



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	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（4）：現代正義論の思想史的背景
Author(s)	菅原，寧格
Description	論説
Citation	北大法学論集，58(4)，165 [1793]-232 [1860]
Issue Date	2007-11-30
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/30243
Type	departmental bulletin paper
File Information	58(4)_165-232.pdf



論
説

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（四）

——現代正義論の思想的背景——

菅
原
寧
格

序論

目次
はじめに

第一章 ウェーバーにおける価値相对主義問題

第一節 現代正義論の問題背景

第一款 ロールズ『正義論』以降の問題地平

第二款 ラートブルフの「哲学的妥当論」と「歴史的・社会学的妥当論」

第三款 ラートブルフにおける「相对主義」の問題性

第二節 ウェーバーの「価値討議」論

第一款 「価値討議」の特質——〈技術的批判〉と〈価値論理的批判〉——

第二款 「価値討議」の意義

第三款 「価値討議」としての正義論

第三節 ウェーバーにおける「人格」

第一款 行為主体としての「人格」

第二款 「人格」の思想的背景と法哲学的意義

第三款 「人格」の二面性の問題

第二章 ヤスパースにおける「コミュニケーション」

第一節 実存思想についての予備的考察

第一款 法哲学における実存思想の位相をめぐる問題

第二款 実存思想におけるヤスパースの位相

第三款 実存思想の問題と価値相对主義の問題

第二節 ヤスパースの「コミュニケーション」論

第一款 ヤスパースとウェーバーの連続性

第二款 「コミュニケーション」論における「現存在」の意義

第三款 「実存的コミュニケーション」の理論的背景と意義

第四款 「コミュニケーション」としての「討議」と「愛しながらの闘い」

(以上、五八卷一号)

(以上、五八卷二号)

(以上、五八卷三号)

第三節 「コミュニケーション」論の可能性

第一款 ヤスパースにおける「人格」

第三章 諸批判への弁明と展望

第一節 〈実存思想の問題Ⅱ価値相対主義の問題〉に対する弁明

第二節 「人格」の二面性の問題と「近代―反近代問題」に対する弁明

第三節 ウェーバーとヤスパースにおける価値思考の展望

（以上、本号）

第二節 ヤスパースの「コミュニケーション」論

前節では、ヤスパースの「コミュニケーション」論をウェーバーの価値思考との関係から把握していくための、いわば予備的作業を行った。現在、あらためて実存思想を法哲学的に考察しようとする場合に予想されるであろう問題の所在が、どこにあるのか。こうした問題と取り組むことによって、法哲学にとつての実存思想をめぐる論点の整理と提示を行ってきたわけである。そこで、本節では、そこで得られた成果を踏まえ、ヤスパースの「コミュニケーション」論をウェーバーの価値思考との関連から明らかにし、その特質を示すことにしたい。

第一款 ヤスパースとウェーバーの連続性

まず、ヤスパースの「コミュニケーション」論には、ウェーバーの「価値討議」論との間で価値思考として多くの共

通点があることを確認し、そこで見られる思考様式を考察することにする。つまり、ウエーバーの価値思考との関係からヤスパースの「コミュニケーション」論を捉え返し、その連続性を明らかにすることによって、ヤスパースの議論を効果的に理解していくための補助線を得よう、というわけである。

ヤスパースにとって、ウエーバーとは、「私の意識に対し世界の意義を肯定し、魂を吹き込んでくれた偉大な人間」であり、「私の哲学にとりまして今日に至るまで、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」存在であった⁽¹⁾、と言われている。そして、ウエーバーの死後、「世界が一変したかのような気持ちに襲われ」るに至り、以後、迷うことなく精神医学から哲学への道へと歩を進めていく決意を固めた、とも言われている。この意味で、ウエーバーの死とは、ヤスパースにとって、精神医学という科学から哲学の道へと進んでいくにあたっての内的起動力として、決定的な契機になったと考えられる。そこで、この点に着目し、科学と哲学に対するヤスパースの見解をみることから始めることにしよう。

科学と哲学をめぐる問題にかんして、ウエーバー自身は、周囲が彼のことを哲学者としてみなそうとしたとしても、それを拒否した、と言われている。ただし、ウエーバーが哲学者と呼ばれることについて拒否したということは、ヤスパースにとって、「彼以前に実現された意味における哲学者ではなかった」ことを意味するにすぎなかった。より直接的に言えば、ウエーバー以前に「哲学者」としてみなされていた者たち——ヤスパースが直接的に念頭においているのはリッタートをはじめとする「講壇哲学」者たちである——を「哲学者」と呼ぶのであれば、なるほど、たしかにウエーバーは「哲学者」ではなかった、ということである。

かくしてヤスパースは言う。そうした「講壇哲学」を論じているような、当時のドイツの大学で支配的な「哲学者」とは異なつて、ウエーバーは、「彼が生きていたわれわれの時代にとっては、真の哲学者」であったのだ、と。ヤスパ

スにとつては「彼そのものが一個の哲学」であり、「われわれは実存的な哲学者をマックス・ウェーバーのうちに認めた」のであって、それ以外の哲学者を認めることなどできなかった。⁽³⁾

このように、哲学者としてのウェーバーに対して最高級の賛辞を贈りつつ、「このとき私が自分で自分に言い聞かせたことは、少なくとも自分が敢えてやらなければならないことは、本来の哲学の伝統を護ることに寄与すること、…哲学を取り違えから護ること」である、とヤスパースは考えていた。つまり、彼にとつては、「真の哲学者」としてのウェーバーの思想イコール「本来の哲学の伝統」であつて、実際に現前に展開されている「講壇哲学」など、非本来的な哲学として克服されるべき対象にすぎなかったわけである。

したがつて、今や、ヤスパースにとつて、「真の哲学者」としてのウェーバーの思想イコール「本来の哲学の伝統」を復権するということは、重要な課題となつた。しかし、そうであるとしても、彼は、一体どのようにしてこの課題と取り組んでいこうと考えていたのであろうか。この点を明らかにすること、つまり、ウェーバーとの連続性という観点から、ヤスパースが具体的にいかなる思想を展開していったのかを示していくことが、ここでの課題である。結論から先に言ふと、ヤスパースのなかでの科学と哲学に対する理解の仕方がそのカギを握っている。

科学と哲学について、ヤスパースは、自らの若き日を振り返つて、「私は科学としての哲学を期待していた」と告白している。そして「科学としての哲学を期待していた」ため、「疑問〔を抱くこと〕なしに、私は強制的な、誰にでも妥当する洞察と、現存在の本来的な諸問題の解答とを同時に切望して、両者を分離できなかった」ことを反省的に回顧している。⁽⁴⁾つまり、この時点でのヤスパースは、哲学的思考における真理の客観性にかかわる問題を、科学的知見を援用することによって客観性を調達し、解決しようと考えてしまつたために、哲学と科学それぞれの領域にはそれぞれの領域に固有の問題があるということを、まったく理解できていなかったと考えられる。というのも、ヤスパースは、

こうした科学に固有の問題と、哲学に固有の問題の双方を、「科学哲学」とでも呼べるようなものによって、まとめて解決することができると考えていたからである。それゆえ、当時の彼には、両者を分離することができていなかった。だが、今や、こうしたみずからの考え方こそ克服の対象としなければならない。このように、考えられるに至ったわけである。

しかし、このことは、当初、精神医学への道を進み、科学としての医学の最前線で活躍した経験を持つヤスパースにとって、そうした「科学哲学」を構想しうる下地をなすような科学・哲学観が動揺を余儀なくされるに至った、ということでもある。かくして、彼は次のように述べた。

当時の精神医学界では、「あらゆる精神病は脳髄の事件に帰因するものだとするような誤った見解が支配していたのを見ております。：私共にわからない場合でも、何らかの結論に到達して、証明的根拠が見出されないにも拘らず、政治的に必要な決定を可能にするため、科学が隠蔽手段とならねばならなかった⁽⁵⁾」ことを知って、私は驚いたのです」。

ヤスパースはこのように述べることによって、科学的見地から客観的に証明されえないことを、科学がまるであたかもそのことを証明しえていたかのように振舞っていたこと、そして、それを真似するかのように、政治的決定を正当化するために科学が奉仕することは可能だという見解が次第に支配的になっていく有様を目の当たりにしたわけである。そして、結局は科学に失望し、次のように考えるようになった。

「本来科学とは如何なるものであるか、科学は何をなすことができるか、科学の限界は何処にあるか、などという根本的な問題が生まれたのです。科学がもしその名に値するものである限り、それは否むことのできない普遍的なものであらねばならないということが明らかになりました」⁽⁶⁾。

「特に重要なことは、諸科学は哲学の道具として利用されねばならないのであるが、哲学は仮にも一個の科学としてそれと並べられてはならないということであります。と申しますのは、哲学はたとえ科学と結合しており、科学なくしては決してありえぬとしても、それは科学とは全然別個のものであるからです。すなわち、哲学は内的行為によつて存在そのものを覚知するところの思惟であります」⁽⁷⁾。

ここには、科学とは何かということ、科学との関係からみた場合の哲学とは何かということについての、ヤスパースの忌憚らない見解を看取することができる。そこには、もはや、若き日に思い描いていたような科学と哲学とをナイーヴに結びつけようとする姿勢——「科学哲学」への憧憬——は見られない。また、精神医学に携わりながら感じていた、科学に対する失望も見受けることはできない。その代わりとして彼の前に立ち現れてきたのは、科学と哲学それぞれに固有の意義を認めようとする姿勢、それぞれに固有の意義をもつ科学と哲学との関係を問題化しようとする姿勢である。したがって、ここまでのヤスパースにおける科学と哲学に対する見解の経緯を整理しておくとなれば、次のようになるだろう。まず、哲学と科学とが未分離で「科学としての哲学」を夢想していた若き日。そして、科学としての精神医学へと向かったものの、政治的要求に応じて「隠蔽手段」として科学が奉仕しているのを見て失望した時期。その後、「隠蔽手段」としての科学とは異なった「普遍妥当なもの」として科学を捉え返すようになったが、そうした科学観を理解しつつも、そういう科学とは峻別されたものとしての哲学を構想するに至った頃。おおよそ、このように展開しておく

ことができる。

さて、このようにヤスパースにおける科学と哲学に対する見解の変遷を整理した上で、もう一度、彼がウェーバーについて語っていた箇所を想起してみよう。そうすると次のような説明が可能である。ヤスパースは、ウェーバーの死によって、「世界が一変したかのような気持ちに襲われ」、「真の哲学者」としてのウェーバーの思想イコール「本来の哲学の伝統」の復権を最重要課題としていた。それゆえ、ヤスパースから見れば、明らかに哲学を「取り違え」ているとは思えない「講壇哲学」の立場などは、およそ哲学と呼ぶに相応しくない。むしろ、非本来的な哲学として批難されるべきものにすぎない。そして、ウェーバーこそが「真の哲学者」と呼ぶに相応しいと考え、当時「意識的に科学的な専門的哲学」を称していた「講壇哲学」のような支配的哲学とは異なった、ウェーバーのような哲学を追求していく決意をヤスパースはした。⁽⁸⁾こう、言うことができる。

結局、ヤスパースは、ウェーバーとの出会いにより、「意識的に科学的な専門的哲学」≡「講壇哲学」≡当時の哲学主潮と、「マックス・ウェーバーのうちに認めた」哲学とが全く異質なものであることを悟った。そして、「マックス・ウェーバーのうちに認めた」哲学を擁護し、「本来の哲学の伝統を護ることに寄与すること」に、自己の「実存哲学」を定礎した、ということになる。

ただし、このように、ヤスパースがウェーバーの死を契機として自己の「実存哲学」の出発点を定礎したからといって、それまでと逆に科学を哲学の立場から見下そうとしたわけではない。このことには注意しておく必要がある。彼は、「科学を欠如した知識欲（哲学のこと——菅原注）は空虚なものに止まる」⁽⁹⁾が、「哲学は、一切のものが無制限に合理的に照らし出さるべきことを欲する」、ということも訴えていたからである。したがって、ヤスパースにとって、「哲学」

とは、たんなる科学以上のものではあるが、科学なくして成り立ちうるようなものではない、とも考えられていたわけである。このことは、次の言葉からも確かめることができる。

「哲学は科学ではなく、むしろ科学から自己を識別することによって明晰となる」⁽¹⁰⁾。だが、「科学は、自らにとって本質的なものに対して強制的に妥当することを要求するという課題によって、自らを哲学から区別する」ことを任務とする。すなわち、「哲学は無制約的真理を把握しようと思念するものであり、その点において科学以上のものである」ことは確かだが、⁽¹¹⁾「科学を欠如した知識欲（哲学のこと——菅原注）は空虚なものに止まる」こともまた確かである。

そして、ヤスパースにとっては、こうした科学をめぐる当時の問題に対して、「ほとんどかつてみられないほどの情熱をもって、追求した」と思われたのがウェーバーであった。先述したように、ヤスパースは普遍的妥当性をもつことによって科学が哲学から自己を識別しているとみたわけだが、「科学の真理がすべての真理ではない」ことにも注意を促している。ヤスパースにとっては、科学によって知りえた、「私の知っていることと、私の欲していることは一致しない」、と考えられていた。それゆえ、ここには、客観的に普遍妥当的な「知識の正しさ」と、あらゆるものに対する絶対的妥当性を欠く「信念の真理」とを区別するという問題——「知識の正しさ」と「信念の真理」を区別する問題——が横たわっている、と考えられていた。⁽¹²⁾「科学の限界は明らかである。いいかえれば、事実からしては、いかなる拘束的な規範も導きだされない」、つまり、科学的に獲得された「知識の正しさ」とは、あくまでも「知識の正しさ」以上のものを示すわけではない。ましてや「知識の正しさ」が直接的に「信念の真理」とかわって、「×××すべし」といっ

た当為を要求することなどできるはずもない。しかし、そうであるとすれば、科学には何をすることができるのだろうか。この点が問題になる。こうした問いに対して、ヤスパース自身は次のように述べている。

①「科学は、人が自分で立てた目標にかんがみて、表向きの手段で何を達成しうるかを教えてくれる。」

②「科学は人生の意味を私に示すことができない。けれども、科学は私によって欲せられているものの意味を、私に對して展開させ」

③「それによっておそらくは意志の目標そのものを変えることができる。」⁽¹³⁾

この見解は、簡潔ながらも、ヤスパースの科学観をよく示している。そして同時に、ヤスパースの科学観が、ウェーバーの価値思考における〈技術的批判〉と〈価値論理的批判〉を、踏襲していることによって成り立っている、ということも如実に示している。

ヤスパースにとっては、「本来科学とは如何なるものであるか、科学は何をなすことができるか」という問題が、「知識の正しさ」（＝客観的な「科学」に基づいて導出される知識の普遍的妥当性）と「信念の真理」（＝主観的な究極的価値に由来する信念に潜む真実性）との関係上、抜き差しならない喫緊の問題であった。そして、ヤスパースによると、「科学におけるこの問題の解明は、今世紀のはじめに緊急のものとなった」のだが、なかでも、こうした問題に対して「ほとんどかつてみられないほどの情熱をもって、追求した」のは、他ならぬマックス・ウェーバーであった。⁽¹⁴⁾

すなわち、ヤスパースとウェーバーにとつての課題とは、科学によってなしうるものと、科学によつてはなしえないこととの問題が、まさに価値判断における認識の「客観性」にかかわる問題として捉えられていた。そして、彼らが、

こうした問題関心を共有していたことを理解することによって、はじめて、科学と哲学の問題に取り組むヤスパースの着眼点は価値相対主義の主張に関連してウェーバーが行っていた議論の延長線上にあるということや、それとアナログカルな関係に立っている、ということが理解できるようになる。

そして、このように言えるとすれば、先に、「マックス・ウェーバーのうちに認めた」哲学におけるモテーフと同様のモテーフをヤスパース本人も抱いていた、と述べたことの意味も明らかである。それは、ヤスパースが、哲学へといったる「明瞭性への一つの決定的な手掛かりを、一九〇九年、マックス・ウェーバーの諸著作に見出した」と述べたゆえんでもある。⁽¹⁶⁾

むろん、このような、科学と哲学における価値判断の認識の客観性をめぐるヤスパースの問題意識は、ウェーバーが独自の——つまり、ラートブルフとは異なった——価値相対主義的思考によって展開していた議論と深くかわっている。そして、科学と哲学をめぐるウェーバーとヤスパースの見解から確かめられたとおり、両者の価値思考は連続的な関係に立っていると言うことができる。しかも、この問題は、ヤスパースによって「価値判断の討議という標題ではじまった」と言われていた問題である。そこで次に、ヤスパースの「コミュニケーション」論を吟味していく際には、彼自身が述べた「価値判断の討議」——つまり、ウェーバーにおける「価値討議」——をめぐる問題に対して十分な配慮を払いつつ、慎重に検討を進めていくことにしたい。

幸いなことに、本稿では既にウェーバーの価値思考における「価値討議」論を、〈技術的批判〉と〈価値論理的批判〉とに展開してきたし、「討議」の担い手としての「人格」についても一定の知見を得ている。そこで、ヤスパースの「コミュニケーション」論を考えていく際にも、まずは、今しがた確認してきた彼の科学観と哲学観にかんする見解を踏まえ、「コミュニケーション」における「討議」の問題として捉え返していくことにする。そうすることによって、彼の

価値思考の現れとして、「コミュニケーション」論がどのような形で展開されているのかを明らかにしていくことによろ。

第二款 「コミュニケーション」論における「現存在」の意義

先述したとおり、科学と哲学の問題に取り組むヤスパースの着眼点は、価値相対主義の主張に関連してウェーバーが行っていた議論の地平を見据えた上で、それとアナロジカルな関係に立っている。このことは、ウェーバーの価値思考における〈技術的批判〉・〈価値論理的批判〉の理論と、ヤスパースの実存思想の背景にある科学観との間で、一定の共通性があることを示している。しかも、このことは、科学／学問 (Wissenschaft) と哲学とが何を課題としなければならないのかという問題関心の出発点を、両者が共有していたことを示している。

そこで、以下、ウェーバーの価値思考と連続した関係に立っているという観点から、ヤスパースの「コミュニケーション」論の検討を進めていくことにするが、その導入として、「コミュニケーション」における「現存在」の意義を吟味することから始めることにしたい。ただ、ここでは、最低限必要と思われる前提が二点あるので、この点を確認しておくことにしよう。

第一に、ヤスパースの「コミュニケーション」論はウェーバーの「行為」論との関係で捉えられるのでなければならぬ、ということである。ウェーバーの「行為」論を取り込まずに「コミュニケーション」論を検討したとすれば、それは一面的な「コミュニケーション」理解にとどまってしまう。というのも、このことは、ウェーバーが、例の意味ある行為と意味のない行為とを明確に区別するように要求していたことと、深く関係しているからである。すなわち、ウェー

バーが「行為」論において用いた区別と対応させるかのように、ヤスパースも、「意味を問い有意味に行為せざるをえないことが人間の本质であり状況である」と考え、「行為し、行為することによって存在し、しかもその存在が同時に自分自身であることを己の自由においてはじめて自覚しうるような存在としてみずからに現象する」こと、このことが、「私は私自身において存在」する本来の意味である、と考えていたからである。言うなれば、ウェーバーが自らの価値思考を「行為」論として捉えたのと同じように、ヤスパースも、あくまで「考察は行為ではない」し、「眺めることは実存することではない」⁽¹⁹⁾、と考えていた。それゆえ、ヤスパースの「コミュニケーション」論を吟味する場合にも、「行為」論としての「コミュニケーション」論という視点を欠くことはできない、と述べたわけである。

第二に、ヤスパースの「コミュニケーション」論においては、「実存」と「現存在」という次元の異なる二つの概念が区別されている、ということを理解しておく必要がある。

ヤスパースによれば、「実存」とは、決して「心理学的な（意味でいわれるところの——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、「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」。そうではなく、「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」、と考えられていた。それゆえ、「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⁽²⁰⁾っている、と捉えられていた。

ここで述べられているのは、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」として現れてくる、という主張である。それゆえ、「実存」は「現存在」と異なっており、人間は「現存在として現象する」と言われている。ヤスパースによると、「現存在は現存するか現存しないかのいずれかであるが、実存は可能的なものであるがゆえに、選択と決断を通して、みずからの存在に向かって進むか、それともその存在からそれて無のうちに退

くかのいずれか」⁽²¹⁾、選択することができるという。そして、人間とは、「現存在」として「他の実存」と出会い、「他の実存」と関係をもつことよってのみ、「実存」としての思いを他者に馳せることが可能になる存在として捉えられることになった。

したがって、ヤスパースにおいては、まずもって、「現存在」が、「実存」においての基底的な条件をなすと考えられている。それと同時に、「現存在」における人間とは、「実存」へと向けた条件としての「可能的実存」として捉えられている。そして、このことが、ヤスパースの「コミュニケーション」論を捉える際には「実存」と「現存在」の概念とを区別しておかなければならない、と述べた理由である。以下、こうした二つの前提を踏まえた上で、ヤスパースの「コミュニケーション」論をウエーバーの「行為」論との関係から捉えつつ、「現存在」の意義を検討していくことにしよう。

ウエーバーは、意味ある行為にかんして価値判断をくだすという場合、一定の「価値評価」の観点に立ちながらも、具体的な問題状況——例えば当時の「後進国」ドイツの政治的・社会的状況——に即して行われる価値判断を想定していた。この点からみると、ヤスパースの「コミュニケーション」論はどのように考えられるだろうか。ウエーバーのように、自らの議論を展開していく問題背景を具体的に想定していたと言えるだろうか。ウエーバーの価値思考との連続性を重視すれば、ヤスパースもウエーバーと同様に、「コミュニケーション」を具体的な問題状況のなかで取り上げるべきものとして想定していた、ということになりそうである。実際、ヤスパースも、「コミュニケーション」が「共同体諸関係のうちに現存する」、⁽²²⁾ という「現存在のなかで種々の仕方で遂行される他の人々との生活」のなかで遂行されることになる、と考えていたことは確かである。

だが、問題は、このような「共同体諸関係のうちに現存する」、⁽²²⁾ という「現存在のなかで種々の仕方で遂行される

他の人々との生活」のなかで遂行される、ということをとどのように理解すればよいのか、である。そして、ここに、「現存在」を理解する上でのポイントがある。というのも、「共同体諸関係」において営まれる「種々の仕方です行される他の人々との生活」の舞台——場——とは「現存在」であるということが、ここで端的に述べられていると考えられるからである。ヤスパースは、次のように考えていた。

原初的共同性が維持されているうちは、人は「明白で疑いのない共同体」のなかで関係を築いている。「明白で疑いのない共同体」であるがゆえに、そこでは、当人の「自己意識」と周囲の「一般意識」とが合致している。ただし、「自己意識」と「一般意識」とが合致しているということは、当人の「自己意識はヴェールをかけられている」状態に置かれていることを意味しているのであって、いわば「無意識性」の状態であるにすぎない。それゆえ、そこでは、当人に固有の意識と当人とは異なった周囲の人々の意識との間において、何らかの関係性を取り結ばれるといったことが考えられる余地は無い。むしろ、「私は万人がなすべきことをなし、万人が信ずることを信じ、万人が考えるごとくに考え⁽²³⁾」ることによって、「個人意識」を全体の「普遍意識」へ何の疑念も抱かずに合致させることさえ可能な状態である、とされる。

このように、ヤスパースは、「ヴェールをかけられている」状態にとどまっている「自己意識」が支配的であるような「原初的共同性」の状態を「ナイーヴな現存在」とみなした。そして、「原初的共同性」の状態と、いわゆる「現存在」とを区別している。「原初的共同性」に満たされた「ナイーヴな現存在」においては、今みてきたとおり、「個人意識」を全体の「普遍意識」へと、何の疑念も抱かずに合致させることが可能になっているので——例えば、物心がつかない子どもにあつては、自己と他者との関係が未分離の状態に置かれて、自己と他者とが融合しているので——、何らかの関係性が成立するようなことはないし、それゆえ、「コミュニケーション」が成立する余地など生じようがない。つまり、

「ナイーヴな現存在」では、自己と他者とが未分離のまま意識レベルとしては無意識的に同一化している——無意識性によって支配されている——ので、人々の間で「コミュニケーション」が要請されるような事態などは、そもそも想定さえされていない。

ただし、こうした展開に加えて、ところが、とヤスパースは述べた後で、ひとたび「コミュニケーションを意志するならば、このような無意識性に沈み込むことを欲しない」、と言う。そして、自己と他者との間で生じた齟齬を意識レベルの上で調整しようと試みるなら——何らかの関係性が生じていることに気づくのであれば——、そこでは、必ず「コミュニケーション」への意志が現れてくる、と言う。ひとたび「コミュニケーション」への意志があることに気づいたとすれば、人間は、「原初的共同性」によって淡々と維持されるにすぎないような、「ナイーヴな現存在」にとどまること⁽²⁴⁾ができなくなる、と考えられていたからである。

このように言うとき、ヤスパースは、人間を、複数の「自我単子 Ichatome」として現れてくるような人間として、人間と人間との関係を築くように動機づけられている存在として見ている。「原初的共同性」、つまり「ナイーヴな現存在」を超えるようなものとして、「独立した自我」が顕わになってくると、それぞれに独立した「自我と自我とはいかにして了解し相互に交渉するかという問いが生ずる」ようになる、と考えている。したがって、そこでは、このような「自我単子」としての人間と人間との間においては、「原初的共同性」とは異なった、何らかの関係——「現存在と現存在との関係」——が成立している、⁽²⁵⁾と考えなければならぬ。

ただ、「現存在」としての「独立した自我」相互間で成立する関係それ自体は、ウェーバーがいうような、自律的に「自由」な行為の担い手としての「人格」と「人格」との関係を指すわけではない。というのも、ヤスパースにとつての「あらゆる自我点 Ichpunkte」とは、相互に交換・代替可能である「自我点」を示すにすぎないからである。つまり、いず

れの「自我点」であつても、それぞれが固有の「自我点」であることを示すような特性をもたないという意味で、交換・代替可能であるといった特徴をもっている。そして、そのような意味での「自我点」と「自我点」との間で成立する関係が、ここで言われている「独立した自我」の間で成立する関係として、考えられている。それゆえ、今ここで・掛替えの無い存在である「自我」と「自我」とによって成立するような関係が、ここで直接想定されているわけではなく、このことには注意しておかなければならない。ここで示されているのは、誰が誰であつてもよい。誰を誰とでも交換・代替することが可能な「自我点」と「自我点」との関係であるにすぎない。⁽²⁶⁾

しかしながら、「現存在」における交換・代替可能な「自我点」と「自我点」との関係には、重要な特長がある。それは、同一の事物と直面したような場合であれば、どの「自我点」であつても同一の事物として理解できる、ということである。つまり「自我点」には、同一の事物を同一の事物として捉えられる点で相互に結びつくことができるという意味で、ある種の関係性を形成することができるといった特長がある。それゆえ、「自我点」としての「自我单子」相互間においては、次のような結びつきが成立すると考えられる。どれか任意の「自我点」を選んだとしてその「自我点」が、ある何らかの「目的」を掲げて行為を遂行したとすれば、その「自我点」が掲げた「目的」と同一の「目的」については同一の目的として相互に理解することができるし、「自我点」には、「目的」に対する理解を通じて関係を相互に形成することができるようになる。ウェーバーであれば、「自我单子」相互においては、ある行為——意味ある行為——の「目的」に適合的な「手段」をめぐって、理解や同意を形成していくことが可能になってくる関係が成り立つ、と言うところであろう。

ともあれ、交換・代替可能な「自我点」と「自我点」との関係——「現存在と現存在の関係」——とは、実は、ウェーバーが言うところの意味ある行為——「目的」と「手段」の範疇」に結びつけられた意味ある行為——についての理

解を可能にする関係、ということになる。そして、ヤスパースはこのことについて、そこでは、「客観的な事物(Sache——菅原注)の共通の了解による、自我と自我との了解」と「目的とそれに所属する手段とが共通的に捕捉される行為」が生じてくる、と述べている。⁽²⁷⁾

むろん、このような「自我」とは「自我点」という代替可能な「点」としての「自我」だから、「自我」の目的を達成するためには「自我点」同士が相互に相手方を「支配されるような自然物」として、たんに手段として扱うよう働きかける場合もありうる。したがって、このような「自我点」としての自己と「自我点」としての他者との間——「自我点」相互の間において自己と他者といったことを識別するような標識は何も無いのではあるが便宜上そうした区別があるとした場合——に成立する関係とは、「あらゆる他の自我を物件(Sache——菅原注)として取り扱う」ような、「他人そのものが事物」と同義であるとみなすような関係、つまり、まったくの非人格的な関係ということになる。⁽²⁸⁾

むろん、この「非人格的な関係」とは、「現存在と現存在との関係」と言い換えてもいいし「自我点」と「自我点」との関係であるとも言ってもよい。だが、先ほど見たとおり、このような関係においても、目的や、目的を達成する手段をめぐって共通の理解や同意を求めるようなことは十分にありうる。それゆえ、こうした関係においても何らかの「コミュニケーション」が成立することは十分に考えられるであろう。そして、ヤスパースは、こうした形で成立するような「コミュニケーション」を、「現存在」と「現存在」との間に成立する「コミュニケーション」とみて、「現存在的コミュニケーション」として規定したわけである。

ところで、このような「現存在」だが、「現存在」とは「現存在」であると同時に「可能の実存」でもあったということは、既に見たとおりでもある。そこで、このように「現存在」とは「可能の実存」であるということが言えることすれば、「現存在的コミュニケーション」とは、「可能の実存」と「可能の実存」の「コミュニケーション」ということに

もなる。ただ、その場合に注意しておかなければならないのは、「可能的実存」が「現存在」として現象してくるのは「自我単子」にとどまるため、そこで成立してくる「コミュニケーション」とは、あくまでも今述べてきたような「現存在的コミュニケーション」である、という点である。そのため、「実存的コミュニケーション」を考えようとする場合、それは、「可能的実存」である「現存在」によって織り成される「現存在的コミュニケーション」の枠組みを超えたところでは、考えることができない。

このことから、「実存的コミュニケーション」とは、「現存在」と「現存在」、「可能的実存」と「可能的実存」との「コミュニケーション」の限界を超えたところで展開されるような、「実存」と「実存」との間で成立する「コミュニケーション」のことである、と言うことができよう。そして、同時に、いずれは「実存的」な「コミュニケーション」が成立するであろうということを前提にすれば、「現存在」の限界を超えた所で展開される「実存的コミュニケーション」のあり方が、「現存在的コミュニケーション」の枠組みを限界づけている、といった関係に立っていることも理解できるであろう。つまり、「現存在的コミュニケーション」と「実存的コミュニケーション」とは、互いに互いを限界づけ合う関係に立っている。その意味では、ある「コミュニケーション」が「現存在的コミュニケーション」の限界を超えたところで成立したとすれば、そこで織り成されている「コミュニケーション」のことを、ヤスパースは、「実存的コミュニケーション」と呼んだのだ、と考えることができる。

そこで、以上のようなヤスパースの議論からは、次のように言うことができる。すなわち、「明白で疑いのない共同体」において、「ナイーヴな現存在」と「ナイーヴな現存在」との間を「無意識性」が支配しているときに、そこで「コミュニケーション」が成立する余地は無い。しかし、そのような「ナイーヴな現存在」が「無意識性」から脱け出して、交換・代替可能な「自我点」として「一般意識」や「普遍意識」を抱くようになったとすれば、そこには、「現存在的コミュニ

ニケーション」が成立している、ということが出来る。つまり、「コミュニケーション」が不可能であるというよりは、むしろ「コミュニケーション」など不要とされた「ナイーヴな現存在」とは違って、ここでは、「無意識性」を脱却した「自我点」としての「現存在」が現れてくることになる。それゆえ、こうした「現存在的コミュニケーション」は、先ほど見たとおり、「実存的コミュニケーション」によつて限界づけられていたわけだが、それと同時に、自らを成り立たせる契機でもある「ナイーヴな現存在」としての「無意識性」の側からも限界づけられている、ということになる。

このような「現存在的コミュニケーション」は、「ナイーヴな現存在」と「ナイーヴな現存在」との間で見られる没・コミュニケーション」の關係の限界において現れてくる。それゆえ、先に見た、「現存在的コミュニケーション」と「実存的コミュニケーション」との關係も、これと相似た關係として理解することが出来る。つまり、「現存在」は「可能的実存」として「現存在的コミュニケーション」を通じて「実存」を導出する契機となる、と考えられる。そして同時に、「現存在」は、「実存」を導出する契機を担うものとして、「実存」の現れを限界づけるという意味も持つことになる。

さて、こうして見ると、ヤスパースの実存思想においては、「現存在」が、意外にも高く評価されていることが理解されるであろう。このことは確かである。ただ、念のために注意を払っておかねばならないことが二点ある。そこで、この点を確認しておくことにしよう。第一に、このような「共同体」をめぐるヤスパースの見解とは、原初的共同体を起点としながら「現存在的コミュニケーション」を経由し、最終的には「実存的コミュニケーション」へと至るものとして、発展段階的に捉えられるべきではない。そうではなく、あくまでも、具体的な問題状況を前にした当事者が「コミュニケーション」を求めて、「コミュニケーション」への意志を発揮し、現象してくる可能態として、さまざまに移りうる様相を示したものであると理解されなければならない。つまり、「ナイーヴな現存在」的であることから「現存在」

的であることへ、「現存在」的であることから「実存」的であることへと、後ろへ行くほど価値の重みづけが与えられていくような諸階梯として理解されてはならない、ということである。

そして第二に、冒頭でも述べたとおりであるが、ヤスパースの「コミュニケーション」論とは「行為」論との関係のなかで性格づけられるのでなければならぬ。たしかに、「現存在」とは「原初的共同性」という限界を超えるものであるが、それと同時に、「可能的実存」であることを通して「実存」との限界をも画定するカギを握っているものとされていた。また、「現存在的コミュニケーション」は、交換・代替可能な「自我点」と「自我点」とが、眼前に広がった事物について共通の理解を可能にするということ、まさにこの共通理解を通じて結びつけられた関係のなかで遂行される「コミュニケーション」である、という点で特徴があるとされていた。それゆえ、「現存在」においては、「目的とそれに所属する手段とが共通的に捕捉される行為」——意味ある行為——が生じてくる。⁽²⁹⁾

共通理解を求められたり、「目的」と「手段」の範疇に結びつけられた意味ある行為についての検討を可能にしたるのが「現存在的コミュニケーション」であり、そこには、ウェーバーにおける〈技術的批判〉が「価値討議」において果たした役割と相通じる意義を認めることができる。したがって、ヤスパースの「コミュニケーション」論全体のなかで、あらゆる人間が「現存在」的であることから生じてくる「現存在的コミュニケーション」が占める地位を不当に低く評価するようなことがあってはならないだろう。仮に、低い評価が与えられているように映じたとしても、そのことは、あくまでも「ナイーヴな現存在」や「実存」との関係において、相対的な評価の一端が示されているにすぎないと解すべきである。

以上で、ヤスパースの「コミュニケーション」論における「現存在」についての検討を終える。「実存」との区別を自覚的に行いながら、かつ、ウェーバーの「行為」論との関係から整理するのであれば、「現存在」については、なお、

重要な意味づけを与えられるべきであることは、明らかであろう。そこで、こうしたことを念頭に置いた上で、次に、ヤスパースにおける「実存」を検討していくことにしたい。

第三款 「実存的コミュニケーション」の理論的背景と意義

人間は、「自我点」と「自我点」として、「現存在的コミュニケーション」を展開する。ヤスパースにとって、「自我点」とは、一方で相互に交換・代替可能な「現存在」のあり方を意味するものとして捉えられていたが、他方で意味ある行為をめぐつて「現存在的コミュニケーション」を展開する存在としてみなされていた。そして、このような「現存在的コミュニケーション」には、ウェーバーが「価値討議」によって展開したところの〈技術的批判〉と通底するものがあったことが明らかになった。

たしかに、「現存在」としての人間は、交換・代替可能な「自我单子」である。しかし、「自我点」と「自我点」としての「現存在的コミュニケーション」を展開することによって、「現存在」としての人間には、「目的」と「手段」の範疇」に結びつけられた意味ある行為の因果的帰属を問題化することが可能になる、と考えられていた。そして、このような、「目的」と「手段」の範疇」に結びつけられた意味ある行為の因果的帰属の問題とは、まさしくウェーバーが〈技術的批判〉として取り上げていた問題に他ならない。つまり、「現存在的コミュニケーション」とは〈技術的批判〉に通底した「コミュニケーション」のあり方を指している。

さて、こうしたことが、これまでの検討から明らかになったわけだが、ヤスパースは、「現存在」のあり方について、「現存在的コミュニケーション」を限界づけると同時に「現存在的コミュニケーション」が限界づけているものとして、

「実存的コミュニケーション」を捉えようとしていた。このことも確かである。そこで次に、この「実存的コミュニケーション」の理論的背景と意義について、これもウェーバーの価値思考との関係に留意しながら、吟味していくことにしよう。

「現存在的コミュニケーション」と「実存的コミュニケーション」との関係は、今みてきたとおり、双方が双方を限界づけ合うような関係に立っている。そこで、次に問題になるのは、「実存的コミュニケーション」には、「コミュニケーション」論としていかなる理論的背景と意義があるのか、という点である。結論から言うと、「実存的コミュニケーション」は、「自我が相互に、因果的にではなく理念的に結ばれている全体性」という意味的な問題を提起する点に、独自の意義がある、とヤスパースは述べている。「実存的コミュニケーション」の特長とは、決して因果的なものに尽きるのではなく、むしろ、意味的なものであつて、「理念のもとに立ったコミュニケーションの限界（を超えるもの——菅原注）こそが実存」である、とヤスパースは訴えている³⁰。

すなわち、一方で、「現存在的コミュニケーション」とは、「目的」と「手段」の範疇に結びつけられた意味ある行為についての検討を可能にするという点で、ウェーバーの〈技術的批判〉へと接近していくが、他方で、「実存的コミュニケーション」は、「目的」と「手段」をめぐる単純な因果的帰属の問題地平を超え、それらが意味的に適合しているか否かを問い質そうとする点で、ウェーバーの〈価値論理的批判〉へと接近していくことになる。ウェーバーの「価値討議」論との関係で考えれば、「実存的コミュニケーション」をこのように解することが可能になる。「実存的コミュニケーション」が、形式論理的な関係や因果適合的な関係を超え、意味適合的な関係において生じてきた問題を批判的に捉え返そうとする試みであるとすれば、このような価値思考は、ウェーバーによつて〈価値論理的批判〉と表現されて

いた。そして、その意味では、「実存的コミュニケーション」には、〈価値論理的批判〉によって切り拓かれた問題地平へと通じていく契機がある。

ところで、こうした理解は、ウェーバーにおける〈価値論理的批判〉のポイントが、「目的」と「手段」をめぐる因果的帰属の問題地平を超えて、意味的に適合しているか否かを問ひ質そうとする点にあった、という点を適切に押さえたときに初めて可能になる。ヤスパースにとつて、「実存的コミュニケーション」が「因果的にはなく理念的に結ばれている全体性」を限界づける、ということことをウェーバー流に言い換えるとするれば、形式論理的適合関係や因果適合的關係では汲み尽くすことのできないものをも、意味適合的な関係に即して反省的に捉え返していこうとする契機をもっている、ということである。それゆえ、ヤスパースの「コミュニケーション」論とは、ウェーバーの価値思考に見られた〈技術的批判〉や〈価値論理的批判〉と極めて親和的な関係にあると解することができよう。

また、既に注意を促しておいたことだが、ヤスパースにとつては、「現存的コミュニケーション」が、「実存的コミュニケーション」へと至る、発展途上のものとして捉えられているわけではなかった、ということ想起しておこう。たしかに、「現存的コミュニケーション」とは、「実存的コミュニケーション」との限界を画定している。しかし、人間は、「現存在」として、すなわち「可能的実存」として、「コミュニケーション」を通じて自らがどのように現れてくるかを垣間見ることができると。そのような人間が、「現存在」の多様なあり方のうちの一つをある様相として受け止め、その限定された時点において表現するもの、これこそが「現存的コミュニケーション」として理解されるのでなければならなかった。

その上で、「現存的コミュニケーション」に坎んするこのような議論を承認したとしても、次のような問いが残ることも確かであった。つまり、人間は、なぜ、「現存的コミュニケーション」という状況にとどまろうとせずに、「実

存的コミュニケーション」という別の状況を求めるのだろうか、といった疑問がそれである。そこで、少し、「実存的コミュニケーション」の理論を背後で支えている、ヤスパースの考え方を一瞥しておくことにしよう。

ヤスパースによれば、「実存的」ではない「コミュニケーション」——例えば「現存在的コミュニケーション」——においては、諸々の「不満」によって人間が支配されている、という。いわく、

「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ための根源である。あらゆる哲学することが驚きと共に始まり、世界知が懷疑と共に始まるように、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」⁽³¹⁾。

ここでのヤスパースは、「哲学すること」の「根源」について言及している。周知のように、プラトンやアリストテレスは「哲学すること」の「根源」を「驚き」に見出し、デカルトは「懐疑」に見出した。そうした先達に対して、「実存開明」を行う「実存哲学」の「根源」について、「実存」への「突破」を「開明」しようとする際に「根源」となるのは、「コミュニケーションの不満の経験」である、とヤスパースは申し立てているわけである。では、そうした「不満」とは、一体どのようなものなのだろうか。彼は、次のように分析している。

まず、ある時点における自己とは、所与的条件としての、一定の歴史的・社会的条件のもとに置かれている。そして、このことを前提とすれば、所与的条件のもとで形成されてきたものとしての自己とは、それと同様に所与的条件のもとで現象してきた他者と向き合い、対峙する、ということになる。それゆえ、「現存在的コミュニケーション」とは、そ

れぞれが所与的条件のもとで生成してきた「自己」と「他者」という、「現存在」と「現存在」との間で交わされる「コミュニケーション」、ということになる。この点は、既に交換・代替可能な「自我点」と「自我点」との間で成立する「コミュニケーション」として検討してきた通りである。しかし、ヤスパースによれば、実は、ここに第一の「不満」がある、とされる。

彼は言う。そうした所与的条件としての歴史的・社会的条件それ自体と、自己との間で展開される「現存在的コミュニケーション」それ自体は、「私自身がそれによって生成する本来的なコミュニケーションのうちにはない」というのも、そうした状況下においては、「個々人は客観的な伝統のうちにあり、その伝統を私にもたらし、私自身はその伝統のうちで代置されるが、それによって（逆に——菅原注）伝統の客観性そのものは少しも変化されない」からである、と。つまり、「現存在的コミュニケーション」にとどまっているうちは、みずからを取り巻く所与的条件それ自体を問題化し、変革しようような形態の「コミュニケーション」を展開することができない、そして、みずからとは独立した関係に立つ「伝統の客観性」は些かも微動だにしない、だからここに「不満」が生じてくる、と彼は述べているわけだ。なるほど、人が「現存在的コミュニケーション」のうちにとどまっている限り、客観的なものとしての伝統や、歴史的・社会的条件をめぐる人間の「不満」が解消されることはあり得ないであろう。

第二に、比較的容易に理解されるであろう「不満」として、「私独りであることへの不満」が挙げられている。「私」が「私独りで立つことは私に内在する根源的に真実な衝動である」、とヤスパースは述べる。この議論は承認できるであろう。「私」がもつとも気にかけるのは、やはりどんな場合であつても、「私」自身以外にはいない、というわけだ。しかも、こうした「衝動」の中には、仮に「私にとつてコミュニケーションがくだけるときでも」、なお抱かざるを得ないような、自己へと固執する「衝動」を読み取ることができる。むしろ、この点を極大化して見ると、単なるエゴイ

ストのように見えなくもない。しかし、ヤスパースは、こうした「衝動」が、再度「コミュニケーションへの意志に転化しないならば、私は虚無のうちへ踏み込む」ことにならざるをえない、そして、「そのとき不満はあたかも私が存在から外へ転落したかのような意識となる」、ということ⁽³³⁾を自覚している。そうした傾向に対しては、一定の警戒を示している。

つまり、「自己」への飽くなき固執と「衝動」をもっているということ、このことこそ、「自己」が「自己」であることの証になるというわけだが、もしこれが、「コミュニケーションへの意志」へと転化しないのであれば、そのとき待ち受けているのは単なる孤独な「現存在」としての「自己」にすぎない。こう言われているわけだ。だからこそ、ヤスパースは、こうした単なる孤独な「現存在」としての「自己」に対して、人間は必ずや不満を抱かざるをえないし、それを指して、「私独りであることへの不満」が生じると述べたのだ、と理解することができる。

しかし、ヤスパースが言うような、そうした「不満」が生じる可能性を認めるとしても、次のような疑問が生じるかもしれない。それでは、「不満」は、どうすることによって「コミュニケーションへの意志」へと転化していくのか、転化しないとすればそれはなぜか、転化するとすれば、それはどのような要因によって転化するのか。こうしたことが問題になるかもしれない。なぜ「不満」は「コミュニケーション」を志向する「意志」へと転化するのであるうか。

ところが、このような問いは、視点を変えて問い返してみると、「不満」を「コミュニケーションへの意志」へと転化させたものは何なのかといった形で、置き換えることができるであろう。なぜ「不満」が転化したのか、ではなく、「不満」を転化させた要因それ自体に着目し、それを直接的に問おうというわけである。このことについての結論を先取りして答えれば、ヤスパースのなかでは、「不満」が「不満」のままではいられなくなり、「コミュニケーションへの意志」へと転化する原動力として、「愛」が想定されているから、ということになる。ヤスパースによれば、「愛（があるとい

うだけで——菅原注³⁴は、未だコミュニケーションではないが、コミュニケーションを通じて明らかになる、コミュニケーションの源泉である」もの、これが「愛」である、とされている。つまり、「不満」を「コミュニケーションへの意志」へと転化させた要因は「愛」である、というのがヤスパースの答えである。しかし、そうであるとすれば、この「コミュニケーションへの意志」へと転化させる原動力としての「愛」とは何かということが問われねばならないわけだが、ここでは、こうした問題があるということを確認するにとどめ、この点については後述することにしよう。

いずれにせよ、「現存的コミュニケーション」にとどまることなく——それも、発展的に移行していくという見解を採ることなく——、「実存的コミュニケーション」を人間が求めようとするのはなぜか、という問いを立て、それに対しては「不満」があるからだ、という答えをヤスパースが与えている、ということとは明らかである。「実存」を「開明」しようとする際には、「コミュニケーションの不満の経験」を人間が回避することはできないという考えが、ここでは前提になっている。

ともあれ、人間は、こうした「不満」を抱えた存在であることを意識するようになって、はじめて「コミュニケーションへの意志」を持つようになる、とされた。ただ、その場合でも、「コミュニケーション」を遂行するためには、当然に「私」以外の「他者」の存在が不可欠な条件となるだろう。ヤスパースにしたがえば、「私独りであることへの不満」から「コミュニケーションへの意志」が生じるというわけだから、そこで「私」と「他者」とのダイアローグが想定されていることは言うまでもないことである。ただし、注意しておかなければならないこともある。それは、もし、「他者」を「他者」として見出そうとするのではなく、例えば「他我」といった形で自分が自己を投影したのとして他者存在を見出すのであれば、そこに成立するのはダイアローグではなく、ということである。このような場合、そ

こで成立しているのは、ダイアログではない。ダイアログを装った、モノログが成立することになる。

たしかにヤスパースは、「私」と「他者」との関係から、ダイアログを想定しているわけだが、このように、自己と他者存在との関係がどのように位置づけられているかを確認しておくことは、「コミュニケーション」論として、決定的に重要な意味をもっている。その理由は、もし、「コミュニケーション」が、モノログにとどまるとすれば、「コミュニケーション」論において不可欠とされる他者存在が、「私」とっては独白を遂行する上で必要とされるにすぎない、単に手段的存在にすぎない、ということになってしまふからである。そして、「他者」として想定されているのがそのような他者存在であるとするならば、それを、「他者」と言うことはできない。それは、先述したように、「私」が「他者」のなかに投影して描いた、いわば「他我」とでも呼ぶべき存在であろう。この意味で、モノログの特徴は、他者存在を、「他我」として扱い、単なる手段的存在とみなそうとする点にある。したがって、「私独りであることへの不満」を「コミュニケーションへの意志」が生じる要因であるとみなしていたヤスパースが、今述べてきたような「他我」を「コミュニケーション」論において想定していると考えすることはできない。

この点について、ヤスパース自身は、「私は私自身の行為のみによつ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」と述べている。彼にとつての他者存在とは、「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。言うまでもなく、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」とつては、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⁽³⁵⁾が、ここでの前提になっている。それゆえ、「相互承認」を交わすことに失敗したような場合には、「私」が投影した「他我」が現れてくることになるかもしれない。その点では、「相互承認」が失敗する余地も残されているかのように見える。

しかし、こうした事態が生じた場合、ヤスパースにあっては、自己の——「他者」として掴まえてもらえなかった「他我」の側からではなく「他者」を「他者」として掴まえ損ねてしまった自己の——内部から「不満」が湧き上がってくる、と考えられている。少なくともヤスパースの「相互承認」論は、このように読まれるべきである。

こうして見ると、このような、「不満」が、「私独りであることへの不満」にとどまることはない。そうではなく、他者存在が「他我」として現れてくることを拒絶したり、「私」が他者存在を「他者」として掴まえようとする過程を通じて現れたりするのが、ここで表面化してきた他者との関係において現れてくる「不満」の問題ということになる。そして、こうした事情があつたから、先に、ヤスパースは、「私」と「他者」との関係からダイアローグを想定しているが、この点こそが、彼の「コミュニケーション」論を捉える上では重要だ、と述べたわけでもある。ヤスパースは、このような「他者」との関係を通じて現れてくる「不満」のことを、「他者への不満」と呼ぶ。

かくして、人間には、「私独りであることへの不満」に加え、拭い去り難い「他者への不満」があるということ、こうした「不満」を「不満」のままに放置することができないような「(実存的)——(菅原注) コミュニケーションへの衝動」を各人はもっているということ、こうしたことと向き合っていく必要性を、「(可能的実存)」としての「(現存在)」である各人に対して、ヤスパースは訴えていると考えられる。そして、こうした「(36) コミュニケーションへの衝動」の原動力となるものが「愛」に他ならない。「愛は……コミュニケーションの源泉である」、と述べた理由もここにある。

また、ヤスパースは、「(実存的)——(菅原注) コミュニケーションは目的的な悟性の善意志のみによつては明らかに到達され」ることは決してない、と述べる。「(自己)存在を賭けて」、「(自己)が自身にとつても他者にとつても決定的な要因である」という意識は、コミュニケーションのための最大の準備にまで駆り立てる」からである。仮に「コミュニケーション」が「目的的な悟性の善意志のみ」に由来するのであれば、それは、たんに「目的」とそれに適合的な「手段」をめ

ぐる、「現存在」と「現存在」によって交わされる「現存在的コミュニケーション」であるにすぎない。それゆえ、そこに見出されるダイアローグの相手とは、「他者」ではなく、自己によって構成された「他我」ということになる。つまり、ここでの「他我」とは、交換・代替可能な「自我点」ということになる。それに対して、「実存的コミュニケーション」とは、「自己」が自身にとつても他者にとつても決定的な要因であるという意識をもつことによつてのみ、「自己存在を賭けてのみ到達される」ものである。こうしたことから、「本来的なコミュニケーション（実存的コミュニケーション——菅原注）を回避しようとすることは、私の自己存在の放棄を意味する」ことにさえなかなけない。³⁷

ヤスパースによれば、「本来的なコミュニケーション」へと向かう「衝動」や「意志」をもたないということは、他者存在はもちろんのこと、何よりも「自己存在の放棄を意味する」。「不満」を抱えた状態に甘んじ、みずからが「不満」を抱えた存在であることに追従するような存在のあり方は、ヤスパースにとつて、自己存在の放棄以外の何物でもない。しかし、ひとたび、「愛」を原動力としながら、「コミュニケーションへの衝動」や「コミュニケーションへの意志」を抱いたのであれば、「個人意識」が全体の「普遍意識」と合致している「自我一般」や、交換・代替可能な「自我点」ととどまることで、満足するようなことはありえない。そのとき、人は、「他者への不満」をもつことによつて「不満」を克服するための「コミュニケーション」を遂行し、そうすることによつて本来的な意味での「私自身」へ立ち返ろうとする。

したがって、「コミュニケーション」を遂行し、「実存」を「開明」しようとする際に、「根源」となるのは、先述した「私独りであることへの不満」と、「他者」に対する共存性や相互承認性をめぐって生じる「他者への不満」である。そして、そうした「不満」が「コミュニケーションへの衝動」や「コミュニケーションへの意志」へと転化する際に、原動力として働くのが「愛」、ということになる。その意味で、「愛」とは、「コミュニケーション」の源泉である。「愛」

がなければ、「不満」が「コミュニケーション」へと転化することはない。また、仮に、「コミュニケーション」が欠落してしまふとすれば、「愛」が現れてくることはないし、人間は、本来的な意味での「私自身」になる機会を奪われてしまふ。ヤスパースであれば、このように言うはずだし、実際、彼は次のように述べている。

「コミュニケーションは私の可能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、そうであるからこそ、「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」⁽³⁸⁾

ともあれ、「実存的コミュニケーション」の理論的背景としては、かような意味での「他者への不満」があつたわけだが、こうした考え方にも限界がないわけではない。「コミュニケーション」の現代的用語法にしたがえば、かなり意外な感じもするが、ヤスパースは、「できるだけ多くの人々とコミュニケーションをもとうとすれば、私はきつとコミュニケーションを破壊してしまふ」⁽³⁹⁾ことになる、とも述べているからである。もし、これを文字通りに理解したとすれば、「コミュニケーション」とは、不特定多数の人々に対して、決して普遍的には開かれていない、非寛容な関係構成のあり方として、映^{うつ}ることがあるかもしれない。一般的に、「できるだけ多くの人々とコミュニケーションをもとうとする」方が、「コミュニケーション」としては開かれたものであり、寛容な関係構成の現れとして、受け止められるように思われるからである。

しかし、ここでのヤスパースの真意は、次の点にあつたと見なければならぬ。すなわち、「すべての人すなわち私に出会う各々の人に正しく適合しようとすれば、私は私の現存在を浅薄さで満たし、空想的で普遍的な可能性のために、

限定されているそのつどの唯一の歴史的可能性を断念することになる」、という点に彼の真意はあった。それゆえ、「できるだけ多くの人々」が対象であるかどうかは、「実存的コミュニケーション」にとつて、重要な問題としてみなされていない。逆に、いくら「実存的コミュニケーション」を真摯に志向したとしても、決して「すべての人間をコミュニケーションの友として獲得することはできない」ことは認めなければならない。⁽⁴⁰⁾ たしかに、「コミュニケーション」とは、「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」よう誘うものだが、決してそれだけで万能というわけでもない。すべての人々と「コミュニケーション」を行うことができないというのは、「コミュニケーション」が「コミュニケーション」であるがゆえにもつ、内在的な限界を示したものである、と。

要するに、ヤスパースは、「すべての人間をコミュニケーションの友として獲得する」ようなことなど、不可能であるばかりか不誠実なことであつて、そうした不誠実は到底、許されるべきものではない、と見たわけである。そして、現実的に不可能であるという点のみならず、不誠実でさえあるという点を重視した。だからこそ、「できるだけ多くの人々とコミュニケーションをもとうとすれば、私はきつとコミュニケーションを破壊してしまう」ことになる、とヤスパースは見ていた。このように理解すべきであろう。

また、「コミュニケーション」の結果、「友」として「同意」できない場合があつたとしても、そのことと、「友」を「友」として「理解」とするということとは、まったく別の問題であるということを、ヤスパースはハッキリと区別していた。ここから想起されるのは、「価値討議」論のなかで、ウェーバーが「たんに理解するところからこれに同意するところまで道は通じていない」ことに注意を喚起していたことである。⁽⁴¹⁾ 実際、ウェーバーのこの議論と呼応し合うかのように、ヤスパースも、「実存的コミュニケーション」が「可能的なもの」として成立しうる地平としての「現存在」においては、「了解可能なもの」と「了解しがたいもの」とを区別するように注意を促しているわけだが、それは、こうした問題と

かわつていたからである。

ヤスパースによれば、「現存在」においては、とりわけ「了解しがたいもの」の場所と、その根源とが問題になるとされる。彼は述べる。「従順なる（馴致されたという意——菅原注）現存在」にとっては、「了解しがたいものは：神の客観的に固定された啓示のうちか、あるいはマルクス主義のような世界像の権威的な正当性のうちかにある」のに対し、「哲学する現存在」にとっては、「了解しがたいものは：事実に相互に出会う人間の自己存在の現実のうちに」ある、と。つまり、「馴致された現存在」では、「了解しがたいもの」が客観的・普遍的な「啓示」や「権威的な正当性」のうちにあるのに対し、「哲学する現存在」においては、「人間の自己存在」という「現実」のうちに進み、自己の全力を傾けてそれを見出そうとする。⁽⁴²⁾

したがって、ヤスパースは、現実の「了解しがたいもの」のうちに「実存的コミュニケーション」への契機を見出しうると考えていたと言ってもよく、逆に、「了解可能なもの」の意義については次のように述べるにとどまった。

「了解可能なものは実は了解しがたいものの中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しめるものである。…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」⁽⁴³⁾と。

ちなみに言うところ、「実存」と「実存」との関係では、神に媒介されたものとしての「隣人愛」の精神が否定されることになる。というのも、ヤスパースにとって、「隣人愛はその支えを神性に対する私の非現世的な愛か、あるいは人類の使命に対する合理的ではあるが了解しがたい不明瞭な意識のうちにある」以上、「コミュニケーションのうちに自己

存在を獲得するために常に新たに孤独を敢行するか、あるいは或る他の存在のうちに自己を放棄するか」しか残されていないからである。⁽⁴⁴⁾

いずれにせよ、以上が、「実存的コミュニケーション」の背景と意義である。今一度、ウェーバーの「価値討議」論との関係に引きつけ直して言えば、「現存的コミュニケーション」と「実存的コミュニケーション」をめぐる議論には、ウェーバーが「価値討議」で用いていた〈技術的批判〉や〈価値論理的批判〉をめぐる問題と通底している様相を看取することができる。また、「実存的コミュニケーション」を「現存的コミュニケーション」の発展・進化版として捉えるのではなく、双方が互いにそれぞれを限界づけていると考えることによって、「実存的コミュニケーション」と「現存的コミュニケーション」の双方を実体化することなく、むしろ人間が「コミュニケーション」を遂行しようとする際に現象してくる様相として、捉え返すことができるようになる。そして、この点に、ヤスパースの「実存哲学」の真意はあった。

さらに、こうして見ると、「不満」の問題を、「コミュニケーション」への「衝動」や「意志」をめぐる人間の内的動機づけの問題として、捉え返すことも可能になる。それゆえ、人間の心的状態や主観を、ただありのままに受け取ることによって、その現れを極端に重視しようとした、いわゆる「生」の哲学の嫡出子といった批判——むしろ、こうした批判が立脚している「生」の哲学が、それ自体としては妥当である場合であるが——は、ヤスパースの「実存哲学」と無縁である。むしろ、ヤスパースは、「コミュニケーション」への「衝動」や「意志」といった心的状態や主観を「不満」の問題として捉えて構成し、「愛」を原動力とした「コミュニケーション」を遂行していくプロセスの中で、つまりは「コミュニケーション」のなかで「生」は問題化していくべきだし、問題化することができる、と考えていたからである。ただし、「他者への不満」を「コミュニケーションへの意志」についての内的動機づけの問題として捉えると言うの

であれば、それでも、なお「コミュニケーション」が成立するのはなぜか、もし、成立するとすれば、それはどういう形態をとるのかといった先述した問題をあらためて検討していく必要がある、ということになる。現時点で、差し当たり、この問いに答えておくとするれば、それは、ヤスパースにとつての「実存」のうちに、「不満」の問題を「コミュニケーション」への「衝動」や「意志」をめぐる人間の内的動機づけの問題として捉え返していくような、何らかの規範意識を形成し共有していく可能性が含まれているからである、ということになるだろう。⁽⁴⁵⁾

ともあれ、ヤスパースの「実存的コミュニケーション」には、以上のような背景と意義とがあった。そして、当のヤスパースは、「すべての人すなわち私に出会う各々の人に正しく適合しようとすれば、私は私の現存在を浅薄さで満ち、空想的で普遍的な可能性のために、限定されているそのつどの唯一の歴史的可能性を断念することになる」、⁽⁴⁶⁾と言っていた。また、⁽⁴⁷⁾「できるだけ多くのの人々とコミュニケーションをもとうとすれば、私はきつとコミュニケーションを破壊してしまう」ことになる、とも言っていた。結論としては、誰にでも妥当するような普遍的な「コミュニケーション」をヤスパースは否定していることになるわけだが、そうであるとするれば、そこでは、「コミュニケーション」において生じるコンフリクトが問題化してくることになる。そこで、次にこの「コミュニケーション」において発生するコンフリクトの問題と取り組むことにしよう。

第四款 「コミュニケーション」としての「討議」と「愛しながらの闘い」

ヤスパースは、なぜ「コミュニケーション」が成立すると考えたのか。もし、「コミュニケーション」が現象してくるとすれば、それはいかなる形態においてなのか。「できるだけ多くのの人々とコミュニケーションをもとうとすれば、

私はきつとコミュニケーションを破壊してしまう」ということの真意については、先般、「コミュニケーション」において生じるコンフリクトの問題が関連している、ということを示唆しておいた。そこで、以下では、「コミュニケーション」におけるコンフリクトの問題にかんするヤスパースの所論を検討し、その意義を吟味することにした。

ここまでは、まず、科学と哲学をめぐる問題に着目することによって、ヤスパースの「コミュニケーション」論がウェーバーの価値相対主義的思考と深くかわりながら形成されてきたものである、ということを示す。ヤスパースの価値思考とは、「現存的コミュニケーション」と「実存的コミュニケーション」の両相について検討を重ねてきたことを確認し、「現存在」と「実存」と次元を異にする「コミュニケーション」の⁽⁴⁹⁾様相について検討を重ねてきた。そこで、次に、ヤスパースが、一連の問題が「価値判断の討議」という標題ではじまった⁽⁴⁹⁾と述べていたことを想起し、「コミュニケーション」の現れとしての「討議」と、「コミュニケーション」の形態として現れてくる「愛しながらの闘い」の問題を検討することにした。そして、そのことを通じて「コミュニケーション」論におけるコンフリクトの問題を吟味していくことにしたい。

ヤスパースにしたがえば、われわれが「討議」を行うのは「事物に関する理解のため」である、とされる。そして「政治的交渉においては、究極的目標が特定意志を決定することであるのに対し、事物に関する討議は、妥当な内容を理解したり発見したりすることに向けられている」、⁽⁵⁰⁾と言う。つまり、ここでの彼は、「政治的交渉」と「討議」とを区別しているわけだが、まずは、この点に注意しておくことにしよう。ヤスパースにとって、「討議」とは決して単なる「政治的交渉」ではなく、「本来的なコミュニケーション（実存的コミュニケーション——菅原注）の手段」としても考えられていたからである。そして同時に、「自己の信念と意欲との意味を明らかにする」という意味では、「実存的コミュニ

ニケーション」と直接的にかかわってくるからである。

ところで、このように「政治的交渉」と区別された「討議」は、「対話のうちのみに存する」⁽⁵¹⁾、とも言われている。それゆえ、「討議」とは、原初的共同性が維持されている「明白で疑いのない共同体」において成立するようなものではない。「明白で疑いのない共同体」であれば、「対話」は不要とされているからである。したがって、「討議」とは、「現存在」や「実存」の次元における「コミュニケーション」を通じて現れてくる営為として、見なければならぬ。その意味で、「討議」とは、「妥当な内容を理解したり発見したりする」のを助けるが、それはあくまでも「事物に関する理解のため」に行われるので、「発見」や「理解」を必要としない「明白で疑いのない共同体」においては、当然「対話」を行う必要性が生じてこない。こうしたことから、「討議」であることのメルクマールは、それが対話的性格をもつか否か、という点にかかっている。

しかし、ヤスパースによれば、「討議」とは対話的性格をもつと同時に、「闘争」の契機をもたらすものである、とも言われている。その理由は、ヤスパースにとって、「討議」から引き出される「どの原理もそれ自体においては絶対的ではなく、合理的なものとして単に暫定的な終結」にすぎないと考えられているからである。「討議」の成果が「絶対的ではなく、合理的なものとして単に暫定的な終結」といったものにすぎないとすれば、確かに、そうした「単に暫定的な終結」の妥当性をめぐって「闘争」が勃発する、と考えるのも不思議ではない。ところが、ヤスパースの「討議」論では、「闘争」それ自体が「決定的不一致こそは実存的分裂ではなく、相互を結びつける問題」⁽⁵²⁾として捉えられている点で、特徴をもっている。

さて、ここでのヤスパースの主張のポイントを理解するために、先に彼が「了解可能なもの」と「了解しがたいもの」とを区別していたことを想起しておこう。そこでは、「馴致された現存在」の場合と異なって、「哲学する現存在」にとつ

て、「了解しがたいものは…事実に相互に出会う人間の自己存在の現実のうちに」ある、と考えられていた。つまり、「馴致された現存在」にとつての「了解しがたいもの」は、客観的・普遍的な「啓示」や「権威的な正当性」のうちにあったわけだが、「哲学する現存在」においては、「人間の自己存在」という「現実」のうちへ分け入っていく、と考えられていた。そして、その際に、自己の全力を傾けてそれを見出そうとする契機をなすものが「了解しがたいもの」であった。⁽⁵³⁾

したがって、自己の全力を傾けて「了解しがたいもの」への理解を求め、それを「コミュニケーション」的に展開しようとする場合、「コミュニケーション」は、闘争的性格を帯びることを免れることができない。しかし、このように「コミュニケーション」を捉えると、それは、むしろ、闘争を煽るようなものとして理解されることになるかもしれない。「討議」を行うということには常に闘争の契機が存するという事態を、積極的に評価しているように見えなくもないからである。ただ、ここでは、そのように結論づけてしまう前に、「価値討議」をめぐって、ウェーバーが次のように論じていたことに留意しておくことにしよう。

「価値討議」を行った結果、コンセンサスというものは、「各々のとる立場の『方向がまったく逆であるため』獲得できないか、〔価値〕討議に含まれている少なくとも外見上は『相対化』する作用によってむしろ遠のいてしまうこと」はよくある。しかし、「遠のくくらいならそういう討議はさけるべき」ということにはならない。⁽⁵⁴⁾

ここでのウェーバーは、「価値討議」によってコンセンサスが「遠のいてしまう」かもしれないこと、「価値討議」には「闘争」の勃発する契機があるということを、積極的に承認している。また、単に承認するだけではなく、そうした

「闘争」の契機をもつからといって「討議」を避けるべきではないとも述べている。たしかに、「討議」によって「了解したいもの」が浮き彫りになり、その結果としてコンセンサスを得られないことはありうる。また、「討議」には「闘争」の契機がある。しかし、だからといって、「討議」を避けるべきではない、というのがウエーバーの主張であった。だが、そうであるとすれば、ヤスパースにとつての「討議」の方法や意義との関係は、いかなるものになるだろうか。少々長いが、必要最小限の補足をしながら、具体的に見ておくことにしよう。

「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しても——菅原注）そのコミュニケーションの実現ではない（実現であるとはいえない——菅原注）。（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努める。けれども、それらの原理は彼らにとつ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。」⁽⁵⁶⁾

このことは、次のようにも言い換えられている。

「或る目標を立てようとする意志は、いかなる（科学的な——菅原注）知識からも、正当なものとしては導き出されない。けれども、誠実な理性的存在としての人間の意志は盲目ではないから、この意志は討議における思考を通

じていつそうはつきりしてくることもありうる。さらに討議は変化していくだろう。討議している二人は、もともと自分たちが何を欲しているかについて、自分でもいつそう明らかになるだろう。両者は、それぞれ相手の語ったことを、いわゆる⁽⁵⁶⁾《究極の立場》に帰着させようとし、君はそれを本当に欲しているのかという問いで、帰結を示そうとする。」

ここには、ウェーバーが「技術的批判」と「価値論理的批判」に立脚しながら「価値討議」として描いていた構想を、「コミュニケーション」としての「討議」と読み替えた上で、ヤスパースにおいても同様の方向性が志向されていることが示されている。「技術的批判」と「価値論理的批判」によって、ウェーバーは、「価値討議」を行う前に当事者たちによって当初は誤解されていたような問題が明らかになり、それぞれの「究極的価値」を反省的に捉え返そうとすることが可能になるとみていた。それに対して、ここでのヤスパースが「コミュニケーション」としての「討議」として展開している論述は、ウェーバーが「価値討議」に対して示した思考と何ら変わるところはない。

ヤスパースにおいては、「討議」を進めていく当事者たちが、「心理に対する共通の意志」を相互に持ちあわせている場合に限り、「避けることのできない戦いの場にたどりつくことができる」と考えられている。⁽⁵⁷⁾そして、「彼らは、かかる戦いの場であるという点において一致をみる」ようになる、とも言われている。つまり、このようなプロセスを経ることによって、当事者の志向や信念を明らかにすることができるのであって、反省的に問題を捉え返して行くこともできるようになる、という見通しをヤスパースは抱いていた。そして、その前提として位置づけられていたのが「闘争」の契機である。ヤスパースが言うような「討議」にとつても、ウェーバーの「価値討議」の場合がそうであったのと同様に、「実存的分裂ではなく、相互を結びつける」契機としての「闘争」が重視されていた、ということである。

では、「闘争」は、いかにして「実存的分裂ではなく、相互を結びつける」契機として作用するのだろうか。

ヤスパースは、「闘争」の局面において「現存在」を限界づけているものとしては、「暴力をともなった闘い」を考えていた。「現存在」は、みずからをも破壊しかなない「暴力をともなった闘い」の問題を回避することができない。ヤスパースにとって、「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」一切の闘いを意味する。したがって、「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（現存在にとっての——菅原注）限界状況である、とされていた。⁽⁵⁸⁾

しかし、もし仮に、こうした「限界状況」に置かれていることから目を背け、「闘争」を回避しようとするのであれば、それは、次のような二つの方法によって可能になる、とも言われていた。第一に、「闘いの無い現存在を実現しようとする道を歩む」といったユートピアを志向する方法。そして第二に、「闘いを、ただ闘いというだけで肯定する」という方法、がそれである。この点について、ヤスパースは、仮に、前者の可能性を追求するのであれば、福音書を紐解いてみればよいと言う。「暴力をともなった闘い」に直面したとしても、福音書の中では、さも「暴力をともなった闘い」などが生じていないかのように振舞うこと——右の頬をぶたれたら左の頬を向けよ、といった無抵抗主義的な振る舞い——が要求されているからである。そして、後者については、既にソフィストたちのような、支配者たろうとする「権力欲」に溺れた者によって追求された経験があったと言う。そこで念頭にあるのはソフィストたちが、「闘いを、ただ闘いというだけで肯定する」ことによって、自らの価値の位階の大きさを手中に収めた権力の大きさによって測ろうとしたことである。⁽⁵⁹⁾ むろん、ヤスパースの目から見れば、これら、いずれもが、「錯覚」に陥っているにすぎない。

かくして、彼は言う。「前者の場合、そうした道程において生がおよそ可能になると思われるところに、錯覚があり、後者の場合には、闘うことそのものの中にすでもうそれだけで内実があると思いこまれているところに、錯覚

がある」⁽⁶⁰⁾、と。

しかし、ヤスパースは、「現存在」を「可能の実存」として捉えなければならない、とも述べていた。「現存在」は、「可能の実存」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」。また、「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、「実存の開示によって経験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」可能性も闘争の仕方しだいによっては顕現してくる、と考えていた。それゆえ、ヤスパースは、「闘いということがもつ二つの本質的に異なった様式」を考えていたことになる。つまり、「闘い」には、第一に「暴力をともなった闘い」という側面があると同時に、第二に「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、と考えていた。⁽⁶¹⁾

以上のことから、「コミュニケーション」としての「討議」は、「了解しがたいもの」をめぐって始まる、と考えられていたことがわかる。「討議」には「闘争」の契機があるので、「了解しがたいもの」に対する理解をめぐっては、「暴力をともなった闘い」として「現存在」に現象してくることもある。だが、ヤスパースによれば、「暴力をともなった闘い」が勃発するのは、「闘争」それ自体に問題の根源があるからではない。そうではなく、暴力が出現するという事態は、「現存在」における「乗り越えられないどうにもならない（現存在にとっての——菅原注）限界状況」に由来する問題である以上、むしろ、引き受けられるべき課題であった。

しかしながら、それでもなお、「暴力をともなった闘い」とは別に、「闘争」には、自己と他者との「コミュニケーション」によって、自己自身と他者自身とが世界でどのような存在であるかを示すといった「開示過程」を現す機能があるということ。一見すると、「暴力をともなった闘い」のみに目を奪われてしまいがちな「闘争」には、このような第二の側面があるということにヤスパースは注目していたわけである。「コミュニケーション」論としての「闘争」という

ことを論じらううえでは、このことが強調されなければならないだろう。

さて、そうした第二の「闘争」ということで、ヤスパースはどのような「闘争」を考えていたのだろうか、という問いに返ろう。彼は、それが「愛しながらの闘い」以外には考えられないと言う。

もちろん、「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」を引き起こさずにはいない。したがって、このような「愛しながらの闘い」とは「実存」のための闘いにほかならない。⁽⁶²⁾

ヤスパースにとっては、「自己」の信念と意欲との意味を明らかにする「ことを可能とする」「討議」における闘いとは、こうした「愛しながらの闘い」のほかに考えることができない。

「愛しながらの闘い」は、根源と終極における究極的な隠された意味をめざすものではあるが、しかしそのためには、その闘いは、そのつどの当座の状況や目的の中を動き、したがって具体的に現前することがらに即して行われる「ものだからである。したがって、「愛しながらの闘いが成功するのは、ただ、完全に暴力を排した場合にだけで」、いかなる実力行使を持ち込むことによっても、たとえば「知的な優越とかあるいは暗示的效果が働くだけでも、（意味上——菅原注）停止してしまう」⁽⁶³⁾。

以上のように、「現存的コミュニケーション」において生じる「闘い」と、「実存的コミュニケーション」に向けて生じる「闘い」とは、「暴力をともなった闘い」と「愛しながらの闘い」とにそれぞれ対応している。そして、同時に、それぞれが相互に限界づけ合っている。ヤスパースは、第二の「闘争」——「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、と考えていた。したがって、「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「同等性」を見出すことができる、とヤスパースは言う。

「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、とされる。そして、「同等性」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考えられている。「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」。それゆえ、「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」、⁽⁶⁴⁾と言うわけである。

しかし、それでは、圧倒的な力量差——非暴力的な意味での力量差——が当事者間において既に存在するような場合に、ハンディ・キャップのような是正措置を取ることをヤスパースは認めないのだろうか。たしかに、当事者双方が「コミュニケーション」に入るという意味での「冒険」に入る、ということを手承し合っているとすれば、そこには、少なくとも「冒険」に入るという意味での形式的な合意が存在しているように見える。このような場合に、当事者間で「同等性」は満たされていると言えるのだろうか。明らかに力量差があることを確認しえた場合であつても、「いっさいの

力を相互に出し合うこと」が要求される、とヤスパースは言うのだろうか。

極端に言えば、どんな状況でも、徹底的に相手を打ちのめさねばならないということをヤスパースは要求し、そうした文字通り精神的にも肉体的にも消耗を強いられるような「激しい闘い」を通じてでないと、「連帯性」は形成されえないと言うのだろうか。あるいは、単に表面的に、「激しい闘い」を行っているかのようにさえ見えれば、それでもって「連帯性」が顕現していると言うのだろうか。こうした問いが疑問として生じるかもしれない。

結論から言えば、ヤスパースがそうした極論を要求していたわけではない。彼は、「有益な討議が成り立つためには、つぎのような前提が必要である」⁽⁶⁵⁾、と考えていた。

すなわち、

「討議している二人は、ともに知ることを欲している。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」⁽⁶⁶⁾ こと、このことが必要である。

なるほど、このような「前提」があつたならば、ヤスパースにおける「討議」としての「闘争」が理想的にすぎるとの批判は、的外れであつたかもしれない。ただ、このように言つたからといって、そのことだけで、必ず「討議」が成功するとは限らない。実際、ヤスパースは「討議」が失敗に帰する場合についての考察を行っている。それによると、「討議」が失敗に帰するのは、コミュニケーションに入るといふ意味での「冒険」の当事者にならうとしない、といった場合である。例えば、当事者たちが、自己が明らかにされていく過程としての、闘うことが前提になっている「コミュニ

ケーション」を忌避したり、互いの声に耳を傾けようとしない場合が考えられる。ここでは、「コミュニケーション」における「同等性」が問題になる。

ヤスパースによれば、「同等の権利がどこまでみとめられるかは、うまく行っている討議において、それらの意見をくりひろげ、進展させることによって、はじめて明らかになる」のであって、「(理性的存在としてのわれわれによって発せられるのは異なった——菅原注) たんなる意見としてのかぎりにおける任意の意見に、同等の権利を与えることは、何ら意味をもたない」とされている。例えば、「生活上の利害」に立脚した意見や、「独善的に自説に固執すること」によって導かれた意見、あるいは、「空疎な決まり文句」などが、そうした「任意の意見」として考えられている。⁽⁶⁷⁾

こうした、「たんなる意見」や「任意の意見」は、自己が「コミュニケーション」のなかで開示されて露わになることを怖れる者——「私独りであることへの不満」を隠蔽する者——や、他者存在との間で真摯な「コミュニケーションへの意志」を持つとしない者——「他者への不満」を見出せない者——によって、主張されることがある。むしろ、「不満」を感じしえない者には、「討議」としての「コミュニケーション」、それも「実存」と「実存」との間で展開されるべき「実存的コミュニケーション」の成立可能性にかかわる主観的条件が欠如していると言わざるを得ない。というのも、そうした場合であっても、「暴力をともなった闘い」に対しても含みを残す、「現存的コミュニケーション」が現前してくることは、十分にありうるからである。

では、なぜ、ヤスパースは「実存的コミュニケーション」をここまで規範的に捉えようとするのだろうか。しかも、彼の「実存哲学」において、「現存在」には重要な意義が認められていたにもかかわらず、である。

この点、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

意を促していた。時間的現象として「コミュニケーション」を捉え、「他人と私自身とを、とことん吟味する」⁽⁶⁸⁾。そうした行為を展開することによって、「コミュニケーション」の当事者たちには、「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ようになるし、それと同時に、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。結果として、当初設定された問題を意味転換していく可能性が、双方に対して等しく間主観的に開かれてくることになる。そして、「コミュニケーション」のこうした働きがヤスパースの議論を理解する上では決定的に重要となる。

その理由は次のとおりである。「現存的コミュニケーション」ではなく、「実存的コミュニケーション」を進めていくことよつてのみ、一連の開示過程が示される、とヤスパースは考えていたが、「コミュニケーション」においては、開示過程を通じて「同等性」が形成され、「連帯性」が顕現してくるのであつて、はじめから「同等性」や「連帯性」が客観的条件として、あるいは所与の条件として保障されているわけではないからである。ヤスパースは、自己の「コミュニケーション」論について、「他人と私とのうちに実存（現存在ではない点に注意されたい——菅原注）の可能性を疑いなしに前提する連帯性の根拠の上にのみ、可能である」⁽⁶⁹⁾（強調菅原）と考えていた。それゆえ、「コミュニケーション」が、むやみに「闘争」を起こそうとする者に対して口実を与えろといったようなものでないことは明らかである。そして、こうした事態を見据えていたからこそ、ヤスパースは、「コミュニケーション」として「討議」を行うということは「闘争」であると同時に「対話」を行うことである、と言うことができた。つまり「コミュニケーション」においては、「同等性」と「連帯性」が基底的な条件をなしているのであつて、「愛しながらの闘い」とは、徹底的な公明さを求め、あらゆる権力と優越感を排除することよつて成り立つものとして考えられている。そこでは、自分自身よつての自己存在と、他者よつての自己存在とを同等に取り扱うことが要請されている。また、自分自身よつての他者

存在と、他者自身にとつての他者存在とを等しく取り扱うことも要請されている。したがって、こうした「連帯性」や「同等性」は、「闘い」が「暴力をともなつた闘い」の中にあるうちは、決して現れてくることがない。

ところで、既に見てきたことだが、ヤスパースによると、「コミュニケーション」を行おうとする内的動機づけを与えるのは、各人における「不満」であり、この「不満」は「コミュニケーションへの意志」へと転化すると考えられていた。そして、その転化する際に原動力として機能するのが「愛」であり、「愛」とは「コミュニケーション」の源泉であると考えられていた。だが、「愛」について論じようとする場合、このような言明が言明のままで留まるのであれば、「愛」という言葉が、単に陳腐な文句の一つであること以上の意味をもつことはない。というのも、ヤスパースにとつての「コミュニケーション」論とは、そもそも、「哲学すること」の条件であり、実践的な「価値判断」をも含めた「討議」のあり方を論じたものだったからである。「哲学すること」とは、決して、客観的に、そして普遍的に妥当するような「真理」の立言を目的とするわけではない。このことを「コミュニケーション」論の出発点としていたからである。ヤスパースは、「哲学は各人に妥当する真理としてあるのではなく、種々の可能性の混同から立ち還つて、自己の本来的なものを見出すためにコミュニケーションのうちにある」⁽⁷⁰⁾と考へていた。つまり、「哲学は…コミュニケーションのうちにある」というわけである。そして、「コミュニケーション」が不在の状況に置かれた人間は、自己と向き合い、他者と向き合うことを通じて「不満」を感得するに至り、「実存開明」へと向けて行為するようになると考えられていたわけである。⁽⁷¹⁾かくして、彼は次のように述べる。

「実存開明する陳述は、個別者を普遍的な認識のもとに包摂することによって知に導くのではないから、「私は一

つの実存である」という命題もまた無意味である。：けだし、実存の存在は何ら客観的範疇ではないからである。⁽⁷²⁾

このヤスパースの言葉にしたがえば、「私は一つの実存である」と端的に主張したから「実存」である、ということにはならない。このような一方的な態度表明に、ヤスパースが言うようなダイアログとしての「コミュニケーション」を見出すことはできない。ここにあるのは、単なる願望の吐露か、よくても自己内対話——モノローグ——の成果として出てきた態度表明である。しかし、それ以上に重要なのは、「実存開明」を志向するにあたって、何らかの「普遍的な認識」のもとで人間を包摂しようとする命題の一切を、ヤスパースが否定している、という点である。つまり、「実存」という何か普遍的に認識可能なものがあって、そのもとで、各人の「実存」が包摂されてしまうわけではない、という主張がここにある。

したがって、「実存開明」していくことを欲するのであれば、「コミュニケーション」を遂行するなかで哲学していくより他にない。ここに、ヤスパースの断固とした「実存」に対する姿勢を窺うことができる。彼にとつて、「実存」とは、あくまでも「コミュニケーション」を通じて現れてくる営為として以外に、考えることはできない。

しかし、そうであるとすれば、ヤスパースにとつては、「愛」もまた「実存」と同様に、「客観的範疇」にはなりえないことになる。「愛」は「コミュニケーション」の源泉となるが、それ自体として存在するのではなく、「コミュニケーション」を通じて現れてくるものだからである。

「実存は、コミュニケーションの中でのみ実現されてくるのだが、しかしこのコミュニケーションは、時間を通じて運動するものとして、さまざまな状況の変化の中で行われる。それゆえ、そのつどの状況の中では、その状況の

見通しがたさのために、愛しなごらの闘いが生じてくる」⁽⁷³⁾

これは、「実存」が現れてくるような「コミュニケーション」のなかで、「愛しなごらの闘いが生じてくる」という主張である。だが、「コミュニケーション」のなかで、「愛しなごらの闘いが生じてくる」のと同様に、「実存」もまた「愛しなごらの闘い」を通じて成立してくる、という主張でもある。

ヤスパースにとって、「愛しなごらの闘い」とは、「胸襟を開き合つた腹蔵のなさをめぐる闘い」（原文強調）である。つまり、自己にとつても他者にとつても、開かれた存在であろうとする「闘い」である。そして、「実存」とは、まさに「胸襟を開き合つた腹蔵のなさをめぐる闘い」としての「愛しなごらの闘い」を介して成り立つと考えられている。⁽⁷⁴⁾ このことについて、ヤスパースは次のように述べる。

「この闘い（愛しなごらの闘い——菅原注）においては、知られうるものならんでもすべてが、正確に間違いく知るといふ手段を用いて、取り集められる。しかしその闘いの目標は、普遍妥当的な正しさにあるのではなく、現在の状況における真理にある。この真理とは、こうしたコミュニケーションの中で実現される存在の真理にほかならない」⁽⁷⁵⁾

すなわち、ヤスパースにとって、「愛しなごらの闘い」を行う目標とは、普遍妥当的な正しさとしての「実存」を獲得するということではない。そうではなく、「コミュニケーション」を通じて現れてくるような「真理」へと接近することである。だからこそ、この引用文の後で、彼は、「愛しなごらの闘い」において、どちらか一方が勝者であるとい

うことなどはありえず、勝利も敗北も「コミュニケーション」を行う当事者双方にある、と述べたわけである。そこで
 の判定基準は、「胸襟を開いた腹蔵のなさにいたろうとするお互いの共同した努力⁷⁶」であって、「真理」とはそうした「努力」を通じて現れてくる真実性のことである。

したがって、少なくとも、ヤスパースの「コミュニケーション」論における「愛」とは、およそ「慈悲」とか「性愛」といったタイプの「愛」の概念とは無縁である。「闘い」という形態を取らざるをえないものの、そこでは、同等の水
 準に立ち、「コミュニケーション」を遂行しようとする——「胸襟を開いた腹蔵のなさにいたろうとする」——ことによつ
 てのみ現れてくる「愛」が考えられている。ただ、こうして見ると結局のところ「コミュニケーション」論としては、「コ
 ミュニケーション」を実践していくなかで垣間見ることができる現象の、部分的な描写として「愛」についての言明を
 行うことしかできない。このことも確かである。

「実存」と「愛」とは、ともに「客観的範疇」ではありえないという理由は、こうしたヤスパースに固有の「コミュ
 ニケーション」と「闘い」の概念に由来していた。それゆえ、ヤスパースにしたがえば、「愛」とは何ぞやということを、
 「コミュニケーション」から離れて客観的に論じることができない。また、「愛」を「コミュニケーション」の実践か
 ら抽象しようと試みるのであれば、「愛」を分節化しえたとしても、その瞬間から、言明された「愛」は、仮象問題で
 あることに気づかぬままに導出された「答え」と同程度の意味しかもちえない。それゆえ、「実存」をめぐる「コミュ
 ニケーション」から独立して、それと無関係に「愛」を論じることが不可能だけでなく、無意味なことである。仮に、
 「愛」について何かを語ることができたとしても、そのような「愛」は、ヤスパースが言うような意味での「コミュニ
 ケーション」論とは、何の関係もない。

ヤスパースにとって、「愛」とは、当事者双方が親密な理解を築き上げ、無時間的となり、一体化して融け合っ

たとしても、それは、「愛しながらの闘い」において瞬間的に現れ、瞬間的に消えていく様相の一断面として捉えられている。つまり、「愛」とは、「実存」をめぐる「コミュニケーション」においてのみ現象するが、決して実体的に捉えて観察したりすることができるとような対象物などではない。ヤスパースにとつて、「愛しながらの闘い」を通して「実存」の「存在確信」が得られるということは、「現存在」のなかに置かれた「実存」にとつて、どうにもならない「限界状況」として考えられていた。⁽⁷⁷⁾

ただ、「闘いながらのコミュニケーション」とは、必ずしも合理的な論証——科学的考察——を必要とするものではないが、まったく合理性が欠落しては、実現できないようなものでもある。また、「愛」があればそれだけで直ちに「闘いながらのコミュニケーション」が可能になるものではないが、さりとて「愛」がなければ「闘いながらのコミュニケーション」を実現できる見込みもない。⁽⁷⁸⁾それゆえ、「闘いながらのコミュニケーション」と「愛」との問題については、「その本質においてみるよりは、その逸脱の姿を見つめる方が、より簡単にできる」、とヤスパースは述べている。しかし、彼がこのように言うのは、「闘いながらのコミュニケーションの真の方法を、直接的に、普遍的に、示すことはできない」⁽⁸⁰⁾と考えていたからである。むしろ、それは、「愛」や「実存」の場合と同様に、「客観的範疇」として捉えることができないということを裏返した表現であるが、仮に、「闘いながらのコミュニケーション」が現れたとしても、それは必ずや一回限りの、そのつどのものとしてしか把握できないからでもある。「他者への不満」にかんして、次のようにヤスパースが述べていたことを、再度、引用しておこう。

「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」のであって、そうであるからこそ、「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」。⁽⁸¹⁾

さて、こうしてみると、ヤスパースの「コミュニケーション」論では、「討議」や「愛しながらの闘い」といった観点は、決定的な意味をもっていることがわかる。それは、ウェーバーの「価値討議」論における〈技術的批判〉や〈価値論理的批判〉をも自家薬籠中のものとして取り込んだ上で、さらに哲学的に敷衍したものととして評価することができらるだろう。ヤスパースの「コミュニケーション」における「コンフリクト」の問題とは、以上のような事態を指している。また、ヤスパースの価値思考における「コミュニケーション」論の内容と、その特質は以上の通りである。

そこで、次にみるべきは、「愛しながらの闘い」としての「コミュニケーション」論がインブリケートしている理論的な可能性の問題であろう。この問題を探ることによって、いかなる意味で、ヤスパースがウェーバーの「価値討議」論を哲学的に敷衍したといえるのか、この点を明らかにしていくことにしたい。

第三節 「コミュニケーション」論の可能性

前節では、ヤスパースの「コミュニケーション」論について、ウェーバーの価値思考との連続性に配慮しながら、「存在」と「実存」の観点から整理し、その理論的背景と意義についての考察を行った。その結果、「コミュニケーション」の過程においてはコンフリクトの契機が重視され、「愛しながらの闘い」を繰り広げていく点に、大きな特徴があるということが明らかになった。本節では、そうした作業を通じて得られた知見のもとで、「コミュニケーション」論がもつと思われるであろう「可能性」の問題について検討していくことにしたい。具体的には、ヤスパースにとつての「人

格」の問題を一瞥した後で、「コミュニケーション」論がもつ法思想としての可能性の検討、および「コミュニケーション」論にとって法や正義がもつであろう意義についての検討を行うことにする。

第一款 ヤスパースにおける「人格」

ヤスパースの「コミュニケーション」論の可能性を検討していくにあたって、まずは、彼の議論のなかから「人格」の概念を再構成し、その問題点についての整理をすることから始めたい。その目的は、「コミュニケーション」論を展開しているヤスパースが背景としている人間観についての理解を深めることによって、ヤスパースの価値思考の現れとしての「コミュニケーション」が展開しうる理論的可能性を明らかにする点にある。まずは、ヤスパースが「コミュニケーション」論の中で述べている「私」と「他者」をめぐる議論に注目することから始めよう。

ヤスパースの「コミュニケーション」論における「私」とは、哲学の対象として、「コミュニケーション」論を展開する際の対象として、考察されるようなものではなかった。彼にとって、「実存」とは、「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」ではあっても、「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」⁸²、と考えられていたからである。つまり、「実存」を求めて「哲学することや、「コミュニケーション」を遂行するということのうちにのみ「私」は存在する。このような意味での「私」については、ウェーバーが言うところの、意味ある行為の担い手として想定されていた行為主体——ここでは、「コミュニケーション」を遂行する主体——との関係から捉え返してみることによって、理解が容易になるであろう。もし、「私」と他者とがコミュニケーションにおいて相互に依存していること」を「行為」の次元にかかわる問題としてではなく、「対

象」として観察しようとするのであれば、これは、私と他者とを、「現存在」における代替・交換可能な「自我点」として見ていることになる。このことについてヤスパースは、私と他者との関係を考える場合に、「対象的に把握する仕方」は、ただ心理学的な、そのような対象的なものとして探求される現存在にのみあてはまる⁽⁸³⁾、と述べていた。

しかし、「私」が「対象的に妥当する」ものとして他者をみる見方を止めるよう促され、そうした見解を理解し得たのならば、次のような考えに至るとも言われている。

「私は実存としては他の実存によってのみ存在し、他の実存は私によってのみ存在し、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ってのみコミュニケーションのうちにのみ存在する⁽⁸⁴⁾」

この点は、前節の最後でも、「愛」と「実存」とについて論じてきたとおりである。そして、こうしたことの背景には、例の「不満」の問題が控えている。そこでは、「私独りであることへの不満」と「他者への不満」から、「私」という「自己」が、「実存的コミュニケーション」を「他者」とともに経験し、「同等性」と「連帯性」を形成していくと考えられていた。

ただし、再三繰り返しているように、このことから、「現存在的コミュニケーション」の意義をヤスパースが軽視していたと見てはならない。また、「現存在」の「コミュニケーション」が「暴力」によって限界づけられているといっても、このことと、原始的共同体でみられた「ナイーヴな現存在」のように、当人の「自己意識」と周囲の「一般意識」とが合致していた場合——「明白で疑いのない共同体」におかれていた場合——とは、明らかにディメンジョンが異なっている。というのも、「現存在」においては、たとえ代替・交換可能な「自我点」ではあるにせよ、人間が「意識一般

の悟性として考えられている」し、この点こそが決定的に重要だったからである。「意識一般の悟性として考えられている」にすぎない人間ではあっても、「目的」と「手段」の範疇に結びつけられた意味ある行為についての理解を求め、《技術的批判》や「現存的コミュニケーション」を遂行しうる行為主体であることに変わりはない。⁽⁸⁵⁾ そのことによつて「暴力」をともなう可能性が完全に除去されるわけではないが、必ずや「暴力」の発動が論理的に要請されている、というわけでもない。こうした事情について、ヤスパースは次のように論じている。

「これらの（現存在での——菅原注）コミュニケーションにおいては、私は意識一般の悟性として考えられているにすぎない。しかし、この（意識一般の——菅原注）普遍的合理性の可能性は、私が実存としては、まだとどまっている中間状態であるにすぎない。たしかに、私は理性を通じて私自身であるのではない。しかし、理性がなければ、私は私自身になることができない。」（原文強調）⁽⁸⁶⁾

さて、以上のように、ヤスパースにとつての「私」と「他者」とを把握してみた場合、そこから構成し得るような「人格」とは、いかなるものになるだろうか。ヤスパースが「現存在」と「実存」とを媒介する「コミュニケーション」の現れとして、「討議」を理解しているということについては、既に見てきたとおりである。それゆえ、ヤスパースにおける「人格」とは次のようにまとめることができるであろう。

第一に、そうした「討議」における行為主体としての「人格」を、「私」と「他者」の双方に対して要請していると見ることができる。たしかに、「討議」とは「事物に関する理解のため」のものであり、第一義的には「現存的コミュニケーション」とかかわっている。このことは、「討議」のこうした側面が、「目的」と「手段」の範疇に結びつけ

られた意味ある行為の因果的帰属の問題を扱うという点で〈技術的批判〉にかかわっていたことをみれば明らかであろう。しかし同時に、そこには、カント倫理学が要請していたように、自己や他者を単に手段としてではなく常に同時に目的として扱えるような「人格」も要請されていたと考えなければならぬ。というのも、「討議」には自己以外の「他者」の存在が不可欠だからである。

「不満」についての検討をした際にも指摘したことだが、「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出迎えねばならない」とヤスパースは述べている。彼にとつては、「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」わけだから、これが満たされないときには、「他者への不満」によって支配されてしまうことになる、と考えられていた。⁽⁸⁷⁾このことから、ヤスパースが「他者への不満」を考えたのは、カント倫理学に倣って、他者を単に手段としてのみならず常に同時に目的として扱わねばならないと考えていたからだ、と理解することができる。

また、「科学は、人が自分で立てた目標にかんがみて、表向きの手段で何を達成しうるかを教えてくれる」と見ていたことから、たんなる実存的決断主義者としての「人格」が考えられていたわけではないことが理解される。⁽⁸⁸⁾むしろ、それは、目的と手段、そこから得られる結果と意図せざる副次的結果についての比較考量を行う、科学の客観性や普遍妥当性を重んじる理性的な行為主体に他ならない。それゆえ、科学をまったく無視するか、よくても軽んじるような「実存的決断主義者」になることはありえない。そして、これは、ウェーバーの〈技術的批判〉を遂行する「人格」からも導かれたところの結論でもあった。

さらに、「討議」のなかには「自己」の信念と意欲との意味を明らかにする「機能があったことを想起すれば、〈技術的批判〉のみならず〈価値論理的批判〉をも行いうる「人格」が要請されている、とも考えられる。むしろ、ヤスパース

の「人格」は「現存在的コミュニケーション」を通じて何らかの決定を下す行為主体として考えられているが、それは、あくまでも、「自己」の信念と意欲との意味を明らかにすることが前提になっている場合である。それゆえ、ウェーバーにおける「人格」の場合と同様にヤスパースの「人格」は、「討議」によって「独断的絶対主義」や「実存的決断主義」へと転落する危険を回避しながら、次々と移ろう行為局面に応じて主観的条件を調整し直してゆく——反省的なフィードバック的機能を果たす——可能性が十分に備わっていた、と考えられる。

第二に、ヤスパースにおける「人格」は、「討議」によってコンフリクトが起きることを、予め覚悟しているものとして見なされていた。しかも、そこでの「人格」間に「同等性」が認められていたことから、むしろ、抜き差しならぬコンフリクトが生じることは当然の前提として引き受けられていた、と考えられる。むしろ、単なる意見という意味での任意の意見とは異なる意見とは異なった、すなわち「たんなる意見としてのかぎりにおける任意の意見」とは異なった、理性的存在としてのわれわれが発する意見と意見これら相互の対立が成立するのは、「コミュニケーション」を通じてである。⁸⁹⁾

このような見解に対して、ウェーバーであれば、「究極の拠りどころとなりうべき立場は、こんにちすべてたがいに調停しがたくまた解決しがたくあい争っている」点に着目し、意味上の闘争としての「神々のあいだの永遠の争い」に活路を見出すであろう。⁹⁰⁾ むろん、ウェーバーの「闘争」は広く解されるべき意味上のものだが、ヤスパースの「闘い」も、「現存在」を限界づけている「暴力をともなった闘い」であり「愛しながらの闘い」であった。それゆえ、ウェーバーが言うところの「活き活きとした感受性に富む人々」を、ヤスパースはヤスパースとして自分なりに「私」と「他者」との関係に投げ入れて再構成し、そうした人々の間において形成される「同等性」と「連帯性」に基づくコンフリクトを想定していたわけである。

こうして見ると、ヤスパースの「人格」とは、ウェーバーの「人格」の延長線上に位置するものとして連続していることが確かめられる。ただ、ヤスパースの場合、哲学的には、さらに一步進んで、人間の相互性をも問題化しようとしていたと言える。その理由は、ヤスパースが、「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ってのみコミュニケーションのうちにのみ存在する」、と述べているからである。ヤスパースは、相互性を前提にして成り立つダイアローグを念頭に置いていた、と考えられる。

ウェーバーは、〈価値論理的批判〉について、「諸価値を評価し、選択する」際に、「われわれは、具体的な目的の根底にある、あるいはありうる「理念」を、まず開示し、論理的な連関をたどって展開することにより、かれが意欲し、選択する目的を、その連関と意義とに即して、かれに自覚させることができる」と述べながら、なお、こうした〈価値論理的批判〉を尽くしたとしても、意味上の闘争を消し去ることができないと考えていた。それに対し、ヤスパースは、「現存在」で交わされる「コミュニケーション」——「実存」へと向けられた「コミュニケーション」⁽⁹³⁾としての「愛しながらの闘い」——においては、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」⁽⁹⁴⁾点があることに着目し、こうした点に「コミュニケーション」の意義を見出そうとしていた。

ヤスパースによると、このような「開示性への意志は、…一見したところ対立したものを内に含んでいる」、つまり、「開示性」への意志には、「現存在」における「あるがままの存在の承認」と「あるがままの存在の否認」とが同時に含まれている。⁽⁹⁴⁾一方では、自己を明らかにする——所与の問題を認識する——とともに、他方では、自己を創造する——所与の問題の克服を志向する——「開示性」という過程を通じて、つまり「愛しながらの闘い」を可能にするような「中間状態」を通じて、ともに「実存」を希求し合うような「人格」を要請しているわけである。

このことは、「コミュニケーション」の中で、「私は他者と共に私に開示される」ので、「実存的開示によって経験的

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する」、という表現を与えられていたとおりである。「コミュニケーションにおいて開示されることの過程は、闘いとして同時に愛であるような、あの独特の闘い」——「愛しながらの闘い」——として現れてくる。⁽⁹⁵⁾「愛しながらの闘い」という、「実存的コミュニケーション」を遂行する「人格」こそ、ヤスパースが最終的に希求していた「人格」である。

第三に、このような「コミュニケーション」の行為主体であり、「愛しながらの闘い」へと至る「開示性への意志」をもった「人格」相互においては、その「闘い」を通じて、「連帯性」と「同等性」が形成されてくる、とされていた。既に検討したように、「闘い」とは、徹底的な公明さを求めているあらゆる権力と優越感の排除、他者の自己存在と自己の自己存在とを同等に取り扱う、部分的には客観的だが「現存在」特有の観点から理解することのできない、自己敵身を通じてなされる闘いである。したがって、「連帯性」と水準の「同等性」とは、「闘いながらのコミュニケーション」としての「愛しながらの闘い」を行っていくうえで欠かすことができない。

ところが、このことを「人格」との関係で再定位してみれば、「同等性」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って」成立することになる。そして、「連帯性」とは、自分と他者との相互承認に基づいて繰り広げられる、きわめて激しい闘争のうちに現れてくる。それゆえ、こうした「連帯性」や「同等性」は、自他ともに、「進んで、あからさまに自己を見せつけ、（互いが互いを）問うよう」にさせる「ような、開かれた「人格」相互において顕現してくる、と考えられている。⁽⁹⁶⁾

したがって、こうしたことから、次のようなことが明らかにする。すなわち、ヤスパースの「コミュニケーション」論における「人格」とは、確かに、ウェーバーの思想の延長線上にあるものと理解すべきだし、ウェーバーの議論を抜きにして考えることはできないが、「愛しながらの闘い」を遂行する自己と「他者」との関係に着目することによって、

ウェーバー以上に、人間としての自己と「他者」に対する省察が加えられていることが理解できるようになる。この点で、「コミュニケーション」における「人格」と「価値討議」における「人格」とを比較してみた場合、少なくとも、自己と他者との関係性から構成し、その理解を深めようとしている意味において、ヤスパースはウェーバーの価値思考を哲学的に敷衍している、と評価することができるようになる。⁽⁹⁷⁾

以上の三点をもつて、ヤスパースにおける「人格」の特質と意義としたい。再度まとめておけば、ヤスパースにとっての「人格」とは、第一に自己と他者との間で成り立つ「コミュニケーション」を担う行為主体として考えられている。第二に、そうした「コミュニケーション」を担う行為主体として、「人格」には、コンフリクトを起こす存在であることが前提とされている。しかも、前提とされているだけではなく、ウェーバーの場合と同様に、積極的に肯定されている。第三に、そのようなコンフリクトを起こす「人格」とは、「愛しながらの闘い」へと至る「開示性への意志」をもつた「人格」としては、その「闘い」を通じて、「連帯性」と「同等性」が形成されてくる行為主体である。そして、こうした「人格」を背景として、ヤスパースは「コミュニケーション」論を展開していた。こうしたことが明らかにになった、と言えるだろう。

では、ヤスパースにおける「人格」をこのように構成しえたとして、彼の「コミュニケーション」論には、いかなる可能性があることになるのだろうか。とりわけ、現代正義論の思想的背景をなす法思想として、どれだけの可能性をもっていると言えるだろうか。この点が、次の課題となる。そこで、以下、ヤスパースの「コミュニケーション」論が、法思想としてどれだけのポテンシャルティをもっているかを吟味し、整理しておくことにしよう。

- (1) K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, Serie Piper, 1977, S. 34, S. 37 (重田英世訳『哲学的自伝』(理想社、一九六五)四六頁、五三頁(以下、本書からの引用は『哲学的自伝』と略記する))。
- (2) Jaspers, *ibid.*, S. 37 (『哲学的自伝』五三頁)。
- (3) 以上のウェーバーにかんするヤスパーズの議論については、K. Jaspers, *Max Weber*, Serie Piper, 1988, S. 94, S. 36, S. 38, S. 45f. (雄俊雄訳『マックス・ウェーバー』(理想社、一九六五)八〇頁、一二六頁、一二九頁、一四一頁)を参照。
- (4) K. Jaspers, 'Nachwort (1955) zu meiner 'Philosophie' (1931)', S. XXIV (鈴木二郎訳「私の『哲学』(一九三一年)へのあとがき」(『形而上学』一八五頁))。
- (5) K. Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*. R. Piper & Co. Verlag, 1951, S. 347 (以下、本書からの引用はRuAと略記し頁数のみを記す)(草薙正夫訳「私の哲学への道」(ヤスパーズ協会訳『現代ヨーロッパの精神的課題』創元社、一九四九)二〇一頁(以下、本書からの引用は『精神的課題』と略記し、頁数のみを記す))。
- (6) 同上。
- (7) Jaspers, *ibid.*, S. 350 (同上書二〇五頁)。
- (8) Jaspers, *ibid.*, S. 330f. (同上書一七二頁)。
- (9) K. Jaspers, 'Philosophische Weltorientierung', in: *Philosophie I*, Julius Springer, 1932, S. 326 (以下、本書からの引用はPhi. Iと略記し頁数のみを記す)(武藤光朗訳『哲学の世界定位』〈哲学I〉(創文社、一九六四)二八八頁(以下、本書からの引用は『世界定位』と略記し、頁数のみを記す))。
- (10) Jaspers, *ibid.*, S. 318 (同上書二七七頁)。
- (11) Jaspers, *ibid.*, S. 319 (同上書二七九頁)。
- (12) K. Jaspers, *Kleine Schule des Philosophischen Denkens*, Serie Piper, 1974, S. 93. (以下、本書からの引用はKSPと略記し、頁数のみを記す)(松浪新二郎訳『哲学の学校』(河出書房新社一九八〇)一五〇―一五一頁(以下本書からの引用は『哲学の学校』と略記し、頁数のみを記す))。
- (13) Jaspers, *ibid.*, S. 95f. (同上書一五四―一五六頁)。
- (14) Jaspers, RuA, S. 347 (『精神的課題』二〇一頁)。

- (15) Jaspers, *KSP*, S. 95 (『哲学の学校』一五四頁)。
- (16) Jaspers, *Phi. I*, S. XXIV (鈴木三郎訳「私の『哲学』(一九三二年)へのあとがき」『形而上学』〈哲学Ⅲ〉(創文社、一九六九)二八五頁(以下、本書からの引用は『形而上学』と略記し、頁数のみを記す))。
- (17) Jaspers, *KSP*, S. 96f. (『哲学の学校』一五六頁)。
- (18) K. Jaspers, "Existenzzerhlung", in: *Philosophie II*, Julius Springer, 1932, S. 36, 33 (以下、本書からの引用は *Phi. II* と略記し、頁数のみを記す) K.ヤスパース(小倉志祥・林田新一・渡辺二郎訳)『ヤスパース・マルセル』(中公バックス・世界の名著七五)(中央公論社一九八〇)八七、八四頁(以下、本書からの引用は『世界の名著ヤスパース』と略記し、頁数のみを記す)。
- (19) Jaspers, *KSP*, S. 95 (『哲学の学校』一五五頁)。
- (20) 「ワ」の議論について Jaspers, *Phi. II*, S. 1 (『世界の名著ヤスパース』四九一五〇頁)を参照。
- (21) 同上。
- (22) Jaspers, *ibid.*, S. 51 (同上書一〇四頁)。
- (23) Jaspers, *ibid.*, S. 50 ff. (同上書一〇四一〇五頁)を参照。
- (24) Jaspers, *ibid.*, S. 51 f. (同上書一〇五頁)。
- (25) Jaspers, *ibid.*, S. 51 f. (同上書一〇五頁)。
- (26) Jaspers, *ibid.*, S. 52 (同上書一〇五一〇六頁)。
- (27) Jaspers, *ibid.*, S. 52 (同上書一〇六頁)。
- (28) Jaspers, *ibid.*, S. 52 (同上書一〇六頁)。
- (29) Jaspers, *ibid.*, S. 52 (同上書一〇五一〇六頁)。
- (30) Jaspers, *ibid.*, S. 54 f. (同上書一〇八頁)。
- (31) Jaspers, *ibid.*, S. 55 (同上書一〇九頁)。
- (32) Jaspers, *ibid.*, S. 56 (同上書一〇九一一一〇頁)。
- (33) Jaspers, *ibid.*, S. 56 (同上書一一一〇頁)。

- (34) Jaspers, *ibid.*, S. 71 (同上書一二六頁)。
- (35) Jaspers, *ibid.*, S. 57 (同上書一一頁)。
- (36) Jaspers, *ibid.*, S. 71 (同上書一二六頁)。
- (37) Jaspers, *ibid.*, S. 57 f. (同上書一一一一二頁)。
- (38) Jaspers, *ibid.*, S. 57 (同上書一一〇一一頁)。
- (39) Jaspers, *ibid.*, S. 60 (同上書一一四頁)。
- (40) 同上。
- (41) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Aufl., J. C. B. Mohr, 1968, S. 503 (以下、本書からの引用はGWLと略記し、頁数のみを記す) (中村貞二訳「社会学・経済学における「価値自由」の意味」(『ウェーバー・社会科学論集』(河出書房、一九八二) 三二五頁(以下、本書からの引用は『価値自由』と略記し、頁数のみを記す)。
- (42) Jaspers, *Phi. II*, S. 63 (『世界の名著ヤスパース』一一七頁)。
- (43) Jaspers, *ibid.*, S. 62 (同上書一一七頁)。
- (44) Jaspers, *ibid.*, S. 63 (同上書一一七頁)。もちろん、こうした「隣人愛」理解に基づくことで生じる問題については、ウェーバーの価値思考における「人格」論との関係で興味深い問題も含んでいるが、ここでは、そのような問題があるといったことを確認するにとどめておく。
- (45) ヤスパースの「コミュニケーション」を通じて形成されてくる人間の内的動機づけや規範意識形成過程の問題は、「コミュニケーション」の具体的様相を探る上で、極めて興味深い問題だが、ここでこれ以上論じることはいらない。他日の重要課題とした。
- (46) Jaspers, *ibid.*, S. 60 (同上書一一四頁)。
- (47) Jaspers, *ibid.*, S. 60 (同上書一一四頁)。
- (48) 同上。
- (49) Jaspers, KSP, S. 96f. (『哲学の学校』一五六頁)。
- (50) Jaspers, *Phi. II*, S. 100 (『世界の名著ヤスパース』一五六頁)。

- (51) Jaspers, *ibid.*, S. 101 (同上書一五八頁)。
- (52) Jaspers, *ibid.*, S. 100 (同上書一五七頁)。
- (53) Jaspers, *ibid.*, S. 63 (同上書一一七頁)。
- (54) Weber, *GWL*, S. 503f. (『価値自由』三二五—三二六頁)。
- (55) Jaspers, *Phi. II*, S. 100 (『世界の名著ヤスパーズ』一五六—一五七頁)。
- (56) Jaspers, *KSP*, S. 77 (『哲学の学校』一一一—一二二頁)。
- (57) 同上。
- (58) Jaspers, *Phi. II*, S. 235, S. 239 (『世界の名著ヤスパーズ』三三二頁、三三九頁)。
- (59) Jaspers, *ibid.*, S. 237f. (同上書三二六—三二七頁)。
- (60) 同上。
- (61) Jaspers, *ibid.*, S. 64, 235 (同上書一一八、三三二頁)。
- (62) Jaspers, *ibid.*, S. 65 (同上書一九頁)。
- (63) Jaspers, *ibid.*, S. 243 (同上書三三五頁)。
- (64) Jaspers, *ibid.*, S. 65ff. (同上書一一〇—一一一頁)。
- (65) Jaspers, *KSP*, S. 77f. (『哲学の学校』一二三頁)。
- (66) 同上。
- (67) Jaspers, *ibid.*, S. 78 (同上書一二三—一二四頁)。
- (68) Jaspers, *Phi. II*, S. 243ff. (『世界の名著ヤスパーズ』三三六—三三七頁)。
- (69) Jaspers, *ibid.*, S. 243 (同上書三三六頁)。
- (70) Jaspers, *ibid.*, S. 22 (同上書七一頁)。
- (71) Jaspers, *ibid.*, S. 55 (同上書一九頁)。
- (72) Jaspers, *ibid.*, S. 22 (同上書七一頁)。
- (73) Jaspers, *ibid.*, S. 242 (同上書三三四頁)。

- (74) 同上。
- (75) Jaspers, *ibid.*, S. 243（同上書三三五頁）。
- (76) 同上。
- (77) Jaspers, *ibid.*, S. 242（同上書三三四頁）。なお、斎藤武雄『ヤスパースにおける絶対的意識の構造と展開』（創文社、一九六二）は、「絶対的意識」をヤスパース哲学の全体系を貫く重要な概念として捉え、「愛」とは「実存」の「絶対的意識」のことであり、哲学することの究極の根源であると主張している。
- (78) Jaspers, *ibid.*, S. 244（同上書三三七頁）。
- (79) Jaspers, *ibid.*, S. 245（同上書三三八頁）。
- (80) Jaspers, *ibid.*, S. 246（同上書三三九頁）。
- (81) Jaspers, *ibid.*, S. 57（同上書一〇一一頁）。
- (82) Jaspers, *ibid.*, S. 1（同上書四九頁）。
- (83) Jaspers, *ibid.*, S. 13（同上書六二頁）。
- (84) Jaspers, *ibid.*, S. 13（同上書六二頁）。
- (85) Jaspers, *ibid.*, S. 52f.（同上書一〇五一一〇六頁）。
- (86) Jaspers, *ibid.*, S. 53.（同上書一〇六頁）。
- (87) Jaspers, *ibid.*, S. 57（同上書一一一頁）。
- (88) Jaspers, KSP, S. 95f.（『哲学の学校』一五五一一五六頁）。
- (89) Jaspers, *ibid.*, S. 78（同上書一二三一二四頁）。
- (90) Weber, *GWL*, S. 608, S. 507（『尾高邦雄訳『職業としての学問』（岩波文庫、一九八〇）六四頁（以下、本書からの引用は『職業としての学問』と略記し、頁数のみを記す）、『価値自由』三一九頁）。
- (91) Jaspers, *Phil. II*, S. 13（同上書六二頁）。
- (92) Weber, *GWL*, S150（『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）三三三頁（以下、本書からの引用は『客観性』と略し、頁数のみを記す））。

- (93) Jaspers, *Phil. II*, S. 65 ff. (『世界の名著ヤスパース』一一八頁)。
- (94) Jaspers, *ibid.*, S. 65 (同上書一一九頁)。
- (95) Jaspers, *ibid.*, S. 64f. (同上書一一八—一九頁)。
- (96) Jaspers, *ibid.*, S. 65 (同上書一二〇頁)。
- (97) ヤスパースの「人格」は、近代以降の人間と自然にかんする問題についても言及されている点で際立っている。人間は、自然科学を發展させるにしたがって、自然を単なる素材として把握し、加工の対象として見るようになったが、こうした自然観が現代の深刻な地球環境問題を引き起こした遠因の一つであることは疑い得ない。現在、正義が公共的決定の正当性や正統性を問うのであれば、自然とどの様に共存していくことが適切なかをめぐって、この問題を避けて通ることはできないであろう。近年の倫理学や社会哲学の領域における環境問題に対する注目度の高さも、こうした事態と決して無関係ではない。この点で、ヤスパースは、自然が破壊されるにしたがって同時に自己をも破壊せざるを得ないものとして「人格」を捉えていく一方で、自然を自己の本来的存在、すなわち自己を自然と同一化せようとする態度については厳にこれを戒めている(たとえば、Jaspers, "Metaphysik", in: *Philosophie III*, Julius Springer, 1932, S. 173 ff. (『形而上学』一九七—二〇七頁)を参照)。ただこうした問題について、ウェーバーの「人格」からは、何が言えるのか。少なくとも理論的に導き出せる範囲内で何が言えるのかという点については、あらためて検討しなければならない。

〔付記〕

本稿は、北海道大学審査博士(法学)学位論文(二〇〇六年九月二五日授与)に補筆したものである。なお、補筆にあたっては、平成一八年度—一九年度科学研究費補助金(若手研究(スタートアップ))による研究成果の一部を取り入れている。