葉を使用するかぎり、私たちの政治的な生の根底に、すなわち海の底に存在し続けるだろう」(MfZ: S.256f.; MDT: p.204/245 頁)。失われた過去から「ポリス」という真珠を救い出す「真珠採り」が、ベンヤミンではなく、またハイデ

¹⁵ ベンヤミンはハイデガーの哲学的営為には一貫して批判的で、1931年には盟友B・ブレヒトとともに、「ハイデガーを粉砕すべし」というテーマの研究会を企画していたという(Wizisla2009: p.40f.)。

¹⁶ 引用されているのは、ハイデガーの「ヘーゲルとギリシア人たち」(1958)の一節である——「すなわち、アレーテイアとは、ギリシア的に思索されるならば、確かに人間たちを統べている(waltet)が、人間はつねにロゴスによって規定される。人間とは、言うものである。言うこととは、[...] 示し、現われさせ、そして見えるようにする、ということの意味している(Sagen, [...] bedeutet: zeigen, erscheinen- und sehen-lassen)。人間とは、言いつつ、現前するものをその現前性において目の前に横たわらしめ、そうして目の前に横たわっているものを聴く(das Anwesende in seiner Anwesenheit vorliegen läßt und das Vorliegende vernimmt) 存在者である。人間はただ、言う者であるかぎりにおいてのみ、語ることができるにすぎない」(HGA9: S.442f.)。

¹⁷ たとえば、「言葉」(1950)においてハイデガーいわく、「言葉について論究することとは、[...] われわれ自身を、言葉の本質の所在する場所(Ort ihres Wesens)へと連れていくこと、すなわち、性起のうちに取り集めること(Versammlung in das Ereignis)へと、われわれを赴かせるのである」(HGA12: S.10; cf. Arendt/Heidgger: S.121/97 頁)。

ガーでもなく、アーレントその人であることは、もはや言うまでもないことだろう。

ここまでの考察をまとめておく。ガダマーはベンヤミンと同じように「アレゴリーの復権」をはかるが、修辞学的な人文主義の伝統の再生というそのベクトルは、廃墟と化した世界にあって断片を組み合わせ、救済のしるしを透かし見ようとするベンヤミンのそれとはまったく相容れないものと言ってよい。たほう、アーレントは廃墟のなかで断片を拾い集めるベンヤミンの思考に寄り添いつつ、しかしながらその中心に存する「収集」という概念をハイデガーの「集約」と結び合わせ、強引に——ベンヤミンの原テキストで語られている内容とはまったく異なる方向に——ねじ曲げてしまうのである¹⁸。ここに浮かび上がったアーレントとハイデガーの近さは、しかしながら、両者の思考がびたりと重なることを意味するわけではない。その手がかりは、アーレントがベンヤミンの「詩的な思考」をメタファーの才と結びつけるさいに用いた「メタフェレイン」というギリシア語にある。そして、ここから、アーレントのハイデガーに対する距離のみならず、ガダマーとの近さがあらわとなるのである。

2. メタファーをめぐる

ハイデガー、ガダマー、アーレント、そしてベンヤミン。それぞれにユニークな思索を展開したこの四人がはからずも共有していたのは、「言葉（言語 Sprache）」の本質の探究と回復という根本的モチーフであると言ってよい。最初期のエッセイ「言語一般および人間の言語について」（1916）のなかで、ベンヤミンは言う——「それぞれの言語（Sprache）は自分自身の姿において自らを伝達しているのであって、言語はすべて、もっとも純粋な意味において伝達の「媒質（Medium）」なのである。中動相的なもの（das Mediale）、これこそがあらゆる精神的伝達の直接性（Unmittelbarkeit）をなすとともに、言語理論の根本的問題をなしているものである。そして、この直接性を魔術的（magisch）と呼ぼうとするならば、言語の根源的問題は言語の魔術（Magie）ということになる」（BGS2: S.142f.——邦訳は細見 2009: 21-2 頁；山口 2020: 41 頁も参照）。言葉をその「直接性」において捉え直そうとする企てが、言葉を情報伝達のたんなる手段とみなし、いわばシニフィアンとシニフィエを「間接的（mittelbar）」に仲立ちする道具に貶めてしまう近代的な言語観との対決と表裏一体であることは言うまでもない¹⁹。言語を操作可能な記号と位置づける合理主義的な

¹⁸ アーレントが自覚的にベンヤミンをハイデガーに重ね合わせて解釈していることは、ベンヤミン論を執筆していた時期のノート（DT: XXV[17]）や書簡（Arendt/Heidegger: S.155f./126 頁）からも確認できるが、アーレント自身は、みずからのベンヤミン解釈がベンヤミンのテキストの——彼自身は自覚していなかった——「真理内実」を明らかにするものである、との確信をもっていたように思われる（DT: XXVII[45]）。

¹⁹ この点、森川 2017b も参照のこと。

視座から見ると、ベンヤミンの企ては非合理きわまりない「魔術」への退行としか映らないであろうが、ベンヤミンは敢えてその道を遡行して本来的な言葉を回復しようとするのであり、そのためにこそアレゴリー的思考法を召喚するわけである。

アーレントは本来的な言葉の回復という企図をベンヤミンと共有しつつ、先に見たとおり、「精神的伝達の直接性」という言葉の「魔術的」な本質をアレゴリーではなく、メタファーの能力に見いだす。ハイデガーとガダマーは、どうであろうか。

(2-1) 「メタフェレイン」をめぐって

アーレントがベンヤミンの「詩的な思考」をメタファーの能力と結びつけた箇所では、「メタフェレイン」というギリシア語を使っていたことを想起しよう（MfZ: S.216f.; MDT: p.165f. / 202 頁以下〔本稿（1-2）で引用した箇所〕）。アーレントは典拠を示していないが、ヘラクレイトスを論じるハイデガーの講義録に触発されたものと思われる²⁰。

「…」ヘラクレイトスは拾集（Lesen）と収集（Sammeln）の本質を人間的行為から読み取り、そこから存在するものの全体の存在へと転用（übertragen）したかに見える。そのような転用は、ギリシア語ではメタフェレイン（*metapherein*）と言われる。ならば、存在するものの存在をロゴスとして特徴づけることは、ひとつのメタファーということになるのだろうか。このメタファーのうちには、人間の性質や態度にそなわる傾向や形態を世界全体に転用するという、しばしば行われるなかば意識的で、なかば無意識的な、いずれにせよおそらくは避けることのできないやり口が潜んでいるのだろう。このように表象することにより、世界は「人間化される」。こうした思考法を、ひとは擬人法と名づける。したがって「ロゴスそのもの」（das Logos）が、存在するものの存在の謂いだとすれば、これもまた単なる世界の人間化にすぎないことになる。（HGA55: S.292——傍点森川）

「根源的な、つまり根源を貸与し、根源の内に保つところの結 - 集（Ver-sammlung）」としての「ロゴス」のはたらき（レゲイン *legein*）が語られているくだりであり、ベンヤミンの「収集（Sammlung）」を「結集〔集約〕（Versammlung）」として読みかえる後年のアーレントのベンヤミン解釈と重なるものであるが、メタファーの扱いは、アーレントのそれとは異なっているように思われる。ハイデガーによれば、メタファーのはたらき（メタフェレイン）とは、人間がおのれ自身の「性質や態度」を「世界全体に転用する」という人間中心主義のあらわれにすぎないのであり、おのれのロゴス（*logos*）が根を下ろしている存在それ自身のロゴス（*Logos*）への道を閉ざしてしまうものでしかないのである²¹。

²⁰ 全集 55 巻におさめられた、1943 年夏学期および 44 年夏学期のヘラクレイトスについての講義録のこと。1950 年にハイデガーと再会して関係を修復したさい、アーレントはその謄写版をハイデガーから受け取っている（Arendt/Heidegger: S.76 / 59 頁）。

²¹ 先の引用箇所付近の、次の文章も参照——「収集と拾集は、われわれに直接（unmittelbar）現われる仕方にしたがえば、ひとつの人間的な行為（eine menschliche Tätigkeit）であろう」し、それは「人

ひるがえってアーレントは、メタファーによる「世界の人間化」を肯定的に捉え直し、私たち誰もが行なう思考 (thinking) という精神活動の根幹にすえる。『精神の生活』第一巻「思考」の第12節「言語とメタファー」でアーレントは、「もっとも重要なのは、メタファーをつくる才能をもつことである。[...]すぐれたメタファーをつくること (*eu metapherein*) は、類似を見てとること (*to homoion theôrein*) であるから」というアリストテレスの『詩学』の一節 (1459a5-8) を引き、この「メタフェレイン」こそが、精神のうちで思考されたものを「類比 (analogies)」によって「現われ」へと「移しかえる (carrying over)」ことを可能にする能力なのである、と述べる (LOM1: p.103/上・121 頁)²²。「メタファーは、内的で目に見えない精神の諸活動と現われの世界のあいだの深淵を架橋するものであり、思考を、すなわち哲学を可能にしてくれる言語のもっとも偉大な贈り物であるが、メタファーそれ自身は起源からいえば哲学的というよりは詩的なものである」(p.105/上・123 頁)。アーレントは、このようにメタファーによる「移しかえ」を思考の根底におくことで、私たち人間が見えざる精神の内部で行なう精神の生活 (the life of the mind) と、現われの世界で行なう行為の生活 (*vita activa*) とが言語のはたらきで結ばれ合っていることを示し、言葉なき (*anew logon*) 観照によって言葉を超えた (*meta logon*) 真理を認識することを理想視するプラトン以来の形而上学的思考の伝統を批判したうえで (p.120f./140 頁以下)、メタファーの意義に気づいていた「現代の数少ない哲学者」として、ハイデガーとベンヤミンの名を挙げるのである (p.122/142 頁)。

興味深いことに、ガダマーの『真理と方法』第三部第2節のなかに、アーレントのそれとよく似たメタファー論を見いだすことができる。ガダマーは、日常的な言語と「存在の秩序 [本質存在の秩序 *Wesensordnung*]」とを区別するプラトンに対し、概念形成における「言語の出来事的な性格 (*Geschehenscharakter der Sprache*)」をめぐるトマス・アクィナスの洞察を高く評価したうえで、「解釈学的な経験」の「本来の基礎」として「言語のなかで起きている自然な概念形成」に目を向ける (WM: S.431f./746 頁以下)。その鍵となるのは、「類似性」の発見と表現の「転用 (*Übertragung*)」である。すなわち、「だれかがある表現を、あるものから別のものに転用する場合、そこになんらかの共通性を見ている」のであり、「そうした類似性に表現を与える」「隠喩法 (*Metaphorik*)」があるからこそ、「思考は言語のために用意されたこの [概念の] 貯蔵庫を、自分の教導のために役立てることができる」のだ (S.433/748 頁)。注目すべきは、ガダマーがこの一文に付した注のなかで、「言う (*sagen*) という意味でのレゲイン (*legen*) と拾い集める (*zusammenlesen*) という意味でのレゲインとの間の近さを示した」ハイデガーのヘラクレイトス講義を参照していることである (S.433/947 頁)。参照箇所は明示されていないが、ガダマーの念頭にあったのは、アーレントと同じく、ハイデガーが「メタフェレイン」について論じた箇所 (HGA55: S.292) であると思わ

間としての一つの在り方 (*eine Weise des Menschseins*) である」が、「人間がそもそも「存在」を思索し、経験することができなければ、結局のところ人間にとって閉ざされたままとなろう」(HGA55: S.294)。

²² 『思索日記』も参照 (DT: XXV[48], S.680)。

れる。というのも、すぐあとの本文で、ガダマーもまた、アーレントが『精神の生活』で引用しているのと同じ、「メタフェレイン」にまつわるアリストテレスの『詩学』の一節を引用しているからである——「ある領域から他の領域への転用は、単に論理的な機能をもっているだけでなく、言葉そのものがもつ基本的な隠喩法に対応するものである。隠喩というよく知られた文彩は、普遍的な、そして言語的であると同時に論理的でもあるかかる形成原理の、修辞学的な言い回しであるにすぎない。だからこそアリストテレスは、「うまく転義することは、共通なものを認識することである」と言うことができたのである」(WM: S.434f./750 頁)²³。もっとも、アリストテレスその人は、「論理学」と「修辞学」を切り分け、のみならず後者を前者に従属させることで、「自然な概念形成の基礎になっている言葉の生きた隠喩法 (die lebendige Metaphorik der Sprache)」を脇に追いやり、「修辞学上の文彩として道具化」してしまうことになったのであるが (S.436/753 頁)、これに対してガダマーは、生き生きと言葉を形成するメタフェレインの力をいま一度正当に評価し直して、解釈学的実践の根底に据え直そうとするわけである。

アーレントとガダマーはそれぞれの仕方で、旧師が「単なる世界の人間化」として存在の思索への道から切り離れた「メタフェレイン」のはたらきを積極的に捉え直し、「言葉をもつ生き物 (ζῷον λόγον ἔχον)」の実践的な生の運動の根幹に据えてみせる。言い換えれば、言葉というものを、人間が聴従すべき存在そのもののロゴス (Logos) としてではなく、人間という存在者が共通するものを集め、表現を与え、相互に理解し合うための「言葉という中間 (die Mitte der Sprache)」(WM: S.461/788 頁)、ないし「言葉という現象 (das Phänomen der Sprache)」(MfZ: S.256; MDT: p.204/245 頁) として捉え直した点で、ガダマーとアーレントとはきわめて近い関係にあるのである——と先走りたくなるところであるが、立ち止まって今少し考えをめぐらす必要があるだろう。二人の距離が近いとしても、「近い」ということは、同じではないということでもあるのだから。

(2-2) 芸術と自然

いま一度ハイデガーのヘラクレイトス講義に立ちもどり、思索 (Denken) と詩作 (Dichten) の根源的な同一性をめぐるハイデガーの釈義に耳を傾けてみる。いわく、詩作とは詩を作ること (poiein) であるが、本来的な制作 (Herstellen) とは、「目前にあるもの (Vorhanden)」を模造して、「人間が前にもたらすこと (das menschliche Hervorbringen)」では断じてない。ヘラクレイトスの箴言が伝える形而上学成立以前のギリシア的な思索の道に従うなら、「真理を語ること (alētheia legein)」が、おのずから現われ出る存在の不伏蔵態 (Unverborgenheit) を拾集して保存することであるのと同じように、本来的な意味における詩の創作もまた、「みずからの - 内から - 立ち現われる (Vor-sich-her-Aufgehen)」という意味における「ピュシス (physis)」に従うものでなければならないのである (HGA55: S.364-7)。芸術 (Kunst) とは技術 (technē) であるが、最高の意味におけるそれは「ピュシスに従って作ること (poiein

²³ 引用文はガダマーの独訳であるが、アーレントが引用しているのと同じ『詩学』1459a8 の一文である (“Gut übertragen [eu metapherein] heißt, das Gemeinsame erkennen [to homoion theōrein] ”)。

kata physin）」にほかならず、そうすることで「ロゴス (Logos) そのものに向かって」ゆく。ここにおいて、「アレーテア、ピュシス、ロゴスは同じものであり、そしてそれは、無差別に並置されたものの空虚な一様性においてではなく、区別に満ちた一者 (*to Hen*) への根源的自己結集 (das ursprüngliche Sichversammeln) として、同じなのである」(S.369-71)。

ハイデガーはこのように、存在の真理 (アレーテア) に従う思索と、存在の現成としての自然 (ピュシス) にしたがう詩作とをパラレルなものとして理解するのであるが、この道行にアーレントは断じて従おうとしない。彼女に言わせれば、この世界に存在するとはこの世界に現われているということ以外のなにものでもなく、現われの世界の根底に存しながら時折ちらりと現われ出でる「存在」そのものとやらに拘泥することは、古き形而上学の夢の反復でしかない²⁴。言葉をもつ生き物たる私たちが問うべきは、存在の性起 (Ereignis) を司る大文字のロゴスなどではなく、現われの世界を彩る多様な出来事の諸相であり、それらが出来する (sich ereignen) 条件にほかならない。たとえば人間の行為のうち、生産と消費の終わりなき反復として現われる「労働 (Arbeit, labor)」と、人びとの自由な語り合いとして現われる「活動 (Handeln, action)」との違いは、生物として生命 (*zōē*) を維持しなければならないという自然に根ざした条件と、語りうるという潜勢力 (*dynamis*) を他者とのあいだで現勢化するという人間特有の生 (*bios*) の条件との違いに対応しているのである²⁵。同じように、自然の摂理に従って行われる「労働」と、自然界とは明確に区別された人間固有の「世界」を構成する事物を「制作」すること (Herstellen, work) とは、はっきりと区別されなければならない。けだし後者は、生成消滅という自然の定めに抗して、耐久性と安定性を備えた人工物を作り出す行為なのであり、詩作を含む芸術作品の制作もまた、その例外ではない。すなわちアーレントによれば、詩を作ること (*poiein*) は「制作」にほかならず、自然に従うものではないのである²⁶。

ガダマーの場合はどうか。『真理と方法』を締めくくる第三部第3節「解釈学的存在論の地平としての言語」において、ガダマーは、解釈学的な「世界経験」が「言葉という中間 (Mitte)」による出来事 (Geschehen) であることを確認したうえで (WM: S.460f./787 頁)、

²⁴ 「私たちがどこか知らぬところから現われきて入りこみ、またどこか知らぬところへと消え去っていくこの世界においては、在ることと現われることは一致するのである (*Being and Appearing coincide*)」(LOM1: p.19/上・二三頁)。この大前提から出発するアーレントにとって、ハイデガーのいう「存在」、すなわち「存在の真理を言葉におきかえることを要求」し、「行為する人びとの背後で作用」して「人間の運命を決定し、思考する自己に対しては自らを顕わにする」大文字の存在なるものは、「ヘーゲルの世界精神」と変わらないものに映る (LOM2: p.179/214 頁)。こうしたアーレントの現象学的な世界理解についての行き届いた研究として、Loidolt 2018 を挙げておく。

²⁵ Loidolt 2018: pp.113ff、森川 2010 第四章第一節。

²⁶ 「言葉そのもの」を素材とし、「思考の最も近くに寄り添う」詩は、芸術作品のみならずあらゆる制作物のなかで「最も物的でない (*wenigst dinglich*)」ものであるが、作品となるためには「書き記されて、手触りのある物へと変形されなければならない」。すなわち詩のことばは、作品という物となることによって初めて、時の風雪に耐え、後代の人びとの「想起」や「思考」の源泉となることのできるものである (VA: S.205)。

「聴くこと（Hören）」の弁証法に論及する。いわく、視線を自由に移すことのできる「見る」こととは異なり、「聴く」ことにおいてひとは、「欲するか否かにかかわらず、聴かされることになる」のであるが、この「聴覚の優位性が解釈学的現象の根底に存している」（S.466／794 頁以下）²⁷。というのも、「聴くことは、ロゴスのいうことに聴き従うことであるがゆえに、全体へといたる道なのであり、それによって現在を生きる私たちは「伝承の語りかけ」に「帰属する（zugehörig）」ことになるからである（S.466f.／795 頁）。いかにもハイデガー風の言い回しではあるが、聴従の向かう先としてガダマーが指し示すのは「伝承」であって、存在そのものではない。とはいえ、「伝承の真理は、五官に直接（unmittelbar）触れている現在のようなものである」と言われているように（S.467／795 頁）、伝承への帰属とは、歴史学的（historisch）な遺産の単なる保存や継受に尽きるものではない。現在と伝承のあいだの言語的交わりがもっとも高められるのは「詩のことば（Wort）」においてであり、「言われたことが一切の主観的意図や著者の体験から切り離されることによって初めて、詩的なことばの現実性が生じる」のである（S.473／805 頁）。「詩的なことばという言語的な生起（das sprachliche Geschehen）」のうちで、「存在への固有な関係」が言い表わされるのであり、ヘルダーリンが示すように、「詩は、成功した作品であり創造物として在ることを理想とするのではなく、無限の生からよみがえった精神」なのであり、そこでは「ある存在者が示されたり意味されたりするのではなく、神的なものと人間的なものひとつの世界（eine Welt des Göttlichen und des Menschlichen）が開示される」のである（S.474／806 頁——傍点森川）。ここで語られていることは、詩人ならざる筆者の理解を超えるが、ガダマーが詩というものを、アーレントのように現われの世界における出来事を言葉にして保存する制作物としてではなく、「存在」や「神的なもの」といった形而上学的な——少なくともアーレントの視座から見ると——領域への道をひらくものとして理解していることは、確かであるように思われる。じっさい、第3節の最終項（c）「解釈学の普遍相」においてガダマーは、プラトンやアリストテレスにおける善と美の混淆に着目し、彼らのように美を「普遍的で存在論的」に規定するならば、「自然と芸術はいかなる対立も生まない」と喝破したうえで（S.483／818 頁）、美を「光（Licht）の存在様式」として視覚的な形象で語り、「美の形而上学」が照らし出すこととして、次の二点を挙げるのである——「ひとつには、美の現われも理解の存在様式も、性起としての性格（Ereignischarakter）をもっていることであり、——次いで、解釈学的経験が伝承された意味の経験として直接性（Unmittelbarkeit）に関与していることである。この直接性によって、美の経験はこれまで、およそ真理のあらゆる明証性の経験と同じに際立っている」（S.488／826 頁）。

「メタフェレイン」をめぐるいったん近づいたかに見えたものの、ガダマーとアーレントを隔てる距離は、やはり大きいと言わねばならない。思考と行為、労働と制作と活動、自然と（人間）世界、といったさまざまな区別をもちこんで、この一なる世界を彩る現わ

²⁷ いわば「聴く」とは「聴こえてしまう」ことである、という聴覚の受動的性格の強調は、第一部第2章第1節においてテオリアを「受けること（Erleiden, *pathos*）、すなわち、見ることによって引き込まれ捉えられている状態」と解釈していたことと呼応しているように思われる（S.130／180 頁）。

れの諸相を際立たせようとするアーレントに対して²⁸、ガダマーのほうは、日常的な言葉と詩のことば、聴くことと見ること、自然と芸術、さらには神的なものと人間の世界をさえ（?）、解釈学的地平のうちで融合させてゆく。その道行が存在の真理へと通じているのだとすれば、ガダマーの解釈学的対話をハイデガーのいう「集約」のはたらきと重ね合わせてよいのかもしれないが、ハイデガーの企てが、二千年におよぶ存在忘却の覆いを引きはがして存在の真理へのかぼそき小道をたどり直す、という乏しき時代の絶望的な試みとしか見えないのに対して、ガダマーのそれは、遥か古代から途切れることなく今日まで続き、日々私たち一人ひとりに語りかけることをやめない大いなる伝承に支えられているのである²⁹。

そうすると、「ガダマーの〈橋渡し〉」という本報告のタイトルは、いささかミスリーディングであったかもしれない。『真理と方法』のエピグラフに掲げられたリルケの詩の一節「神の偉大なる橋渡し（Gottes großen Brückenbau）」から拝借したものだが、「橋渡し」という言葉だけ切り出したのでは、人間が新たに橋を架けること、つまりアーレント的な「制作」を連想させてしまいかねない。しかしながらガダマーは新たに橋を架けようなどと呼びかけているのではなく、「何らかの圧倒的な力とでも呼ぶべきものが自分を支えてくれていることを自覚し、個々の営みがそれに対する応答となったとき、この小さな営みは大きな力や働きの一部として自在の動きとなる」と語りかけているのである（高田 2004: 34 頁）。橋はすでに架かっているのであって、私たちはただ、一人ひとりが足元を確かめながら、たがいに手を取り合って、一步一步その上を進みゆけばよいのだ。

3. テクノロジーをめぐる

大いなる伝承が私たちを根底で支えているのであれば、アーレントのように「伝統の断絶」を声高に言い立て、廃墟のなかで輝ける断片を拾い集める「真珠採り」に身をやつす必要はないだろう。堅固な伝統のなかで「古典」として継受されてきたテキストが今日なお私たちに「直接」真理を語りかけているのだとすれば³⁰、畏友ベンヤミンのテキストか

²⁸ 「われ区別す（*distinguo*）」がアーレントの思考法である——「私は何かを始めるときにはいつも、「A と B は同じではない」と口に出してみるのです。言うまでもなくこれは、直接にはアリストテレスに由来するものです」（Arendt 1972: p.337f.）。

²⁹ 一例を挙げれば、「理性（ratio）」はむろん、「キリスト教神学のことば（Verbum）」までも存在の真理とは無縁の系譜としてばっさり切り捨ててしまうハイデガーに対して（HGA55: S.377）、ガダマーは『真理と方法』第三部第2節（b）において、中世神学におけることば（verbum）をめぐる思索を、解釈学的伝統に掉さすものとして捉え直すのである。

³⁰ ガダマーいわく、「古典的なもの（das Klassische）とは、まさに根本においては、時代を客観視〔対象化〕する歴史学的な意識（ein objektivierendes historisches Bewußtsein）が用いる記述的概念とは何か別のものであり、そうした歴史学的な意識さえもが帰属し、服しているところの歴史的現実性（eine geschichtliche Wirklichkeit）なのである」。ゆえに、「古典的なものは、変転する時代や時代の移ろいや

ら、ベンヤミンが語ってもいない「真珠採り」の形象なるものを強引に引き出してみせるアーレントの手つきは、テキストとの真摯な対話を損なう暴力的なふるまいとして批判されなければならないであろう³¹。しかしながら、ほんとうに伝承は切れ目なく続き、古典古代と現在の世界とをつないでくれているのだろうか。

（3-1）「総かり立て体制」のもとで

ここで、現代の科学技術について考えてみよう。「経験を客観化し、任意の目的に向けて立たせしめる（zur Verfügung stellt）」近代自然科学の特質について論じたくだりで、ガダマーはハイデガーの「眼前存在性（目の前にあること Vorhandenheit）」の概念に論及している。

私の思うところ、ハイデガーは『存在と時間』において、ギリシアの科学と近代の科学を結びつけるものと、そのあいだの差異を考える視点を獲得したのである。彼は、眼前存在性の概念を存在の不完全な様態として示し、古典的形而上学と近代主観性概念におけるその継続の背景を認識し〔……〕、ギリシアのテオリアと近代科学とのあいだの存在論的に正しい連関を継いだのである。ハイデガーによる存在の時間的解釈の地平では、古典形而上学は全体として眼前存在者の存在論であり、近代の科学は、それを感知することもなく、その遺産を継承している。しかし、ギリシアのテオリアそのものには、間違いなく、それとはなにかもっと別のものがあつたのである。テオリアは、眼前存在者などよりむしろ、〈物 Ding〉の尊厳を保持している事柄（Sache）そのものを把握するのである。物の経験が、純然たる眼前存在を単に確認できるということや、いわゆる経験科学における経験とは何の関係もないことは、まさに後期のハイデガー自身が強調しているところである。したがって、われわれは、物の尊厳と同じように言葉の即事性（Sachlichkeit）を、眼前存在者の存在論に対する先入見から、そしてそれとともに、客観性概念から守らなければならないであろう。（WM: S.459f./785 頁——傍点森川）

一見すると、主観性の形而上学に対するハイデガーの批判の要約であるように見えるが、「しかし」以降の論述が示すのは、ガダマー自身の道行であって、ハイデガーのそれでは

すい趣味がもつ差異性からは際立っている——それは直接的な〔なんの媒介もない unmittelbar〕仕方
で理解されるのである」（WM: S.293/452-3 頁）。ゆえに、「時間による破滅の中にありながら維持
されるという歴史的な存在の普遍的な性格（ein allgemeiner Charakter des geschichtlichen Seins）は、古
典的なものにおいて頂点に達する」のであり（S.294/455 頁）、そこにおいては「ある作品の直接語
りかける力（die unmittelbar Sagkraft eines Werkes）が、基本的に限りなく続くのである」（S.295/456
頁）。

³¹ アーレントはベンヤミンをハイデガーに引きつけて解釈するわけであるが、そのハイデガーはヘ
ラクレイトス講義のなかで、「われわれは思索者のことばを忠実に追思しているわけではない。むしろ、
〔…*aletheia* の元初的な意味を顕わにするために…〕 彼のことばに暴力（Gewalt）を振るっている
のだ」と喝破している（HGA55: S.96）。古典的テキストに対するこのようなハイデガーの「意識的な
暴力」に対して、ガダマーは大いに批判的である（GGW3: S.290）。

ないように思われる。この箇所についた脚注のなかでガダマーが論及しているとおり、大戦後のハイデガーが「物 (Das Ding)」(1950)をはじめとする一連の論考のなかで、眼の前に立てて支配するという表象 (Vor-stellung) の暴力に抗い、存在の性起としての物 (Ding) との出会いをめぐる省察を深めていったことは事実であるが、1949 年のブレーメンでの連続講演の構成に明らかなように、「物」をめぐるハイデガーの思索は、テクノロジーをめぐる省察と表裏一体の関係にある。

第一講演「物」につづく第二講演「総かり立て体制 (Ge-stell)」において、ハイデガーは、あらゆる存在者を徴用して「備品 (Bestand)」に仕立て、生産と消費、開発と破壊のプロセスへとかり立てていく現代技術文明の本質を明らかにする——「畑を耕して収穫する仕事さえも、いつしか、徴用して - かり立てるはたらきへと移行してしまった。その同じはたらきによって、大気は窒素に向けて、大地は石炭と鉱物に向けて、それぞれかり立てられ、さらに、鉱物はウランに向けて、ウランは原子力に向けて、原子力は徴用可能な破壊行為に向けて、というふうに、次々にかり立てられる」(HGA79: S.27)³²。「総かり立て体制」のもとでは、文字どおりの意味であらゆる存在者がかり立てられるのであって、人間もその例外ではない。「機械化された食糧産業」は、「その本質においては、ガス室や絶滅収容所における死体の製造と同じものであり、各国の封鎖や飢餓化と同じものであり、水素爆弾の製造と同じものなのである」(HGA79: S.27)。ハイデガーによれば、人間主体が自然を対象化し、認識し、支配する、などという牧歌的な段階は、すでに過去のものとなっている。私たちは、対象を目の前に立たせる主体ではもはやなく、システムにかり立てられる対象になり下がり、使い尽くされる素材となり果てているのである。

こうした省察の背景には、大戦後のハイデガーが、量子力学確立の立役者の一人 W・ハイゼンベルクと親交を結び、ガリレイ・ニュートン的な古典物理学と、量子力学が切り拓いた 20 世紀の原子物理学とのあいだの質的差異に開眼したことが控えている。すなわち、近代自然科学は自然を対象として前に立てるが、「物質的自然の対象性は、現代の原子物理学においては、古典物理学とはまったく異なる根本的特徴を示している。古典物理学の方を原子物理学に組み込むことは可能であるが、逆は不可能である」。なぜなら、「古典物理学は、自然を一義的かつ完全に予測可能なものと捉えるが、これに対して原子物理学は、対象の連関については、統計的な意味での保障のみを認める」からである (HGA7: S.54)。こうして近代自然科学は、自然の対象化を推し進めた果てに、「原子物理学という最新の段階においては、対象さえもが消え失せる」という未曾有の事態に直面することになったのであり、それでもなお対象を前に立てることを止めることができず、「すべての素粒子の属性と、それに伴う物質一般の反応とを導出する、ただ一つの方程式」の記述へと、どこまでもかり立てられてゆくほかない (ibid.)。「にもかかわらず、このように脅かされている当の人間は、大地の支配者という顔つきでふんぞり返っている」のであるが、それというのも、「人間は決定的なまでにゲシュテルによる徴発の連鎖のただ中に立っているため」に、

³² 以下のハイデガーおよびアーレントのテクノロジー論についての論述は、森川 2017a に依拠している。くわしくはそちらを参照のこと。

もはや「自分自身がゲシュテルへと要求され」、かり立てられていることをさえ「聴きもら」しているからである。かくて、「本当のところ、人間は今日もはやどこにおいても、まさに自分自身に、すなわち自己の本質には、けっして出会うことができない」ことになってしまったのである（HGA7: S.28）。

ここで『真理と方法』に立ちかえてみると、自然を対象化する近代自然科学の理論（Theorie）を、古代ギリシアの観照（*theoria*）の本質から包摂しなおそうとするガダマーの議論には、ゲシュテルという存在の歴運に目を凝らすハイデガーの視点がすっぽり抜け落ちていることに気づく。たとえば、ガダマーは言う——近代の理論にせよ古代のテオリアにせよ、「すべてを自身の意図や目的に合わせて見るといった実践的・実用的関心」を克服しているという点では同じであり、「たしかに、近代科学の問いや研究は、存在者の支配に向いており、その限りでは、それ自体が実践的と呼ばれざるをえない」のであるが、とはいえ、「個々の研究者の意識（Bewußtsein）にとって、自分の認識の応用（die Anwendung seiner Erkenntnisse）は二の次となるのである。というのも、応用は認識のあとに続くのであるが、とにかくあとで生じるのであって、それゆえ認識する者は、自分が認識したことが何のために使われるのかを知る必要はないからである」（WM: S.458/783 頁——傍点森川）。科学（者）が自然を「認識」し、技術（者）がその成果を「応用」する、とガダマーは語るわけだが、ハイデガーに言わせれば事態はまったく逆で、テクノロジーのほうこそが、科学を含めたあらゆる人間の営為をかり立て、支配しているのであり、その一証左が、核エネルギーを解放した 20 世紀の原子物理学が示す、「古典物理学とはまったく異なる根本的特徴」なのである（HGA7: S.54）。これに対して、「17 世紀に数学を応用するようになった」近代自然科学から「ギリシアのテオリア」に立ちかえろうとするガダマーの議論に（WM: S.459/784 頁）、そうした視点を見いだすことはできない。ある脚注で「量子物理学」にさらりと言及してはいるものの（S.463/951 頁）、『真理と方法』の科学観は、ガリレイ・ニュートンの古典物理学的な「世界像」の域を出ていないと言ってよい。

たほう、アーレントは、ハイデガーのゲシュテル論を正面から受けとめ、現代の科学技術のおそるべき「プロセス的性格」について省察をめぐらせている。現代物理学において、人間は自分が制作した装置によって前に立てた自然の像に遭遇しているにすぎず（VA: S.364/375 頁）、しかもその像たるや、「感性的、直観的にはもはや表象不可能でイメージすら掴めない」しるもの、統計的にのみ把握できる量子の振動でしかない（S.366/377 頁）。ハイゼンベルクが語っているように、「実験において対面する自然とは、じっさい“プロセス”なのである。そして、実験において姿を現わす自然物とは、このプロセスの函数や指数以外の何ものでもない」（S.377/388 頁）。かくて現代物理学は、ガリレイやニュートンが解明を目指した客観的な宇宙の実在——「時計の比喩」で語られる古典物理学の機械論的宇宙像——には決して到達することができぬまま、にもかかわらず実験と観測を、その方法のみを洗練させながら繰り返していき、その途上において、人間自身が制御することのできないような途方もないエネルギーを解放してしまったのである——「たった一つの行為によって引き起こされたプロセスが、文字どおり連鎖をかさねて百年、千年と持続してゆき、人類そのものが終焉を迎えるまで続く、ということもあるのだ」（VA: S.297/304 頁以

下)。

原子爆弾に破壊された都市、メルトダウンした原子力発電所が後に遺した廃墟。これらもまた、伝承に耳を傾ければ理解でき、解釈学的な地平に包摂できるものなのだろうか。伝統はほんとうに、途絶えていないのか。

(3-2) それでも、言葉がある——あるいは、言葉しかない

伝統の(非)連続性をめぐるガダマーとアーレントの見解はどこまでも平行線をたどり、けっして交わることはないように見える。『真理と方法』の序文においてガダマーは、「精神科学における真理とは何かを考究するにあたって、その拘束力が明らかになる伝承から反省によって脱出しようとすることは許されない」と戒め、「今日の哲学的な営為が、哲学の古典的伝統と異なる点は、伝統を直接に断絶なく引き継いでいないところにある」と喝破する(WM: S.4/xxxi 頁以下)。対してアーレントは、同じ1960年に公刊された『活動的生』の序文を、「人工衛星」の打ち上げおよび「核分裂、つまり原子の炸裂」という「技術の最新の成果」への言及から書き起こし(VA: S.7f./2 頁)、結びちかくで核兵器の登場に論及する——「近代と現代世界とは、同じものではない。科学の発展にかんしていえば、近代は17世紀に始まり、19世紀末にはすでに終わりに達した。政治的な面にかんしていうと、われわれが今日生きている世界が始まったのは、最初の原子爆弾がこの地上で炸裂したときであるといってよい」(S.14/10 頁)。20世紀にいたり、人間はみずからを絶滅させるだけの破壊力を手にすることになったのであり、かかる未曾有の危機に立ち向かうためには、今や有効性を失った古き伝統に対する郷愁を捨て去り、新たな思考と新たな行為によって応答しなければならない。アーレントはそう主張するわけであるが、ガダマーに言わせれば、未曾有の危機に対処するためにこそ、私たちの思考と行為を育み、拘束している伝統に寄り添い、その呼び声に耳を澄ますことが肝要であり、不可欠なのである。本稿冒頭で引いたベイナーの評にあるように、ガダマーの視点に立つと、「伝統の断絶」についてのアーレントの「行き過ぎた断定」は根拠を欠くばかりでなく危険でさえあるが、アーレントに寄り添って考えるなら、全体主義と全体戦争の暴虐を経てなお伝統が無傷のまま存続し、過去と現在を橋渡ししているかのごとく語るガダマーはあまりにも「保守的」で、単なる現状肯定と変わらないということになる。こうした違いはある程度まで、二人それぞれの時代体験の違いに、すなわち、全体主義がもたらした「政治的破局と道徳的災厄」を身をもって体験し、命からがら生きのびたユダヤ人亡命者と(MDT: p.vii/1 頁)、全体主義体制下で面従腹背をつらぬき、大学および人文学の「現代に至るまで続いている精神の自立性」の維持に心を砕いた古典学の教授(ガダマー1996: 170 頁)とのあいだの、全体主義体験の相違に帰せられるのかもしれない。しかしながら、「言葉をもつ生きもの」をめぐって思考を重ねた二人の思想家の距離を、それぞれの時代体験に還元して事足りりとするわけにはいかない。二人の思考は、「言葉をもつ生きもの」として人間はいかに生きるべきかにかかわり、言うまでもなくそれは、私たち自身の喫緊の問いでもある。

先に引いたとおり、アーレントは『活動的生』の序文において、現代という新しい時代は「最初の原子爆弾」の「炸裂」とともに始まったと述べているわけだが、そのすぐあと

で次のように言う——「だが〔……〕、地上において人間の実存に課されている根本的な制約条件に対応する、人間の基本的な諸能力というものは、そう変わったりはしないのである」(VA: S.14/10 頁)。たとえば、「一人の人間ではなく、多くの人びとがこの地上を生き、この世界に住まう、という事実」、すなわち「複数性」という条件 (VA: S.17/12 頁) が変わらないかぎり、複数の人びとのあいだで「活動」するという人間の能力が損なわれることはない。ちょうどナチズムの暴虐がドイツ語そのものを損ない、狂わせることはなかったように (Arendt 1964: S.59/19 頁)、原子爆弾が炸裂した後の世界でもなお私たちは、それ以前と同じように、互いに言葉を交わし、自由に語り合うことができるのであり、アーレントはここに希望を見いだす。活動し、語り合う能力を失っていないかぎり、私たちは世界に変化をもたらす、破局の危機を回避することができる。ハイデガーがゲシュテルと呼んだテクノロジーの暴走を押しとどめることもできる——というより、そうでなければ、私たちは破滅を回避できないことになってしまう。

加速度的に発達を遂げる科学技術と、人間の身の丈 (資質 *stature*) とのギャップを論じたエッセイのなかで、アーレントは「科学者としての科学者」を次のように批判する——「原子核を分裂させる方法を知るとすぐさま、その操作が途方もない破壊力を秘めているのを十分理解していながら、ためらいもなくやってのけた」ように、「科学者としての科学者は、地球上で人類が生き延びるかいなかについて、ひいては地球そのものが存続するかいなかについて、まったく気遣っていない」。しかしながら、同じ科学者が「科学者としてではなく、市民として活動」するとき、すなわち、科学技術の発展を自己目的的に追求する専門家としてではなく、その所産が世界にどのような影響をもたらすのかを気遣う市民として行為するならば、話は大きく変わってくる (BPF: p.276/375-6 頁)。科学者のみならず、私たち誰もが「市民」として、ポリスにおいて「互いにともに語り合う存在 (Miteinanderstehendsein)」として (cf. HGA18: S.47) 活動するなら、理性的な合意にもとづいて科学技術の発展を制御することも可能となるだろう——ここにおいて私たちは、アーレントがハイデガーと袂を分かち、ふたたびガダマーのほうに近づいていることに気づく。

前項で論じておいたとおり、ガダマーの科学技術観が、科学的知見の技術的応用という古典的な図式に留まっているのに対して、ハイデガーのゲシュテル論の要諦は、テクノロジーの自律的な発展過程が人間をふくめたあらゆる存在者をどこまでもかり立て、徴発してゆく現代技術文明の本質を開示することで、ガダマーのそれのとき人間中心主義的な幻想を粉碎する点にあった。ハイデガーにしたがうなら、ゲシュテルの猛威は存在の運命にほかならず、いっさいの主体性を放棄してこれに聴従するより他に道はないのであるが、ハイデガーのゲシュテル論を正面から引き受け、みずからの現代文明批判のなかに組み込んだはずのアーレントが、ゲシュテルの猛威に対して、市民どうしの対話という人間的な、あまりにも人間的な活動で応答しようとするのである。すなわち、「言葉をもつ生きもの」として互いに語り合い、「ポリスを生きるもの」としての可能性を現勢化すること。20 年代なかばの若きハイデガーの洞察、そこに孕まれていた潜勢力を、大戦後の世界において遂行することを、アーレントは「革命」とさえ呼ぶ——「たった十人でもよいから、人び

とがテーブルのまわりに座り、それぞれが自分の意見を口に出し、他の人の意見に耳を傾けるなら、複数の意見の交換をつうじて理性的な意見を形成することが可能になる。[…] 実現の見通しはどうか、といま尋ねられるのであれば、もしあるとしても、ほんのわずか、と言わねばなりません。それでも——次の革命が盛り上がれば、ひょっとすると、できるかもしれません」(MuG: S. 132f.)。「革命」という言葉が使われてはいるが、「たった十人で」テーブルを囲んで話し合うことがその内実だとすれば、「保守的」なガダマーが、私たちの日常のなかでつねにすでに生起しているものと位置づける解釈学的な対話と、さほど変わらないようにも思われてくるのである。

私たちは「言葉をもつ生きもの」であり、言葉なしには、言葉を信頼することなしには生きてゆかれない。言葉を信頼するとは、言葉を交わす他者を信頼することであり、希望はそこにある³³。もしくは、そこにしかない。

ガウス：最後に質問させてください。[…]「公的なものへの冒険」とは、ハンナ・アーレントにとっていかなる意味をもっていますか。

アーレント：公的なものへの冒険が何であるかは、私にははっきりしています。公的なものの光のなかに、一つの人格をもつ者として、自分自身をさらすことです。[…] ここで申し上げておきたいのは、この冒険は、人びとを信頼することにおいてのみ可能であるということです。つまり、正確な表現を与えるのは難しいけれども、根本的な意味では、すべての人間が人間的なものを信頼するということです。そうでなければ、冒険など不可能です。(Arendt 1964: S. 70 / 33-34 頁)

ドゥット：もちろん、あなたには、アドルノやホルクハイマーの後期のテキストを支配している悲観主義はありません。あなたの著述の表情は、彼らのとは非常に違っていません。あなたのは確信に満ちているのです。

ガダマー：その通り。わたしはどんな種類の悲観主義に対しても、大変懐疑的だ。わたしは思うのだが、悲観主義はいつも誠実さの欠如だ。

ドゥット：なぜですか。

ガダマー：希望なしには誰も生きることはできないからだ。(ガダマー 1995: 83-4 頁)

³³ J・クリスティヴァは適切にも、「アーレントにとって真に存在するのは人間性と言葉であり、そして、言葉が狂気に陥ることは決してない(language cannot go mad)」と指摘しているが(Kristiva 2001: p. 238)、ガダマーにも同じことが当てはまるのではないだろうか。

文献

Arendt, Hannah

- BPF:** *Between Past and Future*, Penguin Books, 1968 (引田隆也・齋藤純一訳『過去と未来の間——政治思想への8試論』みすず書房、1994年)
- DT:** *Denktagebuch: 1950 bis 1973*, hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann, Piper, 2003 (青木隆嘉訳『思索日記』I・II、法政大学出版会、2006年)
- LOM-I & II:** *The Life of the Mind vol.1. Thinking & vol.2. Willing*, Harcourt Brace&Company, 1978 (佐藤和夫訳『精神の生活』(上巻・思考、下巻・意志)、岩波書店、1994年)
- MDT:** *Men in Dark Times*, Harcourt Brace & Company, 1968 (阿部斉訳『暗い時代の人々』、河出書房新社、1972年)
- MfZ:** *Menschen in finsternen Zeiten*, hrsg. von U. Ludz, Piper, 2012
- MuG:** *Macht und Gewalt*, Piper, 1993.
- OT:** *The Origins of Totalitarianism* (new edition with added Prefaces), Harcourt Brace, 1973
- VA:** *Vita Activa: oder Vom tätigen Leben*, Piper, 2002 (森一郎訳『活動的生』、みすず書房、2015年)
- Arendt (1964) “Fernsehgespräch mit Günter Gaus”, *Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, Piper, 1996 (矢野久美子訳「何が残った? 母語が残った」、『アーレント政治思想集成1』、みすず書房、2002年)
- Arendt (1969) “Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt”, *Merkur*: XXIII-10
- Arendt (1972) “On Hannah Arendt”, *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, ed. by M. A. Hill, St. Martin's Press, 1979

Benjamin, Walter

- BGS:** *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, 1991 (『ベンヤミン・コレクション』1~7、ちくま学芸文庫、および『ドイツ悲劇の根源』(上・下、浅井健二郎訳、ちくま学芸文庫))

Gadamer, Hans-Georg

- GGW:** *Gesammelte Werke*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1990
- WM:** *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, GGW: Bd.1 (饒田収・巻田悦郎他訳『真理と方法』I, II, III, 法政大学出版局、1986, 2008, 2012年)
- Gadamer (2001) “Heidegger as Rhetor: Hans-Georg Gadamer Interviewed by Ansgar Kemmann”, trans. by L. K. Schmidt, in *Heidegger and Rhetoric*, edited by D. M. Gross and A. Kemmann, State University of New York Press, 2005
- ガダマー (1995) 『ガダマーとの対話——解釈学・美学・実践哲学』、C・ドット編、巻田悦郎訳、未来社
- ガダマー (1996) 『ガダマー自伝——哲学修行時代』、中村志朗訳、未来社

Heidegger, Martin

- HGA:** *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann (創文社版『ハイデッガー全集』)
- SZ:** *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1993 (1926) (細谷貞雄訳『存在と時間』上・下(ちくま学芸文庫、1994年))

Arendt/Heidegger: *Hannah Arendt/Martin Heidegger: Briefe 1925 bis 1975*, hrsg. von U. Ludz, Vittorio

Klostermann, 1999 (大島かおり・木田元訳『アーレント＝ハイデッガー往復書簡：1925-1975』みすず書房、2003)

その他の文献 (欧文)

- Beiner, Ronald (2014) *Political Philosophy: What It Is and Why It Matters*, Cambridge University Press
- Gaffney, Jennifer (2018) “Solidarity in dark times: Arendt and Gadamer on the politics of appearance”, *Philosophy Compass*: 13-12
- Gross, Daniel M. (2005) “Introduction: Being-Moved: the Pathos of Heidegger's Rhetorical Ontology”, *Heidegger and Rhetoric*, ed. by D. M. Gross and A. Kemmann, State University of New York Press
- Hill, Samantha R. (2021) *Hannah Arendt*, Reaktion Books
- Kiess, John (2016) *Hannah Arendt and Theology*, Bloomsbury
- Kristeva, Julia (2001) *Hannah Arendt*, trans. by R. Guberman, Columbia University Press
- Loidolt, Sophie (2018) *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, Routledge
- Marshall, David L. (2010) “The Polis and Its Analogues in the Thought of Hannah Arendt”, *Modern*

- Intellectual History*: VII-1
Marshall, David L. (2020) *The Weimar Origins of Rhetorical Inquiry*, The University of Chicago Press
McChesney, Sam (2022) “Hermeneutic Courage: What Gadamer (and Arendt) Can Tell Us about Political Thinking”, *Labyrinth*: 24-2
McClure, Kristie M. (1997) “The Odor of Judgment: Exemplarity, Propriety, and Politics in the Company of Hannah Arendt”, *Hannah Arendt and The Meaning of Politics*, ed. by C. Calhoun and J. McGowan, University of Minnesota Press
Sosnowska, Paulina (2019) *Hannah Arendt and Martin Heidegger: Philosophy, Modernity, and Education*, Lexington Books
Volpi, Franco (2007) “In Whose Name?: Heidegger and ‘Practical Philosophy’”, trans. by N. Keane, *European Journal of Political Theory*: 6-1
Wizisla, Erdmut (2009) *Walter Benjamin and Bertolt Brecht – the Story of a Friendship*, trans. by C. Shuttleworth, Yale University Press [2004]

その他の文献（和文）

- 小野紀明（2010）『ハイデガーの政治哲学』、岩波書店
柿木伸之（2021）『断絶からの歴史——ベンヤミンの歴史哲学』、月曜社
加藤哲理（2012）『ハンス＝ゲオルグ・ガダマーの政治哲学——解釈学的政治理論の地平』、創文社
齋藤元紀（2012）『存在の解釈学——ハイデガー『存在と時間』の構造・転回・反復』、法政大学出版局
佐々木一也（2008）「ガダマーの哲学・コミュニケーションを拓くものとしての解釈学」、千田・久保・高山編『講座 近・現代ドイツ哲学 III・ハイデッガーと現代ドイツ哲学』、理想社
小平健太（2020）『ハンス＝ゲオルグ・ガダマーの芸術哲学——哲学的解釈学における言語性の問題』、晃洋書房
高田珠樹（2004）「アレゴリーの復権をめぐる：ガダマーとポール・ド・マン」、『近世哲学研究』第10号
細見和之（2009）『ベンヤミン「言語一般および人間の言語について」を読む——言葉と語りえぬもの』、岩波書店
森川輝一（2010）『〈始まり〉のアーレント——「出生」の思想の誕生』、岩波書店
森川輝一（2017a）「ハイデガーからアーレントへ——ハイゼンベルク「不確定性原理」との対向を手がかりに」、『実存思想論集 XXXII：アーレントと実存思想』、理想社
森川輝一（2017b）「引かれ者の小唄——「大陸系」政治哲学が語ろうとすること、「分析系」政治哲学が語らないこと」、『Nûz（ニュクス）』第四号
森川輝一（2022-3）「〈公的幸福〉について——アーレント『革命について』の解説、あるいは解体」（一）～（三）・完、『法学論叢』191巻6号、193巻1～2号
森川輝一（2023）「〈真珠採り〉をめぐる——アーレントのベンヤミン論精読」、『法学論叢』193巻5号
山口裕之（2020）『映画を見る歴史の天使——あるいはベンヤミンのメディアと神学』、岩波書店

政治哲学の「別の原初」への跳躍へ向けて ——ハイデガー、アーレント、ガダマーの師弟問答を手がかりに——

加藤 哲理（名古屋大学）

Zum Sprung in den „anderen Anfang“ der politischen Philosophie

—Meister-Schüler Gespräch zwischen Heidegger, Arendt, und Gadamer

Tetsuri KATO

Ziel dieses Beitrags ist es, das grundlegende politisch-philosophische Problem „Philosophie und Politik“ zu erläutern, indem Heidegger, Gadamer und Arendt in einen Dialog gebracht werden. Heideggers Schweigen zur Politik in seinem späteren Denken hat zu der Kritik geführt, er sei in einen politischen Quietismus verfallen, aber unsere Absicht ist es nicht, den Meister aus der Perspektive des zwei Schülers zu kritisieren, sondern vielmehr in diesem Schweigen die Möglichkeit eines „anderen Anfang“ der politischen Philosophie zu untersuchen.

Der Ausgangspunkt dieses Gesprächs ist, dass die beiden Jünger auch Heideggers philosophische Untersuchung zur „Überwindung der Metaphysik“ teilen. Aber bei der Gegenüberstellung der drei Denker wird jedoch deutlich, dass sowohl die von Arendt entwickelte politische Theorie als auch die philosophische Hermeneutik Gadammers immer noch im Bann des „metaphysischen Denkens“ stehen. Keiner von ihnen konnte zur Politik schweigen, weil sie im Denkraum der „metaphysischen“ Anthropologie dachten, die Heidegger radikal kritisierte.

Dagegen sollen wir hinter Heideggers Schweigen nach einer neuen politischen Philosophie suchen, die keine politische Philosophie als „Metaphysik“ ist, die versucht, über die Politik in Worten zu sprechen, die für den Philosophen eigentlich unsagbar sind, sondern als einen Weg, der sich nur im Handeln zeigen lässt.

Was sich daraus ergibt als eine Möglichkeit für die politische Philosophie nach der „Metaphysik“, ist der sokratische Weg der Philosophie und ihre politische Funktion, und darüber hinaus wird, mit Bezug auf die Disziplin der „comparative political theory“ verschiedene andere Möglichkeiten und Richtungen der politischen Philosophie als ein Weg in der nichtwestlichen Welt angedeutet.

Keywords: practical philosophy, political philosophy, political theory

キーワード: 実践哲学、政治哲学、政治理論

1. はじめに——政治哲学の終焉から

「プラトンはわが友、されど真理はさらによき友（amicus Plato, sed magis amica veritas）」¹。このアリストテレスを出典とされる格言に象徴されるように、ヨーロッパの哲学史は、それ自体が真理の探求をめぐる麗しき師弟の対決によって織りなされているといっても過言ではないだろう。だが偉大なる師の呪縛を打ち破り、それを凌駕せんとする弟子の果敢な挑戦がまた、皮肉なことには、師の教説の後世への伝承に際して——ときに創造的ともいえる——誤解や歪曲の源泉となってきたのもまた、思想史のもう一つの興味深い断面であるともいえよう²。

1.1. 哲学と政治をめぐる問い——三者に共通する主題の提示

ここから始まる私たちの思考の歩みが道標とするのは、そうした哲学史の一場面として、或る師弟の間で20世紀に交わされた一つの思想的対話の足跡である。そこに登場するのは三人の人物、師マルティン・ハイデガーと二人の弟子ハンナ・アーレント、ハンス＝ゲオルク・ガダマー。この三者が、当初における師弟関係を越えて公私両面で生涯にわたって交流を続けていたことは、すでに数多くの伝記的研究などにおいて明らかとされているが³、ここで私たちが試みる

¹ アリストテレス『ニコマコス倫理学（上）』高田三郎訳、岩波書店、1971年、29頁。この第1巻第6章においても、批判の念頭にあるのは、プラトンその人ではなくプラトン「主義」者たちであることは留意すべきであろう。

² 後述のようにアーレントやガダマーは、自らの著作において繰り返し師の思想と行動について言及しつつ自らの評価を開陳しているが、管見のかぎりハイデガーが——もちろんその著作に眼を通していたものとは推測されるが——二人の弟子たちの思想に積極的に触れる機会は少ない。私信などにおいても、たとえば以下の別の弟子に対するような辛辣な評価を吐露した箇所は公には見出されないが、そこからは彼が自らに対する弟子たちの無理解を、しばしば嘆いていたことはいくらかがわかる。「すべてにとっての好例を挙げよう。カール・レーヴィットの論文『ハイデガー、乏しき時代の思索者』の4頁を参照。そもそも、このテキストの最初の頁（7頁）からして、彼は理解し損なっているのだ——〈自分自身の《本来的な》存在からにせよ、人間の現存在を方向づけつつ自ずと出来事として生じるような、それとは別の《存在》からにしても、人間という現存在の基礎づけへの問いが重要である〉、彼はそのような考えているのだ。どこでも——『存在と時間』においても、より後の論文であっても——人間的現存在の基礎づけへの問いに関わるような〈哲学上の主要な事柄〉などが語られることなどない。むしろ初めから、あらゆるところで問われていたのは、存在そのものへの問いだけなのである——この存在はもちろん現存在と関係をもって、この存在（人間の現存在）を存在にもたらすものではある。[...]。レーヴィットは明らかに、〈理解可能なもの、つまりは人間の健全な悟性の限界の内部〉のうちに、自らの批判を保とうとしている。レーヴィットのすべての文筆家業は、この範囲のうちだけを動いているのだ。学生のときから彼はそのような態度を見せていたので、彼の仮の先生であったフッサールは、哲学的な才能のない人だと彼を見做していたし、彼に博士論文の取得を許さなかったのだ」。Martin Heidegger, *Zum Ereignis-Denken (Gesamtausgabe Bd. 73.1/73.2)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2013, S. 1313f. 以下ハイデガー全集については初出を除いてGAと略記する。

のは、書き残された彼らのことばを手がかりとして、一つの主題について、いま一度彼らに哲学的対話を営んでもらうことによって、静かに思考の道を歩んでいくことである。

では、そこで新たな仕方で語りなおされる事柄とは何か。端的に表現するのであれば、それは「哲学と政治」である。もっとも、この師弟をいま再び対話させるにあたって、このテーマが選択されるのは、決して理由のないことではない³。というのも、かつてプラトンにおいて偉大な師の処刑という原初的体験の眩暈が彼の哲学的探求を導く糸であり続けたのと同じように、若き日に自らの師事した「哲学」の天才的巨匠——そのうちの一人にとっては恋仲ですらあった相手——が、ナチズムという全体主義的な政治運動に、かりに一時期であったとしても熱狂をもって参与したこと、さらには、この賢者にふさわしからぬ愚かな政治的判断の責任に対して、その後も師が沈黙を貫いたまま、やがて政治的な静寂主義⁴の道を選んでいったこと、この理解を超えた出来事の衝撃は、二人の弟子が師の哲学に批判の鋭い眼差しを向け、独自に思想を形成するための根本動機であったはずだからである。一方でアーレントは雄弁に「政治」について主題化しつつ、他方でガダマーは表層的には「政治」について沈黙しているという相違はあれ、まさに「哲学と政治」という主題をめぐって、彼らはそれぞれに師と対峙した。それはまた別言すれば、その二つの語の合成物でもある「政治哲学」の伝統の可能性と限界への問いという一点において、この哲学上の道友のあいだには、もっとも鋭い緊張感が迸るということでもある。

こうして私たちの思考は、哲学と政治の関係や如何、あるいは「政治哲学とは何か」という、まさに政治哲学上の根本問題をめぐりながら展開していくことになる。ただ最初に明記しておきたいのは、ここで私たちの辿ろうとする道には、一つのはっきりとした方向づけが存在するということである。政治哲学という主題をめぐって、この三人が比較対照されるとき、そこでこれまで常となってきたのは、師から弟子へという一方通行的な批判的継承の過程であった。「ハイデガーからアーレントへ」あるいは「ハイデガーからガダマーへ」。とりわけ「政治哲学」の領

³ ガダマーは、ハイデガーをめぐる論争について、以下のように語っている。「今日においても、とりわけハイデガーの名前にこびりついている論争は、太古から存在するものである。すなわち哲学者は、政治的、社会的現実に対していかなる立場にあるのか。彼の語る問題や洞察は、この現実を処理するのに何の役に立つのかである」。Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, S. 35.

⁴ たとえばアーレントは、後期におけるハイデガーの思索について、以下のように語っている。すなわちそこにあっては「政治学におけるより永続的な問い、つまりは——政治とは何か、政治的な存在として人間とは何なのか、自由とは何かといった——ある意味では、より特殊に哲学的ともいえる問いは、完全に忘れられてしまっているようにみえる」。Hannah Arendt, *Essays in Understanding: 1930-1954*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1994, p. 433. (『アーレント政治思想集成2』齋藤純一、山田正行、矢野久美子共訳、みすず書房、2002年、284-5頁)。また「ハイデガー。彼がそのうちに立つことになった嵐は世紀の嵐ではなかった。彼はこの嵐に一度だけ巻きこまれたことがあったが、それは彼自身のそばには風も吹いていなかったからなのだろう。思索における世界の剥落。ハイデガーにおける〈静寂の場〉」。Hannah Arendt, *Denktagebuch: 1950-1973*, Piper Verlag GmbH, München/Berlin, 2020, S. 716. (『思索日記Ⅱ』青木隆嘉訳、法政大学出版局、2017年、353頁)。

域において彼らの関係に言及がなされる場合、ナチズム時代におけるハイデガーの一連の行動や、ハイデガー自身の晩年における政治からの退却を主たる理由として、いつでも師ハイデガーは、単純に乗り越えられるべき壁であると考えられてきた。彼の思想と行動のあいだにいかなる必然的な連関が存在したかに関わりなく⁵、ハイデガー哲学の政治的陥穽を克服することが、ここでは求められて続けてきたのだ。

だが私たちは、いま始まったこの対話の過程において、敢えて逆の道を辿ってみることにしよう。それは当然のように、ハイデガーがある人生の局面で下した政治的決断に弁明を与えることではない。そうではなく私たちが試みるのは、師ハイデガーの思索の晩年に至るまでのその歩みの到達点から、反対に弟子二人の境地を点検することである。果たして二人の弟子は、とりわけ政治についての師の沈黙の背後に響きわたる声に真の意味で傾聴することはできていたのだろうか。むしろ冒頭で予感的に触れたように、師を克服しようとする弟子たちの努力とその影響作用史は、却って師が苦心して切り開かんとした道を歪め、再び藪のうちに覆い隠してしまうものではなかったのだろうか。「23. 後期ハイデガー：非倫理的——神話的——非合理的——詩的。あらゆるものを静かになりゆきにまかせている。だがその背後に決定的な問いがある。道や語りや変貌や思索についての問いが」⁶。では、そこで根源的に何が問われていたのか。三人の思想家たちと言葉を交わしていくことによって、私たちは最終的に「政治哲学」という営みの可能性と限界を究明する道の途上を、ゆっくりと歩んでいくことになるだろう。

1.2. 「形而上学の克服」から「別の原初」へ——三者に共通する問いの地平

この三者の懸隔を浮き彫りにしていく作業にとりかかる前に、まずは二人の弟子が師ハイデガーから継承した共通の地盤について、私たちの対話を方向づける問いの地平として明らかにしておくとしよう。師弟として彼らが共有している事柄や問題意識は多々挙げられるが、私たちの道程において出発点となるのは、ハイデガーの思想における「形而上学の克服（Überwindung der Metaphysik）」というモチーフである。「必要とされているのは、それと比べればコペルニクスの転回ですらも児童に等しくなるような反転を世界に生じさせるような、そういった省察を行うことなのです」⁷。或る書簡における野心に満ちた言葉が端的に物語っているように、1930年代後半以降におけるハイデガーの思索の情熱は、彼が「形而上学（Metaphysik）」と名指す

⁵ しばしば論争自体が「政治」的色彩を帯びるこの論点に、私たちはここで立ち寄ることを控えることにしたい。さしあたって1930年代以降におけるハイデガーの思想と行動の連関を一貫性あるものとして解釈する最近の試みとしては、以下を参照のこと。轟孝夫『ハイデガーの超政治——ナチズムとの対決／存在・技術・国家への問い』、明石書店、2020年。

⁶ Heidegger, GA73.1/73.2, S. 1440.

⁷ Walter Homolka/Arnulf Heidegger (Hg.), *Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit*, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, S. 59.

ところのプラトン以降の西洋的思考との対決、そしてその根源的な「転回 (Kehre)」⁸へと傾けられていた。「私たちは西洋的思考の第一の原初を省察しなければならない。なぜなら私たちは、その終焉に立っているからである」⁹。プラトンに始まり、デカルトを経由し、ニーチェにおいて、その顛倒をもって終焉を迎えつつある「第一の原初 (der erste Anfang)」に規定された伝統を全面的に解体することによって、「別の原初 (der andere Anfang)」への道を模索すること。伝記的にみれば、政治的冒険に挫折し、また世界大戦の惨禍の中で二人の弟子たちのとの交流が途絶えていたこの時期に、ハイデガーは晩年の思索へとつながる新たな境地を開拓し始めていた。

では二つの「原初」をめぐる思索によって、そもそもハイデガーは何を探求しようとしていたのだろうか。ハイデガーの歩んだ道のりの全貌をここで取り扱うことはできないが、私たちの歩みにおいて重大な意味をもつのは、彼が「第一の原初」から始まる歴史に対して与えている「形而上学」という規定である。それでは「形而上学」とは何か。それは端的に言えば、変わりゆく「現象」の背後に変わることのない「本質」を措定することに始まった一つの思考様式である。

しかしながら昔から、存在者の真理という意味における真なるものは、仮象としての存在者から区別されてきたし、いまもそうされている。このような区別それ自体が、明らかに西洋の形而上学の本質の根本的な骨組みとなっている。というのも形而上学とは、身近にある存在者を超越してより高次の本来的な存在者を措定した上で、そのような真なる世界から眺めて、かの身近にあるものをただの仮象の世界、非本来的に存在するものと見なすことだからである。存在者の全体を真なる世界と仮象の世界へと分断するような区別は、形而上学のうちで遂行される何らかの区別なのではなく、まさにこの区別を通して、またこの区別によって、思考は初めて形而上学となるのである¹⁰。

そして、この伝統の創始者として「第一の原初」に位置するのが、プラトンなのである。「こうしてプラトンが存在をイデアと解釈したことによって、形而上学は始まるのだ。その解釈が、その後の時代においても西洋哲学の本質を特徴づけている。西洋哲学の歴史とは、プラトンからニーチェに至るまで形而上学の歴史なのである。[...]。形而上学の創設者に鑑みるならば、した

⁸ ハイデガーの思想における「転回」については、差しあたってハイデガー自身の以下の言葉のみを肝に銘じておくことにしたい。「〈転回〉についての何の根拠もない終わりのないおしゃべりにかまける代わりに、そこで語られた事態にまず取り組んでみることを方を推奨お勧めしますし、また実り多いことだと思います」。Martin Heidegger, *Identität und Differenz (Gesamtausgabe Bd. 11)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2006, S. 150.

⁹ Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“ (Gesamtausgabe Bd. 45)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984, S. 125. (『哲学の根本的問い——「論理学」精選「諸問題」』山本幾生、柴崎雅子、ヴィル・クルンカー訳、創文社、1990年、131頁)。

¹⁰ Martin Heidegger, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis (Gesamtausgabe Bd. 47)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, S. 121.

がってこのように言うこともできる。すべての西洋哲学はプラトン主義である、と」¹¹。

ここで語られる「真なる世界」と「仮象の世界」の二つの世界の峻別は、「存在」と生成、永遠と時間（歴史）、彼岸と此岸、無限と有限、絶対と相対、普遍と特殊、精神と物質（身体）、理性と非理性など、さまざまな変奏を生みだしながら、古代から中世をへて近代に至るまでの西洋的思考の歴史を呪縛し続けてきた。ハイデガーはそのように歴史を見晴るかす。これらの諸概念をめぐる煩雑な哲学的議論へ逸脱していくことは避けるが、ここで留意しておくべきは、仮象の世界に囚われた洞窟という日常世界から真なる世界の領域の認識の明るみへと上昇することが、この思考枠組みにあっては哲学者や理論家の使命と責任であると考えられてきたことである。こうして哲学者が住まう「真理」と「理論」的生ないし「思考」の世界と、世人が営む「臆見」と「実践」的生ないし「行為」の世界が峻別されることになる。

「哲学と政治」を主題として進んでゆく私たちの歩みにおいて、この区別は重大な意味をもっている。なぜなら、その切断をもって、プラトン以降における西洋の「政治哲学」の伝統は始まったともいえるからである。混沌とした政治現象に眩暈を感じ、その活動から逃避して「観想的な生活」を営んでいるだけの人々が、にもかかわらず「活動的な生活」の善・悪や正・不正を判別する尺度を手中にし、政治的現実を診断ないし批判するための理念を提供することができる。そうした営為が何らかの真理要求を掲げる学問として権威を保持し続けてきたとすれば、そこには常に前者の生活の圧倒的な「形而上学」的優位が前提であったはずである。哲学者たちは、彼らが政治に実際的に関与せず、時にはそれを忌避し、あるいは政治的実践の場面でどれほどその無能力が証明されたとしても、その知性によって政治の本質を認識している。こうして「政治」の「哲学」の威厳は保たれてきたのである。

だとすれば、ハイデガーによる「形而上学の克服」という壮大な思想的挑戦は、それを真摯に受けとめるのであれば、「政治哲学」、「政治理論」、「政治思想」——あるいは「政治学」全般——と名づけられる学問を生業とする人々を戦慄させずにおかないものである。政治に対する哲学の優位、さらにその優越を可能にしていた認識論的、存在論的根拠が徹底的に破壊されるとき、伝統的な「政治哲学」は、その存立基盤を根本的に喪失する。そのとき哲学者や理論家、研究者や学者による政治についての言説のすべてに、「形而上学」の烙印を押されることになるだろう。では、その「解体」作業の果てに、政治に関する学問として何が残りのだろうか。

第一の原初（そしてつまりはその歴史）を根源的に放棄することは、別の原初に根を下ろしていくことを意味する。[……。こうした移行は歴史的に把握するなら、すべての「形而上学」の克服であり、それも最初にして第一に可能な克服である。「形而上学」はいま初めてその本質において認識可能となり、そして移行しつつある思索にあっては、「形而上学」についての語

¹¹ Martin Heidegger, *Nietzsche : der europäische Nihilismus* (Gesamtausgabe Bd. 48), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986, S. 296f. (『ニーチェ、ヨーロッパのニヒリズム』 蕨田宗人、ハンス・ブロッカルト訳、創文社、1999年、280頁)。

りはすべて両義性を帯びてくる。形而上学とは何かという問いは、別の原初への移行の領域において立てられるとき…「形而上学」の本質を問い求めることになるが、それはすでに別の原初への移行のための前線基地の最初の獲得という意味をもっている。言い換えるならば、その問いは、すでにこの別の原初の方から問いかけている。その問いが「形而上学」の規定として明らかにするものは、それはすでにもはや形而上学ではなく、形而上学の克服である¹²。

いずれにしても、こうして「形而上学と何か」を問いかけるとき、私たちはその限界を超えて「別の原初」へ踏みいっていく心づもりを整えつつある、とハイデガーは述べる。では、この「別の原初」への「跳躍」が完遂された後、政治（哲）学は「形而上学」と運命を共にして完全に消失することになるのか、あるいはそこから何らかの新たな「政治（哲）学」が生じてくるのか。やがて私たちは、この探求の終着点において再びこの問いと対峙をすることになるであろう。引き続いて私たちは、弟子二人の思想が「形而上学の克服」から「別の原初」への「跳躍」という師の歩んだ道の延長線上に位置することを、それぞれに確認していくことになるが、さしあたってここでは、「形而上学」の終焉という私たちの出発点を明示するにとどめ、先へ進むことにしよう。

2. 「政治理論」というキマイラ——ハンナ・アーレントの場合

「政治哲学」という営みに対するハンナ・アーレントの態度は、極めて両義的なものである。一方において、彼女は「哲学者」という職業に自らが分類されることを、しばしば固く拒絶している。ここで、その頑な態度から透けてみえるのは、やはり偉大な師への複雑な思いであろう。そこからは「思索」への天賦の才をもった師を前にして「哲学者」を僭称することへの躊躇と同時に¹³、その稀代の思想家が危機的状況において露呈した政治的な愚かさへの拒絶感が透けてみえる。しかしまた他面において、不思議なことに彼女は同時にまた、自らの営為を政治「理論」とであると理解している。私は政治哲学者ではないが、政治理論家ではある。この彼女の奇妙な自己理解から、私たちを動かす新たな問いが浮かび上がってくる。

では、そもそも彼女自身が従事している「政治理論」とはどのような「行い（activity）」である

¹² Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis* (Gesamtausgabe Bd. 65), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, S. 171f. (『哲学への寄与論稿』大橋良介、秋富克哉、ハルトムート・ブッナー訳、創文社、2005年、181-2頁)。

¹³ 以下の言葉が示しているように、「思索者（Denker）」としてのハイデガーの偉大さをアーレントは素直に認めてはいる。「私にはこう思われるのです。つまり彼の生と仕事は、思索とは何であるかを私たちに教えてくれました。そして、彼の著作は思索のための範例であり続けるだろう、と」。Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, S. 192. (『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、158頁)。

のか。それは「理論 (theōria)」であるかぎり、純然たる「活動的生活 (vita activa)」ではありえないだろう。しかしそれは「実践 (praxis)」から隔絶した哲学者が営む伝統的な意味における「観照的生活 (vita contemplativa)」でもないはずである。それならばアーレントが模索しようとした、この曖昧な地位にある新たな政治的「思考」は、いかなる意味において伝統的な「政治哲学」の超克を目指そうとしたものであるのか。そしてまた、「存在の思索」という境地に至った晩年のハイデガーの眼には、この弟子の奮闘はどのようなものとして映るのだろうか。このような問いに導かれながら、私たちは次の宿駅に向けて足を進めていくことにしよう。

2.1 「政治哲学」の伝統への批判——真理と政治をめぐる

西洋の哲学的伝統が古代ギリシア、とりわけプラトンにおいて始まり、いままさに自らが生きる現代において終焉を迎えつつあるという大局的な思想史理解を、基本的にアーレントはハイデガーから踏襲している。「ギリシアにおける始まり以来、今日に至るまで知られてきた形而上学および哲学をその範疇の全体とともに以前から解体しようとしてきた人々の仲間に、私も加わってきたことは確かである。このような解体が可能となるのは、伝統の糸が断絶し、私たちがもうそれを新しくすることができなくなると想定するときだけである。[…]. 結論が引き出されるのは、事実としての喪失からであり、それ自体ではもはや〈思想史〉の一部ではなくて、私たちの政治史、すなわち世界史の一部であるような喪失からである」¹⁴。ここで述べられているように、哲学的関心から静謐のうちに伝統の破綻を追想した師の態度と違い、彼女にその瓦解を痛切に自覚せしめたのが、現実上における全体主義という政治的経験であったという点、また思想的にみても、主としてニーチェをその好敵手とした師と異なり、しばしば彼女においてマルクスが対決相手であったとい点¹⁵を除けば、「形而上学の終焉」というヴィジョンをこの師弟は共有

¹⁴ Hannah Arendt, *The Life of the Mind: One/Thinking (One-volume Edition)*, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, San Diego/New York/London, 1971, p. 212. (『精神の生活 (上) : 第一部 思考』佐藤和夫訳、1994 年、244 頁)。その点について、またアーレントはハイデガーの思想の功績を評価している。「そして、その唯一の直接的結果というのは、それは当然ながら衆目を集めて模倣する者もあらわれたのですが、いずれにしてもかなり前から誰しもが不満を抱いていた伝統的な形而上学という建造物を倒壊に導いたということです。[…]. そして、もともと目前に迫っていた形而上学の崩壊に対するハイデガーの関与についていえば、この崩壊がそれまでの過去にふさわしい仕方で順調に進行したのも、それが後から続く者によっていわば蹂躪されるだけでなく、終焉まで考え抜かれたのも、ひとえに彼のおかげ、彼だけのおかげだったのです」。Arendt/Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, S.183f. (邦訳: 150 頁)。

¹⁵ プラトン主義を転倒させたニーチェの他にしばしば、この伝統の断絶を象徴する人物としてアーレントが掲げるのが、哲学と宗教の関係を反転させたキルケゴールと理論と実践と制作・労働の価値を逆転させたマルクスである。「キルケゴール、マルクス、ニーチェが伝統的概念のヒエラルキーを意識的に転倒させることによって伝統的宗教・伝統的政治思想・伝統的形而上学の根本前提を覆した」。Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Penguin Books USA Inc., New York, 1977, p. 26. (『過去と未来のあいだ』引田隆也、齋藤純一訳、みすず書房、1994 年、32 頁)。こうしたアーレントの思想史理解については、以下のマルクスとの対決の足

している。

しかしながら以下の言葉が示しているように、彼女の「形而上学」批判の矛先が、とりわけ「哲学と政治」の関係性、さらには両者を複合物としての「政治哲学」という営為へと集中的に向けられていくとき、すでにアーレントの思考は、師の下を離れて独自の道を切り開くものとなっている。

私たちの政治思想の伝統は、プラトンとアリストテレスの教説に明白な始まりをもっている。この伝統はカール・マルクスの理論のうちで同じく明白な終焉を迎えた、と私は信じている。この始まりは、プラトンが『国家』の洞窟の比喻において人間の事柄の領域——つまりは共通世界に住まう人々の共同の生に属するすべてのもの——を暗黒、混乱、欺瞞として描写し、真なる存在を切望する者は、永遠のイデアの明澄なる天空を発見しようとするならば、この人間の事柄の領域に背を向けて、この領域を放棄しなければならないとしたときであった。[…]. 政治哲学には必然的に政治に対する哲学者の態度が含まれている。すなわち政治哲学の伝統が始まるのは、哲学者が政治に背を向けたにもかかわらず、自らの基準を人間の事柄に押しつけようと政治に立ち戻ったときなのだ¹⁶。

かくなる「存在忘却」ならぬ「政治忘却」の歴史。この引用の末尾に示唆されているように、「形而上学」的思考において、彼女がもっとも問題視するのは、それが「政治」という現象を正当に評価し、適切な仕方では把握することを、哲学史の端緒から妨げ続けてきたからである。「あらゆる政治哲学の基礎としての世界や政治からの疎外」¹⁷。政治という混沌の世界から静穏な思考の宇宙へのプラトンの逃避という創始の出来事によって束縛された伝統的な政治思想の根底には、治癒しがたい宿痼として政治に対する無関心、あるいは軽蔑や敵意が常にあった。「哲学者にとって政治への関心は当たり前のものではない。私たち政治学者が見落としがちなのは、政治哲学のほとんどが、ポリスや人間の事柄の領域全体に対する哲学者の否定的な、時には何らかの敵意さえ孕んだ態度を起源としていることである。[…]. 私たちの政治思想の伝統が始まるきっかけとなった出来事は、ソクラテスの裁判と死、つまりポリスによって哲学者に有罪宣告が下されたことなのである」¹⁸。政治哲学の伝統は、こうして生じた哲学者一人の知性が認識するところの

跡も参照。ハンナ・アーレント『カール・マルクスと西欧政治思想の伝統』佐藤和夫訳、大月書店、2002年。

¹⁶ Arendt, *Between Past and Future*, p. 17. (邦訳: 19 頁)。

¹⁷ Arendt, *Denktagebuch*, S. 67. (邦訳: 『思索日記 I』、94 頁)。

¹⁸ Arendt, *Essays in Understanding: 1930-1954*, p. 428. (邦訳: 『アーレント政治思想集成 2』、278 頁)。「哲学者が政治に対して〈些末な人間の事柄〉といって敵意を抱いているのも、身体に対して敵意を抱いているのも、個人的な信条や信念とはあまり関係がないのである。それは経験そのものに内在するものなのだ。[…]. 思考しているとき、私は自分が現実存在するところにはいない。その場合、私は感覚的対象ではなく、他

本質＝「真理（truth）」と市民たちの「あいだ」に現象する「意見（opinion）」との決定的な隔絶を存在根拠としている。

事情がいかなるものであるにせよ、歴史的に見れば、真理と政治のあいだの抗争は、二つのまったく正反対の生のあり方から生じた——すなわち初めにパルメニデス、続いてプラトンによって解釈された哲学者の生と市民の生のあり方と。それ自身が絶えざる流動状態にある人間の事柄について市民が抱いている変化しつづける意見に対して、本性上において永続的で、ゆえにそこから人間の事柄を安定化する原理を引き出すことのできる事物についての真理を、哲学者は対置した。こうして真理の反対は、幻想に等しい単なる意見となり、そのように意見が低く評価されたことで、両者の抗争はより痛烈なものとなった¹⁹。

そして、アーレントにとって、こうした二項対立的な思考枠組みの致命的欠陥は、彼女の政治理論の枢要概念を借りるのであれば、私たちの「世界」の「複数性（plurality）」や、そこに現われる自由な行為をこそ根本的な条件とするはずの政治の世界に、どこまでも非本質的なものとしての低次の価値づけしかできないことである²⁰。

ただ、この思考様式の危険性は、こうした思想上における観念的な欠落のみに止まりはしない。アーレントがもっとも警戒心を抱くのは、単独者としての生に自足しているべき哲学者たちが、独居における思弁の力によって獲得した「真理」の絶対性を根拠として、統御しがたい政治現象の全体を俯瞰し、判定できるような規範的尺度を提供し、さらにはしばしば現実への影響力を行使しようとするものである。「哲学における真理は、単独者としての人間に関わるものであるがゆえに、本質的に非政治的なものである」²¹。にもかかわらず「ソクラテスが自分自身の意見をアテナイ人の無責任な意見による検討に委ね、そして多数派に投票で屈するという光景を目撃したとき、プラトンは意見を軽蔑して、絶対的な標準を渴望するようになった。そうした標準、つまりそれによって人間の行為が判定され、人間の思想が一定の信頼性を獲得できるような標

の人からは見えない心像によって取り囲まれている。まるで私はどこか遠い遠い国、見えない国に退去したようである」。Arendt, *The Life of the Mind: One/Thinking*, pp. 84-5. (邦訳: 『精神の生活 (上)』、99-100 頁)。

¹⁹ Arendt, *Between Past and Future*, pp. 232-3. (邦訳: 315 頁)。

²⁰ たとえば以下を参照。「伝統によって政治が正当化されてきたのは、政治という観点からではなく、より高次の生の形式——理論的生活であれ、自らの魂の救済に対する妨げられることのない専心であれ——のために、それが必要とされたからに過ぎない」。Arendt, *Essays in Understanding: 1930-1954*, pp. 398-9. (邦訳: 『アーレント政治思想集成 2』、237 頁)。「政治学者の実験ノート。政治学を創設するためには、まずは人間に関するすべての哲学的陳述を、地球に住んでいるのは単数の人間ではなく複数の人間であるという想定から、再考してみる必要がある。そうした政治学の創建が要求するのは、人間は複数においてのみ存在すると考えるような哲学である。そうした哲学の領分は人間の複数性（plurality）にある」。Arendt, *Denktagebuch*, S. 295. (邦訳: 『思索日記 I』、379 頁)。

²¹ Arendt, *Between Past and Future*, p. 246. (邦訳: 334 頁)。

準が、そのとき以来、彼の政治哲学の第一の衝動になり、さらに純粋に哲学的なものであるアイデア論にすら決定的な影響を与えているのである」²²。

こうして政治についての学問的反省とそこから生じた言説としての「政治哲学」という営みが西洋世界に生誕するのであるが、アーレントによれば、この理論的衝動の背後には、自らの認識上における抽象的理念を具体的現実に応用しようとする「シュラクサイの誘惑」——と現実の抵抗にあつての繰り返される幻滅——に屈する危険、さらには倒錯した支配への欲動が隠されているという。「政治という観点から見れば、真理は専制的性格をもっている」²³。

プラトン以来の哲学者と僭主の類似。[…。]。思考や理性として通用している西洋の論理は「本質的に」専制的なのである。不変の論理の法則に対しては、いかなる自由も存在しないのである。政治が単数の人間や合理的な国家体制に関わる事柄であるとすれば、僭主政治しか善い政治を生み出すことはない。——問いとなるのは、専制的でないような思考が存在するか、ということである²⁴。

そしてアーレントの分析によれば、全体主義という未曾有の災厄もまた、こうした「政治哲学」に潜在する僭主的欲望と無縁ではないのである。「単数の人間が哲学の主題であり、複数の人間が政治の対象だとするならば、全体主義とは政治に対する〈哲学〉の勝利のしるしである——〈哲学〉に対する政治の勝利ではない」²⁵。

こうして結局のところ「政治」という現象をそれ自体として、その「現われ」のうちに内在しつつ思考するという学問形態を発展させることを、西洋の伝統的思考は怠ってきた。「ところで私は哲学が、こうしたあまりにひどい有様についてまったく咎がないわけではなからうという疑念をもっています。もちろん、ヒトラーがどこかでプラトンとつながっているという意味ではないですが。[…。]。そうではなく、この西洋哲学が、政治的なものについての明晰な概念を一度ももたなかったこと、個体としての人間について語るばかりで複数性の事実を派生的にしか取り扱ってこなかったがために、必然的にその概念をもちえなかったこと、そういう意味での責任

²² Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York, 2005, p. 8. (『政治の約束』高橋勇夫訳、筑摩書房、2008年、38頁)。

²³ Arendt, *Between Past and Future*, p. 241. (邦訳: 326頁)。

²⁴ Arendt, *Denktagebuch*, S. 45. (邦訳: 『思索日記Ⅰ』、65頁)。あるいは以下を参照。「支配欲とは、孤独による悪徳の一つである。孤独な者には——専制君主と哲学者という——二つの類型しかない。[…。]。哲学者が孤独であるのは、哲学的な問いが彼をして、あらゆる人々に関わらないように強いるからである。彼が人々の意見に対して恐怖を抱くからこそ（これは正しいことだが）、哲学者は、彼が万人に共通すると錯覚している理性のうちに表象される単数の人間とだけ関わろうと考えるのである。意見のもつ混沌に対して暴力を振るいたいからこそ、哲学者は支配欲に燃えるのである」。Ebenda, S. 162. (邦訳: 『思索日記Ⅰ』、211頁)。

²⁵ Ebenda, S. 43. (邦訳: 『思索日記Ⅰ』、63頁)。

です」²⁶。彼女はもう一人の師であるヤスパーズに対して、こう哲学の無責任を糾弾している。

では「哲学者」に対するアーレントの手厳しい批判に耳を傾けるのはここまでにしておこう。ここで重要なことは、彼女が自らに「哲学すること」の手ほどきをした師ハイデガーもまた、なお「形而上学」の圏域において思考した典型的な「政治哲学者」の一員に数え入れていることである。「プラトン以来（ハイデガーにいたるまで）、そこでは人間に主権が認められないという意味で複数性の領域は人間にとっては障害物であった」²⁷。『存在と時間』において「世人」に対して痛罵を浴びせかけ、個々の現存在に対して本来性への目覚めを鼓吹するハイデガーから²⁸、「放下（Gelassenheit）」のうちにあって「妙有（Seyn）」の声への敬虔なる傾聴を説教するハイデガーまで²⁹、彼女の眼に映る師の姿は、どこまでも世界に対して自己を閉ざした孤独のうちにある「哲学者」である。「ハイデガーが語っている住处とは、比喩的に述べれば、人間の居住するところからは離れていて、たとえこの場所でどんなに思索の嵐がさかまくことがありうるとしても、この嵐は、時代の嵐という言い方を私たちがする場合よりも、さらに一段と比喩の度合いが強いのです。世界のほかの場所、人間的な関心事の場所と比べれば、思索の住处は〈静寂の場〉なのです」³⁰。「明らかに常識にとっては、精神による世界からの退去でしかないものが、精神自身の視点からすると〈存在の退去〉あるいは〈存在の忘却〉（ハイデガー）に見えてしまうのである。確かに、日常生活、〈世人〉の生活というのは、精神には〈見える〉もののすべてがまっ

²⁶ Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Correspondence 1926-1999*, Harcourt Brace & Company, New York, 1992, p. 166.（『アーレント＝ヤスパーズ往復書簡：1926－1969（1）』大島かおり訳、みすず書房、2004年、192頁）。

²⁷ Arendt, *Denktagebuch*, S. 79f.（邦訳：『思索日記Ⅰ』、109頁）。

²⁸ たとえば以下を参照。「自己の本質的性格は、その絶対的な自己性とすべての仲間からの根源的な隔絶にある。この本質的性格を定義するために、ハイデガーは死への先駆を実存論的なものとして導入しているが、というのも、死においてこそ人間は絶対的な個体的なものを自覚するからである。死だけが人間を、自分の仲間たち、自己であることを常に邪魔をする〈世人〉との結びつきから引き離すのである」。Arendt, *Essays in Understanding: 1930-1954*, p. 181.（邦訳：『アーレント政治思想集成1』、245頁）。

²⁹ 「〈存在の歴史〉が密やかに表層上において生じているものを刺激しながら導いているのであるが、思索家は〈世人〉から庇護されて隠されたまま、この存在に対して応答し、それを具現化するのである。[...]。ハイデガーにおいて、行為者たちの背後で作用していると考えられているこの誰でもない何かは、思索者の実存のうちにいまや血肉となるのであるが、彼は何もしないにもかかわらず行為しているのであって、確かに一人の人格として〈思索家〉として判別可能である——しかしながら、それは現われの世界に立ち戻ったことを意味しない。思索家は、世界や存在の歴史の運命が自らの存在にかかっているということを除いてしまえば、〈実存論的独我論〉のうちで〈孤独〉なままである」。Hannah Arendt, *The Life of the Mind: Two/Will (One-volume Edition)*, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, Sandiego/New York/London, 1971, pp. 186-7.（『精神の生活（下）：第二部 意志』佐藤和夫訳、1994年、224頁）。

³⁰ Arendt/Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, S. 187.（邦訳：153頁）。あるいは以下も参照。「ハイデガーによれば、こうした共通の日常世界がもっている〈わけのわからない陳腐さ〉から逃げる道は、そこから退去して、パルメニデスやプラトン以来、哲学者が政治的な領域に対抗させてきた孤独のうちへ引きこもる以外にはないのである」。Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1970, p. ix.（『暗い時代の人々』阿部齊訳、筑摩書房、2005年、9-10頁）。

たく不在の世界なのである」³¹。だからこそハイデガーもまた、これまでの政治哲学者たちに何度も道を誤らせてきた職業的な病に対して免疫をもちあわせなかったのであった。

ところで私たちがみて知っているとおりの、ハイデガーもまたかつて彼の住処を変えて、人間的関心事の世界に自分を——そうひとは当時そう語っていたのですが——「組み込む」という誘惑に屈しました〔…〕。私たちは、たとえ自らの住処が世界の只中にあるとしても、思索者たちに敬意を捧げたいと思う者です。しかしながらプラトンもハイデガーも、人間的関心事に自ら関与したときには僭主や総統を頼ろうとしたことに、私たちは奇妙でおそらく腹立たしいと思わないわけにはいかないでしょう。〔…〕。これはそのときの時代環境のせいやもとの性格のせいでもなく、原因はむしろ、フランス人が〈職業的習癖〉と呼んでいるものにあります。というのも、僭主的なものを好む傾向は、ほとんどすべての大思想家に理論的に認めうるからです（カントは偉大な例外ですが）³²。

こうしてアーレントからすれば、なおも真理と政治の二つの領域を分割する思考に囚われているという点で、なおもハイデガーは自らが克服しようとした伝統的な「形而上学」ならびに、それを存立根拠とするところの「政治哲学」の圏内から逃れていない、ということになるだろう。このようにハイデガー自身を最後の「形而上学」者に数え入れる批判は、アーレントにおいてのみならず彼の影響下にある現代の哲学者において一つの定型となっているが³³、いずれにしても師の限界を乗り越えようとする彼女の次なる課題は、真の意味における「形而上学」以後の政治的思考の可能性を探求することとなるはずである。では、その彼女の挑戦はその目的を真に成就することとなっているのか。そのような問いに導かれながら、引き続き彼女の独自の歩みを辿っていくことにしよう。

2.2. 「理解」としての「政治理論」——政治的思考の所在

³¹ Arendt, *The Life of the Mind: One/Thinking*, p. 88. (邦訳: 『精神の生活 (上)』、103 頁)

³² Arendt/Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, S. 190f. (邦訳: 156-7 頁)。

³³ ここでは代表的に以下の二人の思想家の言葉を挙げておく。「それは、明証性と意識の哲学、デカルトばかりかフッサールまでも一挙に捨てさることである。最後には、プラトンからハイデガーにいたるまで、絶えずその円環のうちに西洋の形而上学を閉じこめてきた〈同一者〉という偉大な形象をはねつけることなのである」。Michel Foucault, *Dits et écrits 1954-1988: Tome I 1954-1969*, Édition Gallimard, Paris, 1994, p. 770. (『ミシェル・フーコー思考集成Ⅲ』、筑摩書房、1999 年、194 頁)。「しかしながら私の解釈によれば、ハイデガー自身は、ニーチェが〈禁欲的僧侶〉と呼んだ人々のうちの一人だったのである。〔…〕。私の読解によると、ハイデガーは、アテナイを見下ろすことのできる超感覚的世界を創設したときにプラトンが為そうとしたこと、あるいは暗黒時代を見下ろすことのできる神の国を想像したときにアウグスティヌスが為そうとしたことと同じ類のことを、なおも行っているのである」。Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1991, p. 70.

かくしてアーレントによれば、そもそも「政治哲学」という営みは二面性と語義矛盾を孕んだものである。一方においてそれは「政治」哲学であるかぎり何らかの仕方で政治という現象を対象とするものであるはずであるが、他方においてそれは政治「哲学」であるかぎり、政治を適切な仕方で取り扱う能力をそもそも有することはありえない。だからこそ、しばしば参照されるインタビューにおける発言において、彼女は「哲学者」という称号で自らが理解されることを明白に拒否している。

異議を申し立てねばならず恐縮なのですが、私は哲学者の界限には属していません。あえて申し上げるとすれば、私の職業は政治理論です。私は自分のことをまったく哲学者と感じたことはないですし、あなたが好意的に考えてくださっているように、自分が哲学者の界限に受け入れられているとは思っていません。[…。]。そうお考えになるのであれば仕方がないですが、私自身は自分を哲学者とは思っていないのです。哲学ときっぱりと訣別したと考えているからです。[…。]。私が避けている「政治哲学」という表現は、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は、学術的な場合もそうでない場合も、哲学と政治のあいだには緊張関係があるのだ、と常に指摘するようにしています。つまり、思考する存在としての人間と行為する存在としての人間のあいだには緊張関係があるのです³⁴。

それでは、ここで彼女のいう「政治理論」という営みは、どのようなものなのだろうか。まず明らかなことは、その言葉によって彼女が、師の衣鉢を批判的に継承するかたちで「形而上学」以後の政治的思考、「新しい政治学」の道を切り開こうとしていることである。実際に西洋の哲学的伝統に対するハイデガーの挑戦が、その端緒となりうることをアーレントは素直に認めている。「単数形において人間を取り扱うのが哲学の本性であるのに対して、政治は、人間が複数形において存在するのでなければ考えることさえもできない」。それでは、いかにして私たちは思考によって政治を理解しうるのか。そこでは「ハイデガーの〈世界〉概念、多くの意味で彼の哲学の中心にあるこの概念が、こうした哲学の困難を抜け出す第一歩になるかもしれない」³⁵。

³⁴ Arendt, *Essays in Understanding: 1930-1954*, pp. 1-2. (邦訳:『アーレント政治思想集成1』、2-3頁)。また以下も参照。「というのも、私は〈哲学者〉だと主張する気もないし、その野心もないし、いいかえれば、カントが、皮肉なしで〈職業的思想家〉と呼んだものの一員に数えいれられたいという野望もないのである。だとすれば、こうした問題は専門家の手に委ねるべきだったのではないか、ということが問われるだろうし、それに答えるとなれば、政治学と政治理論という相対的に安心できる領域から、畏れ多いといってよい事柄へと、そのままに放っておかずに、どうして敢えて飛びこんでいったのか、その動機を示す必要があるだろう」。Arendt, *The Life of the Mind: One/Thinking*, p. 3. (邦訳:『精神の生活(上)』)、5頁。

³⁵ Arendt, *Essays in Understanding: 1930-1954*, p. 443. (『アーレント政治思想集成2』、298頁)。また以下も参照。「ハイデガー自身の言葉によれば〈私たちは、自らの背後にあるすべての絶対者という傲慢を放棄したということになる〉。私たちの文脈にあっては、このことは、哲学者が、〈賢人〉であろうとする要求、すなわち人間の都市の移ろいやすい事柄に対する永遠の尺度を知る要求を捨て去ったことを意味している。

だが、どこまでも世間を忌避する孤高の哲学者であるにとどまったハイデガーの道は、結局のところ複数性の織りなす政治の領域をそれ自体として思考することがないまま、「形而上学」の圏域において途絶した。そして、そこから「政治理論家」としてアーレントの道が始まることになる。

現代世界における共通感覚の崩壊は、哲学と政治が双方とも、その古来の対立にもかかわらず、同じ末路を辿ることになったことの兆候である。そして、それが意味することは、哲学と政治の問題、言い換えれば、新しい政治学がそこから生じてくるための新しい政治哲学の必要性が、いま再び検討課題となっているということなのだ。哲学、また政治哲学は、そこから派生する学問と同じように、驚愕、つまりはありのままの現実に対する驚嘆を起源とすることは、否定できない。もし哲学者たちが、人間の事柄からなる日常生活からは必然的に疎外されながらも、真の政治哲学に到達しようとするのであれば、彼らは人間の事柄の領域の全体——崇高なものも悲惨なものも——がそこから生じるところの人間の複数性を驚愕の対象にする必要があるだろう³⁶。

では改めて、この新たな「驚嘆」とともに始まる「形而上学」以後の「政治理論」とは、どのような営みなのであろうか。最初に留意しておくべきは、それは「理論」と名づけられるものである以上、それ自体は「行為」や「実践」、ないしそれを導く実践知や判断力ではなく、あくまで「思考」の領域に属するということであろう。少し長くなるが、あるインタビューにおける彼女自身の声に耳を傾けながら、この点をまず確認してみよう。

哲学者や形而上学者は、理性という思考能力を独占してきました。[...]。この点においては、カントがかつて皮肉を込めて「職業思想家」という言葉で呼んだものが独占を喪失したのは、よいことなのかもしれません。そうして私たちは、行為という営みにとって思考が持っている意味について疑念を抱きはじめるのです。いまや私はひとつのことをすすんで認めます。私

[...]。哲学者が自ら〈賢人〉の地位を放棄したことから生じた、政治的にみて、おそらく最も重要で実りの多い帰結として、政治に対する新たな哲学的関心がある。知恵への要求を拒絶することで、政治の領域全体をこの領域の内部にある基礎的な人間的経験に照らして改めて検討する道が開かれるとともに、政治とはまったく異なる経験を起源とする伝統的な概念や判断が暗黙の裡に捨てられたのだ。Ebenda, p.432. (邦訳:『アーレント政治思想集成2』、283頁)。

³⁶ Arendt, *The Promise of Politics*, p. 38. (邦訳:68-9頁)。「現代の政治思想は、明晰さの点では過去には及ばないとしても、人間の事柄が真なる哲学的問いを提起するものであり、政治は紛れもなく哲学的問いが生じる領域であり、まったく政治とは異なった経験を起源とする指示をもって支配されるべきでない生の圏域であるということを承認するという点で、伝統的な背景から完全に区別される。[...]。このような態度の変化は〈新しい政治学〉に希望をもたらすかもしれない」。Arendt, *Essays in Understanding: 1930-1954*, pp. 429-30. (邦訳:『アーレント政治思想集成2』、280頁)。

が認めるのは、当然のように私はまずもって、理解することに関心をもっているということです。このことは絶対的な真実です。そしてまた私は、第一に何かを為すことに関心がある人々が存在することも認めます。しかし、私は違います。私は何も為さなくても、まったく問題なく生きていくことができます。しかしながら、何であれ起ったことを理解することに努めることなく、生きていくことができないのです。[……。]。そして私が思うに、何らかの行為を私が理解したとすれば、それはまさに私がそれを、多かれ少なかれ外から眺めたからなのです。そうせざるを得なかったがゆえに、私は自分の人生で行為に及んだことがあります。しかしながら、それは私の第一の衝動ではないのです。[……。]。思考することと行為することは同じではない、とひとが語るとき、それは正しいものですし、思考しようと欲するかぎり、私は世界から退去しなくてはならないのです³⁷。

自らは行為の人でもなく実践の人でもない、「理解（understanding）」の人である。では政治現象を「理解」することを本分とする政治的思考とは、いかなるものであろうか。ここでは冒頭におけるインタビューで、政治哲学の伝統における例外的人物としてカントを挙げていたことを頼りに歩みを進めていこう³⁸。その最晩年に残された著作において、アーレントは実際にカントについて、以下のような称賛の辞を送っている。

カントにとって哲学者とは、あなた方や私と同じように人間の仲間のあいだで生きている人間であって、哲学者の仲間のあいだで生きている人間ではない。[……。]。しかしカントは、哲学的な生の様式が最高のものであり、政治的な生の様式は結局のところ、観想的生活のために存在している、というアリストテレスの見解には同意していない。一切の階層的構造の破棄を意味する、このヒエラルキーの破棄によって、政治と哲学との古くからの緊張関係も消滅する。この結果、政治も、そしてこの「精神病院」用の規則を制定するために政治哲学を執筆する必要も、哲学者の喫緊の仕事ではなくなるのである³⁹。

では、いかなる意味においてカントは、師ハイデガーの限界を乗り越えるための先人たりえたのであろうか⁴⁰。ここでは彼女のカント解釈の全貌を詳らかに検討することはできないが、彼女

³⁷ Hannah Arendt, *Thinking without a Banister: Essays in Understanding 1953–1975*, New York, Schocken Books, 2018, pp. 443–4.

³⁸ 「数少ない例外を除けば、ほとんどの哲学者のうちには、政治に対するある種の敵意がありました。カントは例外です」。Arendt, *Essays in Understanding: 1930–1954*, p. 2. (邦訳:『アーレント政治思想集成1』、3頁)。

³⁹ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, pp. 28–9. (『カント政治哲学の講義』浜田義文監訳、法政大学出版局、1987年、37–9頁)。

⁴⁰ アーレントにとっての、ハイデガーにはない健全な共通感覚のうちで思考した先人には、他にたとえばレッシングやヤスパースもいる。「レッシングが完全に政治的な人間であったからこそ、会話によってそれ

が構想しようとした新たな政治学、「理解」としての政治理論を解明していくために、ここで注目すべき点は、彼女が『判断力批判』との思想的格闘を通じて、哲学者でもなく、また行為者でもない、政治現象の「理解」を職業とする「中間者」的なあり方を、「公平な観察者（impartial spectator）」のうちに見出そうとしていることである。

このような「観察者」の駆使する判断は、一方においては、反省的な思考と同じく、世界から自己の世界への退隱を要求するものである⁴¹。「理論」の語源的考察に踏みいりながら、彼女は思考をめぐらせていく。「歴史的には、この種の行為からの退去は精神的な生活のための最も古い必要条件であった。元々の初期の形態にあっては、その由来は、行為者では決してなく、ただ観察者だけが光景として示される何かについて知り、また理解することができるのだという発見にあった」。しかしながらアーレントは、それは伝統的な哲学者が追い求めたところの孤独とはまったく性質を異にするものであるという。「明らかなのは、判断における退去が哲学者における退去とは根本的に異なっていることだ。それは現われの世界を離脱するのではなく、全体を観想するために直接的な関与から離れて特権的な立場につくのである。さらに、多分より重要なことは、ピタゴラスにおける観客は、観衆の一員であるから、自分の仲間との交際をやめ、彼らの不確かな意見、せいぜい〈私にはこう見える〉としか表現されない臆見を捨て去って、〈観想的な生活〉を始める哲学者とは、まったく異なるということである。[...]。反対に、カントによれば、〈より拡張された精神性〉は他人の観点を考慮に入れなければならないのである。観察者は、行為者の性質としての特殊性からは免れているが、孤立しているわけではない。「こうした昔からある行為と理解のあいだの区別から引き出される帰結は明白である。すなわち、観察者としては、その光景全体の〈真理〉を理解することができるかもしれないが、そのために支払わねばならな

が人間化されたところのみに、各人がまさにその瞬間に彼に何が起こったかについてではなく、彼が何を〈真理と見なす〉かについて語るところのみに、真理は存在しないと主張したのです。ところで、こうした言論は実際孤立にあっては不可能なものです」。Arendt, *Men in Dark Times*, p. 30. (邦訳: 55 頁)。

「真理とコミュニケーションとを同一のものと考える哲学は、観想のためだけの悪名高い象牙の塔を離れることになる。その思考は、実用的ではないとしても実践的なものとなる。それは人々のあいだにおける一種の実践的行為であり、自ら選択した孤独のなかで行われる一個人の作業ではない。私の知っているかぎり、ヤスパースは孤独に対して反抗した最初にして唯一の哲学者である」。Ebenda, p. 86. (邦訳: 137 頁)。

⁴¹「ただ観察者のみが事態の真相を知り、行為者は決してそれを知らないという発想の最初のものは非常に古くからあるものである。実際に、最も古く、また最も重要な哲学についての観念の一つである。観想的な生活という様式の優位という考え方は、意味（あるいは真理）は行為することから退いた者に対してのみ顕現するというこの古くからある洞察に由来している。[...]。こうした評価の根底にある論拠は、第一に、観察者のみが全体をみることでできる位置を占めているということにある。行為者は、彼が演劇の一部分であることによって、自らの役を演じなければならない——定義上において行為者は公平ではないのである。定義上において観察者は公平である——なぜなら彼には何の役割も割り当てられないからである。こうして直接的に関与することを避けて、ゲームの外部の立場へと退去することがすべての判断の必要条件である」。Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 55. (邦訳: 82 頁)。

い代償は、それに参与することからの退去である」⁴²。

こうして政治哲学者ならぬ政治理論家が生業とするのは「理解」である。政治理論家は決してその生活において、事実として政治に参加することを事とはしない。にもかかわらず、彼は政治について理解を試み、行為者には観ることのできないものを「観る」。こうした「観察者がもつ利点は、劇を全体として観ることにあるが、これに対して各々の行為者は自分の役割しか知らず、また行為している際の視点から判断をすべきときであっても、全体のうちの自らの関わる部分についてしか判断することはない。定義上において行為者は公平ではないのである」⁴³。

こうして政治の行為者の利害関心を離れて、事象を眺めることができればこそ、政治理論家の言葉は、その「公平性 (impartiality)」ゆえに普遍的性格をもち、政治的な世界において批判的な機能を果たしうる。この批判的な政治的思考の鑑となるのは再びカントである。「こうして批判的思考は、他方ではなおも孤独な営為でありながら、自分を〈すべての他者〉から遮断はしていないのである」。そうして政治の世界の複数性や多様性を捨象することなく、政治理論家は普遍的な視点から政治を物語る。「この普遍的立場について、私たちは先に公平性として語った。それは、そこから眺め、観察し、判断を形成するための観点であり、あるいはカント自身が語るように、人間の事柄を反省するための観点なのである」。そして、それは「それはいかに行為するかを私たちに教えるものではない」が、「〈普遍的立場〉を取ることによって発見される知恵」を私たちに提供してくれるのだ⁴⁴。そうしてカントがフランス革命の意味を理解しようと努めたように、アーレントもまた全体主義や近代革命の意味を理解することに努める。そして、このような理論的営為にこそ、アーレントの追求した新たな政治的思考の所在があるのだ。

2.3 「形而上学」としての「政治理論」——政治を「物語る」ことへの誘惑

こうして彼女の「政治理論」は、思考と行為のあいだ、政治哲学と実践知とのあいだの曖昧な領域に位置することが明らかとなったが、それは同時にまた、彼女がそれらの「形而上学」的二項対立の彼岸に新たな政治学の可能性を探求していた証左ともいえるだろう。それではハイデガーとアーレントのあいだの対話の締めくくりに、今度は視点を弟子から師へと転換することにしてみよう。ここで私たちが問わねばならないのは、反対に師であるハイデガーの立場からアーレントの政治的思考を点検し直すとき、はたしてそれは真の意味で「形而上学」の超克という、その師の意図を成就するものとなっていたか、ということである。

ここで私たちが下す答えは、素朴に否である。なぜか。もっとも致命的なことは、アーレントがなおも「思考」という精神活動を、依然として日常世界から身を退くことを条件とする一種の自己内対話として特徴づけていることであろう。「思考は、どんな行為も、どんな日常的な活動も、それがどんなものであっても、妨げてしまう。あらゆる思考は、立ち止まって考えることを

⁴² Arendt, *The Life of the Mind: One/Thinking*, pp. 92-4. (邦訳:『精神の生活 (上)』、108-11 頁)。

⁴³ Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, pp. 68-9. (邦訳: 104 頁)。

⁴⁴ *Ebenda*, p. 43. (邦訳: 61-2 頁)。

要求する。二世界論の誤謬と愚かさがどんなものであるとしても、それらが生まれてくるのは思考する自我のこのような純粹の経験があるからである」⁴⁵。

だが自己と世界、内と外という「形而上学」的二項対立の克服がもし貫徹されるのであれば、そうして日常から退却した反省を可能とする思考する自我それ自体が完全に消失していなければならなかったはずである。にもかかわらず上述から明らかなように、アーレントの「政治理論」は、なるほどそれが伝統的な哲学者のような孤独のうちに行為されるものでないにしても、なおも疎外された視点から出来事を対象として眺めうる観察者の視点を確保しようとする⁴⁶。ハイデガーの慧眼はおそらく、この「思考」についての弟子の理解のうちに、それがどれほど純粹に私秘的なものでなく「世界内存在」的で公共性をもった活動として考えられていようとも、なおも払拭しきれぬ「主観性の形而上学」の残滓を見て取ることだろう。

そして、この主観性への固執から、観察「する」ものと「される」もの、「思考」と「行為」のあいだの「形而上学」的二分法が蘇ってくる。「こうして思考と行為のあいだには、ただの区別以上のものがあります。この二つの種類の営みのあいだには内的な緊張が存在しています。

「……」。政治という観点においては、思考と行為の主たる相違は、私は思考しているときには自己自身か、他なる自己とともにあるだけですが、行為を始めた瞬間から、私は他の多数の人々とともにあるということにあります」⁴⁷。ここにはなおも思考と行為の間に一枚の壁が残されている。それに対してハイデガーは、自らの「思索」について以下のように語る。「思索は、それによって何らかの作用が生じたり、あるいはそれが適用されることによって活動となるのではない。思索は、それが思索することによって、行為しているのである。この行為は、それが人間に対する存在の係に関わるものであるがゆえに、おそらくもっとも素朴であるとともに、最高の行為なのである」⁴⁸。「この思索は理論的なものでもなければ実践的なものでもない。この思索は、そうした区別以前に出来事として起こるのである」。「かくして思索とは一つの行いである。だがそれは、あらゆる実践を凌駕する一つの行いである。思索が行為や制作をも貫いているのは、その功

⁴⁵ Arendt, *The Life of the Mind: One/Thinking*, p. 78. (邦訳:『精神の生活 (上)』、93 頁)。あるいは以下も参照。

「政治的な意志が依拠するところの思考は判断である。……。理解とは孤独における思考である。——判断とは共同存在における思考である」。Arendt, *Denktagebuch*, S. 286f. (邦訳:『思索日記 I』、369 頁)。

⁴⁶ このような疎外された立場に固執するアーレントの「不幸な意識」が、彼女の個人的性格における内面性や反省の過剰によるものなのか、あるいは「パリア」として自覚的に周縁や外部から批判の眼差しを保とうとするユダヤ性に起因とするのか、あるいは何か別の原因が存在しているのか、この点について根本的に究明するには、また別の歩みが必要となるだろう。

⁴⁷ Hannah Arendt, *Responsibility and Judgement*, Schocken Books, New York, 2003, pp. 105-6. (『責任と判断』中山元訳、筑摩書房、2007 年、127 頁)。「しかしながら行為こそ、この哲学という最も孤独な営みが決して為しえないものなのである。というのも、私たちが行為をするのは、ただ〈一緒になって〉、仲間とともに、彼らと合意しあって、つまりは思考を実際において妨げるような実存的な状況においてだからである」。Arendt, *The Life of the Mind: One/Thinking*, p. 91. (邦訳:『精神の生活 (上)』、107 頁)。

⁴⁸ Martin Heidegger, *Wegmarken (Gesamtausgabe Bd. 9)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, S. 313. (『道標』辻村公一、ハルトムート・ブフナー訳、創文社、1985 年、397-8 頁)。

績の大きさや作用の結果によってではなく、その完遂のもつ成果なき儉しさゆえである」⁴⁹。こうして思考と行為（ならびに労働）の「形而上学」的分割が完全に滅尽した先にある「思索＝行為」の「別の原初」を切り開こうとした師とは対照的に、政治的「思考」の可能性を探索したアーレントが辿りつく先は、「形而上学」の袋小路である⁵⁰。その二項対立それ自体を超克するための百尺竿頭の一步を彼女は「跳躍」することができない。

そして、この分裂に囚われたままアーレントは、政治の世界において「思考」の果たしうる意味を追い求める。「新しい政治哲学にとって決定的に重要なのは、思考のもつ政治的意義を探索

⁴⁹ Ebenda, S. 358, 361. (邦訳: 451、455 頁)。

⁵⁰ アーレントによるハイデガーに対する批判は、二重の意味における弟子の側の誤解に原因があるように思われる。一つにはまずアーレントは、ハイデガーが「思索」という言葉によって掴み取ろうとした「形而上学」的二分法以前に現成する出来事としての「思索／行為」について、正しく理解できていない。この点について詳しく究明するには別の歩みが必要になるが、端的にいえば彼女は、自らがなおも前提としたままである「思考」と「行為」の二項対立に立脚した上で、さらにハイデガーの「思索」に対して、それがまるで自らの枠組みにおける「思考」の典型であるかのような評価を下している。同様の師弟のすれ違いは、以下のようにハイデガーが「思索」と名づけた行いを、理論／実践／制作の「形而上学」的ヒエラルキーを土台としたまま、「制作」ないし「労働」へと分類して批判する際にも見受けられる。「制作と使用。[…」。ハイデガーにおける農民的な労働への偏愛。生産ではない労働と思索のあいだに連関があるように彼には思われるようだ。というのも生産が常に目的論的なものであるのに対して、両者は純粋なる行いであるように見えるからである。しかしながら実際には、思索に対応しているのは行為であって、労働ではないのだ。Arendt, *Denktagebuch*, S. 340. (邦訳:『思索日記Ⅰ』、432 頁)。あるいは「ハイデガーは思索を労働の意味において、つまりは無一世界的に理解していた」。Ebenda, S. 724. (邦訳:『思索日記Ⅱ』、350 頁)。アーレントが自らの「仕事 (work)」と「労働 (labor)」の区別に関して、その着想を「台所とタイプライター」の違いから得たと述べていたという興味深いエピソードが『人間の条件』の日本語版（ちくま学芸文庫）の訳者解説に残されている。その逸話の真偽はさておき、タイプライターで行なわれる高尚で文化的な作業と台所で行われる料理という日常的で卑近な作業とのあいだの階層秩序への固執からは、「オムレツ」を「作ること」それ自体が即ち真理を「観ること」であるような、オムレツ作りという行いが即ち存在の真理の顕現の行であるような——わが国の道元禪師が『典座教訓』で説き明かしたような——思索／行為／労働が未分離の境地に至るための門は開かれることはない。結局のところアーレントは、後期のハイデガーの歩みが残したすべての言葉について、しばしばその不可解さに困惑を表明しつつ、無理解に基づいた批判を浴びせているように思われる。他に例を挙げると、後期ハイデガーの基本図式。存在者の存在は傑出した存在者たる人間の思考に対応するものである。こうした共属性はパルメニデスの〈思考と存在とは同一である〉から発展しているもので、それは存在と人間が相互委譲を行う〈存在の出来事〉なのである。Ebenda, S. 774. (邦訳:『思索日記Ⅱ』、410 頁)。こうしてハイデガーにおける「妙有 (Sein)」や「無 (Nichts)」については、あるときにはそれを「形而上学」的な本質＝存在と同一視したかと思えば、存在の対概念としての「無」、ニヒリズムの無として解釈をする。「無が存在者の無であり、そういうものとして存在であるかぎりにおいて、結局のところハイデガーは〈無〉を存在と同一視している」。Ebenda, S. 68. (邦訳:『思索日記Ⅰ』、97 頁)。だが、やはりこうして存在の側から無が——あるいは出生の側から死が——二項対立的に眺められているだけでは、大死一番絶後に蘇ったところから「形而上学」を超克した一句が出てくることはない。

することだろう。すなわち、決して単数では存在しない存在者、そして複数性…をその本質とする存在者が思考する際における有意性と条件を探求することだろう」⁵¹。そこから生じるのは、「政治哲学者」であることを拒絶しながら、自らが行為者として政治に参加せず、おおむね書斎でテキストと向きあうだけの生活を過ごししながら、にもかかわらず政治的事象について、その当事者より深く思考し、よりよく「理解」することのできる「政治理論家」というキマイラの幻影である。

アーレントは雄弁に物語る。自由について、暴力について、戦争について、革命について、そして評議会について、公的空間について。しかもそれを文字で書き残していく。しかしながら、彼女はどこまでも政治理論家であり、当の政治を巧みに導くことのできる狡知や胆力や実行力、徳や政治的判断力もちあわせているわけではない。そうして自らが行為者ではないにもかかわらず、政治について診断をし、言葉を紡ぐことを生業とする自らの営為に内在する根源的な遂行的自己矛盾と対決し、政治の世界における「思考」の可能性を晩年に至るまで探求したところに彼女の知的誠実さを認めることはできるだろう。だが彼女自身が述べているように、そもそも政治の本質が、思弁の力によっては認識も、ましてや支配もできない複数性や偶発性にあるとすれば、「思考」をどのようなものとして規定しようと、政治の実際がその生活世界の身近に存在していない学者が政治を語りうると想定するとき、その瞬間から生じてくるのは、すべて「形而上学」の言葉なのである。そこで語られる世界観や価値や信条の内容がどれほど多様であろうとも、その思考の形式は、なおも「形而上学」のままである。

だとすれば必要であったのは、政治を語るための学問的立場を探し求めることではなく、その語りえなさを自覚し、徹底的に沈黙することであったはずであろう。「あなたはいつ倫理学を執筆するのか」という問いに、「エートスという言葉の根本的意味にしたがえば、倫理学という名前が言わんとすることが、それが人間の住処を熟慮するものであるということにあるとすれば、脱自的に実存する人間の始原的な在処として存在の真理を思索する思索は、それ自身において根源的な倫理学である」⁵²と応答することで、ハイデガーは、特殊に倫理や政治について学問的に語ることを徹底的に拒んだ。だが、その沈黙の背後にあったのは政治的挫折による諦念や終末論的な絶望、静寂主義への退行などではなく、「形而上学」的二項対立から生じる解きたい矛盾に、自らの思索の道が再び迷いこまないための無言の慎みであった。なるほど確かにハイデガーは政治の世界から隠遁している。しかしながら、それは決して思考の内面的世界の逃避でも世界の全体を俯瞰できる超越的視座への上昇でもない。そこにあるのはむしろ、思索と行為、言葉と物のあいだに分裂が生じ、「存在の近さ」が見失われることのない限界のうちで「思索者」であることに踏みとどまる覚悟である。だがそれに対して、師自身を含めた「哲学者」たちが陥った「シュラクサイの誘惑」を論難しつつも、師が自らに課した禁忌を破って政治を「物語る」ことへの誘惑を捨てきれぬアーレントの政治的思考が、究極的に「思考」のもつ道徳的意義や「哲

⁵¹ Arendt, *Essays in Understanding*, p. 445. (邦訳: 『アーレント政治思想集成2』、301頁)。

⁵² Heidegger, *GA 9*, S. 356. (邦訳: 449頁)。

学」の公的世界における優位を擁護する「形而上学」への退行を強いられることは必定であったといえよう⁵³。

かくして、アーレントの思考の道は「別の原初」へと辿り着くことはなく「形而上学」の迷路のうちに徘徊しつづける。そうして彼女が道の途上で紡いだ言葉は、それを手がかりに政治を学問的に思考するという不可能な挑戦に魅惑される人々の群れを、再び「形而上学」の圏域に輪廻させ続ける。アーレントは自らの師を「形而上学」者として断じた。だが「形而上学」という妄想の種を断滅することのできなかったのは、むしろ自分自身であったのだ。こうして弟子は師の痛棒を喫することとなる。

3. 「哲学的解釈学」のアポリア——ハンス＝ゲオルグ・ガダマーの場合

では、もう一人の高弟であるハンス＝ゲオルグ・ガダマーの場合はどうであろう。政治を考察対象とした書物を多数執筆し、また世界史の嵐に翻弄されつつも多少なりと政治的活動にも実際的に従事した経験をもつアーレントに比して、彼が一見して「哲学的解釈学」やテキストとの解釈学的対話という非政治的な営みに生涯にわたって専心し、表面的に「政治」について口を噤んでいることを考慮すると、ガダマーは師の教えに対して忠実であったともいうことができるかもしれない。実際に、いわゆる「政治」という言葉が想起させるような具体的現象について彼が直接的に言及することは絶無といってよく、またそれを哲学的に主題とするような著作も彼は一切残していない。第二次世界大戦後に哲学者の責任として政治的出来事について数多くの言葉を残したヤスパースと自らを比較しながら、確かに彼はこう語っていた。「私は、非常に尊敬しているこの賞の受賞者、カール・ヤスパースがそうしたように、政治的現実における出来事に対して、その都度明確に立場を取ることにのいかなる特別な使命感ももっていない」⁵⁴。ここから、そうした非政治的な態度が彼にとって自覚的な振る舞いであったことも推測できるだろう。

あるいは「これまでの思考や言葉の慣わしから離反するような一風変わったハイデガーの思索に対して手引きを与えるとともに、その慣れ親しまれたものからのハイデガーの離反のうちに、神話や詩的グノーシスを推測してしまうような過ちから読者を守る」⁵⁵。このことを眼目と

⁵³ 彼女はこの政治の語りえなさについて、完全に無自覚ではなかったのだろう。「カントのうちに政治哲学は存在しているが、しかし他の哲学者とは対照的に、カントはそれを書かなかったのだ、とする点で私が正しいとするならば…」Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 31. (邦訳: 41 頁)。この点について、私たちは後ほど彼女のソクラテス解釈に触れる際に再検討することになる。

⁵⁴ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke 10: Hermeneutik, im Rückblick*, J.C.B.Mohr (Siebeck), Tübingen, 1999, S. 331. 以下、ガダマーの選集については、初出の場合を除いて GW と略記する。

⁵⁵ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke 3: Neuere Philosophie I: Hegel Husserl Heidegger*, J. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, S. VII.

して、その晩年にいたるまでハイデガーが残した謎めいた言葉の善きヘルメスたらんとしたガダマーには、師との思想的対峙という面でも、先に登場したアーレントの場合におけるほどの緊張感は見られない。

しかしながら同時にまた、ガダマーの思想には、師が超えようとしなかった「線を越えて」いこうとした痕跡もある。そして、それはとりわけ彼が自らの構想する哲学的解釈学を「実践哲学」の伝統という歴史的文脈に位置づけようとするとき鮮明となる。その際にまた彼は、その伝統においてアリストテレス以来、実践と政治の領域が連続的かつ統一的に理解されてきたことも認めている。だとすれば彼の哲学的解釈学には、それ自体が一つの「実践哲学」＝「政治哲学」でありうる可能性が秘められていることにはなろう。だが、ここにまた私たちは、アーレントの「政治理論」が抱えこまざるをえなかったアポリアが、再び浮かび上がってくることを予感的に察する。そもそも哲学的解釈学は、理論的な反省として実践知や政治的判断力それ自体では絶対にありえない。にもかかわらず、それは政治に関わる何らかの知でなければならない。だとすれば哲学的解釈学は、いかなる根拠によって、そのような普遍性要求を掲げることができるのであろうか。「哲学と政治」ないし「政治哲学」をめぐる難問は、もう一人の弟子の思想にも執拗に付き纏っている。そのような問いに導かれながら、では第二の対話の道を歩んでいくことにしよう。

3.1 実践哲学の伝統の復権——理論と実践をめぐる

「形而上学の克服」から「別の原初」へ。このハイデガーの歩みを方向指示として私たちはここまで歩んできたが、西洋的思考の全体を「形而上学」の歴史として解体しようとする師の過激さや切迫——あるいは全体主義の経験をもって思想史の伝統の断絶を痛切に実感したアーレント——に比べれば、歴史的伝承のうちに連綿と受け継がれる人文知を信頼し、そこで培われる共通感覚や教養の価値を積極的に擁護しようとするガダマーの立場には、ある種の呑気さや穏健ささえも感じられる。「さて、こうした後期ハイデガーのヴィジョンに自分に独自の哲学に対する寄与を私は結びつけている。もちろん私は、伝統的な形而上学の言語、その概念枠組みや本質認識についての言説を…回避しようとして幾度となく挫折した執拗なまでの努力までを継承はしない。私にはそのようなことは必要ないように思える——そして究極的には不可能なのである」⁵⁶。

解釈学的哲学の眼からみれば、形而上学の克服についてのハイデガーの教説は、技術の時代におけるまったく存在忘却によるその終焉までも含めて、人間同士の共同相互存在のうちに大

⁵⁶ Gadamer, *GW 10*, S. 106. 「私が巻き込まれたハイデガーとの論争は、ひとが繰り返しそこへと頹落していくという形而上学の言語というものの把握にかかっている。私は、あまりよくない大雑把な言い方であるとそれを考えている。形而上学の言語というのは存在しないのである。常に存在するのは、そのうちに形而上学の伝統における概念形成が多様な変遷と蓄積を通じて生き残っていくような言語のみである」。
Ebenda, S. 132.

なり小なり存続しつづける生の堅固なる統一性の抵抗力や耐久力を、見過ごしているのだ⁵⁷。

こうしてガダマーは、プラトンを創始者とする「形而上学」の歴史の超克やその終焉という終末論的色彩を帯びた「存在史」的思索を全面的に継承はしようとはしない——さらにまた彼は、プラトンをもって「形而上学」の始祖とするハイデガーの歴史解釈にも懐疑的である⁵⁸。

だが他面において、哲学的解釈学という独自の道を開拓していくにあたって、「形而上学」的な思考枠組み、とりわけその本質としての主観 - 客観二元論に対する師の批判を、主としてガダマーは二つの面において継承している。

それは一つには、その「形而上学」の近代における発現形態としての「科学」的思考に対して彼が対峙しようとするときである。「とりわけ私たちがハイデガーから学んだことは、ギリシア人によって基礎づけられた形而上学の一貫した統一性が存在し、それが近代的思考によって歪曲されながらも威信を保ち続けたことである」⁵⁹。哲学的解釈学を独自の「学」として確立するにあたって、まず彼にとって精神科学や解釈学の伝統を侵食している「科学」的研究を雛形とする「方法」理念を払拭することが急務であった。それに対して、「理解」や「解釈」という行為を主客未分離の出来事として、さらに歴史を認識や研究の「対象」ではなく実践を媒介として形成される「影響作用史」的連関として規定し、それに固有の新たな「真理」概念を呈示することによって、哲学的解釈学を方法の呪縛から解放しようとするとき、ガダマーは、明らかにデカルト以降における近代科学のうちに「形而上学」の完成態を見て取るハイデガーの思索の道の延長線上で思考している。実際にガダマーは、なおも科学的認識の理想に囚われた歴史主義や精神科学の圏内から解釈学を解放するのに、師の存在の問いが果たした革命的役割を以下のように述

⁵⁷ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke 2: Wahrheit und Methode: Ergänzungen*, J.C.B.Mohr (Siebeck), Tübingen, 1999, S. 368.

⁵⁸ 以下を参照のこと。「それによって、私は、ハイデガーの思索からの真の逸脱点に触れるのであり、私の仕事ととりわけプラトン研究の大部分にとって、その点こそ重要だったのである（これらの仕事が晩年のハイデガーにとって何らかの意味を持っていたという事実を私は誇りに思っている。それは、この全集の6巻と7巻に見出される）。私には、プラトンを存在神学の先駆者として読解することは許されないように思われるのである」。Ebenda, S. 12. また「私にとってはプラトンのイデア思想は、ハイデガーがプラトンを特徴づけているとおりに、アリストテレス的な形而上学への歩みの前兆を示すものではないし、ハイデガーが述べているように、このような転回によって、〈真理〉の思索からただの〈正義〉への逸脱が導かれたのでもないのである」。Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke 7: Griechische Philosophie III: Plato im Dialog*, J.C.B.Mohr (Siebeck), Tübingen, 1999, S. 367.

⁵⁹ Gadamer, *GW* 3, S. 238. 「ハイデガーがヘーゲルにおける西洋的形而上学の完成について口にするときに、彼の念頭にあるのは単なる歴史学的事実ではなく、そこでは形而上学の〈克服〉と自らが名づけるところの任務が表明されている。この定式にあっては形而上学とは、ヘーゲルの絶対的観念論において再生され、また崩壊したものの究極形態ではなく、プラトンやアリストテレスの思想によって初めて創建され、あらゆる変遷を経験しながらも近代的にまで一貫して保持されてきた、近代科学の根拠にすらなっている根本形態である」。Ebenda, S. 87.

べている。すなわち、「むしろ事実性の解釈学が意味しているのは、実存それ自体が理解と解釈の遂行であると考えられるべきであり、そこにこそ実存の存在論的特徴があるということである」⁶⁰。「理解とは…世界—内—存在であるところの現存在の根源的な遂行形式である。[…]。ハイデガーが存在の問いを新たに呼び覚まし、そうしてそれまでの形而上学の全体——近代科学や超越論的哲学におけるデカルト主義によって先鋭化されたそれだけではない——を乗り越えたことによって、彼は歴史主義のアポリアに対して根本的な立場を獲得した。理解の概念は…もはや方法概念ではない。[…]。理解は人間の生それ自体の根源的な存在性格なのである」⁶¹。

またもう一つには、ガダマーが哲学的解釈学をアリストテレス以来の実践哲学の伝統の系譜へと結びつけようとするとき、その試みの背後からは、やはり師の声が響いてくる。というのも、近代における理論的なものと科学的思考の同一視、さらには理論と実践を分割した上で前者に圧倒的な優位を付与する「形而上学」の伝統こそが、この実践哲学の伝統を歴史の後景に追いついてきた主たる要因であるとするならば、まさにその復権のための第一歩となるのは、その「形而上学」の解体となるはずだからである。「科学とその世界研究が初めて発展した最初の〈啓蒙〉の波がある。それこそが、ハイデガーの眼に映っていた原初であり、彼が哲学の終焉を語るときにはいつもそれを一緒に思い描いていた。それはギリシア人たちにおける理論への覚醒である。こうしてハイデガーの挑戦的な主張によれば、科学的啓蒙の原初こそが、形而上学の原初なのである」。また「ゆえに理論的生という理念の実践的—政治的なものに対する優位は絶対化されてはいけない。というのも、アリストテレスもプラトンも心得ていたのは、理論的生の可能性とは、人間にとっては限定された条件付きのものであるからである」⁶²。こうして「形而上学の克服」というハイデガーの根本動機は、ガダマーの哲学的解釈学にあっては、古代哲学を端緒とし、近代の科学的思考を経由して屈折を抱えながらも存続してきた実践に対する理論の優位、あるいは理論と実践の二項対立的関係そのものの根源的な批判と問いなおしとして相伝されていくことになる。

この師弟の協働関係を理解する上で重要なことは、そうして実践哲学の伝統と哲学的解釈学を結びつける一筋の糸になっているのが、若きガダマーも参席した講義において披露されていた、ハイデガーのアリストテレス読解、とりわけその「慎慮」＝実践知についての独創的な解釈であるということだろう。「アリストテレスが提供している倫理的現象、とりわけ倫理的知の徳に関する叙述を要約的に私たちの問題設定と結びつけるならば、アリストテレスによる分析が、一種の解釈学の任務のうちに設定される諸問題のモデルであることが浮かび上がってくる」⁶³。

⁶⁰ Ebenda, S. 324.

⁶¹ Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, S. 264. (邦訳:『真理と方法 (I)、(II)、(III)』、法政大学出版局、1986、2008年、2012年、413-4頁)。

⁶² Gadamer, *GW* 7, S. 226.

⁶³ Gadamer, *GW* 1, S. 329. (邦訳: 503-4頁)。「さて、少なくとも、精神科学における方法的省察の方向転換に

こう彼は主著『真理と方法』で述べているが、ガダマーがこの着想に至ったのは師の恩恵によるのである。「むしろ示唆に富んでいるのは、ハイデガーによるアリストテレスの新たな習得が、アリストテレスの形而上学ではなく、修辞学や倫理学と向きあっていたことである。とりわけ実践知についての教説が、ハイデガー自身の道にとって根本的な意味をもっていたし、まさに私も、彼によってこの点でその道へと導かれていったのである」⁶⁴。ハイデガーが自らの現存在分析、その根本構造としての理解を概念化していくためにアリストテレスに依拠したことによって、ガダマー自身の思考の道は自ずと、その実践哲学へと辿り着くことになった。実際に「実践哲学の復権」に対して師の歩みがもった意味について彼はこうも語っている。

ハイデガーの問いがまったく異なった方向性を追求したものであり、またそれ自身において哲学と諸科学に対する関係を危険なまでに麻痺させてしまうものだとしても、18世紀に至ってその正当性を喪失するまでは「実践哲学（*philosophia practica*）」として伝統を支配しつづけていた、アリストテレスの「慎慮」とプラトンにおける善なるものの知に対するアリストテレスの批判のうちに含意されていた〈知の様式〉が、いまや新たに基礎づけられえたのは、ハイデガーの批判のおかげなのである⁶⁵。

こうして理解や解釈という人間存在の根源的な行為をめぐる思考が、古代ギリシア以来の「実践」という概念と結びつくとき、実践哲学としての哲学的解釈学というガダマー独自の道が切り開かれることになったのだ。

しかしながら、敢えてガダマーが実践哲学の伝統へと訴えかけるとき、そこにやはり倫理や政治に対して完全に沈黙を貫いた師に対する弟子の批判的姿勢が見て取られることも忘れてはならないだろう。とりわけガダマーが問題視するのは、アーレントと同じように、師の彫琢した理解や解釈の概念に、彼自身の哲学者としての孤高の天才性ゆえ、他者の不在が常に契機として潜

確かな正当性を与える学問理論の種類の模範像がある。それは、アリストテレスによって基礎づけられた〈実践哲学〉である。アリストテレスは、プラトンの問答法、つまりは彼が理論知として理解していたものに対抗して、実践哲学に特有の自明性を付与し、実践哲学の伝統を創始したのであり、その伝統は、20世紀においていわゆる〈政治科学〉、〈政治学〉によって最終的に交代されるまで、19世紀に至るまで影響力を持ったのであった」。Gadamer, *GW* 2, S. 302.

⁶⁴ Gadamer, *GW* 10, S. 151. 「私は、解釈学的過程の構造のために、明示的に慎慮についてのアリストテレスの分析を引き合いに出している。根本的には、それによって私は、ハイデガーが、新カント主義と価値哲学へ対抗して〈事実性の解釈学〉が問題となったときに、初期のフライブルクの講義において提示した路線をさらに追求しているのである。[...]。ハイデガーから私が初期に感じ取った刺激は、私においては、アリストテレスの倫理学が解釈学の問題の徹底するのを容易にしてくれるというかたちで結実したのだ」。Gadamer, *GW* 2, S. 422.

⁶⁵ Gadamer, *GW* 3, S. 158. 「意識の観念論に対するハイデガーの批判によって開かれた解釈学理論の転回は、非常に古い歴史を持っている。ここにおいて解釈学の問題は、ヨアヒム・リッターや私によって促進されたアリストテレス以来の実践哲学の伝統と結びつくことを我々は知っている」。Gadamer, *GW* 2, S. 298.

んでいたということである。それらがどれほど世界—内—存在における実践や出来事として考えられていようとも⁶⁶、孤独のうちで存在を問いかける単独者の風貌が背後に伏在している。自らの思想形成における師との対決について、ガダマーは以下のような言葉を残している。

この『存在と時間』という発端がどの程度まで適切に他者に視線を向けることができていたかを、もちろんここで問いかけることはできる。ここで私自身の思い出が目印になるかもしれない。それは1943年のことで、あとになって『小論集』の一部として公刊されることになる仕事をしていたのだが、そこで私は、どれほど他者の理解が根本的意味を有するかを示すことを試みながら、ハイデガーと距離を取ろうとしていたのだ。ハイデガーが存在の問いを準備するうちでそうした理解を発展させ、現存在のもっとも本来的な実存的構造として理解を彫琢していたとしても、他者というものは彼自身の実存にとっては、ただの限界としてしか現われえなかった。それに対して思うに、私自身に対して他者を強力化することこそ、理解の本来的な可能性であることが段々と私にはわかってきたのだ。自分自身に抗して他者を認めることは——そしてそこから私の解釈学の仕事はゆっくりと育っていったのだが——自分自身の目論見の限界を原理的に承認することだけでなく、対話的、コミュニケーション的、解釈学的な過程のうちで、自分自身の可能性を超えていくことなのである⁶⁷。

さらに、このような他者の不在は、ハイデガーによるアリストテレスの「慎慮」の解釈にも色濃く反映されているとガダマーは述べる。たとえば彼はある日の師の姿について、以下のように語っている。「制作知において習得しうることは失われることがあるが、それに対して慎慮については、忘れること、忘却というのはあり得ないという。そこでハイデガーは問いかけた。では慎慮という言葉によって何が考えられているのか。そのときまさに会合の終わりをつげる鐘がなって、彼は立ち上がってこう語った。〈皆さん、それは良心のことなのだ〉——そうして彼は出ていった」⁶⁸。「良心（Gewissen）」——この内面において神と相対する単独者を想起させる概念によって実践知を翻訳したところに、ガダマーは師と自らの根本的な隔絶を敏感に察知している。

ハイデガーがそもそも実践知や慎慮に何も興味をもっていなかったと私は断言することができました。[…]. だからこそ、私は、ハイデガーにおける弱点として、彼が他者に目を向けて

⁶⁶ ただしガダマーは、以下のように師を批判に対して擁護してもいる。「実際に、ハイデガーによる本来性と被本来性の区別はこういったことに限定されているのである。それは、社会的世界の根本的侮蔑では決してあるべくもない。[…]. 周知のように、ハイデガーは、現存在が同時に共同存在であることを意識していたし、『存在と時間』において、現存在の等根源的構成として、〈共同存在〉を示しているのである。現存在は、それが現存在であるのと同時に、根源的に共同存在なのである」。Gadamer, *GW* 10, S. 96.

⁶⁷ *Ebenda*, S. 97.

⁶⁸ *Ebenda*, S. 7.

いないという事実を次第に発見していきまし、すでに当時からそれを明言もしました。さらには、どれほどハイデガーがキリスト教経験という意味における人間の実存のより優れた哲学的正当化をすることを望んでいたかは、私には明白でした。このような私が元から抱いていた洞察は、今日においては素朴に事実であると思われるのですが、いずれにしても明らかなことは、そのような人間の実存の分析と把握が、他者の問題に注意を払っていないということなのです。[...] 良心という概念は最初から私を驚かせるものでした。ここには、慎慮あるいはラテン語の *prudentia* とドイツ語の良心が対応しているかという問題があります。良心というのは正しい翻訳でしょうか。慎慮を良心と一緒にすることや、一方の概念や現象を他方へ翻訳することは、私にとって全く納得のいくものではありませんでした⁶⁹。

そして、このハイデガーに対してガダマーが抱いていた根本的な違和感はまた、彼が言葉についてのハイデガーの思索を批判的に継承しつつも、理解や解釈という行為において「対話」という契機をとりわけ前面へと打ち出したことにも、明確に現われている。

同じように私にとって問題だったのは、ハイデガーの現存在の解釈学における〈語ること〉の分析なのである。私からすれば、そこには当初から、他者において経験されること、他者の抵抗、他者の反論、それらから生じてくる指標となる力が欠けているのである。こうしたハイデガーとの対話を私は記憶している。私は自らの道を探求していた途中で、ある日ハイデガーの前において一つの論文を読みあげた。そこでも私は他者の経験という点を中心においた。ハイデガーは、私に愛想よく同調しつつもこう反論した。「では被投性はどこにあるのか」と。彼は明らかに、すでに被投性という概念のうちに、あらゆる企投に相対する対立物があることを思い浮かべていたのである。このことに私は当時啞然としてしまった。というのも、私が対話において向かいあう他者について、そうした「被投性」ということは考えていなかったからである。[...]。そうではなく、対話における他者とは、ただの受取人などではなく、対話のパートナーである、このことを私としては主張したかったのだ⁷⁰。

さらに留意すべき点は、こうした師の限界を超克せんとするガダマーの試みがまた、師が「形而上学」の「第一の原初」へと位置づけたプラトン哲学を、「問答法的倫理学」ないし「実践知」の教えとして解釈することによって、成し遂げられたということであろう。再び彼自身の言葉に耳を傾けてみよう。「私が当時に試みていたのは、ハイデガーにはできなかった異なった何かを為そうということであり、それは私の大学教授資格取得論文である『プラトンの問答法的倫理学』によって実現しました。私は、哲学への異なった道、つまりは実践知への道へと辿り着こうとしていたのです。最初は私も、ハイデガーによって、慎慮、つまりは実践知における道理

⁶⁹ Hans-Georg Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts: Ein Interview von Riccardo Dottori*, LIT Verlag, Münster, 2002, S. 23, 25.

⁷⁰ Gadamer, *GW 10*, S. 198.

に対して注意を向けたのでした。ただし私は、それを徳ではなく対話という方向に展開することで、慎慮のためのより優れた土台を発見したのです。[...] その後の研究のうちで繰り返し発展をしていく私の仕事の全体の意味は、プラトンとアリストテレスを陳腐に対立させるのは、アリストテレスの批判にもかかわらず、まったく正しくないということを示すことでした。当時からすでにわかりはじめていたのは、むしろその連関はもっと緊密なもので、そのことを後になって非常に上手に確証することができたのですが、慎慮についても、それはもともとプラトンのものなのです」⁷¹。

「私が探求したのは、ハイデガーによる形而上学の〈耐え抜き（Verwindung）〉を、現象学的な様式で継続し、問いと答えの問答法においてそれを確証することなのである」⁷²。こうしてプラトンの問答法 - アリストテレスの実践哲学 - ハイデガーの現象学的存在論の三位一体のうちにガダマーの哲学的解釈学は成立するのであるが、そこには同時にまた、とりわけ理論と実践という対概念を中心としながら「形而上学的」二項対立の克服という師の功績を継承しようとするとともに、最終的に実践哲学や政治哲学の領域について何も語ることはできない袋小路に嵌まり込んでいった師の限界を突破しようとする静かな野心があったといえよう。

3.2 実践知と実践哲学——「哲学的解釈学」の両義的地位

それでは次に私たちは再びこう問わねばならないだろう。ではこの二人目の弟子の果敢な挑戦は真の意味において師の思想を克服することに成功しているのだろうか、と。その点にさらに一步踏みこんでいくために哲学的解釈学における理論と実践、実践哲学と実践知の関係の究明を続けていくことで解き明かしていくことにしよう。

まずガダマーは、自らの展開する理解や解釈についての理論的反省としての哲学的解釈学は、どこまでもいっても、そうした行為の実践それ自体ではないという。そして、重要なことは、そうした思考による産物が同時に、行為と不可分のものと考えられていることである。「解釈学的反省は解釈学的実践と切り離すことは不可能なものである」⁷³。

実際に、私の「解釈学的哲学」の生成は、根本的に、自らの研究や授業の様式について理論的に熟慮する試み以外の何ものではない。実践こそが第一のものだったのだ。昔から私は多くのことを語ることはないように、経験によって取り戻しが完全にはできないような理論的構成へあやまって先走ることのないように、いつでも細心の注意を払う努力をしてきた⁷⁴。

「解釈学的省察の本質は、それが解釈学的実践から生じてこなければならないという点にある」

⁷¹ Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts* S. 23ff.

⁷² Gadamer, *GW 10*, S. 155.

⁷³ Gadamer, *GW 2*, S. 262. あるいはまたガダマーは、以下のようにも断言している。「私は実践から生まれてきたのではない、どのような理論も嫌悪する」。Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe*, S. 3.

⁷⁴ Gadamer, *GW 2*, S. 492.

75. 実践は理論に先立つ。これが哲学的解釈学の根本原則である。齢60歳において初めて公開された主著『真理と方法』は、まさに講義やゼミナールにおける、古典的なテキストとの対話、そこに参与している自己と他者、学ぶ者と教える者とのあいだにおける解釈学的経験の蓄積という「事実」に対する自覚的反省が結晶化したものであったといえよう。

私が教えていたのは、何といたっても解釈学的実践である。解釈学とは、他でもなく実践であって、理解することや何かを理解可能にすることにまつわる技芸なのである。この解釈学は、哲学することを教えようとする全ての授業の魂である⁷⁶。

こうして古典的なテキストを触媒とする共同的な理解と解釈の営み、問いと答えの交換による我と汝の人格的交わりの中で身についていく教養やエートスこそが、ガダマーにとって「哲学すること」の真髄である。そして、ここで留意すべき点は、彼が哲学者として、自らの生活世界における日々の実践について理論的反省を試みたとしても、まだここには理論と実践のあいだの決定的分裂は生じることはないということである。

しかしながらガダマーが、この哲学的解釈学をまた同時に実践哲学として規定しようと試みるとき、そこには再び「哲学と政治」をめぐる解きがたい自己矛盾が不気味に姿を現してくることになる。ガダマーは、アリストテレス的な実践哲学の伝統において実践と政治が統一的かつ連続的なものとして理解されていたことを指摘する。

アリストテレスは、政治学をも包含した実践哲学を、理論や理論哲学という理念と明確に対置することで発展させていった。そうして彼は人間の実践を独立した知の領域にまで高めたのである。「実践」とは、実践的事柄の全体、つまりは人間のあらゆる振る舞いや世界の内部における人間のあらゆる自己制度化を意味している。そして、そこにはまたとりわけ政治が属しており、そのうちには立法も含まれるのである⁷⁷。

だが、こうして自己と他者、あるいは「善き生」をめぐる問いの延長線上に、「政治」という現象までも学問的に包摂しようとするとき、一つの疑念が浮かんでくる。理解や解釈という人間の行為について、適切な仕方で反省するためには、それを十二分に実践した経験がなければならない。確かに哲学者が自らの本分であるテキスト解釈や解釈学的対話へと専心しているうちは、ここで理論と実践のあいだの不可分の統一は幸福な円環を保ったままあり続ける。しかしながら、

⁷⁵ Ebenda, S. 3.

⁷⁶ Ebenda, S. 493f.

⁷⁷ Ebenda, S. 324. 「倫理学のうちには、社会における個々人の生に関する省察や秩序づけのみではなく、社会構造の内部における人間の共生を規則づける社会制度の秩序づけまでもが含意されているのである。したがって実践哲学は倫理学に加えて、いわゆる政治学をも包含しており、それが実践哲学と名乗るときには、両者を意味しているのだ」。Gadamer, *GW* 7, S. 382.

政治という領域にまでその範囲が拡張されるならば、そこには何が生じるだろう。私たちは、敢えて「政治とは何か」という壮大な問いに入りこんでいくことはせず、先ほどのガダマーの言葉に従って、政策立案や立法など統治に関わる事柄に身近に参与することのみ定義しておこう——別言すれば、そこにあるのは自己と他者、我と汝における人格的な対話の世界から、法や制度、権力を媒介として多数や集団を相手とする世界への跳躍である。

ここで出発点とするべきは、「実践は理論に先立つ」という哲学的解釈学の原理原則を素直に前提とするのであれば、政治の実践的経験に極端に乏しい哲学者や理論家が、政治について学問的に語りうることは何もない、という結論が本来は導かれなければならないということだろう。実際に、ガダマーは一方において、実践や政治の領域において、哲学が果たしうる役割の限界に対して極めて自制的な立場を取っている。政治哲学という伝統を可能としてきた実践に対する理論の「形而上学」的優位にガダマーが素朴に与することはない。

たとえば科学において前提とされているように、両者の関係は、理論的抽象による「客観的」産物の具体的な実践への単純な応用であるべきではない。「実際には他者を理解することは、困難なる芸芸である——それは人間の任務でもある。それに際して科学が役に立つかどうかは、疑わしい。私たちが、ここで活動する領域は、実践の領域なのである。ただし実践とは、科学の適用ではなく、むしろ、経験と洞察の源泉となるものである。実践において重要となる能力は、単なる規則の適用ではない。生の実践は繰り返し決断すべき状況を設定するのであり、その状況にあっては、私たちは専門家に尋ねることもできないし、専門家も私たちまったく助けることができないのである」⁷⁸。あるいは「実践哲学とは、実践への理論の適用ではない。私たちは、どのような実践的行為においても、自明のものとして理論を先取するのではない。理論は、実践における経験から、その経験に内在する理性や実践理性を基づいて浮かび上がってくるものである。〈実践〉とは、規則に即した行為でもなければ知の適用でもなく、自然的、社会的環境に根源的に人間が完全に状況づけられていることである」⁷⁹。こうして、いかなる科学者や専門家も、その学問的能力のみによって政治の領域で優位を要求することは許されないことになる。

また伝統的な政治哲学がしばしばそうしてきたように、哲学者や理論家が思考や反省によって構築した規範や理念をもって、政治の世界について診断や批判を披歴することについても、ガダマーは警戒心を隠さない。「…実践哲学においては、善のアイデアあるいは完全なる正義によるポリスというのは重要ではないのである。アリストテレスにとって常に問題となっているのは、然るべきものである。だからこそ、驚くべき過激さをもって彼が語っているように、そこで〈出発点〉となるのは、〈事実〉なのである。その意味とは、然るべきものは実践それ自体から生じるものであり、実践のうちに宿っている何が善いかについての意識に由来するということである」⁸⁰。こうして実践や政治の領域において貧困な経験しかもたない未熟な哲学者や理論家が、

⁷⁸ Gadamer, *GW* 10, S. 220f.

⁷⁹ *Ebenda*, S. 234.

⁸⁰ Gadamer, *GW* 7, S. 219.

思考の産物をもって、上空飛翔的な目線から政治に審判を下すような傲慢をまずは控えねばならないのである。このような理論の限界に対する謙虚な自覚のうちに、職業的な哲学者として、彼がその自らの活動においてほとんど政治現象に言及することを避けた理由をうかがいしることができるかもしれない⁸¹。

そしてまたガダマーは、日常世界において実践や実践知＝「慎慮」と、理論的反省としての実践哲学が、そもそも本質を異にするものであることを率直に認めてすらもいる。

実践学（そして政治学）とは、それ自身において、いかなる知なのだろうか。そうした知は、アリストテレスが慎慮として記述し、分析したところの単なる実践知の高次の活動ではない。確かに「実践哲学」は、この学問の「対象」が常に存在するものでも、永続性をもった最高原理や公理でもなく、恒常的な変化に服する人間の実践であるという点で、アリストテレスにおいては、「理論学」から区別されている。しかしながら、それが教えるものが実践の具体的状況を解明し決断をする現実上の行為知ではなく、人間の振舞いに関する「普遍的」な認識と人間の「政治的」な現存在形式を伝達するものである以上、それは、ある意味において「理論的」なのである。だからこそ、西洋における学問史的伝統においては、実践学（*scientia practica*）や実践哲学は、理論学ともいえないが、また同時に実践に関わるということだけでも十分に特徴づけられもしない学問の独自の形式として存在してきたのである。それは——教えとして——まったくもって行為知ではないのだ。[…。] 実践哲学は…人間的 - 社会的実践についての規則知なのではない。実践哲学は、そうした事柄についての反省であり、究極的には「普遍的」で「理論的」なものである。他面において教えや言葉は、あらゆる道徳哲学的な知やまたそれに対応する普遍的な国家論が、学ぶ者の特殊な経験的条件と関係するものであるかぎり、独自の条件に服している。アリストテレスもまた、この点についてこう白状している。もっとも固有性をもつようなあらゆる具体的な実践について、そうして「普遍的に語ること」は、普遍的に語られた言葉を自らの生の経験の具体的な環境に自律的な責任をもって適用できるように十分に成熟している生徒に関わるときにのみ正当化されるのである⁸²。

だが、こうして実践や政治についての普遍性をもった言説の可能性にガダマーが言及するとき、私たちは眼前に難問が立ちだかっているのに気づかされる。ここでガダマーは『ニコマコス倫理学』におけるアリストテレスの重大な警句を引き合いに出している。すなわち倫理学や政治学が、学問として意味をもつのは、すでにその世界において経験を積んで成熟した者にとってのみである、と。ここで眼目にあるのは、その教えに耳を傾ける者であるが、本来的には理論的

⁸¹ 「近代の大衆社会が営むことができるような国家－社会秩序の数多くの類似や混合した形式について語るというのは私の職務ではない」。こうガダマーは明言している。Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas: Beiträge*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1989, S. 132.

⁸² Gadamer, *GW* 2, S. 253f..

反省それ自体が、実践的経験から生じるべきであるとすれば、そのように実践や政治について普遍的形で表現される哲学的反省を堂々と語りうる人がいるとすれば、その教えを説く者自身が、それらの領域において熟練した経験と知恵をもっていなければならないはずであろう。実際に、理論と実践の関係において、哲学的解釈学と実践哲学のあいだの類比関係が存在していることを、ガダマー自身が指摘している。

さて確かに実践哲学というのは、それ自身がそのような実践的、政治的理性ではない。それは哲学であり、それは人間の生活形態がどのようなものであるかについての反省なのである。そのような意味において、哲学的解釈学はそれ自身が理解の技芸ではなく、それについての理論なのである。そして他の形式における自覚化作業と同じように、その理論は実践から生じてくるべきものであって、それなくしては、ただの空虚のままである⁸³。

哲学者は、古典的なテキストとの対話、教師と学生との対話の具体的な経験に十分に習熟していればこそ、その歩みを哲学的解釈学として抽象化された言語で表現することが許される。だが事が政治の世界に及ぶとすればどうであろう。先に述べたように、統治や権力の行使が日常生活の中心的な営みを構成していない場合には、論理的には少なくとも、哲学者は政治の世界について理論的考察を開陳する資格はなく、沈黙しているしかないということになるはずである。

しかしながら、「政治理論」の可能性をどこまでも探求しようとしたアーレントと同じように、他面においてガダマーもまた「理論を讀えて」、実践や政治の世界における哲学的反省の役割、その独自性や可能性を探求しようとする。

実践哲学とは何であろうか。そもそも理論や反省は、実践という領域にどのように対峙することができるのだろうか。そこでは、実践がいかなる距離も許してはくれず、参与を要求されるというのに。キルケゴールの実存的パトスによって、このような問いが最初から私を突き動かしていた。それを乗り越えて、私はアリストテレスの実践哲学という模範像へと向かっていったのである⁸⁴。

だが繰り返すように、あくまでも「実践哲学は、実践理性の徳ではない」のである。そしてガ

⁸³ *Ebenda*, S. 23.

⁸⁴ *Ebenda*, S. 22. あるいは以下を参照。「むしろ私たちがそもそも知りたかったのは、別のこと、つまりは、倫理学であれ政治学であれ、このような実践について学問が、いまここにおいて個人が働かせている実践知といかに関わるのか、ということである」。Gadamer, *GW 10*, S. 239. 「倫理的、政治的実践という領域において、そもそも哲学はいかなる任務を持つことができるというのだろうか。この問いは、実践哲学にとっての本来的な存在理由への問いとなる。哲学的反省とは、理論的な思考の活動である。そうした実践哲学と呼ばれる反省は、その内的な必然性によって、何が善いものであるかを知るだけではなく、それに参与することを要求せざるをえない」。Gadamer, *GW 7*, S. 386.

ガダマーによれば、「アリストテレス自身もこの区別について、まったく反省をしていない」。「いわゆる〈実践哲学〉の学問理論的な側面は、きわめて不透明なままである」⁸⁵。だとすれば、この理論でも実践でもない奇妙な学問の立ち位置はどこにあるのだろうか。残念ながら、そうした問題意識から「哲学」の意義を擁護しようとするとき、どこまでもガダマーの歯切れは悪く、曖昧なままである。

哲学がはっきりと主張しているように、哲学的省察が、人間の倫理的実存に対する実践的な利益を要求する権利は、何に根拠づけられているのだろうか。その答えは、人間がすでに常に、ほとんど不明確なあり方においてであるにしても、具体的な決断を一般的な目標措置に従っておこなっており、したがって実践哲学を持っているという事実にある。[……。]アリストテレスが確実に自覚していたことは、実践哲学が、人間の行為と決断のうちでいつもすでに働いている知と自己了解への衝動をさらに進展させ、曖昧に念頭に浮かんでいるだけのものをいっそうの明確性へと上昇させるということ以外何もできないという事実である⁸⁶。

こうしてガダマーは、行為や実践に際しても、普遍化された形式においてその目的を認識しようとする哲学への欲求が人間に備わっていることを、そもそもの実践哲学の存在理由であると考えている。だが、ここでガダマーが政治の世界において思考の力ないし哲学に対して与えている役割は、非常に限定的で謙虚なものである。というのも、何が実践や政治の世界において然るべき目的や理念であるべきか、さらにそれをいかにして具体的現実に応用するかが、究極的にその世界における経験によって学ばれるものでしかない以上、せいぜい理論的反省にできるのは、すでに生活世界のうちに胚胎している規範に概念的な明晰さや一貫性を付与する程度のことには過ぎないからである。ガダマーは、アリストテレスが用いていた弓術の比喩を参照にして、この実践哲学の独特な地位を擁護している。つまり実践哲学には、あくまで弓術＝実践知それ自体を教授する能力はない。だがそれは標的を明確にすることによって、射撃の方向性を保つことに貢献はできるというわけである⁸⁷。

⁸⁵ Gadamer, *GW* 2, S. 303f.

⁸⁶ Gadamer, *GW* 7, S. 387.

⁸⁷ ガダマーはしばしば好んでこの比喩を参照にする。「それでもアリストテレスは、政治学が実践的生に対して果たしうる役割についても反省をしている。彼は、そのような実践的な有用性を、弓の射手が狩の目標を眺めるときに、見据える照尺に喩えている。そのような照尺を見ることで、彼はより容易に的に合わせることができるのだ。このことは、弓を射る技術が、そういった照尺に目標を定めることだけで成り立っているということを意味しない。的に当てるためには、弓を射る技術を、むしろものにしなければならぬ。ただし、目標をわかりやすくし、射撃の方向をより厳密かつ正しく維持するためには、目印は役に立つことができる。これを実践哲学に比喩的に適用するとき、ここでは以下のような事実を前提としなくてはならない。すなわち、エートスに導かれながら存在している行為する人間は、その具体的決断において彼の実践理性に導かれるのであって、そこで教師の指図には決して依存はしていない。にもかかわらず、

しかしながら、致命的な問題は、ほとんどの哲学者がこの営為に従事するうちに自らの職分に対して——意識的ないし無意識に——倒錯による越権行為を犯し続けてきたことであろう。つまり彼らは、自らの住まう非政治的な生活世界から再構成された、たとえば理性を保持する彼らのあいだのみでしか妥当しえない人間像や社会像を——哲学的言説の表現形式が論理や概念という一般性を有するがゆえに——翻って市民や政治家が追求すべき普遍的な行為の目的や基準として呈示するという転倒した営為に、常に身をやつしてきたのである——そして、それが認められないルサンチマンを二世界論的妄想で慰めてきたのである。こうした尊大な思いあがりから伝統的な「政治哲学」が生誕するわけであるが、それは人生において一度も弓を手にとったことすらないにもかかわらず、まるでそれを外から観察したり、書物で得ただけの知識で弓術の極意をわきまえているかのように滔々と弓術について高説を垂れるような滑稽な振る舞いなのかもしれない。

ではガダマー自身は政治について物語ることなく口を噤むことによって、この哲学者の傲慢を免れることができていたのだろうか。この問いと引き続き私たちは対峙していくことになるが、さしあたって確認されたことは、こうした哲学的解釈学と実践哲学の曖昧な地位のうちに、伝統的な「政治哲学」に対するガダマーの批判的姿勢と、理論と実践の「形而上学」的な二項対立を超克しようとする彼の意図が反映されているということである。曰く、「こうして解釈学の問題は、哲学の根本問題として姿を現してくる。実践哲学と同じように、哲学的解釈学は、超越論的反省と経験的—実用的認識の二者択一の彼岸に立っている」⁸⁸。

理性的な熟慮が、行為の究極的な目標を現在のなものとして保持するのに役立つ限りにおいて、これは逸脱の意識的な回避という一種の補助でありうるし、倫理的実用性を提供しうるのである」。Gadamer, *GW* 2, S.316。「にもかかわらず、アリストテレスは、彼が実践哲学として講義する理論的教説は、実践に対して有用であるべきだと主張している。アリストテレスは、それに対して、あるイメージを用いている。それはいうなれば、弓の射手にとって、彼が射当てようとする目標に点を打つことが役に立つようなものなのである。それによって、弓の射手は、より善く射ることができる。[...]」。アリストテレスはこの見事なイメージを以下のことを述べるために用いているのだ。すなわち、実践哲学によって媒介されうる理論上の指図は、その術に適った仕方ですばらしいものに合致するように、ひとが遵守すべき規則を与えるものではない。狙いを定めることは、弓術の技術それ自体を生むことは決してないのである。それ以前にすでに弓をうまく扱うことを習得している必要があるし、また実践哲学から何か収穫を得ようとする人も、正しい仕方ですば準備ができていなければいけない。実践哲学は、何を見やるべきであり、何に注意すべきかをより明晰にする限りにおいて、決断における発見や具体的な実践的視座に役立つことができるのである。実践哲学における理論上の普遍性に対して規則に対するのと同じように関わることをできないことを、このイメージは明らかにしている」。Gadamer, *GW* 7, S. 220. ただし、仮に実践哲学や政治哲学の役割をそうした論理化や概念化に限定したとしても、そうした作業を適切に行うためにもまた、前提として実践や政治の世界における経験を必要とするのではないか、という疑念がそこにはなお残るだろう。

⁸⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke 4: Neuere Philosophie II: Probleme Gestalten*, J. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999, S. 471.

3.3 「形而上学」としての「哲学的解釈学」——政治の哲学的「基礎づけ」への誘惑

さて、ではこの弟子の挑戦は、正しくこの彼岸に辿り着くことができたのであろうか。この問いに対する私たちの答えは、ここでも再び否である。むしろガダマーが哲学的解釈学と実践哲学、哲学と政治の二つの領域にあいだに横たわる深淵を、理解や解釈という行為の人間学的な普遍性を根拠として架橋を試みてしまうことで、彼の開拓した哲学的解釈学の道は、師が乗り越えようとした「形而上学」へと退行をしていくことを余儀なくされる。

では、私たちもその転落の足取りを追っていくことにしよう。「究極的にはアリストテレス的な理性の徳、実践理性が、解釈学の根本的な徳そのものなのである」⁸⁹。これまでに述べたように、ガダマーは自らの哲学的解釈学と実践—政治哲学の伝統の共属関係を何度となく強調する。しかしながら、そもそもなぜ「哲学者」が自らの生活世界で遂行するテキストの理解や解釈、自己—他者のあいだの問答法的対話において発揮する徳が、同時にまた実践や政治の領域における徳と共通性を保持しうるのだろうか。その答えは、至って単純である。すなわちその理由は、理解や解釈という行為、あるいはテキストとの解釈学的対話という実践が、主として職業的哲学者の生息する大学という学問共同体でのみ遂行される特殊な営為ではなく、人間のあらゆる行為や実践を包括する典型としての普遍性を有するからである。「実際には、解釈学的経験は人間の実践の普遍的本質のうちに完全に織りこまれているのであり、確かにそこでは書物の理解も本質的なものではあるが、あくまで二義的にそこに含まれているに過ぎないのである」⁹⁰。だとすれば当然のように、社会的行為や政治的实践も、その普遍性のうちに包含されることになる。

ここで哲学的解釈学は、その要求を拡張する。それは普遍性への要求を掲げるのだ。それは、そうした要求を以下の事実根拠づける。すなわち、理解や相互了解というものは、そもそも第一義としてテキストに対する方法的に取られる態度ではなく、究極的には対話共同体として形式化される人間の社会的生の遂行形式を意味するのである。このような対話共同体を離れては、いかなる世界経験も存在しない。近代諸科学の専門化とその経営上の秘訣も、物質的な労働やその組織化の形態も、社会を構成している政治的支配の制度や行政制度も、この実践理性（と非理性）という普遍的な媒体の外部に存在するのではないのだ⁹¹。

こうして解釈学的経験が、実践や政治の世界をも包括する普遍的なものであるならば、その真髓を極めた「哲学」の巨匠は、哲人王として「政治」を導いていく卓越した実践知をも所有していなければならないはずである。実際にガダマーは、政治学との類比において、解釈学を「棟梁的学問」でありうると主張する。「とりわけ精神科学や解釈学は、アリストテレスにおいて〈政

⁸⁹ Gadamer, *GW* 2, S. 328.

⁹⁰ *Ebenda*, S. 273. 「こうして理解の能力は、人間に根本的に備えつけられており、それが他者との共生を支えるとともに、とりわけ言語への道と対話による共同相互存在へと発展していくのである。その限りにおいて、解釈学の普遍性要求は、どんな疑いを超えたものである」。 *Ebenda*, S. 330.

⁹¹ *Ebenda*, S. 255.

治学〉と呼ばれえた実践哲学という範型に依拠しても許されるのである。政治学は、それが古代の体系におけるあらゆる学問と技芸をそのうちに包含しているという点で、アリストテレスによって〈最高の棟梁的学問〉と呼ばれていた。[…。]。しかし実践哲学としての〈政治学〉が単なる最高度の技術以上のものであるということは、解釈学にも当てはまるのだ。それは、諸学が認識可能なものの全てを、私たちがその内部にいる相互了解の連関のうちにもたらすのである」⁹²。

あれほどガダマーが実践に対する理論の「形而上学」的優位に対する批判を試み、また自らも哲学を生業にする者として政治的発言に対して禁欲的であったにもかかわらず、ここで奇妙な仕方であつた「政治哲学」の伝統が回帰してくる。「あらゆる問いをその究極的な普遍性と根源性へと深めていく哲学者の眼差しは、社会的生や政治的生の具体的環境や然るべきことを正しく見て取るには向いていないように思われる」⁹³。一方において、「哲学者の政治的無能力」についてガダマーはこう述べている。にもかかわらず、なぜ実践哲学としての哲学的解釈学という営みが普遍性を要求しうるのだろうか。それは、結局のところ理解や解釈学的対話という行為が、人間の「本質」規定をなす実践だからである。こうして哲学することの実践によって人間の本質に習熟している理論家は、当然のように實際上において政治的現実の機微に参与した経験を何らもたないとしても、そのまま政治の本質をも熟知していることにもなる。

だが、このような思考様式をまさにハイデガーは、「形而上学」と名づけたのではなかっただろうか。「形而上学は、存在者それ自体を、つまりは全体としての存在者を思索する。形而上学は、最も普遍的なものに基礎づけられた統一のうちにおいて、また全体性を根拠づける統一性、万物を凌駕せる最高の存在者の統一性において、存在者の存在を思索する。こうして存在者の存在が、基礎づけする根拠として前もって考えられている。それゆえに、すべての形而上学は、根本において、根本からして、根拠づけることであり、それは根拠に基づいて考察をして、それに言葉を与え、さらに最終的に言葉へともたらすのである」⁹⁴。こう語る師の眼から見れば、結局のところガダマーの思考は、「理解する動物」や「自己解釈する動物」として人間の本質を普遍的に規定しようとする「形而上学」的の圏域を脱することができていない。さらには哲学的解釈学と実践哲学が統一体、連続体として捉えられるときに、そこに戻ってくるのは、哲学的反省によって獲得された人間の理念によって政治を「基礎づけ」ようとする旧態依然たる「政治哲学」の伝統なのである⁹⁵。実際に、そのような要求がまた倫理学や政治学に課されることを、ガダマーは認めてもいる。「政治的倫理学の場合には事情は全く異なっていて、そうした実践への要求を放棄することはほとんど不可能である。だからこそ今日に至るまで、そういう要求がほぼ常に

⁹² Ebenda, S. 318.

⁹³ Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe*, S. 35.

⁹⁴ Heidegger, *GA 11*, S. 65f.

⁹⁵ ここでむしろガダマーは師の立場を離れて、現代の欧米における大学という特殊な空間に生息する研究者のあいだでのみ妥当するコミュニケーション形式を無反省に「理性」的な討議として普遍化し、さらにそれを傲慢にも民主主義の理念にまで昇華することで、社会全体を俯瞰し、政治を教導する立場に身をおこうとする彼の論敵ハーバーマスの愚に、むしろ一歩近づいてしまうことにもなるだろう。

掲げられるのである。倫理学はただ妥当な規範を記述するだけではなく、その妥当性を基礎づけるか、あるいはより正しい規範を導き出さしようとするのである」⁹⁶。

「ひとは、ハイデガーがかつてこう問われたことを覚えている。〈いつあなたは倫理学を執筆するのですか〉。若きフランス人ボーフレが戦後になってハイデガーにこの問いを投げかけたとき、それに対してハイデガーは詳細に返事をするを試みた。彼の答えの主旨はこうである。すなわち、ひとはそのような問うことはできないのだ。まるで、誰かに何らかのエートスを教え、つまりは何らかの社会秩序を提案し、何かしらの人倫の形態や普遍的な公共的信念の特徴を推奨することが、哲学者の任務でありうるかのように」⁹⁷。こうしてハイデガーは政治については沈黙し、テキストとの対話という哲学者としての思索と行為の不可分の循環が保たれうる生活世界に退隠して晩年を過ごした。「手仕事——思想家の〈テキスト〉を解釈する際の慎重さと厳密さは、対話における自由なる綿密さから育ってくる。[……。]。思索家の言葉を読むことを学ぶこととは、思索することを学ぶことであり、存在によって存在への道を経験することを学ぶことである」⁹⁸。弟子ガダマーは部分的にその教えに忠実に継承し、哲学的解釈学としてそれを大成しようとした。

だが、ガダマーが師を乗り越えんとして、理解や解釈という行為の人間学的な普遍性をもって哲学的解釈学と実践哲学の伝統を結びつけるとき、彼の道は「哲学と政治」の「形而上学」的二項対立に起因する解決不可能なアポリアに突きあたることになる。だからこそハイデガーには、ガダマーの功績に対する冷淡な評価を示す発言がいくつか残されている。「解釈学的なものの根本的な克服。理解から歩みゆきへの跳躍」⁹⁹。「より後になってからの著作においては〈解釈学〉とか〈解釈学的〉という名称を、私はもう使っていません。[……。]。私はそれ以前の立場から離れたのです。それを別の立場と入れ替えるためではなく、私の道の途上にあつてかつての立場が一つの滞留地であつたからに過ぎないからです」¹⁰⁰。まずこうしてハイデガーは、自らがすでに解釈学という枠組みで思考をしていないことを繰り返し強調している。そしてまた、ある書簡では以下のようにも語っている。

「解釈学的哲学」というのはガダマーの仕事なのです。それは「分析哲学」や言語学に対抗する優れた釣合いの重りにはなるでしょう。しかしまた結局のところ、そこでも死に絶えつつある「精神科学」のうちにおける総駆り立て体制が、優位を占めてはいるのです¹⁰¹。

⁹⁶ Gadamer, *GW* 2, S. 304.

⁹⁷ Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe*, S. 37

⁹⁸ Martin Heidegger, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948) (Gesamtausgabe Bd. 97)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015, S. 72f.

⁹⁹ Heidegger, *GA* 73.1/73.2, S. 507.

¹⁰⁰ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache (Gesamtausgabe Bd. 12)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, S. 94. (『言葉への途上』 亀山健吉、ヘルムート・グロス訳、創文社、1996年、112頁)。

¹⁰¹ Martin Heidegger/Otto Pöggeler, *Briefwechsel 1957-1976*, Karl Alber, Baden-Baden, 2021, S. 155f..

私たちのこれまでの歩みに即して、この言葉を解釈するのであれば、ハイデガーの言葉の真意は、近代的人間像の限界に対して、精神科学を基礎づける解釈学的な人間の普遍的理念を理論的に対抗させることだけでは、「形而上学」以後の「別の原初」に私たちが「跳躍」することはできないということであろう。むしろそのような試みは、どこまでいっても「解釈学的」という形容詞をまとった旧来通りの「形而上学」的な政治哲学を新たに増殖することに寄与するだけに留まるのだ。かくして二人目の弟子も師からの痛棒を喫することとなる。

4. おわりに——「政治哲学」の「別の原初」へ

こうしてアーレントの「政治理論」の道も、ガダマーの「哲学的解釈学」の道も、「形而上学の克服」への道の途上において途絶することとなった。彼らはそれぞれに、ハイデガーの思索の道における他者の不在や実践や政治という契機の閑却を問題視し、さらには「形而上学」に囚われた伝統的な哲学者の姿を、むしろ師のうちに見出そうとした。だが私たちが歩みを進めていく中で明らかとなっていったのは、むしろ二人の弟子たちこそ「形而上学」的思考に呪縛されたままだったのであり、だからこそ彼らは政治に対する師の徹底した沈黙の意味を理解することができなかったということである。ハイデガーが自らに課した禁忌を破って、アーレントやガダマーが政治現象を自らの理論的視野に収めようとした瞬間に、そこに再来したのは伝統的な政治哲学の亡霊であった。それでは最後に、ここで私たちは問いかけることにしよう。だとすれば真の意味でハイデガーの思索が歩もうとした道を抜けていった先に、何らかの「政治学」の可能性がなおも残されているのだろうか。

4.1 ヒューマニズムを超えて——「人間学」的思考の限界

だが、ここで先へと歩を進める前に、いま一度ハイデガー自身の探求の足跡を手がかりとして、二人の弟子に共通する限界について異なった角度から確認をしておくことにしよう。なぜ両者はともに「形而上学」の終焉以後の思索の可能性を切り開こうとする師匠の歩みに最後まで付き随っていくことができなかったのか。その答えは端的に言えば、アーレントもガダマーも、なおも人間の本質を何らかの仕方で規定しようとする「人間学」的な思考様式——師の言葉を借りるならば「ヒューマニズム」——の鎖につながれたままであったことに求められる。

たとえば実際に、その哲学的主著の一つ『人間の条件』において、アーレントは自身の執筆意図について以下のように語っている。「私が以下に呈示しようとしているのは、私たちの最も新しい経験と最も現代的な不安を考慮した上で、人間の条件を再検討することである。これは明らかに思考が引き受ける仕事である。[...]。そこで私が企てているのは非常に素朴なことである。すなわち、それは私たちが行っていることを思考する以上のものではない。[...]。私は、人間の条件から生まれた人間の永続的な一般的能力の分析に限定されているが、それは人間の条件そ

れ自体が変容しないかぎりにおいては、二度と失われることのないものである」¹⁰²。さらにガダマーもまた『真理と方法』において、こう自らの問題意識について語る。「その問いは、人間の世界経験や生活実践の全体へ向けて立てられるのである。カント的に表現するならば、この探求は、いかにして理解が可能となるかを問うのである。[...]。ハイデガーによる、人間の現存在についての時間分析が説得的に示したのは、理解というのは、主体の態度様式の内のひとつなのではなく、現存在の存在様式そのものなのである。このような意味で、ここでは、解釈学という概念が使われているのである。[...]。理解という活動が包括的かつ普遍的なものであるということは、恣意あるいは一つの側面のただの誇張ではなく、事柄の本性に属しているのである」¹⁰³。両者に共通しているのは自らの書物が、思考や反省を媒介に再構成された人間の普遍的な本性を取り扱っているということである。

これまでの私たちの道程から明らかとなったのは、こうした人間学的な問題設定こそが、理論と実践の「形而上学」的二項対立を前提とした伝統的な政治哲学の存在根拠であり続けてきたということである。すなわち、哲学者や理論家は人間の本質を観る眼をもっている。しかもそれが有する全体性や普遍性ゆえに、それは活動や実践の世界に対しても適用可能である。こうして理論家には、優位な視点から政治的出来事についてその意味を物語り、あるいはその営みの尺度となる規範的言説を提供する正当な根拠があるというわけである——彼ら自身が実際には何ら卓越した政治的能力をもたないにもかかわらず。

ここで皮肉なことは、二人の弟子たちが『存在と時間』における師の現存在分析に多大な影響を被っていることを自覚しているにもかかわらず、ハイデガー本人は、自らの書物がそうした一つの人間学として誤解されることを頑なに拒み、驚異的な思索の強靱さと忍耐をもって、静かにその限界を乗り越えることに労力を傾けていったということである。『『存在と時間』は一つの道であり、また存在の根拠への道の一つの小道であった。[...]。しかしすでに『存在と時間』の出版直後から、おそらくその欠落を最終的に校正していく中で、そこで実行された出発点そのものが十分に展開されておらず、あらゆる人間学的で実存論的な解釈手段をもっとはつきりと払拭しなければならない、ということが私に明らかになってきたのだ」¹⁰⁴。こうしてハイデガーは、

¹⁰² Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1958, pp. 5-6. (『人間の条件』志水速雄訳、筑摩書房、1994年、15-16頁)。こうした問題設定の限界をアレントも自覚していたことは、以下の発言からもうかがわれる。『『人間の条件』の主たる欠陥と過失は、こういうものです。つまり、私はそこで、伝統的に活動的生活と呼ばれてきたものを、観想的生活の観点から見ていたのです。観想的生活について何も実質的なことを語ることなく。[...]。しかしいづれにしても、『人間の条件』には第二巻が必要ですし、私はそれを執筆しようとしています』。Arendt, *Thinking without a Banister*, pp. 446-7.

¹⁰³ Gadamer, *GW* 2, S. 439.

¹⁰⁴ Martin Heidegger, *Vorträge Teil I: 1915-1932 (Gesamtausgabe Bd. 80)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2016, S. 663. 『『存在と時間』についての最もよくある誤解はいつもここに収斂していきます。つまり、ひとはこの作品のうちにすでに仕上げられた独立した形而上学的な人間学が展開されていると考えるのですが、そこでは来たるべき存在論のために意味をもちうるかもしれない人間のいくつかの性向が展開されているに過

自らの思索の道に、実際には二つの跳躍があったと回顧している。

5. 存在を思索する試みにおける二つの跳躍。第一の跳躍（『存在と時間』からその他1931年まで）は、存在者の存在そのものの全体への問いとして把握された伝統的な形而上学の圏域のうちにあった。ここで重要だったのは、存在者の存在への問いを超えて、存在の意味（企投の領域）への問いを問うことであり、形而上学の基礎づけを反復的に実行することであった。それによって、存在の問いが、より根源的なものとして理解されたのである。だがそれに応じて、問いのあり方は、なおも形而上学のそれであった。つまり存在の真理の可能性の条件の根拠への問いだったのである。もちろんここでは当初から、存在への関わりが規定的なものであり、存在そのものが問われていた。しかしそれでも、それは間違った仕方では立てられていたのである。第二の跳躍は、そこで問われているものが、より根源的なものであるのみならず、まったく異なったもの、別の原初から出るものであり、またそのようにして——妙有そのものから——問われねばならないことへの気づきであった。もはや存在者からでもなく、存在者へ向けてでもない。そこではなおも第一の跳躍の一切は本質的であり続けているが、けれどもまったく変貌を遂げている。形而上学の克服が前面に出てくるのだ。そこでの語り口は、まったく異なったものであり、またただ何かを準備するものに過ぎない——それはもはや哲学（形而上学）ではない」¹⁰⁵。

ハイデガーの言葉に依拠するならば、結局のところ二人の弟子たちは、師の目指した「第二の跳躍」が、政治理論や実践哲学の伝統それ自体に与える破壊的衝撃を中途半端なかたちでしか咀嚼することのできないまま、人間学という伝統的な「形而上学」的な問題設定を土台として思想形成を続けてしまったということになる。「形而上学の本質への問いは、それが人間の自然本性への問いに属するものであるがゆえに、人間とは何かという根本的問いにつながるのである」¹⁰⁶。「人間を人間学的に——無条件的な主体性としてではなく、現存在として——だがこれすらも形而上学的な藪のうちにからめとられてしまうのだ」¹⁰⁷。ハイデガーの炯眼は、人間学と形而上学の共犯関係を早くから鋭く看破していた。そして、おそらくは師は二人の弟子の現象学的、解釈学的な記述や問題設定のうちにまた——たとえ両人がそれを否定するとしても——超越論的反省に基づいた人間学的思考の払拭しきれぬ残滓を見出すことだろう。ここで私たちの探求に

ぎないのです」。Martin Heidegger, *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau, 2003, S. 72f..

¹⁰⁵ Martin Heidegger, *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst (Gesamtausgabe Bd. 74)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2010, S. 8.

¹⁰⁶ Martin Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Gesamtausgabe Bd. 28)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, S. 40.

¹⁰⁷ Martin Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus (Gesamtausgabe Bd. 67)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, S. 61.

とって重大な意味を持つのは、そうした思考の形式に呪縛されたままであるかぎり、その思考や反省の理論的産物としてその都度言語化される人間の本質の内容が、「活動」や「理解と解釈」、「対話」や「言論」など、異なった範疇にいくら表面的に変貌を遂げていようとも、そこから生じてくるのは、必ず「形而上学」の言語となってしまうということである。そこでの「形而上学」の「克服」の試みは、それ自体がまた新たな「形而上学」へと転倒し、彼が真に意図したところの「形而上学」の「耐え忍び」にはなりえないのだ。

形而上学的思考は、その「対象」を取り換えたり、それに対応してこれまでの問題設定を拡大したりしても、決して妙有の思索になることはない。なぜならば、存在をなおも存在者性としての本質規定のままにとどめておくことこそが、あらゆる形而上学の核心だからである——常のようにこの存在者性は思考する者の規定に従って把握されるのだ（「魂」、思考する自我、動物、理性としての人間—理性—精神—「生」）。〔…〕あらゆる形而上学の自己克服に道をつけようという試みは、それがなおも形而上学的な説明（つまりは最も広義における人間学的な説明）の手中のうちに落ちているかぎり、自分が望んでいるものとは真逆のところに辿り着くことになる。存在者性の表象という意味における存在の思考を自己克服することは、まったく別の思索へと跳躍することによって、このような思考を放棄することを意味するのである。自己超克とは…形而上学的な根本姿勢そのものを断固として放棄するのであり、それは、まったく異なった問いへの決断によって規定されることなのである¹⁰⁸。

ここでの師の預言のとおり、アーレントとガダマーの二人の歩んだ道は、それらが師と同様の動機づけから出発しようとしたにもかかわらず、最終的にはまた「形而上学」へと退行することになっていった。それは別言をすれば、晩年の師における政治への沈黙を乗り越えようとした彼らの試みが、すべて結局は、また新たな「形而上学」的な政治哲学を生みだす帰結になったということでもある。思考や反省という営為によって認識された人間の本質や理念を鏡として、政治の世界に対して特権的に哲学者が何事かを語りうるという意識。ここからプラトンを嚆矢とする「政治哲学」の伝統が始まったとすれば、二人の弟子の思考は、なおもその圏内を彷徨っている。そこから生まれてくるのは、誤って再構成されたアーレントの政治理論、ガダマーの政治哲学であり、さらにはハイデガーの政治哲学であり、また彼らの生みだした諸概念を用いて増産される無数の政治学上の業績の数々である¹⁰⁹。

それならば再び問いかけよう。ハイデガーの追い求めた徹底的な「形而上学」の克服という「跳躍」が真の意味において成就した後に、一体いかなる形式においてなおも何らかの政治に関わる

¹⁰⁸ Martin Heidegger, *Besinnung* (Gesamtausgabe Bd. 66), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, S. 211f.

¹⁰⁹ そうした研究のすべてをここで列挙することはできないが、拙著『ハンス＝ゲオルグ・ガダマーの政治哲学——解釈学的政治理論の地平』、創文社、2012年にもまた、そうした誤解を生みだす試みであったことを、自戒をこめて記しておく。

学問や思考が存在する余地があるというのだろうか。私たちに残された選択は、ただ沈黙しかありえないのだろうか。私たちは最後に、二人の弟子に誤解されたままに終わった師の沈黙の背後に、政治哲学の「別の原初」の可能性を探求することによって、今回の旅路の終着点を目指していくことにしよう。

4.2 「哲学者」の「政治」的機能——ソクラテスと「生き方としての哲学」

鬱蒼とした「形而上学」という迷いの森を「耐え忍び」、歩みぬいていった先に、果たしてどのような道が開かれているのか。まず私たちが最初に確認しておかなくてはならないのは、戦後におけるハイデガーの政治に関する沈黙の真意であろう。これまでの探求の成果から判明したことは、しばしば指摘されるように政治的挫折による幻滅や終末論的な諦念による静寂主義への後退などではなく、それが全き「形而上学の克服」を目指したハイデガーの思索の必然的な帰結であったということである。「哲学と政治」のあいだに横たわる深淵を前者の優位を前提として架橋しようとするすべての営みが、結局のところ「形而上学」の言語——ならびにその典型的産物としての政治学、政治哲学、政治理論、政治思想——の温床であり続けてきたとすれば、まず思索を生業とする人間が学ばなければならないのは、政治について言説を紡ぐのを根本的に断念することである。「〈…表象する思考から、すなわち説明する思考から、追想する思索へ〉。

（これこそが真なる転回である。しかし、なぜその転回が〈退歩〉と言われるのかが不可解である）」¹¹⁰。この師の大胆な提案を前に、弟子の一人はこうして当惑を隠せていないが、必要なのはまさに「退歩（Schritt zurück）」、つまりは実践や政治という「語りえぬもの」を思考の力をもってものにしようという権力への意志とルサンチマン——そこから多種多様な政治に関わる学問研究が生まれてくる——を徹底的に「放下」することなのである。

だとすれば「形而上学」の終焉の後には、いかなる政治哲学も——あるいは政治学全般すらも——必然的に消滅することになるのだろうか。ここでハイデガーの沈黙の背後に、私たちが聞き取る声は、否である。むしろ、そうして「語りえぬもの」への沈黙が徹底されることによって、行為によって「示される」ものとしての政治学の「別の原初」の発端によりやうく私たちは辿り着いたことになるのだ（「形而上学」の終焉が、ハイデガーのいうように伝統的な「哲学」や「科学」の終焉を意味するのであれば、ここからは私たちはまだ名前をもたない新しい学問の可能性を、素朴に「政治学」とだけ呼びながら歩みを進めよう）。

ただし当然のように、この「別の原初」への跳躍の後に遂行される政治学は、「科学」としての政治学ではありえないだろう。「これまで語られたことやこれから究明されるものの全体が、まさにそうした究明が思索であることが許されるためこそ、科学とは何の関係をもたないというのはまったく真実である。科学はそれ自身において思索することはないし、また思索することはできないが、それは科学の幸運のため、科学自身の確実な行程を安定させるためのものでもあ

¹¹⁰ Arendt, *Denktagebuch*, S. 196. (邦訳:『思索日記Ⅰ』、253頁)。

る。科学は思索しない」¹¹¹。このハイデガーの言葉が端的に示しているように、すべての政治学研究は、まだそれが科学であろうとしているかぎり、永遠に「形而上学」の牢獄に捕縛されたままである——この点では三人の師弟は一致した見解をもっている¹¹²。しかしながら、実証的な政治科学の専横に対抗して、しばしばなされてきたように伝統的に政治哲学や政治思想や政治理論と名づけられてきた営為の復権を叫ぶことによってもまた、私たちが新たな道に至ることはない。「政治哲学者は何を考えているのか」。これまでの私たちの歩みを踏まえるのであれば、この問いに対するハイデガーの答えは、無。すなわち、どれほど多弁を弄しようと、いまだかつて彼らは何も考えたことはないのだ——そこになお「形而上学」的思考が存続しているかぎり。こうして規範的研究であろうと経験的研究であろうと、表面上における科学システムとしての政治学の不気味な持続と隆盛によって覆い隠されているとしても、従来の政治学を支配しているのは、いまだに「形而上学」的思考＝無思考に過ぎない。

もうそうだとすれば哲学の歴史のうちでは、その原初から終焉に至るまで、隠された仕方で、思索に対してある任務が留保されていたということになる。それは形而上学としての哲学によっても、それを由来とする科学によっても接近できないようなものであるが。だからこそ私たちは、こう問うのである。哲学の終焉にあって、なおもいかなる任務が思索に留保されているのか。そうして思索の任務について考えることは、そもそも異様なことに違いない。形而上学でも科学でもないような、ある思索というのが存在しうるのだろうか。哲学に対して、すでにその原初から、あるいはその原初によって閉ざされてしまい、そのあとには、時が進んでいくほどに奪われていってしまった、そんな任務があるのだろうか¹¹³。

¹¹¹ Martin Heidegger, *Was heißt Denken?* (Gesamtausgabe Bd. 8), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, S. 9. (『思惟とは何の謂いか』四日谷敬子、ハルトムート・ブフナー訳、創文社、2006年、14頁)。

¹¹² たとえばアレントの以下の言葉を参照。「学者とは奇妙な人たちであり、私たちは近年において彼らに関して何度もとても悲しい経験をしてきた。いつかどこかで実証主義の支配の餌食になったとき、彼らは〈非政治的に〉なった。純粋な正確さを追い求めるあまりに、真理とは何かを忘れ、軽はずみにも自由や正義という問題とは決別したのだ。それ以来、彼らは、どのような政治体制にでも喜んで助けの手をさし伸べる。彼らの客観性はどんな主題にも奉仕させることができる。そして実際、論題には事欠かなくなったのである」。Hannah Arendt, *The Jewish Writings*(e-books edition), Schocken Books, New York, 2007, pp. 282-3. (『反ユダヤ主義(ユダヤ論集Ⅰ)』山田正行、大島かおり、佐藤紀子、矢野久美子訳、みすず書房、2013年、223頁)。あるいはまたガダマーも以下のように語っている。「今日時折行われているように、私たちの実践的・政治的理性を科学の対象とすることを奨励するのは邪道であると私は考えている。政治について学問をするのは邪道なのである。このことは特に、自然科学を基準にすると、社会科学が幼年期にあり、何世紀にも及んでいる経験のストックを使いこなしていないからでもあるが、しかしまた、社会科学には、自然科学の進歩を可能にしたような、相対的に変化の少ない対象、実験や計量によって接近できる対象が存在しないという理由もある」。Hans-Georg Gadamer, *Lob der Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1983, S. 81ff. (邦訳:『理論を讃えて』本間謙二、須田朗訳、法政大学出版局、1993年、75-6頁)。

¹¹³ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Gesamtausgabe Bd. 14), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007, S. 73f.

では、こうして哲学であることも科学であることも捨て去ったハイデガーの晩年の思索の道から、どのような新たな「政治学」の可能性が生じてくるのであろうか。ここで私たちの陥った袋小路を突破するための端緒となるのは、西洋哲学が「第一の原初」へ向けて第一歩を踏み出した分岐点に立っている一人の人物、ソクラテスへの畏敬の念を、三人の登場人物たちがともに隠していないという事実である。まずハイデガーは、このようにこのギリシアの賢人に讃える。「何も書き残すことがなかったというかぎりにおいて、またソクラテスは西洋世界におけるもっとも偉大な思想家であった」¹¹⁴。

ソクラテスは、生涯にわたって死に至るまで、路頭に吹いている隙間風のなかに自らを据え、このうちに自身を保つこと以外のことを何もしなかった。だからこそ彼は、西洋世界における最高の最も純粋な思想家なのである。それゆえに彼は何も書き残しはしなかった。というのは、思索に基づいて書くことを始める者は、あまりにも強い隙間風のせいで風のあたらない側へ避難する人間に無条件に酷似せざるをえないからである。ソクラテス以後のあらゆる思想家たちが、彼らの偉大さにもかかわらず、そのような避難民たちであらざるをえなかったということは、いまだに秘められた歴史の秘密に留まっている。思索は文献の中に入っていってしまったのだ¹¹⁵。

ハイデガーにとって、ソクラテスの偉大さは、書き言葉へと逃避することなく、思索と行為の純粋なる統一が失われることのない職分の限界のうちで、「哲学者」としての活動を全うしたことのうちにある。

そして弟子のアーレントも、この点において、「思考への情熱と行為への情熱——見かけ上矛盾する二つの情熱——を自分の中で統一している思想家」の範例としてソクラテスに賛辞を惜しまない。「そうした人間を発見するのは、難しいはずである。なぜなら、もしほんものの思考という活動を私たちに示してくれる能力があるならば、まとまった教説を残すことはないだろうからである。たとえ思考をくぐりぬけた後に白黒でしか理解されないような残骸が残ったとしても、彼は自分の思想について何か書き残そうという気はないであろうから。私がソクラテスのことを考えていることが、おそらく読者にはおわかりであろう」¹¹⁶。またもう一人の弟子ガダマーにとっても、プラトンの対話篇のうちに描かれるソクラテスこそが、解釈学的対話における徳の不朽なる体现者であった。「実践知という徳、つまり慎慮は、ソクラテスの生が手本として示したことの真髄として現われてくるのである」¹¹⁷。あるいは「ソクラテス的な対話やソクラテ

¹¹⁴ Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare (Gesamtausgabe Bd. 89)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2018, S. 693.

¹¹⁵ Martin Heidegger, *GA 8*, S. 20. (邦訳: 25-6 頁)。

¹¹⁶ Arendt, *The Life of the Mind: One/Thinking*, pp. 167-8. (邦訳: 『精神の生活 (上)』、193-4 頁)。

¹¹⁷ Gadamer, *GW 7*, S. 146.

斯的な善への問いは、プラトンが哲学を〈問答法〉と名づける由来となっている〈生活世界上の〉背景根拠なのである。私が試みたのは、この生活世界上の背景根拠を20年代のドイツにおいて新たに語らしめることであった¹¹⁸。

ここで私たちの歩みにとって重要なことは、ただ路頭にたって「哲学すること」のみを只管に実践し続けたソクラテスその人の「生き方」にあっては、観想的な生活と活動的な生活のあいだの「形而上学」的二項対立が、まだ生じていないということである。再びアーレントの言葉を借りてみよう。「ソクラテスはこの真理に自らの人生を賭けようとしたのである。[...]。そして、この範例による教えこそは、哲学の真理が濫用や歪曲なしに為しうる唯一の〈説得〉の形式である。さらに、哲学の真理が範例というかたちで顕現しうるときにのみ、哲学の真理は〈実践的〉となり、政治の領域の規則を侵犯することなく行為を喚起できるのである。これだけが倫理的な原理が妥当性を獲得し、しかも実証される唯一の機会である。だからこそ、たとえば勇気の観念を実証するために、私たちはアキレウスの範例を想起することができるし、善性の観念を実証するために、ナザレのイエスや聖フランチェスコを思い浮かべようとするのである」¹¹⁹。

哲学者の本領は、「哲学すること」を自らの行いによって「示す」、その身をもって真理を行ずる。そのことに尽きている。そうして思索を生業とする者は、自己と他者の人格的交わりからなる生活世界の分限のうちで、思索という行為に専心をしながら「哲学すること」を通じて養われる知恵をその身において体現する。他方で政治に携わる者は、権力や友敵関係に手を染めることの不可避な生活世界の分限のうちで、経験によって得た実践知や政治的判断力を駆使して集団や共同体を導いていく。その二つの世界が不幸な仕方では交錯することがなければ、政治を語り始めた瞬間から生じる言行不一致への疚しさや虚しさ——それは自らの仕事に誠実であれば誰しもが抱くはずのものであろう——を解消するために、哲学者が政治について「形而上学」妄想を繰り広げる必要もないはずである。

だがプラトンが、師ソクラテスの禁忌を破って、自らが挫折と諦念とともに政治から退却したにもかかわらず、政治に対して優越する立場から何らかの影響力を行使しようという僭主的欲望を抱き始めたことから、「哲学」は根本的な変貌を遂げ、解決不能の矛盾に常に苛まれることになっていった。すなわち、どうあっても政治の世界において哲学者は——仮に偶発的に両者に長けた人物が歴史上に存在したとしても——そこで必要とされる実践知や判断力を自らの行いによって体現してみせることはできない。にもかかわらず、本来であれば「語りえぬもの」であるはずの政治現象について孤独な思弁の成果を言説として残し、あまつさえ書物を執筆しようとしたとき、「形而上学」と「政治哲学」の蜜月の歴史が始まることになった。こうして、理論と実践の関係や如何、哲学と政治の関係や如何という不毛な擬似問題に、長きにわたって西洋哲学の伝統は、悩まされ続けることになったのだ。

確かに、自然ではなく人間へと初めて目を向けた哲学者として、なおもソクラテスのうちにす

¹¹⁸ Ebenda, S. 123.

¹¹⁹ Arendt, *Between Past and Future*, pp. 247-8. (邦訳: 337 頁)。

ら「形而上学」への転落の兆しをみて、ソクラテス以前の哲学者への遡行することで「別の原初」への道を開拓しようとしたハイデガー¹²⁰と、むしろソクラテスその人を範例として高く評価している弟子たちとのあいだには、看過すべきではない相違があるかもしれない。しかしながら、ここで線が引かれるべきは、ソクラテス以前の哲学者とソクラテス、前者に立ち戻った師の人間的な事柄への無関心と弟子たちのそれに対する批判のあいだではない。むしろ重要なのは、ソクラテスとプラトンのあいだに存在している巨大な断層であろう。師はその線の手前で沈黙を保った。それに対してアーレントとガダマーは、その限界に十分に自覚的であったにもかかわらず、思考のもつ政治的意義に拘泥し、思索の王国の住人やテキスト解釈の巨匠にとどまっていることができず、線を超えて政治理論と実践哲学という自己矛盾を宿命として背負った営為に従事することで、再び「形而上学」へと転落することになったのであった。

それならば繰り返し問いかけよう。「形而上学」的思考から生じるすべての擬似問題が完全に消滅した後、政治学として何か残されるものがあるだろうか。端的に答えるのであればそこに残る唯一の選択肢は、「生き方としての哲学（La Philosophie comme manière de vivre）」¹²¹を肅々として実践することだけになるだろう。そこで「哲学」と名づけられるものが、田舎へと退隠してピュシスとの近さにおいて「存在の思索」に生きるハイデガー的な賢者¹²²であろうと、アーレン

¹²⁰ アーレントもまたソクラテスの存在のうちにまた、「政治哲学」への兆候を読み取っている。「しかしソクラテスは、もう一つのあまり目立たない点においてもポリスと衝突をしていたが、彼はそうした問題を自覚してはいなかった。[...]。真理と意見の間の深淵——以後それは哲学者とその他の全ての人間を分け隔てることになっていく——は、まだその口を開いていなかったが、どこへ行こうとも身の周りにいる全ての人々や、さらに真っ先に自分自身をより真理に適ったものにしようと努める一人の男の姿にすでにそれは示されていたし、むしろそこに予兆があったのだ。言い換えるのであれば、哲学と政治、哲学者とポリスの衝突は、ソクラテスが政治的な役割を演じたいと思ったからでなく、ポリスにとって哲学を意味あるものにしたいと欲したときに始まっていたのである」。Arendt, *The Promise of Politics*, pp. 25-6. (邦訳:55-6 頁)。

¹²¹ 私たちは、この概念についてピエール・アドの仕事に負っている。アドはそもそも古代以来、哲学それ自体が、そもそも言葉で語られるべき「言説」ではなく、示されるべき「生き方」ないし「霊性的修練 (*exercices spirituels*)」であったと主張している。曰く、「この霊性的修練という現象を最も容易に見て取ることができるのは、ヘレニズム期やローマ期における哲学の学派のうちである。たとえばストア主義者は、はっきりとこう言明している。すなわち、彼らにとっては哲学とは一つの〈修練〉である、と。彼らにあっては、哲学というのは、抽象的な理論の教育やテキストの解釈を本質とするものではなく、生の技法、具体的な態度、決然たる生き方のうちあり、また実存の全体に関わるものなのである。哲学的行為は、認識の秩序のうちにのみではなく、〈自己〉と存在の秩序のうちに位置しているのである。それは私たちをより深く存在せしめ、より善くあらしめるような歩みのことなのである。それは生の全体を転覆させるような転回なのであり、それを成し遂げる者の存在を変貌させてしまうものなのである」。Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris, 2002, pp. 22-3.

¹²² むしろ、自然の世界に遊ぶソクラテス以前の哲学者に遡行したハイデガーが究極的に追い求めたのは、「哲学者」というよりは、老荘思想における「真人」に近いものなのかもしれない。ただ時として老子がその「生き方」をもって決然と儒教に対峙した逸話は、政治に関わることも、それについて語ることも放棄

トやガダマーが哲学の巨匠として鑑にしたソクラテスのように都市にあって十字街頭で問答法によって「善き生」を探求する哲人であろうと、そこで要請されることに変わりはない——大切なことは、哲学や科学を媒介として政治を学問的に語ろうとする一切の営みから速やかに撤退することである。

その営みが、一義的に政治を対象とする学問でも研究でもない以上、それを敢えて「政治学」と名づけること自体に、もはや意味はないであろう。そこにはただ、「哲学すること」という道があり、「生き方としての哲学」の日常生活における素朴な実践があるだけである。そこにまだ学問と政治の関係について何か語っておくべきことがあるとすれば、「哲学すること」という生を実存的に選択し、それに専心する人間がポリスのうちに存在すること、そのこと自体が彼自身の意図を超えたところで、何らかの「政治」的な機能を果たすことがあるかもしれない、ということだけである。

ガダマーは語る。「私は確信しているのだ。思索し、また思索によって、自由な判断力を行使し、また他者のうちにその判断力を喚起することを学ぶことが、それ自体として卓越した政治的行為であると。このような意味で、私は、他者の判断やその判断能力において自らの判断能力に限界を見出し、それを通じて豊かになるのである。これこそが解釈学の魂である」¹²³。またアーレントも語る。「友情における政治的要素とは、誠実な対話によって友人同士が他者の意見のうちに内在している真理を理解することができるということにある。[...]。いかなる統治者も必要としないような、友情による理解を土台とした、この種の共通世界を構築することを手助けすることこそ、哲学者の政治的機能であるとソクラテスは信じていたように思われる」¹²⁴。このように二人の弟子が述べる時、あくまでもそこで問題となっていたのは、「政治哲学」ではなく、問答法的な倫理を自ら体現し、そうして自己と他者との交わりのうちで「善き生」を探求し、友情や連帯を育んでいく哲学者が存在することのもつ政治的機能であったはずである。そして、

古くからの中国の格言があります。それによれば、百度語られるよりは一度示されるのがよい、のです。それに対して哲学の場合には、まさに語ることのうちで示すことが必要になるのです¹²⁵。

こうハイデガーが語っているように、哲学の可能性自体がそもそも、たとえばソクラテスが従容として死刑に臨んだように、究極的に語りの背後にある行為によってその都度「示される」もの

して「無為」や「存在の思索」に生きることそれ自体に、何らかの政治的機能があることを教えてくれる。たとえばハイデガーは以下のように老子に言及をしている。「もしかしたら道は、省察する人々に対して告げられた言葉における根源語なのかもしれません。老子の詩的な思索を導いた言葉はタオであり、〈本来的には〉それは道を意味しているのです」。Heidegger, *GA 12*, S. 187. (邦訳: 239 頁)。

¹²³ Gadamer, *GW 10*, S. 331.

¹²⁴ Arendt, *The Promise of Politics*, pp. 17-8. (邦訳: 47-8 頁)。

¹²⁵ Martin Heidegger, *Seminare (Gesamtausgabe Bd. 15)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005, S. 34.

でしかない以上、ハイデガーの思索の道を手がかりとした「形而上学の克服」から「別の原初」へという私たちの歩みは、ここで再び彼の残した沈黙に立ち戻ることになる。

4.3 「道」としての「政治学」へ——「比較政治思想」の観点から

こうして私たちの旅路の果てに明らかになったのは、まずもって哲学や科学という「形而上学」的な学問理念を根拠とするところの伝統的な政治（哲）学の不可能性である。それではやはり、私たちが「政治学」として積極的に呈示しうるような学問の形態は、もはや存在する余地はないのであろうか。ここで最後に、いま一度ハイデガーの思索の道から、新たな「政治学」の可能性を示唆することによって、私たちの対話を締めくくる作業にとりかかることにしよう。

ところで、すでに明らかになったように、常に西洋世界における伝統的な政治哲学に理論と実践、哲学と政治のあいだの「形而上学」的二項対立が問題として付随することになったのは、そこにおいて「哲学と政治」という二つの営為が、別種の生き方として考えられていたからであった。その二つの隔絶した世界を、前者が保持する知の普遍性をもってして強引に架橋しようとするとき生じてきたのが「形而上学」という思考様式なのである。そこでそれを超克するために歩まれたハイデガーの思索の道を辿りながら私たちが行き着いた結論は、政治を語ることからの退歩。つまり哲学者は、己の本分ならぬ政治についてまずは沈黙し、「根源的な倫理」を体現することに身を捧げ、そうして思索と行為のあいだに分裂が生じることのない分限のうちに肅々と生きるべきだということである。自己と他者、我と汝のあいだにおける倫理の世界から集団や多数を相手とし、統治や権力の行使が不可避となる政治の世界へのあやまった越境は——なおも彼が「形而上学」的傲慢に無自覚であるか、それに居直る不誠実さを持ちあわせないのであれば——自分が現実的にはあずかりしらない事柄を論じているという破廉恥に対する後ろめたさや空虚を理論家の生に背負わせるだけである。

だが、ここで私たちは、一方における哲学が追求する非政治的な知恵と、他方における統治術や政治的判断力のあいだの——「形而上学」的ではないものの——決然たる区別が、なおもそこに残存していることに気づかされる。こうして政治権力の外部に立とうとする「西洋哲学」を学問の範型にすることでは十分に究明されていないのは、そもそも哲学と政治の分裂を前提としない政治に関わる知の可能性である。言いかえるのであれば、学問による「善き生」や「知」の探求が、それ自体において政治を導いていく統治術や判断力の涵養であるような、そういう知行合一的な「道 (Weg)」¹²⁶としての政治学は存在しうるのか、がそこでは問われていないのである。

この点をさらに省察していくためには、そもそも始まりから、知と行との関係が西洋世界とは異なった仕方で分節化されている思想的伝統に、私たちは目を向けていく必要があるだろう。と

¹²⁶ この点、晩年になってハイデガーもまた、たびたび自らの思索を頻繁に「道」として表現していることは注目に値する。たとえば以下を参照。「こうした種類の思索は、理論と実践とのあいだのあらゆる潜在的な区別の彼岸に自らを保持している。これを理解するためには、私たちは道と方法とを区別することを学ばねばならない。哲学のうちには道だけがある。それに対して諸科学においては、方法だけが、つまり手続の様式が存在するのみである。このように理解されるなら、現象学は一つの道である…。」Ebenda, S. 399.

いうのも、そもそも哲学という営為をただの抽象的思弁ではなく日常生活における「生き方」として理解したとしても、それがあくまでも政治の外部に留まる営みとして考えられていた以上、西洋哲学の枠組みにあっては、こういった方向性を切り開くのは極めて困難だからである¹²⁷。

だが、ここで導きとなるのもまた、再びハイデガーの歩もうとした道の足跡である。「こうした明け開けを思索し、それを十分に際立たせることによって、私たちはひょっとしたら、そうして変貌したヨーロッパの思索が、アジア的な〈思索〉と実りある仕方で対峙するような、そういう領域に到達するかもしれません」¹²⁸。この言葉が物語るように、西洋的思考の全体を「形而上学」として包括しつつ、それを凌駕していこうとしたハイデガーの歩みが、同時にまたその到達点として、東洋をはじめヨーロッパ世界の外部に位置する伝統との思想的対話の方向性を開拓していくことにつながっていったことはよく知られている。「東洋の世界の思想家たちとの対話が起こればならないということは、私にとってますます喫緊の要求となっています」¹²⁹。こう

¹²⁷ この点については、以下のフーコーの言葉が示唆的である。「これが重要な点なのですが、とりわけ中国や日本のような東洋でかつてそうであったのとは違って、西洋においては長きにわたって、社会の全体における政治的实践や道徳的实践と一体になったような哲学というのは、存在してこなかったのです。儒教に当たるもの、つまりは世界について反省しながらそれを根拠づけるだけでなく、同時に国家の構造や社会的関係や個人の行為の形式を規定する、しかもそれを歴史の現実のうちで実際に規定するような思想の形式を、西洋は決して知りませんでした。どれほどアリストテレスの哲学が中世において重要であったにしても、東洋において孔子が果たしたような役割をアリストテレスが演じることはなかったのです」。
Michel Foucault, *Dits et écrits 1954-1988: Tome III 1976-1979*, Édition Gallimard, Paris, 1994, pp. 536-538. (邦訳:『ミシェル・フーコー 思考集成Ⅶ』、筑摩書房、2000年、124-6頁。) 私たちはすでに別の歩みにおいて、フーコーの思想が「形而上学」の克服の途上で挫折したことを解明している。加藤哲理「政治学の日常生活化への道: ミシェル・フーコーの歩みを辿りながら」、田村哲樹編『日常生活と政治: 国家中心的政治像の再検討』所収、岩波書店、2019年、221-245頁。私たちは「哲学者」や「理論家」や「科学者」ではなく、「儒者」、「仏教僧」、「神道家」、「スーフィー」、「ウラマー」、「ラビ」など、さまざまな思想的伝統における「知者」の類型を範例として、根本的に政治学者という職業を捉えなおさねばならない局面に立たされているのかもしれない。

¹²⁸ Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)* (Gesamtausgabe Bd. 16), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, S. 695. また以下の禅者の久松真一との対話も参照。「【久松】私が望んでいるのは、これからは東洋が西洋を、反対にまた西洋が東洋を、自らのうちに含みこんでいくことなのです。それによって、東洋-西洋思想の発展へとつながるでしょう。【ハイデガー】そのお言葉に感謝いたします。私が思うのは、そういった東洋と西洋の邂逅は、経済的、政治的な接触よりも重要なものだということです。【久松】私も同じ意見です。そういった邂逅がまた、政治をも超えていくはずです。【ハイデガー】もちろんです。そして、その逆はうまくはいきません。政治や経済から出発しても、それ以上先には進むことはできないのです。私たちはより深いところから始めなければいけないのです」。*Ebenda*, S. 779.

¹²⁹ *Ebenda*, S. 721. ただしハイデガー自身は西洋人として安直に非西洋世界のうちに活路を求めることには警戒も示している。「すでに第一次世界大戦の以前から、東アジア精神の産物やその芸術や思索の輸入は始まっていた。今日におけるヨーロッパの思想家や作家は、秘かにこの輸入によって生活している。しかしながら——どこへそれは輸入されたのか——何のためにその利用は起こったのか。私たちが、より根源

したハイデガーの言葉を継承するかたちで、現在に至るまで多種多様な「比較哲学」や「間文化的哲学」が展開されているが、ここでは最後にそれに類似した試みとして、近年になって政治理論の下位区分として定着しつつある「比較政治理論 (comparative political theory)」という領域を、政治学の「別の原初」の可能性を探求するための伴侶としてとりあげることしたい。勿論その領域における膨大な業績をすべて取り扱うことはできないが¹³⁰、ハイデガーの思索の延長線上にその分野を位置づけるために、その創始者の一人フレッド・ダルマイヤー (Fred Dallmayr) という一人の政治理論家の歩みに注目してみよう。

「政治理論／政治哲学を西洋において実践している人々は、(西洋の覇権を下支えとしている) 普遍的な教師の役割を止めて、文化横断的な学びの経験の生徒の一員の役割に満足しなければならない」¹³¹。ここでダルマイヤー自身が訴えかけているように、「比較政治理論」とはまずもって、政治哲学という分野を支配してきたヨーロッパ中心主義に対する批判的意識から登場してきたものである。ここで注目すべきは、こうして西洋世界を他の文化的伝統の対話へと開かれたものにしようとする学問的挑戦が、西洋的思考に対するハイデガーの根源的な批判から胚胎してきたと彼が考えていることである。「ハイデガー哲学の全体は、人間中心主義やヨーロッパ的な啓蒙 (いくつかの側面) と結びついたあらゆる形態の認識上の自信過剰に対する反抗として見なされうる (また、そう見なされるべきである)。こうしてヘーゲルとハイデガーについての私の研究は、より安穩と西洋思想のうちに自らを係留することを意図したものではなく、むしろ文化横断的、間文化的な広い範囲における探求のための潜在的な跳躍台として役に立ったのである」¹³²。

的なものとして合図を送り続ける、西洋的—ヨーロッパ的な宿命のうちに自らを置くことがなければ、〈西洋〉と遠い東洋のあいだのほんものの出会いが準備される領域は開かれてこない」。Martin Heidegger, *Vigiliae und Notturmo: Schwarze Hefte 1952/53 bis 1957 (Gesamtausgabe Bd. 100)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2019, S. 109.

¹³⁰ この分野の現況については、以下の論集を参照。Leigh K. Jenco, Murad Idris, Megan C. Thomas (ed.), *The Oxford Handbook of Comparative Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2020.

¹³¹ Fred Dallmayr, Introduction: Toward a Comparative Political Theory, *The Review of Politics*, Vol. 59, No. 3, 1997, pp. 421-2.

¹³² Fred Dallmayr, *On the Boundary: A Life Remembered*, Hamilton Books, Lanham, 2017, p. 65. さらに比較政治理論というプロジェクトにおけるガダマーの解釈学的対話の理念の重要性も、ダルマイヤーは指摘している。「対話についてのガダマーの見方においてとりわけ重要なことは、その根源的に非道具的な意味である。ここにおいて対話することとは、問いかけることだけではなく、むしろ問いかけられること、〈問いへと呼びかけられること〉の経験なのである——しばしば自らが動揺して、途方に暮れてしまうような仕方。対話する際に開かれていることは意味しているのは、それに参加するものが他者——とりわけ見知らぬ者、異なった者、外部にある者——によって〈語りかけられ〉、挑戦されうる可能性に対して心の準備ができていことである。[…]. この種の洞察は、人間同士の関係だけではなく、むしろ——ひょっとしたらより効果的な仕方——文明間の邂逅においても適用されうる」。Fred Dallmayr, *Dialogue among Civilizations: Some Exemplary Voices*, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 27-8.

さらに重要なことは、こうした比較政治理論的な観点から、新たな政治学を探究するにあたって、理論と実践の関係それ自体の問いなおしという作業を、ダルマイヤーが不可欠の段階として重視していることである——そうした方法論的反省が伴わなければ、結局のところ比較政治理論は伝統的な西洋型の「政治哲学」のライブラリーに他の思想的伝統を包摂するだけの帝国主義的な営みになるだけであろう¹³³。再びハイデガーに言及しながら、彼は以下のように述べている。「『ヒューマニズム書簡』において、ハイデガーは明らかに、理論－実践の二項対立の閾値を超えたものとして、存在論を位置づけている。存在への目覚めとは、彼の述べるところでは、〈理論的なものでも、実践的なものでもなく、この区別そのものを乗り越えようとするものなのである〉」¹³⁴。

私が思うに、20世紀の大陸ヨーロッパ思想の中心となる特徴は——とりわけそれを「分析的な」視座と比較するとき——理論と実践の関係、つまりは思考と行為の關係に、綿密な注意を向けるところにある。それに必然的にともなうのは、客観的知識を目的として、観察者や分析者をその分析の対象から厳密に引き離す〈純粋な〉理論ないし純粋に観察者的な理論的営為に対する反対である。[…。]。すでに指摘したように、このような観察者の態度は、大部分において、近代のデカルト主義的な世界観とその派生態によって（また伝統的形而上学のある種の様

¹³³ 以下のように、異なった思想的伝統を真の意味において「理解」するためには、そこにある異なったテキスト解釈や学問の形態に注意すべきであることが、しばしば指摘される。「比較政治理論の研究者たちは、政治や社会の分析に際しての文化的に多様な視座の必要性を説明することによって、政治についての主流的なリベラルな社会科学のモデルを問い直すのに大きな貢献をしてきた。しかしながら奇妙なことに、自民族中心主義に対する彼らの批判は、その思想を彼らが吟味しているはずの、文化的に多様な学問的な伝統ではなく、それに対抗する西洋的な言説（例えばマルクス主義やドイツの解釈学）から、その手がかりを得ているのである」。その上でここでは非西洋的な学問形態として、たとえば王陽明の手法が紹介されている。「王陽明における解釈上の方法論を駆り立てている中心的な〈問題〉は、いかにしてテキストの真理を理解するかではなく、どのようにしてより説得力をもったものとしてその真理について確信を得て、またその真理を行ずるかなのである。しかしながら、王陽明にとっての上手くいった解釈であるような、このような種類の古典との自己同一化は、労苦を払うことなし起こり得ないことである。註釈にまつわる〈おしゃべり〉を間にはさんだ古典の読書の代わりになるのは、日々における厳格な実践である。[…。]。知識とは、まずもって思考上の事柄ではなく、むしろ行為の事柄なのである。ひとは、それを実際に行ってみることなしで、何かを知ることはないのである。[…。]。こうして古典とは、テキスト以上のものである。同じようにその解釈もまた、ただの言語学的で形式的なもの以上のものであり、仁や誠や恕やその他の徳の現実における日常的な実践へと広がっているものなのである。古典の理解についてのこういった原則の多くは、解釈や方法上における主要な相違は存在するものの、儒教の古典的な伝統を通して共有されている」。

Leigh Kathryn Jenco, *What Does Heaven Ever Say?: A Method-Centered Approach to Cross-cultural Engagement*, *American Political Science Review*, Vol. 101, No. 4, 2007, p. 741, 748.

¹³⁴ Fred Dallmayr, *Polis and Praxis: Exercises in Contemporary Political Theory*, MIT Press, Cambridge/Massachusetts, 1984, p. 4.

式)によって、奨励されたものである。現代において要求されているのは、ひょっとしたらこの世界観の完全なる解体ではなく、その徹底的な修正と再定式化なのかもしれない——観察者がもう一度その経験的な生活世界に回帰できるような。そうして理論と実践のあいだの古い論争は、盲目的な行動主義によってではなく、より思慮と責任をともなった実践によって解決されるのである¹³⁵。

20世紀の政治思想から比較政治理論への歩みゆき。こうして理論と実践の「形而上学的」二項対立の彼岸を探究する道の途上において、ダルマイヤーはヨーロッパ世界の外部にある思想的伝統との対話へと向かっていくことになる。そしてそこで彼が発見したのは、西洋世界を含めた数多くの思想的伝統において、実際には理論と実践の二分法それ自体を前提としないような、政治にまつわる学問が存在してきたことである。暫定的な研究成果を踏まえた上で、ある箇所では以下のような道徳理論、政治理論の可能性を提唱しようとする。

本書が試みるのは、すべてが備わった「道徳理論」を定式化することではない——そのような場合、あまりにしばしば、「理論」は「実践」からほど遠いものとなっている。[…。]。抽象的原理を呈示する代わりに、（ここで用いられる意味の）倫理学という言葉は、時間と空間に位置づけられた人間の生活の織目に対して敬意を払うのである。それに付随して倫理的教育は一般規則ではなく、範例、つまりは具体的な状況における何人かの範例となる人物の行動に依拠して行われる。原則として、ここで範例という言葉の意味することは、さまざまな点で特定の人物が、善やあるいは善き生の探究と呼びうるものを、その身をもって体現し、その範例となっていることなのである¹³⁶。

ここでまさに展望されているのは、語られるべき言説としての政治学ではなく、行為によって示されるべき「道」としての政治学であろう。そして、こうした西洋世界を原初から規定しつづけた哲学と政治の二項対立を前提としない知行合一的な政治学の典型として、たとえばダルマイヤーは東アジア世界における儒教的伝統に着目している。「彼自身の大いなる謙遜にもかかわらず、孔子その人自身が〈手本〉ないし〈範例的な人物〉であり、またあり続けているのであって、彼は抽象的教義によってではなく、責任ある日常生活においてその証となることで、〈道〉を教えているのである」¹³⁷。「〈道〉についてのアジア的な観念を特徴づけており、またとりわけ重要でもある点は、それは抽象的で合理的原理や格率を示すものではなく、〈生き方〉を意味しているということである。それはつまり、全体論的で倫理的で宗教的な準拠点と合致した仕方

¹³⁵ Fred Dallmayr, *Small Wonder: Global Power and Its Discontents*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2005, pp. 116, 132.

¹³⁶ Fred Dallmayr, *In Search of the Good Life: A Pedagogy for Troubled Times*, University Press of Kentucky, Lexington, 2007, p. xiv.

¹³⁷ Fred Dallmayr, *The Promise of Democracy: Political Agency and Transformation*, SUNY Press, New York, 2010, p. 180.

行われる生の実践なのである」¹³⁸。

こうしてダルマイヤーは、その博覧強記を活かして、多種多様な文化的伝統に訴えかけるが、さらに個々の思想的伝統の具体的内容に踏み込むことは、ここで私たちの意図するところではない——そのためにはいくつもの道程が実地に歩まれる必要があるだろう。だが彼を同行者とした私たちの歩みの所産として確認しておかねばならないのは、語りえないものに対する沈黙の後に「示される」のは、必ずしも西洋世界の遺産であるソクラテス的な哲学者の道だけではないということである。

「形而上学」の終焉によって途絶することになるのは、伝統的な「哲学」に依拠するところの政治哲学者、政治理論家、政治思想家の道、そして「科学」に依拠するところの政治学研究者の道、さらにはその二つの領域で得られた知見を根拠に活動する近代的インテリゲンツィア、公共的知識人の道である。しかしながら、自らの業績や地位への執着心を完全に断ち切り、表面的にはグローバルな規模に拡大しながら機能し続ける科学システムや学術的な組織集団の権威が私たちに抱かせるマーヤーのヴェールを払拭するならば¹³⁹、この消滅は何も恐れるべきことではない。なぜなら、わずかに比較政治理論の領野を渉猟しただけで明らかになるのは、そうした既存の政治学の全面的な解体の後に、私たちが実際に進みうる道は多岐に分かれているということだからである（憂慮すべき問題は、もはや洋の東西を問わず西洋化されたほとんどの現代社会が「研究者」のみを育成する機関と教育法しかもたないことではあるが¹⁴⁰）。むしろ、そこで

¹³⁸ Fred Dallmayr, *Return to Nature? An Ecological Counterhistory*, University Press of Kentucky, Lexington, 2011, pp. 141-2.

¹³⁹ そうした執着心と幻覚に対する一包の解毒剤として、以下のハイデガーの言葉を引用しておこう。「どれほど頻繁に学者たちは、時々察知される自分の営みの目標喪失や根拠喪失を、彼が生産したものが、いつかどこかで誰かにとっての〈礎石〉——何のための土台だということか——となるだろう、ということで自分を慰めながら、自分自身を正当化していることだろうか。ここでは研究者というのが〈よりふさわしい〉かもしれない。彼らは自分の営為をその他の〈生〉やとりわけ〈魂の体験〉から、より決定的に切り離すのである。研究が計画通りであることが、〈研究者としての実存〉に正当性を与えるのだが、それ以外にも、そこには生の肯定も隠されている。というのも、確かに存在者に浸った人々は研究によって〈安心する〉ようにされているからだ。こうしてある種の〈悦ばしさ〉が学問とその行政組織——大学——のうちに入りこんでくるのであるが、それらが余りにも自己解釈の表層に流れ込んでいるので、ひとは、新たに確立された、〈それ以外に〉邪魔されることのない研究の幸せとやらの、ニーチェが〈悦ばしき学問〉と呼んだものの実現を、臆面もなく見て取ろうとするのである。しかしながら、研究者たちがちょっとでも、かのニーチェの〈悦ばしさ〉を経験せねばならないとすれば、それは自らの栄華について研究者たちを不安にさせることであろう」。Martin Heidegger, *Überlegungen VII – XI: (Schwarze Hefte 1938/39)*, (Gesamtausgabe Bd. 95), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2014, S. 9.

¹⁴⁰ まず大学に住まう者として、私たちは以下のピエール・アドの悲観に満ちた言葉を真摯に受けとめることから始めなければならないだろう。「さらにこうした変化は、歴史的で制度的な要素によっても説明されるということは認めねばならないでしょう。公務員免許を取得してキャリアを広げることを可能とする教科書プログラムの勉強を学生に用意することを重視している大学の狭い視野にあっては、人格的、共同体的な関係は必然的に失われますし、教育は全員のためであると同時に、誰のためでもないものに取って

は「道」としての政治学の「別の原初」の豊饒な可能性が予感されているのだ。

では「道」とはいかなるものか。ここで研究者として規律された私たちの狭い悟性はこう問いかけたくなるだろう。しかしながら、道が道として歩まれうるのみである以上、こうした政治学の「別の原初」への跳躍もまた、あくまで私たち自身の歩みによって「生き方」として「示されうる」ものでしかありえない——こうした「語りえぬもの」について分別心による問いが発せられるとき、数多くの禅匠が慈愛に満ちた熱喝嗔拳、骨髓に徹する痛棒を弟子たちに浴びせてきたことをまずは肝に銘じよう¹⁴¹。こうしてまたも私たちを待ち受けているのは、まったく静寂である。それでは最後に、その沈黙の背後に広がる政治学の「別の原初」への道を照らす篝火として、偉大な東西の巨匠の言葉を公案——「形式的予告 (formale Anzeige)」——として掲げて、私たちは日常生活に戻っていくことにしよう。

哲学については、哲学することという道しか存在しえない——あらゆる創造的な真理への目覚めと同じように。この道——それはそれ自身で創造的である——問うことは問い求めることである——歩むことは、すでにあった道を辿ることではない——未踏のものへと歩みゆくことである¹⁴²。

孟子曰く、人恒の言あり、皆、天下国家と曰う。天下の本は国に在り。国の本は家に在り、家の本は身に在り¹⁴³。

孟子曰く、道は邇きに在り、而るに諸を遠きに求む。事は易きに在り、而るに諸を難きに求む¹⁴⁴。

代わってしまいます。残念なことに、今日において、古代哲学のもっていた対話の性格を復活させるのはたいへん難しいと思っています。対話による教育の形態は、ともに哲学を生きるために組織された古代の学校のような共同体でなければ、実現しないように思われます。もしかして修道院のような類型の共同体ならば可能かもしれません。しかし今日の大学における日常生活においては、それはとても不自然なものになってしまうでしょう」。Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre: Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Albin Michel, Paris, 2001, pp. 99-100. 『生き方としての哲学』小黒和子訳、法政大学出版社、2021年、101頁）。また、そうした大学の学問における「型の喪失」についてハイデガーも以下のように苦悶している。「前々からずっと私を悩ませていること、そしてここ数年でますます悩みの種となっていることは、私たちの〈精神的〉現存在における型の喪失なのです。私たちが必要としているのは、本質的に変革された形態におけるイエズス会の〈修道院〉のようなもので、それは半軍隊的な形式での〈精神的な〉鍛錬への移入などではなく、厳格さと知への奉仕の持続的な護持のあり方なのです」。Martin Heidegger/Kurt Bauch, *Briefwechsel: 1932-1975*, Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau, 2010, S. 22f.

¹⁴¹ 『臨済録』入矢義高訳注、岩波書店、1989年。

¹⁴² Heidegger, *GA 73.1/ 73.2*, S. 513.

¹⁴³ 『孟子（下）』小林勝人訳注、岩波文庫、1972年、18頁。

¹⁴⁴ 同上、32頁。

ガダマーと新カント派
——「哲学における体系理念について」論文における
初期ガダマーと後期ナトルプの関係——

下山 千遥・下山 史隆（京都大学）

Gadamer and Neo-Kantianism

—On the Relationship between the Early Gadamer's „Zur Systemidee in der
Philosophie“ and the Late Natorp

Chiharu SHIMOYAMA and Fumitaka SHIMOYAMA

The purpose of this paper is to clarify the relationship between Hans-Georg Gadamer and Neo-Kantianism. For this purpose, we focus on Gadamer's criticism of his teacher, Paul Natorp, in his early work “Zur Systemidee in der Philosophie”.

The relationship between Gadamer and Neo-Kantianism is so complex, that Heidegger characterized Gadamer as a Neo-Kantian because of his view of language, when Heidegger read Gadamer's main work, *Truth and Method*, even though Gadamer is now considered extremely influenced by Heidegger. Certainly, Gadamer was influenced by Heidegger, but, even in the early Gadamer, one finds that he is quite different from Heidegger in that Gadamer places a specific importance on the tradition. On the one hand, like Heidegger, he criticizes the concept of “problem history” [Problemgeschichte] of Neo-Kantianism, on the other hand, he is influenced by Natorp, as much as by Heidegger.

The point that Gadamer criticizes in Natorp's thought of problem history is the transcendental subject. Gadamer argues that by identifying the individual with the transcendental subject, Natorp has overlooked individuality, which is always already constrained by “history”. For Natorp, the transcendental subject allows us to speak of “history” as a universal problem, a problem that is independent of time and place. Gadamer, however, insists that the question “what is history” can't be judged without considering the individual and his point of view. Gadamer's view of history is therefore unique in that it differs from both Heidegger's and Neo-Kantianism's.

Keywords: hermeneutics, early Gadamer, problem history, Neo-Kantianism, Paul Natorp

キーワード：解釈学、ガダマーの初期思想、問題史、新カント派、ナトルプ

1. はじめに

本稿では、ハンス＝ゲオルク・ガダマーにおける新カント派の影響関係、特にその批判と継承の観点からこれを明らかにする。その際、われわれは初期ガダマーの論文「哲学における体系理念について（Zur Systemidee in der Philosophie）」（1924年、以下「体系理念」論文）で展開されるナトルプとの対決を主に扱う。この対決の内実とは〈哲学としての哲学史〉、すなわち「問題史」¹を巡るものである。この対決の相貌を検めることで、その後『真理と方法（Wahrheit und Methode）』（1960年、以下WM）で展開されるガダマーの哲学的解釈学が、どのように彼から距離をとることができたかを分析、評価する。その際、ナトルプの評価を軸に、ハイデガーとガダマーの対比からガダマー独自のナトルプに対する態度を明らかにする。ガダマーとナトルプの関係を「体系理念」論文から読み取ろうとする先行研究は Grondin 2010 および Bey 2020 が挙げられるが、これらで取り上げられる両者の関係はあくまで双方の人物史的情報の整理に留まり、思想の内実に踏み込んで影響関係を探ろうとする検討が十分になされたとは言い難い。本稿での検討により、ガダマーの独自性を従来とは異なる観点から浮き彫りにする。

ガダマー解釈学における最重要概念の一つである「適用（Anwendung/Applikation）」が二つの要素、すなわち「普遍性」と「歴史拘束性」によって構築されることをわれわれはすでに指摘してきた。理解される対象とするものの歴史的拘束性による特殊性を損ねることなく普遍的なものを提示可能であるのは、「適用」として記述される理解の運動の一契機があるからである。また、伝統を引き受け構築された「言語」において「地平融合」が可能であるのは、それが〈「事柄」への志向〉を持つからであることも記述した（下山千遥 2023a, 97f.）。

ここで、普遍性と歴史拘束性の調停の鍵となる「事柄（Sache）」は、巻田が指摘するように、ガダマーにおいて極めて多義的に用いられる（巻田 1995, 95.）ことが次なる問題として浮上する。この問題の検討に際し、われわれが提示するのは次である。つまり、哲学的解釈学ないし理解の運動、地平融合への到達の記述において、時代の制約を課された「主観性」との関係からガダマーは「事柄」を見出そうとする。また、こうした「主観性」概念の解釈を通して、論集『ヘーゲルの弁証法』の第六論文「ヘーゲルとハイデガー」（1971年）でガダマーはハイデガーからの離反を試みている（下山千遥 2024）。そしてこの「事柄」概念の検討は、われわれのガダマー読解に大きく寄与するもう一つの側面を照らし出す。つまり、最初期ガダマーの新カント派との対決という側面である。というのも、新カント派の「問題史」的哲学観をガダマーが批判する場においても、「事柄」は重要な立ち位置にあるからである。

¹ 問題史は通例西南学派を徴表する語であるが、マールブルク学派に属するヘーニスヴァルトも用いており、マールブルク学派の哲学史観を指す場合もある。Grondin が指摘するように、ガダマーは後者の意味で用いているため（Grondin 1997, 166.）、本稿で問題史はマールブルク学派、とくにナトルプの哲学史を指すものとする。また、問題史に対する批判は、イエーガーを始めとする発展史と同じく、古代哲学研究に対しても向けられている（WM, 419; GW V, 228）。

本稿でわれわれが提示しようとするガダマー像は、単に反新カント派であり、大まかには親ハイデガーであるがその一部においては離反を試みている、と大掴みに捉えられるようなものではない。ガダマー、ハイデガー、ナトルプの三者の関係性の複雑さを示す一つのエピソードとして、Grondin も提示する次の出来事が、ある書簡を通して確認される。1960 年頃にオットー・ペゲラーに宛てた書簡のうちでハイデガーは、WM を評して、ガダマーが依然新カント派から抜け出せていないということを指摘した。ガダマーが展開する哲学的解釈学においては、「事柄」への志向を持つ「言語」が依然として「超越論的存在」である、この点が、ハイデガーからみれば新カント派の遺物を感じさせるような不満な点だったのだらうと、Grondin は推測する（Grondin 2010, 97.; Heidegger an Pöggeler, 11. Jan. 1962.）。実際、「事柄」概念はガダマーにとって重要であるだけでなく、その超越論性という点から新カント派にとっても重要なのである。

親新カント派的でありかつ反新カント派的なものである、というように、「事柄」とはきわめて奇妙な概念であることが見てとれる。これらを踏まえ本稿では、ガダマーと新カント派の各々の「事柄」概念の解釈の差異を追うこと——繰り返すが、このとき「問題史」が取り沙汰される——によって、ガダマー解釈学の独自性の一端を示す。まず以下の第2章において、ガダマーによる新カント派評価を、WM やそれ以前、以後の資料をいくらか用いて抽出する。これにより、ガダマーが新カント派、特に後期ナトルプとそこから理解されるマールブルク学派的な学問観をどのような観点から批判していたのか、その輪郭が顕となる。しかしそれと同時に、WM やその周辺の時期、また後年のガダマーの著作や論文について、その批判の具体的内実が明確に提示されることがほとんどないことも明らかとなる。したがって第3章では、ナトルプに対しての受容と批判をかなり直接的に展開している、ガダマーの初期キャリアでの公刊論文である「体系理念」論文の精読、その解釈を行う。ガダマーがナトルプから継承、また批判したエッセンス、すなわちアイデアや思想体系の構造を同定することでガダマーが語る際の「事柄」概念の内実、その独自性が既存の研究と異なる面から照射される。

2. ガダマーと新カント派の関係の概論

本章では WM や WM 以前・以後の資料を用い、ガダマーと新カント派の関係を整理する。

周知のように、ガダマーは最初ナトルプの下で学び 1922 年にハイデガーの「アリストテレスの現象学的解釈」、いわゆるナトルプ報告を通じて新カント派から離反する。だが離反といえども、新カント派の要素を自身からそっくり拭い去るのにガダマーが成功した、と簡単に評価を下せるわけではない。WM から晩年に至るまで、哲学史などの様々な文脈において自然科学と精神科学という対比をガダマーは引き続き意識しており、また自然科学の哲学に対する批判の際には、否定的文脈において新カント派の名を度々言及する（Z. B. Gadamer 1993, 16 f.; 1999, 73.）。ハイデガーが新カント派に一蹴的態度を取るのに対し（Z. B. GA III, 7.; GA XXI, 51 f.）、ガダマー

にとって新カント派は容易に取り除きがたい〈躓きの石〉である。両者の新カント派への態度の違いを吟味する際、以下のハイデガーの指摘にも着目したい。「生の問題」を主題的に扱わず、新カント派が「文化哲学」として徴標した近代における精神の産物を称揚したのと同様に、「彼〔ガダマー〕がそれについてきわめて教養深く、最高次に精神的な仕方ですら語らねばならぬところのもの」（Heidegger an Pöggeler, 11. Jan. 1962.）、すなわち芸術や伝統を哲学の問いとした点で、ハイデガーはガダマーを批判した。上掲の書簡からも分かるように、ハイデガーから一括りに批判される新カント派とガダマー、という図式が度々現れるのである。

これらを踏まえ、ガダマーは新カント派をいかに評価したかを概観する。「体系理念」論文、WM、『ヘーゲルの弁証法』でのヘーゲル解釈の記述をそれぞれ追っていくと²、ガダマーは歴史に制約されつつ、普遍を求める態度において絶えずヘーゲルを評価しているとわかる（Z. B. WM, 347.; Gadamer 1924, 59 ff.; 1976a, 22.）。その上で「パウル・ナトルプの哲学的意義」（1955年、以下「意義」論文）でナトルプに対して次のような賛辞を送る。「すでに、〔カント〕『〔純粹理性〕批判』の根本思想のコーヘン的な再発見という試みにおいて、見まがうことのないほどのヘーゲル主義が入り込んでおり、〔それゆえ〕ナトルプの功績は、新カント学派の帰結となる思考の拡張において、フィヒテとヘーゲルの体系衝動を取り上げたということである」（GW X, 380. Auch vgl. WM, 66.）。つまり新カント派に対してガダマーはヘーゲルと同構造的である面で評価する。しかしその一方で初期の「体系理念」論文では、歴史哲学としての新カント派哲学——後述するがこの時念頭に置かれるのはもっぱらナトルプである——を、ヘーゲルを引き合いに出しながら批判している（Gadamer 1924, 59 ff.）。この事態をより理解するため、WMにおける新カント派についての記述を確認しよう。WMにおいて新カント派に言及がなされている全19箇所（WM, 13.; 65 f.; 219.; 224 f.; 250.; 258 ff.; 350.; 381.; 382.; 419.; 459.）においてガダマーはいずれも新カント派を批判的な文脈で言及している。そしてその内容はいずれも超越論的主観性、すなわち「意識の事実」が対象の認識の妥当性を決定するということへの批判と結びついている。

ガダマーにとってのナトルプとの関係は、一方では師弟関係であり、他方では論敵であったという両側面からも受け取れるように、簡単に親／反と判断できない微妙なものである。例えば、ガダマーはWM執筆直前にナトルプ生誕100周年の機とはいえ先の「意義」論文でナトルプを評価している。また、ガダマー本人による自伝の中でも懐古しているが、ナトルプの指導を受ける中で、『一般心理学』（1912年）でナトルプが主題とし、「意義」論文でガダマーが強調した「個性性」について両者は盛んな議論を交わしていた、と報告されている（Gadamer 1977, 17.）。先んじて述べるならば、本稿の次章において、この「個性性」すなわち「個人」が両者の争点となっていることが明らかとなる。

ガダマーとナトルプの、簡単な対立構造で捉えられない微妙な関係は、主に超越論的主観性に対する問題から生じる。新カント派研究者であり、かつナトルプ『一般心理学』の編者であるLuftは、同書の序文でガダマーによる「超越論的自我極」の言及を取り上げる。Luftの見方

² ただし、本稿では紙幅の都合上、ガダマーのヘーゲル解釈の妥当性自体を問わない。

に則すると、ナトルプはカントの解釈を通して「超越論的自我極」（WM 249）を獲得した、とこのようにガダマーは理解していたのである（Luft 2013, xxviii.）。だが、ガダマーはナトルプにカントを超える意義を見出している。ガダマーからすればナトルプは、意識の「体験」（Erlebnis）を自我の直接的な事実として扱い、その「体験」の総体、すなわち「原体験」が自我となる点で、フィヒテ、ヘーゲルの衣鉢を継いでいるとガダマーは評価する（WM, 74.; 66.; GW X, 380.）。

ここでわれわれは、ガダマーがナトルプに見てとった固有の「生」を生きる「個体」としての「超越論的自我極」を着目点の一つとする（Natorp 2013, 33 f.）。ガダマーがこのアイデアをいかにして相手取り、どのように反駁するのかをわれわれは追尾する。この時ガダマーがナトルプへの批判のために導入するのが、「作用史的意識」の発想である。すなわち、超越論的な立場に据えられるような自我を求めるナトルプに対し、そのような自我がもつ意識の歴史拘束性からの逃れられなさをガダマーは強く打ち出す。だが WM では、このようなガダマーによるナトルプへの批判の内実は明瞭であるとは言えない。というのも、ガダマーはその際ナトルプの自我概念と歴史性への問いを明確に結びつけてはいないからである（WM, 249.）。ガダマーによる記述からこの批判の具体的内容を取り出すために、われわれは最初期ガダマーの「体系理念」論文を用いて考察をすすめよう。「体系理念」論文の構造自体は WM と通底しており（巻田 1999b, 127.）、しかも WM より明確にナトルプへの批判を見通すことができるのである。

3. 「体系理念」論文にその原型が見出される「作用史的意識」と「事柄」の関係——「個人」・「問題史」・「普遍性」

本章では、「体系理念」論文でのガダマーの記述を追い、ガダマーとナトルプの間での差異と共通項をより鮮明に浮かび上がらせることを試みる。この操作によって以下の考察が得られる。学問のうちでの探究を限界づけ統制する「理念（Idee）」としての「問題」があり、これを問う超越論的自我（極）がある。この図式から「問題史」的哲学史観をナトルプは提示する。一方ガダマーはこうした自我概念を批判し、自我による意識の歴史拘束性を強調する。このことから、理念としての問題の自存性もまた否定される。ここから、事柄へと向かう探究に現れる、事柄の〈問いとしての価値性（Fragwürdigkeit）〉と探究する主体の「作用史的意識」から、いかにして〈事柄へ向かう態度〉が特徴づけられるかという課題が提示される。

(1) ナトルプの「個人」と「問題史」との関係

まず WM にて、理解現象を記述する際に導入される一つの要素として、「作用史的意識」が提示される。この概念を説明すれば、それは「伝承が経験となりうる」（WM, 367.）意識、また「伝承において出会う真理要請（Wahrheitsanspruch）に開かれ続ける」（ebd.）意識である。これを介することではじめて、理解が「事柄」へと向かうことが可能となる。

第2章でも Luft の解釈にも触れて確認したが、WM や「意義」論文時点でのガダマーによれ

ば、ナトルプは意識体験を主体の事実として扱う点ではカントを越え出ているとして肯定的に評価している。一方で、ナトルプの哲学史観や学問観を構成する探究主体、すなわち「超越論的自我（極）」には、「作用史的意識」（強調引用者）というときの歴史意識が欠けているという。この「作用史的意識」は、「体系理念」論文の時点では未だ概念として登場してはいない。しかしナトルプが歴史哲学の中で消極的なものとした「個人」への批判からは、その原型が見出せるとともに、上記の批判と乗り越えの内実が、より直接的に言及される（Gadamer 1924, 74.）。

ガダマーの「個人」概念批判に先立ち、ナトルプの「個人」概念を確認する。講義録遺稿『哲学的体系学（*Philosophische Systematik*）』（1924年頃）における歴史哲学論で、歴史的な事実と探究の「問題」となる事実がこれまで区別されてきたことにナトルプは異を唱える。むろんここで念頭に置かれているのは歴史学を「個性記述的（ideographisch）」とし、自然科学を「法則定立的（nomothetisch）」と区別した、西南学派の哲学である（Natorp 2000, 328.）。ナトルプにとって両者は相互依存的であり（Natorp 2000, 323.）、西南学派の区分への批判を経て、科学の法則性と歴史の法則性が一致することを主張する。だがこの時の「個人」は歴史的なものからは切り離される（Natorp 2000, 322.）。

したがって「個人」は、「歴史」ひいては「問題」を探究する際には全体としての自我、つまり「共通自我（*Gemein-Ich*）」に最後には還元されてしまうものとして捉えられている。ナトルプは、法則ないし歴史をメタ認知する哲学を通じて、個人が「自己性、それどころか能動性、自発性」を獲得すると考える（Natorp 1918, II, 117 f.; Pfeffer 1997, 203 ff.）。そのため、哲学的認識としての〈心理学〉が自発的な認識を可能とすることが帰結される（Natorp 2000, 383 ff.; 2013, 54 f.; 208.）。ナトルプにとって個人は常に「共通自我」に回収され、存在論的に規定されかつ認識論的な機能を持つ「自我」となるのである（Natorp 2013, 225.）。

ナトルプにとって、この「自我」がまさしく哲学の「問題」の根拠をもたらす（Natorp 2013, 33 f.）。「自我」としての「認識」主体が——社会的教育を通じて——歴史に対峙し、また歴史に巻き込まれる。ここで問われるべきだと考えられているのは、「事柄」＝「問題」に取り組むこの「私」＝「われわれ」と歴史との関係である。ここでのナトルプの「哲学としての哲学史」を「問題史」という概念を用いてガダマーは把握する（Grondin 2010, 101.）。「体系理念」論文はこうしたナトルプの認識論を前提とするが、本稿第1章冒頭で述べたように Grondin 2010 および Bey 2020 はその点を扱っていない。この点を含めて「体系理念」論文を再構築していこう。

（2）ナトルプの「問題史」を批判・継承するガダマー——ハイデガーとの対比から

「体系理念」論文でのガダマーによるナトルプの「問題史」への批判を分析すると、そこにはハイデガーとの共通点とハイデガーからは見出せない独自の視点とを見出すことができる。前者について、ハイデガーは教授資格論文『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意義論』や所謂ナトルプ報告「アリストテレスの現象学的解釈」等において問題史批判を行っている。これらでの批判の要点を述べると以下となる。ハイデガーは、ナトルプが「歴史とは常に何かの歴史」であるというとき（Natorp 2000, 320.）、そこに哲学史と他の科学の歴史との等置をみる。これを

批判してハイデガーは、有限で歴史的な実存の「事象的生」が哲学することでのみ哲学史が捉えられると考える（GA I, 195 f.; GA LXI, 1 ff.; GA LXII, 347 f.）³。

ハイデガー的問題史批判の姿勢は、上述のように 1922 年のナトルプ報告からかなり影響を受けていたガダマーにおいて、次のように引き継がれている。「こうした体系的に方向づけられた方法論の内的自己矛盾には、その遂行能力が対応する。つまり、その遂行能力がそれに固有の要請に十分である限りで、必然的に事象への暴力を加えるのである」（Gadamer 1924, 66.）。「具体的な問題探究におけるその主旨は、その都度の問題の位置を開いておくために、探究の成果を統一的な体系へと性急に切り詰めることすべてに対して抵抗することである」（a. a. O., 68.）。つまり、ガダマーは、たとえば自我の概念をあきらかにする際、個人を廃棄して、その普遍性を求める態度のために、個人の探究も捨て去られることに対して批判する。またガダマーが「そうして、第一義において個別の問題への着手はそれ自体で偽であることも真であることもなく、ある根源的で個人的な事柄の関係から生起する問題が真なのである。この問題がラディカルになればなるほど、問題の形成は客観的真理の意味に接近する」（a. a. O., 73.）というとき、ここにはハイデガーの姿勢、すなわち、生が哲学史に接近するとき、己の現在からそれに接近可能であるという姿勢との連続が容易に見てとれる。このことから、ガダマーは解釈主体の「歴史性」が問題史に欠如しているという指摘においてハイデガーと共通だといえる。

だが、この「歴史性」の捉え方においてガダマーはハイデガーと袂を分かť。「存在の歴史の破壊」によって歴史から抜け出すために、「生の価値として妥当し、機能するという要求」（GA XXI, 195.）に哲学の独自性を見出すハイデガーとは別の仕方ではガダマーは歴史を思考する。「[…] ——生き生きとして確実な伝統という意味において、あるいは問題の事柄的な基礎へのある固有のラディカルな遡及によって——そのつど現存在に向けて規定する態度の、それとともに動き、それを理解するような仕方での習得が遂行され、それによって、含み込まれた問いの方向の制約が、それとともに動き、ともに見通されるものであるとき、その接近が可能になるのである」（Gadamer 1924, 70.）。ハイデガーは所謂 *tractatus* 形式という中世哲学の伝統承認システムに生の欠如を見る（GA XXI, 199.）⁴。しかし、むしろガダマーは「生き生きとして確実な伝統」として伝統を積極的なものとして捉える。まさに伝統に巻き込まれることによってわれわれが事柄へと接近する可能性を示すのである⁵。こうした意味でハイデガーとガダマーを同型とみる Bey の解釈は限定的なものである（Bey 2020, 465.）。本稿で以下に示すが、ハイデガー

³ ハイデガーは 1921/22 年冬講義「アリストテレスの現象学的解釈」で、新カント派はカント哲学を自然科学の哲学的基礎付けとしたと述べている（GA LX, 4.）。このことから、「新カント派」として名指されるものはマールブルク学派だと考えられる。

⁴ ハイデガーはここで *tractatus* という語を用いていないが、定義上同箇所念頭においているのはこの形式であると言える。*tractatus* の概念については次を参照（Crutius 1993, 228 f.）。また「ナトルプ報告」でハイデガーは、*fragwürdig* を実存の事実性の可能性を発見する契機とする。しかしこの場合は世界への頹落、ないし伝統から脱するための契機を意味している（GA LXII, 361.）。

⁵ このことは教授資格論文の 1931 年の序文で「事柄そのもの」という語の内容とも符合する（GW V, 158.）。

は自身の哲学史解釈において脱歴史主義的傾向を保持するが、ガダマーは部分的にその反復性を認め、反復性から見出されるそのつどの時代の一回性を重視する。

「伝統」への積極的評価から、のちに「作用史的意識」が考えられる。これらの考えはナトルプ批判として展開され、そこでは先ほども触れた「問題史」での「個人」のあり方が特に争点となる。ナトルプは、哲学における普遍の探究を介して個人に要請されるのは、「共通自我」となること、非歴史的な、自律的人格となることだとする。しかしガダマーにとって、個人が問題に取り組む際に否応なく歴史ないし伝統に巻き込まれる（Gadamer 1924, 66.）。ガダマーは「個人」を非歴史的、もしくは超越論的なものとして措定するのは不適切だと指摘する。

ここで着目すべきなのは、ガダマーはあくまで問題史を深化させる形で議論を展開する点である。こうした歴史的制約に組み込まれた個人が、それでもなお伝統における問題圏にありながらも、「問題の存続にそのつど見られうるもの（das jeweilige Gesehenwerdenkönnen der Problembestände）」（a. a. O., 61.）としての「事柄」に、〈問いとしての価値性（Fragwürdigkeit）〉を見出す⁶。ガダマーは「体系理念」論文でこのような「個人」像を提示する。また「世界経験における世界と現存在の實在的な同一性を害することなく、そこで世界が哲学的人間に与えられるところの問題の内実は、そのつど新しいのである」（a. a. O., 62.）というとき、「そうした哲学史に対する態度〔問題史〕は、すべての歴史において固有の問題を伝承された語の類似点から再認識する傾向が歴史的一回性を正しく評価しないのと同じく、非哲学的である」（a. a. O., 74.）⁷として、問題史批判は、そのオルタナティブとしての「歴史的一回性」の重視の正当化へと結びつく。このような批判を打ち出す一方で、ガダマーはまだ自らの積極的な主張を提示できていない。つまり、ナトルプが歴史（＝問題史）を問題の発見の契機として扱ったように（Natorp 1925, 527.）、〈問いとしての価値性〉は事柄の発見の契機である。しかし、これは「事柄」それ自体が何かという問いに答えてはいない。

（3）「体系理念」論文から見出される、ガダマーの「事柄」概念の検討

⁶ この点に関して後年ガダマーはフロネーシス概念を軸にカントないしプラトンとアリストテレスの対比で再論し、「ソクラテス的問い」に接続させる（下山千遥 2023b, 86.）。しかし、ナトルプの問題史批判から見いだせる問いと古代哲学研究との連関が明確に言及されるのは「プラトンとアリストテレスの間の善のアイデア」（1978 年）を待たねばならない（GW VII, 131.）。

⁷ これは後年の「哲学としての概念史」（1970 年）でも同様の記述を見ることができる。しかし、「哲学としての概念史」は本稿で問題としているような解釈主体の資格については触れていない。またリッター、コゼレックらの概念史派が編んだ論集に掲載されていることから、主として言語の問題が扱われている。Grondin 2010 および Bey 2020 は「哲学としての概念史」を起点として、「体系理念」論文の問題史批判から示されるガダマーの歴史観を「概念史」として示している。しかしわれわれのみとすると、ガダマーは概念史モデルとは異なる史観を提示している。つまり、歴史的命題は真であるということを前提とし、それがいかにしてコンテクストによって正当化されるかを探究する概念史ではなく、ガダマーはすでにその命題を正当化してしまっている解釈主体から歴史を論じる。そのため先行研究で「概念史」という定式化には留保が必要である。

では、この「事柄」とは何だろうか。それは、ガダマーにとって「個人」の〈事柄へと向かう態度〉、その反省的態度それ自体である、といえる。つまり、事柄へと向かう態度それ自体が事柄そのものの定立である。

問題史批判の観点からみれば、「個人」が正しい判断を行うことが可能だとするナトルプへの批判としてこのことが示される。「個人」、すなわち歴史を解釈する主体は歴史拘束的である。解釈主体が歴史（ないし伝統）に巻き込まれていることの自覚から、普遍的なものへの〈問いとしての価値性〉を介し、「事柄」の妥当性が「態度」そのものによって保障される（Auch vgl. WM, 219.）。ナトルプにおいて主体は「無限の課題」としての理念に必然的に向かい、そのとき主体は超歴史的となる。しかし、ガダマーからすれば主体が有限な認識を持つ限りで、向かうところの事柄は歴史拘束的である。したがって、マールブルク学派的な「無限の課題」としての理念のように、向かう先が普遍的なのではなく、歴史としての理念に向かう態度を含めて立てられる課題こそが、普遍的かつ歴史拘束的とならねばならない。

だが他方で「現代の哲学の最もアクチュアルな問い、すなわち個体化の原理の問題を解決する」というナトルプからの引用のうちに、ガダマーがナトルプ哲学の意義を認めたのも納得できる（GW X, 379.）。「個体化の原理」とはここでは「個人」が成立する原理を指すが、このようにガダマーがナトルプを評価するのは、「歴史」の捉え方は異なるにせよ、ナトルプの議論に則することで普遍に対する〈問いとしての価値性〉が見出されるからである。だが、ナトルプが理性の普遍性から個体性の保証を見出したのに対し、ガダマーにとっては歴史拘束的な問いの態度が「事柄そのもの」になる。いわば個人が会おう普遍と歴史の相克から「事柄」が見いだせる。それゆえにガダマーは新カント派に対しアンビヴァレントな評価をしていると言える。

4. おわりに

ガダマーは常に新カント派の超越論的主観性に対して、それが超歴史的であるという批判を向けつつ、一方でナトルプ的な主観性それ自体の構造を保持していることが、以上の議論から明らかとなった。本稿第1章で挙げたガダマー自身の独自性という観点で整理すると、以下となる。新カント派、とりわけナトルプの「問題史」は学問全体がなす試みを哲学という形で取りまとめ、そのまさに理性の運動としての哲学がどのように歴史を形成してきたのかということに叙述したものであった。しかしガダマーは「体系理念」論文の時点で、「問題史」に歴史という名を冠していながらも歴史そのものがもつ特殊性、あるいはその特殊性を生み出す人間の有限性という観点が欠けていることを問題視していた。こののちにガダマーは、WMでも見られるように、人間の有限性を含め、それを積極的なものとみなした哲学としての哲学史、すなわち精神科学の方法としての解釈学を構想する道を辿る。この時の道具立てが「地平融合」「適用」、そして「作用史的意識」や「事柄」などとしてWMで登場するのである。

またハイデガーとの対決という観点からみれば、人間の有限性という点をハイデガーから引

き継ぐ一方で、伝統の固守という点で新カント派の枠組みをガダマーは引き継ぐ。この点でハイデガーのように個人の実存によって伝統を超えるのではなく、個人から生じる問いのあり方と伝統の相互関係から「事柄」をとらえ直そうとするガダマーは、歴史性の評価という点ではきわめて先駆的であった。このそれぞれ対立する派閥から共通点と相違点を持つという態度、自身と対決相手の間を縫って構成される思索の〈方法〉こそが、ガダマー哲学の独自性である。

凡例

Gadamer, Hans-Georg

GW: *Gesammelte Werke*, Tübingen.

WM: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke 1)*, Tübingen 1990.

Heidegger, Martin

GA: *Gesamtausgabe*. Text der Einzelausgabe mit Randbemerkungen aus Handexemplar des Autors, Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann, 103 Bde., Frankfurt a. M.

一次文献

Gadamer, Hans-Georg(1924); Zur Systemidee in der Philosophie, in: *Festschrift für Paul Natorp: Zum siebenzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden gewidmet*, Berlin/Leibniz, S. 55-75.

--(1976a); Über das Philosophische in den Wissenschaften und die Wissenschaftlichkeit der Philosophie, in: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze*, Frankfurt a. M., S. 7-31.

--(1976b); Hegels Philosophie und ihre Nachwirkungen bis heute, in: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze*, Frankfurt a. M., S. 32-53.

--(1977) *Philosophische Lehrjahre: Eine Rückschau*. Frankfurt a. M. [(1996 年) 『ガダマー自伝——哲学修業時代』、中村志郎訳、未来社]

--(1980); *Hegels Dialektik: Sechs hermeneutische Studien*. 2. vermehrte Aufl., Tübingen. [(1990 年) 『ヘーゲルの弁証法——六篇の解釈学的研究』、山口誠一・高山守訳、未来社]

--(1993); *Über die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge*. Frankfurt a. M. [(2006 年) 『健康の神秘——人間存在の根源現象としての解釈学的考察』、三浦國泰訳、法政大学出版局]

--(2000a); Die Philosophie und ihre Geschichte, in: *Hermeneutische Entwürfe*. Tübingen 2000, S. 69-96.

二次文献

Bey, Facundo (2020); Al encuentro con Platón: los primeros pasos de Gadamer en Marburgo (1919-1928), in: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Bd. 37, Heft.3, S. 457-472, Madrid.

Crutius, Ernst Robert (1993); *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Basel.

Dufour, Eric(2013); Le concept d'histoire chez Natorp, in: *Der Begriff der Geschichte im Marburger und südwestdeutschen*

- Neukantianismus*. Hrsg. v. Christian Krijenen u. Marc de Launay, Würzburg, S. 87-98.
- Grondin, Jean (1997); Der junge Gadamer und Richard Höningwald, in: *Erkenntnis - Monas - Sprache: Internationales Richard-Höningwald-Symposion Kassel 1995*. Hrsg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Kurt Walter Zeidler, u. Wolfgang Marx, Würzburg, S. 159-170.
- (2010); The Neo-Kantian Heritage in Gadamer, in: *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Hrsg. v. Rudolf A. Makkreel u. Sebastian Luft, Bloomington/Indianapolis, S. 92-110.
- (2013); *Hans-Georg Gadamer: Ein Biographie*. 2. Aufl. Tübingen.
- Heidegger, Martin u. Otto Pöggeler(2021); *Briefwechsel 1957-1976*. Hrsg. v. Alfred Denker, Freiburg.
- Luft, Sebastian (2013); Einleitung. In: Natorp; *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Darmstadt.
- Natorp, Paul (1918); *Deutscher Weltberuf: Geschichtsphilosophische Richtlinien*, Bd. 1, Jena.
- (1921); *Die logische Grundlage der exakten Wissenschaften*. 2. durchgesehene Aufl. anastatischer Nachdruck. Leipzig/Berlin
- (1925); *Vorlesungen über praktische Philosophie*. Erlangen.
- (2013); *Allgemeine Psychologie nach kritischen Methode*. Hrsg., kommentiert u. mit einer Einleitung versehen v. Sebastian Luft, Darmstadt.
- (2000); *Philosophische Systematik*. Mit der Gesenkrede zum Geburtstag am 24. 1. 1954 von Hans-Georg Gadamer, Einleitung u. Anmerkungen von Hinrich Knittermeyer, Hamburg.
- Pfefer, Franziska(1997); *Individualität: Ein kritischer Vergleich zwischen Wilhelm Dilthey und Paul Natorp*. Aachen.
- 下山千遥 (2023a) 「ガダマーの解釈学における地平の歴史拘束性の徹底についての考察——R. ローティを導き手として」『アルケー』(31)、関西哲学会、88-99 頁。
- (2023b) 「ガダマーにおける〈適用-フロネーシス〉の関係性——『真理と方法』前後の比較を通じて」、『人間存在論』(29)、79-89 頁。
- (2024) 「ガダマーの「地平融合」概念におけるヘーゲルの弁証法理論の影響についての考究」『Heidegger-Forum』(18) (刊行予定)
- 巻田悦郎 (1999a) 「ガダマーの事柄概念」『東京理科大学紀要 (教養篇)』(31)、83-98 頁。
- (1999b) 「解釈学と歴史主義：歴史主義に対するガダマーの態度と哲学的解釈学の成立」『東京理科大学紀要 (教養篇)』(32)、125-140 頁。

『真理と方法』における遊びの概念と理解の呈示的本質

宮崎 勝正（北海道大学）

The Concept of Play in “Truth and Method” and the Presentational Nature of Understanding

Katsumasa MIYAZAKI

This paper discusses the relationship between Gadamer's concept of “play” and the process of “suspension of prejudices,” which he considers essential to “understanding.” The concept of play, which Gadamer introduces as the foundation of his ontological theory of art, seems significant throughout his philosophical hermeneutics in “Truth and Method.” By drawing upon the concept of play, we can shed further light on Gadamer's views on hermeneutic understanding.

Firstly, I argue that Gadamer's concept of play implies not only the eventful mode of play itself, but also the uniqueness of players' experiences. On one hand, the concept of play demonstrates the primacy of play itself which incorporates players' subjectivity into its own and unfolds as the real subject. On the other hand, the nature of play as self-presentation includes insights into the characteristics of player experiences. The primacy of play is reflected in players' subjective involvements as “freedom of choice” and “risk to choose.”

Building on these interpretations of the concept of play, this paper explores the essence of “suspension of prejudices” process. This process can be understood as refraining from dogmatically applying one's prejudices while still risking oneself in judgments based on those prejudices. This interpretation of “suspension of prejudices” relying on the concept of play suggests the presentational nature of understanding.

Keywords: H.G. Gadamer, hermeneutics, play, understanding, prejudice

キーワード: H.G.ガダマー、解釈学、遊び、理解、先入見

1. はじめに

本稿の目的は、ガダマーが理解の本質としている「先入見の一時停止」という過程の内実を、遊びの概念に依拠して明確化することである。遊びの概念は主観性を超えて展開する解釈学的事象の存在様式を示すだけでなく、それと不可分に結びついた参与者の経験の在り方に関する示唆を含んでいると考えられる。しかし、そうした主観的経験の側面については、これまで必ずしも十分な関心が向けられてきたわけではない。そこではじめに、遊びの概念が、遊びそれ自体の持つ出来事的な存在様式だけでなく、遊びに参加する者の独特な経験の在り方を含意するものであることを明らかにする。そのうえで、自らの先入見を宙づりにし、それらを危険にさらすという、ガダマーが理解の過程の本質だと論じる要素について、遊び手の経験に関する記述を手掛かりに考察する。第一節では、ガダマーの遊び概念に示されている、遊び手の主観性を自身の内に巻き込みそれ自体で展開する出来事としての遊びの存在様式を確認する。第二節では、自己呈示という用語で表現された遊びと個々の遊び手の参与との関係を明らかにする。第三節では、ガダマーが遊び手の経験に見出す「自由」と「リスク」の要素について論じる。最後に第四節で、理解の生起の仕方だとされる、先入見を一時宙づりにするという事態の内実を、第三節で論じた遊び手の経験的要素との関連性から明確にする。それによって、真の先入見が際立たせられる理解の過程そのものが、主観性を凌駕する出来事として、主観的経験に現われる仕方を記述する。

2. 遊びの運動と遊び手に対する優位性

『真理と方法』におけるガダマーの哲学的解釈学は、「遊び Spiel」概念の分析から始められる。ここではまず、ガダマーが個々の遊び手の意図やふるまいを超えたものとして記述する、遊びの出来事的な在り方を確認したい。

ガダマーが遊びの現象に見出す根本的な特徴とは、それが常に遊ぶ者の存在を超えた出来事として生じるものだという点である。そこで遊びの分析の出発点となるのは、遊びの多様な比喩的用法である。それは、光の戯れ（Spiel des Lichtes）や手足の連携した動き（Zusammenspiel der Glieder）といった表現に示されている、「行きつ戻りつの運動（das Hin und Her einer Bewegung）」という揺れ動きのイメージである（WM.109/148）¹。こうした表現に示されている、自ずと生じる低回運動という在り方は、人間の遊びを規定する本質的特徴であるという。²

こうした遊びの言語的用法のなかに、ガダマーは遊ぶ者の意識や心の状態に対する遊びそれ

¹ 『真理と方法』からの引用については、（WM./）の形で示した。スラッシュの前に独語原著の頁数、後ろに邦訳の頁数を記載している。

² したがって遊びの言語的な表現からみて、「遊びの本来の主体は明らかに、他の活動のもとでもまた遊ぶような者の主体性ではなく、遊びそれ自体なのである」（WM.149/109-110）。

自体の優位性を見出している。このことは、以下の箇所に端的に表れている。

「すべて遊ぶことは遊ばれることである³。遊びの魅力、遊びがふるう魅惑はちょうど、遊びが遊ぶ者を支配下に置くということにある。……遊びの本来の主体は遊ぶ者ではなくて、遊びそれ自体である」（WM.112/152）。

遊びは、ある者が任意の活動を遊びであると自ら定め、ちょうど自分で意図した通りに実行するような営みではない。反対に、人は、遊びの本来の主体である遊びそれ自体の運動に服するようにしてそのなかに巻き込まれ、引き留められる。遊びの運動に否応もなく巻き込まれるということが、人が遊ぶということの本来の在り方である。そこで遊びは、「行きつ戻りつの遊びの運動がそのなかであたかも自ら生じるところの、ある秩序を表現する」（WM.110/150）ものである。ガダマーに従えば、遊びは、遊び手の意図や行為を超えた運動として、その運動自体が当の出来事の本来的な主体として自己を成り立たせ、自らに秩序を与えるという仕方で生じる。遊びは、そこに参与して遊ぶ者の意図や狙いに応じて好き勝手に進行させられたり、結末を定められたりするのではない。むしろ、遊びはふつう個々の遊び手の狙いや予測を超えた結末を迎えるのである。それはちょうど、遊びの運動そのものが、ある特定の展開や顛末へと自らを秩序立てていくようにして、自ずと進行するという在り方を示している。ガダマーは、こうした遊びの在り方として、遊び手に対する遊びそのものの優位性を主張するのである。

具体的な例として、仲間とサッカーをして遊ぶという状況を考えよう。サッカーの試合は、それぞれの遊び手の狙いと行為が相互に影響し交差するなかで、いずれの遊び手のふるまいにも帰属しえない全体的な動きとして生じる。各々の遊び手が、パスを出し合ったり、ボールを奪い合ったりしながら、自分のチームの勝利という結末を目指して行為する。そのことによってサッカーの試合は、個々の参加者の存在を遥かに凌駕した出来事の全体として、各々の狙いや努力にもよらず、一方のチームの勝利に終わったり、あるいは引き分けになったりするものである。そのように、遊びの出来事は常に、個々の遊び手の意図や行為を凌駕する全体性を持っていると考えられる。遊びはそれ自体として進行し、遊び手はその展開に巻き込まれ支配されるという仕方で参与するのである。

遊びの優位性という特徴はまた、それが遊び手を巻き込んで生じるときに区別可能な固有の諸形式を持つという事実のなかにも表れているという。人は様々な遊び方で遊びを楽しむことがある。子どもたちのなかには、鬼ごっこやキャッチボールをして遊ぶことを好む者もいれば、ままごとをして遊びたいと考える者もいる。いずれにせよ、それらの多様な遊び方には、それぞれに特有の魅力や楽しみがあるものである。

ガダマーによると、様々な遊びを遊んだり、あるいは特定の遊びをしようとしたりするときの心的状態の差異は、遊びそれ自体の差異を生む原因ではない。例えば、スリルを味わう感覚と、他の存在になりきる感覚との違いによって、ブランコの遊びとままごとの遊びの区別が生じるのではない。そうではなくて、それぞれの遊びの差異は、その遊びの運動そのものが自らに秩序を与える、その仕方の違いによって生じるのである。

「遊びそのものは、その遊び自体の精神によって互いに区別される。このことが基づいて

³ 原文イタリックを傍点で示す。

いるのは、それぞれの遊びが、その遊びそのものであるところの行きつ戻りつの運動を、それぞれ別様に特徴づけ、秩序づけるという事実にはかならない。その遊びの場を満たしているものが規定する規則と秩序が、遊びの本質を形作っている」（WM.112/153）。

ここに示されているのは、遊びの運動そのものの具体的な生じ方こそが、特定の遊び方を持つものとして遊びを構造化し、鬼ごっこの遊びやままごとの遊びといった区別を生むものだということだろう。遊びの運動そのものが、遊びの場を規定するものとしてその内部に特定のルールや秩序をもたらす。それによって、遊び手がそれに従うことでのみ遊ぶことができる様々な規則を、それぞれの遊びの本質として形成するのである。

例えば、遊びの運動がその展開のなかで自らに規則を与えるという事態は、子どもがじゃれ合って遊ぶような事例に分かりやすく表れているように思われる。そこでは、じゃれ合いの遊びのなかで許容される行為のリストが予め規定され共有されているというのではない。そうではなくて、実際にやりとりをするなかで、相手の表情や反応を都度うかがいつつ、相手に飽きられたり喧嘩になったりしないようにふるまいを調整し、その活動のうちに留まろうと努力するように見える。その状況にあって、じゃれ合いの遊びに参加する者は、その遊びが継続するために許容される範囲内で様々なふるまうことができる。その際に本気で相手を叩いたり蹴ったりすることが許されないのは、ただその行為が遊びの出来事を中断させてしまうことによるのである。このように、じゃれ合いの遊びの例では、遊びの運動それ自体が自らに特定の規則を与え、その規則に遊び手を従わせるという事態が実際に生じていると思われる。

こうして、ガダマーが自身の哲学的解釈学の基礎として提示する遊びの概念は、なによりもまず、遊びという現象に典型的に見出される、行為する者の心の状態や意図に対する優位性という特徴を示すものであると考えられる。しかしまた、この点においてとりわけ示唆的だと思われるのは小平（2020）の指摘である。小平は、遊びが果たす主客の構図を退けるための概念装置としての役割を示したうえで、それが芸術作品の存在とその表現及び経験との密接な関係性を示していると指摘している。

「ただし、ガダマーが芸術作品の存在のあり方を遊びとして試作した力点は、こうした芸術経験の主観主義の克服という点に留まらない。むしろそれ以上に、作品の存在を遊びとして思索することによって、作品の存在と作品の経験との連関の考察を具体的に可能とした点にこそ認められるべきである」（152 頁）。

ここで遊びは、解釈学的事象の存在・表現・経験の統一性を示す概念として強調されている。鑑賞者や演者の経験は、芸術作品の存在のなかで霧散してしまうのではない。むしろ、その存在のなかに含まれるのである。

ガダマーの遊びの概念には、遊び手の主観性を自身の内に巻き込み、遊び手をその秩序に従わせつつそれ自体で展開するような出来事としての遊びの存在様式が明確に含意されていると考えられた。とはいえ他方で、遊びの概念は単に遊び手に対する遊びの優位性という側面のみを表現したものではないと思われる。そうではなくて、遊びの概念は、自らを凌駕する遊びの出来事に参与するときの、遊び手の経験の在り方に関しても豊かな説明を与えるものであると考えられる。したがって次節では、遊びに参加する遊び手の存在が、遊びの出来事のなかで

持つ位置づけを確認する。そのなかで、遊びの概念が、遊び手の経験的側面に関する分析としても重要な意義を持っていることを明らかにする。

3. 自己呈示としての遊びと遊び手の参与

前節では、遊びの概念が含意している遊びの出来事の優位性という考えについて確認した。遊びという活動においては、遊び自体が遊びの本来の主体であり、人は遊びの持つ秩序やルールに従うことによってのみその活動に参加することができる。そこで遊び手は、自身の意図や狙いを超えてそれ自体で進行する遊びの展開に巻き込まれるという仕方であるのだと考えられた。

ところで、いかに遊びそのものが遊び手を凌駕する存在であるとしても、その都度何かを意図しつつ行為するという遊び手の在り方は、遊びの運動の全体性のなかで無意味にされてしまうというのではない。むしろ、遊び手の参与という要素は、遊びの存在が成立するために不可欠であると考えられる。このことは、ガダマーが遊びの本質的性格として論じている、「自己呈示（Selbstdarstellung）」という在り方のなかに明確に示されている。そこで自己呈示とは、遊び手の参与を通じて、遊びの運動が一つの完結した顛末として具体的に構造化されるという、遊びの出来事的な存在様式のことであると考えられる。ガダマーは次のように述べる。

「課題の成功が、〈その課題を呈示する〉ということができる。この言い回しは、遊びが問題となっているときには特に自然である。というのも、課題の達成はいかなる目的連関へも超え出てはいかないからである。遊びは実に、自らを呈示するということに限られている。よって、その存在様式とは自己呈示である」（WM.113/154）。

ガダマーによると、遊びはその外側にあるいかなる目的とも関連しないために、それが特定の結末を迎えたときには、一つのまとまりを持った出来事の全体として完結する。それは例えば、仲間とのサッカーの試合に勝利するとか、トランプの大富豪で勝ちの順位が決まるとかといった仕方で、遊びのなかで目指される課題が達成されたときに、その遊びの展開と結末がその出来事の一部始終として確定するということであるだろう。遊びの活動は、誰それが勝利したあの遊びや、しかじかの展開を辿ったこの遊びとして、いわば一つの物語のように、具体的な全体性として規定される。そして、そのような具体的な出来事として自らを呈示するというのが、遊びの存在様式そのものであると考えられているのである。

この点について、加藤（2012）は、都度の具体的な出来事として呈示されるという在り方を、とりわけ人間の遊びを特徴づけるものとして明瞭に記述している。人間の遊びの特徴とは、第一に、それが特定のやり方で遊ばれるという選択の可能性である。そして第二にそれは、他者へ現われるという特徴を持つのであるという（52-53頁）。加藤によって分析されたこの二つの特徴は、遊び手に望まれているような形式で、しかし常に遊び手の意図を上回って展開する出来事として生じるという、遊びの在り方を分明に示すものであると思われる。遊びは遊び手の参与を通じて大富豪やサッカーといった形式で生じるのであるが、そのことは、遊びが自己呈

示という性格において遊びそのものを自ら形作っていく運動に、遊び手が否応もなく巻き込まれていることを意味している。

さて、自己呈示という性格から把握された遊びの在り方には、ガダマーの遊びの概念が、遊び手の存在に関しても重要な含意を持っていることが示唆されていると思われる。その含意とは、遊びが自己呈示という性格から理解される限りにおいて、遊び手の参与という側面を遊びの存在そのものと切り離して考えることができないということである⁴。遊びは、自己を秩序づける運動のなかに遊び手を従わせることによって、遊び手の存在を超えた出来事として生じるのであり、この意味で遊びは遊び手に対して優位である。しかし、そうした遊びの出来事によって、それが次の仕方でのみ実現されるということが、その存在そのものの本質をなしている。すなわち遊びは、実際に遊び手が参与し行為することを通じて駆動される、具体的な運動のなかに自らを組み立てることによってのみ実現されるのである。したがって、自己呈示という特徴づけは、遊び手の参与が遊びの存在自体に含まれており、全体として一つの存在を形作っているということを意味していると考えられるのである。

このように見てくると、遊び手の行為やふるまいは、自己呈示として把握された遊びの存在様式において、不可欠な役割を持っていると考えられる。そうであるならば、ガダマーの示した遊びの概念は、遊び手を支配する遊び自体の存在様式だけでなく、自身の意図や行為を凌駕する遊びの出来事に参与しているときの、遊び手の経験の独特の在り方を指し示すものでもあると解釈できる。ここで重要だと思われるのは、『美の現実性』という論考のなかで、ガダマーが遊びの内部に置かれた遊び手の位置づけについて与えている次の説明である。

「さて、人間の遊びにおいて特別なことは次のことである。すなわち遊びは、理性、つまり自らに対して目的を措定し、それを目指して意識的に努力することができるという、人間のこの最も固有の特徴をも、自らのうちに含みこみ、そして目標措定的な理性の特徴の裏をかくことができるのである」(Gadamer, 1977, S.30)。

この記述には、人間が遊ぶときの、意図や行為の位置づけが端的に示されていると思われる。遊び手は遊びの秩序づけの運動に服することによって遊ぶとはいえ、その主体的な意図や狙いは遊びの支配のなかでかき消されてしまうのではない。そうではなくて、遊びの運動は、遊び手の意図的なふるまいや努力を自らのうちに「含み込む (einbeziehen)」という様態をとるというのである。

このような記述は、遊びの概念が遊び手の経験の独特性に関する含意を持っている可能性を示唆しているように思われる。とはいえ、その「含み込む」という様態が一体いかなる特徴を示しているのかは、明瞭に示されているわけではない。この点について、エバーハルト (Eberhard,

⁴ ウォーンキー (Warnke, 1987) は遊び手がある意味では遊びの創造者でもあるという側面を示している。

「しかし、人が実際に行動しているゲームの実例以外には、ゲームは具体的な形を持たず、現実には存在することもない。たしかに、ゲームは遊び手の側の適切な行動や態度の幅を決定するが、一方で、ゲームは遊び手による特定の行動や態度のなかにのみ存在するのである。この現象は、ゲームというものはどのように遊ばれてもそのゲームであるのだが、ある意味では、ゲームは遊び手によって遊ばれるからこそその当のゲームである、ということを意味している」(p.95)。

2007) はガダマー解釈学を中動態研究の観点から解釈するなかで次のように論じている。

「解釈学的出来事は、理解する主体を呑み込む (engulf) ことなく包含 (encompass) する。それは受動的になるのではなく、プロセスの中にとどまりつつ、またそのプロセスの主体でもある主体に起こるのである」 (p. 299)。

ここでエバーハルトは、遊びの運動に「含み込まれる」という遊び手の経験の特徴を強調している。また、ディ・チェーザレ (Di Cesare, 2009) は、主観性が遊びの優位性のもとに服するという基本的な含意を示したうえで、「芸術の遊びを演じる主観性はより高次の現実へと引き上げられるが、それでもなお語りかけられることをやめない。芸術の要求に応えるため、主観性は二次的なものとして残る」 (S. 63) のであると論じている。こうした主観的経験に関する言及はしかし、やはりその特徴の内実を十分明瞭に説明しているのではない。

したがって、次節では、ガダマーの記述に従って、遊び手の独特の経験様態を記述する。自身を遥かに凌駕する遊びの出来事に含み込まれるという事態は、遊び手にとっていかなる経験として現われるのだろうか。その特徴を明確にすることで、遊びの概念が遊び手の経験に関して持つ含意の内実を提示したい。

4. 遊び手の経験の記述的要素としての「自由」と「リスク」

ここまでで、ガダマーの遊びの概念が、遊びの出来事に含み込まれるという仕方で行為するという、遊び手の独特の経験様態に関する洞察を含んでいる可能性が見出された。この節では、遊び手の経験の特徴づける「自由 (Freiheit)」と「リスク (Risiko)」の要素について検討する。自由とリスクの要素は、遊び手が遊びの運動に含み込まれるという仕方遊ぶときの、経験の独特さを記述したものであると考えられる。そこで、それらの要素が表す事態について具体例を加えつつ解釈することで、ガダマーの遊びの概念が遊び手の経験の在り方に関して持つ含意を明らかにする。

ガダマーによる遊びの分析において、遊び手の経験の記述としてとりわけ重要だと思われるのは次の点である。すなわち、遊び手の意図や行為に対して優位性を持つという遊びの特性は、遊び自体の出来事的な在り方の特徴として現われるだけでなく、遊び手の主観的な体験にも反映されるものであるという点である。ガダマーによれば、「遊びを遂行する遊び手に対する遊びの優位はいまや、遊ぶ態度をとる人間の主体性が問題となる場合にもまた、遊ぶ者自身によって特別な仕方経験される」 (WM.111/151)。そこで遊びの優位性は、遊び手の経験のなかに、「自由」と「リスク」として現われる。

ガダマーによれば、遊び手自身に現われる特別な経験の在り方は、次のような遊びの言語的用法に表現されている。それは、「あれこれの可能性や計画をこねくりまわす (mit Möglichkeiten oder mit Plänen spielen)」という言い方である。この表現において意味されているのは、その者がどのような可能性に向かうべきか、あるいはいかなる計画を採用するのがよいかについて、まだ決断を下していないということである。つまり、そこで意味されているのは、その者は「しかじかの、あるいは別の可能性に決める自由を持っている」 (WM.111/151) ということである。

という。

ここで説明されているのは、遊びのなかで遊び手に与えられる選択の自由の存在であると考えられる。遊び手は遊びの規則の枠内に拘束されているとしても、なおそのなかで選択可能な余幅を与えられている。トランプの大富豪で遊ぶとき、人は一体どの札を場に出そうかと思案し、諸々の可能性のなかからある一手を選択するのである。また、サッカーの試合をして遊ぶという場合にも、各々の遊び手は自分のチームの勝利を目指しつつ、その局面ごとに可能な行動のなかから最善の選択をしようと努力するのである。そのように、遊び手は遊ぶなかで、その者が実際に選択を行うことによってはじめて具体的に確定されるような未決定の余幅に身を置くのである。

しかし他方で、こうした自由の余幅のなかで選択を行うことは、遊び手がリスクを負うことを意味している。ガダマーによれば、遊び手は、真剣な可能性についてのみ、選択すべきかどうかの思案をめぐらせることができる。つまり、選択の自由に身を置くということは、そうした「諸々の本気の可能性が、人の裏をかき、自らを押し通すことができる程度にまで、人がそれらの可能性に掛かり合う」（WM.111-112/152）ということであるのだという。またそこで特定の選択を行うことは、遊びの未決定だった部分をもはや撤回することのできない確定性として立てることである。遊び手は自ら決断することによって、それによる制約を身に負うことになるのである。

このリスクの要素が表しているのは、遊び手に与えられる選択の自由性が、同時にその者を賭けに出させるものであるということである。再び大富豪の例を考えよう。大富豪を遊ぶ際には、いずれの可能性もまだ現実に確定されていないという未決定の余地が、遊び手に対しては自由の要素として現われると考えられた。そこで、遊び手がしかじかのカードを場に出すという選択をし、実際に行動することとは、そのことで自身の期待や望みが裏切られる危険に自らを投げ入れるようにして、その決断に自らの命運を賭けるということを意味している。遊び手は、それが最終的な勝利に帰結するにしろそうでないにしろ、その時々で最善だと思われる手を、或いは少なくとも自らが勝利する可能性に関連すると信じているような手を選択する。それも、ひとたび選択してしまえばもう取り消すことができないために、後になってその選択がまったくの悪手であったことを突きつけられるということができるようになる。自らを賭けるのである。そのため、遊び手はしばしば、自らが本気で考えて行なった選択のせいでもはや打つ手がなくなってしまう、敗北を甘んじて受け入れるほかないという場合があるのである。このように、選択肢をとる者は、それが遊びの予期しない展開のなかで自身の期待や望みを裏切ることにつながってしまうとしても、真剣に選び取ったものとして自身に引き受けなくてはならない。遊びの優位性が遊び手の経験のなかに現われる仕方とは、ちょうどこの選択の自由とそれに伴うリスクであると考えられる。

こうして、ガダマーの遊びの概念は、遊びの優位性が遊び手の体験のなかに反映される独特な仕方を含意するものであると考えられる。すなわち、選択の自由のうちで都度特定の決断へと自らを賭け、それによって自身の期待や意図が裏切られるリスクへと自らを投じるという在り方が、遊びに参加する者の経験の特徴づけられていると考えられるだろう。さて、遊びの優位性がリスクと自由という形で遊び手の経験のなかに見出されるならば、それに依拠することで、

理解の出来事に参与する者の経験様態についてガダマーが与えている説明を明確にすることができるだろう。次節では最後に、遊びの概念の持つ遊び手の経験的側面に関する含意に基づいて、自身の先入見を一時宙づりにするという、理解の出来事に参与する者の経験を明確に記述しうる可能性を示す。

5. 遊び手の経験と理解の過程における先入見の賭け

ガダマーが『真理と方法』において展開する「解釈学」は、何かを理解しつつ生きるという人間の根本的な在り方を表現している。それは、議論を通じて相手の言い分がはっきりするだとか、小説や映画のなかで表現されている内容が分かるだとかいったような、私たちの日常的な営みとしての「理解（Verstehen）」について、それが生じる唯一の仕方を記述しようとするものである。そこで物事の理解を生じさせる積極的な契機として強調されるのが、「先入見（Vorurteil）」である。私たちは普通、いかなる先入見をも排してただ純粋な目で物事を捉えることはできないと考えられる。そのことは、私たちが常に歴史に属した存在であるということの意味しているという。つまり、ある特定の歴史的・社会的状況に埋め込まれた存在である私たちにとって、何かを理解する仕方は自らが置かれた文脈によって既に規定され方向づけられていると考えられるのである⁵。

しかしそこで、ガダマーは、概念史的な分析に基づいて、先入見が決して誤った判断のことを表しているのではないことを指摘する。むしろ、その概念が含意しているのは、「その判断が肯定的にも否定的にも評価されうること」（WM. 275/429）であるという。私たちは、歴史に属する存在であるために、その特定の時代や生活のもとで暗黙裡に自らのなかに流れ込んでいる、社会的に構成された見方や立場を取り去ってまったく純粋に物事を見るということとはできない。その意味で、予め何らかの偏見に身を置いているということは、私たちが何かを理解するという事態が起こるときの基本的な条件をなしている。そのため、解釈学が本来的に批判的に取り扱っている問題とは、いかにしてあらゆる先入見を取り除くかということではなくて、「そのもとで私たちが理解するところの真の先入見を、そのもとで私たちが誤解するところの誤った先入見から区別することである」（WM. 304/468）というのである。先入見はそれ自体では、物事の正しい理解を導きも妨げもしない。しかしそれ自体が意識的に吟味され、ある生産的な先入見が、勘違いや誤読に通じるような誤った先入見から際立たせられたときには、その過程が理解の出来事として生起するのである。とはいえまた、私たちは、理解を可能にする先入見をそれ以外の誤った先入見から予め区別しておくことはできない。そうではなくて、「むしろこの区別は理解そのもののなかで生じるはずのものである」（WM. 301/464）。このようにガダマーは、他者やテキストの意味していることについて、それらを捉えるためにうまく機能する先入見を、それらとの齟齬を生じさせるものから区別していく過程として、物事の理

⁵ このことは、ガダマーがテキスト解釈について述べた次の箇所に端的に示されている。「テキスト理解を導いている意味の天啓は主観性のふるまいではなく、理解する者を伝承と結びつけている共同体から規定されている」（WM. 298/461）。

解が起こるという事態を記述しているのだと考えられる。

さて、私たちに物事の理解をもたらす先入見を誤った先入見から際立たせるという過程は、遊びの概念に見出された遊び手の経験様態との関連性から具体的に把握できると思われる。ガダマーによれば、他者やテキストなどについての理解の生起を成り立たせているのは、自身の先入見を一時的に宙づりにするという過程である。先入見の一時停止という過程は、問い *Frage* としての本質を持つものとして、次のように説明されている。

「問いの本質とは、諸々の可能性を開くこと、そしてそれらを開いたまま保持することである。……本当のところ、自身の先入見はそれ自体が危機に瀕する (*auf dem Spiel stehen*) ことによって、真に本来的に発揮される (*ins Spiel gebracht werden*) のである。先入見は自らを賭ける (*sich ausspielen*) ことによってのみ、他者の真理請求を経験することができるのであり、他者もまた自らを賭けることができるようになるのである」 (WM.304/469)。この箇所を示されているのは、自身の先入見とともに理解の運動に身を投じ、そのなかで自らを理解へと導く生産的な先入見とそれ以外の誤った先入見とのあいだに区別が立てられていくといった、理解の過程に参与する者の独特の経験様態であると考えられる。重要だと思われるのは、先入見の一時停止という過程が、自身の先入見やそれに基づく判断をただ撤回してしまうことを意味しているのではないということである。

もちろん、先入見の一時停止という言い方は一方で、自分がもともと持っている意見や考えを無理やりに当てはめることが、理解の生起に寄与しないという事実を示している。芸術作品を鑑賞する者には、どこまでも好き勝手に作品の意味を曲解することが許されているというのではない。同じように、他者の意見を理解しようとする者は、そこで表現されている事柄を自分の考えや意図のもとに一方的にねじ伏せてしまうわけにはいかない。それは、遊び手が自身の意図や狙いに応じて遊びの展開を恣意的に決定することができないのと同様であるだろう。作品の意味や他者の意見を理解するということは、自身の先入見に基づいて独りよがりな判断を下すことを意味するのではない。

しかしまた、ガダマーによれば、他者やテキストの語ることに直面して自身の先入見が疑わしくなるような場合でも、「それは、その先入見が単に脇に置かれ、他者や他のものがそれに代わってただちに有効になる、ということの意味するのではない」 (WM. 304/469) のだという。したがって、先入見の一時停止という過程は、単に先入見の独断的な適用を差し控えるという手続きであるのではない。そうではなくて、先入見を無批判に当てはめることを留保しつつ、しかしまた自らの先入見に基づいて判断を下したり主張を行ったりすることによって、先入見をいわば審判の場に出すのである。そして、その時々で自分が本気で考えている意見や判断が、他者との議論を続けたりテキストを読み進めたりするなかで覆され、修正され、或いは暫定的に確証されるといった仕方で、理解の運動に含み込まれるのであると考えられる。

こうして、先入見の一時停止が理解の生起の本質であるというガダマーの記述は、ちょうど、自分の思い通りに決定できない遊びの状況にあって、遊び手は、それでもなお自ら選択を行ないつつ目標の成就に向けて努力することによってのみ遊ぶことができるという、遊びの特徴と深く関連しているように見える。遊び手の経験を記述するものだと考えられた「自由」と「リスク」の要素は、先入見を宙づりにしてそれらを危険にさらすという理解の過程の内実を明確

にするものであるように思われるのである。テキストや他者の意見の理解が生起する出来事に参与する者は、自らの先入見に基づいた判断を独断的に妥当するものだと見なして無理に押し通そうとすることを差し控えつつ、なお自身の先入見から引き出される諸々の視点や想定のもとに都度自らを試すことによって、先入見が点検され修正される可能性に身を委ねるのである。

このように、理解の過程を先入見の一時停止という特徴から捉えた場合、そこには遊びの概念における遊び手の経験様態との意義ある関連性が見出されるように思われる。遊び手は自身の思い通りにならない遊びの運動のなかにあつて、なお特定のゴールに到達しようとして都度の選択に自らを賭けるという仕方での出来事に参与する。そこで遊び手は、自身の意図や期待が遊びの展開のなかで裏切られてしまうリスクを身に受けることによってのみ、遊ぶことができるのだと考えられたのである。したがって、遊びの概念に依拠する限りで、先入見を一時停止するという理解の過程は、先入見の使用を一切控えることを意味しているのではないと解釈できる。むしろ、理解する者は、先入見を物事に無理に当てはめることを差し控えつつ、なお自身の先入見のもとで都度判断を行うという仕方での進行する理解の過程のなかで先入見を試すのである。それも、自身の先入見やそれに基づく諸々の判断が、理解の進むなかでまったく見当違いであったと後から判明するということが可能であるほどにまで、その都度の判断に自身を賭けるのであると解釈できるだろう。そのように、自身の当初の想定がしばしば裏切られるという事態こそは、その理解の出来事において真の先入見が際立たせられていく過程そのものであると考えられる。したがってまた、その具体的な出来事としての理解とは、理解する者にとって、自身の諸々の先入見が試されていくなかで自ずと研磨され修正され或いは部分的に確証されたところの、その当の先入見として生じるのであると捉えられるだろう。

こうして、理解の過程において先入見を一時停止し同時に危機にさらすという参与者の在り方は、一つの具体的な出来事として自らを呈示するという遊びの本質が遊び手都度の努力と不可分であったように、正しい先入見が際立たせられるという事態、よって、理解が生起するという出来事と本質的に不可分であると考えられるのである。遊びと同様に、自身のもともとの意見や都度の判断が理解の過程の進行のなかでしばしば裏をかかれたり覆されたりするという仕方での理解の運動のなかに含み込まれるということを通じてのみ、一つの具体的な理解がその者の存在を超えた出来事として生起する。そのように、理解は、先入見のもとで自分が本気で考えている判断を都度下すということを通じて、私はもともと考え違いをしていたとか、やはりあなたの言う通りだったとかいう言い方ができるような、一つの具体的な過程としてのみ生じるのである。

6. おわりに

本稿では、ガダマーの遊びの概念が、遊び手を巻き込んで展開する遊び自体の優位性という側面だけでなく、自身を超えた遊びの出来事に参与する遊び手の持つ経験的側面に関する洞察を含んでいることを見た。遊び手の経験のなかには、遊びそれ自体の優位性が、選択の自由とそれに伴うリスクを負うこととして現われていることが示された。また遊び手の経験的側面に

依拠することで、ガダマーが理解の過程の本質であるとする、自らの先入見を一時的に宙づりにし危険にさらすという事態の内実を明確化できる可能性が示された。先入見の一時停止という過程は、遊びの概念に依拠する限りで、自分の先入見を教条的に適用することを差し控えつつも、なお先入見やそれに基づく判断に自らを賭けるという事態を意味していると考えられた。そこで先入見に自らを賭けることとは、理解の過程において自分が本気で考えているような判断や主張を行うことによって、本気自身の先入見が覆されたり修正されたりする可能性を身に受けることを意味していると考えられた。そのような人間の参与を通じて自ずと正しい先入見が際立たせられていく過程として考えるかぎり、参与者の経験を不可分に含み持って自己を呈示するという理解の性格が見出されると考えられた。

凡例

- Di Cesare, D. (2009). *Gadamer -Ein Philosophisches Poträt*. Mohr Siebeck. Tübingen.
- Eberhard, P. (2007). Gadamer and Theology. *International Journal of Systematic Theology*. Vol.9. 3. p.283-300.
- Gadamer, H.G. (1990). *Hermeneutik: Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. (Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*. Bd.1). J.C.B.Mohr. Tübingen.
- Gadamer, H.G. (1977). *Die Aktualität des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, Stuttgart : Reclam.
- ガダマー, H.G. (1986) 『真理と方法Ⅰ』 饒田収・麻生建・三島憲一他訳, 法政大学出版局.
- ガダマー, H.G. (2008) 『真理と方法Ⅱ』 饒田収・巻田悦郎訳, 法政大学出版局.
- 加藤哲理. (2012) 『ハンス＝ゲオルグ・ガダマーの政治哲学—解釈学的政治理論の地平』 創文社.
- 小平健太. (2020) 『ハンス＝ゲオルグ・ガダマーの芸術哲学—哲学的解釈学における言語性の問題』 晃洋書房.
- Warnke, G. (1987). *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*. Polity Press.

Japanese Society for Hans-Georg Gadamer Studies (ed.), *Gadamer-Studies*, Vol. 1, 2024.

Special Issues:

The Intersection of Hermeneutics and the Political: Gadamer, Heidegger, and Arendt

Was ist Verstehen?: Über Versöhnung bei Heidegger, Arendt, und Gadamer Motoki SAITO 1

Gadamer's "Bridge-Building", Arendt's "Pearl-Diver": Between Continuity and Discontinuity of Tradition Terukazu MORIKAWA 47

Zum Sprung in den „anderen Anfang“ der politischen Philosophie: Meister-Schüler Gespräch zwischen Heidegger, Arendt, und Gadamer Tetsuri KATO 74

Article

Gadamer and Neo-Kantianism: On the Relationship between the Early Gadamer's „Zur Sytemidee in der Philosophie“ and the Late Natorp Chiharu SHIMOYAMA and Fumitaka SHIMOYAMA 129

The Concept of Play in “Truth and Method” and the Presentational Nature of Understanding Katsumasa MIYAZAKI 140

『ガダマー研究』 第1号

2024年12月28日発行

編集・発行 ガダマー協会事務局

〒168-8508

東京都杉並区大宮 2-19-1

高千穂大学人間科学部齋藤元紀研究室内

gadamerjapan@gmail.com

<https://gadamerjapan.mystrikingly.com/>
