

# アーレントとソクラテス

建 畠 正 秋

- I はじめに一《ソクラテス問題》
- II アーレントにおける“ソクラテス観”の変遷
- III “現実拮抗的”思想家としてのソクラテス
- IV ソクラテスと〈一者の中の二者〉

## I はじめに一《ソクラテス問題》

アーレントがソクラテス論を本格的に展開したのは、『精神の生活』（遺作となった未完の大書）の第一巻「思考」の中核部（第3章「何が私たちに思考させるのか」の「17. ソクラテスの答え」と「18. 一者の中の二者」）においてである。ここで始めてアーレントはいわば“生けるソクラテス”を議論の対象にしたと言っても過言ではない。本稿の目的は、アーレントのソクラテスへの関心が、一様なものではなく幾つかの段階を有したものであり（II）、最終段階としての『精神の生活』において“生けるソクラテス”論として如何に結実したか（III & IV）、を明らかにすることにある。まずこの節では、本論に入る前の予備考察として、ソクラテスその人を論じることの一般的な難しさについて、少し触れておきたい。

ソクラテスは一文すらも書き残さなかったが、弟子たるプラトンはソクラテスを主人公とした『対話篇』を一生涯かけて書き残した。現在にまで伝わっている三十数篇の『対話篇』をひとまとめにしてソクラテスについての一編の思想的伝記と見なすことが許されるのなら、これは人類史上最大長編にして最高傑作の思想的伝記ということになるだろう。師の側にある“無”と弟子の側にある“豊饒”、このアンバランスこそが、私たちを魅了し、また困惑させるのであって、そのことが根本的誘因となって、私たちは《ソクラテス問題》（=＜歴史上のソクラテス historical Socrates＞は何を言い、そして、何を行ったのか）へと導かれるのである。アランは『イデー』の「プラトン」の冒頭で、「ソクラテスとプラトンの間には一つの貴重な出会いがあった。というよりむしろ、反対するものの衝突があった。これまでにない最も驚くべき思考の運動がそこから生まれた。だから、この師とこの弟子の対比をいくら強調しても、しすぎることはないのである。」[Alain, Idées, 9=16] <sup>(註1)</sup> という見解を提示しているが、「反対するものの衝突があった」というのはアラン一流の文学的な直観に他ならないとしても、私はこの見解に賛意を表したいと思っている。というのは、ともすれば《ソクラテス問題》は、『対話篇』の発言のどこまでが＜歴史上のソクラテス＞に帰し、どこからはプラトン自身に帰するものなのか <sup>(註2)</sup> という具合に論じられがちであって、それはそれで大いに意義のあることだと考えられるが、端的に言って、《ソクラテス問題》における最重要事項はソクラテスの“実存”（=一個の人間としての在り方）を発見することにあるのであって、両者における思想内容の相違をチェックすることにはないからである。とは言っても、ソクラテスの“実存”を発見できるか否かは、次に述べる“ウロボロスの循環関係”をどのように読み解くかに懸かっている

るのであって、プラトンの『対話篇』の具体的な検討を抜きにしては、《ソクラテス問題》の解明を計ることは不可能であるに違いないのだが…。

① 私たちが持ち得るソクラテスの“実存”についての手がかりはすべて、プラトンの“天才的”著作に依存している<sup>(註3)</sup>。

② だが、そのプラトンの“天才的”著作は、ソクラテスの“実存”に触発されて執筆されたものである。

ソクラテス論を展開しようとする限りにおいては、誰でも同じことだろうが、アーレントと言えども《ソクラテス問題》に対して何らかのスタンスを取ることを余儀なくされていることに変わりはない。アーレントの《ソクラテス問題》に対するスタンスはどのようなものだろうか。彼女は極めて簡潔かつ率直に「…正真正銘にソクラテス的なものとプラトンの教示した哲学とに間には一本の明確な分割線が存在するというのが私の信念である。」[LM, 1/168=上/194]と述べている。世の中の大多数の古典学者たちと同じく、アーレントも、プラトンの初期の『対話篇』では、＜歴史上のソクラテス＞が随所にその姿を現している<sup>1</sup>と見なしており、そしてまた、二人のソクラテス（=歴史上のソクラテスとプラトン哲学のスポークスマンとしてのソクラテス）が紛らわしく併存している中期以降の『対話篇』に関しては、十分な注意が必要であって、場合によっては敢えてプラトンの記述に逆らって“ソクラテス的なもの”を抽出することが大切になると考えている。「彼 [=プラトン] は『テアイテトス』の中でソクラテスに“偉大な哲学者は、…若いころから市場への道さえ知らないでいる”と語らせている。」のだが、このような「反ソクラテスの言明」[LM, 1/168=上/195]を間違っても信じてはならないのであって、『対話篇』の具体的読解に取り掛かるに際して、こうした諸注意さえ怠らなければ、「現実のソクラテスについての正真正銘な情報」[LM, 1/168=上/195]の把握は十分に可能であると、アーレントは指摘している。

それにしても、アーレントが《ソクラテス問題》について語ったのがこれだけのことでしかないとするれば、次のような疑問が生じて当然であろう。つまり、“ソクラテスのソクラテス性”について直観する能力がまず読者の側に存在しなければ正真正銘のソクラテスは見えてこないのではないか、そもそもどうして『対話篇』の中の或る言明が＜反ソクラテスの言明＞であると判断できるのか、というような反論を、アーレントは予想さえしていなかったのだろうか、という疑問である。私には、“ウロボロスの循環関係”についてアーレントが無自覚であったとは到底思われぬ。というのは、先に引用した箇所のすぐ後、つまり、『対話篇』の具体的読解に入っていく直前の所で、「私の選択が歴史的に正当化されるものであることには、誰にも全く異論がないと思われる。おそらく、一人の歴史的人物を一つのモデルに変形することは、それほど容易には、正当化され得ないであろう。もっとも、その問題の人物が私たちの割り当てる機能を演じ切れるようにするためには幾分かの変形が必要であることは、疑いのないことなのだ。」[LM, 1/169-170=上/195]と述べ、“理念型”の構成について言及しているからである。

以上のことを斟酌すれば、アーレントがソクラテス論の展開に先立って、「私が望んでいるのは、私が無作為にソクラテスを選んだのではないということ、読者が信じてくれることである。」[LM, 1/168=上/194]と改めて述べているのも単なる弁解でないことが一応了解されてくる。メルロー=ポンティは『哲学を讀んで』の中で、短くはあるが感銘深いソクラテス論を展開するにあたって、「哲学者の全き機能を再発見するためには、私たちが読みもし、また、私たちがその当人でもある著作家の哲学者たちでさえ、ある一人の人間をパトロンとして承認することをこれまでに一度も停止したことはない、ということを出さなければならない。その人間とは、少なくとも国家の講壇の一員としては、書きもせずまた教えもしなかった人間、街で出会う人々に話しかけてドクサと諸権力を巡っての難儀を引き受けてきた人間であ

る。要するにソクラテスを思い出さなければならないのである。」 [Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, 42=226] と述べているが、この言葉には、アーレントも間違いなく賛同するものと思われる。というのは、メルロー=ポンティの言う哲学者とは、「私たちと真理との関係は他の人々を經由している。私たちは他の人々とともに真理に赴いているか、さもなくば、私たちが赴いているのが真理でないかのいずれかである。」 [Merleau-Ponty, *id.*, 39=224] ということを実感している者のことであり、アーレントにおいても、後で述べるように、哲学者の本来的な役割は、この地球上からの、つまり＜複数性 plurality＞の領野からの遊離を決して良しとすることなく、それに対して“拮抗的關係”を保ちながら思考活動を展開するところに存在すると考えられているからである。

## II アーレントにおける“ソクラテス観”の変遷

アーレントは、『精神の生活』第一巻「思考」の終末部で、「今やこれまでの長い反省の終わりにあたって注意を喚起したいことがある、…それは、私の意見のうちにあつて、何がこの探求の基本的前提となっているかということである。…明らかに私は次の述べるような人々の列にこれまで加わってきたのである。つまり、そうした人々とは、形而上学とあらゆる形而上学的カテゴリーを備えた哲学—それらはギリシャにおけるその開始から現今まで私たちに馴染みのものとなっている—を解体すべく、今日までここしばらくの間、努力してきた人々である。」 [LM, 1/211-212=上/243-244] と述べているが、アーレントにとって形而上学的なものの方が解体されるべきであるのは、一言で表現すれば、それが“この地球上での私たちの生活あるいは活動を第一義的なものとして是認することのない”ものの見方だからである。形而上学批判の立場を終始一貫して守り続けてきたという彼女の主張に嘘偽りが無いのは明らかなことであるが、ソクラテスを＜西洋形而上学＞の礎を築いた者として位置づけるのか、位置づけないのか、この点を巡って、アーレントの“ソクラテス観”が大きな変遷を遂げてきたということも否めない事実である。その変遷は次の四つの段階を有している。

### 第一段階：「胎芽期」

プラトンの政治思想が＜反ソクラテス的＞性格を持つことを指摘し、“ソクラテスのソクラテス性”に注目しているが、その一方で、＜観想θεωρία＞を＜哲学＞の根本的契機（＝＜西洋形而上学＞の源泉）と見做し、＜西洋形而上学＞の端緒を開いた者としてソクラテスその人を位置づける段階。 [『草稿＜カール・マルクスと西欧政治思想の伝統＞』（1953）と『草稿＜哲学と政治＞』（1954）]

### 第二段階：「退嬰期」

“ソクラテスのソクラテス性”への言及はほとんど無く、プラトンやアリストテレスと同一歩調をとる者（＝＜ソクラテス学派 Socratic school＞の開祖）として、つまり＜西洋形而上学＞の礎を築いた者として論じられている段階。 [『人間の条件』（1958）]

### 第三段階：「移行期」

プラトンとの“二人三脚”が清算され、“ソクラテスのソクラテス性”に再び焦点が合わされていく段階。 [『過去と未来の間に』（1968）、主にそこに所収されている論文「真理と政治」（1967）]

### 第四段階：「開花期」

ソクラテス自身における“生ける思考”<sup>(註4)</sup>が直接祖上にのせられる段階。 [『精神の生活』（1978）]

## 第一巻「思考」第3章「何が私たちを思考させるのか」]

最終的には、つまり第四段階の『精神の生活』においては、アーレントはソクラテスを、本来的な思考活動 (= “現実拮抗的” 思考活動を展開する人)、つまり、形而上学的なものの見方に真っ向から対立する人と見做している。アーレントによれば、「神に関わる事柄についてのプラトンやパルメニデスの探究と、人間的現象を結び付け決定している“見えない尺度”を定義しようという外見的にはもっと粗末なソロンやソクラテスの試みとの間には、決定的な違いがある。そして、その違いの、思想史と区別された意味での哲学史に対する関連性は、非常に大きい。」[LM, 1/151=上/174] のである。この節では、最終段階（『精神の生活』）に至るまでの、前の三つの段階においてソクラテスがどのように捉えられてきたかを極大まかに検討することにする。

## (1) 第一段階：「胎芽期」 [1953・1954『草稿』]

ソクラテスとプラトンの関係については、既に次の二点が明確に主張されている。

- ① <ソクラテス裁判>を機縁として確立されたプラトンの政治思想は、<説得πελεύθειν>に対する不信感の上に打ち建てられており、<善のイデア>あるいは、<哲人王>による民衆の支配を志向するもの、つまり“反政治的”なものであった。
- ② プラトンにおいては、<ドクサδόξα (臆見)>と<真理>は敵対的関係にあるが、ソクラテスにおいては、<真理>は<ドクサ>の中にのみ立ち現われるのであり、この点に関してプラトンの真理観は<反ソクラテス的>である。

そして、②との関連で、『精神の生活』において本格的に展開されることになる“生けるソクラテス”論の素描とでも言うべきものが論じられている。“生けるソクラテス”論の屋台骨を成すべき項目は、殆んど出揃っていると言っても過言ではないのであり、それらの項目を列挙すれば、次のようになる。

- ア. <ドクサ>から<真理>を生み出させるものとしての<産婆術>
- イ. <自己と自己自身ἐμὲ ἐμαυτῶ>の内的対話としての<一者の中の二者> (=思考活動)
- ウ. ソクラテスの倫理思想の中核に在る“一人の者でありながら私自身と一致しないより全世界と一致しない方がむしろまだ良い”というテーゼ
- エ. <良心>の起源としての<自己自身と共に生きること>

(ア.については、ここで一つ特記しておきたいことがある。それは、ソクラテスの<産婆術>を巡って展開された“ドクサ論”が、『人間の条件』においては、ソクラテス自身への言及無しで、いわばソクラテス論から“乳離れ”をして、<公的領域 public realm>の“本質規定”として登場してくる、ということである<sup>(註5)</sup>。イ.~エ.については、Ⅲ&Ⅳで詳しく論じる。)

しかし、アーレント自身がこの後すぐに「むしろ、ソクラテスという人物とその裁判において、哲学と政治の間に存在するもう一つのより深い矛盾が現れてきたというのが、真実である。」[PP, 4 of 4 folders/image11=297] と補足しているように、ここでのソクラテス論には、続きがある。そして、結論的には、ソクラテスは<観想 θεωρία> (哲学することの始めには<驚き θαυμάζειν>が在る)を第一義的なものとしており、<西洋形而上学>の礎を築いた人物として、位置づけ可能であると見做されていく。アーレントによれば、「すべての哲学の始めに存在する無言の驚きを無限に延長して、それ自体では束の間の一瞬でしかありえないものを生き方にまで展開させようと試みながら、哲学者は、<驚き>という<情念>に耐えた時に自分がその中に居ると気づいたその単独性 singularity において、自分自身を確立する。そして、いわば、自分自身の内側にある人間の条件としての複数性 plurality を破壊する。」

[PP, 4 of 4folders/image12=298] のであり、ソクラテスの〈哲学〉には、〈ドクサ〉から〈真理〉が生まれるという“政治的”契機が認められるとしても、〈驚き〉と〈観想〉を本旨としている限りは、それにも勝る“反政治的”契機が厳存しているのである。つまり、アーレントは、哲学 (=〈思考 thought〉) と政治 (=〈行為 action〉) の敵対的關係という図式を、ソクラテス・プラトン・アリストテレスの3人が共有しているものとして押さえていく訳である。

(2) 第二段階：「退嬰期」 [1958『人間の条件』]

『人間の条件』における主題は、“この世界における私たちの生活あるいは活動” (=〈活動的生活 *vita activa*〉) であって、人間におけるより高度な活動としての思考活動はそこから除外されている<sup>(註6)</sup>。思考活動が考察の対象から除外されているとは言っても、労働、仕事、行為のように章立されて詳細に検討されることがないという意味においてであって、『人間の条件』における基本的パラダイムを構成するための一つのモーメントとしては、むしろ簡潔明瞭な考察がなされていると言ってよい。私の考えでは、『人間の条件』の基本的パラダイムと言えるものは、唯一つしかない。つまり、〈思考 thought〉と〈行為 action〉の“二項対立の図式”がそれである。『人間の条件』においては、〈ソクラテス学派〉というアーレント独自の術語が多用されているが、その学派には、ある種の“政治的”思想 (=形而上学的なものの方) を共有する者として、ソクラテスはもちろんのこと、プラトンもアリストテレスも所属していると考えられている。その共通の“政治的”思想とは、簡単に言えば、〈活動的生活〉に対して〈観想的な生活 *vita contemplativa*〉 (=〈観想 *θεωρία*〉) を立て、前者 (=この世界に関わっている) に対する後者 (=この世界を超越したものに関わっている) の優位性を肯定するものの方のことである。アーレントによれば、〈ソクラテス学派〉が登場する以前には、つまり、歴史学的に言えば、ペロポネソス戦争でアテナイなどのポリスの生活が疲弊してしまう以前には、古代ギリシャ人にとっての第一義的な関心は“この世界において実現されるべきもの”として〈不死なるもの *immortality*〉を追求することであった<sup>(註7)</sup>。別の言い方をすれば、〈前ソクラテス的〉時代における彼らには、〈ソクラテス学派〉によって始めて発見されることになる〈永遠なるもの *eternity*〉はまだ知られていなかったのである。「永遠なるものの経験」 [HC, 20=36] としての〈観想〉は、数世紀後に登場するキリスト教の「善への愛」 [HC, 76=108] と同じく、〈無世界性 *worldlessness*〉 (=この世界を“超越”していること) をその本質としているのであり、〈永遠なるもの〉が〈不死なるもの〉との間に齟齬を生じるのは〈永遠なるもの〉に内在している〈無世界性〉という性格によってである。〈不死なるもの〉と〈永遠なるもの〉の角逐を象徴しているのが〈ソクラテス裁判〉であり、皮肉なことに〈ソクラテスの死〉によって葬り去られたのは、ソクラテスその人を葬り去ろうとしていた陣営の側に在る〈不死なるもの〉なのであって、その反対にソクラテスが組みしていた〈永遠なるもの〉はその歴史的事件を境にして人間の様々な関心事の中で最高の地位を獲得していくのである。要するに、基本的パラダイムとの関連で言えば、次の二つの意味において、ソクラテスはアーレントにとって正しくキーパーソンと呼ばれるに相応しい人物なのである。つまり、ソクラテスは、①「永遠なるものを厳密なる形而上学的思考の真の中心として発見した」 [HC, 20=35] と見なされうる最初の人物であり、②自らの裁判と刑死によって「哲学者とポリスとの間の葛藤」 [HC, 12=25] が顕在化することになり、その結果、プラトンにおける政治思想の誕生に決定的な役割を果たした人物なのである。

(3) 第三段階：「移行期」 [1967『真理と政治』]

『真理と政治』<sup>(註8)</sup> においては、“ソクラテスのソクラテス性”の理解に関して、一つの根本的に重要な展開がなされている。というのは、〈ソクラテス裁判〉の“ソクラテス自身にとっての意義”につ

いて言及されているからである。その結果、ソクラテスは、プラトンとの“二人三脚”から完全に解放された存在として、初めて具象化されてくるのである。これまでの例に洩れず、〈ソクラテス裁判〉が言及されている箇所それ自体は、ほんの二、三行でしかない。ただ、今回の場合には、主題が別のところに在って序でにそれに触れられているというのではなくて、その箇所で論じられていることが主題そのものと深く関わっている、あるいは、主題の一部をなしている、という点では、これまでの場合と大いに異なっている。その意味を踏まえて、その箇所が含まれているパラグラフの大半を提示すれば、それは次のとおりである。「“悪事を為すより悪事を為される方が良い”<sup>(註9)</sup>というソクラテスの命題は、意見ではなく、真理であることを要求しているのである。そして、それがかつて直接的な政治的帰結を持ったことがあったかどうか疑わしいが、政治的行為に対する一つの倫理的教訓としてのインパクトは否定し得るものではない…。そして、私たちは、プラトンの対話篇から、ソクラテスが敵と同様に友に対しても彼の言明を証明しようとする時は何時でも、その言明は何とも非説得的なものであったかを知っているので、それが高度の妥当性をどのようにして獲得したかを私たち自身に問いたださなければならぬ。明らかに、この妥当性は、尋常ならざる種類の説得に由っている。つまり、ソクラテスは自分の生命をこの真理に賭けようと決意したのである。すなわち彼は、アテナイの法廷の前に姿を現した時ではなく、死刑の判決から逃れるのを拒否した時、一つの範例を示そうと決意したのである。そして、実際、この範例による教えこそは、哲学的真理が濫用や歪曲なしに為し得る唯一の“説得”の形式である。その上、哲学の真理が範例という装いにおいて表明されることができるときにのみ、哲学の真理は“実践的”となり、政治の領域の規則を犯さずに行為を鼓舞できるのである。これこそ一つの倫理的原理が確証されるだけでなく、妥当的なものと見なされる唯一の機会である。」[BPF-TP, 247-248=336-337]。『ゴルギアス』における“悪事を為すより悪事を為される方が良い”というソクラテスの命題については、「Ⅲ ソクラテスと〈一者の中の二者〉」で論じることとして、ここでは、アーレントが〈範例〉を極めて重視している点を確認しておきたい。

アーレントが〈範例〉を重視しているのは、政治という領域が事実性あるいは偶然性に満ち溢れていて、それ故に私たち自身がそこに“いかがわしさ”を感じない訳にはいなくなっているのだが、その“いかがわしさ”の陥穽を回避させてくれる唯一のものとして〈範例〉が不可欠の役割を担っているからである。この論文の最初のパラグラフで、アーレントは、「真理と政治の間の相克の物語は、起源が古くてしかも錯綜したものである…」[BPF-TP, 229=310]と述べているが、ここには何の誇張も無い。政治という領域は〈真理〉(=理性の真理)ではなく〈事実〉(=事実の真理)がものを言う領域だが、〈事実〉には多様性と偶然性が属している。そして、なお悪いことに〈意図的な嘘〉が付きものであり、その嘘が大手を振って跋扈するということが往々にして生じる。それは、ナチスの全体主義的政治体制の中で起きたことだし、アーレント自身が『イェルサレムのアイヒマン』(1963)の上梓を巡って嫌というほど経験させられたことでもある。「実際、人間には阻止できず、したがって手の下しようのない何らかの必然的発展の結果として事実を考える危険と、他方、事実を世界から否定する、つまり事実を巧みに操作しようとする危険との間のきわめて狭い小道を歩む態度を、政治は事実に対してとらねばならない。」[BPF-TP, 259=353]。〈事実〉に内在する脆さや不確かさは不可避なものであって、決して払拭できるものではない。そして、〈真理〉を政治に持ち込もうとする誘惑が、私たちの間に生じたとしても別段不思議なことではない。しかし、〈真理〉が政治に役立つことは期待できそうにない。〈真理〉には、この世界を離れて自立化しようとする傾向が潜んでいるのであって、もしプラトンの言う〈哲人王〉が〈善のイデア〉を掲げつつこの世界に関与しようとしても、挫折は免れ得ないのである。

というのは、〈哲人王〉は、「真理を語る者の立場」 [BPF-TP, 259-354] から政治的な生を裁断すべきであると考えているからである。結局のところ、この世界で生をおくる私たちには、〈真理〉にしろ、〈事実〉にしろ、どちらか一方だけを拠り所にして活動することは禁じられているのである。私たちは一種のジレンマに陥ってしまうのだが、解決策が無い訳では無い。〈範例〉がその唯一の解決策である。アーレントによれば、ソクラテスこそが、思考活動に精通していて、しかも、ポリスの現況から目を背けることなく為すべきことを為した人物という意味で、最も典型的な〈範例〉と見なされるべき人物なのである。アーレントがソクラテスに強い愛着を示す根本的な理由はここにある。

### Ⅲ “現実拮抗的” 思想家としてのソクラテス

アーレントは「真理と政治」の最初のパラグラフで、「不能であることは、正に真理の本質なのであり、そして、欺瞞的であることは正に権力の本質なのであろうか。公的領域は、生まれてきては死んでゆく人々、すなわち、自分たちが非存在から出現してきて、そして、しばらくの後に、また再び非存在へと消え去ってゆくということを知っている存在者たち、に対して、他のどの人間的領域にもまして、実存の現実性を保障するのだが、その公的領域において、真理が無力であるならば、それは一体どんな種類の現実性を所有しているのだろうか。最後に、無能な真理は、真理というものに心を留めもしない権力と同様に、卑しむべきものではないだろうか。」 [BPF-TP, 228=307-308] と記述しているが、この文章の真意は、『精神の生活』からの“逆照射”において考慮された時、具体的に言えば、真理という言葉的思考活動という言葉に置き換えてみた時、始めて明らかになると思われる。つまり、〈この世界の複数性〉に対して無能な“現実遊離的”思考は〈卑しむべき〉ものであるということが、アーレントの言いたかったことなのである。思考活動は〈形而上学の伝統〉においては「〈存在〉の真理を観想するための侍女 handmaiden of contemplating the truth of Being」 [HC, 292=460] であった。今や思考活動をその伝統から切り離して理解すべき時が来たのである。真に要請されるべきは、〈現われの世界 world of appearances〉と「かみ合った」 [LM, 1/24=上/30] 思考活動なのである。この要請に適った人物として、アーレントは“現実拮抗的”思想家つまり“哲学者ならざる哲学者”ソクラテスを登場させてくる。というのは、ソクラテスこそが、唯一の“例外的”思想家、つまり、「思考することと行為することに対する、見かけ上は矛盾する二つの情熱を統一化した」 [LM, 1/167=上/193] 思想家に他ならないからである。

以下、私たちは、『精神の生活』の「17. ソクラテスの答え」の叙述に従って、アーレントの最終的に提示した“ソクラテス論”が如何なるものか見ていくことにしよう。

最初に、アーレントは二つの具体的な事柄に注目している。一つ目は、初期対話篇の〈アポリア的〉様相であり、二つ目は、ソクラテス自身の在り方を巡る三つの〈比喩〉である。

#### A. 初期対話篇の〈アポリア的〉様相

アリストテレスは、『形而上学』第1巻の中でソクラテスについて、次のように述べている。「ところで、ソクラテスは倫理な事柄については研究したが、全自然についてはまったく顧みることがなかった。そして、倫理的な事柄において普遍者を探究し、定義について始めて思いを巡らせた人であるが…。」 [Aristotle, *Metaphysica*, 987b1-4]。古代哲学史を少しでも齧ったことのある人たちは、アリストテレスのこの言葉に倣って、ソクラテスを「“概念”の発見者」 [LM, 1/170=上/197] と見なしている。しかし、実際のところ、プラトンの初期対話篇においては、〈倫理的な事柄〉について

<何であるか>という問いが発せられ、<定義>の追及がなされるのだが、<定義>の発見という点では、ソクラテスの対話はことごとく失敗に終わっている。定義づけが“きっちり”破綻した所でいつも対話の幕は降ろされている。対話がそういう終わり方をしているからといって、それが無意味だった、結果的に何もなされなかったということにはならない。ソクラテスが対話において何かをなしたことは確かである。一言でいえば、それは、正義、勇気、敬虔などの<概念>を徹底的に吟味したということである。ただし、日常的経験の延長線上でそうしたということ、これが肝心の点である。「身体が目で見られる正しい行いあるいは勇気ある行い、そうした行いに対する賞賛的驚きは、勇気とは何かとか、正義とは何かとかの疑問を生み出してくる。勇気や正義の存在は私によって見られている、つまりそれらは私の感覚によって指示されているのだが、それら自身は感覚的知覚のうち現前している訳ではなく、それゆえ自明な実在としては与えられていない。」[LM, 1/165=上/191-192] のであって、勇気や正義など分かってはいるのだが説明できない<概念>=<言葉>と格闘すること、そのこと自体がソクラテスの<対話>の内実を形成しているのである。アーレントは<概念>=<言葉>について「その元々の意味を見い出そうと欲する場合にはいつでも、思考することによってそれを解凍しなければならない凍結された思考のような何か。」[LM, 1/171=上/198] との説明を与えているが、この説明は非常に当を得ていると思われる。

#### B. ソクラテス自身の在り方を巡る三つの<比喩>

ソクラテスは自己自身を、『弁明』では<虻>に、『テアイテス』では<産婆>に、『メノン』では<シビレエイ>に、それぞれ喩えている<sup>(註10)</sup>。ところで、「徳の教育可能性 teachability of virtue」[LM, 1/171=上/198] (=<徳知説>) は“通俗的”ソクラテス像の要をなすトピックであるが、それとソクラテス自身の在り方を巡る三つの<比喩>とは、どうも齟齬をきたしてしまうようである。というのは、三つの<比喩>は人を<困惑>させるという側面を通底的に有しているからである。ソクラテスは一切の<教説>とは無縁の所に自己自身の立場を置いている。だからこそ、<教説>を振り回す他の人々に対して、<虻>であり、<産婆>であり、<シビレエイ>なのである。<虻>は一刺して惰眠を揺さぶる、<産婆>は陣痛を起こさせる（また時には流産させる）、<シビレエイ>は文字どおり痺れさせる。三つの<比喩>の内でも最も“ソクラテスのソクラテス性”を明らかにしているのが<シビレエイ>であろう。何故なら、<虻>にしろ、<産婆>にしろ、他の人々のあり方に介入するにせよ、自らはいわば覚めているのに対して、「“シビレエイは自分自身をしばれさせることによるのみ他の人々をしばれさせる…”」[LM, 1/172=上/199] からである。『メノン』には、「実際、私は自分がアポリアから抜け出ている他人をアポリアに陥らせるのではなく、誰よりも自分がアポリアに陥っていて、そして、他人をアポリアに陥らせるのである。」[Plato, Meno, 80c8-d1] と、ソクラテス自身が述懐する場面があるが、多分これは実際の場面でもあったに相違ない。アポリア的状况における<困惑の共有>とそのことによる“知の対等性”（というよりも“無知の対等性”）は、<シビレエイ>の<比喩>においてのみ、私たちに明示されているのである。

こうした事柄に注目しつつ、アーレントが確認することは、思考活動の<自己破壊的>在り方である。アーレントは、クセノフォンの『ソクラテスの思い出』においては、ソクラテスが思考活動を<風>に喩えていることを指摘している。<思考の風>は一度吹き始めると私たちの日常的な言語体系や思想を“融解”してしまうところにその特徴があり、そこから様々な問題が派生してくる。例えば、その“融解”を経験した後では誰でも「何をするにしても思考せずにそこに巻き込まれていた間は確実に思われていたものが不確かになってしまったという感じ」[LM, 1/175=上/203] をどうしても抱いてしまうということや、



時にはその“融解”を逆手にとって「敬虔が定義できないものであるなら、不敬虔でも構わない」[LM, 1/175-176=上/204]と結論づけるアルキビアデスやクリティアスのような連中がソクラテスの取り巻きの中からも出現してくるということ、などがそれである。そもそも＜思考の風＞が絶えざる自己破壊を志向するものであるならば、それは＜ニヒリズム＞の様相を帯びざるを得ないが、アーレントの言によれば、「私たちが普通に“ニヒリズム”と呼んでいるものは、…実際的には思考活動それ自身に内在している危険なのである。」[LM, 1/176=上/204]。＜自己破壊的＞思考は、いわば“無の水準”<sup>(註11)</sup>に身を持しているのであり、だからこそ＜ニヒリズム＞なのであり、私たちにとって危険極まりないのである。結局のところ、思考の＜自己破壊的＞在り方に関しては、ソクラテスは一つのことだけを私たちに明示したと、アーレントは考えている。「彼自身 [=ソクラテス] に関する限り、たとえ思考が人々を決して賢くしたりしなくても、あるいは、思考自身が問いかけてくる問いの答えを彼らに与えたりしなくても、思考を剝奪された生というものは意味のないものである、ということ、言っていることはそれ以上でも以下でもない。ソクラテスのしていることの意味はその活動それ自身の中にある。言い方を変えれば次のようになる。思考することとフルに生きていることは同じことである。そして、このことは思考はいつも新たに開始されなければならないことを含意している；思考は生きていることを伴った一つの活動であり、そして、私たちは生きているのだから人生で起きることは私たちに対して起きてくるのであり、正義や幸福や徳などの概念はその起きたあらゆることの意味を表現するものとしての言語それ自身によって私たちに供されるものであるが、それらの概念に思考は関与しているのである。」[LM, 1/178=上/206]。＜思考のない生＞とは＜吟味されない生＞であり、ソクラテスの信条は「吟味されない生は生きるに値しない」[LM, 1/176=上/204]ということなのである。

ここまでのアーレントの話を極めて大雑把に纏めてしまえば、ソクラテスにおける思考は＜対話＞における終わりのない＜生の吟味＞である、ということになる。もしこれだけのことであるならば、ソクラテスに関するレクチャーとしては、新鮮味に乏しいと言わざるを得ないだろう。しかし、アーレントはここから更に歩みを進める。

まず、アーレントは、思考がいつも“エロスの”に機能していることを強調する。思考活動が“エロスの”であるのはどのような意味においてだろうか。ここで思い出さなければならないのが、アーレントが日常的な言語使用を巡るパラドキシカルな事態として指摘していた一つの事態である。それは、「日常的な意見というものは、“諸概念”すなわち毎日の話の中で思考が顕示しているものを自在に扱えると思っていて、認識の結果であるかのようにそれらを取り扱おうとして事を構えるのだが、終わってみれば、賢い人は誰もいないということの明白な例示をまた一つ提供し得るに過ぎない。」[LM, 1/176-177=上/205]という事態である。私たちは、日常的に物を言ったり考えたりする時に、様々な概念を使用しているのだから、それらを良く知っていると思っている。しかし、私たちは、時にそれらの概念の明確な説明を求められても、それが往々にして出来ない。そして、良く知っているというのは思い込みで、実は良くは知らなかったと気付くのである。私たちの日常的な言葉 (=概念) の使用にはある種の“錯綜した関係”が潜んでいる。この関係こそが思考を“エロスの”に機能させてゆくのである。言い換えれば、この“錯綜した関係”を解きほぐしたいとの欲求こそが思考活動なのである<sup>(註12)</sup>。ソクラテスはこの関係を知悉していたが故に、つまり＜無知の知＞を自覚していたが故に、“思考の達人”と見なされたのであり、そして、ソクラテス自身が自らを“エロスの達人”と称したのである。

次に、アーレントは、思考の“エロスのな機能構造”との関連で、＜悪と思考の欠如の関係＞について一つの見解を提示する。その見解とは、以下のようなものである。「思考的な探究は一種の欲望的な愛な

のだから、思考の対象になりうるのは、美や知恵や正義など愛すべきものだけである。醜さや悪はほとんどハナから思考の関心事から排除されている。それらが登場することはあっても、欠落しているものとしてである。醜さは美の欠如において存しているし、悪 kakia は善の欠如において存している。そのようなものとして、それらは、自分自身のルーツや思考が捕まえることのできる本質を持つこともないのである。もし思考することが積極的な概念を元々の意味へと解き放つのであれば、その同じ過程が、それらの“否定的な”概念を元々の無意味さへと、つまり思考する自我にとって何ものでもないものへと解き放つに違いない。誰も自らすすんで悪事を為すことはできないということをソクラテスが信じていたのは、このことがその理由なのである。…。悪と思考の欠如の関係に関しては、ソクラテスは次に述べること以上のことは何も言わなかったかのように見える。つまり、美や正義や知恵を愛していない人たちは、思考が不能となるのであり、それとはちょうど反対に、吟味することを愛し、かくして“哲学している”人たちは、悪をなすことが不能となるのである、と。」 [LM, 1/179=上/207-208]。 “誰も自らすすんで悪事を為すことはできない” というソクラテスの有名なテーゼについてのここでの見解はそれこそ達見と呼ぶにふさわしいものだと思う。私たちは<愛すべきもの>しか思考することはできないのである。しかも、その概念のいわば“より一層のカロス化”を目差してのみ、思考活動を展開することができるのである。もしその概念の中に“カロス化”を阻む要素が内在していれば、その概念は自ずから“無意味化”し、私たちにとってどうでも良いものとして、置き去りにされていく訳である。私たちは、思考している限りにおいて、悪なるものから遠ざかり、善なるものへと近づいているのである。アーレントは、別の箇所であらゆる徳は、それに捧げられた賛辞でもって始まる。私はそのことによって徳とともに在って喜んでいることを表現する。賛辞は、世界への、人々に対して私は現れ出ているのだがその彼らへの、ある約束を内包している。その約束とは、私の喜びと一致した仕方で行為するという約束である。偽善というものを性格付けるのは、その内包された約束を破ることなのである。…。偽善に適用されるテストは、全くのところ、ソクラテスの“あなたが現れ出たいと欲するように**在れ**”という古い言葉である。この言葉は、偶々あなたが一人きりで自分自身以外には誰に対しても現れ出していない場合でも、他人に対して現れ出たいと欲しているようにいつも現れ出なさい、ということの意味している。」 [LM, 1/36-37=上/43-44] と述べているが、徳と思考とは、“振れ” (= “秩序化” を阻むもの) を排除していくという一種の傾向性あるいは志向性を共有している。<知>の<徳>とは、<知>への<賛辞>であり、別の言い方をすれば、<知>への“ベクトル”つまりフィロ・ソフィアである。<知>を実体化したり、テーゼ化したりすることは、ソクラテスが決して行わなかったことである。こうした意味においてのみ、私たちは、ソクラテスが<徳知説>を保持していたことを肯定し得るのである。

「17. ソクラテスの答え」でのアーレントの論述をここで結論的に整理しておこう。アーレントによれば、“無の水準” (= <自己破壊的>な在り方) に常に己が身を持して<生の吟味>に飽くことなく邁進し、<対話>によって<知への賛辞> (= フィロ・ソフィア) を実践している<思想家>、それがソクラテスなのである。

#### IV ソクラテスと<一者の中の二者>

アーレントは「18. 一者の中の二者」の冒頭部分で、「ここまでの結論は、ソクラテス的な“エロス”、つまり知恵や美や正義への愛に鼓舞された人たちだけが思考可能な状態にあり、したがって信頼に値する、

ということである。」 [LM, 1/179-180=上/208] と述べているが、驚くべきことに彼女にとって「17. ソクラテスの答え」を通じて獲得した結論は、一つの“中間的な結論”に過ぎないである。というのは、<知恵や美や正義への愛>としての思考は、一応“現実拮抗的”思考ではあっても、「プラトンの言う“高貴な本性”」 [LM, 1/180=上/208] の<少数者>にのみ開かれた思考であって、<私たち>すべてに開かれた思考ではないからである。彼女の“政治哲学”の立場から言えば、そうした思考は<複数性>とはまだ完全にくみ合っていない思考なのである。「もし思考の中に人々が悪を為さないようになしうる何かがあるなら、それは思考の対象に関係なく思考それ自身の活動に内在的なある特性であるに違いない。」 [LM, 1/180=上/208] という想定に立って、ソクラテスの思考活動が<一者の中の二者 two-in-one >という観点から再検討されることになる。

実を言えば、<一者の中の二者>はアーレントにとってお馴染みの概念であって、ソクラテスやプラトンの<思考>について論じられた際にはいつも必ず<内的対話>とセットにして言及されてきた言葉である<sup>(註13)</sup>。しかし、いずれの場合も他の主題との関連で手短かに触れられているだけで、今回初めてそれについての本格的な議論が展開されるのである。しかも、ギリシャ語原典（主に『ゴルギアス』）に立ち返りつつ、その概念が再検討されるのである。

『ゴルギアス』についてアーレントが論じていることは二つある。①この対話篇では<反ソクラテス的>神話が物語られているということである。『ゴルギアス』の最後部で「褒賞か刑罰かという来世の神話」 [LM, 1/180=上/209] が登場し、それまでの議論が陥っていたすべての困難を解消するのだが、アーレントによれば、この神話は、「プラトンが（大衆を御するには説得よりも）脅迫に頼る方がより賢明であると考えていた」 [LM, 1/180=上/209] ということを証明する何よりの証拠となるものである。このアーレントの見解は、目新しいものではない。つまり、プラトンの<政治思想>（=<哲人王>による専制政治の是認）についてアーレントが主張していたこと（1953・1954『草稿』）の再確認である。②そうした対話篇であるにもかかわらず、『ゴルギアス』においては、ソクラテス自身の二つの<積極的な言明>が登場しているということである。「第一：“悪事を為すより悪事を為される方が良い”…。第二：“私のリラや私が指揮するコーラスが調子はずれでがなりたてたり、あるいは人々の大多数が私と意見を異にしていたりしても、それらのことの方が、私は一者であって、私自身と不調和だったり、私と矛盾したりすることよりも、私にとってより良いのである。”」 [LM, 1/181=上/209-210]。この第一の言明については、「真理と政治」において二箇所論じられており、その中の一箇所については、前節「Ⅲ “現実拮抗的”思想家としてのソクラテス」において<ソクラテス裁判>と<範例>との関係ですでに取り上げた。もう一箇所では、第二の言明にも言及がなされているのだが、次のように論じられている。「私は、“悪事を為すより悪事を為される方が良い”というソクラテスの命題を人間の行為に関わり、これゆえ政治的な含意をもつ哲学的言明の一例として取り上げた。私がそうした理由は、一つには、この文が西洋の倫理思想の始まりとなっているためであり、また一つには、私の知る限り、それが飛び切り哲学的な経験から直接に導き出すことのできる唯一の倫理的命題であるからである。…。この命題を防衛するために言い得るあらゆることが、プラトンの様々な対話の中に見出される。その主要な議論においては、一者である人間にとっては、自分自身と不和であって矛盾しているよりも、世界全体と不和である方がより良いことであると述べられている…。」 [BPF-TP, 244=331-332]。この文章から明らかなように、「真理と政治」においては、“悪事を為すより悪事を為される方が良い”という第一の言明は、思考経験から発して、しかも、論理（=<真理>）と倫理（=<行為>）に対して通底的に機能する唯一の命題であり、また、第二の言明は第一のその“傍系”である、と考えられていた。しかし、今回の再検討によって、その考えは修正さ

れることになる。まず、アーレントは、次のような認識を提示する。それは、当時のアテナイの法体系では、民事事件では訴訟の自由が認められていたが、刑事事件は必ず訴訟しなければならなかったのであり、そして、“悪事を為す、あるいは為される”ことを巡って、ソクラテスが論じようとしていることは、市民の立場からは論点に成り得る筈のないものであって、思考する人の立場に立って始めて論点として成立する、という認識である。そして、この認識に基づいて、アーレントは、ソクラテスによって力点の置かれているのが第一の言明よりも第二のそれであるということを、修正的に確認するのである。思考経験に照らし合わせれば、第一の言明よりも、第二の言明の方がより一層根本的なものであり、前者こそが後者の“傍系”なのである。ソクラテスのあらゆる言動は、＜一者の中の二者＞つまり「ある差異性が私の一者性の中に挿入されている」[LM, 1/183=上/212]という“根源的事実”にその根拠を置いているのである。

『ゴルギアス』についての以上のような検討を踏まえて、アーレントが最後に問題にするのが、＜一者の中の二者＞の“倫理的”意味である。アーレントは、『カント政治哲学の講義』の中で「ソクラテスが実際にしたことは、思考過程—私の中で、私と私自身との間で、無言の内に進行する対話—を、議論において公共のものとするのであった。ソクラテスは、フルート奏者が晩餐会で演奏した流儀でもって、市場で演技した。それは純然たる演技であり、純然たる活動である。そして、ちょうどフルート奏者がうまく演奏するために何らかの規則に従わねばならないように、ソクラテスは、思考を支配する唯一の規則である一貫性の規則（『判断力批判』の中でカントが呼んだように）を、あるいは後に呼ばれたように、無矛盾性の公理を、発見した。この公理は、ソクラテスにとって“倫理的”（一者であって、自分自身と不和であるより、すなわち、自分自身と矛盾しているより、多数者と不和である方が良い）であると同様に、“論理的”（無意味なことを語ったり、考えたりするな）であったが、アリストテレスによって、思考の、しかし思考のみの第一原理となった。」[KLPP, 37=51-52]と述べている。ソクラテスの＜一者の中の二者＞は、アリストテレスの＜矛盾律＞<sup>(註14)</sup>を介して、カントの＜定言命法＞へと地下茎のように繋がっているのである。もう少し具体的に見てみよう。

自己はパートナーとして自己自身を持ち、何よりもまずそのパートナーの＜同意＞を取り付けることが、“倫理的”であることの第一歩なのである。このことにおいては、ソクラテスもカントも全く同一歩調を取っている。「結局、カントの定言命法が訴えていることは、あなたとあなた自身との同意の重要性をかなり単純に考慮しなさいということである。命法ということに力点を置くなら、“その格率が普遍的な法になることをあなたがその格率をとおして欲することのできるような、そのような格率に基づいてのみ行動せよ”とは“あなた自身に矛盾するな”という命令である。」[LM, 1/188=上/218]。そして、このソクラテスとカントの同盟にはアリストテレスも当然加えられなければならない。というのは、アリストテレスにとって＜自己自身と志を同じくしている＞ことが＜善き人＞の基本条件だからである[Aristotle, Ethica Nicomachea, 1166a13=『ニコマコス倫理学』]。＜いやしい人たち＞においては、「彼らの魂は自分に向かって反乱を起こしている」[LM, 1/188=上/218]なのであって、自己自身が自己の友であるどころか、自己の敵となっている。私たちの誰にしたところで、そうした“振れた”精神状態を望ましいものとは決して思わないに違いないのである。「悪事を為すよりも為される方が良いのは、被害者の友であることができるからである；一体誰が、殺人者の友であることや殺人者と一緒に生きなければならないことを欲するだろうか。」[LM, 1/188=上/218]。従来＜良心＞は＜神の声＞や＜自然の光＞として理解されてきたのであるが、実はそれは内的対話（＝思考）の「副作用」[LM, 1/191=上/222]として生じてくるものなのである。アーレントは、＜連れ＞のことを話題にするソクラテス（『ヒippiアス大』）に言及しつつ、＜一者の中の二者＞に基づく“良心論”を提起する。「良心とはあなたが家に帰ればそこで待つて

いる連れを予期することである。」 [LM, 1/191=上/223]。内的対話 (=思考) をする人は、〈連れ〉 (=友としての〈もう一人の自己〉) を大切に人であり、そして、このことがそのまま良心を持っているということなのである。こうしたことは逆に、「無言の会話 (そこで私たちは私たちが言ったことや行ったことを吟味する) を知らない人は、自分が自分自身と矛盾していても気にならない…。」 [LM, 1/191=上/222] のであって、良心を持っていないのである。したがって、「後悔の念でみだされること」がない [LM, 1/191=上/222] のである。また、アーレントは「思考することのない人生も全く可能である…。思考しない人たちは夢遊病者のようである。」 [LM, 1/191=上/222] とも述べている。

アーレントは、この“良心論”の提起でもって、「17. ソクラテスの答え」、「18. 一者の中の二者」と展開してきたソクラテス論に終止符を打っている。アーレントは「思想家自身にとっては、この道徳的副作用は、一つのマージナルな事柄である。…私は生きている限り私自身と一緒に生きなければならないということは、政治的な“限界状況”において以外では思い付くことのない一つの考察である。」 [LM, 1/192=上/223] と補足することを怠っていないが、“良心論”を導出することがソクラテス論 (=〈思考活動〉論) の一つの大きな目論見であったことは間違いのないところであろう。この意味では、アーレントは予定していた港に確実に到着している訳である。しかし、これまでの議論の運びに全く異論がないにしても、ここで議論が終焉を迎えるということには、到底賛同することは出来ない。というのも、“良心論”は、〈一者の中の二者〉の〈二者性 duality〉に基礎付けられた論に他ならない訳だが、“二者化”されたものは再び“一者化”される筈であり、どのようにして〈二者〉の“一者化”がなされるのかという問題がまだ残されているからである。そしてまた、その問題には、“ソクラテスのソクラテス性”を理解する上での一つの根本的なエレメントが含まれているからである。アーレントにしてみれば、〈思考する自我 thinking ego〉は「実際的には二者性においてのみ存在する」 [LM, 1/187=上/217] のであり、〈二者性〉は根源的である。だから、〈二者〉の“一者化”の問題は、アーレントにとって思考活動の内部の問題では決してなく、思考活動と〈この世界〉の“間”の問題なのである。アーレントは次のように言う。「しかし、再び、統一体を構成する、つまり〈一者の中の二者〉を統合するのは、思考活動ではない。その逆に、〈一者の中の二者〉は外部の世界が思考者に侵襲してきて思考過程を中断した時に再び一者になるのである。思考者が名前を呼ばれて現われの世界に呼び戻されると、いつもそこではそうであるように一者となるのだが、その具合はちょうど思考過程によって引き裂かれ二者だったものが再びピシャリとくっつきあうといった具合である。」 [LM, 1/185=上/214]。果してアーレントの主張するとおりのだろうか。〈二者〉の“一者化”は、思考活動の“外的事項”なのだろうか。そうではなくて、思考活動の“内的事項”なのではないだろうか。私としては、こうした疑義についての若干の検討でもって、この論文に終止符を打ちたいと思う。

この疑義に関わる一つの根本的な問題は、自己と自己自身の同意あるいは矛盾がどこで開示 (=露呈) されるか、ということである。アーレントはどう考えていたのだろうか。〈内的対話〉においてなのか、それとも、実際の対話 (=〈他者〉との対話) においてなのか。この点に関して、アーレントはどうも曖昧なように思われる。ソクラテスは思考の達人つまり内的対話の達人であるのだが、かと言って、実際の対話よりも〈内的対話〉の方を大切なものと考えていたのだろうか。決してそんなことは無い筈である。

『ゴルギアス』には、アーレントが論及した、第一、第二の〈積極的言明〉の他に、第三のそれが存在しているのだが、何故かアーレントはそれを論点として取り上げていない。その第三の〈積極的言明〉は次のようなものである。「では、私はどのような者でしょうか。私とは、もし私が何か真実でないことを言っているのであれば、喜んで反駁されるし、また、人が何か真実でないことを言っているのであれば、

喜んで反駁するような、そのような者です。とは言え、反駁されることが反駁することよりも、より不愉快であるという訳ではないのです。なぜなら、反駁されることは、より大きな善であると思っているからです。それは、自分自身が最大の害悪から解放される方が、他の人がそれから解放されるよりも、より大きな善であるのと同じ程度に、そうなのです。というのも、議論の対象として今私たちが取り上げているその事柄についての誤ったドクサほど、人間にとって害悪になることは、何もないと私には思われるからです。」 [Plato, Gorgias, 458a2-b1]。この“反駁されることが反駁することよりも良い”という言明は、明らかに実際上の対話に関わっている。

アーレントがこの言明に触れていないという事実には“潜む”問題性を明らかにするために、特に〈二者〉の“一元化”に焦点を合わしつつ、思考活動の本質について、私なりの考えを多少述べてみたい。私の考えでは、思考活動において自己は自己から“差異化”され、かつ自己へと“同一化”される、それが思考のムーブメントである。私の頭の中で命題 (=判断) が定立される度に、自己は“自己から出て自己へ帰る”、つまり、“差異化”と“同一化”が同時に行われるのである。自己が自己から“差異化”されないで、どうして言葉が発せられるだろうか。自己が自己へと“同一化”されないで、どうしてその言葉が私の言葉となることができるだろうか。〈一者の中の二者〉は“一なる二”と“二なる一”の二つの契機を持っているのであって、自己が自己から“差異化”されるというのが“一なる二”の契機であり、自己が自己へと“同一化”されるというのが“二なる一”の契機である。そして、この二つの契機は一つの思考過程の表裏をなしているのである。その過程をとおして定立された命題は、私以外の他者にも共有される命題でありながら、私自身の命題なのである。思考過程によって定立される命題については、二つの点を確認しておく必要がある。一つ目は、それが“自己定立的”性格を持っているということである。その命題には、それが自覚されるか自覚されないかは別にして、“私は…と思考する”ということが常に付随している。“自己定立的”と“自己合意的”とは同じことであり、思考においては“自己矛盾的”命題は原則的に定立され得ないのである。二つ目は、その“自己定立的”性格が“自己吟味”をさしあたっては不可能化あるいは無意味化するということである。平たく言えば、本人は定立された命題を正しいものと思ひ、自己吟味の必要性をさらさら感じない(本人としては“考え抜いた”つもりになる)ということである。「思考することのない人生も全く可能である…。思考しない人たちは夢遊病者のようである。」というアーレントの文章については先に“良心論”の所でも取り上げたが、実は〈思考しない人たち〉ではなくて、“思考したつもりでいる人たち”こそが〈夢遊病者〉なのである。〈思考しない人たち〉は極論すれば人間ではなくて動物と同様の存在であって、〈思考しない人たち〉に対する〈反駁〉 (=吟味) は原則的に不可能である。〈反駁〉は“思考したつもりでいる人たち”に関わる事柄なのである。アーレントの問題構制では、私たちは“思考する人”か“思考しない人”かのどちらかに区分されざるを得ないのであり、彼女の思考活動論の一つの欠陥がここに現われていると見ることができるだろう。私たちは私たち自身の思考活動によって、さしあたって一つの命題 (=判断) を定立する。しかし、その命題は、自分自身のうちに留まっている限りは、ドクサつまり上述したこととの連関で言えば“思考したつもりのこと”でしかない。このドクサがエピステーメー (=“真なる知”) へと現成してゆくためには、ソクラテスはもちろんのこと、私たちの誰にとっても、“自己吟味を催促する”という意味での“他者による反駁”つまり〈対話〉が絶対的に不可欠なのである。結論的に言えば、アーレントが言うところの思考過程はいわば“開き放し”であり、“ソクラテス的”文脈に素直に従うのであれば、疑問ありとせざるを得ない訳である。というのも、衆知のように、ソクラテスによる〈反駁〉 (=吟味) は、対話者自身における思考過程の結果が、差し当たってのものであるにしても、一つの命題としてソクラテスに提示されて始めて、

開始されるからである。

さて、私の論文「アーレントとソクラテス」を締め括るに当って、エピローグ風に最も基本的なことを一つだけ確認しておきたい。それは、アーレントのソクラテス論の眼目が何かということである。語弊を恐れずに一言で言えば、ソクラテスは<範例example>であるという主張がそれである。しかし、何についての<範例>だろうか。それは、“悪事を為すより悪事を為される方が良い”という言明についての<範例>ではない。そうではなくて、『精神の生活』において本格的に検討された、思考活動それ自身についての<範例>である<sup>(註15)</sup>。アーレントは『カント政治哲学の講義』の中で、カントの言う<範例的妥当性exemplary validity>に言及しつつ、「あらゆる特殊な客体—例えば一つの机—は、私たちがそれによってその机を一つの机として認識する一つの相応した概念を保持している。…“プラトンの”アイデアあるいはカント的図式としての(机)…。さもなければ、…あらゆる机に共通の特性を最小限に備えた**抽象的机**…。これら以外にも一つの可能性が残されている。そしてこの場合の机は、認識ではない判断力と取り結ばれて存在しているものである。机というものが実際的にどのようなものであるべきかについての範例として、つまり**範例的な机**として(“範例”は *eximere* つまり“或る特殊なものを選抜すること”に由来している)、或る机に遭遇したり、それを評定したりすることは、私たちによく起きることである。この範例的なものは、正にその特殊性において、他の仕方では定義されえない普遍性を顕示する或る特殊なものであり、またそのようなものとして在り続ける。勇氣はアキレスに**似ている**。等々。」[LKPP, 76-77=118-119]と述べている。アーレントが「17. ソクラテスの答え」と「18. 一者の中の二者」を通じて論じてきたことは、<見えないもの>としての思考活動は、ソクラテスその人において顕在化している、しかも、<この世界>の<複数性>と“拮抗関係”を保ちつつ顕在化している、ということに尽きると思われるが、もしこのことが正しく了解されるならば、「思考はソクラテスに**似ている**」という<比喩>がいまここで提示されたとしても、私たちはそれを違和感なく容易に受け入れることができるだろう。そして、「勇氣はアキレスに**似ている**」よりも「思考はソクラテスに**似ている**」の方が出来の良いく<比喩>だと思えてくるに違いない。というのは、<範例>が問題になってくるのは、明らかに<この世界>という<複数性>の領野に属する或る特殊なものとの関わりにおいてであって、神話上の非実在的なアキレスは原則的に言って象徴とは成り得ても<範例>とは成り得ないからであり、アーレント自身も指摘しているように、私たちは、実際に或る机に出会い、それを<範例的な机>とするのであって、<範例>と成り得るものは、<この世界>において現に実在しているもの、あるいは歴史上において実在していたものでなければならないからである。つまり、アキレスではなく、ソクラテスその人こそが、<範例的妥当性>の問題を検討する場合に<範例>として引き合いに出されるべき第一の適格者に他ならない訳である。しかし、誤解が生じないように、蛇足ながら一言付け加えておくべきだろう。それは、いまここで私が述べたことは、アーレントに対する批判や異議では毛頭なく、アーレントのソクラテス論から学び得たことの一つの帰結あるいは効用に過ぎない、ということである。私たちがアーレントのソクラテス論から獲得できる最大の収穫は、「思考はソクラテスに**似ている**」という<比喩>の真実性なのである。【了】

- (注1) 本論文においては、次のような表記が引用文に付加されている。[著者, 著作名, 原書頁=邦訳頁]。著者の項が省略されているものは、すべてアーレントの著作である。また、アーレントの著作名は略号で記されている(その略号に関しては、《参考文献》を参照のこと)。なお、邦訳頁は便宜上記載したものであり、当該の訳文は、邦訳本から採用されたものではなく、すべて筆者自身によって訳されたものである。
- (注2) 具体的に言えば、<無知の知>や<産婆術>はソクラテスのものであるにしても、<魂の不死説>や<イデア論>は、ソクラテスのものなのか、それともプラトンのものなのか。
- (注3) キエルケゴールは、多少“穿った”見方をしている。つまり、『イロニーの概念』において、アリストファネスの『雲』こそがソクラテスの“実存”を最も正しく捉えていると主張している。  
[Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Socrates, 3-12]
- (注4) アーレント自身の言葉で言えば、<生きた経験としての思考 thought as a living experience> [HC, 324=503]。
- (注5) 「…公的領域のリアリティは、無数のパースペクティブや側面が同時的に現前していることに依存している。それらのパースペクティブや側面の中に、共通世界は自らを提示するのであり、また、それらのパースペクティブや側面に対しては、共通の尺度や公分母をけって考案することはできないのである。…。ものごとがそれらの同一性を変えることなしに多くの人たちによって多様な側面において見られることができ、それ故、ものごとの周りに集っている人たちが全くの多様性において同じ事柄を見ていると知っている場合においてのみ、世界を巡るリアリティは、真実なものとして、また信頼しうるものとして、現われてくることができるのである。」 [HC, 57=85-86]。
- (注6) このことも一つの動機となってやがて『精神の生活』が執筆されることになる。
- (注7) 古代ギリシャ社会においては<公的領域 public realm>=<ポリス>と<私的領域 private realm>=<家庭>との間には明確な一線が画されており、前者に固有なものとして内属する<言論と行為 speech and action> [HC, 175=286] によって目指されているのが<不死の名声 immortal fame> [HC, 197=317] である。
- (注8) <アイヒマン裁判> [1961年]の傍聴ドキュメントである『イェルサレムのアイヒマン』(1963)が上梓されると、<悪の陳腐さ>というアーレントの考え方を巡って、全世界に一大喧騒が生じた。「真理と政治」は、その一大喧騒に巻き込まれた経験をバネにして執筆された重要な論文である。
- (注9) 『ゴルギアス』では“悪事を為すより悪事を為される方が良い”という言明が一字一句違わないまま出てくる箇所はないのだが、幾つかの箇所によく似た表現を見出すことができる。アーレントは474b や483cなどを指摘している。しかし、469cの箇所が最もポピュラーである。「だが、もし悪事を為すかそれとも悪事を為されるか、そのどちらかが止むを得ないとすれば、悪事を為すよりも悪事を為される方を選ぶだろう。」 [Plato, Gorgias, 469c1-2]。
- (注10) (1)<蛇>: [Plato, Apologia, 30e] = 『ソクラテスの弁明』。(2)<産婆>: [Plato, Theaetetus, 149a] = 『テアイテトス』。(3)<シビレエイ>: [Plato, Meno, 80a-c] = 『メノン』。
- (注11) キエルケゴールは<絶対的否定性>と呼んでいる(『イロニーの概念』)。
- (注12) アーレントは<知性 intellect: Verstand> (= <認識活動>) と<理性 reason: Vernunft> (= <思考活動>) を峻別している。前者は<真理>に関わり、後者は<意味>に関わるのである。そして、



肝心なことは、〈真理〉の探究にはその都度の終わりが存在しても、〈意味〉の探求にはそれさえ存在しないということである。「真理が思考から導出されてくると期待することは、思考したいという欲求を知りたいという衝動と取り違えていることを物語っている。思考は知ろうとする試みに採用されうるし、また採用されなければならない。しかし、この機能の実行においては思考は決して思考自身ではない…。意味という答えのない問いを課することによって、人々は自分自身を問いを立てる存在 question-asking beings として設立するのである…。」 [LM, 1/61-62=上/72-73]。

(注13) 論文「イデオロギーとテロル」(1953)には、次のような記述が既に存在している。「孤独 solitude において、私は“一人で”、私の自己と一緒にいる。それ故に、一者の中の二者 two-in-one である。しかるに、孤立 loneliness においては、私はあらゆる他人から見棄てられて、現実的に一者である。厳密に言って、あらゆる思考は、孤独の中でなされる。それは、私と私自身との対話である…。」 [IT, 324/OT, 2nd ed., 476=3/321]。

(注14) 根源的な意味においては自己が自己自身に矛盾しないことである。アーレントによれば、次に示す『分析論後書』の箇所が、そうした意味における〈矛盾律〉についてアリストテレスが最初に定式化した箇所である。「[何事についても] それ自身によって必然的であることや必然的であると思われることは、ヒュポテーシス(仮説)やアイテーマ(要請)が[私たちに]もたらすことではない。何故なら、アポダイクシス(論証)は外なるロゴス(言葉)に向けられたものではなく、魂の内なるロゴスに向けられたものであるから。また、シュロギスモス(推論)でも事情は同様である。実際、外なるロゴスに反対することは常にできるが、内なるロゴスに反対することは常にできるとは限らないのである。」 [Aristotle, Analytica Posteriora, 76B24-27=『分析論後書』]。

(注15) 井上忠は「プラトンのソクラテス像」(『哲学の現場』所収)において、ソクラテス自身に関するアリストテレス(『形而上学』)の“3つの記述”に論考を加えつつ魅力的なソクラテス論を展開しているが、ある箇所でプラトンの〈イデア論〉の問題性を指摘しながら、次のように述べている。「では何故定義と範例の混在(=〈範例イデア論〉の誤謬)が生じたか。それは、プラトンの定義の途、ロゴスによる全哲学の開拓の原動力として、ソクラテスそのひとが、実質上、範例なるイデアの位置を占めていたからではないか、とわたしはひそかに思う。」 [23]。既にプラトンにおいてソクラテスその人が〈イデア〉の〈範例〉として機能していたという井上の主張は傾聴に値すると思われる。

《参考文献》 (プラトン、アリストテレス等のギリシャ語文献については省略)

■ Alain

1939 《Idées》 Librairie Ernest Flammarion = 1980 『イデー』 [アラン著作集6] (渡辺秀訳) 白水社

■ Arendt, H.

1953 【略号：IT】 < Ideology and Terror : A Novel Form of Government > The Review of Politics (July 1953, 15/3, pp.303-327) /Included in the 2nd enlarged edition of 《The Origins of Totalitarianism》 (1958)=1972-75『全体主義の起源』 [1・2・3] (大久保和郎他訳) みすず書房

1953 【略号：KM】 < Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought > The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress (<http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/mharendtFolderP05.html>) = [所収] 2002『カール・マルクスと西欧政治思想の伝統』 (佐藤和夫編) 大月書店

- 1954 【略号：PP】 < Philosophy and Politics : the Problem of Action and Thought after the French Revolution > The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress (<http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/mharendtFolderP05.html>) = [所収] 同上
- 1958 【略号：HC】 《The Human Condition》 University of Chicago Press =1994『人間の条件』（志水速雄訳）ちくま学芸文庫
- 1963 【略号：EJ】 《Eichmann in Jerusalem : a report on the banality of evil》 Viking Press =1969『イェルサレムのアイヒマン』（大久保和郎訳）みすず書房
- 1967 【略号：BPF-TP】 < Truth and Politics > / Included in 《Between Past and Future : eight exercises in political thought》 (1968) Viking Press =1994『過去と未来の間』（引田隆也・斎藤純一訳）みすず書房
- 1978 【略号：LM】 《The Life of the Mind》 Harcourt Brace & Co. =1994『精神の生活』 [上・下]（佐藤和夫訳）岩波書店
- 1982 【略号：LKPP】 《Lectures on Kant's Political Philosophy》 The University of Chicago Press =1987『カント政治哲学の講義』（浜田義文監訳）法政大学出版局
- Kierkegaard, S.
- 1841 《Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Socrates》 =1966-67『イロニーの概念』 [上・下] [キルケゴール著作集20・21]（飯島宗享・福島保夫・鈴木正明共訳）白水社
- Merleau-Ponty, M.
- 1953 《Éloge de la philosophie》 Gallimard =1966「哲学を讀えて」 / 『眼と精神』（滝浦静雄・木田元訳）みすず書房
- 井上 忠
- 1980「プラトンのソクラテス像」 / 『哲学の現場』勁草書房