

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（*ζῶον λόγον ἔχον*）」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ことになった、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。ガダマーが目にするのは、「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っていよい。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、「徳はどうでもよいもの」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獵して、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）との出逢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——「時計の比喻」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 (Miteinander-sprechendsein)」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」、『Nüx（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