



## Arendt Platz 第4号刊行によせて 河合恭平（日本アーレント研究会編集長）

2018年9月8日・9日の2日間、日本アーレント研究会第17回大会が、中央大学後楽園キャンパスにて開催されました。本年度は「アーレント vs. カント——政治・自由・判断力」と題し、両者の関係を改めて再考することをシンポジウムのテーマとして掲げました。アーレントがカント判断力概念の独創的な解釈者であったことはつとにひろく知られておりますが、それだけには留まらない両者の接点、思想的継承と対決を掘り下げようという主旨でした。まず宮崎裕助会員（新潟大学）が、アーレントによる判断力の批判的継承を再構成し、議論の土台を提供してくださいました。それを踏まえて、齋藤宜之会員（中央大学）は、アーレントの自由概念が超越論的なカント的自由を乗り越え、それを経験的な自由として換骨奪胎するものだったことを鮮明に提示されました。他方、網谷壮介氏（立教大学）はカント研究の立場から両者の革命論を対照し、歴史のうちに範例を見いだそうとするアーレントの試みに欠けている、カント的な規範的次元を浮かび上がらせてくれました。本号所収の登壇者のご論攷に、このときの議論の熱量を感じ取っていただけたと思います。

ここ数年程、哲学分野からのエントリーが多かった個人報告については、今年度は政治学的アプローチの復調が見られたように思います。『人間の条件』を〈場所〉の観点から論ずる報告、『全体主義の起原』を「始まりの失敗」として再読する報告、そして「革命」論からアーレントを読み直す報告と、アーレントを論じる視角の多様性にあらためて眼を開かされました。

今大会はさらに、ドイツよりシュテファニー・ローゼンミュラー教授（ドルトムント応用科学大学）をお招きし、特別講演として「ポピュリズムとアーレントにおける政治的・法的判断力——判断の欠如を矯正する可能性について」というテーマでお話いただきました。矢野久美子会員（フェリス学院大学）司会のもと、阿部里加会員（一橋大学）の提題をふまえて議論は会場にも開かれましたが、横山陸氏（日本学術振興会）の卓越した通訳のおかげで、言語の壁を感じないほど質疑は白熱し、最後には時間が足りなくなるほどでした。

『Arendt Platz』第4号では、以上の研究大会のシンポジウム報告者3名からご論考を、また、特別講演に関しては、ローゼンミュラー教授の報告原稿に加え、司会の矢野会員による教授紹介および阿部会員によるご論攷を、そして個人報告者3名から報告要旨をご寄稿いただきました。

さらに今号では、新たな試みとして書評の企画を組んでおります。ここ数年の間でアーレントに関する著作が多数刊行されており、アーレントの名を冠する研究会として、こうした潮流に何かできることはないかスタッフで話し合い、このような企画として成立した経緯があります。そのうち、百木漢『アーレントのマルクス——労働と全体主義』（人文書院）の書評については、2018年12月2日に行われた本会特別企画の合評会を受けてのものであり、そのときに評者をお引き受けいただいた森川輝一会員および隅田聡一郎氏の書評を本誌用にまとめていただいたものを掲載しております。その他の対象著作に関しては、河合による書評の他、対馬美千子会員（筑波大学）と松元雅和氏（日本大学）より今号のためにご寄稿いただきました。

以上、今号も全体として非常に力作の論攷・書評が揃いました。本誌が研究の発展への寄与となることを強く希望しています。

## ●シンポジウム「アレント vs カント——政治・自由・判断力」 政治的判断力と観想的判断力を架橋する

——アレントの判断力論再考  
提題者：宮崎裕助（新潟大学）

### 1. 美感 - 政治的判断力

ハンナ・アレントの判断力論は、大きく見て二つ、ひとつは生前の公刊物、もうひとつは死後出版された『精神の生活』（1978年）の遺稿のうちに見出すことができる。このとき重要なのは、アレントの判断力概念がいずれもカントとの関連のなかで打ち出されているという点である。

まず生前の著作について。そのもっとも包括的な記述は、1969年の論文「文化における危機」（『過去と未来のあいだ』所収）のうちにある。この論文においてアレントは『判断力批判』の前半「美感的判断力批判」を「カントの政治哲学のうちでおそらくはもっとも偉大で独創的な面を含んでいる」（BPF 219/296-7）<sup>1</sup>とときわめて高く評価している。

アレントが政治的判断力に関してカントの美感的判断に着目するのは、『判断力批判』では「美のもつ公的な性質」（BPF 222/300）が打ち出されているからである。アレントは次のように述べている。

政治的判断力と同様、美感的判断力においても何らかの決定が下される。たしかにこの決定はつねに一定の主観性によって規定されている。しかしこの決定は同時に、世界そのものが普遍的な所与、すなわち、そこに住まう者すべてに共通のものであるという事実を抛りどころとするのである。趣味という活動様式は、この世界が、その効用とそれにわれわれが抱く重大な利害関心から切り離して、どのように見られ聞かれるべきか、人々が今後世界のうちで何を見、何を聞くかを決定するのである。（BPF 222/300-01）

カントが美しいものの判断に関して強調するのは、この美しさが概念や知識から客観的に規定するものではなく、純粹に主観的な経験に由来するものだけということであった。カントが美感的判断を「純粹に主観的」とみなすことで言おうとしているのは、それが客観や外在的なものに基づく一切の利害関心を欠いた快だということである。

ここで興味深いのは、このような没関心性において美を美として感じると判断が、たんに恣意的で私的な判断にとどまるのではなく、万人にそう感ぜられるような普遍性をそなえていなければならない、とカントが述べている点である（『判断力批判』第6節）。美を美とみなす趣味判断が、まさによるべなき、純粹に主観的な判断であればこそ、万人の共有する普遍的な賛同を得ることができるのだとされている。もちろん論理的に言えば、主観的かつ普遍的であることは矛盾である。しかしカントによれば、純粹に主観的であるのにもかかわらず、というよりむしろそうであるがゆえに普遍的な妥当性を要求できるということ、この「主観的な普遍妥当性」（同書第8節）の要求こそ、まさに美感的判断力のみが発揮しうる能力なのである。

こうしたカントの議論を背景とすることで、アレントは『判断力批判』第40節の「拡張された思考様式（erweiterte Denkungsart）」の概念を取り上げ、判断力というものが「他者との潜在的な合意」

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Penguin Books, 1977; ハンナ・アレント『過去と未来の間』引田隆也・齋藤純一訳、みすず書房、1994年。以下、BPFと略記し、文中の丸括弧内に（BPF 原著頁／訳書頁）の要領で指示する。

にかかっていることをいっそう明確にしている。つまり、ここでの判断自体は主観的な決定ではあるけれども、他者にその意を伝達し、他者と最終的に合意に達することを要求するなかではじめて下されるということを意味している。「拡張された思考様式」とは、判断がたんに孤独な営みでは済まず、「相手の立場で」思考しなければならないような他者の現前を必要しているということを言い表している。これは「他者の現前」に判断の根拠があるということではない。判断そのものはあくまで孤独な主観性のうちにありながら、そのなかでこそ他者との対峙が要求されているということである。

1967年の論考「真理と政治」では、こうした判断力が「政治的思考の能力」と言い換えられて、意見（*opinion* 世論）の形成プロセスとして発展させられている。

政治的思考は代表的〔再現前的〕である。私はさまざまな観点から所与の問題を考察することで、つまり不在の人の立場を私の心に現前させることで意見を形成する。すなわち、私は彼らを代表＝再現前化する。他者の再現前化の過程は、どこか別のところにおいて、したがって世界を私とは異なるパースペクティブから眺めている人々の実際の見解を、闇雲に採用することではない。このことは、あたかも他の人になろうと努めたり、他の人のように感じようとしたりする、感情移入の問題でもなければ、賛否の頭数を数えて多数派に与するという問題でもなく、私自身の同一性のもとにありながら、現実には私が存在しない場所に身を置き移して思考するという問題である。（BPF 241/327-28）

ここでは、意見というものが、政治的判断の顕著な在り方とみなされている。意見は、論理や合理的推論によって一様に導き出さるような類いの真理——アーレントはこれを哲学者の孤独な思索の産物として意見と対比させる——をなすのではなく、複数の他者との論議を通してみずからの考えをさまざまな角度から繰り返し鍛え上げることで成り立つものである。かくしてアーレントは「自分自身の視点からだけでなく、そこに居合わせるあらゆる人のパースペクティブで見る能力」、またそのようにして「公的領域、共通世界でみずからの位置を定めうる」そのような能力こそ判断力なのであり、「政治的存在者としての人間の根本的な能力のひとつ」（BPF 221/299）と結論づけている。<sup>2</sup>

## 2. 歴史 - 観想的判断力

アーレントの『人間の条件』（1958年）が主題としていたのは、序文にも記されているように、活動的生（*vita activa*）であり、人間のもっとも純粋な活動だとされる「思考」すなわち「観想的な生（*vita contemplativa*）」はそれ自体としては扱われていなかった。晩年のアーレントは『精神の生活』の執筆を通じてこの残りの部分をなす領域の考察に着手したのであった。

『精神の生活』では、よく知られているように、この観想的生の領域は、思考・意志・判断の三分へと組み換えられることになる。これは、カントの三批判書を踏襲した区分だが、いま私たちにとって重要なのは『人間の条件』でははっきりと場所を与えられてこなかった「判断」が、本書では明確に主題化されているということである。

残念ながら、『精神の生活』の第三部の「判断」は、1975年のアーレントの死により、完成をみる事がなかった。しかしながら、アーレントの『カントの政治哲学講義』<sup>3</sup>を編纂したロナルド・ベ

<sup>2</sup> 政治的判断力に関するさらなる説明、およびとりわけこの能力が引き起こす美感的決断主義の問題については、拙著『判断と崇高——カント美学のポリティクス』知泉書館、2009年、第5章を参照。

<sup>3</sup> Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner, University of Chicago Press, 1982; ハンナ・アーレント『カント政治哲学の講義』浜田義文監訳、法政大学出版社、1987年。以下、LKPと略記し、文中の丸括弧内に（LKP 原著頁／訳書頁）の要領で指示する。

イナーがそうしているように、『精神の生活』の第一部「思考」および補遺、そしてアーレントの講義録におけるカントへの残された言及から、晩年のアーレントの判断概念をある程度推定することが可能である。晩年のアーレントが判断力に関連して注目するのは、カントの『諸学部の争い』にある次のようなフランス革命についての一節である。

この事件の本質は […] たんに偉大な変革というこの演劇において自分の姿を公共的に現わすところの注視者たちの思考様式〔*Denkungsart der Zuschauer*〕にある。これは、一方の側の当事者に反対し、他方の側の当事者にむけて、普遍的で没利害的な共感を表明する、それももしみつかればこの不公平は彼らに非常に不利になるという危険を冒してまでも共感を表現するという注視者たちの思考様式である。この思考様式は、その普遍性のゆえに人類の性格を全般的に明示し、と同時にその没利害性のゆえに、人類の道徳的性格を少なくとも素質として明示するのである。<sup>4</sup>

こうした一節からアーレントが強調する議論とは、人類の道徳的な進歩を示してさえいるような歴史的に画期的な出来事について判断できる主体は、その出来事の最中にいる政治家や活動家ではないということ、そうではなく、まさに外からその出来事を眺めている観察者のほうだということである。「ただ注視者のみが事態の真相を知り、行為者は決して知らない」(LKP 55/82) とアーレントはカント講義のうちで述べており、同様の議論は『精神の生活』にもある (LM 95/112)<sup>5</sup>。つまり、複数の人間のはざまで、現場の渦中で行為するという政治的判断力ではなく、外野から距離をとって当の出来事を眺め、普遍性にむけて反省している観照的判断力こそが、判断本来の働きであるという論調に移行していくのである。

ベイナーはアーレントにおけるこれら二つの判断力のあいだに分裂をみてとり、判断力が、活動的生活に本当に関与するとしてよいのか、それとも本来は精神活動として観想的生活に限定すべきものなのか、そのどちらなのかを問うている。ベイナーの結論とは、アーレントは最終的に後者を選択し、判断力が活動的生活に対してもつ関わりを廃棄してしまったというものである。要するに、カントの美感的判断力からその政治的射程を引き出すというそれまでの解釈を否定し、最終的にアーレントは、判断力の観想的解釈に閉じこもってしまったというのがベイナーの診断である (LKP 140/211)。

### 3. 二つの判断力の原理としての反省的判断力

しかしながら、アーレントには二つの判断力のモデルがあり、晩年の判断力概念によって当初の判断力概念が斥けられてしまったのだと考えるのであれば、アーレントが本来依拠していたカントのいう判断力概念の根幹を捉え損ねてしまうことになる。原理の異なる二種類の判断力があるわけではない。そもそも『判断力批判』という第三の批判書においてなぜ判断力という問いが立ち上がったのかを思い起こそう。それは、判断力はその本質においていかなる法にも依拠できないという難問から出発しなければならなかったのである。

これは『判断力批判』の序論の用語でいうなら、規定的判断力ではなく、反省的判断力にこそ、判断力固有の問いが見出されるのだということである。というのも、カントの定義では、判断を要する

<sup>4</sup> イマヌエル・カント『諸学部の争い』第2部「哲学部と法学部の争い 更新された問い——人類はよりよい方向へ絶えず進歩しているか」第6節冒頭。ここではカントの原文を参照のうえ、アーレントの英訳およびその邦訳 (LKP 45-46/64-66) を踏襲した。

<sup>5</sup> Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt, 1978; ハンナ・アーレント『精神の生活』上巻、佐藤和夫訳、岩波書店、1994年。以下、LMと略記し、文中の丸括弧内に (LM 原著頁/訳書頁) の要領で指示する。

場面において個別特殊なもののみが与えられており、いかなる一般法則にも依拠できないなかで普遍的なものを見出さなければならないというのが前者の反省的判断力であり、これこそが判断力固有の原理をなすからだ。

きわめて誤解の多い論点として注意しなければならないのは、判断力が、規定的判断力と反省的判断力へと等しく二分されるというわけではないという点である。規定的判断力は定義上、反省的判断力とは反対に、すでに一般的な法が与えられていて個別特殊なものをそこに包摂するという判断を下すことに存している。この定義は、反省的判断力のたんなる反対物にすぎないかにみえる。しかしそうであっても、いかに当の法を適用して包摂を行なうかという、その適用の仕方についての法そのものが与えられているというわけではない。ここにも反省的判断力の困難がつきまとい続けるのである<sup>6</sup>。

要するに、規定的判断力の根底には反省的判断力がなければならない。アーレント自身晩年の『精神の生活』についてそのことを明確にしており、「規定的判断力」の場合であっても、「どんな規則も規則自身をどう適用するかに対しては有効ではない」(LM 69/81)と述べている通りである。

ここで判断力に関して問題となるのは、一貫して反省的判断力にほかならない。カントが美感的判断力を論じたのも、反省的判断力の困難が「美しいもの」に対してこそ、明示的かつ尖鋭に見出されるからである。アーレントがカントの美感的判断力の概念を經由して政治的判断力の問いを提起したのは、あくまでそれが反省的判断力であるかぎりにおいてである。晩年のアーレントは行為者から注視者の判断へと議論を移したことにより、たしかに一見政治的判断力の問いから離脱したようにみえる。しかし、注視者による観想的な判断力もまた判断力であるかぎり、やはり反省的判断力の問題を抱えているのである。であるかぎり、観想的判断力は非政治的ではありえない。

『精神の生活』の「思考」に付された補遺が示すように、晩年のアーレントが注視者の観想的な判断力を取り上げたのは、実のところ、歴史の問いを扱うためであった。これは『諸学部争い』の先ほどの引用からも分かるように、人類の道徳的進歩を語るカントの歴史哲学が何によるのかを問いかけるためでもある。精神が絶対知へと至る弁証法的な展開にその終局が委ねられているヘーゲルの歴史主義とは異なり、カントの歴史哲学は、歴史の現場からいったん身を退いて出来事を眺めやる精神の自律を要求している。フランス革命の歴史のかつ普遍的な意義はそのような精神の観照的な生において反省されることによってはじめてみえてくるというわけである (LM 216/249)。

そうした判断力の観想が、実のところ、哲学者の観想のように孤独な反省にとどまるのではなく、歴史の形成にかかわるかぎり、つねに複数の共同的参加となることをアーレントは強調している。出来事の歴史的な意味を認識しようとしても、たしかに当事者にはうまく判断できないだろう。行為者が行為している最中に公平無私な判断を下すことはできない。むしろ、あとからきた傍観者こそがしるべき距離をとってその行為の意味を判断することになる。しかも重要なのは、それが孤独な営みにとどまるのではなく、まさに孤独な観想から出発してからこそ、それがいまだ判断であるかぎり、まさに「拡張された思考様式」(『判断力批判』第40節)を通じて、複数の他者の立場に立ち、普遍性を目指すべく共同的に判断を相互に積み重ねてゆくプロセスとなるのだという点である。

こうして歴史の形成に参与し続けるかぎり、孤独な注視者の観想的な判断力もまた明確に公的な言論行為に連なることになる。つまり、あとから当の出来事を意味づけるという政治的な判断力を働かせていたことになる。観想的判断力もまた政治的判断力だということである。

また反対に、出来事の最中に行為している人も当然なりにこの出来事に対する最初の目撃者となるはずである。その距離があまりに近いために歴史の意味づけに失敗することがあっても、当の行為者は判断力の観想的な働きをそのつど働かせないわけにはいかない。当事者ゆえの判断の誤りにとらわ

---

<sup>6</sup> この問題についてのより詳細な説明については、前掲『判断と崇高』とくに第1および第2章を参照。

れるとしても、それはあとから来る注視者の観点によって訂正されるべきものとして依然として判断は下されなくてはならない。かくして政治的判断力の当事者もまたいくばくかの観想的な判断を下しているものであり、ある程度は注視者としてふるまうことになるのである。

判断力の二つのモデルは、反省的判断力という原理から引き出しうる二面性にほかならない。結局のところ、アーレントの判断力の理解は総体としては変わっておらず、議論の強調点が変わっただけである。バイナーの理解は、判断力についてのアーレントの時系列的な記述の傾向的な変化を、判断力の原理そのものの変更と取り違えているきらいがあり、注意が必要である<sup>7</sup>。

結論に代えて

「美感 - 政治的」と「歴史 - 観想的」という判断力の二面性は、アーレントの『人間の条件』と『精神の生活』という二つの主著の関係にとって決定的な重要性をもつように思われる。判断力は『人間の条件』では明示的に主題化されていなかったものの、60年代のアーレントの論文を併せて理解するならば、労働でも仕事でもない、人間の複数性において開かれる行為という活動が「現われの政治」として規定されていたように、この「現われ」の光輝に応答する美感的判断力は、まさに人間の活動的生の根幹をなす政治的な能力であることがわかる。

この政治的判断力は、一方では「拡張された思考様式」、すなわち「代表的思考」を通じて、他方では判断の主体が分かちもつ共通感覚を基盤としながら、言論と行為が繰り広げられる新たな公的な領域を開くものとされていた。これは『人間の条件』の主題をなす「活動的生」にあたるが、それと対照的な「観照的生」をアーレントなりにいかに再定義するかが、『精神の生活』の課題であった。

『精神の生活』の三要素、思考・意志・判断のうち、最後の判断力論は書かれなかったとはいえ、第一部「思考」直後の追補として素描されており、意志の部分への橋渡しとなる場所に置かれている。カントにあっても『判断力批判』が、認識哲学と実践哲学の架橋として企てられていたことからして、『精神の生活』の判断力論は、思考と意志の部分の蝶番のような役目を果たしているのであり、これが『人間の条件』のもっとも重要な章をなしている第5章「行為」の部分へと通じ合っていることになる。つまり、判断力は、思考と意志、活動的生と観想的生、その両者を媒介する能力なのだということである。このことは、判断力にそうした媒介の成功が保証されているということではない。しかしまさにそのようなものとしてこそ、判断力が根本的に問題になっているということにほかならない。

かくして判断力を介して『人間の条件』と『精神の生活』は、以下のような布置のもとに架橋しうるだろう。これを示すことをもって、結論に代えることにしたい。

活動的生 (『人間の条件』) … 労働—仕事—行為 (政治的判断力)

↓ ↑ 反省的判断力 (カント『判断力批判』)

観想的生 (『精神の生活』) …………… 思考—判断 (歴史的判断力) —意志

<sup>7</sup> アーレントの二つの判断力論の関係はバイナーにかぎらず他の研究においても問題視されているが、アーレントが依拠しているカント『判断力批判』の反省的判断力の原義に遡れば、ほとんど解決されるように思われる。Cf. Richard J. Bernstein, "Judging — the Actor and the Spectator," in *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, University of Pennsylvania Press, 1986, chap. 8; Maurizio Passerin d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, 1994. 結論だけとってみれば、本論の立場は、次のように述べるヴィラの見解とそう遠いものではない(ただしヴィラはここで『判断力批判』を参照していないが)。「演技者と傍観者の観点は、二つの根本に異なる種類の判断力(参与的・政治的 vs 離脱的・歴史的)ではないということがわかる。それらはむしろ、独立した判断力というさらに包括的な現象にそなわる二つの極なのである」(デーナ・リチャード・ヴィラ『政治・哲学・恐怖』伊藤誓・磯山甚一訳、法政大学出版局、2004年、160頁、訳文変更)。

## ●シンポジウム「アレント vs カント——政治・自由・判断力」 自由の条件

——そのアプリオリとアポステリオリのあいだ

提題者：齋藤宜之（中央大学）

### 1. 「自由」という主題

アレントは、『人間の条件』完成直後の時期である 1957 年 8 月 29 日付けのヤスパース宛て書簡において、次のように述べている。

いまは『判断力批判』を読んでいて感激はたかまるばかりです。ここにこそカントの真の政治哲学が隠されているのであって、『実践理性批判』にはありません。<sup>1</sup>

この時期、アレントがカント読解に傾注していた様子は、『思索日記』における詳細な記述からもうかがい知れる<sup>2</sup>。そして、1950 年代末から 60 年代のいくつかの公刊論文では、直接間接に『判断力批判』を中心としたカントの哲学が参照され、最終的には、1970 年の「ニュースクール」での「カント政治哲学講義」に結実するにいたる。

とはいえ、アレントの「政治哲学」としてのカント評価は、一貫して『判断力批判』第一部「美感的判断力の批判」に向けられているのであって、その他の著作に対してではない。上の引用書簡でも、カントの「政治哲学」は『実践理性批判』にあるのでは「ない」ことがあえて断られている。しかしこれは奇妙なことと思われるかもしれない。というのも、アレントの構想する「政治哲学」とカントの『実践理性批判』とは、「自由」という主題において決定的な共通性を有してもいるからだ。

アレントは「政治」と「自由」との不可分の関係について以下のように語っている。

政治の問題、そして、人間は活動の資質を与えられた存在者であるという事実は、自由の問題について語るときには、つねに我々の心に留められていなければならない。というのも、活動と政治は、人間の生が有するあらゆる能力と可能性のうちで、少なくとも自由が現に存在すると仮定せずには考えることさえできない唯一のものだからである。<sup>3</sup>

自由なしには、政治的な生そのものが無意味であろう。政治の存在理由は自由であり、自由が経験される場は活動に他ならない。<sup>4</sup>

一方、カントの批判哲学においても、「自由」という概念の基礎付けが、その最重要の課題のひとつであったことは言うまでもない。カントにあつて「自由」とは、思弁理性と実践理性とがともに拠って立つ「要石」であり、そして、『実践理性批判』こそが「自由」の「実在性」を証明するための「批

<sup>1</sup> Lotte Köhler / Hans Saner (Hrsg.), *Hannah Arendt / Karl Jaspers Briefwechsel 1926–1969*, Piper, 1985, S.355. (L. ケーラー/H. ザーナー編『アレント=ヤスパース往復書簡 2』大島かおり訳、みすず書房、2004 年、104 頁、訳文変更。)

<sup>2</sup> ウルズラ・ルッツ/インゲボルク・ノルトマン編『思索日記 II 1953-1973』青木隆嘉訳、法政大学出版局、2006 年、155 頁以下。

<sup>3</sup> Hannah Arendt, “What is Freedom?”, in: *Between Past and Future* (1968), Penguin Books, 2006, pp.144-5. (ハンナ・アレント『過去と未来の間』引田隆也・齋藤純一訳、みすず書房、1994 年、197 頁、訳文変更。以下同様。)

<sup>4</sup> Arendt, “What is Freedom?”, p.145, 邦訳 197 頁。

判」の書なのであった。しかし、アレントは自らの政治哲学で「自由」を論じるに際して、カントの『実践理性批判』に依拠することはない。

本稿では、第一に、その理由を明らかにするべく、アレントとカントの哲学の根本的な性格の相違を確認したうえで、第二に、アレントにおける「自由」の「可能性の条件」の非カント的な道行きについて確認してみたい。

## 2. アレントのカント受容

アレントは、カント哲学の一部の局面については「政治哲学」の原理を供しうるものとして高く評価する一方で、別の局面に対しては極めて冷淡ですらある。アレントがカントを受容するに際しては、独特の取舍選択がなされているのである。アレントはカント哲学の何を受容し、何を拒絶したのか。さしあたって、次のようなアレントの言葉を確認しておこう。

カントが人間について語るときにはつねに、ヒトという種について語っているのか、道徳的存在者、すなわち宇宙の他の場所にも存在するかもしれない理性的被造物について語っているのか、それとも地球の現実の住人である人々について語っているのか、ということをおぼろげに知らなければならぬ。<sup>5</sup>

このように述べたうえでアレントは、カントの三批判書において扱われている「人間」主体について、次のような理解を示す。すなわち、『判断力批判』第二部「目的論的判断力の批判」は「歴史」に属する主体としての「ヒトという種 Human species = 人類 Mankind」を、『実践理性批判』および『純粹理性批判』は「理性的存在者」一般としての「人 man」を、『判断力批判』第一部「美感的判断力の批判」は、「諸々の共同体のなかに生き、コモン・センス、共通感覚 *sensus communis*、共同体感覚 *a community sense* を賦与されている地上の被造物」としての「人々 men」を扱っている<sup>6</sup>。

アレントが三批判書のうちで『判断力批判』第一部を高く評価する最終的な理由は、そこで扱われる「人間」が複数的な「人々」であるという点にある。とはいえ、ここで理解しておくべきことは、人間を単数として捉えるか複数として捉えるかということに先立って、「地球の現実の住人」である生身の人間が扱われているか否かという点にこそ、評価の分れ目が存するという点である。アレントによる哲学者への評価は、彼女自身の言葉に即して言えば、「地上の人々に与えられている生それ自体に対する哲学者たちの態度」<sup>7</sup>に基づいて下される。そして『実践理性批判』と『判断力批判』とに対する評価の相違も、この点に由来している。

『実践理性批判』と『判断力批判』とのもっとも決定的な違いは、前者における道徳法則がすべての叡智的存在者に妥当するものであるのに対して、後者における規則は、地上に生きる人間にその妥当性が厳格に限定されるという点にある。<sup>8</sup>

以下では、「人間」を「叡智的存在者」ないし「理性的存在者」一般として把握することを拒絶するアレントの姿勢が、彼女のカント受容においてどのような帰結をもたらしたかということを確認

<sup>5</sup> Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982), The University of Chicago Press, 1992, p.26. (ハンナ・アレント『カント政治哲学の講義』浜田義文監訳、法政大学出版局、1987年、35頁、訳文変更。以下同様。)

<sup>6</sup> Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, pp.26-7, 邦訳 35頁。

<sup>7</sup> Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 27, 邦訳 36頁。

<sup>8</sup> Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 13, 邦訳 13頁。



してみたい。それは一言でいえば、カントにおける「超越論的」なるものの峻拒として表われることになる。

### 3. 超越論的条件と人間の条件

カントの「超越論哲学」＝「批判」とは、アポステリオリな「対象に関する認識」としての「経験」や「学」一般が、そもそも「いかにして可能か」、つまりそれらの「可能性の条件」を剔抉することを目的としている。そこで重要なことは、第一に、感性と悟性の形式に代表されるような「可能性の条件」は、それ自体としてアプリオリなものであるということであり、第二に、「批判」の論証過程そのものもアプリオリな認識によって構成されていなければならないということである。以上の点を超越論哲学の第一の性格として確認しておこう。つまり、その「アプリオリ性」である。

「批判」の目的は、「経験」や「学」が「いかにして可能か」を問うことにあり、それらがそもそも成立可能か否かを問うているわけではない。「経験」と「学」の成立は「事実問題」の位相において確認されている前提である。「超越論哲学」とはその事実を出発点としたうえで、それを可能ならしめている条件を「権利問題」として遡及的に論証する作業である。超越論哲学のこのような側面を、その「遡及性」として性格付けよう。

ところで、「アプリオリ／アポステリオリ」というラテン語の原義は、前者が「より先なるものから」、後者が「より後なるものから」を意味しているわけだが、そのカント的用法においては、時間的な「先」や「後」を意味しているわけではない。アプリオリとは、可能的経験一般に対する原理的な先行性を意味している。そこで、「条件付けるもの」と「条件付けられるもの」との関係における「無時間性」、これを超越論哲学の第三の性格としてみよう<sup>9</sup>。

では、アーレントにあってはどうか。例えば『人間の条件』においては、「労働・仕事・活動」という三つの営為が典型的に区別されたうえで、それらの「条件」が「生命それ自体・世界性・複数性」であることが指摘されていたのであった。その意味で、アーレントにおいても「条件付けるもの」と「条件付けられるもの」との関係が問題にされているわけだが、それはカントの場合とはだいぶ趣を異にしている。第一に、アーレントにおいては、「条件付けられるもの」としての三つの営為それ自体が人間の現に為すところの事実であるのみならず、「条件付けるもの」の方も人間の実存の否定しようなない事実として提示されているという点である。したがって第二に、それらの「条件付けるもの」が人間の諸営為を規定しているという事態について、カントの場合のように「権利問題」として「遡及的」に論証される必要もない。

「人間とは何か」という問いを己の哲学の究極的な問いとしたカントであるが、しかし、彼の超越論哲学の論議領界の内部においては、「理性的存在者」一般が共有する主観性の形式を基礎付ける作業を経由したうえで、その一員であるところ「人間」の諸能力の「条件」が明らかにされるという理路を辿らざるをえない。それに対してアーレントにおいては、地上に生きる「人間の条件」そのものに対する事実的な認識に賭け金が置かれ、それを出発点として彼女の哲学体系全体が展開していく。このような両者の相違は、「自由の条件」に関しても決定的な相違として表面化する。

### 4. 自由の条件

「自由とは何か」(『過去と未来の間』)においてアーレントは、自由という主題につねに付きまと

<sup>9</sup> 「超越論哲学」とその方法としての「演繹」の論証構造については以下を参照のこと。石川文康『カント第三の思考 法廷モデルと無限判断』名古屋大学出版会、1996年、Dieter Henrich, “The Proof-Structure of Kant’s Transcendental Deduction”, in: *The Review of Metaphysics*, Bd. XXII, 4, 1969, Karl Ameriks, “Kant’s Transcendental Deduction as a Regressive Argument”, in: *Kant-Studien* 69, 1978.

ってきたある困難について語る。それは、人間を責任の主体と見なすことによって要請される「自由」の存在と、我々が自然的な因果律に従っているという否定しようのない事実とのあいだの矛盾である。そして、この矛盾からは自由の否定が帰結されかねない。なぜなら、自然因果性の存在が明白であるのに比して、行為の「原因」としての自由は現象界に姿を現わさず、「本人の内省」に対してさえ隠されたままだからである<sup>10</sup>。

アーレントは、カントがこのような困難を剔抉したうで、独自の解決を示したという点において、その「功績」を認めるのにやぶさかではない。『実践理性批判』においてカントは、感性的欲望に抗して意志を規定しうる「道徳法則」を「認識根拠」として位置付けたうで、その「可能性の条件」としての自由を「遡及的」に見出すという理路によって自由を根拠付けたのであった。とはいえ、アーレントによれば、そのようなカントの解決からはより重大な問題が帰結することになる。というのも、「自由」は、その「本来の領域」である「政治の領域」から、「意志」という主観性の内部の領域に移し換えられることによって、その本来の意味が歪められてしまうからである。アーレントの考える「本来の自由」、すなわち、「内的自由＝意志の自由＝哲学的自由」から区別されるものとしての「政治的自由」とは、この地上的世界の内部において実現される自由である。

自由は、思考の属性や意志の性質となる以前に、自由な人の状態、つまり、人々に移動を可能にさせ、家を後にして世界のうちへと参入し、行いや言葉において他者と出会うのを可能にさせる状態として理解された。<sup>11</sup>

自由は、たんなる解放に加えて、同じ状態にある他者と共にあることを必要とし、さらに、他者と出会うための共通の公的空間、言い換えれば、自由な人々の誰もが言葉と行いによって参入しうる政治的に組織された世界を必要としていた。<sup>12</sup>

「政治的自由」とは、第一に、「生命の必要」から「解放」されていることを消極的な条件とし、第二に、「他者」と出会う場としての「公的空間」に参入し自らを現わすことを積極的な条件として実現するような「状態」である。一読して明らかなように、「政治的自由」を実現するための条件は、「活動」の成立条件と完全に一致しているわけだが、しかしこのことは決して奇妙なことではない。

人々が自由である—それは自由への天分を有することとは異なる—のは、人々が活動する限りのことであって、その前でも後でもない。というのも、自由であることと活動することとは同一の事柄だからである。<sup>13</sup>

自由とは、「活動すること」の遂行のうちに、「自由である」という「状態」としてのみ現実化する。活動の成立と同時に自由も実現されるのである以上、両者はその条件を共有する。したがって、自由は「行為＝活動」の「原因」として遡及的に見出されるようなアプリアリな条件ではない。自然の原因性から自由の原因性を区別することによって自由の領域を確保したカントの解決がアーレントには受け入れがたいものであったのもそのためである。

<sup>10</sup> Arendt, "What is Freedom?", pp.142-3, 邦訳 193-4 頁。

<sup>11</sup> Arendt, "What is Freedom?", p.147, 邦訳 200 頁。

<sup>12</sup> Arendt, "What is Freedom?", p.147, 邦訳 200 頁。

<sup>13</sup> Arendt, "What is Freedom?", p.151, 邦訳 206 頁。

## 5. 「公的」と「政治的」

「自由」は、「活動する」ことを通じてパフォーマンスに実現され、そして活動がまさに「活動」たるための条件が、「現われの空間」としての「公的空間」である。とはいえ、「公的空間」とは、活動と自由に先立ってあらかじめ存在する所与なのではなく、それ自体、「活動」の遂行を通じて生成する関係的空間である。アーレントは、そのようなものとしての空間を「ポリス」と呼んで次のように言う。

正確に言えば、ポリスとは、ある一定の物理的場所を占める都市国家のことではない。それは、共に活動し、共に語ることから生じる人々の組織である。<sup>14</sup>

ここでは、「ポリス」について、「活動」の遂行において生成する空間として、つまりは「公的空間」と互換的な概念として説明されている。しかし一方において、アーレントは「公的」と「政治的=ポリス的」とを区別して次のようにも述べている。

私生活や家庭の内部、あるいは四方の壁に守られた場所のなかで起こることとは対照的に、ここでは、公的空間のなかでのみ、すなわち、他者の現前のただなかでのみ生じる明のみのもとで、すべてが出現する。しかしこの明のみは、世界内のあらゆるリアルな現象の前提条件ではあるものの、それが「公的」ではあっても「政治的」ではないという限りでは、当てにならないものである。<sup>15</sup>

こうした公的空間は、それが都市のうちで護られていなければ、すなわち、具体的な場所に固定されていなければ、政治的=ポリス的なものとはなりえない。そのような場所こそが、記憶すべき行いやそれを遂行した記憶すべき人々の名前よりも永く存続することで、それらを世代を超えて子孫に伝えることができるのである。<sup>16</sup>

現在において活動が活動となるためには、したがって、活動において実現する自由が自由となるためには、時を同じくして際会する「他者」の眼差しをもって十分である。しかしながら、活動がそれ自体としては儂いものであらざるをえなかったのと同様に、活動の遂行によって生成する公的空間も儂いものである。そして自由も、それが現在における公的空間のうちで実現される限り、同様に儂いものであらざるをえない。活動のうちに現れる自由とは、その活動がポリスにおいて記憶され、またときには「物化」され、「未来の他者」の眼差しのうちに現れることによってその命脈を保つことになる。

カントのように自由を叡知的なるものとして定位すること、つまり、それを「無時間的」なるものとして根拠付けることを峻拒し、文字通り「人間」の自由をこの世界の内部に位置付けるアーレントの道行きとは、自由を地上的時間のうちなる存続可能性として基礎付けることだったのである。

---

<sup>14</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958), The University of Chicago Press, 1998, p. 198. (ハンナ・アーレント『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1994年、320頁、訳文変更。以下同様。)

<sup>15</sup> Hannah Arendt, "Introduction into Politics", in: ed. Jerome Kohn, *The Promise of Politics*, Schocken Books, 2005, p.123. (ジェローム・コーン編『政治の約束』高橋勇夫訳、筑摩書房、2008年、154-5頁、訳文変更。以下同様。)

<sup>16</sup> Arendt, "Introduction into Politics", p.123, 邦訳 155頁。

## ●シンポジウム「アーレント vs カント——政治・自由・判断力」 範例的歴史と人類史

提題者：網谷壮介（立教大学）

アーレントはしばしば革命評議会、ハンガリー動乱といった、さほど注目されてこなかった歴史的  
事象を好意的に取り上げ、そこから政治哲学的含意を引き出している。ペイナーによれば、アーレン  
トにとって「判断する観察者は[...] こうしたユニークな逸話を歴史の忘却から救う」<sup>1</sup>。同様に、  
アーレントが取り上げる逸話は、彼女がカントの『判断力批判』に見出した範例的妥当性を有してい  
るのだとペイナーは解釈している。ここでは、範例として取り出される過去の逸話を範例的歴史と呼  
んでおこう<sup>2</sup>。範例的歴史に関しては、ただちに疑問が思い浮かぶ。なぜそれが範例になるのか、範  
例として判断する基準はどこにあるのか、範例は我々にとってどのような意味をもつのか。

本稿ではこうした問いに取り組むための予備的な作業を行いたい。アーレントはカント講義の中で、  
とりわけカントのフランス革命論から、判断する観察者のモチーフを取り出している。そこで、彼女  
の解釈の特徴をカントのフランス革命論に即して確認し、その解釈傾向が彼女の歴史概念に由来する  
ものであることを見る。これによって逆説的なことに、アーレントがカントに見出したかった範例的  
歴史の理論は、カントの歴史論には見出されないということが明らかになるだろう。

### 1. フランス革命の観察者

アーレントが講義中、カントのフランス革命に対する立場に言及するのは、カントにおいて特殊な  
もの・偶有的なものがどのように位置づけられうるのかという、判断力の問題を検討するためである。  
カントの革命への評価は、一見したところ矛盾している。一方で法哲学的著作では、抵抗・革命は権  
利上否定される。他方、『諸学部の争い』（1798）では、革命に対する肯定的な評価が見られる。ただ  
し、「出来事（Begebenheit）の重要性は彼にとってただ観察者の目だけに、すなわち自らの態度を公  
にする傍観者の意見だけに現れる。出来事に対する彼らの反応は人類の「道徳的性格」を証明する。  
こうした共感による参加がなければ、出来事の「意味」は全く違ったものになるか、単に存在しない  
だろう」（LK, 46）。個々の特殊な出来事の意味は行為者には隠されており、観察者にしか明らかには  
ならない。アーレントによれば、観察者は出来事に直接関与せず、そこに利害関係をもたないとい  
う没利害的な立場によって、公平・妥当な判断を下し、出来事の意味をもたらすことができる。

こうしたアーレントの議論は観察者の意義を強調したものとして重要である。ただしそのカント解  
釈の特異さを指摘しておくことは、アーレントの範例的歴史の理論的地位を理解する上で有意義だろ  
う。その特異さは、カントに見られる人類の進歩という視点を薄める点、そして、観察者と理念的な  
もの・道徳的なものの結びつきを切り離すという点に見出される。

<sup>1</sup> Ronald Beiner, “Hannah Arendt on Judging,” in Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. and with an interpretive essay by R. Beiner (Chicago: University of Chicago Press, 1992), p.89-156, here p.127. 以下、この著作はLKと略記し、ページ数と共に文中に記す。

<sup>2</sup> 近代の歴史主義以前、歴史は生の教師として範例的なものであったという概念史の見解については、Reinhart Koselleck, “Historia magistra vitae,” in *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt a/M: Suhrkamp), S. 38-66. 本稿では、とりあえずこうした概念史的な文脈は度外視しておく。

第一に、『諸学部の争い』で直接問題になっているのは、アーレントが論じるのとは異なり、フランス革命という個別的な出来事の意味ではなく、人類の歴史が常に進歩しているのかどうかという問いである。カントによれば、歴史は進歩しているのかという問いにアプリアリに答えることは不可能だが、人類は進歩の原因たりえる性格・能力をもつということを示す経験的出来事があれば、そこから歴史の進歩を推論することは可能である。人類の進歩を示すこうした「歴史の徴」<sup>3</sup>は、フランス革命という事件にではなく、むしろ革命に直面した(ドイツの)観客の思考様式の変化に求められる。観客は革命派に対する「非常に普遍的で、それでいて非利己的な共感」を向けにした。「こうした党派性によって自分たちに非常に不利になるかもしれないという危険」を冒してでもである<sup>4</sup>。このようにカントは、観客者の共感、その普遍性において人類全体の性格を、その非利己性において道徳的な性格を表していると考察し、そうした共感にこそ人類の進歩の徴を見出すのだが、アーレントはこうした進歩に関する視点を弱めてカントのフランス革命論を解釈している。

第二に、アーレントの解釈では、カントにおいて判断力と結びついているはずの理念的なもの・道徳的なものが削ぎ落とされているように思われる。彼女は、なぜ革命の観察者らに熱狂に近い共感が生まれたとカントが考えているのかを論じない。カントによれば、観客の共感を呼ぶ出来事の根底には「原則として道徳的なもの」がなければならず、「その期待された成功と成功への試みにこそ人類は普遍的で非利己的な共感をもって歓喜する」<sup>5</sup>。また、熱狂とは「情動をともなう善への共感」であり、「真の熱狂は常に理想的なもの、しかも法概念のような純粋に道徳的なものと関係している」<sup>6</sup>。

さらに、革命への熱狂的共感、先述した人類の進歩とも関わってくる。ある現象を進歩の徴だと主張するためには、それ以前の段階との比較が不可欠である。カントは一方で、「革命派の敵対者」がもつ「旧来の軍事貴族の名誉概念(熱狂のアナログン)」と、他方で「純然たる法概念が革命派に吹き込んだ熱意と気高さ」を比較し、前者は「人民の権利[...]を見守り、その保護者を自認する人らの武器の前に消えた」と述べる。「彼らの高揚に、外で見物していた公衆は助力するつもりも少しもなく共感した」<sup>7</sup>。こうした議論は『判断力批判』の崇高論に対応している。すなわち、対象について崇高の判定を下すためには、主体の側にその対象から崇高の感情を得るための準備ができていなければならない。言い換えれば、道徳的に開化されていなければならない<sup>8</sup>。アーレントは、このようなカントにおける道徳的なものと(反省的)判断力の関係を軽視しがちである<sup>9</sup>。

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, in *Kants Werke*, Bd. 7. hg., von der Preußischen Akademie der Wissenschaft (Berlin: Gruyter, 1968), S. 84.

<sup>4</sup> I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, S. 85.

<sup>5</sup> I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, S. 87.

<sup>6</sup> I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, S. 86. 前注5の箇所と合わせて、アーレントはこの箇所をブロック引用の中から省略している(LK, 46)。また、この箇所は『判断力批判』における熱狂論と強い関連をもつ。Vgl., *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants Werke*, Bd. 5 (Berlin: Gruyter, 1968), S. 271-2.

<sup>7</sup> I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, S. 86-7.

<sup>8</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S. 265.

<sup>9</sup> 実際、アーレントのカント講義では『判断力批判』の39節「感覚の伝達可能性について」から41節「美に対する経験的関心について」までが扱われ、美と道徳の連関が主題となる42節「美に対する知性的関心について」は扱われない。美に対する経験的関心の前提をなすのは(アーレントも重視する)社交性だが、そうした関心は純粋な美への関心とは言い難い(例えば、見せびらかしの場合)。カントによれば、美への関心はむしろ知性的なものもある。美は道徳性の象徴であり、42節によれば、「自然美に直接的な関心を向ける人に対しては、善なる道徳的意欲の少なくとも素質を推測する理由がある」。I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S. 300-1.

## 2. 人類史としての歴史

このようにアーレントのカント解釈には、第一に人類の進歩という観点の希薄さ、第二に判断力論からの道徳的なものの切り離しという特徴が見られる。一方でカントに判断力と観察者のパースペクティブを求めつつ、他方でこうした進歩や道徳の要素を捨象するという解釈からは、アーレントのカントに対する両義的な態度がうかがえる。『諸学部争い』は、厳密に言えば、カントが革命を直接観察し記述したものではなく、むしろ革命の観察者であるプロイセンの公衆がどのような判断を下していたのかをカントがメタ観察して記述したものである。この意味でアーレントは、革命の観察者が下した（とカントが記述する）一階の判断を評価するが、観察者らのメタ観察者であるカントが下した二階の判断を評価しない。

前者が評価されるのは、アーレントの判断力論とそれがよく合致すると思われたからだろう。精神活動のなかで判断力が着目に値するのは、思考が世界から身を引いた孤立において営まれるのに対し、判断は世界に留まりながらも直接的な関与から身を引くうちに営まれるからである。他者の意見から離れ、一者の中の二者が対話を交わす思考に対し、判断には他者の見方が不可欠であり、複数の人々（men）が前提とされる。特殊なもの、個々の出来事を適切に判断するためには、こうした人間の複数性という前提が必要であり、それによって他者の見方を取り入れた、拡大された思考様式が可能になる<sup>10</sup>。

他方、アーレントは『諸学部争い』のメタ観察を評価しようとはしない。先述した人類の進歩とその道徳性の捨象は、この点に関係する。実際、アーレントのカント講義の最終回は、陰鬱な指摘で締めくくられている。「無限の進歩は人類の法則である。〔他方〕同時に人間の尊厳には、その人がその特殊性において（我々個々人一人ひとりとして）見られ、それ自体で——しかし比較されることなく時間から独立して——人間一般を反省するものとして見られることが必要である。換言すれば、まさに進歩の概念は〔...〕人間の尊厳というカントの考えに矛盾する」（LK, 77）。すなわち、人類の進歩という概念によって、個々の人間をその特殊性においてみるということが不可能になってしまうというのだ。

ここにおいてアーレントが結局カントに見出すのは、普遍が与えられていないなかで特殊を判断し、特殊から普遍に至るという反省的判断力の困難である。彼女によれば、この問題の解決策として、カントは一方で「人類全体の根源的契約」と「合目的性」という理念を、他方で範例的妥当性の理論を持ち合わせている（LK, 76-7）。前者は、歴史を判断する場合に統制的理念として働く。人類史は個別に見れば偶然に支配されているが、自然の意図や自然の目的が全体を貫通しているのではないかと考え、個別の歴史的出来事の連なりを判断すれば、そこには意味が見出される。しかしアーレントにとって、こうした歴史概念には本来的に意義のある判断力の居場所はない。というのもそこでは、人類全体という視座をもたらす理念（普遍）のもとに、個人（特殊）が従属してしまうからである。前者がいかにも統制的理念であり、客観を規定しないとしても、判断のレベルでは特殊は特殊において判定されなくなってしまうだろう。

実際、アーレントが近代の歴史概念に批判を向けるのも、まさにこの点である。近代の歴史叙述は、自然科学をモデルとして、事物がいかんして生成してきたのかに着目し、歴史を過程とみなす。しかもそれは「人間によって作られた過程」、「自らの存在を人類のみに負っている唯一すべてを包括する

<sup>10</sup> H. Arendt, *The Life of the Mind*, one volume edition (New York: Harcourt, 1978), part 1, §11 p. 112.

過程」となった<sup>11</sup>。ここにおいては、「あらゆる触れられる事物、あらゆる個別的な存在者」が「全体の過程の関数に格下げされる」。「過程だけがそれにたまさか伴うものを有意味なものにし、こうして普遍性と意味を独占してきた」<sup>12</sup>。アーレントは、ヘーゲルにおいて頂点に達するこうした歴史哲学からなんとかカントを救い出そうとするが、カントが個別的出来事の慰めのないデタラメさ（*das trostlose Ungefähr*）を直視できず、「政治から歴史への近代的な逃亡」、「全体への逃亡」にいたったとみている<sup>13</sup>。

### 3. 範例としての歴史

こうしてアーレントは、普遍的理念との関連をもたずに、特殊な事物・出来事とその特殊性を喪失することのないまま出会うような事態の理論化、すなわち範例的妥当性の理論に向かうことになる。こうした歴史叙述をアーレントは古代ギリシア・ローマに見出している。死すべき人間の活動は、語られ記憶されることがなければ儂い。歴史叙述の対象となるのは、過程全体の観点から有意味ななかではなく、むしろ不滅の栄光と名誉を与えられてしかるべき偉大なことがら、その「単一の例、行為、出来事」である<sup>14</sup>。古代の歴史叙述にとって客観性とは、書き手の主観の自己消滅（自然科学モデル）ではなく不偏不党性であり、またポリス的な経験から理解された意見の多様性を意味した。

こうした歴史を範例的歴史と呼ぶとすれば、アーレントは自らそうした範例を歴史の中から見つけ出し、見慣れた歴史の光景を斬新な言葉で語って我々を触発してきたといえる。古代ポリスの経験やソクラテス、ナザレのイエス、あるいはアメリカ革命、パリ・コミューン、評議会など、彼女は様々な範例を提示している。ただし、もちろんギリシア・ローマ的な伝統の糸は、すでに近代において断ち切られていた。そうである以上、アーレントの範例的歴史は、断片化された過去を真珠採りのように拾ってくることでしかないだろう。しかも、その範例的妥当性はどこから規範の力を得てくるのか分からないようなたぐいのもの、言い換えれば、分かる人には分かる以上のものではないようにも見える。実際、アーレントはノスタルジックに古代を賛美しているというのは、最もよく見られる偏見であるが、伝統との断絶の意識を強調しながらも、なぜアーレントが古代ギリシア・ローマをあらゆる局面で相対的に好意的に参照し続けているのかは分かりやすいとは言えない。簡潔に言えば、どうしてそのエピソードが我々の範例になりうるのかという問いが頭をもたげてくるのである。

彼女の範例的歴史は、カントのうちになにがしか理論的な支えを見出すことができるのだろうか。アーレントは、我々にはヘーゲルとともに「世界史は世界精神である」と述べるのか、それともカントとともに人間精神の自律を維持するのかという選択肢しかないとする<sup>15</sup>、カントの歴史論はアーレントが取りたい道ではない。範例的歴史の理論を手に入れられるとすれば、やはり『判断力批判』なのかもしれない。カントは、趣味判断の所産を範例（*Exemplar, Muster*）と呼び、経験的概念を直観を通じて表示する例（*Beispiel*）から区別している。範例は特殊のうちにすでに美を示しており、普

<sup>11</sup> H. Arendt, "The Concept of History: Ancient and Modern," in *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (New York: The Viking Press, 1961), p. 58.

<sup>12</sup> H. Arendt, "The Concept of History," pp. 63-4.

<sup>13</sup> H. Arendt, "The Concept of History," p. 83.

<sup>14</sup> H. Arendt, "The Concept of History," p. 43.

<sup>15</sup> H. Arendt, *The Life of the Mind*, part 1, §21, p. 216.

遍的同意を期待しうるものである。美は、対象についてアプリアリに認識されるという意味での必然性でも、道徳法則のような実践的客観的必然性でもない。それはむしろ範例的必然性と名付けられるべきものである。範例にはそれ自体で趣味判断を規制する規則が含まれている。アーレントはこうした範例的妥当性の理論的解明に際し、もっぱら構想力を扱っているように見える。だが、カントにおいて範例的妥当性は、主体の超感性的基体と自然のその関係において展開されていた。アーレントがこの超越論的道行きをとらないとすれば、別の仕方でも範例的妥当性が調達されねばならないだろうが、問いはいまだ開かれたままである<sup>16</sup>。

---

<sup>16</sup> カント研究の側からアーレントの判断力論、とくに構想力論を批判的に検討したものとして、金慧『カントの政治哲学：自律・言論・移行』第6章（勁草書房、2017年）を参照。アリストテレス以来の範例＝パラダイムの系譜に普遍と特殊の関を見る議論として、ジョルジョ・アガンベン、岡田温司・岡本源太訳『事物のしるし：方法について』（筑摩書房、2011年）。また、範例がもつ規範的な力について、Alessandro Ferrara, *The Force of the Example. Explorations in the Paradigm of Judgment* (New York: Columbia University Press, 2006)。フェラーラは判断力論を媒介にしてリベラリズム的な普遍性要求とコミュニタリアン的な特殊性要求の対立の止揚を構想しているが、それが成功しているかは議論の余地がある。



## ◆シュテファニー・ローゼンミュラー教授特別講演 ローゼンミュラー教授紹介

司会：矢野久美子（フェリス女学院大学）

シュテファニー・ローゼンミュラー教授は現代ドイツの気鋭の哲学者であり、ドルトムント応用科学大学(Fachhochschule Dortmund)で哲学および倫理学の研究と教育に携わっている。とくに、2011年にメッツラー社から公刊された『アーレント事典』の編者の一人としてよく知られている(*Arendt-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, herausgegeben von Wolfgang Heuer, Bernd Heiter, Stefanie Rosenmüller, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2011, 407 S.)。同書は、体系化の難しいアーレントの思想をその味わいを損なうことなく事典の形にまとめたものとして、また、国際的で多様な執筆者による共同作業を実現したものとして、高い評価を受けており、この類の書籍にはめずらしく第2版を準備中だという。

同書には今は亡きエリザベス・ヤング＝ブルーエル氏も執筆していて、彼女をふくむ世界各地の執筆者とのやり取りや翻訳・編集作業は、相当な苦労だったに違いないが、ローゼンミュラー氏は、2006年アーレント生誕百年を記念したハインリッヒ・ベル基金とオルデンプルク大学ハンナ・アーレント・センター共催のシンポジウム運営および、その報告書の編集にもスタッフとして関わっている(*Hannah Arendt: Verborgene Tradition-Unzeitgemäße Aktualität?*, herausgegeben von der Heinrich-Böll-Stiftung, Akademie Verlag, Berlin, 2007, 371 S.)。これらはすべて、彼女が博士論文執筆中の仕事であった。

ローゼンミュラー氏は、ビーレフェルト大学とベルリン自由大学で哲学と法学を専攻し、フッサールの『内的時間意識の現象学』について修士論文を書いた。その後博士論文ではアーレント研究に集中し、2013年に博士論文『法の場所—ハンナ・アーレントにおける共通感覚と法的判断』(*Der Ort des Rechts: Gemeinsinn und richterliches Urteilen nach Hannah Arendt*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2013, 471 S.)を上梓した。論文指導教官は、社会哲学者でフレンスブルク大学教授のハウケ・ブルンクホルスト氏と、法学者でドイツ連邦裁判所の裁判官の一人であったズザンネ・ペーア氏である。ローゼンミュラー氏は、現象学をそのディシプリンの背景としつつ、法的判断の領域にアーレントの思想がもたらす意義を追究しようとしたと言える。近年では、「ドイツ刑法における恥の概念の現象学的民族誌」、「制度と人格の正義について—マーサ・ヌスバウムとハンナ・アーレントにおける公平と依存」のほか、「信頼」や「人権」についての論文がある。

今回の講演を理解するためには、こうした現象学や法的判断といったローゼンミュラー氏の学問的背景のほか、2014年から在職しているドルトムント応用科学大学応用社会科学(*Angewandte Sozialwissenschaften*)科での研究・教育活動も参考になるだろう。その学科はソーシャルワーカーを育てる場所でもあり、かつて難民であった学生が卒業後に難民援助のソーシャルワークにつくという例も少なくない。学科では仕事に必要とされる法学や心理学の知識が体系的に教育されるが、そこでは哲学も重要な社会的実践知として位置づけられている。例えば本講演で論じられる規定的判断力の問題点や範例の重要性などは、卒業生が具体的な現場で直面する事柄でもあるだろう。

2018年9月の来日は、ローゼンミュラー氏にとって初めてのアジア体験であったが、日本のアーレント研究者たちの水準と熱意に強い感銘を受けたようである。彼女が講演で行った体系的・論理的探究と実践知への熱意から、私たちもまた、大切なことを学べたのではないだろうか。

◆シュテファニー・ローゼンミュラー教授特別講演  
**ポピュリズムとアーレントにおける政治的・法的判断力**  
 ——判断の欠如を矯正する可能性について  
 講演者:シュテファニー・ローゼンミュラー(ドルトムント応用科学大学)  
 訳: 橋爪大輝(二松学舎大学 他)

アーレント研究会のみなさま、

このたびは光栄にもお招きいただき、まことにありがとうございます。この場で、私がアーレントについてここ数年取り組んできた考えの一端を発表する機会を与えてくださったことに、大きく感謝いたします。私の印象では、アーレントは政治的なものに道徳的な価値づけを与えるということに関心がありません。ですがもちろん、規範的な側面が〔アーレントにおいても〕或る役割を演じてはいるのです。

ですから私はまず、アーレントにおける精神的な活動性 (mentale Tätigkeiten) を解釈するために、体系的なテーゼをあらかじめ呈示したいと思います。このテーゼによって示すことができるようになるのは、判断の欠如 (Urteilsmängel) がいかにして、人間的道徳の欠如である良心の欠如につながり、また善意志の欠如である悪さ (Schlechtigkeit) につながりうるか、ということなのです (第一部)。

さらに以上の解釈にしたがって、アーレントにおける判断力は政治的な、つまり世界に関係する精神的活動性であり、この活動性が規則の不正な適用を矯正する、一箇の矯正手段を呈示することができます (第二部)。第三に私が論じたいのは、アーレントの判断モデルを使えば、ポピュリズムの現象も、視野の狭くなった (borniert) 判断形態として描けるのではないか、ということです。このように描いたほうがおそらくは、憎悪やねたみのような卑しい動機、したがって悪い意志を描き出すよりも、むしろ政治的な問題を〔正しく〕照らし出すことになるのです。なぜなら、こうした卑しい動機は至るところに存在しうるものですが、その場合政治的現象ではなく、ただ個人が考察されるにすぎないからです。

## 第一部 アーレントにおける精神的活動性の体系性について

### a 導入

アーレントは一九五一年以来、『全体主義の起原』の米国版 (Arendt 2001b) によって、アメリカ合衆国では有名になりました。その後彼女は一九六三年、机上の殺人者・アイヒマンに対するエルサレムの裁判について報告し、その報告が書籍として上梓されると (『エルサレムのアイヒマン』 Arendt 2001)、毀誉褒貶が著しい思想家となります。彼女はアイヒマンのいわゆる「無思考性」を性格づけたわけですが、こうした性格づけはその当時ひとを不愉快にさせるものでしたし、今日でもなおそうです。彼女は問題を矮小化していると誤解をうけ、今日では部分的には——どれもアイヒマンの人格にかんしてですが——彼女が受ける批判は歴史学的な根拠にもとづいてもいます (原註<sup>1</sup>)。しかし、このアイヒマンの分析が動機となって、アーレントは意志概念をめぐる全哲学史を通覧し、意志の自由〔という自由の概念〕が支配的であることに疑義を突きつけることになるのです。

アイヒマンが、ユダヤ人強制移送担当課長として犯した犯罪は、アーレントにとってひとつの転換

\* 本稿の剽窃を禁ずる。

(原註<sup>1</sup>) 少なくとも Stangneht 2011 はそうである。彼女によればアイヒマンは、反ユダヤ的な邪悪な (boshaft) 動機をたくみに隠していた。にもかかわらず、彼女は、ナチスにおける机上の殺人にかんするアーレントの分析が正鵠を射たものであると見ている。

点を意味していました。なぜなら〔アイヒマンに〕悪い意志、あるいは「邪悪な意志 böser Wille」を帰属させることは、(もはや) 本来の道徳的問題には当てはまらなかったからです<sup>(原註2)</sup>。なぜなら、ユダヤ人強制移送や絶滅にたいするアイヒマンの事実に故意 (Tatvorsatz) の存在は争うべくもありませんが、その一方で示されているのは、凡庸な悪を概念的に適切に把握するうえで、故意〔かどうか〕の評価は決定的な尺度ではない、ということだからです。途方もない不正は、この凡庸な悪によって犯されました。アーレントは (ビルスキーによれば) 『意志』『精神の生活』第二部〕において、意志の力とその道徳的重要性にかんする哲学的伝統の森を伐り拓き、探究を進展させました。そして私の解釈では、彼女は意志の力にかんする二つの主要な誤解にたどり着いたのです。それは一方で意志の力を行為の原因であるとし、他方で偽装した理性であるとみなす誤解なのです。このように診断したからこそ、アーレントは意志の自由を純粋に精神的な自由に戻し、精神的活動性の基礎づけかたを転倒させることになりました。第一部で私が呈示するテーゼはつぎのようなものです。すなわち、アーレントによれば判断が思考を構成し、思考が意志を構成する。

意志や良心、悪といった癖の強い術語は、アーレントが慎重に選んだものです。彼女はそれらの術語を狙って哲学的伝統に対置し、その背後に埋もれている意義を露呈させ、そうして隠された伝統の線を暴きだそうとします。

アーレントが『アイヒマン報告』 [= 『エルサレムのアイヒマン』] と『悪について』 [= 『責任と判断』] において描きだした「凡庸な悪」は——ヴォルフガング・ホイアーが的確に述べているとおり——、正・不正という区別が設けられる手まへのレベルで、道徳的欠如から起こります (Heuer 2006)。「凡庸な悪」は、アーレントによれば、或るシステムが有する反政治的な構造から起こるのです。このシステムにおいては、一定の諸前提が根元から攻撃されて——彼女はこのことを『全体主義の起原』 (Arendt 2001b) では「根源悪」と呼んでいましたが——、その結果個々人の行為は、普通とはことなり、そもそもまったく「意志の決意を欠いて」行われ、遂行されえます。ですから、行為者〔犯人〕は決して決断する必要がないのです。官僚制的なシステムで不可視化された責任というこの問題は、たしかにエルサレムの裁判においても見られていて、つぎのような定式へと言い換えられていました。すなわち責任は「距離とともに増大する」 (Arendt 2001, 364<sup>1</sup>)。とはいえ、アーレントはもう一歩進んで、根本的な問いを立てます。それは、意志の自由や意志の舵取り (Willenslenkung) といったモデルが、そもそも政治的な行為責任の解明に役だつのか、という問いです。アイヒマンの犯罪に直面した彼女は、計画する意志とその遂行を出発点とする思考モデルの欠陥を指摘したのです。

行為と制作の差異は、私の見るところ行為遂行 (Tatausführung) にかかわり、アーレントはとくに『活動的生』 (Arendt 1981) のなかでこの差異を扱っています。これにたいして、行為を舵取りする「絶対的」な意志という問題含みの概念が思想史において支配的になったことで、責任は、もっぱら

<sup>(原註2)</sup> この点については、Klabbers 2007、Sederström 2001 を参照。またすでに Ophir 1996 [もこの点に触れていた]。アイヒマンの犯罪は、アーレントによれば、或る特殊な意味において一箇の政治的犯罪なのであり、したがって伝統的な殺人ではけっしてない。その理由は第一に、彼はさまざまな政治的状況〔情状〕のもとで行為しており、アーレントの見かたでは、そうした状況〔情状〕は事実構成要件 (Tatbestand) として考慮に入れられねばならない。それは、アイヒマンを正当化するためではなく、事実構成要件の観点からその特殊性を明示化する (spezifizieren) ためである (Bilsky 1996, 144. Meints 2011, 147)。なぜなら、官僚制全体的国家にあっては、判断や行為の条件と効果が異なるものになるからである。その犯罪がアーレントにとって政治的であった理由は第二に、犯罪の対象が殺人とはべつ、その手まへのレベルに存在しているからである。この犯罪が (大規模に) 抹殺したのは肉体と生命であり、それと同時に破壊したものと、正・不正一般の区別の前提となるものだったのである。

<sup>1</sup> (訳注) まったく同一の文言ではないが、ハンナ・アーレント、大久保和郎訳『イエエルサレムのアイヒマン』みすず書房、一九六九年、一九〇 - 一頁に、同旨の内容が見られる。

動機や意志の自由と結びつけられることとなります。こうした概念については、アーレントは後期著作の『精神の生活』第二巻『意志』(Arendt 1989b)のなかで論じています。

## b 意志の力への批判——意志と制作を固く結びつける誤りについて

アーレントはその論著において、ほとんど一貫して、主権性やカント的自律という自由の理念が優先されることにたいして反対の論陣を張っています。この主権性やカント的自律は、いずれも、意志の自由の優先性に根を持っているのです<sup>(原註3)</sup>。[とはいえ]同時に彼女は、カントとともに意志を行為の「動因 *Triebfeder*」(Arendt 1989b, 11<sup>2</sup>)として描き、「未来の器官」(Arendt 1989b, 16<sup>3</sup>)として描いているのではないかと。このことはどのように理解されるのでしょうか？ 自由意志は自由な行為の前提なののでしょうか、そうではないのでしょうか？

アーレントによる意志の系譜学(Arendt 1989b, 18-22<sup>4</sup>)を注意深く見てみると、アーレントにとって意志とはたんなる「意識ないし精神の所与」(Arendt, 1989b, 22<sup>5</sup>)にすぎない、という印象が生まれてきます。ここで私はつぎのようなテーゼを呈示したいと思います。アーレントの観点からすれば、意志は哲学史において制作と結びつけられることで、一種の「誤って理解された行為者」、可能なきよりもっとも主権的な行為者を意味するようになる。その一方でアーレントは、みずからの政治的自由の理解にもとづいて、行為者が他者に依存していることをつねに強調し、よく知られるとおり、行為を制作から厳密に区別している、と。これにたいして、意志は<sup>ホモ・フアーベル</sup>〈制作するひと〉というモデルのなかで、成立プロセスの全体をその成果にいたるまで、イデア(Idee)として支配しています。「プラトニックなイデアは」、とアーレントは『思索日記』において述べています。「がららい観想の対象として構想され、制作において経験された[傍点引用者]ものだが、かかるイデアは行為に関係づけられてはじめて、標準や規則、『尺度』となったのである！ かくてイデアは、政治や道徳に登場したさい、すでに変質していたのだ」(Arendt 2002, 452f.<sup>6</sup>)。この影響、つまりこの変質のけっか、制作することと意志することが(誤って)結びつけられることになったのです。この結びつきのなかで〈制作するひと〉は自分の意志をイデアとして未来へ投企し、そのイデアを道具の援けを借りて仕上げるのです。

だとすれば、意志はたしかになおもって、未来のための「器官」として理解されて(Arendt 1989b, 16<sup>7</sup>)はいますが、意志は行為の原因ではなんらなく、ということになります！ もっぱら制作においてだけ、〈制作するひと〉によって意志は制作の原因「のように」見られ、回顧的なしかたで、第一原因にして創造的行為であるものとして目的手段連関の連鎖のうちに秩序づけられることになるわけです。この意志は、「一箇の系列をみずから開始する」自発性(Arendt 1989b, 107<sup>8</sup>)、決意のうちに基礎をもつ自発性として理解されることとなります。そしてこの意志がアーレントにとっては、創

(原註3) Förster 2009 もそのように論ずる。彼は、アーレントの自由概念に対するさまざまな解釈を詳細に議論している。

2 (訳注) ハンナ・アーレント、佐藤和夫訳『精神の生活 下——第二部 意志』岩波書店、一九九四年、九頁。「行為の動因」と訳した箇所は、アーレント自身の英語では *spring of action* であり、「行為の源泉」と訳すことも可能である。他方 *Triebfeder* (ドイツ語訳の表現) は「源泉」とは訳しえない。

3 (訳注) 前掲訳書、一六頁。

4 (訳注) 前掲訳書、一八 - 二三頁。

5 (訳注) 前掲訳書、二三頁。

6 (訳注) ハンナ・アーレント、ウルズラ・ルッツ/インゲボルク・ノルトマン編、青木隆嘉訳『思索日記II——1953-1973』法政大学出版局〈叢書・ユニベルシタス〉、二〇〇六年、五頁。

7 (訳注) アーレント『精神の生活 下』(前掲)、一六頁。

8 (訳注) 前掲訳書、一三四頁。

造としての新たな因果的はじまりのプロトタイプを意味することになるのです。この新しいはじまりを、彼女はアウグスティヌスとともにプリンキピウム (principium) と呼びました。

これにたいして、政治的行為は共にいる人びとに関係しており、イニシアティブにおいて開始します——こちらはアウグスティヌスのいうイニティウム (initium) というはじまり類型を持つものです。『活動的生』から採られたこのはじまりの二類型の区別は重要ですが、この区別には二種類の「中断」の区別も対応しています。つまり暴力と権力の区別がそれです。アーレントは『権力と暴力』[邦題『暴力について』]のなかで、両者を対照させています。一方のみが、つまり権力のほうが政治的です。というも他方のもの、つまり暴力のほうは、たしかに因果的な系列を始動させ、もろもろの強制や制約を打破するのですが、そのさいみずから政治的なイニシアティブをはじめることはできないのです。

私はつぎのように推理します。つまり、孤独な (einsam) 自発性である意志は、アーレントにおいて「前政治的」なものでありつづけます。ですがその一方で、政治的なものにおいてはべつの能力、すなわち構想力こそが自発的となり、はじまりを可能にする、ということです。ところでそのさい、私の仮定によれば、アーレントがカントから継承した三つの能力、つまり悟性と意志、構想力はすべて自発的なのですが！ とはいえ意志は（制作するひと）の観点からすれば一層のこと、自発性をたんに対象に関係するものとして非政治的に仕上げたもの、つまり「一箇の系列を開始する」自発性を意味するにすぎないのです。他方構想力は、これとはちがひ政治的なしなかたで、つまり他なる人格との共同において、自発的であり自由なのです。

アーレントの論攷を解釈するものは、たいてい彼女の意志概念をそれほど思い切ったかたちで読んではいません。ひとりユルゲン・フェルスターだけが、説得力のあるラディカルな意志批判をしながら、アーレントにとっての意志の自由〔という問題〕を完全に「棚上げに ad acta」<sup>(原註4)</sup> しています。これに私も同意し、つぎの点を強調したい。意志はアーレントにおいて専制的であり、「命令形で語る」(Förster 2009, 315 も、さらなる証拠を示しつつそう述べています) ですが、意志はまた反抗的でもあり、つぎのような場合には本当の「強さ」(Arendt 1989b, 145<sup>9</sup>) へと発達します。つまり禁止や壁、バリケードによって、いっさいの自由空間と真の行為の自由が不可能になったとき、本当の強さになるのです——このとき意志は暴力的かつ暴力活動的な制作を焚きつけて、押し付けられた他者の意志に向かって抵抗し、反抗するからです。そしてこのとき意志はじっさいに一箇の原因のように作用し、限界や他者の意志を客体のように打破することで、解放的に作用します。とはいえ意志そのものは、政治的空間を開示し、共同世界 (Mitwelt) において革命的な新しいものをはじめることはできません。

この解釈にしたがうなら、アーレントは同時に、間接的なかたちで、歴史的に強力に作用してきた心身問題をカテゴリー錯誤として批判していることになります。というも意志も、さらには共通感覚も、行為の「原因」ではないからです。意志はアーレントによれば依然として「内的所与」にすぎず、行為はすでに「それ自体一箇の理性的な活動性」(Arendt 1989b, 11<sup>10</sup>) です。この活動性はけっし

<sup>(原註4)</sup> Förster 2009, 329. フェルスターはしかしながら、私とは反対に、つぎのふたつを区別した。つまり主権性の原理としての意志——これはアーレントが拒絶したもので、彼もその意志概念を筋の通ったかたちで制作と結びあわせる (Förster 2009, 325 参照) ——と、約束を「守ろうと意志する」意志 (Förster 2009, 331. Arendt 2002, 37 が参照されている) である。後者の意志を、フェルスターは構成的な意志ないし「形而上学的な原理」として「手段としての意志」から区別し、「創設の約束と現実の契約」(Förster 2009, 334) の概念へと統合するのである。

<sup>9</sup> (訳注) アーレント『精神の生活 下』(前掲)、一八三 - 四頁に該当するが、その箇所に「強さ」という表現は見当たらない。

<sup>10</sup> (訳注) 引用は Arendt 1989b, 58 (前掲『精神の生活 下』、七〇頁) に存在している。

て、最初に精神において因果的に「突き動かされ」る必要はないのです。精神のなかで突き動かすものというモデルは、いずれにせよ、因果的にも時間的にも誤った連続性を生み出します。それは精神における衝動であり、この衝動は身体をつうじて現実化されるというわけですから——こうして、まったくデカルト的に、行為者は自分の精神の技術的な手先となり、実行者となるのです。

アーレントにしたがえば、こうしたことはすべて、ただ〈制作するひと〉の自己解釈に対応するものです。それゆえ、『活動的生』における制作の分析と、『精神の生活』における意志の分析とは、結びつけられることとなります。アーレントは『精神の生活』のなかで、一章ごとに、さきの誤った行為者モデルの前提をべつのもへと転倒させていくのです。第一に、精神は行為において独立的なしかたで自由であるわけではなく（Arendt 2000, 201-226<sup>11</sup>を見よ）、ただ精神においてのみ自由です。第二に、身体は遂行する器官（Ausführungsorgan）ではありません。なぜなら遂行の概念は、制作に関係づけられない場合、すでにミスリーディングだからです。第三に、精神的な活動性と実践的な活動性の関係は、そもそもまったくべつのかたで構想されるべきです。なぜなら、アーレントの現象学において、たしかに諸活動性はその現象のしかたにおいて互いに区別されます（Arendt 1989a<sup>12</sup>参照）が、それらすべてがたがいに原因と結果の関係にあるわけではないからです。行為はけっして原因・帰結の図式では描きとりえないものですが、にもかかわらずもつとも「可視的なもの」であり、もつとも豊かな帰結をもたらすものです。意志はこれにたいして、アーレントにおいては思考同様もつぱら自己関係的ですが、〔思考とはちがって〕<sup>ディアロギッシュ</sup>対話的ではなく闘争的です（Arendt 2006, 115<sup>13</sup>）。自ら考えること（Selbst-Denken）である対話的思考は判断へと流れこみ、そこで間接的に世界への関係を獲得しますが、意志のほうは独話であり自己関係である以上、けっして行為にいたることはなく、〈もはや・意志・しない〉ことのうちで完結するのです。

行為はこれにたいして、それ自体新たに世界への関係としてはじまります。意志はそれゆえ、なんら外的な成果を獲得することがありません。意志はまた、自分のうちに目的（Zweck）を持つてはならず、たしかに思考とはちがって、「なにかをすること」（Arendt 1989a, 39<sup>14</sup>）を意志するのですが、とはいえ同時に、意志はそれ固有の終わり（Ende）を自分のうちに持つてもいます。というのも、意志はもつぱら精神的活動性でありつづけるからです。精神的活動性は、アーレントの現象学によれば、ただ言語のうちにのみ現象します。だからこそ、『活動的生』によれば人びとは行為し<sup>て</sup>て語ることによって現象する、つまり政治的な力を発揮できるようになる（politisch wirksam werden）のです。

これにたいして、世界に関係する行為のほうは、『精神の生活』におけるアーレントによれば、すでに「それ自体一箇の理性的活動性である。たしかに理論理性の活動性ではないにしても、である」。そうではなくて、「倫理学の論攷『ニコマコス倫理学』において」プロネーシス〔思慮〕と呼ばれるものの活動性なのです。それは「人間にとって善きものと悪きものについての一種の認識や理解、生の知恵（Lebensklugheit）」（ebd.<sup>15</sup>）です。それは一箇のまったく別種の活動性であって、理論理性の指令（Diktat）にしたがって命令を遂行するのではなく、「実践的感覚」としてのプロネーシスによって導かれます。そしてこのプロネーシスは、判断することの一形態なのです。

したがってアーレントによれば、意志の自由はたんに、まだ存在していないものやまだ利用できないものを意志する精神的な自由のみを意味するにすぎません。意志は行為の自由を保証するものでも

11（訳注）ハンナ・アーレント、「自由とは何か」引田隆也／齋藤純一訳『過去と未来の間』みすず書房、一九九四年、一九三 - 二二二頁。ただし、邦訳は英語版からの翻訳。

12（訳注）ハンナ・アーレント、佐藤和夫訳『精神の生活 上——第一部 思考』岩波書店、一九九四年。

13（訳注）ハンナ・アーレント、ジェローム・コーン編、中山元訳『責任と判断』筑摩書房、二〇〇七年、一四四頁。

14（訳注）アーレント『精神の生活 下』（前掲）、四六頁。

15（訳注）引用はArendt 1989b, 58（前掲訳書、七〇頁）に存在している。

なければ、行為の原因でもありません。このように意志と行為を対置することによって、ヴィラが主観化しているように、意志することと行なうことのあいだに亀裂が生じてきます。意志はみずからの目標〔終わり〕を持ち、行為は自分のはじまりを自分自身のうちに持っています。亀裂はそれゆえほんらい、自己関係の観点と他者への関係のあいだに存する隔たりを描きだしているのです。

その亀裂は、ところが、つぎのような場合には飛び越されてしまいます。それは意志が支配者として、或る計画のもとでのみならず、他者にたいして、あるいは障害や対象にたいして、暴力をもって自己貫徹するようなどきです。ここでも、アーレントが描くかぎりでは、行ないはたんなる自己関係のうちにとどまり、他者への関係が開示されることはないのです。

だとすれば、アーレントにおける意志はたしかに、精神的な能力としてならばどこまでも一箇の新たなはじまりである、ということになります。というのも意志は、制作において導きとなる計画のイデアとして、道具的な暴力を身につけ、生産的なしかたで、解放へと踏み出すことができるからです——私はこれこそがプリンキピウムであると理解しています。対象への関係とともに、ともかくも、世界への関係の二様態のうち一方、つまり物世界への関係が成立します——もともとこの関係は、厳密に言えば、制作においてはじめて成立するもので、意志だけではまだ成立してはいないのですが。意志はただ自らの行ないを投企〔計画〕するだけであり、成功のたんなる可能性に喜びを覚えます。アーレントはこの可能性を、「私は意志し、私はできる Ich will und kann」という感情の高揚(Arendt 2000, 201-226<sup>16</sup>を見よ)として描いています。

したがって、意志が世界に関係する行為の原因でないとすれば、それはまた悪の「原因」であることもできません(Arendt 1989a, 36<sup>17</sup>を参照)。そして、哲学がこのようなしかたで凡庸な悪の問題に説明を与えようところみたとしても、かかるころみはアーレントによれば挫折するのです(Arendt 2006, 42<sup>18</sup>)。アーレントはそれゆえ、いかにして悪に概念的にべつのしかたで出会うのか、というならんかのイメージを獲得しなければなりませんでした。

### c 転倒せられた構成のヒエラルキー——判断は思考を構成し、思考は意志を構成する

そのイメージは、精神的な活動性の体系性やヒエラルキーをずらすことと重なります。私たちがここで想定するように、アーレントが行為や判断を自己関係から分離しようとしているのなら、彼女は逆に自己への係わりや意志を、判断や自由な行為のもつ世界への関係に基礎づけなければいけません。この事情に応ずるかたちで、彼女はシェリングに抗して、『思索日記』のなかでこう述べています。ひとは「イニティウムとしての、一箇のはじまり〔としての〕自由を措定」しなければならない、と。このとき「選択の自由から、一箇の判断能力が」生成することになります(Arendt 2002, 767<sup>19</sup>)。

いまや、これまでに述べてきたことから、つぎのことが結論できます。つまり、アーレントは「私はいかに行為すべきか？」という行為の決断も「私は誰になろうか？」という決断も、意志の決断ではなく判断の決断として考えている、ということです。それらは、独特なしかたで解釈されたアリストテレスのプロネーシスや、ラテン語のプルデンティア(prudentia: 賢慮)というモデルを志向して、考えられているのです。アーレントの後期著作のうちに意志の強調を見、プロネーシスがその背後に隠れてしまうと見るほかの立場(Nordmann 2007, 205)もありますが、こうした立場に反して、このことはつぎのような評価へと〔私たちを〕導きます。つまり、行為者の判断としてのプロネーシスは、アーレントにとって、必要とされるカント的な意志哲学の代替物を提供するという。くわえてア

<sup>16</sup> (訳注) ハンナ・アーレント、「自由とは何か」(前掲)、一九三 - 二三二頁。

<sup>17</sup> (訳注) アーレント『精神の生活 下』(前掲)、四一 - 二頁。

<sup>18</sup> (訳注) アーレント『責任と判断』(前掲)、八九 - 九〇頁。

<sup>19</sup> (訳注) アーレント『思索日記Ⅱ』(前掲)、四〇四頁。

リストテレスが、いましがた示したとおり、理論と実践を区別したとしても、アーレントの後期著作にいたるまで彼が低い評価をこうむることはけっしてない、ということです。

その結果アーレントは、判断を志向する「権力の倫理」(Arendt 2002, 818.<sup>20</sup> Assy 2008, 160 を参照)を探求します。新たなる意志の道徳を基礎づけるのはやめて、そうしたわけです。ですからアーレントによれば、アイヒマンの無思考性にとまって存在するのは、考えることの欠如と判断の欠如に由来する二重の道徳的欠陥なのです。その欠陥のもっとも残忍な結果は、ひとりの犯罪者の邪悪な意志などはるかに凌駕しています。

その帰結として、さらに以下のように考えを進めることができます。アーレントのいう判断は、倫理を基礎づける本来の精神的活動性である、ということです。世界に関係する判断は他者の観点を含むものですが、かかる判断を欠くとすれば、対話的な思考も独語的な意志も、また挫折せねばなりません。だとすれば、精神的活動性の体系性において、世界に関係する判断こそが意志を基礎づけるのであり、逆ではない、ということになるでしょう。なぜなら世界に関係する判断の観点が欠けるとき、他者の異他的 (fremd) かもしれない観点は徐々にかき消され、否定されることになるからです。知覚 (Wahrnehmung) も徐々にかき消されます。このとき思考においても、二者の話し合いとしての自分自身との対話はもう可能ではありません。語りはイデオロギー的な決まり文句でなされるようになり、たんなる行動 (Verhalten) が行為の代わりとなるのです。思考、つまり「やめる！」とすることができるとすれば、自己関係のうちにはまり込み、世界への関係をもたない意志が行為にまでその支配を及ぼしてきます。そして人間は思考を欠き、死ぬまで対象のように扱われ、たんなる制作や「作製 Fabrizieren」においてのように破壊されてしまうのです。

アーレントは一九七〇年二月にシェリングについて考察していますが(『思索日記』)、この考察は〔私たちの理解に〕確証を与えてくれるものとして、つぎのように読むことができます。つまり切り詰められた意志と選択の自由は、イニティウム概念によって、判断の自由と区別の能力へと拡張されなければならない、ということです。「意志現象としての自由——つまり、善悪があたかも実体であるかのように、善悪を選択するということ——にたいする、イニティウムとしての自由、一箇のはじまりを措定すること。このとき選択能力から、『誤りから正しさを区別する to tell right from wrong』判断能力、区別の能力が生成する」(Arendt 2002, 767f.<sup>21</sup> [傍点部分は原文では下線強調——引用者])。これにたいしてシェリングにおいては、悪と自由は意志のうちに宿っているのです。「意志のうちなる悪。それが欠けるならば、自由は存在しなくなる (シェリング)」(ebd.<sup>22</sup>)。

アーレントにとってはしかし悪 (das Böse) ではなく「悪さ Schlechtigkeit」こそ、一箇の「意志現象」であるということになるでしょう (ebd.)。「悪さは」すなわちアーレントによればすでに「他者をめがけており (reflektiert auf Andere)、良心をもっている」(Arendt 2002, 767f.<sup>23</sup>)。ここで示されているのは、良心は対話的思考に根ざしているのもあって、けっして善意に根ざすものではない、ということです (Kurbacher 2003, 194 参照)。良心はもちろん、とりわけ「やましい schlecht」良心として警告するのです。他方、思考においてこのように他者を対話的に反省する (Reflektieren) ことは、すでに他者にたいする複数的関係を前提しています。かくてアーレントによれば、思考のうちすでに「生得的な複数性が現実化」(ebd.<sup>24</sup>) されているのです。他我 (alter ego) への自己関係は、思考が行なう内的な良心の対話においても、意志が行なう分裂した闘争的な内的独話においても、存在し

20 (訳注) 前掲訳書、四七一頁。

21 (訳注) 前掲訳書、四〇四頁。

22 (訳注) 前掲訳書、四〇五頁。

23 (訳注) 前掲訳書、四〇四頁。

24 (訳注) 同上。



ていますが、この自己関係はこうして、判断という複数的な能力のうちに基礎づけられているわけです。

#### d 第一部の要約

アーレントによれば、アイヒマンの無思考性における判断や考えの欠如は、本来的で、より深いところにある欠如なのです。あたかもそれは「悪さ」ないし悪意志であるかのようです。アーレントの眼から見れば、たしかに意志は、活動性のヒエラルキーにかんする伝統が転倒すること（Arendt 1989a 参照）によって、悪の「原因」とであると誤って解釈しなおされました。とはいえアーレントそのひとは、それを異なったかたちで見えています。「悪は、判断力の欠如の現象である」（Arendt 2002, 767<sup>25</sup>）。刑法の議論は、こうした欠如を判断の欠如としても真の良心の欠如としても扱うことなく、誤って意志の問題として扱っています。とはいえ、アーレントとともに、善と悪への自由を自由な判断として理解し、あらかじめ与えられた可能性のあいだでの意志の決断や選択として理解することをやめるなら、すでに引いたとおり、判断とともに同時に「一箇のはじまりが措定される」（Arendt 2002, 767<sup>26</sup>）。意志が行為の原因であるのではなく、判断における共通感覚がその理由〔根拠〕なのです。

### 第二部 規則と人権の解釈における反省的判断

以上の解釈にしたがえば、一方では、行為者の判断（*Akteursurteil*）における判断の欠如が意味するのは、アーレントにとって、行為論において概念的に無視されてきた問題です。他方で、本来的に政治的活動性である能力としての判断は、観る者の判断（*Zuschauerurteil*）として適切に構想され実践される場合には、また矯正の可能性をも意味することになります。こうした矯正によって、政治状況を判定するために人権を現実化し、法的規則を適用することは、強化され拡張されると私は見えています。

アーレントによれば人権が「抽象的であること」は、人権の基礎づけだけでなく、適用にも深甚な影響をもたらします。アーレントは、人権が難民を保護する権利として実効性をもたなかった次第を、過激な筆致で描きました。難民は自由な<sup>フライ</sup>のではなく、まさしく「法的保護から自由<sup>「フオーゲルフライ」</sup>」なのです。彼女がそれに対置するのは、たびたび引きあいに出された「唯一の人権」、すなわち「諸権利をもつ権利 *Recht, Rechte zu haben*」（Arendt 2001a, 615<sup>27</sup>）です。これは一箇の法共同体（*Rechtsgemeinschaft*）に参加する権利、文字通り「政治共同体の一員」になる権利（Arendt 1949, 766）なのです。この本来的で「より具体的な」人権を適用する可能性が、以下では問題となります。

#### 1 抽象性の批判——アーレントにおける人間存在の三つの見かた

アーレントが批判するのは、さしあたり人権の基礎づけです。人権は、「抽象的な人間存在」という切り詰められた人間像を利用しているからです（Arendt 2001a, 623<sup>28</sup>）。この人間像は前政治的であり、それゆえ実効性もちません。

人権の「政治的な」基礎づけは、これにたいして、人間にたいする三つの見かたにかんする重要な区別から生じます。この区別は『判断』〔=『カント政治哲学講義』〕（Arendt 1998, 40f.<sup>29</sup>）に出てく

<sup>25</sup>（訳注）同上。

<sup>26</sup>（訳注）同上。

<sup>27</sup>（訳注）ハナ・アーレント、大島通義／大島かおり訳『全体主義の起原 2 帝国主義』みすず書房、一九七二年、二八一頁。

<sup>28</sup>（訳注）前掲訳書、二八九頁。

<sup>29</sup>（訳注）ハンナ・アーレント、ロナルド・ベイナー編、仲正昌樹訳『完訳 カント政治哲学講義録』明月堂書店、

るものですが、『活動的生』での複数性と出生性という二つの基本条件と結びつけられます。これにしたがえば、人権は、人間本性のうちにも理性のうちにも基礎づけられることはありません。といいますが、この二つの基礎づけにおいて、人間は「そのものとして」、もっぱら単数形において考察されているからです。人間という自然存在（第一の見かた）は、とはいえ、アーレントによれば「抽象的な人間存在」（Arendt 2001a, 623<sup>30</sup>）であって、生物学的な類的存在として見ることでこの抽象的人間存在は「見棄てられた状態 *Verlassenheit*」のうちにあります。なぜなら出生性の原理が顧みられていないからです。出生性がアーレントの用語法のなかで意味しているのは、人間が「類に結びつけられてはならず」（Arendt 1981, 353, Anm.3<sup>31</sup>）、はじめる存在としてあらたにはじめることができるという消息なのです。自然権的な基礎づけでは、人間はたんなる類的存在として見られることになり、権利〔法〕以前の概念的な文脈のなかに置かれることになります。このように基礎づけることで、無権利状態と野蛮性（*Barbarei*）が概念的に促進され、権利が無力となる仕儀におちいるのです。

人間を知性的な理性存在と見なす（第二の見かた）としても、誤ったカテゴリーが基礎づけのうちに引きこまれることになります。すなわち、理性存在としての人間はアーレントによれば、「孤独 *einsam*」なのです。なぜなら人間は、たしかに精神的に自発的な存在と見られることにはなりますが、そのさいしかし複数性から抽象化されているからです。というのも、人間は知性的存在の「精神の王国 *Geisterreich*」に属しているからです（Arendt 1998, 41<sup>32</sup>）。反省における孤独（*Einsamkeit*）はなんらネガティブな属性ではありません（Arendt 2006, 80ff.<sup>33</sup>）が、それでもやはりたんなる自己関係を描きだすものなのです。カント的な意味での理性的存在としては、人間はまさしく複数的ではなく同一（*gleich*）です。つまり、普遍的理性によって導かれているのです。

人間を「地上の存在 *Erdenwesen*」とするアーレントの第三の見かた（Arendt 1998, 41<sup>34</sup>）、これのみが、複数的存在と新たにはじめうる存在の、二つの決定的原理を考慮しているようにおもわれます。つまり、複数性と出生性です。アーレントはいまや、人間を政治的存在として描きだします。「社会的で、社会のうち生きる。共通感覚を備え、自律的ではないが自由である」（*ebd.*<sup>35</sup>）。アーレントが宣言した「唯一の」人権、つまり「諸権利への権利 *Recht auf Rechte*」が、複数形の人間にたいするこの見かたに関係させられるならば、道徳と政治の形式的な取り違えは避けられます。アーレントはこの取り違えを真理の専制として描きだします。なぜなら、道徳的善の普遍主義的な表象が原理となって、法解釈や政治を導くべきではないからです。

要約——したがって、アーレントは人権について、その「抽象性」とともに、それが誤った人間像を出発点としていると批判しています。なぜなら、生物学的な見かたや理性理論的な見かたが絶対化してしまっているからです。基礎づけの問いにかんしても同様です。このような基礎づけが人権の無力さに一役買っているとすれば、人権の「第三の」見かたは、いかにして人権を強化することになるのでしょうか？ そのために、私は矯正の二つの段階を描いてみたいと思います。

## 2 抽象性を矯正する二つの段階

### a 判断力の三つの形態

二〇〇九年、五〇頁以下。

<sup>30</sup>（訳注）アーレント『全体主義の起原 2 帝国主義』（前掲）、二八九頁。

<sup>31</sup>（訳注）挙げられている箇所は、ハンナ・アーレント、森一郎訳『活動的生』みすず書房、二〇一五年、三六三 - 四頁、に該当するが、そこに引用文は見当たらなかった。

<sup>32</sup>（訳注）アーレント『カント政治哲学講義録』（前掲）五二頁。

<sup>33</sup>（訳注）アーレント『責任と判断』（前掲）、一一九頁以下。

<sup>34</sup>（訳注）アーレント『カント政治哲学講義録』（前掲）五二頁。

<sup>35</sup>（訳注）同上。

人権を解釈するうえで、いましがた示されることになったように、判断力の働きが重要な役割を演じています。目下の問題は、判断力の適用です。

私の印象では、アーレントは実践的判断のために、判断力の三つの形態を組み合わせています。アーレントは、この三形態をカントとアリストテレスから借用しています。この三形態は、私の考えでは、三つの異なる判断力の働きかたの階層構造として理解することが可能です。三つの判断力はどれも、さまざまな日常的状況を貫いて働きうるものなのです。第一の働きかたは法学で包摂 (Subsumtion) と呼ばれるもので、カントはそれを「規定的判断力」として特徴づけました。この判断力のもとでは、一箇の事例が一箇の規則のうちに包摂されることとなります。この場合、存在するのは通常事例 (Regelfall) と例外のみです。カントが描いた第二の働きかたは、「反省的判断力」です。この判断力は、規定的判断力よりも自立的に働きます。反省的判断力は、いかなる規則が問題となるかを決断し、実例から、したがって個別事例から新たな規則を創出することができるからです。このことは、なんらの規則も存在しないようなときには重要です。カントは、たしかに判断力は訓練されうるが、学識 (Gelehrsamkeit) ——おそらく純粋な記憶力の性能や悟性的な知識のような——によって成りたつものではけっしてない、と述べています。アーレントのカント解釈 (Kurbacher 2003) によれば、判断の本来の能力は、規則の適用のうちに基礎づけられるのではないのです。たとえ、その能力が規則適用において分節化されるということがありうるとしても、です。

私の解釈では、アーレントはいまや、カントのふたつの判断類型を、両方ともアリストテレスのプロネーシスの能力と結びつけているのです (Rosenmüller 2013, 209)。プロネーシスについては、すでに短く言及しました。

この考察の核心部分は、私の印象ではこうです。つまり、規定的判断力によってたんに規則を遂行することはたしかに必要なだが、充分ではないということです。規定的判断力は、判断力の他の二つの活動性によって矯正され、その結果が個別事例にたいして不正で残忍にならないようにすべきなのです。共通感覚こそ、アーレントによれば、判断を導く矯正器 (Korrektiv) にして原理です (Rosenmüller 2013)。共通感覚はこのように基礎づけを与える知覚機能と方向づけ機能をもっていますが、アーレントはこの機能を——「(私は考える) によって生命を得る理性」の「自己 - 感覚」と対照させて——「世界感覚 Weltsinn」というメタファーを使って描きだしています。「世界感覚は、共通感覚 (受動的) ならびに構想力 (能動的) として、他者によって生命を得るのである」 (Arendt 2002, 570<sup>36</sup>)。「自己に結びついた理性」ではなく共通感覚こそが、それとともに「構想力」こそが、「人びとのあいだの絆を形づくる」 (ebd.<sup>37</sup>) ものなのです。

これは、人権の抽象性にたち向かうのに、どこまで役だつのでしょうか？ そしていったいなぜ、規定的判断力は矯正されなければならないのでしょうか？

一般的規則は、特定の形態の、不十分な正義 (Gerechtigkeit) を追求するにすぎません。このことは、オリンピック選手のキャスター・セメンヤという極めて有名な実例によって例解できます。セメンヤは女子八〇〇メートル走の二〇〇八年の勝者でしたが、或る論争のきっかけをつくることになりました。というのもその体格のために、彼女は女性なのか、おそらくインターセックスではないのか、ということが問われたからです。ホルモンや〔遺伝子の〕表現型の観点からみて、なにが「女性的」なものに属しているのかを確定しようという試みが、長い時間をかけて行なわれました。その後、さしあたって決定されたのが、彼女は抗アンドロゲン剤 (androgensenkende Mittel) を服用しなければならない、ということでした。彼女が身体構造によって、普通の女性にはないアドバンテージ (untypischer

36 (訳注) アーレント『思索日記Ⅱ』(前掲)、一五七頁。

37 (訳注) 同上。

Vorteil) を得ているから、というのです。この決定は、人権団体によって猛烈に批判されました (Knuth 2016)。さて私たちは、人権の抽象性にたいするアーレントの批判という観点からすると、この判断がなにを意味するのを見ましょう。そして、[もし彼女がこのケースを知っていたとしたら、] 彼女の修正案がどのようなものになったのかを見ることにしましょう。

## b 包摂の危険性

この事例は、アーレントの警告にまったく当てはまっています。なぜなら包摂的判断にたいするアーレントの批判が狙いを定めているのは、純粋な規則実証主義 (Regelpositivismus) や理性の専制といった、官僚支配 (Bürokratie) の残忍な効果だからです。理性の専制は一般的な規則をイデオロギーへと絶対化し、そうして現実感覚を喪失してしまいます。そのさい、活きた直観という意味での構想力は、ついには全体主義的に駆り立てられる独話的な疑似現実のうちへと、完全に失われてしまうのです。理性の専制は、たしかにアーレントによれば非常に古いもので、プラトンにおけるその最初の根までさかのぼるものです。プラトンは、統一的な法をもった哲学者の支配者を望みました。しかしながらアーレントがいうには、いわゆる健全な人間悟性 [常識] という伝統的な理論理性の反対概念でさえ、現代になるとこの専制にたいする救いにはならないのです。健全な人間悟性はもはやなんらの歯止めにもなりえません。というも健全な人間悟性は、受けつがれてきた失われた伝統に基づいているからです (Arendt 2000c, 110-127<sup>38</sup>)。しかも歴史的に示されたのは、いわゆる健全な人間悟性でさえ、権利 [法] にかんするナチスの画一化された解釈に組み込まれてしまったということでした。「正しく正当なしかたで考えるあらゆる人びとの礼儀心」(一九〇一年のドイツ帝国最高裁判所) の表象は、ナチスのイデオロギーのなかで「健全な民族感覚」へと捻じ曲げられました。

アーレントはだからこそ最終的には、その政治的含意のゆえに、カントが構成した美感的判断を各々の判断において利用します。共通感覚はそのさい、抽象的ではなく複数的な人間を象徴する (versinnbildlichen) 人間性の理念を呈示するものなのです。

私の考えでは、規定的判断力の二つの矯正を読み取ることができます。ひとつはプロネーシスによって与えられ、もうひとつは反省的判断力によって与えられます。

## c プロネーシスによる包摂の第一の矯正

共通感覚はアーレントの著作では或る構成要素をもって、この構成要素によって彼女は共通感覚をアリストテレス的プロネーシスに結びあわせるのです (Rosenmüller 2013: 234ff.)。そこで彼女は、明らかに歴史をさかのぼって共通感覚の特定の意義を掴みとっています。[共通感覚には] センス・コムニスというラテン的な根——これはキケロにおいてそうであるように、かつては「共同体への感覚」だったのですが——とはべつに、ギリシャ的な根があります。それは「共通の知覚感覚」であり、コイナー・アイステーシスと呼ばれました。つまりはいわゆる第六感であり、古代ではこの第六感の内感として五感のすべてを調整する機能をもっていたのです (Grünepütt 1995 参照)。共通感覚がもつ後者の意義——つまり五感すべてに共通する知覚としての意義——、これを彼女は共同体への感覚としての共通感覚と結びつけるわけです。

アーレントがこのように、知覚は前政治的ではなく、私たちの社会的で<sup>ソツィアル</sup> 社交的な条件に根ざしているということを示そうとしていることは、たしかです (Arendt 2002, 335f.<sup>39</sup>; Arendt 1989a, 59f.<sup>40</sup>;

<sup>38</sup> (訳注) ハンナ・アーレント、齋藤純一訳「理解と政治 (理解することの難しさ)」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 2 理解と政治』みすず書房、二〇〇二年、一二二 - 一四七頁。

<sup>39</sup> (訳注) ハンナ・アーレント、ウルズラ・ルッツ／インゲボルク・ノルトマン編、青木隆嘉訳『思索日記 I —— 1950-1953』法政大学出版局〈叢書・ユニベルシタス〉、二〇〇六年、四二六 - 七頁。

Rosenmüller 2013, 246ff.)。彼女はそのようにして、つぎのことを説明しようとしています。すなわち、なぜナチス体制において現実の知覚が操作可能となり、けっか人間が移送されているという事実が徐々に消されていったのか。そして、なぜ人間の移送があたかも無価値の事物の輸送であるかのように見なされることになったのか、ということです。このようなかたちの残忍なまでの良心の欠如を、上でも述べたようにアーレントは「無思考性」(Arendt 2001b, 371<sup>41</sup>)と呼んでいます。そしてそこには、考えの欠如が隠れているのです。それが、批判的な対話ではなく決まり文句によって考える独語的思考です。ここに判断の欠如がつけ加わります。判断の欠如が起こると、他者に対する世界的な関係は、知覚において断ち切られてしまうのです。さきほど述べたとおり、このような世界的な関係を確証するものは実践的感覚、つまりプロネーシスです。世界に関係する行為はアーレントによれば「理性的な活動性」(Arendt 1989a, 11<sup>42</sup>)ですが、それは理論理性ではなくプロネーシスによって導かれるのです。このプロネーシスを、アーレントは『革命について』では一種の「世俗知 Weltweisheit」(Arendt 2000a, 267<sup>43</sup>)と名づけています。

プロネーシスは、アーレント研究文献において、「行為者の判断」として理解されています(ペイナー-Beiner 1998, in Arendt 1998, 118ff.<sup>44</sup>以来のこと)。政治家はプロネーシスを必要としています、ソーシャルワーク (Soziale Arbeit) 分野の行為者たちもそれを必要としているのです。この行為における未来志向の判断によってこそ、状況がかかえる特殊性は一般的な原理と合致させられるのであり、そこで経験が必要となるのです。アリストテレスでは、直観的理解のために、目標 (Ziel) に自分を合わせる弓術家のメタファーが用いられています。私たちにとって決定的なのは、たんなる規則適用の場合とはことなり、この原理は経験によってますます意味を蓄積していく、ということです。したがってこの原理は変化するのです——規則のほうはつねに同一にとどまるにもかかわらず、です。

この能力はいまや規則を適用するさい、賢明に (klug) 用いられようようになります。共通感覚や平等な自由といった原理に方向づけられることによって、そうなるのです。弓術家は、実践においてそうした原理へと自分を合わせます。これらの原理は、日常的な行為規則の解釈を蓄積し、それを拡張して、その規則の適用を矯正するのです。

キャスター・セメンヤの実例では、論争はつぎのように進展しました。すなわち、さらなる法的判断にしたがって、スポーツ仲裁裁判所は、二〇一五年に抗ホルモン剤が非人権的であるという決定を下したのです。セメンヤは生まれつき (natürlicherweise) そのような身体構造を備えており、それゆえいわばドーピングはいつい行われていないのだ、と論じられました (Knuth 2016)。これを、ここで提示された意味でのプロネーシスの矯正の成果であると見るならば、「女性」ランナーという概念や「生まれつき von Natur aus」という概念は伝統的な解釈によるよりも拡張されて解釈された、ということになるでしょう。なぜなら、複数的な人権へと規範的に合わせることで、完全に規定された女性性の狭い解釈が矯正されたからです。いまや、ともかく以前よりも多くの人間の実例を、オリンピックの規則へと「包摂」することができるのです。というのも女性ランナーの概念がより複数的な

40 (訳注) アーレント『精神の生活 上』(前掲)、五九頁以下。

41 (訳注) 確認したところ、少なくとも訳者が所有している版において、Arendt 2001b (『エルサレムのアイヒマン』ドイツ語版) に S.371 は存在しない。「無思考性」という表現は、少なくとも同書 S.16 には見られる。また、「考える能力の不足」という表現であれば、S.78 (邦訳『エルサレムのアイヒマン』前掲、三八頁に該当) にも見られる。

42 (訳注) 引用は Arendt 1989b, 58 (アーレント『精神の生活 下』[前掲]、七〇頁) に存在している。

43 (訳注) Arendt 2000a, 257 に見いだされる。ハンナ・アーレント、志水速雄訳『革命について』ちくま学芸文庫、三一九頁(ただし、この邦訳は英語版にもとづく)。

44 (訳注) ロナルド・ペイナー「ハンナ・アーレントの判断論」(アーレント『カント政治哲学講義録』[前掲] 所収)、一八〇頁以下。

ものとなったからです。人類〔人間性〕の概念が、これによって、すでになんらかより複数的なものとして解釈されているのです。

ただしつぎのこともつけ加えられなければなりません。セメンヤはこのプロセスの全体のなかで、自分のことを「女性」とはべつのかたで理解する可能性はほとんど持たなかった、ということです——彼女がオリンピックの世界からみすみす排除されることを望まなかったとすれば。

#### d 反省的判断力による第二の矯正

〔セメンヤの例において〕第二の矯正も、反省的判断力によって可能だったはずですが。反省的判断力はいっそう独立的であり、アーレントの独特なカント読解において、二段階の働きをします。反省的判断力は、以下に示す共通感覚の三つの格率にもとづいて、回顧的に判断するのです。第一の格率：自分で思考すること——これが意味するのは、たんなるメインストリームからは解放されて対話的に思考するということです。第二の格率：あらゆる他者の観点から考えること——これが意味するのは、可能なかぎり多くの、すくなくとも関係者全員の観点を訪問することです。たとえば、うまくいっているチームでの対話のようなものです。第三の格率：自分自身と一致して考えること——これが意味するのは、最初の二つの格率を合同して、相対的に一般的な観点を見いだす、ということになります。これは客観的な立場ではありませんが、間主観的に吟味された立場なのです (Arendt 1998, 49ff.<sup>45</sup>)。この矯正は、決まり文句やステレオタイプに抵抗し、残忍な「無思考性」に対抗する助けとなります。判断が、可能なかぎり多くの人間の知覚を含むことになるからです。

反省的判断力は、さらに第二につぎのことを遂行します。すなわち、規則が存在しない場合、反省的判断力は実例〔範例〕によって一箇の新たな規則を案出するのです。キャスター・セメンヤの実例では、新たな規則の案出はまったく明らかに政治的に過大な要求でした。セメンヤは最初、規定的判断力によって例外としてスティグマ化されました。女性的と男性的のあいだの例外となったのです。この例外はそれゆえ矯正され、「脱両性具有化 entandrogynisiert」されねばなりませんでした。そうすれば、オリンピック大会の〔男女〕二元的な規則を維持することができるからです。これは、規定的判断力の視野の狭さを意味しています。そのとき考えることができたかもしれないのは、新たな規則が創造されるかどうか、ということだったのです。それは重量階級制かもしれませんが、予選での成績によるかもしれませんが、あるいは——パラリンピックとは逆向きの傾斜をもつ——能力の階級によるかもしれません。〔そうなっていれば〕オリンピックの基本にある〔男女という〕分類を疑問に付し、それを拡張することになったはずですが。これは、考えられないことではありませんでした。規則を新たに案出することの挫折が示すのは、この実例で、受け継がれてきた人間像においてどれほど多くのことが疑問に付されたか、ということなのです。

このことは、他方で、アーレントが批判において追及している意図に対応することになるでしょう。彼女の意図とは、人間は余計なもの (Meints-Stender 2004) や例外にされてはならない、(反)例や、新しいものの実例を意味すべきである、ということです。というのも、人間はあらたにはじめ、新たなはじめを形づくることができるからです。このとき人権は抽象ではなくなり、解釈において権利保護が拡張されることで具体化され、現実化されることになるのです。

#### e 例外であったものが範例 (Beispiel) となるべきであること

このより自由な判断では、規則の一般性 (Allgemeinheit) とはべつのかたちの一般性を獲得することが目指されています。それは普遍性 (Universalität) ではないような共通性 (Generalität) です。そ

<sup>45</sup> (訳注) アーレント『カント政治哲学講義録』(前掲)、七〇頁以下。

ここで暗示されているモットーはこうでしょう。すなわち「例外だったものが範例的になるべきである！」アーレントがカントに傾倒するなかで、反省的判断力はつねに模範的に (exemplarisch) 行われる判断になります。そこで「本来的な」判断とは、そこにおいて新たなるものが模範 (Exempel) として把握されうるような判断ということになります。その他の判断類型は総じて、とりわけ規定的判断力は、「プロトタイプ」(Kurbacher 2003) としてのこの自由な判断に基づくものなのです。アーレントとともに、基本的な判断類型は規定的判断力ではなく反省的判断力であるという消息を、出発点にするとしましょう。そのとき、判断力による権利〔法〕の構成 (Volk 2010, Förster 2009) にとって中心的な思考形象となるのは「例外」ではありません。それは「範例」でなければならないのです。範例はさしあたり、規則を確証し解説し例解するもので、カントによれば判断力の「歩行者」(KrV B: 174<sup>46</sup>) です。ところが範例は、反例としては規則を拡張することができます。範例は、規則に二元的に対立するものではありません。判断はつねに規則を「与えると約束する aussetzen」ものではなく、規則を拡張し、新たに案出することで、人権をひとつひとつ拡張していくことができるのです。

そのように相対的なものとして考えられた規則の一般性は、普遍的な規則の表象よりも包括的であることができます。なぜならその一般性は、潜在的にはあらゆる反例をひとつひとつ取り入れることができるので (バリバールのいう「拡張された普遍化」を参照、Menke/ Pollmann 2007 より重引)、人権——単なる「例外規則」と誤って考えられた——は拒絶しなければならない、ということにはならず済むからです。反省的判断力の優先性という考えは、以前は例外だったものを、複数的な生の形式にとっての新たなる範例として知覚することに役立ちます。このことが意味するのは、これまでの規則について考えぬき、拡張して、新たな規則を獲得することで、人権があらゆる人間にとって現実的なものとなりうるようにし、彼ら／彼女らを抽象してしまうことがないようにする、ということなのです。

### 第三部 ポピュリズムは(どこまで)判断力の欠如なのか？

いまや私は、アーレントの眼からポピュリズム現象をどのように描くことができるのか、ということを考えることができます。そのために私はさしあたり、中心的な説明モデルの素描 (Jörke/ Selk 2017 の描写における) を提示したいと思います。ここで提示した解釈にもとづくアーレントの判断理論が、この現象〔の理解〕になにか寄与しうるのかを見るためです。

ポピュリズムという名称は、アメリカにおける「ポピュリスト・ムーブメント populist movement」に由来します。この運動の担い手となったのは、一八八〇～九〇年代における様ざまな変化の脅威にさらされた小規模農家でした。この運動においてすでに、一方にはもしかすると進歩的な勢力がありながら、〔他方では〕人種差別的要素をともなう反動的傾向や陰謀論的思考も存在するという、典型的な両価性が示されていたのです (Jörke/ Selk 2017, 17f.)。とはいえ、左派的な形態のポピュリズムも存在しています。こちらはエスタブリッシュメント (体制側) に反対し、国民投票 (plebiszitär) デモクラシーや、ともかくより直接的なデモクラシーを要求しています。現在のヨーロッパではたとえばスペインのポデモス運動やギリシャの選挙同盟であるスィリザがそうですし、ひょっとするとイタリアの「五つ星運動」もそうかもしれません (前掲書 S.43 参照)。

#### a 定義と特徴づけ——ポピュリズムとはなにか？

イェルケとゼルク (Jörke/ Selk 2017) によれば、ポピュリズムは長らく政治的には周縁の現象であると見なされてきました。ところがこの周縁の現象が、いまや注目に値するようなかたちで浮上して

<sup>46</sup> (訳注) カント、熊野純彦訳『純粹理性批判』作品社、二〇一二年、一九九頁。

きているわけです。さしあたり、民衆 (Volk) の二つの意義を区別しなければなりません。すなわち (a) 階級概念としての民衆と (b) デモスとしての民衆、つまり政治的に平等な自由人たち、市民たちという区別です (前掲書 S.58)。

イェルケとゼルクによりますと、デモクラシーへの失望からポピュリズムにたいする希望が生まれました。現代デモクラシーのもつ二つの傾向 (前掲書 S.63) が、この失望に繋がったのです。すなわち

——官僚支配 (マックス・ヴェーバー参照)。官僚支配は能率は高いですが、自由を脅かすからで  
す。

——寡頭政治化。すなわちエリートの形成と政治の専門職化。

これらを通じて、ふつうの市民に格差 (Abstand)、さらには分断 (Kluft) すら生じ、正統性の問題が発生するのです。民主主義の正統性は、(a) アウトプット、すなわち問題解決か、(b) 手続きの透明性、あるいは(c) インプット、つまり市民の参加可能性から、生まれてくるものです (前掲書 S.66 参照)。

## b ポピュリズムを特徴づけるための推論

さて、ポピュリズムを特徴づけるための推論は、以下のように行われます。

1 正統性の欠如にたいする反応として起こりうるのは、政治的関心の喚起 (Politisierung) か、〔政治の〕スキャンダル化です (前掲書 S.67)。後者は、たとえば上述の寡頭政治化にたいする、ポピュリズム的な応答になります。腐敗の疑惑——これは場合によって、エゴイズムやえこひいき (Abgehobenheit) を疑う適切な疑惑かもしれないのですが——こうした疑惑にさいして、ポピュリズムは、ポプルスとしての民衆——〔自由な市民である〕デモスという意味での民衆——を抛りどころにし、興味深い二重の戦略を活用します。ひとによってはこの戦略をイデオロギー (カス・ミュデ) と見、ひとによっては権力獲得のための戦略 (カート・ウェイランド) と見えています。(a) 一方では、道徳的な意味をもつ (私たち／あなたたち) という区別が用いられます。あなたたちは悪しきエリート、私たちはエリートを批判する善き民衆、というわけです (前掲書 S.67)。(b) 他方で人びとが依拠するのは法治国家、そして公平性や人民の意志 (Volkswille)、公共の福祉 (Gemeinwohl) といったデモクラティックな諸原理、したがって共和主義的な動機ということになります (前掲書 S.67)。ここまでは左派のポピュリズムにかんしてで、それゆえ左派ポピュリズムは二進法的な構造を保持しているわけです。

右派ポピュリズムでは、むしろ三項構造が見られます (前掲書 S.67)。なぜなら(c) 第三に善き同胞 (das gute Eigene) (国民、民族、共同体) と悪しき他者 (移民、イスラム教徒、外国人) を対照させる、ということがつけ加わるからです (前掲書 S.69)。

したがって、ここで共同体は他者とエリートという、二つの側面から脅かされているというわけです！

2 さらに特徴は、煽動的な政治スタイルです (前掲書 S.69)。このスタイルでは、スキャンダルとともに煽動が、タブー破りとして演出されることになります。イェルケとゼルクによれば、ポピュリズムはデモクラシーの特殊な混合形態です。なぜならポピュリズムは、一方では政治的な問題にたいする批判的な反応を意味しますが、他方では問題となるプロセスを徹底し、先鋭化していくからです (前掲書 S.70)。ポピュリズムはそのさい典型的に、以下に挙げるような道具を用いることで、デモクラティックな手段を乗り越えてその反対に行ってしまいます。

——デマゴギー的なスキャンダル化、——人間集団のスティグマ化、——過剰な象徴政治、——包



撰的な意志形成に代わる大衆の喝采

- 自分の信奉者をクライアントのように優遇すること、——攻撃的な友 - 敵のレトリック
- 中傷的な原理主義的政治による、システムにたいする信頼の掘り崩し
- 問題状況や切迫する破局をプロパガンダ的に誇張して描くことを含む、危機のレトリック、——非リベラルで自由を制限する統治政策

これをさらに、マックス・ヴェーバーのカリスマ的支配の概念によって補完することも可能です。人格崇拜が加わり、正統性が非日常的な使命や超人的な能力の結果である場合、とりわけ創設状況にはそうです。

### c 討論

アーレントの判断理論は、ここで提示されたポピュリズムの分析にたいして、なんらかの寄与を果たしているのでしょうか？ 私が考えているのは、以下で示すような結びつきや行為の提案なのですが、討論のなかでさらに考えを深めることができると、私は願っております。

#### 1 政治的関心の喚起に代わるスキャンダル化としてのポピュリズム

ここでポピュリズムが反応しているのは、アーレントも診断していた政治的なものの消滅です。⇒アーレントによる結論は（ラーエル・イエッギによる生産的な読解によれば）、政治的関心を喚起することが必要だ、ということになるでしょう。つまり、社会問題を政治的なテーマ、万人にかかわるテーマにし、特定の集団の利益のみを貫徹するのをやめる、ということです。

#### 2 内容がころころ変わるイデオロギーとしてのポピュリズム

この点では、アーレントによるイデオロギーと決まり文句についての描写が効き目をもってきます。⇒ありうる〔彼女の〕結論はこうでしょう、すなわち思考を実践すること。つまり、まさしくソクラテスがやってみせたように、粘りよく問いを立てつづけ、さらに問いを重ねることです。ソクラテスはドクサ〔臆見〕や独話的な決まり文句を〔そのようにして〕破壊しました。

#### 3 政治における道徳化という危機

アーレントは、とりわけプラトンの真理の専制やカント的な規則道徳を、政治にとっての危機と見なしていました。感情（Gefühle）もまた、彼女にとってはなんら道徳の基礎をなすものではありません。なぜなら、罪責感情（Schuldgefühle）は順応してしまうものだからです（『悪について』『責任と判断』）。情動（Emotionen）さえ操作可能であり、ポピュリズムの場合、感情は狙われて操作されているのです。⇒それゆえ〔アーレントの〕結論は、つぎのようなものになりうるでしょう。道徳的な議論で反応しないこと。激情や道徳的憤慨によるのではなく、〈自分で考えること〉という判断力の格率によって応じること。そうすることで、スローガンやステレオタイプを打ちこわし、それらを問いただすことができます。そして自分の知覚と観点を描きだし、記憶が失われないように勇気を出すこと。政治における公共の福祉（res publica）を追求し、要求として定式化するための勇気を出すのです。

おそらくこうしたことこそ、アーレントにおいて中心的な規範的含意に対応するものなのです。

#### 4 代表制デモクラシーにおける意志形成（一般意志 *volonté générale*）の問題

本稿において解明されたアーレントによる意志の力の批判によって、つぎのように結論づけることができます。すなわち同質的な意志は、けっしてデモクラティックな統一の適切なモデルではないと

いうものです (Förster 2010 をも参照)。アーレントにとってむしろ、このときデモクラシーは政治的共同体の判断形成の手続きとして改革することが可能なはずで (デーナ・ヴィラは「判断が中心的である」とし、ツェリッリは「私たちは自分の自由を感じる」といいます、フェルスターやフォルクも参照)。共通感覚の三つの格率 (上述) は、手続きとして制度化されたとき、異なる人間や新しい生活形態が例外として排除されたり、余計なものにされる恐れが生じたりすることがないことを、確実なものにしてくれます。

⇒結論はつぎのようなものになるでしょう。ポピュリズムの起因は、完全に判断の欠如に帰することができる、ということです。ポピュリズムは、視野の狭い判断力の現象であるということになるでしょう。というのも、ポピュリズムが他者と例外、そして規則事例としての既知のものしか知らないのだとすれば、ポピュリズムは[まさしく]規定的判断力の暴力のうちにはまり込んでいるからです。ただ適格な公共性の力のみが、これに対抗して働くことができます。公共性は範例や新しい規則に向かう勇気を許します。勇気とは、デモクラティックな交渉プロセスを中止するためではなく、そのプロセスを新たに燃え上がらせるために、記憶や知覚、怖れでさえも、判断のうちに含める勇気のことなのです。

## 文 献

- Arendt, Hannah (1949): Es gibt nur ein einziges Menschenrecht. In: Die Wandlung 4/1949, 754ff.
- Arendt, Hannah (1981) [1967]: Vita activa. München: Piper.
- Arendt, Hannah (1989a) [1979]: Vom Leben des Geistes. Band 1. Das Denken. München: Piper.
- Arendt, Hannah (1989b) [1979]: Vom Leben des Geistes. Band 2. Das Wollen. München: Piper.
- Arendt, Hannah (1998) [1985]: Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie. München: Piper.
- Arendt, Hannah (2000a) [1965]: Über die Revolution. München: Piper.
- Arendt, Hannah (2000b) [1970]: Macht und Gewalt. München: Piper.
- Arendt, Hannah (2000c) [1994]: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München: Piper.
- Arendt, Hannah (2001a) [1955]: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München: Piper.
- Arendt, Hannah (2001b) [1964]: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. Erw. Aufl. mit einem einleitenden Essay von Hans Mommsen. München: Piper.
- Arendt, Hannah (2002): Denktagebuch, Erster und Zweiter Band, hrsg. von Ursula Ludz/ Ingeborg Nordmann. München: Piper.
- Arendt, Hannah, (2006): Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. München: Piper.
- Jörke, Dirk, Selk, Veith (2017) Theorien des Populismus zur Einführung, Hamburg: Junius.
- Balibar, Etienne (2007): (De)constructing the Human as Human Institution. A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy. In: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.): Hannah Arendt. Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität. Berlin, S. 261–268.
- Förster, Jürgen (2009): Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns. Zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Graumann, Sigrid (2011): Assistierte Freiheit: Von einer Behindertenpolitik der Wohltätigkeit zu einer Politik der Menschenrechte. Frankfurt a.M.: Campus.
- Grünepütt, Katrin (1995): Sensus communis, Teil IV 1-2, 4. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hrsg.)

- Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 9. Basel, Darmstadt: Schwabe Verlag, S. 661–669; S. 673–675.
- Knuth, Johannes (2016): Caster Semenya - der komplizierteste Fall der Leichtathletik. <http://www.sueddeutsche.de/sport/olympia-caster-semenya-der-komplizierteste-fall-der-leichtathletik-1.3127927>.
- Kurbacher, Frauke Annegret (2003): Urteilkraft als Prototyp. Überlegungen im Anschluß an Kants 'ästhetisch reflektierende Urteilkraft'. In: Frithjof Rodi (Hrsg.): Urteilkraft und Heuristik in den Wissenschaften. Beiträge zur Entstehung des Neuen. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 185-195.
- Meints-Stender, Waltraud (2004): Wie Menschen überflüssig gemacht werden. In: Waltraud Meints, Katherine Klinger (Hrsg.): Politik und Verantwortung. Zur Aktualität von Hannah Arendt. Hannover: Offizin, S. 105–121.
- Menke, Christoph/Pollmann, Arnd (2007): Philosophie der Menschenrechte zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Mührel/Röh (2008): Menschenrechte als Bezugsrahmen in der Sozialen Arbeit. In: Widersprüche 2008, 28 (1), S. 47-63, [50].
- Rosenmüller, Stefanie (2013): Der Ort des Rechts. Gemeinsinn und richterliches Urteilen nach Hannah Arendt. Baden-Baden: Nomos.
- Schmitt, Carl (1934): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. München, Leipzig: Duncker & Humblot.
- Stepanians, Markus (2008): Rechte/Grundrechte. In: Stefan Gosepath/ Wilfried Hinsch, Beate Rössler (Hrsg.): Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie, Bd.2. Berlin: De Gruyter, S. 1067-1074.
- Volk, Christian (2010): Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts. Baden-Baden: Nomos.

## 凡 例

- ・ 翻訳において鍵括弧「…」は »…« に対応している。丸括弧 (…) と大括弧 […] は著者が用いたものをそのまま反映している。これにたいして、亀甲括弧 […] は訳者による挿入を示す。
- ・ 傍点は著者による *italics* を、太字は **bold** を、それぞれ反映している。
- ・ 原註には (原註 1)、(原註 2)、(原註 3) …といった要領で通し番号を付し、脚註のかたちで示した。
- ・ 訳註にはアラビア数字 (1, 2, 3…) を付し、そのつど訳注であることを明記したうえでこちらも脚註のかたちで示した。

訳者註——本稿は、第 17 回アーレント研究大会 (2018 年 9 月 9 日 (日)、於・中央大学後楽園キャンパス 6402 教室) において行なわれた、シュテファニー・ローゼンミュラー教授の講演原稿を、翻訳し採録したものである。なお翻訳の過程で、矢野久美子先生、阿部里加さん、百木漠さんに訳稿をお読みいただき、ご助言を賜った。記して感謝したい。それでもなお残る誤りについては、もちろんひとえに訳者の責任に帰せられる。

## ◆シュテファニー・ローゼンミュラー教授特別講演 判断力は思考のみによって修正されるのか？

——アーレントが意志の行為遂行不能性を述べた理由  
提題者：阿部里加(一橋大学)

### はじめに

シュテファニー・ローゼンミュラー氏は講演のはじめで、「アーレントは、政治的なものの道徳的価値づけに興味がない」と述べられた。これは、アーレントによる「政治的なもの」の重視と、政治と道徳の峻別にもとづいた見解であるが、ローゼンミュラー氏がとりわけ強調されていたのは、前者の「政治的なもの」である。しかし、ポピュリズムの問題は、政治と道徳の峻別にも深くかかわると思われる。なぜなら、J.ミュラーが指摘するように、ポピュリストは自分が道徳的に正しいことをしており、自分の声こそが人々の真の声を代表している、と信じて疑わない (Müller 2016) ため、そこでは、政治と道徳が重なってしまうからである。これにたいし、アーレントという思想家は、政治と倫理とをけっして混同しない (Arendt 1955, 1964, 1965, 1966, 1971)。のみならず、彼女は、政治、法、倫理という三つの概念をつねに区別する<sup>1</sup>。これらの区別は、ポピュリズムに抗する判断力がいかにして形成されるか、また、そのさい思考と意志がどのように関わるかを考えるうえで無視できない。

### 1. 「思考モデル」論をめぐって

今回の講演のテーマは、「判断の欠如は、道徳の欠如としての良心喪失と、善意志の欠如としての邪悪な意志 (böser Wille) をもたらす」ということであった。そのさい言及されたのは、アイヒマンの無思慮 (Gedankenlosigkeit) である。まず注目すべきは、ローゼンミュラー氏がこの無思慮について思考 (Denken) のみならず、行為遂行 (Tatausführung) の観点から論じていることである。これはきわめて重要である。なぜなら、この行為遂行という観点に立ってはじめて、アーレントの思考と意志の違いが浮き彫りになるからである。その違いとは、思考は行為を生み出し、世界に関連する活動であるのにたいし、意志は生産 (物) と結びつかず、行為につながらず、行為の原因になりえない、ということである。こうした思考と意志の違いにもとづいて氏が展開されたのは、以下の議論である。

すなわち、無思慮は、「思考モデル」の欠如から生じる。なぜなら、この「思考モデル」は、「企図する (planenden) 意志」をともない、企図 (計画) の達成がその出発点にある、誤った思考形態だからである。そのように、「思考モデル」の欠如の原因は、思考にあるというよりも、「企図する意志」にあると考えたアーレントは、意志の哲学的伝統とその道徳的妥当性について調べあげて、意志の力にかんするよくある誤解を発見する。その誤解とは、意志は、一方では行為の原因であり、他方では偽装された理性である、という誤解である。しかし、実際には、意志はかならずしも行動や行為の原因にはならず、偽りの理性にもなりえない。それゆえ、自由意志と意志の装置が、政治的行為の責任の明確化に寄与するという立場について、アーレントは根本的な疑念を抱いている、と。

以上の議論から氏が導き出した結論は、こうである。すなわち、意志が行為の原因になりえず、理性になりえないということは、意志は、理性とは異なるものであり、世界には関わらないということである。したがって、アーレントは意志のはたらきを評価しない、と。

ローゼンミュラー氏のこの議論で特筆すべきは、「意志は行為の原因になりえず、理性にはなりえ

ない」というアーレントの主張をクリアに抽出した点である。実際、彼女は意志と理性の違いを論じており、「意志の自律性は、理性の力を決定的に限界づけるため、結果として、理性の命令は絶対的なものではなくなる」と述べている (Arendt 1978: 65)。よって、筆者はこの点には同意するのだが、「アーレントは意志を評価しない」という氏の結論については見解を異にする。というのは、アーレントの意志評価にはじつは伏線がはられており、「意志が行為の原因になりえない」ということを彼女がポジティブに捉えている場面があるからである。また、「思考モデル」の欠如が「企図する意志」や意志に起因するとしても他方で、思考にも欠陥があり、思考の自浄作用には限界があるからである。

アーレントは、人間の思考がよく陥る誤りをめぐり、「思考の偽善性 (Heuchelei)」を述べる。但し、偽善そのものを叩いているのではない。すなわち、裁判をはじめ公共の場では嘘が語られる。この嘘は、内的対話によるソクラテス的解決、すなわち「ソクラテスの思考様式」によるものであり、「思考の偽善性」は、自己満足や自己欺瞞のさいにはたらく、と彼女は指摘する (Arendt 1974: 131)。こうした思考の偽善性や自己欺瞞は、ヤスパースやアウグスティヌスが論じているが、それらをふまえてアーレントが問題としているのは、思考の偽善性は、「良心の自動性」をひきおこすということである (Arendt 2003:44)。そして、思考によるこの「良心の自動性」を挫くことができるのは、意志と意志による内的分裂、さらに、意志と行為の分断である、とアーレントは論じている (阿部 2018)。

よって、整理する必要があると思われるのは、ソクラテス的な内的対話と、ローゼンミュラー氏が良心とのかかわりで重視された、アリストテレスのプロネーシスとの関係性である。それというのも、アイヒマンの無思慮が、プロネーシスの欠如によるものである、とアーレントがもし結論づけているならば、彼女は『精神の生活』で、プロネーシスと思考と判断力のみを論じたであろうからである。

氏が指摘するように、アーレントの議論において、意志はたしかに政治的空間に開かれておらず、共同世界において何か革命的な新しいものを始めることはできない。それゆえ、投票等による政治への参加、すなわち、世界に参加するという観点からすると、意志はネガティブな意味しかもたない。しかし、「政治的行為を導かない意志は、意味がない」とはアーレントはけっして言わない。なぜか。

## 2. 「世界に関わる活動としての思考と、世界に関わらない活動としての意志」

なぜなら、政治的空間にただちにつながらないという、まさにこの点こそが、意志の特性だからである。筆者の整理では、アーレントの意志については、少なくとも三つのことが言える。第一に、ルソーの一般意志とは異なるということ、第二に、意志は同質ではないということ、第三に、政治空間に関与しないということ、である。

紙幅の都合上、ここでは第三の含意を述べる。彼女が強調する意志の内的分裂は、思考のそれとまったく異なり、「三つ四つに分裂」しているために行為をかんたんに遂行することができない。それゆえ、無力 (無能力) である。しかしだからこそ、この無力は、権力と政治の支配に抗い、耐えることができる、とアーレントは考える。この意志は、自己分裂による葛藤を伴う、世界への強い内的抵抗を意味する。ポイントは、その自己内部の三つ、四つの分裂が、行為遂行 (実行) によって解消されないという点にある。この意志の無能力の意義は、ナチス支配下の人間による行為遂行の不可能性に言及しながら論じられている (阿部 2018)。思考の内部対話の複数形よりも、意志の内部分裂にもっと注意を払う必要がある、とアーレントが主張するのは (Arendt 2006: 112-113)、このためである。

このような、世界にたいする強い内的抵抗としての意志の具体例をひとつ示そう。アーレントが子どものころ、彼女の母親は、学校でユダヤ人という理由で差別をうけたならば学校を辞めなさい、と

彼女に論じた。ある日、教師が差別的なことを言ったため、アーレントは授業をボイコットする。このとき彼女は、なるほど自分の意志を行動に移したのであるが（行為遂行）、ここでの眼目は、アーレントが、学校という公共空間を否定して、そこを捨て去ったこと（Verlassen）にある。

留意すべきは、この公共世界への内的抵抗が、「真実と政治」や「政治の嘘—ペンタゴン・ペーパーズについての考察—」で、行為とは別に、「精神的自由」として強調されているという事実である。

人間の行為の特徴は、新しいことをつねに始めることにあるが、それは一番最初から（ab ovo）始めること、無から（ex nihilo）創造することを意味するのではない。…人間が自身の行為のための余地をつくるためには、以前からあったものは取り除いて壊されなければならないのであり、以前のままのものは変えられねばならない。…存在を否定したり肯定したりする精神的な自由、すなわち、イエネとノーをいう精神的自由がなければ、どんな行為もできないだろう。（Arendt 1972: 4-6）

政治家や官僚は、次の選挙に勝利して支持者を増やすために、多くの嘘を公衆の前でつき、自己欺瞞をひたすら維持しようとする。そうして戦争は秘密裏、かつ順調に進行する。彼らの思考パターンはいつも同じである。すなわち、人々の意志はつねに同質で同一であり、変化しないと考えており、その考え方は単純で明快で、一貫している、とアーレントは述べる。同様のことは冒頭のミュラーがポピュリストについて語っている。すなわち、ポピュリストは、人民の意志はつねに同質で間違いないと信じており、自分は人民の真の声を表す（repräsentieren）ことができると信じているのである。

これにたいし、アーレントの意志は三つ四つに分裂しているため、（言表）行為や現前にはただちにつながらない。しかしだからこそ、この内的分裂は道徳的な意味をもち、政治にたいする積極的な能動的な抵抗になりうる、と彼女は考える。なぜなら、あるものを肯定・否定する力こそが、意志のもつ「精神的自由」だからである。意志だけがもつ「精神的自由」とは何か。アーレントはこう述べている。「意志は、現実的な効果をもたらすという点ではけっして万能ではない。その力はひとえに、意志することを強制されないという点にある」（Arendt 1978: 131）、と。こうした意志は、「判断力の修正」において不可欠にみえる。

### 3. 反省的判断における第三の格率と「別の尺度」

意志にかんするアーレントのこうした叙述をふまえると、ローゼンミュラー氏が論じられた、判断力の修正方法には検討の余地があるように思われる。最後に、この点について考察する。

さきに、氏の判断力についての議論をまとめる。まず、アーレントの判断力は政治的な、つまりは世界に関連した精神活動である。この判断力は、規則の不公平な適用を修正するための是正措置となりうる（第一部）。翻すと、アーレントの判断モデルでは、ポピュリズムという現象は、狭隘な判断形態として描くことができる。次いで、判断の修正方法は二つあり、一つはフロネシス、一つは反省的判断によってなされるが、いずれも、規定的判断力の狭隘さを修正する。これらのうち、後者の反省的判断は第一に、共通感覚の三つの格率にもとづいて回顧的に判断する。すなわち、三つの格率による規定的判断の修正は、判断が可能な限り多くの知覚を含むことによって、常套句やステレオタイプやひどい無思慮を克服しようとする。また、この反省的判断には第二の特徴があり、規則がない場合は、範例にもとづいて新しい規則を作ることができる（第二部）。以上のことが論じられていた。

さて、検討を要するのは、反省的判断と思考の議論である。なるほど思考は、広い視野で考えるこ

とで外部に存在できるよう、一般に公に開かれているため、既存のスローガン、ステレオタイプを破壊しうる。しかしながら、既存のスローガンや世界や政治が、反対され、拒否され、破壊されるためには、視野の広い思考と判断だけではたして可能であろうか。この修正プロセスでいまいちど検討すべきは、ローゼンミュラー氏が深く言及していない、第三の格率にみえる。なぜなら、氏がいみじくも指摘されたように、この第三の格率、つまり「自分自身と一致して考える」は、第一の格率、つまり「自己との内的対話」と同じではないからである。この「自分自身と一致して考える」や「自分とともに暮らすこと (Zusammenleben)」を、アーレントは「別の尺度 (criterion)」であるとしている。この別の、新たな尺度は、かならずしも思考のみによって打ち立てられないのではないかと筆者は考える。それというのも、「実際には、すべての判断に、意志の要素がある」と彼女は述べており、「判断の欠如の修正」においては、判断力と意志との連関についても説明する必要があるからである。

(選択意志の) 意志は、自由ではない。どの目的にもその目的を実現するための手段が暗に含まれる。これらは予め判断されており、良い手段と悪い手段、適切な手段とそうでない手段があるだけである。これは意志というより、考量 (deliberation) の問題である。…第二の可能性があり、意志は未来に伸びていくのみならず、肯定し否定する能力でもある。この点では、すべての判断に意志の要素が含まれる。私は、あるものにたいして、イエスともノーともいうことができる。…それが何であれ誰であれ、いずれにせよ、私の肯定は私をそのものに結びつけ、私の否定は私をそのものから遠ざける (entfremden)。この意味で、世界とは、「世界を〔客観的に〕愛する人々 (dilectores mundi)」であり、「世界を愛する人たち」こそ、世界である。さもなくば、「世界への愛」は、世界を私のために築いて、その世界のうちに私をはめ込むのである。(Arendt 2006: 165)<sup>2</sup>

講演の最後にローゼンミュラー氏は、「規定的判断力の暴力に嵌ったポピュリズムに抗する、適格な公共性の力」とは、「記憶や恐れを判断のうちに含める勇気」である、と述べられた。この勇気が、既存の政治や公的世界に「否」という態度をとって、そこから立ち去る勇気と一致するかが問われる。

※本稿はドイツ語の提題原稿を邦訳し、加筆・修正を施したものである。提題の準備にさいし、ご協力をいただいたローゼンミュラー氏に感謝申し上げます。尚、本稿の無断の引用および剽窃を禁ずる。

## 註

- 1 講演のテーマにある「政治的・法的 (判断)」の意味の違いについてローゼンミュラー氏に筆者が尋ねたところ、「政治的なもの (判断) と法的なものを、私は同じものと捉えている」という返答をいただいた。
- 2 アーレントはこの箇所と他の論稿で、イエスやノーを「言う」ことや表現することに重きがあるのでは必ずしもない、としている。尚、この愛の含意については拙論 (阿部 2019) を参照されたい。

**参考文献・論文** 文中の引用箇所は、著者と出版年に続き頁を括弧で記す。

Arendt, Hannah, (2001) [1955]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Piper.

———— (1974) [1963]: *Über die Revolution*, Piper.

———— (2003)[1964]: “Personal Responsibility under Dictatorship”, in: *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, pp. 17-48.

———— (2006)[1965, 1966]: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, Ursula Ludz (übers. aus dem

- englischen Vorlesung: "Some questions of Moral Philosophy", "Basic Moral Propositions"), Piper.
- (1994) [1968]: "Truth and Politics", in: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, pp. 227-264.
- (1972) [1971]: "Lying in Politics: Reflections on the Pentagon Papers", in: *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, pp. 49-102.
- (1978)[1971]: *The life of the mind*, Harcourt Brace Jovanovich.
- (2018) [1929]: *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer Philosophischen Interpretation*, Frauke A. Kurbacher (hg.), Felix Meiner.
- Rosenmüller, Stefanie, (2013): *Der Ort des Rechts. Gemeinsinn und richterliches Urteilen nach Hannah Arendt*, in: *Studien Zur Politischen Soziologie*, Band 24, Nomos.
- (2011): „Aristoteles“, in: *Arendt-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (hg.), J. B. Metzler, S. 189-194.
- Müller, Jan W, (2016): *Was ist Populismus?: Ein Essay*, Suhrkamp.
- 阿部里加, (2018): 「良心を自動的にはたらかせないための「躓き」としての無能力—アーレントとヤスパースの 아우グスティヌス 解釈」, 『実存思想論集』第 33 号, 理想社, 155-173 頁.
- (2019): 「この世界にいながら、この世界に依存しないということ—アーレント『アウグスティヌスの愛の概念』における独立の概念」, 『哲学』第 70 号, 知泉書館, 125-140 頁 (4 月刊行) .



## ■個人発表①

## 『人間の条件』における〈場所〉の概念

二井彬緒（東京大学）

『人間の条件』には「場所」に関するキーワードが頻出し、内容としても、古代都市国家をモデルとした「場所」が思考されている。これまでのアーレント思想研究において、アーレントが提示した私的領域・公的領域、地球疎外や共通世界といったキーワードは、彼女独特の思想を形成する諸概念として議論されてきた。しかしながら、これらを「場所」の問題として包括的に捉えた研究はあまり存在しない。本報告では、アーレント思想、特に『人間の条件』を「場所」の観点から読解する際、アーレントの政治概念はどのように組み立てられるかを明らかにした。

まず、『人間の条件』において近代の空間はどのように認識されているのかを示した。アーレントはまず、宇宙と地球を対立する空間として描き出す。地球は、人間の生存条件が整った唯一の「棲家」である、と定義される。対照的に、宇宙は、人間の活動力が適応されない空間として示される。さらに、彼女は宇宙が発見されたきっかけとして、近代の科学技術の発展を指摘した。科学技術によって生み出されたテクノロジーは、「地球の物理的距離」を縮小し、人間が「地球の表面」から離れることを可能にした。こうした事態を彼女は「地球疎外」と呼んでいる。これと合わせて、近代に特徴的であるのは、一定の領土内に同質な民族のみを住民とする国民国家制度の抬頭である。アーレントは、これにより、それぞれの「場所」において複数性が消失し、国家は本来の公的機能を失って、「世界疎外」すなわち共通世界の喪失が起こった、とした。近代、科学技術と国民国家興隆によって地球疎外と世界疎外が惹起された。彼女は、この事態を人間の生きる「場所」の大きな「転回」として問題視した。アーレントは、近代における人間の思考の転回を危惧し、批判していたのである。

次に、テキストで示される近代と対置された古代における「場所」のあり方を確認した。アーレントの古代における「場所」の認識は、大まかに、都市国家という公的領域と、「家」という私的領域に二分できる。アーレントは、テキスト内で近代以降、衰退し消滅した公的領域とそこにおける活動の復権を謳うため、地上におけるこの二つの領域について詳しく説明をしている。公的領域とは、次の4点の特徴を持つ。すなわち、第一に政治的行為のための場所であり、第二に複数性を持つ平等な人々の共生と、それによる権力によって形成・維持される。第三に主権なき政治の可能となる場所であり、最後に、真の家を持った人が真の自分を示す場所とされる。対照的に私的領域とは、端的に「家」を指し、個々人にとって唯一無二の場所として、テキストの中で最も具体的に名指しされる。この領域は、労働の場所であり、家長とその家族、奴隷のいる不平等と暴力の存する場所である。また、生命の必然さを維持する苦痛の場所としても描かれる。他方で、公的領域という暴露の場所からの避難所であり、唯一姿を隠すことができ、かつ、個々人が持つことができる、世界に一片の私的に所有された場所とされる。さらに注目すべきは、個々人の私的領域の所有が、公的領域への参加条件とされ、都市国家において法的人格を維持するための条件として数えられている点である。アーレントは、こうした「家」の成立における起源に、「炉」という火のイメージがあることを示唆する。この「炉」という火は、地上における人間の生を象徴する人間中心主義的なイメージであり、ある種の愛着をも

って語られる。それと同時に、アーレントは、この「炉」を公的領域／私的領域の境界を定義する存在として定式化している。

さて、ここまでの議論を比較すると、テキストにおいて古代と近代の「場所」の相違とは、「炉」すなわち「火」のイメージの有無ということになる。地上に共生する複数の個々人が「炉」をもつ「家」、つまり私的領域を所有し、その上で公的領域へ出かけてゆくこと、これが『人間の条件』においてアーレントが提示する「場所」の概念である。

「火」を「家」における中心的イメージとして論じることは、場所論と呼ばれる分野において、珍しい議論ではない。例えば、場所論における「家」の評価には、家を女性の再生産労働の場としてみる文化が基底に潜在し、これは長年批判されてきている点でもある。では、アーレントも男性中心主義的な「家」を思考したのか。ここで、報告者は、アーレントの「炉」の特徴である、「境界性」に着目した。

アーレントはテキストの中でほかに、「境界線」の機能を「法」と「垣（城壁）」にも見出している。彼女は、境界線としての法、垣を作る行為を「仕事」として位置付けた。また、法・垣を建設する工作人は、その都市の市民である必要はない。同時に、都市の市民たちは、活動によって既存の法・垣を改変することができる、とされる。この点を「炉」に当てはめると、「炉」もまた製作物として想定されており、また、「炉」の作り手がその家の住人である必要はない。

さらに、政治学者メアリー・ディーツはアーレント思想をジェンダーの規範から読むならば、男女の二項対立は工作人／労働する動物に当てはまる、と指摘している。同時に、アーレントが示す「活動」とは、あらかじめ決定され二元化された規範に対する抵抗の手立てとなる、とディーツは主張した。こうした点から見ても、「炉」による「家」の内部の規定は、活動によって変わる可能性も充分あり、くわえて、この活動における主体に、ジェンダーによる制限はない。したがって、「炉」の機能や位置は活動によって変革可能なものであり、同時に「炉」の存在によって仕事と労働は相互に結びつけられ、不可分な関係性を維持することが考えられる。

したがって、『人間の条件』を「場所」をキーワードに再読解すると、次の4点が言える。まず、アーレントは国民国家という近代の「場所」に対する批判から出発し、公的領域という古代都市国家的「場所」を提示するに至った。第二に、彼女にとって、近代国民国家は均質な民族の画一的な場所である。第三に、国民国家という場所へのアンチテーゼを出発点として、アーレントが提示した古代都市国家における「場所」は、人間中心的な空間として想像される。最後に、古代都市国家は、「炉」といった境界性を持つ製作物をつくる仕事、また、「家」での労働、これらから出発する「活動」によって成り立つ。これらいずれも欠如したら成立しない。また、アーレントが古代をモデルに論じる境界線は、あくまで製作物であり、複数性に支えられた活動によって変革可能かつ流動的なものである。よって、都市国家をモデルとしたアーレントがテキストで提唱する〈場所〉は、住民によって流動する、つねに変化をつづける性質を持っているのである。

## ■個人発表②

### 「始まり」の失敗の歴史としての『全体主義の起原』

——自発性から「始まり」へ  
樋口大夢（東京大学大学院修士課程）

本報告は、アレントの『全体主義の起原』（以下『起原』）初版（1951）から通底する自発性（spontaneity/Spontaneität）概念の検討を通して、彼女の「始まり（beginning/Anfang）」概念の生成過程を明らかにし、「始まり」概念を再考することを目的とした。

アレントの思索課題は、『起原』初版から遺作となる『精神の生活』（1978）まで一貫していると、ヤング・ブルーエルによって指摘されている。その一貫したテーマというのは、全体主義がもたらす悪（evil）であった（Young-Bruehl 1982:205）。人間は、全体主義とどのように対決することができるのか。アレントは、生涯にわたってこのことと向き合い、全体主義下にある人々の抵抗（rebellion）の可能性を模索し続けたのであろう（OT1958:494）。では、アレントはそうした全体主義への抵抗の可能性を何に見出していたのだろうか。アレントは、それを人間が持っている力にその可能性を見出していた。つまり、人間が予見不可能な何か新しいことを自らと異なる他者と共に始めるということに国家の全体主義化への抵抗の可能性を賭けていた。アレントは、それを人間の持つ「始まり」として位置づけていた。

国民国家の没落や反ユダヤ主義が行き着いた一つの結論としての全体主義は、いったい何を目指した運動であったのだろうか。アレントは、この問いに対して一つの明確な答えを与えている。アレントは、全体主義が人間の本性（human nature）を改造することを目的とする運動であると指摘する（OT1951:432; cf. OT1958:458）。ここで想定される人間の本性とは、何を意味するのだろうか。アレント研究者であるマーガレット・カノヴァンは、『起原』においてアレントが言及する人間の本性を以下のように分析する。すなわち、全体主義が改造を目指す人間の本性とは、人間の複数性（plurality）と自発性から構成される（Canovan 1992:27）<sup>1</sup>。アレントは『起原』初版において、人間を「私たちは他者（other men）と共に地球上に住んでいる」存在としてみなして、人間の複数性を位置付ける（OT1951:437）。加えて、人間の自発性は、「環境や出来事に対する反応の原理では説明することのできない、人間自らに由来する（out of his own resources）何か新しいことを始める力」と定義付ける（OT1951:426; cf. OT1958:455）。この自発性は、語源にもあるように計画的あるいは、意識的という予見可能な要素はない。まさに、自発性は、予見不可能な人間自らの中から湧いて出てくる、何か新しいことを始める力なのである<sup>2</sup>。

アレントは1951年4月に、この自発性をアウグスティヌス『神の国』の一節と結びつけ、「始まり」概念へと拡張する思索記録を残す（DTB1:III[17], 66）。ここに後にアレントの主要概念として展開される「始まり」概念の萌芽は、自発性にあることが明らかとなり、『起原』初版から後の著作への展開

<sup>1</sup> アレントが様々な著作で展開する人間の本性（human nature）と人間の条件（human condition）の議論は、それぞれ大きく重なる部分もある。しかしながら、人間の条件と人間の本性が、必ずしも同値ではないことは留意しておく必要がある。

<sup>2</sup> アレントは、自発性（Spontaneität）と予見不可能性（unpredictability）が自分の中で同様のものであると1951年3月4日のヤスパースに宛てた手紙の中で述べる（AJB:202）。

の接続がみられる。ここまでの議論を基にして、改めて『起原』初版の再読を試みる。アレントは、反ユダヤ主義から派生したドレフュス事件に着目して、ドレフュスを救い出そうと試みるが断念するクレマンソーの一連の活動に焦点を当てて議論を展開した (OT1951:90f; cf. OT1958:89f)。クレマンソーは、反ユダヤ主義に対して抵抗を試みようとしたが断念せざるを得ない結果となった。まさに、クレマンソーは、自らの自発性によってドレフュスを救い出そうと試みるが、失敗に終わり断念せざるを得ないのである。またアレントは、『起原』第二版 (1958) で論じるハンガリー革命を「前もって練り上げられた計画」に基づいて行われたものではないと述べ (OT1958:497)、自発的な出来事として位置付けている。まさにアレントは、「始まりの出来事」としてハンガリー革命を評価していたのである (百木 2018:261)。

以上を踏まえると、アレントは、「始まり」という用語を使わないにせよ、『起原』初版の段階から全体主義に抵抗する力として、自発性から「始まり」概念なるものを構想していたということが明らかとなる。しかしながら、質疑応答の際に出た「始まり」概念の構成要素の問題や「始まり」のアポリアなど課題も多い。今後、こうした課題に応答することを含め、「始まり」概念の探究を続けていきたい。

#### 参考文献

Hannah Arendt の著作

OT 1951= *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace and Company, New York, 1951.

OT 1958=-----, *The World Publishing Company, Cleveland and New York, 1958.*

DTB1/2= *Denktagebuch 1950 bis 1973: Erster Band; Zweiter Band*, U. Ludz und I. Nordmann (hrsg.), Piper, München/ Zürich, 2016.

AJB= *Hannah Arendt Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969*, L. Köhler und H. Saner (hrsg. ), Piper, München/ Zürich, 1985.

E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, New Haven/London, 1982.

M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, 1992.

百木 漢『アーレントのマルクス-労働と全体主義』人文書院、2018年。

## ■個人発表③

## ハンナ・アレントと「革命」という参照点

寺井彩菜（慶應義塾大学）

『革命について』（一九六三）はハンナ・アレントの著作の中で比較的目立たない地位を与えられてきた。そこで本報告は、アレントの革命論がどのような特徴を持つかに注目し、なかでも思考に焦点を絞ることにより、ハンガリー革命論とアメリカ革命論という二つの革命論を中心に発展したものが「事実性の思考」と呼ぶべき問題系であることを示した。そして、これに対し、アイヒマン論は政治的な思考論の起点ではなく、思考論に道徳的価値判断の問題を導入したもので、むしろ思考論が判断論と混ざり合う契機であることを示した。

## 1. ハンガリー革命と事実性の思考

第一部で扱ったハンガリー革命論においてアレントに称賛されるのは、革命の人びとがそこにある抑圧をあるがままに認識したということである。アレントの革命論の出発点として重要なハンガリー革命論だが、思考についてもある一定の型をもたらししていた。アレントは、『全体主義の起源』におけるイデオロギー批判を前提とし、資本主義と社会主義という図式を超えて、作り出された虚構にもとづく支配とわれわれが経験的に理解しうるリアリティを持つ事実の対立こそが重要なものである、と主張する<sup>1</sup>。このために、そこで思考に期待されている役割は、基本的な事実のレベルでの真実と嘘とを見分け、「事実をあるがままに認識 (to recognize facts as they are)」させることにある<sup>2</sup>。さらに、この思考を可能にするためには行為が必要になるとアレントは述べていた。

## 2. アメリカ革命と思考の失敗——そしてその進化

第二部で扱ったアメリカ革命論の特徴はその悲観的な結末（持続の失敗）にある。この失敗は、ハンガリー革命論と比べてみても際立って強調されている、革命という出来事が持つ「新しさ」のために生じた。この点を論じるために見るべき論稿は『革命について』であり、それは米仏両革命の比較をその持続についておこなうものである。本報告はこの持続性の議論における「思考がなされなかったこと」の指摘を重要なものとして取り上げた。

アメリカ革命の人びとはなぜ彼らの功績を記憶するための思考をなせなかったか。さらに、このとき思考とはどのような営みであるのか。第一に、アメリカにおける反理論的傾向があり、第二に、革命の新しさがあり、第三に、第一のものとは微妙に異なる原因として、政治と哲学の対立関係があった。この対立関係は普遍的なもので、アレントが革命に見出すような思弁的な新しさについて論じようとするとき、それは経験的な語彙では語りようもないし (OR: 198)、他方で、従来の哲学の対象であった観照的な真理とも何の関係もない。

ゆえに、そのまま政治哲学の復興を意味するのではないが、政治と哲学の関係、行為と思考の関係がアメリカ革命論においても見直される。ではアレントが求める思考とはどのようなものか。たとえばアレントは、「記憶され参照されるための道標」の例としてアフォリズムをあげていた。こうした

<sup>1</sup> Hannah Arendt, "Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution", *The Journal of Politics*, Vol. 20, No. 1 (February, 1958), p. 21.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 21.

記憶と回想の議論は『人間の条件』の行為的な物語論とは異なる。『人間の条件』と同じく古代ギリシアに依拠して歴史について論じる「歴史の概念——古代と近代」において、「偉大なおこないや偉大な言葉はその偉大さにおいて石や家と同じくらいに現実的であり、そこに居合わせる人すべてが見聞きしうるもの」であり、「詩人（後に歴史編纂者）は、本質的にむなししいそれらの栄光を保存するだけで」よかったと語られる（BPF: 52）。これに対し、『革命について』の物語論は我々の居合わせない政治的経験に対する記憶と回想の議論であり、くわえて、それは本質的に伝統や（戒律的な）権威といった種類の持続性と相容れないことを特徴に持つ。ゆえにそれを「詩的に思考する才能」が必要とされた（OR: 272）。

さらに、このような記憶と回想の議論に関する相違を統括し、後ろで支えているものは時間性の相違である。『人間の条件』の持続性は現在から連続したものとして過去や未来を捉え、「行為」はアーレントのいうところの「過程性」を特徴に持つ。これに対して、『革命について』の時間性は連続したものと考えられる日常的な時間とも超越的な「永遠」とも異なる形で、断絶を出発点として持続を志向する時間性であった。アーレントが『革命について』の中で展開した、「革命」を「もはや存在しないものとまだ存在しないものとの伝説的な裂け目」とみなす議論は、政治的な含意を高める形で「思考」の議論を引き継ぎ、発展を見せている（BPF: 13）。

### 3. アイヒマン論と思考論の変質

ハンガリー革命論における思考論も、アメリカ革命論とそれから展開された「過去と未来の間の裂け目」における思考の議論も、行為し実際に起こった出来事のリアルティ喪失と思考によるその回復を問題とする（BPF: 8-9）点で、事実性の思考の議論であるといえる。

これらに対して、アイヒマン論における思考論はアーレントの思考に対する関心を受け継ぎつつも、性格を異にしていた。一般に、アイヒマンの議論はアーレントの政治的な思考論の起点として解釈されているし、アーレントは実際にアイヒマンの無思考性を批判する。しかし、革命論と比較してみると、アイヒマン論はハンガリー革命論からアメリカ革命論に至るまで事実性を問題としていた思考の議論に対する道徳的（倫理的）な議論の導入である。

アーレントの衝撃は、彼女がアイヒマン裁判で目撃した「事実」が端的に「悪についての我々の理論と矛盾している」にもかかわらず、アイヒマンの態度とその「仕方なさ」や「時代の不幸」を擁護する意見が寄せられたことにある（「独裁体制のもとでの個人の責任」（一九六四））。アーレントは、このような意見に対し、道徳的な判断はなされるべきであり、そして人間にはそれが可能なのだと反論する。こうして彼女の思考論、のちには判断論、の中に「独断的思考」や「思弁的思考」とは区別された「批判的思考」が登場し、この議論は革命論と類似点（思考の自動化およびイデオロギー批判・伝統の不在）や相違点を持っていた。

この道徳的な議論の地位上昇はアーレントが「事実があってもそれに人間が従うとはかぎらない」ことを問題にしたため、アイヒマン論は政治的な思考論の起点としてではなく、むしろ、思考論の変質として理解されるべきものだ。この変質に伴う判断論の躍進のために、アーレントが革命論を『精神の生活』において継続するとき、アメリカ革命における持続の失敗の問題は「思考」の巻ではなく「意志」と「判断」の間に配置され、革命の持続は判断に委ねられることになる。しかし、革命論において論じられたような思考による事実認識とそれに特有の時間性が持つ政治的重要性を目減りさせるものではないだろう。

【引用略号】OR: *On Revolution*, New York: Penguin Books, 2006. BPF: *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York: Penguin Books, 2006.

## ●書評①

## 『アーレントのマルクス——労働と全体主義』①

(百木 漠 著、人文書院、2018 年)

評者：森川輝一(京都大学)

「本書が目指すのは、アーレントのマルクス批判およびアーレントの労働思想をめぐる研究を通じて、「労働と全体主義」の親和性を明らかにすることである」(22 頁)。かかる企図が十全に果たされているならば、本書は、今後アーレントの労働思想およびマルクス批判について論及するさい、必ず参照されるべき基礎文献となるであろう。たまさか本書の露払いを務めることになった者として(23 頁、62 頁等)、その点を検証したいと思う。

まず俎上に載せたいのは、アーレントのマルクス批判を主題とする第二、三章を中心に頻出する「誤読」という言葉である。「誤読」とは「まちがえて読むこと」であり(『広辞苑』)、アーレントがマルクスのテキストを読み違えた場合、たとえば「労働からの解放」をめぐるマルクスの主張をのちのマルクス主義(者)のそれと取り違えてしまっている場合に、これをアーレントによるマルクスの「誤読」と名指すことは正当かつ有益である(三章 1、2 節)。しかし著者は、アーレントが自らの労働思想に基づいてマルクスのそれを批判的に解釈することをも、「あからさまな誤読」に基づく「歪んだマルクス解釈」と断ずる(115 頁)。むしろ彼女のマルクス批判は、マルクスその人の立場から見れば「歪んだ」と映るであろうが、その歪みは自覚的な「批判」の成果であり、単なる読みまちがいの結果ではないはずである。先行する思想(家)に対する「批判」をひとしなみに「誤読」と呼ぶのであれば、スミスやヘーゲルに対するマルクスの「批判」もまた「誤読」ということになりはしまいか。「正統的な見解を無視した」解釈はすべて「誤読」だ、というのが著者の見解らしいが(117 頁)、思想(史)における「正統的な見解」とは何なのか、ぜひ教えを乞いたいものである。また著者は、何の根拠も示さず、マルクス以外の「各思想家に関する」アーレントの解釈にも「多くの「誤読」が含まれている」と言い放つが(同上)、それが事実ならアーレント思想全体の品質保証にかかわる重大事であり、具体的な例を挙げるべきであろう。

著者言うところのマルクス「誤読」の背景には、「労働」と「仕事」を区別するアーレント独自の「労働思想」が存するが、それは「ほとんどすべて彼女のマルクス批判から生まれてきたもの」だという(14 頁——傍点は評者、以下同じ)。しかし著者は、第一章で 1952~3 年のマルクス論(『伝統』草稿)を検討しつつ、「アーレントはすでにこの時点で、労働・仕事・活動の区別を見出して」と明言し(52 頁)、第二章冒頭ではごくあっさりと、かかる区別は元々「アリストテレスの構想」に由来する、と述べる(76 頁)。第二章で取り上げられるアーレントのテキストは、ほぼ 58 年の『人間の条件』に限られ、同書で示された「労働」と「仕事」の区別に基づき(1、2 節)、いかにアーレントがマルクスを「誤読」したかが論じられる(3 節以降)。第三章以降で検討に付されるのも、『条件』はじめ 50 年代末以降の著作群ばかりである。つまり、「労働」と「仕事」の区別を根幹とする「アーレント労働思想」がマルクス批判から生まれたというテーゼの論証が、というより論及自体が、本書のどこにも存在しないのである(なお、この問題に関してまず検討されるべきは、『伝統』草稿に先立つ 50~52 年の『思索日記』であろう。cf. 拙著『(始まり)のアーレント』岩波、2010 年、第 4 章)。これは一体、どういうことなのか。

しかし後半部分に至り、上の疑惑は氷解する。評者は当初、本書をアーレントの「思想形成」の「追跡」(30頁)として読み進めたが、それこそが「誤読」だったのである。第四章で著者は、『条件』における「社会的なもの」の概念をアガンベンやフーコーの「生政治」と重ね合わせているが、アーレントとアガンベンの議論を接合する箇所で「フロイトを応用し」、「全体主義の恐怖」とは「母なる自然」が「無気味なもの」として回帰してきたものだ、と述べる(180頁)。だが、アーレントがフロイトを黙殺したこと、また、「無気味なもの」をめぐる彼女の思索は何よりもまずハイデガーとの対向において問われるべきこと(cf. 森一郎『死を超えるもの』、東大出版会、2013年、第4章)、いずれも論を俟たない。さらに、続く第五章では、「社会的なもの」の理論的源泉として『全体主義の起源』第二巻の帝国主義論が検討されるが、アーレントがマルクス主義系の議論を批判的に摂取しながら帝国主義論を執筆したのは40年代後半であり、思想形成の追跡が主題なら、50年代のマルクス「誤読」の所産たる「社会的なもの」の源泉を、「誤読」以前の彼女の議論に求めるはずがない。かくて明らかに、本書の企図は、労働をめぐるアーレントの「思想形成」の解明にはない。むしろ、アーレントおよびマルクスの労働思想を独自に読み解いて「労働と全体主義」の親和性という現代世界の病理を抉り出し、その克服を「労働・仕事・活動の三角形バランス」の回復に求める、著者自身の社会理論の構築こそ(34頁)、本書の真の狙いと看做すべきであろう。「三角形バランス」回復というその理論的到達点に照らして、今一度本書の議論を整理してみよう。

マルクスの労働概念(「アソシエイトした労働」)は、アーレントのいう「労働・仕事・活動」の三要素を含む。後者はこの点を「誤読」し、前者を「労働の賛美者」と論難したが、その真の標的は、近代資本主義の下で進行する「労働」の要素の肥大化(「労働のキメラ化」)であり、「その先に予感される全体主義」である(110頁以下)。「労働のキメラ化」がもたらす孤立(疎外)の克服を、自由な共生空間の生成に求めるアーレントの理路は、「アソシエイトした労働」に基づく「自発的結社」というマルクス本来の構想に近接するが、後者はあくまで「労働」を、対して前者は「活動」を重視する(154頁以下)。著者は前者の理路に従い、第六章で「評議会」論を検討するが、その末尾で「活動」と「仕事」の補完関係に触れ、終章では、如上「三角形バランス」を回復する要として、安定した「世界」を構築する「仕事」の重要性を説く。興味深い指摘であるが、なぜ「仕事」なのか、判然としない。「仕事」をめぐる『条件』第四章の議論が正面から検討されることはなく、また、そもそも著者のいう「適正な三角形バランス」とは何か(312頁)、「仕事」と「活動」「労働」がどう結び合えば「適正」なのかについての理論的説明を欠くからである——が、それは著者の次なる「仕事=作品」において果たされる課題である、と看做するのが適正なのかもしれない。さしあたり今は、21世紀初頭の「暗い時代」にあって、如上「三角形バランス」の回復を「労働」に託した19世紀のマルクス、「活動」に賭けた20世紀のアーレント「と共に／に抗して」(cf. 313頁)、「仕事」に着目して彼ら二人の相克と限界を揚棄せんとする壮大な理論的試みの誕生を祝しつつ、擱筆する。



## ●書評②

## 『アーレントのマルクス——労働と全体主義』②

(百木 漢 著、人文書院、2018 年)

評者：隅田聡一郎(立正大学)

本書は、日本において、アーレント研究者とマルクス研究者の「対話」をはじめて拓いたと言えるだろう。従来、マルクス主義者はアーレントの反共主義やマルクス「誤読」を外在的に非難するだけであった。しかし近年、アーレントの草稿・遺稿研究が進展し、『全体主義の起源』から『人間の条件』に至るアーレントの思想形成において、マルクス研究が決定的な意味をもっていたことが明らかになった。今後、マルクス研究者がアーレントを批判するのであれば、アーレントのミスリーディングをたんに指摘するのみならず、マルクスと同じ地平にあるアーレントの近代批判に内在することが求められているのだ。

実はこのような事情は、未だにアカデミズムにおいて通用している通俗的なマルクス批判にも妥当するものだが、本書はそれを徹底的に排しているという意味で一級のマルクス研究書でもある。現代のマルクス研究は、文献学上、従来の政治的かつイデオロギー的解釈を支えてきた『マルクス＝エンゲルス著作集』ではなく、「歴史的・批判的全集」である『マルクス＝エンゲルス全集』(MEGA)をベースとして急速に発展してきた。80年代までのマルクス研究はマルクス＝レーニン主義の影響を拭いきれなかったが、本書も依拠する MEGA 研究は伝統的なマルクス解釈を相対化し、マルクス本来の問題構成に接近することを可能にしているのだ。

合評会の報告では、著者が強調するアーレントの「生産的誤読」をさらに徹底させることによって、「伝統的マルクス主義」とは異なる観点から、アーレントのマルクス批判の射程を同定しようと試みた。本稿では、本書の中心テーマである「①労働と②全体主義」に関する評者の疑問点を再び提示しておきたい。

周知のように、アーレントのマルクス批判は、マルクスがスミスら古典派経済学者と労働概念において多くの前提を共有している点に向けられていた。なるほど著者は、アーレントのマルクス批判の問題点として、「疎外された労働」と「アソシエイトした労働」の混同を挙げ、マルクス自身もまた近代的労働に批判的であったと正しく指摘している(ただし、マルクスがアソシエイトした労働を理想化していたという著者の見解には賛同できない)。しかし、マルクスが労働を「肯定的・創造的活動」として把握したというアーレントの批判を検討するうえで、これまで大論争となってきたマルクスとヘーゲルの関係を「無視」することはできないだろう(思想史研究の観点からも「アーレントのヘーゲル」に言及することが望ましい)。例えば、マルクス自身が経済学研究に本格的に取り組み始めた『経済学・哲学手稿』では、ヘーゲルの労働概念について次のように述べられている。「なおあらかじめ、ヘーゲルは近代国民経済学者の立場にたっている、ということだけは示しておこう。ヘーゲルは、労働を人間の本質として、自己を確認しつつある人間の本質としてとらえる。彼は労働の肯定的な側面を見るだけで、その否定的な側面を見ない」(MEGA I/2, S.405)。ヘーゲルが見過した「否定的な側面」とは「外化」すなわち「疎外」のことで、マルクスは、ヘーゲルの労働論を批判的に摂取することで、『経済学批判要綱』以降、「物象化論」的問題構成から、私的諸個人が労働生産物を互いに譲渡し合う商品生産関係を明示的に把握するようになる。

ヘーゲルを含め古典派経済学に対するマルクスの批判をふまえるならば、ポストンが指摘するように、マルクス以前の古典派経済学者の「労働価値説」は、むしろ「労働富説」にすぎなかったといえる。なぜなら、古典派経済学は価値という形態のうちに隠された内容（抽象的人間労働）を発見したにもかかわらず、なぜこの内容が価値という形態を帯びるのかを問わなかったからである。マルクスが『資本論』第一巻第一章「商品の物神的性格とその秘密」節において解明したことは、私的諸個人が労働生産物を価値とするように関わることによって社会的関係をとり結ぶほかない事態であった。ここで注意すべき点は、労働/仕事/活動の明確な境界線が消失し「労働のキメラ化」が進行するというアーレントの労働論は、抽象的人間労働の一側面（ゾーン＝レーテルが強調した「實在的抽象」）を把握しているものの、古典派経済学と同様に、商品の価値がもつ形態規定性を等閑視しているということだ。つまり、アーレントの「物象化論なき労働論」は、抽象的人間労働が価値に対象化するほかない物象化した生産関係を把握できないのである。とはいえ、アドルノのマルクス解釈を継承し、近代社会における「抽象的労働」による支配を重視する「マルクスの新しい読み方」潮流もまた、もっぱら階級的搾取を糾弾するために「労働」概念を肯定する伝統的マルクス主義を徹底的に批判しており、この点でアーレントの議論と親和性が高いのは興味深い。

第二に、著者がアーレントによるマルクス研究の成果として新たに位置づけた「全体主義論」に触れておきたい。アーレントは、「余計なもの」を生み出す「資本主義の膨張運動」を、単に経済的な「資本の論理」として理解するのではなく、資本主義→帝国主義→全体主義という「膨張運動」の枠組みへと拡張した。ここで、資本主義世界システムを総体として分析するマルクスの経済学批判が、そもそも「国家」や「世界市場」についての体系的展開を欠いた未完のプロジェクトであったことを想起されたい。マルクス以降のマルクス主義者は、『共産党宣言』などの断片的記述から国家論を埋め合わせようと試みてきたし、諸国家システムによって媒介された国際関係についても、資本主義と帝国主義をどのように区別し定義するかについて数多くの論争がなされてきた。現代においても、ハーヴェイがローザの資本主義世界経済論やアーレントの全体主義論に依拠しながら、新しい「帝国主義」概念を提起している。

ところが、伝統的マルクス主義の国家論は機械論的な「土台上部構造」論に依拠しているため、社会と国家の二元主義あるいは経済と政治の分離を実体化し、両者を固定的なものとして把握してしまった。しかし、ウッドも指摘するように、政治国家と経済社会（≒市場社会）の分離および結合は、単なる諸領域の区分ではなく一連の社会的権力関係として把握されなければならない。マルクスの経済学批判の核心は、狭義の経済分析ではなく、国家を構成要素とする資本主義社会システム総体を把握することにあつたが、アーレントの資本主義理解もまた伝統的マルクス主義と同じ水準にあると言わざるをえないだろう。じじつ、無限の資本蓄積が無限の政治的権力の蓄積を必要とするというアーレントの帝国主義論は、両者の構造的連関を把握することがない。アーレントの政治哲学において「労働と全体主義」を媒介する国家はどのように位置づけられているのであろうか。

## ●書評③

## 『アーレント——最後の言葉』

(小森謙一郎 著、講談社(選書メチエ)、2017年)

評者:対馬美千子(筑波大学)

「お前たちは私を失いはしない。／しるしとして残していこう、この紙片と、炎とを。」これはアーレントが大学入学前に作った詩「別れ」からの引用である。本書はこの言葉のエピグラフから始まる。

一九七五年、アーレントは机の上のタイプライターに一枚の紙片を残し、心臓発作で急逝した。その紙片には、『精神の生活』第三部のタイトル「判断」という言葉に続いて、二つの銘が書かれていた。ラテン語で記された第一の銘は、ローマ帝政初期の詩人ルカヌスの叙事詩『内乱』からの引用、「勝てる大義は神々の、敗れた大義はカトーの心に適った。」であった（「勝てる大義」とはカエサルの独裁、さらには帝政を意味し、「敗れた大義」は共和政を意味する）。この一句をアーレントは生涯において繰り返し引用している。ドイツ語で記された第二の銘は、ゲーテの『ファウスト』からの引用、「己の道から魔法を遠ざけて、／呪文の言葉をすっかり忘れることができるなら、／自然よ、ただ単なる男としてお前の前に立つのなら、／ひとりの人間として存在する甲斐もあるだろうに。」であった。この引用は魔法をめぐるアーレントとヤスパースの記憶、とりわけ、ヤスパースによって「魔術」に関係づけられていたハイデガーの哲学に関わっている。本書はこれらの「最後の言葉」がそれぞれ何を意味するのか、どのような記憶がこの二つの銘を関係づけているのか、また「判断」というタイトルはこの二つの銘にどう関連するのかを解明しようとするものである。言いかえると、アーレントの残した「しるし」とそこに宿る「炎」について考察するものである。あとがきで著者が「その紙片に打ち出された最後の言葉をよく読めば、本当にすべてが一種の劇のように立ち現れてくる。そのように直感したとき、本書の構想が生まれた。」と書いているように、本書は残された「しるし」をめぐる「一種の劇」というユニークな構想にもとづくアーレント研究書である。

このように『アーレント最後の言葉』は、一般に看過されがちなアーレント思想の核心につながる言葉に着目し、そこから考察を立ち上げている。本全体の構想だけでなく、各章の随所に著者の鋭い着眼にもとづく考察がみとめられる。また、これまでアーレントの研究書が掘り下げて論じてこなかったユダヤ史との関連でアーレント政治思想を考察していることも本書の特徴だといえる。例えば、第二章はアーレントの恩人であったサロ・パロン、第三章はアーレントをシオニズムへと導いたクルト・ブルーメンフェルトを取り上げ、ユダヤ史と歴史記述の問題について論じている。第一章、第三章、第四章には「ドイツ・ユダヤ人」の置かれた歴史的立場についての考察があり、アーレントを理解するためには「ドイツ・ユダヤ人」の歴史を理解することが肝要であることが示唆される。

また、アーレントの「最後の言葉」の意味を解明するために、著者は彼女の著作だけでなく古典作品、他の思想家の著作、史料等を丹念に調べ、探究を進めている。第一の銘であるルカヌスの詩句における「敗れた大義」については、各章での綿密な考察を通して、その意味を明らかにすることに成功していると言えるだろう。著者によると、アーレントにとってこの詩句は共和政の擁護を意味するのだが、それは「あらゆる政体から独立した自由」にもとづくもので、「特定の信念とか信条」ではなく、「無関心＝無利害＝無差別」から生じる判断に関わる。「世界内に存在しながら同時に一つの外

部を確保すること」により可能となる、眼前の物事からの独立にもとづく判断である。またそれは「帝政的なものに対する抵抗」という意味での「政治的態度」に関わり、勝敗を越えたところで「人間の尊厳」を取り戻すための「政治原理」を示す。本書は、アーレントとフリードリヒ・フォン・ゲンツ、ラーエル・ファルンハーゲン、サロ・バロン、クルト・ブルーメンフェルト等との関係を丹念に描くことにより、この「敗れた大義」を「政治的責務」、「政治的態度」としてアーレントが彼らと共有していたことを示唆する。例えば、第一章では、若きアーレントがゲンツと時代精神に抵抗する「努め」を共有していたことが語られる。その「努め」とは、アーレントがゲンツ論で引用する次のゲンツの言葉に凝縮される「時代の嵐を止めることはできなくても、また止めるとまでは思わなくても、嵐を堤防のなかに囲い込もうと試みる少数の人々が必ずいなければならない」という思いにもとづくものである。このように本書はアーレントの思索者としての生を根底から動かしていた「努め」、「政治的責務」、あるいは「政治的態度」を照らし出している。

さらに、第三章はこれまで研究者があまり疑問を抱くことなく受け取ってきた『ハンナ・アーレント伝』を書いたヤング＝ブルーエルや『思索日記』を編集したノルトマンによる伝記的記述に対して疑義をしめしており、その点でも本書は意義深い。ここで取り上げられているのは、ヤング＝ブルーエルやノルトマンが事実として語っている内容、すなわち、『イエルサレムのアイヒマン』をめぐるアーレントとブルーメンフェルトのあいだに「諍い」や「軋轢」があり、死の床にあるブルーメンフェルトを見舞った彼女の和解の試みが「失敗した」ということである。著者は、彼女たちが依拠している史料だけでなく、彼女たちが参照していない史料を丹念に調べ、この内容に疑義を呈している。そして、アーレントとブルーメンフェルトは仲違いどころか、友愛で結ばれていたのであり、共にイスラエルの「国策としての神権政治」という「勝てる大義」に抵抗し、「敗れた大義」の側に立っていたのだという可能性を指摘している（ここでの「勝てる大義」はイスラエルの「新たな国民の統合原理」である「聖書的・旧約的な由来」、「画一的で超越的な一つの原理」にもとづくものである）。さらに、ヤング＝ブルーエルやノルトマンは「勝てる大義」となったイデオロギーに導かれていることを示唆している。

第二の銘についての考察は主に第五章と終章にある。著者によると、第二の銘は、ヤスパースとハイデガーの間でアーレントが行う「判断」に関わる。アーレントはハイデガーの「詩的操作の魔術」を遠ざけることができず、「魔術抜き哲学」を追求したヤスパースと歩調を合わせて進むことはできなかったが、「詩的操作の魔術」に対する警戒心は持っていた。そして彼女の「判断」は「ヤスパースと共に、かつヤスパースに反して」、「ハイデガーと共に、かつハイデガーに反して」行われるものであった。その判断は、「存在のなかで」ではなく、複数の人々の間で行われる「共同の熟議」を通して行われる。著者は、この判断において、「言説のなかで支配している生起」（ハイデガー）に対する「敗れた大義」の生起、言語活動そのものの出現が起こっていると考える。

第一の銘については十分な説明がされていたが、第二の銘についてはさらに踏み込んだ考察ができたのではないかという印象を持った。第二の銘との関わりにおいて、アーレントの「意志」に対する批判的な視座がハイデガーの後期思想によって開かれていた可能性や、アーレントが『言葉への途上』について語るのを意図的に避けていた可能性が指摘されており、確かにこのような指摘は重要である。ただ、アーレントによるハイデガーの読解・批判についてのさらなる考察や、ハイデガーの著作自体（とくに後期の著作）のより丁寧で厳密な読解が必要だったと思われる。また、終章で哲学的な言葉が出てくる箇所では、それぞれの言葉が位置付けられる思想の文脈をより丁寧に読者に示したうえで、

議論を進めることもできたのではないだろうか。

しかし全体として本書は、新たな視座をもたらすことによりアーレント研究に大いに貢献するものであり、著者が「行政—技術的な全体主義」と形容する今日の現状にどのように向き合うべきかを、アーレントの残した「しるし」を通して、私たちに考えさせる書物となっている。また本書は、単に残された「しるし」の謎解きに終始するのではなく、「しるし」についての考察を通して、そこに宿る「炎」の存在を私たちに指し示していると言えるだろう。

## ●書評④

## 『アーレントと二〇世紀の経験』

(川崎修・萩原能久・出岡直也 編著、慶應義塾大学出版会、2017年)

評者：松元雅和(日本大学)

ハンナ・アーレントはわが国でもっとも読まれている政治理論家の一人である。毎年のように研究書や研究論文が刊行され、その内容も全体主義論、公共性論、人権論、暴力論、責任論など枚挙に暇がない。ここで取り上げる本書は、共編者の専門が示すように、こうした一連のアーレント研究のなかでも、政治理論以外の専門も交えて彼女の主要著作を多面的に読み直すことで、その今日的アクチュアリティ——あるいはその限界——を浮かび上がらせようとする共同研究の成果として、独特な切り口を備えている。

書評に入る前に一言。評者の専門は現代英米圏の政治哲学・政治理論であるが、方法論研究の一環として、思想研究と実証研究の接点といったテーマに関心をもっている。その意味で、本書の冒頭で指摘される、「彼女を政治学の学説史的に位置づけたり、教科書的に説明したりしようとするときに感じる、据わりの悪さ」(v 頁)にとりわけ注目しながら読み進めた。本書の醍醐味のひとつは、社会学者がアーレントをどう読むかという点にあり、こうした方法論的関心が本書評の基底になっていることを予告しておきたい。

\*\*\*

はじめに本書の概要を紹介しよう。第一部「活動・政治・悪」では、主に思想・哲学的側面から、アーレントの主要著作に光が当てられている。第一章は、『全体主義の起原』『人間の条件』『革命について』等で現代社会における活動的政治の一形態として肯定的に言及される「評議会」制を取り上げる。近代の議会制や政党中心の政治実践に対して、彼女が古典古代の共和政体を理想化したことはよく知られている。本章では、こうした理想が現代に取りうるかたちとして、彼女がハンガリー革命(1956年)をモデルとする少人数の評議会制を取り上げたことの意味が、〈活動〉のもつ可能性と危険性の両面から分析されている。

第二章は、『人間の条件』の鍵概念である〈労働〉〈制作・仕事〉〈活動〉の区別と、政治との関連を再考している。〈活動〉としての政治が、歴史的にも「激レア」であり、私たちにとって縁遠い概念である点を踏まえれば、むしろ〈制作・仕事〉としての政治の側面を析出した点が一層示唆的であり、著者にとって「腑に落ちる」。「政治の定義は政治学者の数だけある」としばしば(誇張交りに)言われるが、本章は、その著作を通じて独特な政治概念を提示し続けたアーレントが、政治学一般でどのように受容され、役立てられるかの一例となっている。

第三章は、『全体主義の起原』から『イェルサレムのアイヒマン』まで、アーレントの全体主義論に通底する「悪」の観念に焦点を当て、一見したところの強調点の変化を検討している。ナチス・ドイツで生じたような悪(人類に対する罪)を分析するなかで、集団の罪と集団における個人の罪が、ドイツと日本の戦後裁判とともに再考される。本書の副題が示すように、全体主義という前世紀の歴史の産物についてのアーレントの思考から得られるものは、個と全体という実は日常的かつ普遍的なテーマ設定であり、それは今世紀の社会においても決して無縁ではないということであろう。

第二部「全体主義と権威主義」では、『全体主義の起原』を中心に、アーレントの著作が比較政治学や社会学といった社会科学諸分野でどのように役立てられるかが検討される。第四章では、『起原』を構成する人種主義、官僚制、イデオロギー、テロル等の鍵概念が科学的説明における独立変数と従属変数のどれに当たるかが検討される。アーレントの全体主義論は科学的仮説としては明確性に欠け

ており、それが比較政治学方面における低い扱いに繋がっている。こうしたなか、その理論構成がもつ形式的特徴を精緻化しようとする本章の試みは貴重である。

続く第五章でも、J・リンスらと比較しつつ、アーレントの全体主義論の社会科学化が試される。アーレントは社会科学批判の一端として一般化や理念型を避けているように見えるが、にもかかわらず彼女の全体主義論は社会科学に適した枠組みへと整理されう／されるべきである。問題は、こうして一般化・平準化されたところの彼女の研究から、社会学者が何を得られるかである。前章と本章は、アーレントを素材として、政治思想や政治理論が社会科学一般にとつての知的資産としてどこまで有意かを検証するモデルケースとなっていると言えよう。

第六章は、ナチス・ドイツの登場を社会的背景として、M・ホルクハイマーらフランクフルト学派が着手した権威主義的パーソナリティ研究と、アーレントの全体主義論との共通点および相違点を明らかにしている。とりわけ、後者が取り上げるアイヒマンに特徴的な権威への従属は、前者の権威主義の観点から分析可能である。本章ではわが国の社会学におけるSSM調査も言及されているが、ポピュリズムへの近年の注目とも併せて、権威や権威主義がもつ心理的メカニズムや政治的機能について、今日的再検討が一層進められるべきだと思われる。

第三部「ナショナリズムと革命」では、アーレントのナショナリズム論と革命論の有効性が検討される。第七章では、アーレントの手法が現象学的であると指摘されたのち、『全体主義の起原』におけるナショナリズム論が、『人間の条件』で登場する、現実から遊離した「世界疎外」的特徴から分析される。E・フッサール、M・ハイデガー、K・ヤスパースといったドイツ時代の学問的影響関係を鑑みれば、その著作に現象学的手法が見られるのも合点がいくが、それが『起原』と『条件』というかなり趣の異なる著作に通底しているとの指摘は興味深い。

第八章では、A・スミスやE・ゲルナーなど、これまでイギリスの社会学周辺で蓄積されてきたナショナリズム研究に対して、ポスト冷戦期に噴出した暴力的なナショナリズムや、今世紀も拡大を続ける移民・難民問題が対置され、後者の側面に注目したものとして、アーレントのナショナリズム論が再評価される。ネーションは文化的概念であると同時にすぐれて政治的現象であり、それは人間の政治的条件を思考の中心に据えてきたアーレントの著作においてとりわけ当てはまる。グローバル正義の一環としてナショナリズムや国境開放の是非を問う昨今の政治哲学的議論にとつても無視しがたい論点である。

第九章は、アメリカ革命史研究において自由主義的解釈からも共和主義的解釈からもアーレントの革命論が顧みられていない状況を、両者の内容や力点の相違点を踏まえて分析する。具体的には、実証的手法や学問分野としての違いよりも、より根底的なデモクラシー観や憲法観において両者は異なっており、それが学問上の溝を生む一因になっていることが指摘される。A・トクヴィルやJ・ハーバーマスの扱いとの対照性を踏まえると、歴史家が思想家をどう用いる／用いないかは、図らずも歴史研究における暗黙の思想的土台を浮き彫りにしている。

第一〇章では、アメリカ独立革命とフランス革命を対比的に捉えるアーレントの革命論が、演繹的・遡及的な論理構成に陥り、歴史研究としては無理なフランス革命解釈を招いていると指摘される。例えば、自由と必然の対比というアーレントの政治観をそのまま両革命の相違として提示するのは、その実態に照らし合わせれば牽強附会の観を免れない。前章および本章は、歴史研究から見たアーレントの限界を指摘するものであり、思想家研究とは一線を画したアーレントの学術的評価を問いなおす試みとして、本書の特色をよく表している。

以上概観してきたように、本書の基本的狙いは、アーレントの政治理論を思想内在的というよりは、他領域と大胆にクロスオーバーさせたうえで、その独自性を改めて析出するというものである。こうした思想研究と実証研究を横断する試みは、管見のかぎり国内外でもあまり前例のないものである

う。これもひとえに、アーレントという 20 世紀の知的巨人を再評価するという目標に向けて、各執筆者が各々の専門分野の知見を存分に発揮した結果であり、まずはその成果が一冊に纏められたことの意義を最大限に強調したい。

\*\*\*

さて、本書が目指す、アーレントと社会科学の接点を探るにあたっては、本書の端々でも触れられていたとおり（83-5 頁、122-6 頁）、アーレント自身が因果的説明を主軸とする科学的アプローチと一線を画そうとしていることが問題となる。実際、『思索日記』では、「精神科学における方法」と題し、『全体主義の起原』というタイトルは因果的説明を連想させるとして、再考すべきだったと回顧しているほどだ（ノート 4・23）。ちなみに精神科学は、社会科学の実証主義化への反発として 19 世紀ドイツで生まれた J・ドロイゼン、W・ディルタイらの歴史学方法論に遡る。『起原』の序文でも、ヤスパースがアーレントの著作をドイツ精神科学の系統に棹差すものと指摘していた。

にもかかわらず、『起原』には出来事を因果的関連として説明するかのような記述も数多く見られる。例えば、産業革命から帝国主義に至る過程でユダヤ資本の相対的地位が低下し、反ユダヤ主義に結びついた（第 1 部第 2 章）。あるいは、近代化が遅れ国民国家の確立に失敗したドイツで種族的ナショナリズムが生じた（第 2 部第 4 章）。国民国家を支えた階級社会が崩壊するなかで根無し草的な大衆が登場した（第 3 部第 1 章）。こうした記述は、科学的説明における仮説形成に相当するといえるかもしれない。仮説形成とは、実証的に検証されるべき因果命題を定式化する発見的過程のことである（本書 89、125、141 頁も参照）。

あるいは、アーレントの社会科学批判は「説明と理解」という方法論上の対比も想起させる。理解とは、科学的説明と対比して精神科学の伝統で重視された、行為者の内的精神を感情移入によって了解する方法である。この点では、『政治思想集成』の原題（*Essays in Understanding*）にあるように、アーレントが全体主義をはじめとした 20 世紀の現象を「理解」することに重きを置いていたことが示唆的である。考えをさらに進めれば、行動論批判の文脈で「行動」と対比された「活動 action」概念（『人間の条件』第 6 節）を、志向性や因果／理由の区別に基づく哲学的行為論と重ねて読むこともできそうだ。

しかし、このように評者が抱く方法論的関心が、アーレントを読む唯一の、あるいは主要な視点であるとも思えない。なぜなら、何であれ特定の方法に当てはめることは、それ自体思考とその産物を標準化する結果になってしまうからである。研究活動は通常、先行研究の批判的吟味から研究意義の提示まで、いわば学問共同体のなかの協働作業の一環として実施される。方法論は誰であれ結論の妥当性を追試し、検証しうる学問的客観性を保証してくれるものであり、こうして標準化された過程のなかで書き手に関する特定の属性は意識的にふり落とされる。

対照的に、その政治観や革命観が示すように、アーレントの書く文章には彼女自身の世界観が刻み込まれている印象がある。その意味では、彼女の著作をいわば「通常科学」の一部に回収することの是非が問われうる。とはいえ、その「形而上学的な自由連想」（本書 30、266 頁）としてのアノマリ一性を強調すれば、今度はアーレント研究者以外の研究者にとって、それでもアーレントを読む意義を示すことが困難になるという葛藤もある。本書評の冒頭で触れた、アーレントを学説史的・教科書的に位置づけるときの「据わりの悪さ」の一因は、こうした点にもありそうだ。

評者自身は、本書を通読してアーレントの著作がもつ手触りの理由のようなものが掴めたように思う。これまでも、またこれからもアーレント研究が蓄積されていくなか、本書は評者のような門外漢も含めて、アーレントをなぜ読むのか、どのように読むのかについて改めて考える絶好の機会を与えてくれるはずである。



## ●書評⑤

## 『公共的なもの——アーレントと戦後日本』

(権安理 著、作品社、2018年)

評者：河合恭平(大正大学)

1990年代以降から2000年代半ば辺りにかけて、国内の人文社会科学の諸領域において公共性という語に対する関心の非常な高まりを見せた時期があった。権安理によって書かれた全三部から成る本書は、この時期をメインにこれまでなされてきた公共性をめぐる議論や言説の回顧を行うものである。かかる作業は、公共性概念の研究蓄積を引き受けるという点でも非常に重要な意義を持つ。多くの研究者にとって、あの豊富な議論をどのように引き受けるべきか苦慮しているのが現状ではなかろうか。

さて、本書の序章には、著者自身の問題関心が掲げられている。「多様な言葉『公共』」には、「どのような意味があり、なぜ求められるのか。日本の歴史の中で、いかに受け入れられてきたのか」(p. 1)。また、「公共性もしくは〈公共的なもの〉が多義的であることは、その意味内容がやみくもに拡散することを許すだけなのだろうか。その多様性の中に共通する何か……はあるのか」(p. 21)。このうち、「共通する何か」に関する問題関心の方については、評者の読むところ、主に第一部で応答する構成となっている。

そして、本テーマにかかわりの深いアーレントの思想を指標にしながら(p. 7)、「〈公共的なもの〉にまつわる戦後日本の歴史をいくつかの段階に区切り、各段階における意味を社会状況との関係から明らかにする」(p. 21)という本書の特徴をなす目的が設定される。以下、この書評では、まずは各章を紹介し、その後いくつかのコメントを付すこととする。

まず第一部は、〈公共的なもの〉について、主に90年代後半以降の議論とアーレントの思想を素材に、それがいかなる概念であるかを検討するパートである。

第一章では、公共性とは「何であるのか」(p. 33)自体の検証を行っている。特に、公共性に含まれる意味としてopen(開放性)とcommon(共同性)をめぐる論者の対立を、主にゲーテッド・コミュニティをめぐる議論に照準して検討し、そこから対立する両者に共有物がないかを問う(p. 39, 45)。評者の読むところ、あくまで本章の観点のみに関する限り、共有物はないというのが応答と思われる。権は、「〈公共的なもの〉一般の可能性の条件」として開放性を見出すが、ゲーテッド・コミュニティを評価する側の論者が、これに反していることを論じているためである。

第二章では、立場の相違にもかかわらず、〈公共的なもの〉がなぜ求められて「ある」のかという検証が目的とされる。たとえば、自由に眼目を置く齋藤純一や山口定らと、国民の共同性を強調する佐伯啓思らには、〈公共的なもの〉の追求をめぐる対立があった。この対立について、権は、両者は社会批判という出発点は同じであるとしている。すなわち「社会を変革する可能性を考えることができ、社会と人間の関係が『開かれた』ものとなる」(p. 62)ことに、〈公共的なもの〉が求められて「ある」ということになる。

第三章では、様々な時代・場所にある〈公共的なもの〉を、通底する一つの物語のうちに描くことの可能性が問われている。これに権は、秩序形成という機能が通底していることを主張する。たとえば、古代では支配者、中世では神、近代では市民が〈公共的なもの〉の担い手となり機能してきた。そして後期近代では、それは私的領域に条件づけられながら、そこから解放された自由な人間が担い手となり、超越する象徴が形成され機能するという。ただし、そうした象徴は国家や科学などのイデオロギーとしても出現しうるゆえに、〈公共的なもの〉を担う人間の意識と自覚が重要であると結論づけられる。

続く第二部では、〈公共的なるもの〉に関わるアーレントの諸概念が検討される。

第一章では、複数性概念の検討がなされている。そこでまず、〈社会的なるもの〉は「一人」、〈政治的なるもの〉は「私、友、敵」の（最低）「三人」、〈公共的なるもの〉は「二人」という人数によるユニークな区分が提起される。ここでは、「二人」こそが複数性を表している。そのうえで、フッサールおよびハイデガーの現象学による「二人」の認識との比較がなされ、アーレントの特徴が導き出される。その「第一は、それを見届ける……他者との非対称的な関係性であり」、「第二は、自己内の“他者”である」（p. 113）。これは、すなわち自己が複数化されることを意味するのだという。

第二章は、「アーレントにおいて、public と common はどのような形でかかわってくるのか」（p. 121）という問いに取り組んでいる。そこで権は、D・R・ヴィラを参照しつつ、〈公共的なるもの〉が失われている「世界疎外からの脱却は、……『私自身』から断絶しつつも互いに関係することによって可能となる」とし、「そのためには、断絶を可能とするような間が存在しなければならない」（p. 134）と論じる。そして、この間こそが、まさに「〈共通なるもの〉としての世界」（p. 134）としての空間となり、ここに public と common がアーレントによって結びつけられると結論づけられている。

第三部では、本書のメインパートとして、戦後日本における〈公共的なるもの〉の言説および社会学的認識の変遷について、アーレント思想の受容との関係で検討されている。

第一章では、1960-70年代の公共性の意味内容とそれをめぐる社会学的な言説について、住民運動に関する当時と後年からの研究を参照しつつ議論がなされている。権によれば、戦後以来、公共性は国家に独占的に担われてきたが、この時期に、私的領域から発する問題が環境や平和などのより普遍的な問題と結びつくことによって、住民・市民の公共性と称されるものが生じてきたという。ただし、この公共性は〈国民的なるもの〉と矛盾するわけではなく、ゆえに、市民にとってより身近な問題に関わる地域エゴによる公共性が忘却されてきたことも論じられる。

第二章では、日本でアーレントの思想が積極的に導入された90年代後半と市民活動が評価された時期がほぼ重なっている点に着目している。権は、両時期の重なりを偶然としつつも、60-70年代の住民運動と違って市民活動は日常的であり、目標の達成よりもその過程自体に価値を置いている点に、アーレント思想と市民活動の共振関係を見出している。ただし、アーレントの活動概念は自由にに基づき、またそれ自体が目的となるゆえに神聖視されやすい面もあり、中野敏男が批判した活動への動員の例へと結びつきうる市民活動の道徳性も、この側面に起因するということが権によって論じられる。

第三章では、1995年の阪神淡路大震災以降、主に地域社会学の領域においてアーレントの思想が積極的に導入されたなかでの、〈公共的なるもの〉の特徴を問うている。権によれば、そこには「多様な生を前提とした『間人格的な関係（顔の見える関係）』が構築されることが肯定され」（p. 212）た特徴があったという。たとえば、高齢者、要介護者、障がい者などのいわゆる弱い主体の唯一無二性への着目である。そこでは、身体の多様性からくる各人のニーズへの着目が、複数性概念とともに受容されたのであり、ここにアーレントの意義があったのだという。

第四章では、90年代後半以降を対象に、日常生活の舞台である地域が〈公共的なるもの〉との関係で表象されるに至る論理と、その特徴を明らかにしている。そこで、O・F・ボルノウの現象学に依拠しながら、諸個人のパースペクティブから地域がそれぞれに意味をもって再構成された空間として、ローカリティという概念が導入される。そしてこのローカリティに加えて、アーレントの思想に依拠してこそ、日常生活における人やものとのつながりを公共の論議の俎上に載せることが可能になることが明らかにされる（p. 241）。

第五章では、2000年以降の〈公共的なるもの〉の議論として公共哲学を取り上げ、また、2009年政権交代後の民主党政権の「新しい公共」、それに先立つ自由民主党小泉政権の「新たな『公共』」、安倍・麻生政権の「新たな公」の、それぞれの類似性が何を語るのかを問うている。権は、類似点と

して、国家と市民の関係が形式上は対等とされた点、また、〈公共的なもの〉を市民が担うことを国家が強く後押しする点を提示する。そして、こうした参加が国家による必要として要請されるとき、〈公共的なもの〉は、自由とかけ離れ、一人主体状態としての〈社会的なもの〉に接近しうることが問題として提起される。

終章では、前章の問題提起を受け、それへの応答によって本書がまとめられる。その応答は、第一に、「国家と市民はその定義上対等ではない」こと、第二に、「唯一無二で具体的なニーズや問題に対する配慮」として提示される。また、アーレントの共通世界が〈物質的なもの〉と関係しうることから、「仕事」が介在する空間への着目が展望として提示される。たとえば、廃校や空き家を活用したシェア=コモンスペースは、「多弁的で論争的」(p. 291)であり、共通感覚が育まれる可能性を秘めていることが予告され、本書は閉じられる。

さて、以上の試みによる到達点の一つは、アーレント思想を媒介に、日本での〈公共的なもの〉に関する言説、特に社会学におけるその内容と流れを明らかにした点である。このことは、アーレントの思想研究と、公共性を対象とした社会学研究の、双方に対する寄与をなすように思われる。

まず、アーレント思想研究への寄与に関してだが、第三部で明らかにされたように、「身体の多様性からくる各人のニーズへの着目が、複数性概念とともに受容さ」れた点や、彼女の活動概念と生活から生じる市民活動を同列のものに見なす社会学の特徴は示唆に富む指摘である。こうした受容は、アーレントの思想の再考を迫るものであろう。なぜなら、彼女は、身体性や生活に関する、いわゆる「私的なもの」や「社会的なもの」は公共性を形成するどころか縮小させてしまうと考えるためであり、このことは社会学的な公共性の認識からすれば違和感のあるものに映るためである。むしろ、アーレントの主張にも妥当性はある。

しかし、近年ではJ・バトラーの『アセンブリ』などで論じられるように、だからと言って、「私的なもの」や「社会的なもの」がもはや公的ではありえないということもできないだろう。評者は、アーレントが論じる身体性について、1. 生命維持の必然性に関わる身体性（空腹、貧困、雇用問題など）と、2. 生命維持の必然性に関わらない身体性（人種、民族、性など）を分け、後者については、生物学的な身体（what性）と政治性を帯びた身体（who性）の二つの観点があり、さらに後者については公共性を持つ可能性があるように考える。このような再検討の余地はありうのではないか。

他方、社会学への貢献として、アーレント受容の問い直しが挙げられる。本書で提示された、市民が公共を担うことを国家が強く後押しする2000年以降の〈公共的なもの〉の言説は、第三部の流れを踏まえるならば、アーレント思想の導入と市民活動の共振関係の先に生じたものと見ることができ。そしてアーレントならば、このような〈公共的なもの〉の状況を「社会的なもの」への近接として厳しく批判するに違いない。つまり、彼女の思想の導入によって形成された〈公共的なもの〉の言説が、結果として彼女が批判してやまない「社会的なもの」へ接近するという食い違いが生じているわけである。評者は、こうした食い違いの原因は、社会学によるアーレント受容の問題として、「社会的なもの」と公共性の対立関係への認識が不十分だったことにあったと考える。そして、その不十分は、上に見出されたアーレント思想研究への本書の貢献から導かれた再考によって補われうるだろう。

最後に疑問点を述べておきたい。筆者は、戦後日本の特殊歴史的に成立してきた〈公共的なもの〉の文脈の中で、筆者自身によるアーレント解釈がどのように位置づけられ、展望されうると考えるのか。この点について、若干、不明確に感じられるのは惜しまれる点ではないだろうか。たしかに展望として、「仕事」が介在する空間への着目が述べられている。しかし、それは本書全体から得られた戦後日本の特殊歴史的な文脈の知見とどう関連づけられるのか、読者にとって大いに興味をそそられる点であろう。

## 編集後記

日本アーレント研究会会報 *Arendt Platz* (第4号) をここにお届けいたします。

本研究会は、今年度より「日本アーレント研究会」と名称も改め、名実ともに日本国内におけるアーレント研究の重要な場となりつつあります。本会報もそれに応じてますますの充実を図るべく企画が組まれました。

今号からの新たな試みとして、アーレントの研究文献を対象とした書評を掲載する運びとなりました。ここ数年間の国内におけるアーレント研究の興隆は目覚ましいものがあり、書評の対象書籍の絞り込みに苦勞せざるをえなかったというのは、贅沢な悩みと言えましょう。書評の掲載については次号以降も継続し、優れたアーレント研究を広く共有するための一助となればと考えております。

また、今年度の大会でもシンポジウムが開催され、その報告要旨も掲載しております。ご寄稿をご快諾いただいた宮崎裕助先生、網谷壮介さんに御礼を申し上げます。

それに加えて今年度は、ドルトムント応用科学大学のシュテファニー・ローゼンミュラー教授をお迎えし特別講演を開催いたしました。当日の講演原稿の掲載をお許しくくださったローゼンミュラー教授、紹介文をお寄せいただいた矢野久美子先生、詳細な解説文をご寄稿いただいた阿部里加さん、翻訳の労をとってくださった橋爪大輝さんに感謝申し上げます。

最後に本会報の今後の展望について申し上げます。すでに前号の「編集後記」でもお知らせした、1~2 本程度の査読論文を掲載するという方針が、本研究会のスタッフ間であらためて確認され、それに向けての具体的なスケジュールも少しずつ固まってまいりました。とはいえ、この計画を実現するにはいくつかの課題も残されております。引き続き皆様のご協力を賜ることができれば幸いです。

(文責：編集補佐・齋藤宜之)

---

## Arendt Platz 第4号

---

2019年4月1日 発行

編集 日本アーレント研究会編集長：河合恭平 編集補佐：齋藤宜之  
編集補助：嶋崎史崇

発行 日本アーレント研究会 <http://arendtjapan.wix.com/arendt>

事務局 〒470-0136

愛知県日進市竹の山 3-2005

椋山女学園大学人間関係学部心理学科 三浦隆宏研究室内

印刷 株式会社 プリントパック

---