

# どこまでわれわれは哲学をすすめられるか？

森 一郎

## 1 知への愛の口説き方

本シンポジウムのテーマ「なぜいまギリシャ哲学か——回顧と展望」は、あまりに漠然としていて、どういう話をすべきか悩みました。ヒントになったのは、今年の研究テーマ「哲学のすすめ」です。「なぜいま哲学か」と自問しては答えあぐねている現代の哲学研究者にとって、古代以来の伝統たる「哲学のすすめ（Protreptikos）」から何か示唆が得られるのでは、と期待したいところです。しかし、話はそう簡単ではなさそうです。

アリストテレスは、「われわれは哲学すべきである」と力強く繰り返しましたが、われわれは、それと同じ断固たる調子で語ることはできません。キケロに慰めを与え、アウグスティヌスを誘惑し、果ては、敬虔なキリスト教徒に悪影響を及ぼすからと危惧され隠滅されてしまったほどの哲学礼讃のスタイルを、なぜわれわれは復活できないのでしょうか。

ひょっとすると、昔から状況は似たり寄ったりかもしれません。「哲学のすすめ」がしきりに説かれたという事実そのものが、「哲学などという無益な暇つぶしを、前途ある青年にすすめられるはずがない」とする哲学無用論が当時も強固であったこと、まただからこそ、それを打ち破る哲学擁護の論陣が張られなければならなかったことを伝えています。

だとすれば、世に哲学無用論ひいては人文系廃止論が吹き荒れているからといって、それは今に始まったことではないという理屈も当然成り立ちます。われわれの研究仲間で、哲学を若者に鼓吹したかどで国家に捕まって殺された人はいません。哲学を教えてメシの種にしている人がまだ何百人もいる現代日本は、今なお愛智者の楽園と言えるほどです。少なくとも、みずからの不遇をかこつ前に、自分たちが人類史上まれな哲学業界バブル時代を謳歌してきたことに自覚的でなければならぬでしょう。

本提題のタイトル「どこまでわれわれは哲学をすすめられるか？」の「われわれ」とは、さしあたり「われら哲学研究者」です。たとえば、一般教養の哲学入門の授業で、あるいは市民向け公開教養講座で、われわれはどのような「哲学のすすめ」を行なっているのでしょうか。現代における「哲学のすすめ」の説明において、われわれはどんな口説き方をしているのでしょうか。これが、本提題タイトルのさしあたり意味するところです。

ありがちな口説き方としては、クリティカルシンキング、哲学カフェ、陳腐な悪への抵抗拠点といったものがあります。それぞれ立派な大義名分をもっていますし、すべてソクラテスの精神に淵源するとも言えそうです。それらをもって哲学への誘いとするのは、間違っていないでしょう。そのうえでなお、こう問うてみたくなります——古代の哲学者は、

まったく別の理由づけでもって知への愛を熱っぽく説いたのではないかと。それなのに、その口説き方だけは、現代人に通用しないとわれわれは思っているのではないかと。

「永遠の真理を観照することは、無上の喜びにして幸福であり、これを目指すのが哲学である以上、われわれは哲学すべきである」。——「哲学のすすめ」の定番であったこの最大の論拠を、われわれは持ち出せなくなっているのです。

とはいえ、この理由説明をいきなり切り出すのは、初心者には不親切ですから、古代の哲学者たちも、もっと分かりやすいところから説き起こします。つまり、哲学がいかにか「有用」であるか、あれこれ説明しています。もとより、その場合の「有用性」とは、近代功利主義的損得計算とは異なり、本人がうまく事を為すこと・成功すること（エウ・プラッテイン）を可能にするような力量、つまり各人に具わる「徳」の修得につながるかどうか、が関心の的とされました。自分自身の存在をパワーアップさせてくれるもの、かつその力を発揮することで優れた人物であると証明できるものこそ、「善きもの」だったのです。

そのかぎりでは、哲学とは、徳の追求に勤しんだ古代市民の向上心と競争心を母胎にして生まれた、と言ってよいでしょう。その「徳」の観念が、近代「道徳」において変質し似ても似つかぬものになったとしても、役に立つこと・有用性を求める「優秀性」志向それ自体は、古代における哲学の成立事情にも見られることは否定できません。

しかし、その徳本位の市民向けの「哲学のすすめ」のなかに、それをほみ出する要素が現われたのであり、それこそは、テオーリアの超絶性の主張にほかならないのです。

## 2 テオーリアの理想とその盛衰

古代のテオーリア礼讃は、一つにはプラトン『饗宴』にその極致が見出せるでしょうが、それに劣らないテキストがもう一つあります。アリストテレス『ニコマコス倫理学』の第十巻です。下手の横好きで以前それぞれ取り上げたことがあり、詳論は控えますが<sup>1</sup>、『ニコマコス倫理学』にはポリス的徳論の果てに、テオーリアこそ至福とする議論が最後に突出して現われますし、『饗宴』でもエロース論議を突き破って、知への愛が讃えられます。そこには、「不死なるもの」から「永遠なるもの」への尋常ならざる飛躍があります。

「不滅の名声を得ること」が、事を為すこと（プラッテイン）の目標だとすると、じつと観ること（テオーレイン）の理想は、「永遠の真理に触れること」です。「不死」も「永遠」も死を超えるものである点では似たところがあり、「死すべき者ども」の身の丈を超えています。アリストテレスは、テオーリア礼讃に続けて、「死すべき人間は不死に

<sup>1</sup> 拙稿「ポイエーシスと世代出産性——『饗宴』再読」（哲学会編『「いのち」再考』哲学雑誌 802 号、有斐閣、2015 年、所収）、および「哲学の実存」（哲学会編『現代における哲学の意味』哲学雑誌七八二号、有斐閣、2005 年、所収）を参照。

与るなどという身の程知らずの願望を抱くべきでない」と戒める俗説を引き合いに出し、ただちに斥けています。当時から「有限性の自覚の立場」があったことが分かりますが、この種の戒めは、現代のわれわれからすれば、テオリアにふける愛智の人のみならず、プラクシスにうつつを抜かず活動の人にも、等しく向けられるべきであるかに見えます。あっぱれに生き切り、没後に讃えられるなど、幻想もいいところだと、言いたくなりますから。

しかし、身の丈を弁えない点で、プラクシスの徒のはるか上を行っていたのが、テオリアの徒です。前者が不死に与るとは、地上の歴史に名を刻み、死後も語り伝えられることですが、後者が永遠に与るとは、万有の根本を会得し、天上の神々の英知に近づくことだからです。どちらも、死すべき身が神的なものに近づく道であるとはいえ、その場合の「神」の観念が、光り輝くスターであるか、宇宙を照覧する全知であるか、という点で断然異なるのです。強烈な上昇志向をもつポリス市民の間に、<sup>うるわ</sup>美しき事を為して後世に語り継がれたい、という願いは共有されていましたが、地上的名声のレベルを超えて、<sup>うるわ</sup>美しさそのものに肉迫し、この世を突き抜けた彼方の世界に参入しよう、という大望のすすめは、ディオティマに諭されてもソクラテスが怯んでしまうほどの法外さだったのです。

神に見紛う英雄たちがオリュンポスの神々も交えて競い合うホメロスの世界を打ち倒して、昂然と名乗りを上げたのが、生成消滅する地上的要素を一切脱落させた不生不滅のイデアの世界でした。古代ギリシア哲学の勃興とは、その精神革命の現場だったのです。時間的なものを超えた永遠不変の実体、純粹で恒真なる全知としての神の観念、そして、そのような理法と合体する純粹觀照の恍惚。形而上学の始まりを劃する巨大な価値転換は、古代ポリス市民のプラクシスの理想を母胎としてはじめて摺みとられたのでした。

プラクシスを重んずるポリス的生のただ中から、テオリアという新しい理想が成立したという事情は、アリストテレスの「エネルゲイア」概念にも透けて見えます。<sup>キネーシス</sup>運動の時間性格を示す<sup>ポイエーシス</sup>制作と異なり、<sup>プラクシス</sup>行為とは、その瞬間に<sup>パフォーマンス</sup>遂行のまったき意味が宿るという点で、時間的なものをはみ出た一個の<sup>エネルゲイア</sup>現実活動態であり、その点では、純粹に見て取ること、<sup>テオリア</sup>觀照も同じであり、やはり<sup>エネルゲイア</sup>現実活動態として記述されます。『ニコマコス倫理学』が結局、エネルゲイアの幸福の極みとしてテオリアに軍配を上げているにしても、プラクシスもまたエネルゲイアであることを、アリストテレスは何ら否定していません。いや、否定するはずがないのです。エネルゲイア概念そのものが、プラクシスという活動的生の意味を追求した古代ポリス市民の現われの空間を起源とするものだったのですから<sup>2</sup>。

プラクシス本位の古代的エートスからテオリアの新しき理想が生まれたことは、『饗宴』にも描き込まれていますが、その出生を象徴するエピソードが、アルキビアデスのソクラテス讃に出てきます。戦地であっぱれに戦っていた兵士ソクラテスが、あるとき

<sup>2</sup> 拙稿「エネルゲイアのポリス的起源——アーレントとアリストテレス」（『理想』第 696 号、特集「アリストテレス——その伝統と刷新」、理想社、2016 年、所収）参照。

思索にふけて、朝早くから同じ場所に立ち尽くして一昼夜が過ぎ、ついに夜が明けて翌朝になるまで、じっと佇立して考え続けていたという有名な逸話です。この場合、愛智者が同時に屈強の戦士でもあったということを忘れてはなりません。真理の探究に没頭する者は、時を忘れ現実から遊離して危なくなってくるというのは、タレスの昔から好んで語られるところですが、ソクラテスの忘我状態は、文弱の徒が安閑と書齋に籠り俗世を超越したつもりになっているのではなく、出征中の市民の数ある武勇伝中の極めつけの逸話として語られているのです。哲学的生が元来、いわば超ポリス的生として名乗りを上げたことは、思えば、ソクラテスの裁判と刑死の壮絶さに、如実に示されていると言うべきでしょう。

さて、古代ギリシアに遅れて生まれたテオーリア的生は、古代ローマで政治的生を補完するものとして摂取されました。それがマイナー路線を脱したのは、神の黙想を重んずるキリスト教の「宗教的生」に採り入れられてからです。プラトンやアリストテレスの観照礼讃のトーンも、その神観念の親縁性ゆえに巧みに摂取されて「瞑想のすすめ」となり、ここに「観想的生 (vita contemplativa)」という中世的観念が成立し、「活動的生 (vita activa)」を圧倒します。その優位のゆえには、万人に対する宗教の影響力にありました。哲学はそのおこぼれに与ったに過ぎず、万人が愛智者になったわけではありません。しかしともかく、観想的生が活動的生より上位に置かれるというヒエラルキアが確立することになりました。

アーレントが『活動的生』において描き出した太い線に倣って、テオーリア礼讃の歴史に以上のような荒っぽい一瞥を投げかけたあとで、われわれの時代に目を向け直してみると、古今の落差はあまりに明らかです。今日われわれの誰が、純粹観照の至福を肯定しているのでしょうか。哲学入門の枠で学生や市民に哲学をすすめる哲学教師は、「観照的生の自足性」や「永遠不滅の真理」を口説き文句にしているのでしょうか。笑われるだけと思っただけで口にしないのが普通です。しかし、伝来の殺し文句だけは禁句として、哲学の有用性をいくら列挙しても、迫力が欠けてしまうことは否めません。肝腎な点を欠落させていることに蓋をして、必死に穴埋めをしたところで、その口吻のしらじらしさは拭えません。

古来の「哲学のすすめ」のスタイルが、かくも空しく響くのが現代なのです。

ここで、古代哲学研究者にも決して他人事ではありえない疑問が、浮上してきます。いつから、またどうして、テオーリアの威光は失墜したのか。この場合、中世ではキリスト教の威光を借りていたが、その借り物が役立たなくなったのだ、といった説明では不十分です。では、なぜキリスト教の威光が失墜したのか、という問題に送り返されてしまうからです。ニーチェ風に言えば、「神は死んだ——だが、なぜ？」ということになります。

じつを言うと、この大問題は、いともあっさり答えられます。テオーリアの威光が地に墮ちるという出来事が起こった時代こそ、近代であり、しかもそれは、近代科学によって形而上学が打ち倒されることによってだ、というのがその答えです。しかしこの一見簡単な答えの趣旨を十全に説明するのは、そう簡単なことではありません。

### 3 ハイデガーからニーチェへ、そしてアーレントへ

「哲学のすすめ」を生業とする教師が学生によく訊かれる問いが、「そういうあなたは、なぜ哲学をやりたいと思ったのか？」です。気がつくとき哲学へのあこがれを漠然と抱いていた者には、この反問は妙々しく答えられないのですが、それではすまないと感じ始めたのは、大学で哲学を教えるようになってからです。1990年代前半、大学改革の嵐が吹き荒れ始めました。一般教養や人文学への逆風が強まる中、哲学の意味への問いに、遅ればせながら直面したのでした。なぜ哲学なのかと自問する暗中模索の中、初期ハイデガーの哲学形成において哲学の意味への問いが決定的だったことに思い至りました。また、ニーチェの著作に親しむうち、ハイデガーに先立つこと半世紀前、古典文献学者あがりの愛智者が、学問の意味への問いを正面から引き受けていることに気づきました。

若きハイデガーは、理論と実践の乖離によって意味喪失に陥った学問を刷新すべく、哲学の意味を根源から問い直そうとして古代ギリシアに遡り、アリストテレスにおけるテオリアとプラクシスの区別に立ち帰ります。『ニコマコス倫理学』第六巻の読解は、ソフィアかフロネーシスかの二択ではなく、ソフィアでもフロネーシスでもありうる融合形の本来知の模索へと向かわせます。そこに結実した『存在と時間』には、存在論を遂行する主人公たる「現存在」が状況内行為へと赴く、という学実存の物語が見出されます。このシナリオを脚本家みずから演じてみせたのが、かの学長ハイデガーの冒険ではなかったでしょうか。理論と実践の融合は、哲学と政治の古来の因縁を呼び戻してしまうのです。

私は、ハイデガー的オプションに魅力を感じつつも、次第に違和感を抱くようになりました。哲学的生を政治的生と合体させることは、前者は後者ぬきで独立の意味を有することはなく、後者によって補完し意味づけてやる必要がある、と見ているということです。ところが、アリストテレスのテキストを読むと、テオリアの自足性があっけらかんと謳われていて、それをプラクシスによって補う必要などこれっぽっちも語られていないのです。そう、アリストテレスが強気なのに比べて、ハイデガーはずっと弱気なのです。

では、ニーチェはどうか。ソクラテス批判やプラトニズム超克のイメージの強いニーチェは、テオリアの至福など一笑に付したと思われがちですが、私は違うと思います。半世紀後の後裔と違って学長どころか学者稼業をさっさとやめた年金生活者は、隠れて生きつつ、知への愛のテーマをとことん突き詰めて、『ツァラトゥストラはこう言った』の物語に結晶させました。「同じことの永遠の繰り返し」を全面肯定することが主人公の課題でしたが、それはまさにテオリアの境地なのです。永遠の真理との合体は、何度繰り返しても味わうに足る最高の快樂であり、そこでは変化や進歩はむしろマイナスです。悲劇第三部のフィナーレでは、生に別れを告げて知恵のもとに赴く主人公の姿が描かれますが、それが『パイドン』における死にゆくソクラテスの姿に通じているのは、偶然ではありません。

他方で、観想的生が活動的生に対して優位を占める時代は終わったという意識に強烈に襲われたのも、ニーチェでした。そのことを端的に言い表わした一句が、「神は死んだ」です。『ツァラトゥストラ』序説でこの事態が確認されて打ち出される、人間中心主義の克服と超人思想、さらには力への意志説という発展の思想と、後半に主題となる、テオリアの至福を肯定する永遠回帰思想とは、いかにして整合しうるのか。古今のこの懸隔が問題となってきます。そのギャップを身をもって経験し内的葛藤に引き裂かれるのが、ツァラトゥストラであり、彼の吐き気と病気もここに由来します。ニーチェもまた古代に憧れつつ近代に生きざるをえない一人でした。解決不可能な矛盾を孕む物語は、最終的には、悲劇が転じて喜劇となりパロディーに転ずるといふ、哄笑に満ちた大団円を迎えるのです<sup>3</sup>。

ニーチェが自分の実人生まで笑い飛ばして狂気に陥ったかは定かではありませんが、少なくとも、オリュポスの神々の哄笑の高みから人間世界を超然と眺めるという意味でのテオリアを無上の喜びとし、生きる意味をそこに見出したのは確かです。どっちつかずの半テオリアの半プラクシスの生を本来的実存として言いふらすよりも、はるかに徹底しています。ハイデガーよりニーチェの流儀のほうが、哲学の意味への問いに応答するには有望であり、ニーチェが理想とした意味でのテオリアには、現代における「哲学のすすめ」の可能性がなお見出される、と私は考えるに至りました。この考えは今でも大筋では変わっていません。知への愛の口説き方としてテオリア以上のものはない、テオリアの恍惚のうちに死ねたらどんなに本望だろう、と思います。皆さんはそうは思われませんか。

しかしその一方で、ニーチェが「神の死」でもって宣告した「テオリアの意味喪失」という事態を、深刻に受け止めざるをえないことも、また確かです。だいいち、テオリアにきわまる知への愛をそれほど大事だと吹聴しておきながら、当の哲学の陥っている危機的状況については無関心なのは、知的怠慢もいいところです。この問題を素通りして、テオリア礼讃の復活を夢見るのは、もはや道化、いや悪い冗談にすぎません。ツァラトゥストラをして煩悶せしめたテオリア拒絶症候群に、現代のわれわれも罹っているのだとすれば、なぜそれはかくも猛威をふるっているのか。これが問題です。

古来、哲学の本体とされてきたテオリアは、近代においてどうして威光を失ったのか。私が見るところ、この問題をしかと引き受けているのが、アーレントの哲学的名著『人間の条件』——以下ではドイツ語版『活動的生』を主に用います——、なかんずくその第六章です。ハイデガーとニーチェに片足突っ込んで、アーレントのテクストの深みにはまっていくうち、私はそのことに気づきました。今からおよそ二十年前のことです。以来、私にとってアーレントは、「哲学のすすめ」を語るうえでの良き伴侶であり続けています。

<sup>3</sup> 拙稿「生への愛、知への愛——『ツァラトゥストラ』の筋立て」（『理想』第 684 号、特集「哲学者ニーチェ」、理想社、2010 年、所収）を参照。

#### 4 観想的生と近代

アーレントは政治理論家であって哲学者ではない——と、いまだに信じられているようです。彼女自身、「私は哲学者には属していません。あえて申し上げるならば、私の職業は政治理論です」、「私自身は自分を哲学者とは思っていないのです。哲学と訣別したと考えているからです」<sup>4</sup>と公言したのは有名です。しかし、古代ギリシアに精通しておられる方は、「職業的哲学者」という言い方がそもそも許されるか、少し考えていただきたいものです。ちなみに、ヤスパースはこのインタビュー発言に関して、アーレントへの手紙（1964年10月29日付）のなかで、「哲学へのきみの「さよなら」は、たとえあそこでは本気で表明されたとしても、やっぱり冗談でしょうね」<sup>5</sup>と述べています。私も同感です。

今ふれた1964年のインタビューで、インタビュアーのギュンター・ガウスは、「『人間の条件』などの著作を念頭に置きますと、私はやはりあなたを哲学者のなかに数え入れたいのです」<sup>6</sup>と反論しています。もっともな言い分です。この段階では遺著『精神の生』は出ていませんから、アーレントは晩年になって初恋の相手である哲学とヨリを戻した、とする怪しげな復縁説は問題外となります。『人間の条件』は『存在と時間』と並ぶ現代の古典です。重厚なドイツ語版『活動的生』を読むと、ますますそういう思いを強くします。

それゆえ、『活動的生』のなかで、テオーリアの没落という哲学の命運にかかわる主題が扱われているとしても、不思議ではありません。「活動的生」をテーマとする本書の影の主役は、じつに「観想的生」です。アーレントは、伝統的に観想的生が優位を占め、活動的生の内部での分節化が疎かにされてきたアンバランスを矯正すべく、活動的生に重点を置くと言明していますが、「活動的生と観想的生の間柄に関して、われわれが歴史的に知っている問題地帯は、つねに考慮に入れられている」<sup>7</sup>とも断わっています。この歴史的見地が前面に躍り出るのが、第六章「活動的生と近代」です。近代における活動的生の躍進とともにそこで光が当てられるのは、観想的生の失墜です。永遠の真理の純粹直観という哲学知の理想が、近代に至って決定的に没落したことが、この章の中心テーマなのです。

テオーリア（観照）は、アリストテレス的整理によれば、ソフィア（知恵）のエネルギー（現実態）とされます。ソフィアは、ヌース（直観理性）とエピステーメー（論証的認識）から成りますが、主力は、原理を把握する純粹直観たるヌースにあります。しかるにアーレントはヌースを、「思考能力」という意味に広く解し人間の基本的能力の一つとしますから、それが完全に失われることはありえないこととなります。これに対して、真

<sup>4</sup> 矢野久美子訳「何が残った？ 母語が残った」（齋藤純一・山田正行・矢野久美子訳『アーレント政治思想集成1』みすず書房、2002年、所収）、2頁。

<sup>5</sup> 『アーレント＝ヤスパース往復書簡3』大島かおり訳、2004年、125頁。

<sup>6</sup> 「何が残った？ 母語が残った」2頁。

<sup>7</sup> ハンナ・アーレント『活動的生』森一郎訳、みすず書房、2015年、10頁。

なるものを純然と観てとるという意味でのテオーリア、つまり哲学が理想としてきた直観理性のほうは、近代においてまったく無意味と化した、というのがアーレントの見立てです。

直観理性というこの強い意味でのヌース、つまりその現実態がテオーリアであるような原理把握能力は、一方では、言語媒介的推論能力という意味でのロゴスと区別され、他方では、感性的直観としてのアイステーシスとも区別され、この区別立ては中世にも受け継がれていった、という語義説明がなされることがあります。この変遷を近代にまで延長すると、ある奇妙なねじれが見えてくる、と指摘したのが、坂部恵哲学史でした<sup>8</sup>。それをさらに図式的かつ暴力的に割り切ると、次のような系譜が引けることになります。

| 〈古代〉             |    | 〈中世〉        |    | 〈近代（英・独）〉               |
|------------------|----|-------------|----|-------------------------|
| <i>nous</i>      | —— | intellectus | —— | understanding, Verstand |
| <i>logos</i>     | —— | ratio       | —— | reason, Vernunft        |
| <i>aisthēsis</i> | —— | sensus      | —— | sensation, Sinnlichkeit |

カント、とりわけ『純粹理性批判』以降、知の最高能力としての「理性」と言えば、Vernunft になるわけですが、じつはそれは、伝統的には *logos, ratio* に連なる推論知のことであり、古来それよりも上位に置かれていた直観知 *nous, intellectus* の系列の訳語のはずの Verstand が、カント以降は、「悟性」と解され、「理性」よりも低い地位に甘んずることになります。哲学用語の変遷にここで深入りするつもりはありませんが、少なくとも、カント以降をスタンダードと見る立場からすれば、この理性概念の逆転は確かに注目に値します。

問題は、この逆転のドラマをどう解すべきか、です。哲学者の「観念」のなかで巨大な歴史的転換が起こると考えるのは、講壇哲学史家の妄想でしょう。知の最高能力に関する伝統的理解を覆すに足る大事件が近代に起こり、それが哲学上の概念に反映されていった、と見るほうがよさそうです。まさにそれがアーレントの「出来事」本位の近代論なのです。

坂部は、近代におけるラチオ系列の推論知の地位上昇が、「現象の根拠づけの連関の把握として理解された近代のいわゆる数学的自然科学の勃興と深い関連をもっていることは、あらためて指摘するまでもないだろう」<sup>9</sup>と述べました。この「関連」は、何度繰り返して指摘しても足りないくらい重要で、「近代合理主義」的理性概念の成立史はこちらをメインとすべきです。そして、インテレクトゥス系列の直観理性が最高位を奪われ「悟性」に成り下がっていく経緯も、同じく近代自然科学の勃興と深く関連しているはずで、この「直観理性の凋落」という出来事にこだわっているのが、『活動的生』第六章なのです。

<sup>8</sup> 坂部恵「〈理性〉と〈悟性〉——十八世紀合理主義の消長」（哲学会編『近代合理主義の検討』哲学雑誌第 771 号、有斐閣、1984 年、所収。『坂部恵集 1』岩波書店、2006 年、に再録）、および、坂部恵『ヨーロッパ精神史入門』岩波書店、1997 年、の第十二講「能動知性の凋落」と第十八講「理性と悟性——逆転のドラマ」、を参照。

<sup>9</sup> 「〈理性〉と〈悟性〉」、『坂部恵集 1』219 頁。



カント以降の概念図式として、「理性、悟性、感性」という三つの知的能力をわれわれが勉強するさい、「直観イコール感性」と教えられます。そこでは直観概念と理性概念は切り離されています。つまり、直観が原則として感性的知覚に切り詰められたのが、カント以降の近代哲学なのです。ところが、伝統的には、ヌースやインテレクトゥスには、アイステーシスやセンススの「見る」はたらきと類比的に、「じかに観てとる」という原義が響いていました。しかも、この直観理性が何を観てとるのかと言えば、感覚的に現われているものとは似て非なる、理性のまなざしに顕現するかぎりでの真なるもの、とされました。感性と理性にまたがるこうした伝統的直観概念を、根本から覆すような何かが起こったのです。それとともに、直観概念と一対であった伝統的真理概念も、瓦解するに至ったのです。

アーレントはこの近代を劃する大いなる出来事を、「ガリレオの望遠鏡」という小道具を用いて説明しています。デカルトの懐疑の一步手前に起こった知的革新は、たんなる観念のレベルをはるかに超えるものでした。それは、事象をありのままにじかに観てとることこそ人間的認識の最高形態だとしてきた太古からの強固な信念が、脆くも崩れ去る瞬間でした。人間によって作られたものを通して、それまでに知られたものを踏み越えるものが見えたということ、そこに新しく映じた世界は、それまで学問的に説かれてきた真なる世界とは、およそ異なるものだったということは、小手先の道具など使わず、どこまでも純然と直観すべしとしてきたテオリアの理想に、一打撃を与えることとなったのです。

大雑把な言い方をすれば、ガリレオの望遠鏡の新機軸とは、じかに観るのではない「作って - 見る」という新しいタイプの媒介知の提唱にありました。伝統的に「奴隷的技艺」と蔑視されていた職人の技術によって創造されたこのメディア的知の威力たるや、観想的生に優位を置いてきた旧来のヒエラルキアを覆すに十分でした。なぜなら、それまで活動的生の下位に甘んじてきた作ること（ポイエーシス）が、観想的生の本体であったはずの観ること（テオリア）に内部深く食い込み、その理想を食い破って、ついには「作って見ること」の優位へと昇りつめていったからです。そのような知的大変革のあとで、つまりガリレオ以後の近代という時代に、テオリアの幸福を唱えることは、お笑い草となってしまったようです。だとすれば、われわれは知への愛をどうやって口説いたらよいのでしょうか。

## 5 古代と近代のギャップを生きるということ

観想的生の理想が失墜した近代のどん詰まりのような現代にあって、古代ギリシア哲学を学び、研究すること——それは大げさに言えば、古代と近代との狭間、<sup>ギャップ</sup>裂け目を生きるということです。事は、「近代哲学史」にとどまるものではありません。アーレントが『活動的生』第六章で展開した近代論は、哲学史の枠組みを大きく踏み越える話になって

います。ガリレオによって近代の進路が切り拓かれたとするのは、近代をデカルトから始める哲学中心史観とは一線を劃すものです。なるほど『活動的生』ではガリレオ論に続いてデカルトも詳しく論じられますが、それは、ガリレオの望遠鏡がもたらした知的震撼を最初に受け止めた一人がデカルトであり、その表現が普遍的懐疑だったということです。

「近代を決定した出来事が帰せられるべき当事者は、ガリレイであって、デカルトではない」<sup>10</sup>。

デカルトは時代を見分ける鋭敏な感覚を持っていましたが、テオーリアへの思い入れをなお保持していました。演繹とともに直観を確実な認識の一つに数え入れ、直観の理想に適った「われ思う、われ在り」を第一哲学の新しい原理とし、物体とは別に精神を実体として立て、みずからの省察を神の観想になぞらえ、しかも神という完全存在者を知の拠点に据える——総じて伝統的発想を色濃く残しています。これと違って、あらゆる点で伝統と対決し近代的思考を先取りしたガリレオ以後のラディカルな哲学者が、ホッブズです。

近年、主著『哲学原論』の邦訳が二種も揃い、ホッブズの偉大さが誰の眼にも明らかになりました。その哲学体系に神の出番はありません。精神はすべて物体に還元されます。望遠鏡の登場による視覚理解の転換は、徹底した唯物論にもとづく機械論の人間観を生み出し、ここに「自然主義」という近代の主流が形成されます<sup>11</sup>。ホッブズにおいてとくに注目すべきは、そこでは直観理性が早くも凋落していることです。ホッブズの哲学の定義において、哲学知はもっぱら原因から結果への、または結果から原因への「推論」と見なされ<sup>12</sup>、その「推論」とは、ずばり「計算」の謂いです<sup>13</sup>。名辞の演算に帰着するこの「合理的思考」<sup>14</sup>こそ、近代合理主義の「理性 (reason)」概念にほかなりません。

近代的理性が名乗りを上げる一方、伝統的な直観理性は見る影もなくなっています。ヌースやインテレクトゥスの流れを汲む「理解・知性 (understanding)」は、ホッブズによれば、「人間と獣に共通である」とされるほどです<sup>15</sup>。ここには、ロゴス - ラチオ系列の計算理性が支配的になることと裏腹に、伝統的な直観理性が失墜してゆく様子が見てとれます。そしてその背景には、ガリレオの望遠鏡に始まる知の革命の変動があったのです。

<sup>10</sup> 『活動的生』 357 頁。

<sup>11</sup> 拙稿「哲学的人間学の自然主義的起源をめぐって——ホッブズの人間理解」（東北哲学会編『東北哲学会年報』第 30 号、2014 年、所収）参照。

<sup>12</sup> 「哲学とは、諸々の結果ないし現象の知得された原因ないし発生の仕方から正しい推論によって獲得された、これらの結果ないし現象の認識、およびこれと反対に、認識された諸々の結果から正しい推論によって獲得された、ありうる発生の仕方の認識である」（トマス・ホッブズ『物体論』本田裕志訳、2015 年、16 頁）。

<sup>13</sup> 「さらに私は、推論を計算という意味に解する。しかるに、計算するとは、足し合わされた複数のものの合計を見積もること、もしくは、あるものを他のものから引いた残りを認識することである。それゆえ、推論するとは足すことと引くことと同じである。[...] あらゆる推論は足し算と引き算という、心の 2 つの作用に帰着する」（『物体論』 17 頁）。

<sup>14</sup> 計算に帰着するこの「合理的思考」のことを、ホッブズは、「ギリシア語で *logizesthai* という」と言い換えている（『物体論』 19 頁）。

<sup>15</sup> ホッブズ『リヴァイアサン』水田洋訳、岩波文庫、第一巻、1996 年（第 32 刷）、55-56 頁。

哲学者の学説史上の「転回」をせっせと辿る「観念の物語・思想史 (history of ideas)」にとどまるかぎり、デカルトやホブズがガリレオの望遠鏡という出来事から衝撃を受けたことは見えてきません、しかしそこまで言うと、さすがに疑問を抑え切れない人もいるでしょう。「ガリレオの望遠鏡のどこが〈出来事〉なのか？ たかが知的道具の一つでしかないのに。〈観念〉のレベルで騒いでいる点では、お前だって似たり寄ったりだ」と。

たしかに、ガリレオの望遠鏡の新機軸とは「作って - 見ること」だったと言い立てても、それがどうした？ と言われそうです。しかし私としては、それはまったく新しい知的事件だった、とやはり考えざるをえません。テオーリアとポイエーシスには、もしくはヌースとテクネーには、それほどの違いがあります。「見ること」と「作ること」との間のその隔たりを、易々と飛び越えられると考えることは、近代のこちら側からの発想であって、その発想に立つかぎり、あちら側にあった区別は理解できないままです。それは同時に、自分たちが何をやっているのかをいつまでも理解できない、ということを意味します。

われわれは、作ることと見ることを、それほど隔たったものとは見なしていません。いっそう大きな枠組みで言えば、観想的生と活動的生を別々のものと考えたことには違和感を覚えます。なぜか。それが実感だから、では答えになりません。一つには、人間のあり方に本性上の差別があってはならないとする平等主義が、われわれに沁みついているからです。そして、観想的生を上位に、活動的生を下位に置き、しかも制作を行為より下位に位置づけてきた伝統は、間違いだったと見なしているからです。さらにもう一つ、作って - 見ることによって躍進をとげてきた近代的な技術知の勝利を、否定しようがないからです。

しかし、見ることと作ることのドッキングが、どれだけ目覚ましい未曾有のことであったかは、それが、哲学のめざしてきた大文字の目標に意味転換を迫るほどのものであったことから窺えます。つまり、「真理」とはいかなるものか、についての理解が根本のところであらってしまったのです。「真理」は「現われてあること」をやめ、「作られてあること」に変貌をとげました。「真なるものとは作られたものである」というテーゼを、アーレントは、ホブズとヴィーコに帰していますが<sup>16</sup>、その手前にガリレオの望遠鏡があることは明らかです。なぜなら、凹凸レンズを組み合わせた筒眼鏡を通してガリレオが覗いて見た星界とは「映像」にほかならず、光学的に巧みに作り出された形象以外の何ものでもなかったからです。そこでは、自然的なもの的人工的なものとの境目、区別が曖昧となります。もちろん、その視覚像はありありと現われてはいますが、光学技術によって調整されて作り出された影法師が、そのように「自然」に見えているだけです。はるか彼方の遠い星の世界が、すぐ目の前に像を結んでいること自体、巧妙に騙されているのと、どう違うのでしょうか。しかも、そうした作られた見かけのほうが「科学的で精確」というハクが付き、肉眼を凝らして夜空を見つめても「科学以前で素朴」とあっさり言われて

<sup>16</sup> 『活動的生』 390 頁以下を参照。ホブズ論が見られるのはこの第 42 節である。

しまうのです。

ありのままの真理などなく、どんな真理も作られたものなのだ、と思わずにはいられないこの当惑こそ、伝統的真理観から新しい真理概念への転轍をもたらした近代の根本経験でした。一切は作り物だ式の割り切りは、今日ますます支配的となっています。およそ見えるものすべてが像と化し、見るとはつねに作られたものを見ることに等しい時代に、当の事象があるがままおのれを現わす「アレーテイア」などと語った途端、ウソ臭くなります。ギリシア人にとって、有るとは現われてあることであり、存在と現象、存在と真理は一つであった、などと宣えば、何を非科学的なことを、と白い目で見られるのがオチです。

そして、だからこそ、つまりその場合「科学的」と言われていることの意味理解を深めるためにこそ、「非科学的」と決めつけられてしまう「現われとしての真理」にも、われわれは習熟しなければならないのです。プラトンの「イデア」にしる、アリストテレスの「エネルゲイア」にしる、そうした真理観に立脚していたのですから、彼らのテキストを読むことは、同時に、われわれにとって自明と化した「作られたものとしての真理」観をあぶり出す絶好のよすがとなりうるのです。古代哲学は、そういう異化作用にみちています。

以上、古代と近代のギャップにこだわることの意味について、少し考えてみました。アーレントが『活動的生』で行なった「観想的生と近代」をめぐる考察には、まさに近代という時代全体を照らし出す照明力がある、と私は思います。「観想的生／活動的生」や「制作／行為」といった古色蒼然とした区別立てには、じつはそのような発見的機能があるのです。そんな区別にこだわるのは時代錯誤もはなはだしいと、古代哲学研究者にすら言われてしまいそうですが、逆に私としては、古代ギリシアに着目したそのような時代おくれの考察にこそ、われわれの自己反省の豊かな可能性がひそんでいる、と言いたいのです。

ここで思い起こされるのは、ヤスパースがアーレントから『革命について』を贈ってもらった返礼の手紙のなかで記した、次のコメントです。「きみの本を読みながら、ギリシャはまさにきみたちのためがあると、何度も思いました。ギリシャ人たちのもとにきみが故郷をもたなかったら、こういう伝達形式を見いだすことはできなかつたでしょうし、ギリシャ人なしには、きみがアメリカ憲法とその起源を比較検討できたこの地平は開けなかつたことでしょう」<sup>17</sup>。アーレントのアメリカ論のバックボーンに関するヤスパースのこの評言は、『活動的生』にも優るとも劣らず当てはまります。古今を行きつ戻りつしては、古代と近代とのギャップをしぶとく生きることができたからこそ、アーレントは現代世界の根本問題を深々と捉えることができたのです。「なぜいまギリシャ哲学か——回顧と展望」という問題設定に対する一つの範解がここにある、と私には思われます。

---

<sup>17</sup> ヤスパースのアーレント宛 1963年5月16日付書簡、『アーレント＝ヤスパース往復書簡3』47頁。

## おわりに——「どこまでわれわれは哲学をすすめられるか？」の他意

さて、いちばん大事な問いがまだ手付かずのまま残っています——「どこまでわれわれは哲学をすすめられるか？」です。「作って - 見る」をスタンダードとしてきた時代は、「じっと観るだけ」のテオーリアの理想を完全に葬り去ったかに見えます。そんな時代に哲学を説くことはいかにして、またどこまで可能か。これが当初に立てられた問いでした。

なるほど、無媒介な純粹直観の理念は、「作って - 見ること」の勝利によって朽ち果てたかのようです。しかし、本当にそうでしょうか。かつては対極にあったポイエーシスをも自分のほうに巻き込んで、いかなる手段も犠牲も辞さずとにかく見ることをひたすら追求するという傾向は、いささかも衰えていないのではないのでしょうか。「人間はみな生まれつき見ることを欲する」——このテーゼは今日、何ら修正を要しないのではないか。

だとすると、こう言ってみたくになります。——テオーリアは死なず。神的視点に立とうとする野望は、萎えるどころか、ひたすら見たいという欲望は、人類史上かつてないほど膨れ上がっている。それは、知を求める熱病あるいは狂気に罹っていると云わざるをえないほどであり、そうである以上、われわれはまったく別の意味で、どこまでわれわれは哲学をすすめられるか？ と問いたくなる。だって、もういい加減にしないと人類の破滅なのだから。

**後記**——専門家でないことをいいことに放言を繰り返した提題者を温かく受け止めてくださり、あえて挑発に乗ってくださったセミナー参加者の気前のよさに、この場を借りて感謝します。そしてなにより、シンポジウムの司会をまっとうされ、ほどなくして逝去された神崎繁さんに、哀悼と追慕の念を表します。古今を往還する才気あふれるお仕事に、私も多くを学ばせていただきました。『実存思想論集XXXI』（2016年6月、理想社刊）に或る書評を寄せてくださり、「バーターではありませんが…」と一言添えられて打診をいただいたのが、今回の提題でした。セミナー終了時の代表ご挨拶は、いつものように凜としておしゃれでした。またすぐどこかでお会いできそうな気がしてなりません。