

| | |
|------|---------------------------------|
| タイトル | ヤスパースの「コミュニケーション」における「人格」の課題：覚書 |
| 著者 | 菅原，寧格 |
| 引用 | 北海学園大学法学部50周年記念論文集：555-582 |
| 発行日 | 2015-03-15 |

ヤスパースの「コミュニケーション」における 「人格」の課題——覚書

菅 原 寧 格

はじめに

一九二〇年、「世界の意義を肯定し、魂を吹き込んでくれた偉大な人間」であるマックス・ウェーバーが亡くなった際に、カール・ヤスパースは、「世界が一変したかのような気持ちに襲われました」と述べた。^① ヤスパースにとって、ウェーバーの思想と存在とは、それほどまでに「他のいかなる思想家も及ばぬほどの、きわめて重要な意義を有するもの」であった。^② そして、だからこそ、ヤスパースは、みずからがウェーバーに固有の営為である「哲学すること」を引き継ぎ、当時の講壇哲学とはまったく異なった意味で「哲学すること」を始めたと言言して憚らない。^③

もつとも、この「哲学すること」とは必ずしも聞き慣れた用語ではない。だが、ヤスパースにおいて、「哲学すること」とは、「人間と人間との間のコミュニケーションという一つの制約のもとにおかれる」ものとして位置づけられている。^④ それゆえ、哲学一般のイメージ、すなわち、真理を探究する営みと「哲学すること」とでは、ニュアンスが異なっていることに對して注意をしておく必要がある。^⑤ ヤスパースにおいては、現実の行為に関わる実践的事柄を思考

する動態としての「哲学すること」が目指されたのであって、それは、現実と無関係に行い得る静態的な思考としての「哲学」と明確に異なっていた。⁽⁶⁾したがって、ヤスパースがウェーバーに見出した「哲学すること」とは、ウェーバーの「価値討議」に関わる価値思考を「コミュニケーション」と連動させながら思考すること、いわば、「コミュニケーションすること」をめぐる構想であった。

このような「哲学すること」は、科学における「真理」と「価値判断」⁽⁷⁾における認識の「正しさ」をめぐる生じる問題を明確に意識した上で、ウェーバーから吸収し形成されたものである。そこで前提とされたのは、科学と「哲学すること」に対して抱かれた、ある知見であった。科学によって知り得る「知識の正しさ」と各人の信念に関わる「真理」をめぐる問題、すなわち、法哲学的に定式化すると、「価値判断」における認識の「客観性」として表面化する価値相対主義問題と、二人は決定的な形で関わっていた。⁽⁸⁾換言すると、ヤスパースはウェーバーと同様の価値関心を抱いていたがゆえに、科学と「哲学すること」の問題へと取り組まざるを得なかった、ということもできるであろう。⁽⁹⁾

本論では、以下、ヤスパースの「哲学すること」としての「コミュニケーション」論に関する議論のなかでも、「コミュニケーション」の担い手となるような「人格」をめぐる生じる問題に焦点を絞り、そこに潜む課題について若干の検討を加えることにしたい。

1. 「哲学すること」の「(非)政治的」性格

ハンナ・アレントによると、「ヤスパースは、哲学を哲学することへと転換し、哲学の「成果」がその帰結としての性格を失うような仕方でのコミュニケーションとされるような途を見いだそうと試みている」(強調菅原)⁽¹⁰⁾。つまり、ヤスパースは「哲学すること」を「コミュニケーション」という「哲学的な伝達……それは同時に成果ではなく「実存の開明」

……を目的とする、共同の哲学すること、である（強調菅原）、と理解したわけである。アレントにしたがえば、そうすることで、ヤスパースはプラトンやヘーゲルが示したような「世界観」や「体系」といった「成果」の獲得を目指したのではなく、「実存の開明」を旨指すことによって、みずからが採るべき「途」を見出そうとしたわけである。¹²⁾

しかしそうであるとすれば、アレントのこうした評価のなかには、決して見過ごしてはならない重要な意味が含まれている。それは、第一に、ヤスパースがウェーバーを通じて「哲学すること」を「哲学」から峻別し、「哲学」の「成果」それ自体に価値を見出したわけではないということ、第二に、「哲学」の「成果」とは「哲学すること」に先行して立ち現われてくる、ある種の既成性と規範性を帯びた実在などではないということである。このことが本論との関係で重要なのは、人間には既存の「成果」から独立して「哲学すること」が可能だし、そのような意味でヤスパースが常に新しく「哲学すること」を行っていたことを主張していた、と考えられるからである。「ヤスパースの哲学の真の精髓は、……彼の哲学することそれ自体がとる途すじと動きのなかに見いだされる」（強調菅原）とアレントが述べるとき、その真意はこうした点にあった。¹³⁾

そして、アレントは、「既存の法に服従することではなく、立法行為（私の行為の原則が普遍的な法となりうるように行為すること——菅原）に不断にたずさわる」、そのような「道徳的な活動様式」を指導する政治原理を人類の理念であるとするのであれば、「カントのいわゆる道徳哲学はその本質において政治的である」と主張する。¹⁴⁾ 彼女の考えでは、ヤスパースこそ「カントが持ちえた唯一の後継者」として認められるべきであり、このようにカントとの関係を重視することで、ヤスパースの思想に潜む政治的、性格は、実に肯定的に評価されることにもなった。

ただ、当のヤスパース自身は、「存在そのものは認識しうるものではない、それは「包括する」（Umgreifendes）ものとしてのみ経験しうる」と述べ、「包括する」存在のなかで、人間存在は他者とともに生き、行為する」という点

を強調していた。⁽¹⁶⁾ それゆえ、ヤスパースの「コミュニケーション」とは、ヤスパースの自己規定と同様に、「哲学的な伝達」という形式であり「共同の哲学すること」として、アレントにも理解されていたと考えられる。⁽¹⁷⁾ しかも、「コミュニケーション」の概念には、人間の実存の条件としてコミュニケーションを要請するというアプローチにおいて新しい……人間の概念がある⁽¹⁸⁾、とみなされていた。人間の共同性と関係性を「コミュニケーション」という形式に見出すアレントにとつて、もはやヤスパースは単なる指導教員以上の存在であり、⁽¹⁹⁾「コミュニケーション」における「伝達可能性」ということが……中心的な問題の一つ⁽²⁰⁾として理解されることになったわけである。

だが、他面で、アレントはヤスパースの「哲学すること」に関して、「コミュニケーション」は、……公的・政治的領域ではなく、我と汝の人格的な出会いにその根をもつことはかなり明白である⁽²¹⁾と断じ、次のようにその非政治的、性格を論難してもいた。

「ヤスパースの哲学の限界は、政治哲学をその歴史のほとんどすべてにわたつて苦しめてきた問題に本質的に起因する。人間を単数として扱うのが哲学の本性であるのに対して、政治は、人々が複数の者として存在するのになければ考えることさえできない。言いかえれば、哲学者が哲学者であるかぎりで経験するのが単独性にほかならないとすれば、その経験は、人間が政治的であるかぎり、この政治的人間にとつては本質的だといえ、⁽²²⁾なおも政治の周辺^{マ」ジナル}にある経験にとどまる」。

先ほどと異なり、ここでのアレントは、ヤスパースの「コミュニケーション」が「哲学」に関わるものである以上、そこで「哲学者」によつて経験される「単独性」を免れないことを重く見て、ヤスパースの「哲学」に根づく非政治

的、性格を強調している。そこで、このようなヤスパースに向けられた相容れない評価をどのように理解すべきかというところが、重要な問題として成立することになる。

ただ、アレントがこのような診断を与えたのは、ヤスパースの「コミュニケーション」がウェーバーの「価値討議」と深く結び付く中で形成されてきた点を理解し得なかったか、少なくとも重視はしなかったからであるとも考えられる。²³ というのも、ウェーバーの主張が価値相対主義と「政治的なもの」をめぐる問題に正面から取り組むものであったことを押さえておけば、「価値討議」に由来する規範的性格や積極的な政治的意義を「コミュニケーション」の中に見出すことは容易に可能であるし、その政治的性格に焦点を合わせた議論を展開することもできるからである。

したがって、「哲学すること」がウェーバーの「価値討議」に由来する「コミュニケーション」の制約下に置かれているということは、「哲学すること」という営為が少なくとも「価値討議」と同程度には政治的性格を帯びているとみなければならぬことを示唆している。

2. 「コミュニケーションする」と

ヤスパースにしたがえば、「哲学すること」とは、伝達可能性としての「コミュニケーション」を展開するという意味で「コミュニケーションとされる」、すなわち「コミュニケーションすること」を通じて現われてくるものとして理解することができる。だが、このような「哲学すること」をそもそも可能にするような伝達とは、いかにして遂行され得るのだろうか。この点に立ち入るならば、問題は「コミュニケーション」を遂行する主体をめぐる議論に踏み込まざるを得ない。そこで、「コミュニケーションすること」を遂行する主体をめぐる問題の観点から、「哲学すること」とその伝達可能性について検討を加えることにしたい。

まずは、ウェーバーの次の言葉を確認しておく。

「社会科学の領域においては、科学上の問題 (Problem — 菅原注) が提起され展開される最初のきっかけは、経験上、実践的な「問い」 (Frage — 菅原注) によって与えられるのが普通であり、そのため、すでに、ある科学的問題の存在を認めること自体からして、ある特定の方向に向けられた、生ける人間の意欲と個人的 (人格的 — 菅原注) に結びついている」⁽²⁴⁾。

ここでウェーバーは、生の意欲に基づき特定の方向性を示した「人格」と結びついた「問い」がなければ、社会学の領域では学問的な「問題」を立てることができない、という考えを表明している。だが、このようにウェーバーが「人格」と「問い」とを結びつけて理解する点をめぐっては、ヤスパースが興味深いことを述べているのでみておきたい。それは、ヤスパースにとつて「コミュニケーションすること」がモノローグとは異なり、自己と他者との間で展開されるダイアログとしてしか考えられない、ということである。ダイアログ、すなわち「対話」を哲学することの適当な伝達形式とみなすことは明白である⁽²⁵⁾、と考えられていたわけである。

もつとも、だからといって、そうした「対話」が成立する前提までもが常に明白な形で存在する、とみなされてきたわけではなかった。重要なのは、ヤスパースにとつての「哲学の形式は、伝達性、問い (die Frage der Mittelbarkeit — 菅原) を問いそのものとして意識され続け、それゆえ根源と目標としてのコミュニケーションは喪失しないという類のものでさえあればよい」⁽²⁶⁾、と考えられていた点にある。「対話」の成立可能性は、伝達され得たのかそれとも伝達され得なかったのかという意味で——しかも本当に伝達され得たかどうかについては原理上は無限度的に吟味され

得るにもかかわらず——、「伝達可能性」と直結した「問い」に答えられるかどうかにかかっていたわけである。

したがって、ここでヤスパースがいう「問い」とは何かをみると、さらなる潜在的な「問い」に対しても常に開かれたものであるということを当事者自身が「意識」し続けていくもので、随時解決が目指されるべき性質を備えたものとして構成されていることがわかる。その上で、当事者が継続的にこの「問い」と対峙していくこと、こうした営為をヤスパースは「コミュニケーションすること」として捉えていたと考えることができよう。「伝達性」、すなわち「伝達可能性」とは、「コミュニケーションすること」に関わる複数の人々によって確認されていくこと、およびその可能性のことを指している。

また、ヤスパースが、「プラトンの対話は可能的実存のコミュニケーションの表現ではなく、思惟的認識の弁証法的構造の表現にすぎない」とみなしていたことに対しては、注意をしておく必要がある。⁽²⁷⁾ ヤスパースは、「プラトンの対話」を斥けた上で、「プラトンの対話」とは全く異なった「伝達可能性」の問題に「コミュニケーション」の成否を委ね、「コミュニケーションは、理念上はソクラテス的なコミュニケーション⁽²⁸⁾でしかありえない、と主張していたからである。そうすることで、彼は、「コミュニケーションにおいて、人々は自分自身を啓き示すために、またお互いに自分を啓き示し合うため、闘いつつ問いにかける」ことから逃れられたいと考えていた。⁽²⁸⁾「闘いつつ問いにかける」ことによって、すなわち、「コミュニケーションの仕方を意識的に反省してこそ、コミュニケーションへの道を開くことができる⁽²⁹⁾」というほどに、「闘いつつ問いにかける」ことの徹底さが重視されていたわけである。ひるがえって、「コミュニケーションすること」を遂行する主体に関する検討をするのであれば、「問い」をめぐるこのようなヤスパースの議論とは、ウェーバーがいう「ある特定の方向に向けられた、生ける人間の意欲と人格的に結びついている」といった主張を引き受けた上で展開されたものであるということが理解されるのではないだろうか。

かように、「ある特定の方向に向けられた、生ける人間の意欲と人格的に結びついている」各人が下すそれぞれの「価値判断」と、そうした「価値判断」に基づき展開されるところの行為に関して、ウェーバーは、それが意味ある行為か、意味がない行為か、この点を区別するよう要求する。そして、「意味をそなえた人間の行為につき、思考を凝らして、その究極の要素を抽出しようとする」と、どんなばあいにもまず、そうした行為が「目的」と「手段」の範疇（カテゴリー）に結びついていること」がわかる、という。ウェーバーにおいては、「われわれがあるものを具体的に意欲するのは、「そのもの自体の価値のため」（つまりは、「目的」——菅原注）か、それとも、究極において意欲されたもの（の実現）に役立つ手段としてか、どちらか」³⁰であると考えられていたからである。

それゆえ、ウェーバーにとつての意味ある行為が、「目的」と「手段」の範疇」に結びついていることは自明のことでもあった。確かに、「ある特定の方向に向けられた、生ける人間の意欲と人格的に結びついている」行為には価値的なものが纏わりついているであろう。だが、このような行為が価値をめぐる問題であるとしても、それらは意味ある行為として学問的検討の対象から斥けられなければならないわけではなかった。むしろ、社会科学においては、こうした行為こそが積極的に検討されるべきである、と考えられていたわけである。

では、どのような検討がなされるべきであろうか。ウェーバーは——ヤスパースの『精神病理学原論』などを参照するよう明示³¹——、機械や制作物を例に挙げつつ「意味を含まぬ過程や事物」はその製造や使用に人間の行為が与え（ようとし）た意味を考えて初めて解釈が可能になると述べた上で、「主観的意味内容を欠いた過程や状態……（中略）……は、行為との間に手段や目的という関係がなく、ただ行為を刺戟し、促進し、阻止するにとどまる限り、すべて意味がない」と主張している。³²つまり、「意味を指す行為を解釈によって理解するという社会学」こそが、ウェーバーによって目指された学問であったといえるであろう。

もつとも、ウェーバーが「理解する」というときには、2×2＝4のような命題の意味を直接的に理解する「観念的合理的直接的理解」、表情や怒号といった非合理的行動に現われる「怒りの爆発」のような「感情の非合理的直接的理解」、ドアに手を伸ばそうとしたり銃を構えたりする人間の行動も理解する「行為の合理的直接的理解」に加えて、行為者の動機に着目して当該行為の意味を、事後的過程の説明として理解するという「合理的動機理解」をもなった「説明的理解」をも含んでいた⁽³⁴⁾。それゆえ、このような「説明的理解」を行う研究においては、どのようなものとして行為者の「動機」を位置づけるかが、決定的に重要な役割を果たすことになる。

だが、ウェーバーがいうような意味の「生ける人間の意欲と人格的に結びついている」行為において、その「動機」に着目することの重要性が認められるとしても、そこにはある問題が残る。それは、「動機」というものが多面的な性格を備えたものであることに関わっている。ただ、このことは、アレントが『革命について』⁽³⁵⁾のなかで行った考察において端的に示されてもいる。そこで、以下、ロベスピエールをはじめとするフランス革命の人々をめぐるアレントの問題関心に即して、この問題を検討してみることにしたい。

3. アレントにおける「偽善」と「ペルソナ」

「なるほど、あらゆる行為は目的と原理をもっているのと同じく動機をもっている。しかし行為そのものは……(中略)……、行動主体の奥深い動機を明らかにほしくない。彼の動機は暗闇のままであり、輝きがなく、他人の眼から隠されているだけでなく、ほとんどのばあい、彼自身から、彼の自己点検からも隠されている。したがって、……(中略)……動機を公に示さなければならぬという要求は、実際には不可能なことを要求しているのだから、すべての活動者は偽善者になる。動機の開示がはじまる瞬間に、偽善がすべての人間関係に毒を注入しはじめ

る。

このように、アレントにとっては、「偽善」の問題を抜きにして「動機」についての考察を行うことはできなかった。そこで、この「偽善」と「動機」をめぐる問題について、少し確認しておきたい。

アレントによると、「動機」は「人間の眼が入り込むことのできない暗闇」にとどまるべきで、何よりも「公的に表示してはならない」種類の「心の特性」として捉えられている。「動機」とは、「いったん引きずり出され、公的な観察にさらされるなら、それは考察の対象ではなく、むしろ疑惑の対象となる」、そういう「心の特性」である。それゆえ、アレントにおいて、「行為や言葉の背後に潜む動機は、その本質からいって、姿を現わすことによって破壊される」、すなわち「姿を現わす」ことによつて「単なる外觀」になつてしまうと考えられていた。⁽³⁶⁾ それゆえ、「行為」や「言葉」のように公衆の光が当てられることで「姿を現わす」ような種類のものと「動機」とは、本来的に性質が異なっていることに對して、アレントは注意を促したわけである。

確かにロベスピエールが述べたように、「愛国心は心の問題である」とするならば、第三者からみて「真実の愛国者」と「偽の愛国者」とを区別することは不可能であるという帰結に至らざるを得ない。⁽³⁷⁾ 「偽の愛国者」ではないのかと「疑惑」の対象としてみている自分以外の、自分の外部に立っている他者に対して、自分自身がまったくの「真実の愛国者」であるということなどを、一体どのようにして証明すればよいのだろうか。そもそも、みずからの信仰の真実性を他者に対して客観的に示すということが、大変な困難を伴うなどということとは、異端審問やいわゆる「魔女狩り」の例をみるまでもなく明らかなことであろう。アレントが、「すべての活動者は偽善者になる」と述べた理由もこの辺りにあったと思われる。

実際、そこでのアレントが注目したのは、このような、常人以外の誰の眼にも「姿^アを現^ビわす^ア」ことのない何かを含んだ、そういう「人格」についてであった。まず彼女は、ソクラテスにしたがって、そうした「人格」というものが「単^{ワン}一^{ネス}性^{ネス}によってではなく、トウ・イ・ワン^{トウ・イ・ワン}の二^ニ者の絶えざる往復運動によって形成される」ことから、「たつた一人の操作^{オスレク}者^カ」しか必要としない論理操作ではなく、私と私 (me and myself) のあいだでおこなわれる会話の形式^{形式}を通じて成り立つと考えた⁽³⁸⁾。つまり、自分自身の内部に、行為をする自分と、そのような行為をする自分を目撃し自分自身の法廷となり、良心と呼ばれるようになった裁きの場所を持ち得たのが「人格」であるというわけだ。

そのため、このようなソクラテスから導き出された「人格」においては、「偽善の現象を気づかせる可能性がほとんど存在しないということ」に注意をしておかなければならない、とアレントは主張する。理由は、そうした「人格」にとつて、「都市国家と政治領域全体は、人間の行為と言葉が公衆の前にさらされて、公衆がそのリアリティを試し、その価値を判断するところの人工的な現われの空間」であつたからである⁽⁴⁰⁾。その意味で、まことにソクラテスは、「現象は真実であるという疑問の余地のない信念」を出発点とすることができたとの評価をアレントは与えることになつた⁽⁴¹⁾。

しかしながら、ギリシア思想の伝統にしたがつたソクラテスとは対照的に、キリスト教の伝統にしたがつたマキャヴェリは、「現象の世界の背後」、「現象を超えたところ」のなかに「超越的な存在者」を見出した、と彼女は続ける。

「君がいかなる存在かは問題ではない。『真実』の存在ではなく現象だけが重要なこの世界と政治において、このことはまったく関係がない。君が存在したいと思うように他人の眼に現われることができさえするなら、それがこの世界の判定に必要とされるいっさいであるのだから」⁽⁴²⁾

そして、このようなマキャヴェリの議論に対して、アレントはまるで「偽善」の勧めのようだとのコメントを付け加えている。これほどまでに、マキャヴェリとソクラテスとの間では、「動機」が関わる「人格」の内奥における精神的活動に対する理解が異なっている。「古代においては、虚偽や欺瞞は、意図的な嘘を含んでいたり偽の証言をするのではないかぎり、犯罪とは考えられていなかった」のに対して、マキャヴェリの考えでは、あまりにも外面性と形式性のみ「人格」を判断しているようにしか思われない。そして、このことはそれ自体として確かであるのかもしれないが、重要なのは、マキャヴェリの提出した「人格」のこのような側面を消し去ることができない、という点であった。

したがって、マキャヴェリ的な「人格」がこのような性格のものである以上、そこには演劇的な意味での「人格」としての「ペルソナ」をめぐる問題が生じてくることは否めない。「存在したいと思うように他人の眼に現われることができさえするならば、それが……いつさいである」ようなところに、演じられた何かを見出すことは困難ではない。そしてアレントは、そのような演劇用語から引き出された「ペルソナ」が、法律用語に移されたことによって、ある重要な意味を持つに至ったことを指摘する⁽⁴³⁾。それは、「ペルソナ」という「仮面をかぶることによって、あるものを通して声を響かせること」が「法的人格」^{リーガル・パーソナリティ}に対しては求められたのであって、その限りで「ローマの市民」は「ローマの私人」とは異なり得たのであり、「ローマ市民は公的舞台で演じるのを期待されている役柄を、法によって割り当てられた」という議論である⁽⁴⁴⁾。つまり、「法的人格」という「ペルソナ」をかぶっているからこそ権利義務が生じるのであって、それを外してしまえば、後に残るのは「自然人」としての「個」^{インディヴィデュアル}「人」、すなわち、「人間」^{ヒューマン・ビーイング}であるにすぎない⁽⁴⁵⁾。しかも、アレントはそうした「人間」としての「人」^{ホモ}に対して、それらは、「奴隷のように、法の領域と市民たちの政治体の外部に置かれた人を意味しており、もちろん、政治的には無意味な存在である」と評価する⁽⁴⁶⁾。

ただし、アレントがこのように述べたのには明確な理由があった。この点についても順を追って確認しておくことにしたい。⁽⁴⁷⁾ 彼女が「人格」と「ペルソナ」の議論を提出したのは、「偽善者」から「人格」という仮面を剥ぎ取った場合には、その剥ぎ取った後にこそ問題は残るからであったと考えられる。つまり、「法的人格を剥奪したあとには「自然的」人間が残るであろうが、……(中略)……偽善者の仮面をはぎとつても、その仮面の背後には何も残らない」。確かに、「偽善者は仮の役を演じているかのように振舞う」。しかし、実のところ、「彼は社会のゲームに参加するばあい、いかなる演技も行つてはいない」のではないだろうか。だが、それにもかかわらず、「偽善者」は「政治の劇のなかであらゆる「仮面」を本能的に自分に用いることができ、その配役のなかであらゆる役をやつてのけることができる」。誰よりも「自分は真面目であるばかりか自然であると主張している」。そしてだからこそ、「偽善者」はいやらしくみえることになり、しかも、「偽善者」においては、この「仮面」を「真理に対する共鳴板」としてではなく、「欺瞞の仕組み」として用いる点が決定的に問題視されたのではないだろうか。フランス革命においては、「ルソーとロベスピエールが、人間は「自然によつて」善であり、社会によつて腐敗する」といい、下層民はただ社会に属していないというそれだけの理由で必ず「正義であり善」であるはずだと主張したとき⁽⁴⁸⁾に、「偽善者にたいする際限のない追及と社会の仮面をはぎとる情熱」によつて、「ペルソナ」という「仮面」は既に引き裂かれていた。⁽⁴⁹⁾

したがつて、「ローマ市民」のように、「各人には法的人格が平等に与えられ、法的人格によつて保護され、同時にほとんど文字通りの法的人格を「通して」活動する資格があるという意味での平等」がフランス革命において志向されることはなかった。革命によつて目指されたのは、「各人が属する政治体によつてではなく、生まれたという事実そのものによつて万人に与えられるもの」⁽⁵⁰⁾としての「人間の自然的権利」、すなわち、「生存のための必要にたいする人間の権利」という生命を維持し、種としての再生産が保障される「政治以前の権利」をいかにして実現するかであった。⁽⁵¹⁾

もつとも、結果的には、「すべての住民から法的人格の保護マスクを平等に取り去ったという意味では、恐怖政治は平等化を達成した」ということができるのかもしれないが、⁽⁵²⁾そのことが「法的人格」における「平等」と無関係であることは、いうまでもない。

おおよそ以上のような問題が生じていたからこそ、アレントは、「人格」の問題をそこに潜む「動機」と「偽善」との根深いが無にすることはできないし、また無にすべきでもないと考え、この問題をルソーにおける「引き裂かれた魂」の問題として捉え、引き受けることになった。この「引き裂かれた魂」をめぐる問題は、ロベスピエールにおける「魂の葛藤」をめぐる問題としても示されている。アレントによると、ロベスピエールとその追従者たちは、「動機調査」を通じてあらゆるところに反革命的な「陰謀と中傷、裏切りと偽善」を見出した。これらは「動機」の真実性に対する「疑惑」から生まれてくる宿命的な「雰囲気」としてみなされたが、その発端は、フランス革命が「心正しい魂」「道徳的性質」を「政治的徳」の源泉として誤解し、強調したことによって生じた⁽⁵³⁾とされる。そして、このことが示しているのは、自分自身と他者との間に存する「不信」をめぐる問題であった。

アレントによると、⁽⁵⁴⁾ロベスピエールが「もつとも親密な友人にたいしてさえ示した狂気じみた不信」とは、「彼の狂気から生じたものではなく、自分自身にたいするまったく正常な疑いから生まれた」ものであるという。というのも、ロベスピエールはみずからに対しては「公的な日常生活で「清廉潔白な人」を演ずるように命じ、その徳を示して、少なくとも一週間に一度は、自分が理解している通りの自分の心を公にすることを命じていた」からである。しかし、そうであるとなれば、自分自身もつとも恐れていた「偽善者」にロベスピエール自身が当てはまらないという確信を本人はどのようにして得ていたのだろうか。こうした問いに対しては、まさしく当人の「心」だけが、この問題をめぐる「奥底の闘い」を知っている、とアレントは応える。

だが、「清廉潔白」が「世界の光」に照らされ「暗闇」から外に示された途端、それは「ねじまげられて姿を現わす」より他がない。この問題を解決するために、「心」は何をどうすべきかを知っているが、そのためには、「心の生活を歪める」この「世界の光」が必要になるので、その問題が解決されることはない。先述した「真実の愛国者」と「偽の愛国者」をめぐる問題について、それが愛国に関する「心の問題」であるといっていたことを想起すれば、アレントがここで述べようとしていることは明瞭になる。本人が自分自身の事柄として自己了解している通りに「姿を現わす」ことを願い、「単なる外観」へと墮したくないと強く願えば願うほどに、かくも自分が強くそうありたいと願うのはなぜなのか、それは自分自身が「もつとも恐れていた偽善者」に成り下がっているからではないのか、といった「疑惑」とそれをめぐる「奥底の闘い」へと導かれることにならざるを得ない。

そして、かくも「偽善」と「動機」とが結びつくという事態を前に、ルソーは「引き裂かれた魂」をめぐる問題を抱え込んでおり、ロベスピエールは「魂の葛藤」として政治のなかにこの問題を持ち込んだ、とアレントはみたわけである。では、ウェーバーやヤスパースの議論において、アレントによって着目されたこの種の問題はどのように考えられることになるのか。次に、この点の検討に移ることにしよう。

4. ウェーバーとヤスパースにおける「人格」

ウェーバーは、「生ける人間の意欲」と人格的に結びついた「問い」を出発点として、学問的な「問題」を構成することが可能になると考えていた。そして、こうした思考様式が、「活き活きとした感受性に富む人々が協働するさいには、つねに避けがたい随伴現象であり、……まったく正当なことである」⁽⁵⁵⁾、と考えていた。もちろん、ウェーバーにとつてこのような発想が可能だったのには理由がある。それは、「活き活きとした感受性に富む人々」という「人格」とし

て、それぞれがそれぞれの置かれた状況にに応じて「協働する」ような社会というものを、誰よりもウェーバー自身がりアルに願ひ、展望していたことによる。もつとも、彼にとつての「人格」が、こうした面とまったく異なる性格も併せ持っていた点にも注意をしておく必要はある。

プロテスタンティズム研究として、実際に、カルヴィニズムのような誰が救われて誰が救われないのかが「予定説」の下で決められている「悲愴な非人間性をおびる教説」によつてこそ、「個々人のかつてみない内面的孤独化の感情」を育くむことが可能になつたと考え、次のように述べた部分などは、そうした一例として挙げることができよう。

「現世を超越する全治の神の目」に注意を払い、そのような「神の意志に適うように生活態度を組織的に統一すること」、つまり「超越的な目標のもとに方法的にうち立てられた全体となる」ように「ひとつの価値基準にあわせて〔自己の〕生活を内側から組織的に方向づけていこうとする、そういった態度」、これこそ「われわれが「人格」……という觀念に結びつけて考えるところの」ものである。⁽⁵⁷⁾

ただ、ウェーバーがこのように考えた背景には、「首尾一貫したゼクテを基盤として、権力——政治的権力であれ、強権制的・家父長制的またはいかなる種類の権力であれ——に対抗するところの、被支配者たちの、しかも被支配者各個人の、不滅のものとみなされるところの一つの「権利」が成立する」のであって、「この意味での「良心の自由」は、——それが広汎な・倫理的に制約された行為の全体を包括するとき・権力とりわけ国家権力からの自由を保障するところの・「人権」であるが故に——、原理的に第一次的な「人権」である」、という理解が控えていた。しかも、「それは、このような性質のものとしては、古代にも中世にも、また国家による宗教強制を伴うルソーの国家理論にも、

ともにひとしく知られていない概念である」ばかりか、「その他の「人権」・「市民権」または「基本権」は、右の人権に付随するものである」、とまで論じられていたことと合わせてみておかなければならない。⁽⁵⁸⁾かくして、アレントが着目した「人格」における「動機」と「偽善」をめぐる問題も、このようなウェーバーの文脈で検討されるとすれば、「ルソーの国家理論」でさえ知らない「権力とりわけ国家権力からの自由を保障するところの・「人権」」を重視する思想であるといえるのかどうか、という点が問われることになるだろう。

では、ヤスパースの「コミュニケーション」の局面において、「偽善」の問題はどのように捉えられることになるのか。彼は、「対話を哲学することの適当な伝達形式とみなす」⁽⁵⁹⁾ので、アレントが気にしたような「偽善」が真つ向から問題になるように思われる。「コミュニケーション」は、理念上はソクラテス的なコミュニケーション⁽⁶⁰⁾でしかありえない、と主張していたからであるし、「コミュニケーションにおいて、人々は自分自身を啓き示すために、またお互いに自分を啓き示し合うため、闘いつつ問いにかける」ことから逃れられないと考えていたからである。だが、「闘いつつ問いにかける」ことによつて、すなわち、「コミュニケーションの仕方を意識的に反省してこそ、コミュニケーションへの道を開くことができる」、とヤスパースがいうときに、「コミュニケーション」に参画する「人格」において「動機」と「偽善」が問題になることはないのだろうか。ヤスパースはいう。

「私は実存としては他の実存によつてのみ存在し、他の実存は私によつてのみ存在し、それゆえ実存はそれのみとしては全く存在せず、ただ他の実存とのコミュニケーションによつてのみコミュニケーションのうちのみ存在する」⁽⁶¹⁾

ヤスパースにおける「人格」とは、このような「コミュニケーションによってのみコミュニケーションのうちにのみ存在する」ものである。しかし、そうであるとするならば、そこでの「コミュニケーション」がどのような内実を備えているかということは、「人格」の在り方と直接的に関わってくる。そして、この問題を解く鍵は、ヤスパースがここで「実存」と述べている点にある。

ヤスパースにとつて、「実存」とは「現存在」から区別されるものであり、決して「心理学的な(意味の——菅原注)主観ではない」。そうした主観とは異なり、「実存は、主観性と客観性との両極のうちに現存在として現象するもの」であつて、「実存は、対象としてどこかに与えられていたり、観察のために基礎的なものとして推論されたりするような或るものの現象ではない」。「実存は、ただ実存自身と他の実存にとつてのみの現象である」ゆえに、「私の現存在が実存であるのではなく、人間は現存在において可能的実存」に留まつているにすぎないからである。つまり、人間とは「現存在」において未だ「実存」しているわけではなく、「可能的実存」として現象する、というわけである。だが、このことは、まさしくヤスパースの議論が「意味ある行為」をめぐる議論との関係で想定した「人格」と関わっていることを示している。

「可能的実存」が「現存在的コミュニケーション」の限界を越えるとき、それは「実存的コミュニケーション」へと移行する。この点、ヤスパースは、「実存的コミュニケーション」として、「自我が相互に、因果的ではなく理念的に結びれている全体性⁽⁶⁴⁾」に関わる問題を提起する点に、「実存」独自の意義があるとみた。それゆえ、人間が単なる因果的帰属の問題を超えて「理念」の問題を扱おうとする場合、自己の全存在を賭けて「究極的価値」から導かれた「理念」を問題にする存在者を指す人間像として、つまり「現存在」とは異なる人間像として、ヤスパースは「実存」という概念を導入したと考えられる。

その意味では、「現存在的コミュニケーション」の限界において「実存的コミュニケーション」がみられる、と彼は考えた。具体的には、「現存在的コミュニケーション」の枠内に留まる人間は「不満」に支配されているとみなし、未だ「実存」へと至ることのできない人間の「不満」を看取した⁽⁶⁵⁾。したがって、そもそも「コミュニケーション」に關わる人間の根底には「不満」があるということ、そして、「不満」を抱えた「現存在」が「実存」へ突破していかうとする際には「実存」としての各人の間で「コミュニケーション」が必要になると考えていた⁽⁶⁶⁾。ヤスパースは、各人の「不満」と「不満」によって引き起こされるコンフリクトを問題化する一つの様相として、「コミュニケーション」論を構想したわけである。

また、ヤスパースは、「現存在」でコンフリクトが問題化してくる場合、それがしばしば「暴力をともなつた闘い」になることについても言及している。つまり、「現存在」とは、みずからをも破壊しかねない「暴力をともなつた闘い」の問題を原理的に回避することができない状況に規定された存在としてみていたわけである。しかし、彼にとつて、「現存在」とは、「可能的実存」として、「その開示過程において自己を明白にしながら自己をなお創造する」存在でもあった。それゆえ、「コミュニケーション」において私は他者と共に私に開示される」ので、「実存的開示によつて經驗的な現存在としての私が何であるかのみならず、私自身が何であるかが世界内で明らかになる」、そういう可能性も「闘い」の仕方によつては顕現してくる、と考えられていた。そこで、問題は、アレントが着目したような「偽善」というよりは、そういう後者のような「闘い」としてどのような「闘い」があるのか、ということに移行する。

アレントにおいて「動機」が公にされるとすれば、それは「疑惑」の対象となり「偽善」の呼び水になるわけだが、ヤスパースは、「私は個別者として自分だけでは開示されることもないし現実的でもない」が、「コミュニケーション」において開示されることの過程は、闘いであると同時に愛であるような、あの、他と比較しようのない闘い、すなわ

ち「愛しながらの闘い」——「実存」のための「闘い」——を引き起こさずにはいないという形での、自他双方向へと開かれた志向を持つことができた。⁽⁶⁹⁾ 彼にとつては、「実存的コミュニケーション」における争いの様相とは、「愛しながらの闘い」以外にはありえなかつたからである。

そして、このような「実存」をめぐる「愛しながらの闘い」が、徹底的な公明さを求め、あらゆる権力と優越感を排除し、他者の自己存在と自分の自己存在とを同等に取り扱うことをその内在的条件として含んでいるということは、彼にとつて当然視されていた。「闘い」が愛しながら行われる際には、「愛」を通じて、そこには「連帯性」と「同源性」を見出すことができるようになるし、またそれとは逆に、「愛」とは「連帯性」や「同源性」といった形で現象してくると考えられていた。

なお、このように用いられる「連帯性」とは、「(「コミュニケーション」に入るという意味での——菅原注) 冒険を引き受け、それを共通のものとし、結果に対しては共に関与するから、自己を問いの対象とするあの徹底性をはじめて可能にする」ことで生じてくる。また、「同源性」とは、「技術的な闘争手段(知識や知能や記憶力や疲労度)の差異にもかかわらず、いっさいの力を相互に出し合うことによつて」成立するものとして捉えられている。「コミュニケーション」においては、「闘いは同等の水準で行われるから、闘いそのものうちには既に承認があり、設問のうちには既に肯定がある」、と述べることでヤスパースは、「実存的コミュニケーションにおいてはきわめて激しい闘いのうちに、まさに連帯性が顕現される」、と考えることができたわけである。⁽⁷⁰⁾

おわりに

以上のように、ここまでウェーバーの議論とアレントが提起した「人格」に潜む問題を手がかりとしながら、ヤス

パースの「コミュニケーション」における「人格」の課題を探ってきた。結果として、ヤスパースの議論は、ウェーバーの「価値討議」を人間の「コミュニケーション」の一形態として捉え返した上で、その根底には「現存在」の「不満」と、「実存」としての「愛」をめぐる問題があることを明らかにしている。また、「コミュニケーション」においては、同意に至ることが必ずしも第一義的な目的として設定されていたわけではなかった。⁽²²⁾

ただ、ヤスパースは、「闘いながらのコミュニケーションが、時間的現象の中ではつねに未完結である」ことに注意を促し、時間的現象として「コミュニケーション」を捉えていた。そして、「他人と私自身とを、とことん吟味することによって、個々の「人格」は、「コミュニケーション」の展開に応じた自己の意見の修正が認められると同時に、他者の意見を修正するよう異議申し立てをすることも認められるようになる、と考えていた。⁽²³⁾ また、「コミュニケーション」を通じて本当に伝達されたのかという無限遡及的に吟味され得る「伝達可能性」に関する論点は、「人格」から発せられる「問い」への応答可能性にかかっているとみなされていた。したがって、アレントがいうように「動機」に着目した場合に「偽善」が問題になることはその通りであるとしても、その「偽善」とどのように対峙するのかという点については、ヤスパースの議論においても一定の見解が示されていたとみることができる。

既に確認したとおり、「コミュニケーション」においては、当初設定された問題枠組みを転換していく可能性が双方に等しく開かれてくる、と考えられていたわけで、「コミュニケーション」の結果として必ずそうなる保証はなくとも、当事者間において「連帯性」と「同等性」を尊重しようといった規範意識が共有されてくる余地を見出すことはできる。そうすることで、「コミュニケーション」を通じて共有されるに至った規範意識が、再度「コミュニケーション」を通じて当事者たちの問題関心へと還流し、みずからの規範意識に対して何らかの再帰的作用を及ぼすといったことは十分に考えられる。その意味でヤスパースの議論のなかには、「コミュニケーション」のなかには反省的作用を惹起

する契機がはじめから埋め込まれていた、といえよう。

最終的に、「動機」と「偽善」をめぐる問題が残るとしても、それは単に数的な意味での「複数者」ではなく、「その尊厳がまさにその複数性 (plurality) に存するような、限りなく変化に富む複数者 (multitude)⁽⁷⁾」からなる「人格」が織り成す「コミュニケーション」を通じて得られる同意と不同意に基づき実践的解決が目指されるべき種類の問題、という見方ができるかどうかが重要である。今や、ルソーが「一般意志」として示し、ロベスピエールが考慮した「世論」のような形態で万人の潜在的な意見が一致するといった事態は、「複数者 (multitude)」から成る「人格」の「コミュニケーション」から、もつとも遠いところにあつたであろうことは明らかであろう。「偽善」の衝動と常に向き合わざるを得ない現実を直視しつつ、「偽善」に滑り落ちていく可能性が常に開かれていることを意識しつつ、問題解決を目指すプロセスとして、「コミュニケーション」論を解釈し再構成していくことが「人格」には求められている。

注

- (1) K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, Serie Piper, 1977, S.37f. (重田英世訳『哲学的自伝』(理想社、一九六五) 五三頁)。以下、本文で引用した邦訳は一部変更を加えている。
- (2) Jaspers, *ibid.*, S.34 (同上書四六頁)。
- (3) K. Jaspers, *Reichenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, R. Piper & Co. Verlag, 1951, S.330 (ヤスパース協会訳『現代ヨーロッパの精神的課題』(創元社、一九五四) 一七二頁)。
- (4) K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Artemis, 1950, S.25 (草薙正夫訳『哲学入門』(新潮文庫、一九四九) 三〇頁)。
- (5) ヤスパースは、当時のハイデルベルク大学において、リッケルトをはじめとする「職業哲学者仲間」から「異邦人とみなされて」いた。そして、ウェーバーの死に際し、ヤスパースはハインリヒ・リッケルトから「きみがマックス・ウェーバーからひとつの哲学を編み出そうと、それはきみの勝手だ」、「しかしきみが彼を哲学者と呼ぶなどとは、非常識も極まる」と批判されたと述べている

- (Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, S.38f. (『哲学的自伝』五四一―五五頁))。
- (6) K. Jaspers, *Max Weber*, Serie Piper, 1988, S.98 (権俊雄訳『マックス・ウェーバー』(理想社、一九六五)八七頁)。もっともウェーバーが哲学的体系を何ら考えたり教えたりしたことなどなかったが、ヤスパースは彼という存在そのものが哲学であると述べている (*ibid.*, S.94 (同書八〇頁))。
- (7) ウェーバーによると、「価値判断とは、私が具体的固有性の内にある対象に対して特定の具体的な形で、態度を決めること」である (M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3.Aufl., J.C.B.Mohr, 1968, S.252 (以下、G.W.L.と略記) (森岡弘通訳『文化科学の論理学の領域における批判的研究』(『歴史は科学か』(みすず書房、一九八八)一五六頁))。
- (8) K. Jaspers, *Kleine Schule des Philosophischen Denkens*, Serie Piper, 1974, Kap. VII (松浪新三郎訳『哲学の学校』(河出書房新社一九八〇)Ⅷ章)。なお、ヤスパースとウェーバーの議論を包括的で法哲学的観点から検討したものとして、拙稿「M. ウェーバーとK. ヤスパースにおける価値思考の法哲学的意義(一)〜(七)・完」——現代正義論の思想的背景——(『北大法学論集』五八巻一号〜五九巻一号)および「価値相対主義問題の「克服」のために——ウェーバーからヤスパースへ」(同五九巻二号)を参照。
- (9) その意味で、本論は、ウェーバーの「価値討議」を継承したヤスパースの「コミュニケーション」論に、どのような含意があり、それがどのように発展していくことになったのかを探る筆者による一連の研究、すなわち、ウェーバー及びヤスパースからアレントへ接続される法思想史研究の一環である。したがって、本論は、論文「アレントの『政治理論』における脱「哲学」的志向と「政治哲学」的性格」(『法の理論』31(成文堂、二〇一三))、「ヤスパースにおける「哲学すること」の法哲学的含意」(大野達司編『社会と主権』(法政大学出版局、二〇一四))で示した議論と内容的に呼応しており、部分的に重なり合うなど深い関係がある。併せて参照いただければ幸いである。
- (10) H. Arendt, J. Kohn (ed.), *Essays in Understanding*, Harcourt Brace & Company, 1994, pp.182f. (齋藤純一・山田正行・矢野久美子訳『アレント政治思想集成』(みすず書房、二〇〇二)二四七―二四八頁)。
- (11) Arendt, *ibid.*, p.183. (同上書二四八頁)。
- (12) Arendt, *ibid.*, p.182. (同上書二四七頁)。ちなみに、ヤスパースは、そのような「世界観」や「体系」を打ち立てた、歴史上最後に現れたものとしてヘーゲル哲学を念頭に置いている。いうなれば、「ヘーゲルこそ」「限界状況」を体験するのを妨げ、そもそも非哲学的でしかない誤った魂の平安を与える空虚な「殻」を指し示す「生の意味を把握したと称する世界観や「全体についての整合的な理論」として提示される体系」を与える哲学者ということになろう。ヤスパースにおける「限界状況」については、K. Jaspers,

- “Existenzzerhlung”, in: *Philosophie II*, Julius Springer, 1932, Kap. 7 (以下『*Phi. II*』略記) (ヤスパース(小倉忠祥・林田新一・渡辺二郎訳)『ヤスパース・マルセル』(中央公論社一九八〇)四九一五四頁(以下『ヤスパース・マルセル』と略記))。
- (13) Arendt, *ibid.*, p.185. (同上書二五一—二五二頁)。
- (14) Arendt, *ibid.*, p.441 (齋藤純一・山田正行・矢野久美子訳『アレント政治思想集成2』(みすず書房、二〇一〇)二九五頁)。
- (15) Arendt, *Men in Dark Times*, p.74 (『暗い時代の人々』一九一—二〇〇頁) / Arendt, *Essays in Understanding*, p.441 『アレント政治思想集成2』二九四—二九五頁)。
- (16) Arendt, *ibid.*, p.186 (『アレント政治思想集成1』二五二—二五三頁)。
- (17) Arendt, *ibid.*, p.183 (同上書二四八頁)。
- (18) Arendt, *ibid.*, p.186 (同上書二五三頁)。
- (19) アレント自身次のように述べている。「ヤスパースが現われ話し出すと、すべてが明確になるのですよ。ヤスパースには、他の誰にも見られないほどの率直な「信頼性」語り合いにおける制約のなまところがあるのです」(Arendt, *ibid.*, p.22(同上書三二頁))。
- (20) Arendt, *ibid.*, p.183 (同上書二四八頁)。
- (21) Arendt, *ibid.*, p.443 (『アレント政治思想集成2』二九七頁)。
- (22) Arendt, *ibid.*, p.443 (同上書二四八頁)。
- (23) ヤスパースは「アレントによって「政治的自由の最大の実験であるこのアメリカ合衆国の世界と、他面全体主義のもろもろのメカニズムを」以前に私ができた以上によく見ることを学びました。ただしあちこちの点で私が幾分手間取りましたのは、彼女にはマックス・ウェーバーの思维形式、研究方法、理解がなじめなかったせいにすぎません」と述べている(Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, S.81 (『哲学的自伝』一二四頁))。
- (24) Weber, G.W.L., S.158f. (富永祐治・立野保男訳、折原浩補訳『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』(岩波文庫、一九九八)五〇—五一頁)。
- (25) Jaspers, *Phi. II*, S.114. (『ヤスパース・マルセル』一七二頁)。なお、ヤスパースの以下の議論については、拙稿「正しさ」の伝達可能性——ウェーバーとヤスパースの議論を手がかりに」(井上匡子・大野達司・菅原寧格編『公共空間における個の自律』(風行社、二〇〇九)二二—四頁以下を参照)。
- (26) Jaspers, *ibid.*, S.116. (『ヤスパース・マルセル』一七四頁)。

- (27) Jaspers, *ibid.*, S.114. (同上書一七二頁)。
- (28) K. Jaspers, *Die Idee der Universität*, Springer, 1961, S.88. (森昭訳『大学の理念』(理想社、一九五五)二二二頁)。
- (29) Jaspers, *ibid.*, 89 (同上書一二七頁)。
- (30) Weber, G. W. L., S.149 (『客観性』三〇—三二頁)。
- (31) Weber, *ibid.*, S.541, S.427 (清水幾太郎訳『社会学の根本概念』(岩波文庫、一九七二)七頁、林道義訳『理解社会学のカテゴリー』一一頁(岩波文庫、一九六八))
- (32) Weber, *ibid.*, S.545 (『社会学の根本概念』一三頁)。ちなみに、ウェーバーにとって「社会学」とは「社会的行為を解釈によって理解するという方法で社会的行為の過程および結果を因果的に説明しようとする科学」であり、「行為」が、「単数或は複数の行為者が主観的な意味を含ませている限りの人間行動」を指すことは、既に「社会学」という学問の前提とされている(*ibid.*, S.542 (同上書八頁))。
- (33) Weber, *ibid.*, S.546 (同上書一四頁)。
- (34) Weber, *ibid.*, S.546ff. (同上書一四—一六頁)。
- (35) H. Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, 1990.
- (36) Arendt, *ibid.*, p.86 (志水速雄訳『革命について』(ちくま学芸文庫、一九九五)一四二頁)。
- (37) Arendt, *ibid.*, pp.87-88 (同上書一四五頁)。
- (38) Arendt, *ibid.*, p.92 (同上書一五二頁)。
- (39) 同上。
- (40) 同上。
- (41) Arendt, *ibid.*, p.91 (同上書一五〇頁)。
- (42) Arendt, *ibid.*, p.91 (同上書一五〇—一五一頁)。
- (43) Arendt, *ibid.*, p.97 (同上書一五八頁)。
- (44) 要するに、「法廷に入るのは自然的自我ではない。法の前に現われるのは法によってつくられ、権利義務を有する人格である」とも述べられている(*ibid.*, p.97 (同上書一五八—一五九頁))。
- (45) Arendt, *ibid.*, p.97 (同上書一五九頁)。

- (46) 同上
- (47) 以下、本段落の引用はArendt, *ibid.*, pp.97-98 (同上書一五九—一六〇頁)。
- (48) Arendt, *ibid.*, p.96 (同上書一五七頁)。
- (49) Arendt, *ibid.*, p.98 (同上書一六一頁)。
- (50) Arendt, *ibid.*, p.98 (同上書一六〇頁)。
- (51) Arendt, *ibid.*, p.99 (同上書一六一頁)。
- (52) Arendt, *ibid.*, p.98 (同上書一六一頁)。
- (53) Arendt, *ibid.*, p.86 (同上書一四三頁)。
- (54) 以下、本段落と次段落の引用は*ibid.*, p.87 (同上書一四四頁)に於て。
- (55) Weber, *G. W. L.*, S.158f. (『客観性』五〇—五一頁)。
- (56) M. Weber, "Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus", *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, 1920, S.93 (大塚久雄訳『プロテスタント・エチカの倫理と資本主義の《精神》』(岩波文庫、一九八九)一八三頁)。
- (57) M. Weber, "Konfuzianismus und Taoismus", in: *Max Weber Gesamtausgabe* (Abteilung: Schriften und Reden, Bd.19), J.C.B. Mohr, 1989, S.472, 467f., 460ff. (大塚久雄・生松敬三訳「儒教と「モウリタニズム」」(『宗教社会学論選』(みすず書房、一九七二))一九九—一九二一頁)。
- (58) M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Grundriss der verstehenden Soziologie), 5. revidierte Aufl., J.C.B.Mohr, 1972, S.726 (世良晃志郎訳『支配の社会学Ⅱ』(創文社、一九六二)六五五頁)。
- (59) 注25を参照。
- (60) Jaspers, *Die Idee der Universität*, 86f. (森昭訳『大学の理念』(理想社、一九五五)一二二頁—一二七頁)。
- (61) Jaspers, *Phi. II*, S.13 (『ヤスパース・メルセル』六二頁)。
- (62) つじの議論については、Jaspers, *Phi. II*, S.1 (同上書四九—五〇頁)を参照。
- (63) ヤスパースは、「私は私自身の行為のみによってコミュニケーションの意味を獲得するのではなく、そのためにはそれを他人の行為が迎えねばならない」という。彼にとって他者存在とは、「われわれ両者は相互承認において、はじめてわれわれ自身となる」ような存在以外に考えることができない。ここでの「相互承認」には、「私」と他者存在とが、互いに手段的存在ではないことを確認し合

- う、といった意味が含まれている。つまり、「私」とっては、他者存在が、それ自体として尊厳をもった「他者」として現れてくる
 ことが前提とされている。「コミュニケーションは私の可能的な自己存在の深みから、他人のうちにある同じ可能性から話しかけられ
 て要求されるものであり、このコミュニケーションにおいて私は、そのつどの唯一の他者と共に、私がそれであるものとなる」ので
 あつて、「われわれ両者は相互承認においてはじめてわれわれ自身となる」からである (Jaspers, *ibid.*, S.57 (同上書一〇—一一
 頁))。
- (64) Jaspers, *ibid.*, S.54f. (同上書一〇八頁)。
- (65) ヤスパースは、「現存在」／「可能的実存」から「実存」を開明していくための根源、原動力として「不満」を位置付け、「コミュニ
 ケーションに対する不満は実存へ突破するための根源であり、その突破を開明しようとするための根源である。……実存開明
 はコミュニケーションの不満の経験とともに始まる」(Jaspers, *ibid.*, S.55 (同上書一〇九頁))、と述べている。
- (66) ヤスパースによると、「討議は本来的なコミュニケーションの手段であるが、まだ(単にそれだけをもつても——菅原注)その
 コミュニケーションの実現であるとはいえない。(現存在としての——菅原注)可能的実存は、自己の信念と意欲との意味を明らかに
 するために討議に入る。討議する者は両方とも、自分たちが本来何を考えているかをまだ知らない。彼らはその討議において、あの
 根源、すなわちそこにおいて彼らが一致したり一致しなかったりするところの、……根源に到達しようとする。けれども、それら
 の原理は彼らにとって直ちに相対的となる。……もし実存的結合における信頼の意識が他の根源からして既に強力になっているなら
 ば、そのときには討議のこの形式は一つの自己存在の他の自己存在との絶え間なき哲学的開明への道である」(Jaspers, *ibid.*, S.100(同
 上書一五六—一五七頁))。
- (67) 「暴力をともなった闘い」とは、「強制し、制限し、抑圧するという働きをする」一切の闘いを意味し、「現存在が暴力をともなった
 闘いに固く結びつけられたものであるということは、じつは乗り越えられないどうにもならない(現存在にとつての——菅原注)限
 界状況である」と考えられていた (Jaspers, *ibid.*, S.235, S.239 (同上書三二二頁、三二九頁))。
- (68) ここでは、「闘いとどうも二つの本質的に異なった様式」が考えられている。曰く、「闘い」とは「暴力をともなった闘い」
 であると同時に、「他者と共に私に開示される」ような「闘い」のあり方もありうる、というわけである (Jaspers, *ibid.*, S.64, 235 (同
 上書一八、三二二頁))。
- (69) Jaspers, *ibid.*, S.65 (同上書一一九頁)。
- (70) Jaspers, *ibid.*, S.65ff. (同上書一二〇—一二二頁)。

- (71) 「コミュニケーション」が成り立つ前提として、「討議している二人は、ともに知ることが欲している。両者は明白な事実をみとめるとともに、もろもろの矛盾を認める。両者はおたがいに耳を傾ける。両者はおたがいに忌避しないことを欲する。しかも両者は、対立のなかで、それぞれの自分の究極的な目標が明らかになることを欲する」ことが必要である (Jaspers, *Kleine Schule des Philosophischen Denkens*, S.77f. (『哲学の学校』一三三頁))。
- (72) ヤスパースは、「了解がたいもの」こそが「コミュニケーション」の根底にあると考え、次のように述べている。「了解可能なものは実は了解しがたいものうちにある共同体のための媒介であり、了解しがたいものを明晰化の無限の過程へもたらすものである。……だから、単に了解可能なものが主要関心事となれば、……万事が水のように透明に合理化されるならば、共同体としてのコミュニケーションは消失する」 (Jaspers, *Phil. II*, S.62 (『ヤスパース・マルセル』同上書一一七頁))。
- (73) Jaspers, *ibid.*, S.243ff. (同上書三三六―三三七頁)。
- (74) Arendt, *On Revolution*, p.83 (『革命について』一三八頁)。

〔付記〕脱稿後、二〇一五年一月二四日に開催された法理学研究会において本稿の骨子を報告する機会を得た。有益な批判とコメントをお寄せいただいた先生方には、記して謝意を評したい。執筆にあたっては、平成二四―二六年度科学研究費補助金(若手研究(B))…課題番号二四七三〇〇四)の支援を受けた。