

## ソフィストの力：大学における哲学教育に関する若干の考察

藤田, 尚志  
九州産業大学：准教授

<https://doi.org/10.15017/1564204>

---

出版情報：哲学論文集. 50, pp.75-102, 2014-12-26. 九州大学哲学会  
バージョン：  
権利関係：

## ソフィストの力<sup>アレテー</sup>

— 大学における哲学教育に関する若干の考察<sup>①</sup> —

藤田尚志

ひと掬いの海水のなかに海があるように、血の一滴のなかにキリストがまるごといるように、一枚の葉に神の計算すべてが詰まっているように、みなが喋っている部屋に遅れて入ってきた女、この、まだ名前もないかき乱されただけの空気を、見ないようにしたその瞬間に愛のすべてがあるように、どんなはじまりのなかにも、〈哲学〉がある。哲学全体がある。あることの、ほんのちよつとしたはじまりのなかに。だからこそ哲学のはじまりは哲学にずっと憑きまとい、とうとう哲学は自分がはじまりそのものにほかならないと認めるまでになる。はじまることは、哲学の絶対そのものだから、この絶対に到達するためには、哲学ははじめるだけでいい。(アルチュセール<sup>②</sup>)

### 一、哲学・教育・政治経済の三位一体<sup>ポリテイカルなエコノミー</sup>

「誰が？」の問い 「哲学教育とは何か、何であるべきか」と哲学教育の本質や規範を問う問いに代えて、「誰が、誰に、いつ、どこで哲学を教えるのか」という仕方では、哲学教育の意味や価値を問う問いこそが決定的に重要である。形而上学は、

「…とは何か」という形で本質を問う。これは、ソクラテスとプラトンが実質的に完成させ、私たちがほとんど自明なものとして習慣化してしまった思考法である。だが、実際には、「…とは何か」という問いとともに、私たちは、不器用で、盲目的で、無意識的で、乱雑な仕方、「誰が」という問いを提起しているにすぎないのではないかと、とニーチェは言う。「これは何か？」という問いは、別の観点から見られた意味を定立する仕方である。本質、本質性は、遠近法的な存在であり、多元性をすでに前提している。結局それは、常に『私にとつて、これは何か？』（われわれにとつて、生あるすべてのものにとつて、等々）という問いである（『力への意志』第三書・五五六節）。多元論は本質を否定するのではなく、本質の意味と価値を問うのだ。「いったい何を？と私は好奇心に駆られて叫んだ。——いったい誰が？とおまへは問うべきだろう、とディオニュソスは語った。そしてその後で、彼独特の仕方で沈黙した、つまり誘惑者らしい仕方で」（『人間的、あまりに人間的』第一巻第二版のための十の序文・X）。「誰が？」の問いによつて真正の思考をディオニュソスにもたらずのは、ソクラテスではなく、ソフィストであることをドウルズは強調する（『誘惑者の沈黙』には後で戻つてくることになる）。

ソフィストのヒッピアスは（……）、「誰が」という問いが問いとして最善であり、本質を規定するのに最適であると考えていた。というのは、この問いは、ソクラテスが信じていたように、離散的な諸事例に関わるのではなく、生成のうちで捉えられた具体的な諸対象の連続性に（……）関わるからである。したがつて、「美とは何であるか」「正当とは何であるか」ではなく、「何が誰が美的であるのか」「何が誰が正当であるのか」を尋ねることは、洗練された方法の一つの成果であり、本質についての独創的な考え方と、弁証法に対立するソフィストの全技術を含んでいたのである。一つの結果論的で多元論的な技術<sup>23</sup>。

まさにこのソフィスト的にしてディオニュソス的な「誰が？」の問いの重要性のゆえに、大学における哲学教育の問題を考

える際には、哲学・教育・政治経済をめぐる諸問題の三位一体性こそが、決して手放してはならないアリアドネの糸となる。この三位一体性を二つの主張に分解して見ていくのが、本稿の目的である。第一に、哲学と教育は切り離せない。哲学なしに教育という営みはなく、教育なしに哲学という営みはない。「哲学教育」とは畳語である。第二に、哲学と政治経済は切り離せない。哲学は必ずや自らを梃づけ、計量し、評価するものと向き合わねばならず、制度の問題と対決せねばならない。この二つの主張の問題設定を明確にすることから始めよう。

哲学入門 一步前（方法の問題） まずは「哲学と教育の分離不可能性」である。廣松渉の啓蒙的な著作に「哲学入門 一步前」があるが、この「一步前」という言葉には二重の意味がこめられていると言う。哲学に本格的に入門して様々な哲学者や哲学史や哲学概念に立ち向わねばならないのかと思うと何となく腰が引けてしまうという人たち、入門する「一步手前」にいる人たちに向けて本書は書かれている、と同時に、そんな重苦しい武器などなくても素手でも哲学の門を強行突破してやるというくらいの気概を持って、本書とともに門の中へ「一步前へ」踏み出せ、というメッセージも込められているのだ、と。逡巡と決断とを同時に表す廣松の「一步前」は、一方で「くでない」という否定辞でもあり、他方で「歩み、一步」を意味ししもするフランス語の *pas* を想起させる美しい準概念である。そもそも、「我々は哲学というものを学習することはできない。せいぜい哲学的に思索することを学びうるだけである」（『純粹理性批判』）と宣言したカントから、「思考すること」と、事柄を（まじめにとる）・（重大にとる）ということが彼らにあつては同じことと思われる。金輪際、それが何か軽快なもの、神的なもの、舞踏や放縱にきわめて近いものと思われない！（『善悪の彼岸』）と断じ、「そなたら、高等な人間たちよ、そなたたちの最も悪い点は、そなたたちが誰一人として、舞踏の当然のやり方で舞踏することを——そなたたち自身を越えて舞踏することを学ばなかったことだ！」（『ツアラトウストラ』）と嘆いたニーチェを経て、そして廣松の「一步前」へ、哲学の歴史は「哲学を教える／学ぶとはどういうことか」と絶えず問い直し続け、この方法的な問いを批判的に継承

し続ける、哲学Ⅱ教育的な自由精神の系譜である。カントから取り上げたハンマーを振り下ろすニーチエのように、哲学とはそれ自体、疑いを疑い、戸惑いを戸惑わせつつ前へ進もうとする「一步前」なのだとするれば、そしてアルチュセールがとある美しい哲学的恋文の中で言ったように、哲学とは常に「はじまり」以外の何物でもないのだとするれば、つまり因襲的な思考習慣とそれが産み出す様々な幻想との切断において常に新たに考え始め、考え始め続けること以外の何物でもないのだとすれば、「哲学入門一步前」とは実に二重にも三重にもリダグダントな表現だということになる。言うまでもなく、「哲学入門一步前」とは哲学教育の別名に他ならない。哲学教育は、廣松の言う「一步前」の形で、カントの「哲学的に思索すること」とニーチエの「踊るように思考すること」の間でしか行われえない。

哲学と大学（場所の問題） 次に、「哲学と政治経済の分離不可能性」である。哲学カフェや地下大学あるいはそれに類する運動の盛り上がりを見ても分かる通り、「哲学教育」は至る所で行われており、また理念的にも、ますます多様な形で、ますます多様な場所で展開されていくべきである。しかしながら現代世界、とりわけ中等教育課程に哲学を教える科目がほとんど存在しない現代日本の文化的・社会的・政治的状况を考えると、高等教育機関としての大学における哲学教育が、哲学という営みの唯物論的な基盤の役割を担っている——微視的には、哲学教育という営みは至るところで生じているが、巨視的には、大学を最も特権的な場所の一つとして疑いえない——ことに最大の注意を払っておく必要がある。というのも、この唯物論的な基盤は、現在二つの難問に直面し、いわば挟み撃ちにあっているからだ。

一方で、大学が大きな変動期を迎えている。「全人時代」の到来。学生と親による大学の選別（大学の側から言えば、学生獲得競争）と、その結果としての大学淘汰。この現実を前に、大学は否応なく高等教育の「商品価値」を問わざるをえなくなる。学力的にも（履修指導）、メンタルケア的にも（高校までに馴染んできたクラス担任制の導入）、就職支援（キャリアサポート）的にも、学生の要望に対するきめ細やかな対応がなくてはならないほどに求められるようになってきた。哲学や哲学に

関連する科目に關しても事態は同様であつて、突きつけられた「意味」と「価値」の問いに真正面から答えることを求められている。他方で、このように社会の側からの要請、産業界からの圧力があるにもかかわらず、このことの決定的重要性に對する認識が哲学教員の側に薄すぎるきらいがある。浪漫主義的な反抗心、現実の制度に關する無知・無関心と、その必然的な結果としての政治的無力がある。この手詰まりの状況に直面して、いかに哲學者として行動できるか。このような問題意識は、教員個々の政治的な関心やアンガージュマンとしてではなく、哲学研究・教育実践の形で表現されうるし、もつと表現されていくべきではないか。<sup>6</sup>

このような挟み撃ちの危機に對処するために、「大学における哲学教育」の問題を論じるのは、哲学に外在的・副次的な理由によるのではない。(深く考え抜く)という哲学の基本的営為は、様々な形を取りうるにしても、必ずや一度は、自らの場所、拠つて立つ地盤を掘り下げるといふ過程を経なければならぬ。自分の思考の足場を掘り崩す危険を冒したことのない思考は、哲学の名に値しない。この意味での「場所論」は哲学に本質的・内在的である。

**運動と制度** 現代の日本の大学で、ごく一般的な学部学生たちを相手に行なわれる哲学教育において、何が目指されるべきなのか。方法の問いと場所の問いを経て、哲学・教育・政治経済の三位一体について考える必要がある程度理解されたのではないかと思う。そこで最初の「誰が？」のソフィスト的・ディオニュソスの問いに戻ろう。ある意味では、大学における哲学教育の問題のすべてが、すでにソフィストとソクラテスの対決のうちにあつたと言えないだろうか。異国人であるプロタゴラスやゴルギアスがギリシア中を旅して、金錢を取つて教育を授けるのに対して、ソクラテスは自由な交わりにおいて、つまり無料で對話することを通じて、祖国に貢献する。ソフィストが徳の教育を標榜し言論の力による説得を目指すのに対して、ソクラテスは言論を正しく用いる術を追求しつつ徳の教育可能性を問う。ソフィストがすべてについての知識を標榜しつつ、結局のところ懷疑主義・相対主義に陥るのに対し、ソクラテスは無知を自覚し他人に覺らせつつ、絶対的な真理を

探究する……。もしこのような図式がある程度妥当なものだとすれば、現在大学で行なわれている一般的な哲学教育は、まさに「ソフィスト的」なものと言えないだろうか。特定の哲学者の教説を解説し、標準的な哲学史を教えていく旧来の哲学教育に代わって、公共哲学や生命倫理、ケアの倫理などに関するアクチュアルな主題を取り上げ、学生たちの議論参加を促すことで、コミュニケーション能力やクリティカル・シンキングの養成を謳う、新しいタイプの哲学教育——ブームを巻き起こしたマイケル・サンデルの『白熱教室』などがその好例であろう——が台頭してきている。これもまた哲学なのか、それとも単なるソフィスト的弁論術なのか。ニーチェ的に言えば、哲学者なのか、「哲学の労働者」なのか……。まさか「哲学教師」という自らの職業をいささか無邪気に「哲学者」と同一化し、あまつさえ哲学史の授業において、「ソフィスト」を何の銜もなく断罪してみせるなどという滑稽な事態が生じているのではあるまいか。

だが、私たちは哲学者vsソフィストという形で問題を立てない。なぜなら制度と運動の関係について、私たちは異なるヴィジョンを持っているからだ。制度と言えば、硬直化したものと捉えられがちであるし、運動という言葉も、制度に敵対するものというレッテルを貼られがちである。だが、運動の中に制度を見、制度の中に運動を見るところという形で、制度と運動の関係はもつとダイナミックなものとして捉えようはずだ。本稿では、哲学教育を〈運動〉に還元するのでも、〈制度〉に還元するのでもなく、その〈あいだ〉で考えることを試みる。〈制度なき運動〉はしばしば一時的で無政府的な祝祭に終わり、〈運動なき制度〉はしばしば硬直的で権威主義的な「魂の牢獄」と化してしまう。ただ、〈制度としての運動〉と〈運動としての制度〉だけが、そのような不毛な二項対立を乗り越える可能性を示唆してくれる。いたずらに制度と運動を対立させるのではなく、大学を狭義のアカデミズムと哲学カフェのあいだを媒介するものと捉え、制度のうちに運動を、運動のうちに制度を引き入れることは常に可能である。では、どのような形で問題を立てるのか。言い換えれば、〈ソフィスト——ソクラテス〉問題を、どのように現代の大学における哲学教育の問題に接続するのか。

## 二、アレテーとハイパー・メリトクラシー

アレテーと哲学 『メノン』は、しばしばプラトン哲学を学ぶための最良のイントロダクションとみなされてきた。<sup>8)</sup>「ヨーロッパの哲学的伝統はプラトンへの一連の脚注から成り立っている」という例のホワイトヘッドの言葉をひとまず信じることにするならば、『メノン』は端的に「西洋哲学を学ぶための最良のイントロダクション」とさえ言えるかもしれない。その『メノン』には、伝統的に「徳について」という副題が付されてきたが、周知のように、「徳」と訳されるギリシア語のアレテー (ἀρετή) は、古典古代においては、キリスト教的な「徳」を受容して以後の時代とはかなり異なるニュアンスで理解されていた。「賞賛する、敬う」を意味する動詞アガマイから派生した形容詞アガトス「良い、優れた」の最上級アリストス (ἀριστος) に由来するものとして、つまり、或る人がすべての人々の中で最も称賛され敬われ「最も優れた」者とされる根拠となる「よさ、卓越性 (excellence)、能力」として——「貴族政」(aristocracy) の語はここに由来する——、理解されていたのであって、直接的な利害を犠牲にしても、善に基づき行動するという moral (道徳的かつ精神的) な「謙虚さ」として主に理解されていたのではなかったのである。<sup>9)</sup> むろん、何を人間固有の卓越性とするのかについては、時代によって変遷があった。ホメロスの神話的物語世界を象徴とするような貴族制社会では、武人としての武力や軍事的手腕、王侯貴族としての高貴な出自——コイレによれば、「男」(ἄρσεν) に由来し「徳、力、男性的なこと、勇氣、長所」などと訳されるラテン語の virtus にも通じる、男らしい強さや逞しさ、カント・スベルベルによれば、まずは社会的位置を示し、最終的に精神的な美質を示すことになった「貴族性＝気高さ」(noblesse)——であると考えられていたが、アテナイを代表とする前5世紀の民主制的なポリス社会では、アレテーは何よりもまず、「国家社会の一員としての」(ポリティケー) という限定が付された「市民としての徳性＝政治的能力」を意味していたのである。



したがって、「徳は教えられうるか」というメノンの問いが当時流行の論題であったとしても、それは「道徳教育」が問題とされてきたということではない。「家を齊え、国を治め、親に仕え、立派な人物にふさわしく、内外の客人を送迎するために必要な知徳」(91A)、すなわち有為の人材であるための政治的・社会的能力は学びうるのか。メノンのソクラテスへの問いは、家柄や血筋に関わらず、自由に国事に参加し、能力をさえあれば誰でも頭角を現すことができる民主制下の社会において人々の切実な関心となっていたことを示している。藤沢令夫によれば、この問題を独自の仕方でも深化させて追求する姿勢は、プラトンの根本モチーフとしてその哲学全体を貫いている。哲学(知への愛)の指示する道が、ポリスにおける具体的な課題として言えば、真の知としての徳を確実に備えた政治家の養成である以上、「必要なのは、哲人政治家の教育なのである。周知のように、これはやがて『国家』の中心テーゼとして明示された思想であり、プラトンが生涯をかけて追求した実践的課題そのものでもあった」<sup>12)</sup>。ソフィストが登場してきたのは、まさにこのような文脈においてである。〈政治的・社会的能力としての徳〉の教授可能性を喧伝するソフィストと、あらゆる事物を支配する普遍的な法を、〈魂の向け変え Ⅱ 知・認識としての徳〉に配慮することで再び見出そうとするソクラテスⅡプラトン。対決の争点は、言うまでもなく「アレテー」をどのようなものかと考えるかにかかっている。問題は、アレテーの、アレテーなのだ。

ポスト近代型能力と哲学教育 さて、生まれた家庭の属する社会階層・身分や性別など、個々人が後から自分で変更できない固定的な「属性」によって人々の社会的な位置づけが決まる「属性主義」が近代以前の社会を規定し、個々人の能力が生み出す「業績」に応じてそれが変わる「業績主義」(メリトクラシー)が近代社会を規定するとすると、近代社会の第一歩はまさしく、ソフィストが登場し、「徳」(アレテー)のメリトクラシー的な価値顛倒が行なわれつつあったこの時代にすでに踏み出されていたことなるう。これに対して、一方では、グローバル化をはじめとして、個人化とリスク化(ベック)、流動化・スリム化・軽量化(パウマン)、再帰化(ギデンズ)など、社会・組織・個人の動き方に関する「自由」の増大によつ

て、他方では、それに伴って、かつてよりも巧妙な支配のテクノロジが支配する管理社会（ドゥルーズ）、「生政治」（フーコー）ないし「帝国」的な世界秩序の浸透（ネグリ・ハート）によって特徴づけられる私たちの「ポスト近代社会」において、メリトクラシーは、ある種純化され、より苛烈な「ハイパー・メリトクラシー」の形を取るというのが、本田由紀の見立てである。彼女は「近代型能力」と「ポスト近代型能力」とを次のように対比している（『多元化する「能力」と日本社会——ハイパー・メリトクラシー化のなかで』NNT出版、二〇〇五年、二二頁）。

近代型能力	ポスト近代型能力
基礎学力	「生きる力」
標準性	多様性・新奇性
知識量、知的操作の速度	意欲、創造性
共通尺度で比較可能	個別性・個性
順応性	能動性
協調性、同質性	ネットワーク形成力、交渉力

このうち「ポスト近代型能力」について少し詳しく見ておこう。本田によれば、ポスト近代型能力とは、「文部科学省の掲げる『生きる力』」に象徴されるような、個々人に応じて多様でありかつ意欲などの情動的な部分——『EQ』——を多く含む能力である。既存の枠組みに適應することよりも、新しい価値を自ら創造すること、変化に対応し変化を生み出していくことが求められる。組織的・対人的な側面では、相互に異なる個人の間で柔軟にネットワークを形成し、その時々々の必要性に応じてリソースとして他者を活用できるスキルをもつことが重要になる」（二二―二三頁）。この場合、問題となるのは、「標準化された完全就業システムから柔軟で多様な部分就業システムへ」といった産業構造や労働需要の変化、それに伴うスキル要件や就職採用基準の変化だけではない。問題は、子どもにまで、つまり教育の領野にも及んでいる。

このような事態は、労働の世界の圧力からはある程度遠い場所にいる、たとえば低年齢の子どもの中にすら浸透している。彼らにとつてのハイパー・メリトクラシーは、同年齢集団の中での秩序付け（誰が人気があり、誰がそしめられるか）や、あるいは個々人にとつての「生活の質」（自分に自信をもって「明るく楽しい」日々を送ることができるかどうか）を決定づける基準として立ち現れていると考えられる。その意味で、ハイパー・メリトクラシーの実像を十全に把握するためには、「社会的地位」という概念自体を、従来のような職業達成や収入・階層などから、人間関係や自己意識、生活満足感などを含むさまざまな側面へと拡張して考える必要がある。ハイパー・メリトクラシーとは、そのような広い意味での「社会的地位」の獲得に対して、「ポスト近代型能力」と総称されるような柔軟で不定形の諸能力が明らかな影響を及ぼすようになっていくという状況を意味している。（二八頁）

赤瀬川源平が『老人力』という著作において一九九六年頃に用いた始めたとされ、「コミュニケーション力」や「女子力」、あるいは大学の文脈に限ってみても「学士力」「社会人基礎力」など無数に広がっていった「〇〇力」、あるいは最近増殖中の「〇〇活動」——「就活」「婚活」「終活」——といった造語は、まさにこのようなハイパー・メリトクラシーの文脈において理解されねばならない。本稿のタイトル「ソフィストの力<sup>アレテー</sup>」において、アレテーを取って「徳」でも「卓越性」でもなく「力」と訳したのは、この文脈を考慮することなく問われる哲学教育の「本質」への問いが端的に無力であることを言わんがためである。誰しもかつてないほどにセルフ・プロデュース力を問われ、その成功へと自己を導いてくれるソフィスト的な存在の希求・渴望が先鋭化するそのような状況に対して、哲学者たちは、とりわけ哲学教員たちは、どのように向き合うのか？ はつきりしているのは、このような状況に接して、単純に創造性などの「ポスト近代型能力」の育成を目指すだけでは、苛烈なハイパー・メリトクラシーをますます加速することにはかつながらない、ということだ。大学における哲学教育の問題に関して「誰が？」の問いを考えるとすることは、この問題をハイパー・メリトクラシーとの〈対決〉において思考する

ことを意味する。哲学における対決は常に斜めから行われ、時宜を逸した好機・遅れの時・迂回路・パサージュ・笑いを経る。それがハイパー・メリトクラシーへの単に反動的な拒絶反応でもなければ、ましてや巧妙に偽装された適応・順応・即応でもないとするれば、この反時代的な対決はどのような内実をもつのか。今やその内実を示すべき時である。それは（ソフィストとは誰か？）というソフィスト以上にソフィスト的な問いの形を取る。

### 三、ソフィストの内なるソクラテス——<sup>のうとみのぶ</sup>納富信留『ソフィストとは誰か？』を読む

ソクラテスとソフィスト プラトンがあれほど執拗にソクラテスとソフィストの違いを際立たせようと努めたことは、むしろ徴候的に捉えるべきなのではないだろうか。むしろ絶望的な努力であり、執拗に憑きまとい、決して完全に厄介払いすることのできない「疚しい良心」の裏返しだったのではないか。さらに一步を進めてこう言おう。ソクラテスの内に一人ならずのソフィストたちがいるように、ソフィストたちもまた、各々の内にさまざまなソクラテスを秘め持っている、と。ソフィスト問題がきわめて原理的かつ現代的な問題であることを示した点で、納富信留の『ソフィストとは誰か』（人文書院、二〇〇六年）は注目に値する著作である。さまざまなソフィストの特徴を現代日本社会のうちに看取しつつ、納富はこう述べている。「古代ギリシア社会におけるソフィストたちの活躍は、現代の日本社会を何らか照らし出すように思われる。しかしそれは、今見たような社会現象をすべて『ソフィスト』の責任として非難して済むような、単純な問題ではない。（……）ソフィストを批判的に検討することは、現代に向けて、何らか積極的な意義を持つことになる。あるいは、ソフィストの思索や活動は、現代の表層的な状況とは異なり、より根源的な問題を提起し、さらにそれを乗り越える方途を示唆しているかもしれない」（三五頁）。特に大学に関する記述が我々の目を惹く。

大学を頂点とする学問・高等教育機関は「アカデミズム」と呼ばれ、プラトンの学園「アカデメイア」の名を受け継いでいる。しかし、それは、授業料を取って学生に知識を与える教育産業へと傾斜しており、実用性や効率性を強調する。昨今の風潮は、ソフィスト的な教育を助長させているかのようである。(二三四頁)

このような現代日本のソフィスト的状况に対して納富は、ソフィストからの距離、ソフィストとの差異が、哲学者を生み出す契機となると主張しているように思われる。これに対して私たちは、両者の根本的で問題含みな共通性・連続性こそが重要なのではないかと問う。問題は「誰がファシストか」を知ることではなく、「ひとはどのようなとき、いかにしてファシストになるのか」を知ることなのだ。と喝破したバリバールに倣って、こう言おう。誰も生まれつきソフィストではない。最も重要な問いは、それが本質的なことであるかのように、誰がソフィストかを知ることではなく、誰がソフィストになるのか、あるいは特に誰がそうなる可能性があるかを知ることである、と。ソフィストの中の哲学者的側面、哲学者の中のソフィスト的側面に目を向けることが大切なのだ。この観点から納富の著作を読み返すと、二つの論点が浮かび上がってくる。前者は哲学と教育の関係に関わり(本節)、後者は哲学と政治経済ポリティカル・エコノミーの関係に関わる(次節)。

哲学的多言語主義とカイロス 前四世紀前半にかけて活躍した「忘れられたソフィスト・アルキタマス」(二四五頁)が、「語り言葉」の伝統に立って、「書き言葉」優位の時勢に抗して批判的言論を書いたのに対し、プラトンは、生涯「対話」だけに従事し、何も書き残さなかったソクラテスを、自らの「対話篇」に書き著す意義を哲学にとって核心的なものとしている。納富氏は言う。

哲学には、今この現場で語る「対話」を、繰り返し読みながら、距離をおいて理解していく「対話篇」が必要である。

そこでは、語り言葉と書き言葉は対をなし、相互補完的に哲学を遂行する。(二七九頁)

そのとおりであって、プラトンは単に「書き言葉」優位へと逆転させたのではない。「書き言葉への批判は、アルキダマスよりもより深刻に、プラトン自身に及ぶはず」(同)であり、「プラトンら同時代人は、そういったジレンマを共有していた。しかし、ゴルギアスやアルキダマスの弁論術がもつ豊かな〈言論〉の力を、以後の哲学理論は覆い隠してしまうのである」(二八九頁)。だが、だとすれば、「哲学が志向する無時間的な真理や普遍性」(二九二頁)を問い直すとともに、「豊かな〈言論〉の力」がもつ哲学的可能性をあらためて探らねばならないだろう。そしてこの問い直しは、哲学自体のあり方にも、哲学教育のあり方にも甚大な影響を及ぼす。例えば、いささかの疑念もなくひたすら「日本語」で「論文」を「書く」といった作業も、それを機械的に「読み上げる」だけの口頭発表のスタイルも、語の厳密にプラトンの意味で「アカデミック」ではない。もし真摯に哲学的普遍性を追求するというなら、なぜ英・独・仏語ではなく、わざわざ日本語で執筆するのか、そしてなぜ口頭発表の臨場性・現場性・出来事性を考慮に入れないのかという原理的問いに自分なりの答えを用意しているのでなければならぬ。これはもつと初歩的なレベルでの哲学教育にも当てはまることである。相手に応じ、時に応じて、言葉を選び、概念を選ぶことの哲学的重要性を理解して哲学教育に取り組んでいる哲学教師がどれほどいるだろうか？

「時宜」(二八二頁)は、ソフィストにとってのみ重要なのではない。いや、むしろ、ジルベール・ロメイエールとともに、ゴルギアスは、時間の本質を「カイロス (καίρος) すなわち好機」と捉えた点で、「本質的に実践的な時間性を考えた最初の思想家」ですらあるのだと言おう。

徳をカイロスに基づいて定義するということは、道徳主体の身分が異なるのに応じてさまざまにある卓越性を語るということである。(……) 注目すべきことに、アリストテレスは、<sup>アレテ</sup>徳についてはゴルギアスの考え方を高く評価し、プ

ラトンよりゴルギアスのほうを探るほどであった。(……) それゆえ、カイロスについての技術を、金儲けのための手腕であると見なすのは誤りである。この技術が目指す理想は、逆に、道徳的生活の実践を可能にするということなのだ。

(ロメイエーデルベ『ソフィスト列伝』(神崎繁ほか訳)、白水社、二〇〇三年、五九一―六三頁)

おそらく、ここで警戒しておくべきは、ソフィストの側に、機会主義・相対主義・迎合主義と結びついた形で、飽くなき「好機の追求」を置き、哲学者の側に、妥協もせず迎合もせず、ただひたすら絶対的で永遠不変であるような「真理の探究」を置くといったいささか素朴にすぎない二分法的理解である。そうではなく、ソフィストのうちにも、ソクラテスのうちにも、対話者に応じた「正しい理解」に導くための「正しい時」を見計らう姿勢を見て取るべきなのだ。ソクラテスの対話篇について、時に「説得は不首尾に終わった」ということが強調されるが、むしろソクラテスなりの「虻あぶのような」(『弁明』三〇E) 反時代的「時宜」の追究を厳密な仕方です式化しようと試みるべきではないか。その意味で、大学における哲学教育の中で、「古典を読ませる」というそれ自体古典的な営為もまた、「好機カイロス」の追求になりうるし、またそうならねばならない。ここで、アラン・ブルームの古典論を想起しておこう。豊かな(言論)の力のハイパー・メリトクラシー下における哲学的可能性を探る私たにとってきわめて示唆的だと思われるからである。

大学の活動には、ひとつの単純な規則がある。すなわち大学は、民主主義社会において得られるような経験を学生に提供する仕事に携わる必要はない、という規則である。どのみち学生はそうした経験を得るだろう。大学が学生に与えなければならないのは、民主主義社会においては得られない経験である。(……) 大学がこの機能を十二分に果たしたことは一度もなかったが、今や事実上、それを試みようとしてさえしなくなってしまった、(アラン・ブルーム『アメリカン・マインドの終焉——文化と教育の危機』、みすず書房、一九八八年、二八五頁)

従来ブルームのグレート・ブックス論は、彼の「エリート主義」と結び付けて考えられてきた。「慣習」(convention)の力が衰退し、社会的紐帯の弛緩した現状に抗するために、古典を読むことを通じて、学生たちの間に共通の価値規範を取り戻すべきだというわけだ。だが、藤本夕衣が『古典を失った大学——近代性の危機と教養の行方』(N.T.T出版、二〇二二年)において鋭く指摘しているように、ブルームは「意見の不一致」がもたらす緊張と不和を孕んでいるがゆえになおいつそう豊饒な真理の探究と友情を考えている(九六頁)。次のような主張も、そのような線で再解釈されねばならない。

かつての教師たちのように、「諸君はホメロスやシェイクスピアのように世界を見ることを学ばなければならない」と言うことと、現在の教師たちのように、「ホメロスとシェイクスピアは諸君と同じ関心をいくらか抱いていたから、諸君の世界を豊かにしてくれる」と言うことのあいだには、途方もない違いがある。(ブルーム、四一四頁)

ブルームが古典を推奨するのは、批判的思考力を育成するためではない(藤本、九四頁)。その立場に立つと、学生はしばしば、自分自身の不完全さよりも、著者の不完全さを意識することになりがちだからである。大切なのは、自分には何か欠如したものであるという「無知の知」の徹底した自覚から、完全なものへの憧れ、すなわちソクラテス的な「エロス」が自らの中に湧き出してくるといふ体験なのであって、大学が学生に用意し与えるべき経験とは、ブルームによれば、まさにそのようなものでなければならぬはずなのだ。古典の「豊かな〈言論〉の力」が反時代的な「時宜」とともにもたらすものを表現するために、ニーチェが「神の死」について語った有名な言葉を流用できないだろうか。「この恐るべき出来事はなおまだ中途にすぎつついている——それはまだ人間どもの耳には達していないのだ。稲妻と雷鳴には時が要る、星々の光も時を要する、所業としてそれがなされた後でさえ人の目に入り、耳に入るまでには時を要する。この所業は、人間どもにとつて、極遠の星よりもさらに遙かに遠いものだ——にもかかわらず彼らはこの所業をやってしまったのだ！」(『悦ばしき知識』第



三部第一二五節)。あらゆる経験を「く力」という形で回収するハイパー・メリトクラシーは、非効率性(「時間を食う)を嫌い、「なめらかな社会」(鈴木健)の実現を目指して、時間の根源的要素である「遅れ・ずれ・齟齬」を消去することによって、逆に時間の時間性を喰らい尽くす。だが、古典を読むのは、この時間の遅れ、遅れの時を体感するためである。古典が語る言葉は、時に無味乾燥に映るかもしれないが、「最も静かな言葉こそが、嵐をもたらす言葉なのだ。鳩の足のように歩んでくる思想こそ、世界を導くのだ」(『ツアラトウストラかく語りき』第二部所収「最も静かな時」)。これこそ冒頭で言及しておいた「誘惑的な仕方での沈黙」である。ソフィストは哲学者はそのような遅れの時、静かな沈黙の時を「時宜」とする術を心得た反時代的な教育者だと言えないだろうか。「私はいよいよ切にこう思う、哲学者は明日と明後日の必然的な人間として、いつも常に彼の今日の時代と衝突したし、衝突せざるを得なかった、と。すなわち、今日の理想が、いつでも彼の敵であったのだ。哲学者と呼ばれたこれら非凡の人間育成者たち(……)は、その使命の偉大さを、彼らの時代の良心の呵責者となるという点に見出した。(……)どんなに多くの徳がすでに時代遅れになっているかを、いつも彼らは暴き出した」(『善悪の彼岸』二二二節)。

領域横断性(哲学の微笑み) 「言論の力」をさまざまな場で行使するだけでなく、その方法論を自覚的に言説化し、人々に教授するというソフィストの営みは、必然的に従来の「知」のあり方への尖鋭な挑戦となり、とりわけ、ソフィストを「影」として捉えようとする哲学者にとつて最大の挑戦をなしていた、と納富は言う。「ソフィストの〈言論〉は、従来の知の営みが領域限定性において成り立つ場や個別ジャンルを乗り越え、いわば領域横断的に、縦横無尽に言論を動かしていく」(二九二頁)。これに対する納富の批判は、ソフィスト的言論は「そもそも領域や境界性を取り払った自由で総合的な言論というものではなく、その都度、領域を越境し、それを動かすことで生じる(知の揺らぎ)を活用する言論である」、つまり「超領域の立場は、それが乗り越える領域性を最大限に利用している」(同)というものだ。

ソフィストが「懷疑主義、不可知論、相對主義、虛無主義」といった哲學的立場をとるかのように語られることは、不正確である。彼らは「哲學」という立場そのものを覆そうとしていたのであり、哲學の内部で對立する一つの立場に身を置いて、より正当な他の哲學說に挑んでいる訳ではない。哲學の言説を呑み込み、それを相對化する力が、ソフィストの魅力であった。そしてそれは、ゴルギアスの「逆説的言論」、さらに「笑い論法」として、哲學の眞摯な見かけに向けられる。哲學によって「非哲學」と批判されたソフィストの立場は、ある意味では、彼らから哲學に向けられた挑戦、「反哲學」であった。(二九三頁)

これに対しては、シンプルにこう答えよう。哲學史とは、絶えざる<sup>レ</sup>「反哲學」の歴史、逆説<sup>パラドックス</sup>が通説<sup>オノドキシ</sup>となり、敗者が勝者となる歴史ではなかったか。哲學の<sup>レ</sup>「眞摯」は必ずしも<sup>レ</sup>「笑い」を拒みはしまい、と。ニーチェはこう述べていなかったか。『教育制度』のために。——ドイツでは、上流の人間たちのための偉大な教育手段が欠けている。すなわち、上流の人間たちの笑いがだ。こうした人たちは、ドイツでは笑わない」(『悦ばしき知識』一七七節)。遅れ・迂回・遊歩・パサージユの決定的重要性に対する認識こそが現代の大学に最も欠如したものだとするれば、この種の<sup>レ</sup>「反哲學」の<sup>レ</sup>「笑い」こそ、現代の哲學教育が最も必要としているものだとは言えまいか。<sup>レ</sup>「笑い」が舞踏としての哲學とともに教育とその言語を根底から轉換することを真に自覚したとき——そのとき沈黙は単なる思わせぶりであることを止めて、真に誘惑的なものとなり、ソフィストはディオニュソスと化す——、大学における哲學教育ははじめて、パサージユとしての大学、メディアとしての大学を作り出し、このような眼差しの轉換をもたらすことに本質的に寄与するようになる。<sup>14</sup>『知の技法』の編者である小林康夫は、「大學の言語を開く」という小文で、この本を大學の副読本としては異例のベストセラーに押し上げた理由として、「ファクターはいろいろあるにしても、結局は、『大學』の言語がこれほど広範なアクセスに対して開かれているという新鮮さへの興味に尽きる」と指摘しながら、当時感じた「慄<sup>おの</sup>き」を振り返ってこう述べている。

慄きというのは、それほどまでに大学の言語が社会のなかで閉ざされたものとして感じられていたのかということであって、大学の言語が大きく開かれる方向に変わっていくことがこれほど切望されているにもかかわらず、われわれ大学人はそのことにまったく気がついていないのではないか、自分たちの言語の閉鎖性にすっかり囚われてしまっているのではないかと考えさせられたからである。(小林康夫『大学は緑の眼をもつ』、未來社、一九九七年、六四頁)<sup>15</sup>

哲学科でオケル論文の量産技術のみを叩き込まれてきた研究者が、常勤であれ非常勤であれ哲学教師となり、平均的な大学で一般の学生を相手に語っている言語は、果たして——「くだけた」調子で時流に阿おぼるのでも、「どうせ何を言っても分からないだろう」と反動的に振る舞うのでもなしに——真に「開かれて」いるだろうか？

#### 四、魂の産婆の報酬 —— アレテーのアレテーを問う

職業性(「エコノミー」の問い) 周知のように、ソフィストと哲学者の最大の違いと見なされているものの一つはその教育の(「職業性」)にある。「つまり、詩の朗誦や神の言葉の解釈をつうじて、あるいは、体育教師や音楽家として人々を教化するのではなく、人間の教育そのものを目標に掲げ、それに専門的に従事する職業人が誕生したのである。これは、ギリシア社会にとつて大きな衝撃であったばかりでなく、人類の歴史にとつて新たな一頁となった」(納富、七一頁)。「知者」の(「職業性」)は当然、人々から授業料を取つて教育を与えるという(「経済的」)側面に存する。「金をとる者たちは、それについて賃金を得ている仕事を遂行する必要があるが、私は金をとっていないので、私の望まない人とは対話する必要はないのです」(『ソクラテスの想い出』第一卷第六章五)——これが、プラトン以来の哲学者側からの「公式回答」である。「この規準に照らせば、現代の「哲学者」、つまり、大学で哲学を講じる教育者はすべて『ソフィスト』であることになる。では、金銭取得の

一体何が悪いのか。現代の高等教育において、この点で心に疚しさを感じている者は、ほとんどいないはずであろう」(一〇四頁)。だが、本当に現代の哲学者は「心の疚しさ」を感じないままでいいのか。たとえば納富は、職業としてのソフィストの(国際性)を次のように指摘する。「この職業的教育者は、基本的に自分の属するポリスの市民を教化するという伝統的な教育の枠組みを越え、誰でも望む者、そしてそれに見合う金銭を支払いうる富裕な人に、国籍や出身を問わずに教育を授ける」(八〇頁)。これは、十九世紀以来の国民国家の国民形成を担ってきた近代型の大学よりはるかに、ヒト・モノ・カネの流動化を推し進めるグローバルバリエーション下で熾烈な学生(及び留学生)獲得競争を繰り広げる現代の大学に籍を置く哲学者にふさわしい記述である。このようなソフィストの職業性・経済性に対置されるべきは、従来一部で指摘されてきたソクラテスの「エリート主義」ではなく、哲学知の独立性・自立性だと納富は言う。

哲学者の側は、「知」をあらゆる社会的・経済的価値から独立の自立した領域をなすものと見なす。知識とは他人から物を買うように授受され、商品として注入される「情報」ではない。ソフィストのように、知識の授与を行ない、需要に応じて高い経済価値を付す態度は、「知」という領域が社会の諸価値から自立することを否定するものである。(一〇六一―一〇七頁。強調は引用者)<sup>16)</sup>

だが、本当にそうだろうか。カントの『道徳形而上学原論』の有名な一節、およびヘルマン・コーエンや和辻哲郎のそれに関する有名な指摘を想起しておこう。カントは、決して「人格を手段としてでなく、目的として扱え」と言ったのではなく、「君の人格ならびにすべての他者の人格における人間性を、けつして、たんに手段としてのみ用いるのみならず、つねに同時に目的として用いるように行爲せよ」と述べたのであった。それと同様に、哲学的知はいつでも商品となりうる。商品は決して貶められるべき存在ではないし、哲学的知は決して、あらゆる社会的・経済的価値から独立してなどいない。哲学的知は、

Wikipedia や Linux を支える集合知同様、自ら一つの商品でありながら、社会的・経済的「価値」概念そのものを根本から問い直す。哲学と経済の関係を単に敵対的關係と見なすのは誤りである。市場の論理に従い、そのゲームにプレイヤーとして参加する (join) と同時に、ゲームの規則を支えている諸概念を吟味・検討し、発明や科学的発見によってその規則そのものを変えてしまうこと、いずれにしてもそのゲームの裏をかくこと (cheat) こそ、大学に籍を置く哲学教師が哲学者たりうるための条件であるだろう。納富は言う、「プラトンにとって『知る』ことは、各人に生来の (……) 可能性において存在しており、『産婆』のように、その可能性を現実へともたらすことが真の教育なのである」(一〇七頁) と。それはよい。だが彼はこうも言う。「対話によって哲学を共に遂行する『魂の産婆』ソクラテスとの対比で、金銭を取って知識を教授するソフィストが批判される」(同)。これをどう考えるかは、我々現代の哲学者にとって決してどうでもよい問題ではない。私見では、産婆は決して〈無料〉では働かない。それがたとえ「魂の産婆」であっても。報酬は金銭とは限らない。というよりも、「金銭という経済的報酬／達成感という情動的報酬」という区分そのものを考え直してみる必要があるのだ。

「謎の先生」の魅力という「交換価値」一例を挙げよう。内田樹は、簡潔にして興味深いその教育論(『先生はえらい』、筑摩書房、二〇〇五年)において、教育の本質を、教師の放つ「謎」の魅力に見て取る。私たちが敬意を抱くのは「謎の先生」に対してである、と内田は言う。「先生には、私には決して到達できない何かがある」と実感するときにのみ、弟子たちは震えるような敬意を感じる。「謎の先生」は、私の知が及ばないもの、私にとっての「無知」(non-savoir)の核のようなものを秘めているという印象を与えるが、その謎めいた魅力は決して、定量的に測定可能な卓越した技術や知識に由来するのではない。自分にとっての有用性や価値が既知であり想定内であるような技術や知識に対して、あるいはその技術や知識に対して私たちが妥当と判断する「対価」を提供しようとするような教師に対して、私たちは「謎」を感じはしない。

では、謎めいた魅力はいつたどこから来るのか。内田は、「師弟関係」というものを商取引の関係から類推してはなりません

ん」(二六七頁)と言いつつ、「謎の先生」の魅力の根源を、「交換価値」のモデルで考えようとする(これは矛盾ではない。そうではなく、これこそ、先に「ゲームの裏をかく」ということと言おうとした戦略である)。ビジネスとは、良質の商品を、積算根拠の明快な、適正な価格設定で市場に送り出せば必ず「売れる」というものではない。価値の完全に掌握可能な贈り物は、取引する意欲を減退させる。完全な等価交換は、交換の無意味性ないし交換の拒絶を意味する。価値の分かり切ったものを交換するというのは、「交渉を断ち切りたい」という意思表示ですらありうる(子どもが相手を怒らせようとして、相手の言葉をそのままオウム返しに繰り返すのはそのためだ)。裏を返せば、市場における商品の価値というのは、その不透明性にかんがりの程度まで依存している。高いにせよ(ロレックスの時計)、安いにせよ(ユニクロのフリース)、「どうしてこんな値段なのか?」という商品がある種の「魔術性」を帯びることが起こりうるのは、そのためである。

交易が継続するためには、この代価でこの商品を購入したことに對する割り切れなさが残る必要があるのです。クライアントをリピーターにするためには、「良い品をどんどん安く」だけではダメなんです。「もう一度あの場所に行き、もう一度交換を試みたい」という消費者の欲望に点火する、価格設定にかかわる「謎」が必須なんです。(八一頁)

交換を行なうのは、意味や価値を熟知している有用な財が手に入るからではなく、交換することそれ自体の愉しさが根底にあるからだ。この「愉しさ」こそ、「謎の先生」の魅力を解き明かす鍵だ、と内田は言う。世に「経済的価値」と言われているものも、交易の後になって、事後的に発生したものと考えたほうがよい。なぜなら、経済的価値とは、要するに交換を促す力のことであるからだ、と(八四頁)。内田の論の当否はさしあたり問題ではない。重要なのは、彼の所論が、「ソフィストの職業性・経済性／哲学者の知の自立性」あるいは「金銭という経済的報酬／達成感という情動的報酬」という区分そのものを考え直すとはどういうことでありうるのか、その実例を示してくれているという点である。アレテーの、アレテーを問

い直すことは、哲学教育を支える広義の「エコノミー」とも決して無縁の举措ではない。<sup>17)</sup>

もつと即物的なレベルでも、哲学教育と政治経済をめぐる問題は山積している。昨年の日本哲学会で行なわれた非常勤職研究者問題に関するワークショップから幾つか例を挙げよう。非常勤職は現在、大学の教育システムを維持していくうえで不可欠の存在でありながら、低賃金・不安定雇用・性別や年齢による差別などの問題を抱えている。一部の旧帝大出身者と、その他多くの大学出身者の間で、コマ数の確保などに関して大きな機会の不均衡が生じている。行われている授業内容の質保証を担保する枠組み（単なる形式ではない実質的なFD研修等の実施）もまだ整備途上であるし、大学教育で求められる傾向にある科目や授業形態（ミニッツ・ペーパーの活用による双方向性強化）を教えるためのセミナー、資料の共有がほとんどなされていない。アカデミズム以外でのキャリア選択肢（ポストドクインターンシップ推進事業、修士号取得後に民間へ就職したケース等、過去の体験談の紹介）を開拓するにしてもまったく言っていないほど手探りの状況が続いている。<sup>18)</sup> これら一つ一つの問題に対して、一人の人間として、あるいは一大学教員としてのみならず、哲学者として向き合い、そこに哲學的問題を見て取ることは哲学者への過剰な期待であろうか。むしろ、哲学者としてそれらの問題に向き合うことで、彼ら自身の哲學的思考が変容し、深化していくとは言えないだろうか？ほんのちよつとしたはじまりのなかに哲学全体がある、とアルチュセールは書いていた。その言葉を信じるとするなら、哲学のはじまりである「哲学教育」の中に、哲学と教育と政治経済の錯綜した諸関係を解きほぐそうとするたどたどしい手つきのうちに、ある意味では、哲学の全体がある。

## おわりに——哲学教育の守護天使なき微笑み

最後に、冒頭で提示した二つのテーゼ「哲学と教育は切り離しえない」「哲学と政治経済は切り離しえない」に立ち戻り、本論の考察から得られた結論をまとめておこう。

(1) 哲学と教育の関係について強調しておくべきは、いついかなる時も現場性、臨場感を忘れてはならないということである。「対人論法」ではないが、①〈ことば〉への感受性を磨きつつ、②ユーモアを忘れない真摯さを保つ必要がある。私はニーチェの教育制度を論じたなかで、「(自律的)と(倫理的)とは相容れない」というニーチェの文明観が実は、教育というものがもつ根源的な逆説を射抜いていることを明らかにした。教育こそ、〈自律的であるよう導く〉ことを試みる、すぐれた逆説的なものだからである。教育とは、約束とは異なるものと、約束とは異なる場所で、出会うための約束なのである。<sup>19)</sup>このような哲学Ⅱ教育観のなかには微笑みとユーモアがある。

(2) 哲学と政治経済の関係に関して、脱構築的举措 (jouer/déjouer) をもって率先して大学問題に取り組んでくれることを期待してよいはずでありながら、実際には大学の人文知の無条件性を要求する『条件なき大学』のデリダを批判しながら、私たちはかつてこう述べたことがある。

デリダは、資本の論理とはまったく無縁なものとして人文学の純粋性や純潔性を想定し、それらを大学全般に押し広げようとしているように見える。あたかも人文学が大学の(望まれてもいない)守護天使の位置につきうるかのように。しかし、デリダ自身言うように「大学が真理を事とし職業 (profession) とする」のであれば、資本の論理ではないとしても、何らかの〈エコノミー〉が人文学においてすらも作動していると考えるべきではないか。<sup>20)</sup>

ツアラトゥストラは「すべての無条件的な者たちを避けよ！」と声高に叫び(第四部一三の一六)、「条件的な賛成と好意的な反対の技術を身につけよ！」(『曙光』第二六七節)、あるいは「異議を差し挟むこと、脇道へ逸れること、悦ばしげな不信、嘲笑の欲望などは、健康のしるしである。一切の無条件的なものは病理学に属する」(『善悪の彼岸』第一五四節)とニーチェは書きつけていた。現代日本の大学における哲学教育にも同じことが言える。産業界の論理を敵視し悪魔祓いしようと



するだけでは何も解決しない。粘り強く大学の〈外部〉と交渉 (negotiations) していく必要がある。ヴァーチャルなものがいよいよ猛威をふるう時代にあつて、大学における仕事 (negotium) は余暇 (otium) と新たな経済的・社会的関係を見出さねばならず、そのためには大学の抽象的な無条件的独立性ではなく、錯綜した諸条件の相互依存関係を焦らず丹念に解きほぐしていかねばならない。例えば、「労働／余暇」をはじめ、「卓越性 [excellence]」「評価」「能率性」「引用数」といった諸概念・諸価値自体を批判的に再検討すること。つまり、アレテーの、アレテーを問ひ直すこと。例えば、日本の大学における「単位」制度の歴史を遡りつつ、学習成果を時間数で換算せざるをえない概念的両義性を明らかにすること。例えば、入口 (入学者数) から中 (GPA) を経て出口 (就職率) に至るまで、さまざまな「数に溺れて」いる大学の現状を、時間の哲学者ベルクソンの「持続」や「空間化された時間」といった概念を駆使しつつ、「測りえないものをいかに測るか」という問題意識から分析検討すること。<sup>(22)</sup> 例えば、ドイツ哲学における大学論の伝統 (カント、ファイヒテ、シエリングからヤスパース、ハイデガー、ハーバーマスに至るまで) と、フランス哲学における大学論の欠如 (デカルト、バスキル、ルソーからベルクソン、サルトル、ドゥルーズに至るまで) の明白なコントラストを制度的・構造的・社会的な観点から確認したうえで、フランス哲学のうちに大学論に転用可能なものがないかを検討すること (これは「哲学的大学論」の伝統を持たない日本にも必要な举措である)。<sup>(23)</sup>

大学における新たな哲学教育の試みは常に可能であるが、それは以上のような諸条件を考慮に入れたうえでのことである。守護天使はもういない。だが、アリスのチエシヤ猫なきにやにや笑い (a grin without a cat) のように、哲学教育の守護天使の微笑みは、ソフィストの誘惑的な沈黙とともに大学のうちに留まり続けている。

## 註

(一) 本論文は、二〇一三年九月二九日、九州大学・箱崎キャンパスにおいて開催された、九州大学哲学会の平成二五年度大会シンポ

ジウム「哲学教育の危機をこえて」での提題に加筆修正を加えたものである。主催者の方々、共に議論してください。古賀徹先生・須長一幸先生に感謝したい。

(2) アルチュセール『哲学・政治著作集Ⅱ』（市田良彦ほか訳）、藤原書店、一九九九年、六三〇―六三二頁。

(3) ドゥルーズ『ニーチェと哲学』（江川隆男訳）、河出文庫、二〇〇八年、一五六頁。

(4) ニーチェにおいては、「舞踏」と「学ぶ」が結びつくだけでなく、必ず「笑い」も結びついてくる。「いかに多くのものがなお可能であることか！ されば、是非ともそなたたち自身を越えて笑うことを学べ！ そなたたちの心を高めよ、そなたら、よい舞踏者たちよ、高く！ もっと高く！ そして、願わくは、良い笑いのことも忘れるな！（……）笑いをわたしは神聖なものと宣言した。そなたら、高貴な人間たちよ、願わくは学べ——笑うことを！」（ニーチェ『ツァラトゥストラ』第四部十三の二〇の五・六）。この点については、第三節後半でもう一度戻ってことにしよう。

(5) カントは、ある書簡のなかでこう述べていた。「私はといえば、毎日講壇という金敷の前に座って、変わり映えのせぬ講義という重いハンマーを、毎日同じ調子で振り続けています。時には、この狭い世界を超えて少しは雄飛するようにと、高い想いに誘われることもあります。たちまちに不如意が恐ろしい声で私に襲い掛かり、いつも私を威嚇して否も応もなく苦しい仕事に連れ戻してしまうのです」（一七五九年一〇月二八日付、リントナー宛）。「真の哲学者」と題されたニーチェのアフォリズムは、これに正確に反響しているように思われる。「哲学の労働者、一般に学問に従事する人間と、哲学者とを混同することは、もうこの辺できっぱりやめるべきだと、私はあくまでも主張する。（……）『哲学者の』使命は、彼が価値を創造することを求める。カントやヘーゲルの高尚な模範に従うすべての哲学的労働者の仕事としては、何かある巨大な価値評価の事実を（……）確認して、これを公式に押し込めるといふことである。（……）一切の長大なものを、（時間）そのものすらも切り詰めて、全過去を制圧できるようにするということである。だがしかし真の哲学者たちは（……）、あらゆる哲学的労働者、あらゆる過去制圧者の予備工事を意のままに使いこなすのだ。彼らは、創造的な手をもって未来をつかみ取る。存在するもの、存在したものの一切が、そのとき彼らの手段となり、道具となり、ハンマーとなる」（『善悪の彼岸』第六篇第二一節）。

(6) そう考え、私は数年来、西山雄二率いるグループと『哲学と大学』に関する共同研究を行ってきた。その成果は、西山雄二編の二冊の論文集『哲学と大学』（未來社、二〇〇九年）と『人文学と制度』（未來社、二〇一三年）に結実している。本論考で研

究成果として提示するのは、彼らとの共同作業の中で徐々に形成されてきた私なりの哲学的大学論の一端である。

- (7) 本論は「大学の教養教育における哲学教育」や「大学の専門教育における哲学教育」と限定せず、「大学における哲学教育」とより一般的な対象を扱う。これは、啓蒙や一般性を理由に専門性や厳密性をなおざりにしてはならないし、その逆もまた然りであるという哲学教育の一般原則をさしあたり強調するためである。

- (8) プラトン『メノン』(岩波文庫、一九九四年) 所収の藤沢令夫による解説、一三三頁。

- (9) ジャン＝フランソワ・マテイ『プラトンの哲学——神話とロゴスの饗宴』(三浦要訳)、白水社、二〇一二年。

- (10) アレクサンドル・コイレ『プラトン』(川田殖<sup>しげ</sup>訳)、みすず書房、一九七二年、一八頁。コイレは、古典古代におけるアレテーの内容をよりよく表現するために、「徳性」(virtu) ではない別の訳語を提案している。「勇氣と訓練」や「勇氣の人」(ないしは「勇敢な兵士」) といった表現における「勇氣」がそれであるが、邦訳されている「勇氣」のフランス語原語が、通常は「価値、能力」などと訳される *valeur* であることを指摘しておく。

- (11) Platon, *Ménon*, traduction, introduction et notes par Monique Canto-Sperber, éd. Flammarion, coll. «GF-Flammarion», 1991, p. 38, n. 53. このような移り行きは、もちろん、「われわれの徳」と題された『善悪の彼岸』第七章において、「さあ、われわれはわれわれの迷宮のなかにこれらの徳を探り求めるとしよう!」(第二一四節)と叫んで、「道徳の系譜」を探索したニーチェを想起させる。プラトン⇨キリスト教的な枢要徳の支配する現代のヨーロッパにあつて、真実は、「身分上の意味での〈高貴〉・〈貴族的〉」というのが基本概念であつて、そこから精神的に〈高貴〉・〈貴族的〉とか、また〈精神的に高潔の資性をもつ〉・〈精神的に特権を有する〉とかいう意味での〈よい〉(優良)の概念が必然的に発展してくる」のだ、と(フリードリッヒ・ニーチェ『ニーチェ全集』第十一卷「善悪の彼岸 道徳の系譜」、筑摩書房、一九九三年、二一九、三八〇―三八一頁)。ニーチェの名が、アレテーのアレテーを問い直す〈大学の哲学〉ないし〈哲学的大学論〉に幾度も召喚されるのは、したがって、決して偶然ではない。

- (12) 藤沢、上掲、一五八頁。

- (13) エティエンヌ・バリバル『市民権の哲学——民主主義における文化と政治』、青土社、二〇〇〇年、二二一頁。

- (14) Hisashi Fujita, « Université comme *média*, université comme “passage” : Théorie benjaminienne de l'université », conférence non-publiée et prononcée dans le 3e colloque international du projet « La Philosophie Française à Fukuoka » (PPF): « Institution et Mouvement.

Reflexions sur le droit à la philosophie, le 18 juin 2011, à l'Université Kyushu Sangyo.

- (15) 小林はまた、「大学を開くということ——開かれた大学の目的」という小文の中で次のように述べている。「開かれた大学」とは、一方では、制度的に留学生や社会人を受け入れ、さらにはその多様な文化活動を地域住民にも開いていくということも意味しますが、それだけでは不十分で、それとともに、大学の言語そのものをもっと根底的に開かれる必要があるのです。制度改革は言語改革をとまなうべきである、それがわたしの主張です。(……) 日本語という現実のなかでは、大学の言語は、まだまだ特権的な知識のうえに閉ざされています。その言語の閉鎖性を打ち破って、多様なコミュニケーションに対して開かれた簡明な言語行為の創造性を取り戻すこと——そこに、大学という古びた装置の新しい機能を見出すことができるかと期待しています」(小林康夫「大学は緑の眼をもつ」、未來社、一九九七年、六四頁―六五頁)。
- (16) 納富はある大学論において、哲学者によるソフィスト批判に言及しつつ、「一見貴族主義的なこの主張は、しかし、哲学や学問の本質を開示している」として、すでにこう述べていた。「経済・流通という社会システム(……)において知的営みを価値判断する者は、知識を他の商品と同列に扱うことでその意味を経済価値に解消してしまう。これに対して、人間の生や幸福に関わる知即ち哲学の営みは、このような価値基準とは独立した次元にあるとされねばならない。哲学や学問の営みが社会システムや経済価値から断固切り離された時、西洋における「学問」が初めて成立したのである」(納富信留「大学の再生と哲学の使命」、『第四回 読光論壇新人賞入選論文集』88頁、所収、読光新聞社、一九九九年、一二〇頁。強調は引用者)。本論文の存在をご教示くださった東京大学の田村隆氏に感謝したい。
- (17) 〇 上山隆大『アカデミック・キャピタリズムを超えて——アメリカの大学と科学研究の現在』、N T T出版、二〇一〇年。
- (18) 二〇一四年六月一四日に開催された日本哲学会のワークショップにおける「若手・非常勤職研究者支援アンケート報告」
- (19) 藤田尚志「耳の約束——ニーチェ「われわれの教養施設の将来について」における制度の問題」、西山雄二編『人文学と制度』、未來社、二〇一三年、三〇六―三〇四頁。
- (20) Hisashi Fujita, "University with Conditions: A Deconstructive Reading of Derrida's *The University without Condition*", *The Southern Journal of Philosophy* (University of Memphis), 50th anniversary Special Issue: "Continental Philosophy: What and Where Will It Be?", Vol. 50, no. 2, June 2012, pp. 250-272. やや簡略版だが、邦語で読めるものとしては、藤田尚志「条件付きの大学——フランスにお

ける哲学と大学」、西山雄二編『哲学と大学』、未来社、二〇〇九年、二三四―二四八頁。引用は、邦訳二四三頁。

- (21) 藤田尚志・久木山健一・佐喜本愛・田村隆・松原岳行・南佑亮「大学のために――ある読書会の記録」、『九州産業大学国際文化学部紀要』第五二号、二〇一二年九月、二五―二五二頁、特に第六節を参照のこと。

- (22) 藤田尚志「大学の時間」、京都文教大学人間学研究所編『人間学研究』第一四号、二〇一四年三月、七〇―七七頁。本論文は、「二〇一三年度人間学研究所主催公開シンポジウム『日本の大学、このころ焦ってませんか？』『社会に役立つ大学』の価値を問う」の書き起こし採録である（質疑応答などの採録は、八三―八五、八七―八八、九〇頁）。

- (23) Hisashi Fujita, «L'Université manque à sa place dans la philosophie française, ou De la politesse de Bergson», in Camille Riquier (éd.), *Bergson, Paris: Cerf, coll. "Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie"*, décembre 2012, pp. 223-238.

(九州産業大学・准教授)