

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¹。

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²、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。すなわちそこにあつては「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、柴寄雅子、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、人間は複数性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、なおも「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、それに答えるとするば、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、観想的な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、真理は存在すると主張したのです。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、立ち止まらなくてはならないことを

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儼しさゆえである」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、端的に言えば彼女は、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がたい矛盾に、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つたのは、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式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—他者のあいだの間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、その真髄を極めた「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そうとするのである」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、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、ここで先へと歩みを進める前に、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」へ向けて第一步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」に生きることにそれ自体に、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」の可能性を探究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瞋拳、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。