

ハンナ・アレントの政治哲学 (I)

—H・アレントのコペルニクスの転回—

志 水 紀 代 子

Hannah Arendt's Political Philosophy (I)

—Her “Revolution of Thinking”—

Kiyoko SHIMIZU

< は じ め に >

私はこの小論に先立って、「ハンナ・アレントの政治哲学・序説」¹⁾を著わしているが、これはそれに続くものである。序説において私は、アレント H. Arendt (1906～1975) の生きた時代とそこに展開された彼女の思考活動の軌跡を、一つにはアメリカの社会思想家H・S・ヒューズ (H・Stuart Hughes 1916～) を手懸りに、さらにもう一人イギリスの女性政治学者M・カノヴァン (Margaret Canovan 1939～) の解説の助けを借りて辿ってみた。簡単に要訳すると以下の通りである。

ヒューズはその著20世紀の思想史を綴った三部作の最終巻 (1930～1965年) 『大変貌』(The Sea Change, 1975年) の中で、アレントを「ファシズム批判者」として位置づけ、彼女を一躍有名にした『全体主義の起原』(The Origins of Totalitarianism, 1951年) をとりあげて、第二次大戦後の東西の冷戦状態の緊迫した中で、そうした緊迫したイデオロギー的雰囲気に対決するものとしてもたらされた「もっとも該博でもっとも心に響く」書であったと紹介している。しかし、その書が著わされた時代的背景を色濃く反映して「(全体主義的) 現象のナチ的形態とソヴィエトの形態の違いを見逃し、ないしは軽視して、この二つを<本質的に同じもの>として論じた」点を致命的な弱点としてあげ、その後に書かれたどの本よりも急速に時代遅れのものになったと断定した。これに対してカノヴァンは、その著『ハンナ・アレントの政治思想』(The Political Thought of Hannah Arendt, 1974年) の中で、この書についてヒューズと全く違った観点から、より今日的な問題提起をしているものと高く評価する。即ち彼女は、ヒューズがこれをあくまで客観的な歴史書としての側面に重点をおいて評価し、論理的な飛躍やアマチュア性を論外的ものとして否定する学問的な態度を貫いたのに対して、アレントのたてた問題提起に先ず共感し、著者の内面に立ち入ってその視座を共有しつつ、そこにおいて把握された

事態を整理し、全くユニークなスケールの大きな政治思想であることを明らかにしてみせたのである。筆者はアレントの評価にみられるこの両者の対照的な捉え方の相異点に注目した。そしてM・ホルクハイマー (Max Horkheimer 1895~1973) とT・アドルノ (Theodor W. Adorno 1903~1969) がその共著『啓蒙の弁証法』(Dialektik der Aufklärung, 1969年)における「反ユダヤ主義」の説明の中で、人種差別と性差別を同根のものとして取り扱い、ユダヤ人の悲劇を女性に共通するものとして「三千年の間、支配することがなかった」という両者の共通項をあげ、いささかの諦念をこめて傍観的に論じている事に注目したのである。彼等と同じくユダヤ人の亡命者^{エミグレ}であったアレントは、その上女性として二重に差別される立場にあって、この悪夢のような現実体験をより深刻に主体的に受け取め、何故このような事が起こりえたのか、どうすればこのような悲劇を二度と起こさないですむのかということ考えたのではなかろうかと。そのように考えた時、筆者にはアレントの独自性、なかならずその思考回路が一層身近なものとして見えてきたのであった。

前回はこのような経緯の概要を点描するにとどまったが、今回は更に一步踏み込んで、彼女の問題意識、発想の斬新さをみると同時に、彼女の内面から彼女をとらえ、その難解な思考過程を明らかにしてみせたカノヴァンの姿勢にも注目してみたい。

小論において筆者は前回同様カノヴァンの解説を手懸りにしながらアレントの思考過程を辿りつつ、彼女が晩年カントの政治哲学を講じ、とりわけその「趣味判断」に注目した理由について一つの試論を展開してみたいと思う。そこに見られるカント解釈の視点は、筆者が長年拘って来たところのものであり、改めてその姿勢を明らかにする意味あいをもこめて「コペルニクスの転回」という言葉を使うことにした。その転換過程を充分展開できればと願う。

＜アレントの政治観と独自の思考様式＞

まず最初に、アレントの政治観について概観しておきたい。カノヴァンが明らかにするところによると、彼女の見解は、学界の正統的な見解、殊に社会科学の正統的な見解と全く対立した立場に位置している。一つには政治が社会学の分野に包摂され、社会学の諸カテゴリーによって理解されるのが適切だと考える「正統派」に対して、政治的行為そのものの捉え方を異にするアレントは、政治が社会システムの下位システムと考えられたり、個々人のもつ政治的忠誠や政治的意見が社会階級への帰属や社会的役割に帰因すると見なされることに対していきおい論争的にならざるをえない。つまりアレントにとって政治とは「個々人の公的な行為、相互行為、彼等が成し遂げる事の出来る事」、換言すれば「人間の自由に関する事柄」なのであって、「社会学主義に対して政治を擁護することは、人間の自由を決定論や卑しむべき運命への従属から守ること」²⁾なのである。

さらにそれとともに重要なことは、このように考えるアレントの思考様式の独自性である。アレントは注意深く思考 (thought) と特殊な知識の探究である認識 (cognition) 及び、論理的帰結を導き出す思考の合理的連鎖である論理 (logic) とを区別している。アレントにとって思考とは、「自分たちが経験することの意味を理解し、直面している事柄、従事している行為、とりわけ自分たちの中で起こる出来事に心をめぐらす際限のない人間の努力に存する」ことなのであり、それは又「混沌から秩序を創り出す能力」でもある。³⁾ このような思考はいうまでもなく個人の営みであるが、このような個人の精神的な動きに注目して、政治的事件の意味を明らかにしながら、それを精神の内部に生じるすべてのことについての包括的な理解の中に位置づけようとするのが、彼女が試みようとしていることなのである。彼女は表現手段としてエッセイ形式を用いるが、そのとらわれのない自由な表現方法が彼女の博識とあいまって、しばしばその内容を難解なものにしてしまっている点は否めない。しかしながらこのような彼女の政治的なものの理解が思考そのものと密接な関係にあることは容易に理解されることであろう。彼女がハイデッガーやヤスパースの弟子であり、なおかつドイツ観念論の思想の流れを受けついできている事は前回にも述べたことであるが、とりわけカント哲学から深い影響を受けていることはよく知られている。だが彼女は政治について考える時、通常考えられるようなカントの倫理学と政治哲学、歴史哲学の関連性においてそれを問題にするのではなく、『判断力批判』(Kritik der Urteilskraft, 1790年)の内包する深い政治理解を中心にとりあげるのである。とりわけ『判断力批判』の第一部でとりあげられている「趣味判断」における反省的判断力は、「拡大された心性」つまり「誰かほかの人の立場にたって考える」能力であり、自らの判断を他者に強いるのではなく、逆に他者の同意を得ようとするのであり、その奥にあるのはその他の人びととも一致すると期待することの出来る共通感覚 (common sense) を前提していることであって、アレントに云わずれば、こうした観点からみるとこのような判断力は本質的に他の哲学的思考とは異なる極めて政治的な思考であると考えられる。他方アレントは一般的にカントの政治思想の源泉として引用されてきた『実践理性批判』(Kritik der praktischen Vernunft, 1788年)は「汝の意志の格率がつねに同時に普遍的立法の原理と見なされるように行為せよ」(Bd. V, S. 35) という定言命法によって支配されていること、この事がその力を一貫性の観念、即ち自分自身との同意から引き出していること、又そのことが合理的思考にとつて本質的なことだと⁴⁾指摘している。この観点のちがいは大きい。カノヴァンは次のように解説する。

ハンナ・アレントがカントの判断力についての説明を政治的能力の記述として捉えたことは、彼女の創造的な省察の様式を典型的に表し、又彼女の政治的なものについての考え方の特性の多くを明らかにしている。とりわけ明確になることは、政治の空間的特性である。判断力におけるように、政治において活動し思考する人は他人が存在するところにいる。つま

り、自分自身に閉じ込めるのではなく、ほかの多くの異質な個人に取り囲まれている——皆それぞれ活動し、思考することができ、共通世界について独自の見解を主張している——それらの人びとのなかで動き回り彼らと折り合っていかなければならない。この空間的な心象は、ハンナ・アレントのいう人間の多様性と多数性を表している。⁵⁾

ここで述べられていることは極めて重要なことだと思われる。ハンナ・アレントにとって政治とは、このように「ユニークな諸個人の共存」と考えられている。だがそのような共存の難しさが非政治的な解決の危険性をつねに伴うものであることも同時に彼女は充分すぎるほど知っていたのである。

ところでアレント自らも言っているように、独創性 (originarity) とは予見し得なかったことを行なったり、考えたりする人間の能力であり、もともと常に神秘的であり、生い立ちを叙述したからと云って決して論じ尽せるものではない。しかしカノヴェンも言う通り、「(アレントが) ドイツ生まれのユダヤ人であり、祖国の豊饒な文化を継承し、その後移住せざるを得なくなったことは、明らかに彼女の思想と関係がある。また全体主義を身をもって体験し、その後戦争に、そして最後にはアメリカで現代社会の諸問題に直面したことは決定的なことでもある。彼女の思想はこれらの経験と関連があるし、自由に対して先ず関心をもつことは彼女が生きた時代と大いに関係があることは確かである。」⁶⁾

おそらく彼女のこうした体験をもとに思索を積み重ねた過程においてもたらされたものであろうと思われる彼女の独自性の原点にあるのは、「実際に思考する精神」——思想家の思想の「源泉」を探究する時、中心的な事実となるもの——が見落とされてはならないということである。カノヴェンも又この事を充分理解していたが故に「(アレントの) 思想を貫く縦の糸は、人間を状況によって推進される自動操作に還元しようとするあらゆる試みに反抗し、人間の自由を肯定することにある」と見抜くことが出来たのであり、又彼女の独自性を共有することが出来たのであろう。

筆者は今、ここで彼女がカントの実践理性でなく、判断力を何故より意味深いものとして取りあげたかを問題にしてみたい。カントに依拠しつつ、カントを批判的発展的に継承していく時に、常にカントとの弁証法的な対話を繰り返していく中で、彼女の場合に見られるのは、哲学や科学の伝統的な真理探究に対する徹底的な不信である。それは真理と人間性の対立の構図として彼女の著作の中でしばしば瞥見されることでもあるが、この事は一体何に起因するのだろうか。

こうした事を明らかにする為に、次にアレントがこのような独自の思想形成を行ってきた過程、特に彼女に大きな思考の転換をもたらしたと思われる「全体主義」について述べてみたい。

<全体主義が残した課題>

既に述べた通り、アレントの政治思想が公けにされた最初の著作は1951年に出版された『全体主義の起原』である。1941年にアメリカに亡命する彼女はその前年その生涯の伴侶となるハインリヒ・ブレッヒャー (Heinrich Blächer) と、それぞれにとって二度目の結婚をしている。彼等は互いに申し分のない対話の相手を得ることによって、「最悪の時代の意味を求めて」ディスカッションを重ね、それがやがて前記の書として世に問われることになったのである。アレントは、ナチの支配したヨーロッパとスターリンが君臨した当時のソビエトロシアを同一視して、両者を「全体主義の支配体制」と捉え、その悪夢のような現実とその起原について膨大な資料と博識をもとに自説を展開してみせた。大部のこの著作は、「反ユダヤ主義」、「帝国主義」「全体主義」の三部からなり、この中で彼女は、表面上は相互に無関係な三つの運動が19世紀の末に一つに収斂して、やがて第一次大戦後に全体主義にまで発展した心的態度と政治活動の一つのタイプをつくり上げたのだと述べ、その三つの運動とは、「反ユダヤ主義」、「海外帝国主義」、そして「種族的ナショナリズム」であるとした。カノヴァンによれば、アレントはこの全体主義的特徴づけた体制の本質を、イデオロギーとテロルとしてとらえ、「何が全体主義を可能にしたのか」を問う時に、その制度的側面ではなく、人々の「意識の問題」に焦点をあわせてその原因を究明したのである。そのような中からとり出されたのが「余計者」(superfluosity)の意識であり、この意識がこの三部を貫く基調概念になっている。この点についてカノヴァンは次のように要訳している。

『全体主義の起原』の中で、根を絶たれ、故郷を失い、孤独になった大衆の無力さは、自分を超人間的な力の使者だと信じる、少しも余計でない人びとの全能性の感覚と弁証法的に対比されている。彼女は帝国主義の中にかなる安定性の要求によっても止まらない擬似自然的な過程としての無限の膨張という観念を、(そして)帝国の官吏や秘密代理人の中に自分をたんに膨張する力の道具だと感じた人々を見出している。これが「余計者」の経験に関連しているのは、ヨーロッパから逃れてきた人びとが自己を喪失し、それ自体目的である帝国主義的なゲームに喜んでのめり込んでいったという点においてである。自分自身より大きな力の進展に自己を埋没させる際の精神の高揚は汎スラブ主義 (Pan-Slav) の神聖的な力としての権力の高揚、全体主義イデオロギーにおける自然と歴史の神聖化に繰返し現れる。ハンナ・アレントによれば、この神聖化のため全体主義支配者でさえ、自らを自然法則や歴史法則を遂行する道具にすぎないと感じていたのである。強制収容所の中で無力さと全能性が合致する。つまりそこでは、すべてが可能であることとすべての人間が余計であることが両方とも証明されたのである。全体支配は、実際の権利、個性、ほかの人びとの記憶の中に生きること、それに運命に逆らう可能性さえ剥奪することによって人びとを余計なものにするので

7) ある。

ところで先に述べた通り、ヒューズはアレントがナチズムとスターリニズムを同一視した点について、「共産主義の実践のもつ経済的合理性に目をふさがせることになった」こと、両者の基本的な相異は、「経済組織とそこからくる権力関係にある」にもかかわらず彼女がこの点を見すごしたのは、「彼女が受けてきた学問上の訓練の性質から 経済学に殆んど全く無知であった」からだ⁸⁾と批判している。この同じ事に関してカノヴァンは次のように理解する。

……すなわち、ハンナ・アレントは、ナチズムだけについて書き、スターリニズムがそれに関連ある一定の特徴で似ていると思っているのではない。反対に、彼女が分析しているのは、その例はたまたま今までのところ二つしか現れてこなかったが、それ自体でひとつの事象と考えられる全体主義、即ちそれ自体の形態と論理性をもつ具体的な普遍概念である。これはおそらく強調すべき重要な点であろう。つまり、ハンナ・アレントが考えているような全体主義は、たんに二つの別々の出来事の類似点を明らかにするのに都合のよいラベルではない。つまりそれはひとつの全体、システムであり、その部分は相互に関連しあっている。そしてそれが二つの場所で同時に現れたのは、現代文明のなかの非常に広範な諸傾向がそれを生み出したからである。彼女のモデルのこの体系的な性格が明らかになるのは、……彼女がドイツとロシアにおける出来事の発展を必ずある一定方向に向かって展開する全体主義の内的論理に関連づけて説明するときである。⁹⁾……

……このように全体主義論は、いくつかの点でナチズムにスターリニズムとの類推をつけ加えたように見えるかもしれないが、両者を等置したことは、現代に現れ、現代の一般的諸傾向によって説明しなければならない全体主義という特殊な事象こそ認識する必要があり¹⁰⁾という彼女の主張にとって実際決定的なことである。

ヒューズは社会思想史の全体的な流れの中でアレントのこの著作を評価し出版された年代にあわせて彼女を「ファシズム批判者」としてとりあげ、イタリアのG・サルヴェーミニ (Gaetano Salvemini 1873～1957)、ドイツのF・ノイマン (Franz Neumann 1900～1954) に続けて紹介しているが、『大変貌』の中のファシズム批判につづく第四章で彼は大衆社会批判を行なった者たちを紹介している。カノヴァンは『全体主義の起原』の中でアレントが強調したかったことは、実は全体主義が大衆 (mass) の現象であるということだと読みとっているのであるが、このような観点から見られるアレントは、むしろ第四章に入れられてしかるべきであったかもしれない。そして時代遅れの汚名を返上して当然であったかもしれないのだが、しかしヒューズが正統にも、かつ又公平にこの著書を評した観点をカノヴァンも又十分に知っていたのである。カノヴァンはアレントに次のような苦言を呈している。

彼女の手法はすべて実際、社会科学者の悪夢である。同じレベルで批判を免れないのは、驚くべき見解を証拠もなく断言する彼女の癖、文学的証拠への依存、例えばコンラッドの

『闇の奥』を帝国主義の性格を明らかにするために用いていること、読者を納得させるためにイメージを弄ぶ癖である。

……彼女の説明は多くの点で詳細に攻撃することができる。かなり一般的なレベルでは、彼女が論じている諸傾向が実際に全体主義を説明しているのかどうか疑わしく思われるかもしれない¹¹⁾。

そして彼女は何故アレントが、このように強引なまでの説明を加えようとしているのか、その原点にあるものが一体何なのかに言及する。カノヴァンはそれが彼女の信念——つまり、全体主義はそれ自体の論理に従って展開する体系的事象であり、ドイツとロシアの全体主義は周到に計画され、合目的に構築された知的構築物であるという——であることを明らかにした上で、アレントが自ら乗り越えようとした形而上学的誤り——絶対的真理を前提した上でそれにあわせてさまざまな事象を合理的・意図的に構築していくということ——を自ら犯すという落とし穴に落ちこんでしまっていることを指摘するのである。つまり皮肉なことに論理的な一貫性の魔力——それこそアレントが危険視した全体主義イデオロギーと同質のものであった——に彼女自身がとりこまれてしまっているということであった。

しかしながら、ナチズムがそれほどまでに合目的だったと考える根拠は実際にあるのだろうか。もしナチズムが計画的に考えられ、宣伝され、構築されたシステムだとしたら、いかにそうなり得たのかという問題は、ヨーロッパ文明一般からでないとしても、ドイツ文明の観点から説明を要求しているように思われる。しかし、ハンナ・アレントが認められるよりはるかに合目的でなく、偶発的だったという可能性は考えられないだろうか¹²⁾。

カノヴァンはこう問いを投げかけた上で、アレントが最も注目していた「大衆」(mass) に焦点をあわせてこの事態を展望する視座を明らかにする。

そのシステムが実は誰かある人によって全体として考え出されたわけではなく、夥しい出来事や行為の結果として現出し、自分が行なっていることをはっきり認識していない人びとがその形式に寄与したのだと仮定してみよう。その場合適切な説明は次のような観点からなされるであろう。まず第一に、歴史の記録に数多く記載された残虐な行為を行なう、つねに変わらぬ人間の能力という観点。第二に急速なコミュニケーションや官僚的効率のような、少数の性格と決定の影響を数百万人に及ぼすことを可能にしている、現代生活の特徴という観点。第三に、偶発的な事件と行為の特殊なつながりと連続という観点。それによってナチがドイツにおいて権力を掌握し、次第に過激になっていく行動に徐々に移っていった¹²⁾。

岩波少年文庫に入っている『あの頃はフリードリヒがいた』（ハンス・ペーター・リヒター著、上田真而子訳）という本を読まれた方も多いただろう。これは著者（1925年にケルンで生まれた社会心理学者。）の幼少時に自ら体験した事をもとにして書かれたナチ時代の一般庶民の体験記ともいえる小説だが、極く普通の人々が暴徒と化していく心理過程が実によく描かれて

いる。

もし関与した人びとの多くが、これと同じような夢のような仕方、自分たちの行なっていることの意味を理解せず、ナチズムに参与していたことが万一事実なら、ハンナ・アレントの『全体主義の起原』の中心的な問題は問題でなくなる。つまり『全体主義の起源』は、人びとがどのようにしてこの事をしようと思ひ、遂行することができたのかという問いを設定し、それに答えようとして書かれている。しかし、もし計画的な意図がなく、明確な意識が見出されず、それが偶然性による構築物でしかないのだとしたら、状況に合わせた説明だけが適切なものとなる¹³⁾。

そして実際ナチズムがこのように誰も起こっている事を十分に理解も意図もしないで起こり得た可能性が、1961年にイスラエルで行なわれた元ナチ将校のアドルフ・アイヒマン裁判によって明らかにされたのである。雑誌『ザ・ニューヨーカー』の特派員を自ら希望して引き受け裁判を傍聴したアレントは、やがて『イエルサレムのアイヒマン——その悪の陳腐さの報告』(Eichmann in Jerusalem-A Report on the Banality of Evil, 1963年)を書く。この報告書は、その副題にある通り、どのようにして一人の平凡な市民が想像を絶する悪の実行者になり得たかを報告したものであるが、彼女はこの報告書の中で改めて、そのような平凡な悪人、陳腐な悪の出現がわれわれの時代の特徴的な現象であることを警告する。

私が悪の陳腐さについて語るのは、もっぱら厳密な事実の面において、裁判中誰も目をそむけることのできなかつた或る不思議な事実に触れている時である。アイヒマンはイヤーでもマクベスでもなかつた。しかも悪人になって見せようというリチャード三世の決心ほど彼に無縁なものではなかつたろう。自分の昇進にはおそろしく熱心だったということのほかには彼には何らの動機もなかつたのだ。そうしてこの熱心さはそれ自体としては決して犯罪的なものではなかつた。勿論彼は自分がその後釜になるために上役を暗殺することなどは決してしなかつたろう。俗な表現をするなら、彼は自分のしていることが全然わかつていなかった。まさにこの想像力の欠如のために、彼は数カ月にわたって警察で訊問に当るドイツ系ユダヤ人と向き合せて坐り、自分の心の丈を打ち明け、自分がSS中佐の階級までしか昇進しなかつた理由や出世しなかつたのは自分のせいではないということを繰り返し繰り返し説明することができたのである。大体において彼は何が問題なのかをよく心得ており、法廷での最終陳述において、「(ナチ)政府の命じた価値転換」について語っている。彼は愚かではなかつた。完全な無思想性——これは愚かさとは決して同じではない——、それが彼があつた時代の最大の犯罪者の一人になる素因だったのだ。このことが<陳腐>であり、そのみが滑稽であるとしても、またいかに努力してみてもアイヒマンから悪魔的な底の知れなさを引き出すことはなお不可能だとしても、これは決してありふれたことではない。¹⁴⁾

彼女のこの報告は、雑誌「ザ・ニューヨーカー」に連載中から大論争を巻き起こした。それ

は彼女が自らがユダヤ人であるにもかかわらず、決してユダヤ民族のために書いたものではなく、ユダヤ人組織のナチへの協力の事実を挙げるなど、同胞に対して厳しかったことにも起因している。しかしこの報告書において、彼女はあくまでこの犯罪者の犯罪行為は何か、どの程度イエルサレムの法廷が正義の要求を満たしたのかを報告することにとめたにすぎないのである。

<ハンナ・アレントのコペルニクスの転回>

さて、このアイヒマン裁判を傍聴したこと、及びその報告書をめぐってひきおこされたさまざまな論争は彼女に又新たな課題を与えたはずであった。『全体主義の起原』から『イエルサレムのアイヒマン』が書かれる間にアレントの中で大きな内的変化が生じたことがその後の著作にみられる。次にその点について論じてみたい。

さて、周知の通り「コペルニクスの転回」の哲学史における用例はカントに由来する。その『純粋理性批判』の第二版の序文の中で、彼はこれまでの対象に準拠する認識の在り方に対して、対象が我々の認識に準拠しなければならないことを提唱した。この事は同時に我々が認識の対象としている自然的世界は単なる現象にすぎず、「物それ自体」ではないこと、従って又認識にとって必要不可欠のカテゴリーや理性の働きは、人間にとっての必然性や不可欠性にすぎない主観的なものであって、古典的形而上学が課題としてきた「神の存在」「魂の不死」、世界の全体概念」の証明については、もはや我々の思弁理性の能力が及ばないことを明示したのであった。カントがこのようにして理性による理性能力の吟味、つまり我々の認識能力の分析としての理性批判をやり終えた時、カントの論争相手であったメンデルスゾーン (Moses Mendelssohn 1729~1786) が、カントを「一切の粉碎者」と呼んだことは有名である。もっともカント自身は、決してそのような大それた事を行なったという自覚をもってはいなかった。しかしながら後世の哲学者が、その形而上学の流れを辿るうちに、すべてがカントの中に流れ込み、再びカントの中から流れ出すのを見る時、この言葉が決して誇張ではなく、疑いもない事実であることを認めざるをえないのである。

アレントもまた、このようなカントの業績を充分評価し、多大の影響を受けたことを明らかにしながら、なお次のように述べている。

しかしカント自身は、その事業の歴然とした破壊的な側面に気付いていなかった。カントは、これまでしばしば攻撃に曝されながら何世紀にもわたって持ち堪え、近代にまで持続したところのこの〔形而上学の〕全機構を、自分が実際に解体したのだということを理解していなかった。カントは時代精神と全く歩調を合わせてこう考えた。〔自分の仕事は〕「学派の独占権に対してのみ損失を与え、人々の利害には少しも損失を与えない¹⁵⁾」と。

又、アレントの「カント政治哲学の講義」の編者であるロナルド・ベイナー (Ronald Beiner) によると、アレントはカント講義の初期 (1964年) に同じくカントが自ら行なった仕事について彼自身が理解していなかったこと、特にその政治哲学についての彼の無理解に言及して次のように述べている。

政治学は古い偏見に従って判断や統治に、利害や手段等々に関わってきたが、この古い偏見のゆえにカント自身でさえも、『判断力批判』が政治哲学に属することを理解していなかった。¹⁶⁾

同じく又次のように述べている。

『判断力批判』は未だ政治哲学ではないかもしれないが、しかしたしかにその不可欠の条件である。もしも世界 (地球) の共有によって相互に結び付いた人々の間の諸能力や統制的交渉や交際においてア・プリオリな原理が現存することが見出されたとするならば、人間が本質的に政治的存在であることが証明されるであろう。¹⁷⁾

さて、ここに引用したアレントの「カント講義」の一節は、アレントの並々ならぬ自信の程を示すものであるが、アレントがいかにカントに負うところが多いかを明らかにすると同時に、カント自らがその「古い偏見の故に」その著作の内容の重要性に無理解であったと難じることによって、自ずと彼女の独自性を浮き彫りして示している個所でもある。いわば彼女自身の視座において展望されるカント哲学は、少なくとも膨大な数の研究者がこれまで位置してきたところとは異なっており大方の意表をつくものであるかもしれないのだが、彼女は並々ならぬ自信をもってその独自の視座を提示しようとするのである。それは一体どのようなものなのであろうか。筆者はそれをカントのコペルニクス的転回に準えて「アレントのコペルニクス的転回」と名づけ、「カント政治哲学の講義」のアレントのノート及びベイナーの解説を手懸りにしながら以下においてその成立過程を明らかにしてみたいと思うのである。

先にくアレントの政治観とその思考様式>のところで概観した通り、アレントの政治観はその思考様式と密接なつながりがあった。特に思考能力として判断力をもっとも重要と考えていたことについても若干ふれたのであるが、それは彼女が考える政治的空間の拡がりと深くかかわっていたのである。

ところで、アレントが判断力に注目し始めた最初の時期はいつだろうか。ベイナーの解説によると、1953年の『パルチザン・レビュー』 (Partisan Review 20, 1953年) に掲載された『理解と政治』 (Understanding and politics) というタイトルのエッセーの中で、判断作用についての反省の文中に最初に現われたという。ここにいう理解とは、「それによって……我々が現実と折り合い、現実と和解する、即ち世界の中で安らごとと努める、そのような終りのない活動である」 (p. 377)。このあと更に続けてこの書の中でアレントは全体主義の歴史的事実を深刻に反省していることを明らかにしている。

……しかし和解の活動は全体主義の世紀では、つまり、我々が和解不可能とみなす行為の後では、徹底的に疑わしいものになる。「全体主義の台頭が我々の世界の中心的事件である限り、全体主義を理解することは、いかなる罪をも容赦することではなく、このような事象がそもそも可能である世界と我々が和解するということである」(ibid.)

「我々が為すことや蒙ることと我々が和解しようと努める限り、我々が生の過程そのものうちに生ぜしめる意味が、理解の成果なのである」(p. 378) しかし全体主義の無比の恐怖に直面することによって、我々は突如として「我々が理解の道具を失ったという事実」を発見する。「我々の意味への探究は、意味を生ぜしめることができないということによって、駆り立てられると同時に欲求不満にさせられる」(p. 383) 理解は回避されることも完結されることもあり得ない活動である。しかし我々は、克服しがたい問題と思われる事柄に直面している。つまり全体主義の歴史的事実を反省することを余儀なくされた思想家と政治分析家が、把握を拒むように見える現象に直面しているということである。全体主義の先例のない悪は、「我々の政治的思考のカテゴリーと、我々の道徳的判断の基準とをすっかり吹き飛ばしてしまった」(p. 379) 理解という課題は、歴史的判断力においてこれまで遭遇したことのないほどの重要性をもつのである。

理解(Understanding)=悟性の危機は、判断力における危機と同一である。なぜなら理解(悟性)は「判断力と非常に密接に関係し相関するので、人々は両者を」特殊なものを普遍的規則の下にもたらず「包摂作用として記述せねばならない」からである。(p. 383) 悩みは、もはや我々がこの包摂に必要な信頼できる普遍的規則を持っていないということである。すなわち過去の英知は、「我々がそれを我々自身の時代の中心的政治的経験に誠実に適用しようとするや否や」我々の役に立たない、ということである。¹⁹⁾

このエッセーの中で、アレントは自らを育んできた西洋の道徳的知性的危機に直面して深刻な反省を行ない、それは全体主義と共に始まったのではなく、西洋の伝統の内に深く根ざしていたことであって、全体主義の台頭について驚愕すべきことは、「それが我々の思考のカテゴリーと判断力の基準との破滅を明るみに出したということ」(p. 388 ゴチックはベイナー)であると結論づける。そして「……理解と判断作用がその内で生じることのできた当の枠組がなくなっただけである」(pp. 385-86)

しかしここでアレントは視座を歴史家のそれから行為者のそれへと転じる。行為者として事態を眺めれば、ただ出直す以外にないのである。アレントはアウグスチヌス(Augustineus Aurelius 354~430)によって発見された開始(beginning)の原理に訴える。

これらの反省に照らすと、我々の思考のカテゴリーと判断力の基準とを破滅させた或るものを理解しようとする我々の努力は、それほどのはずれなものではないように思える。たとえ我々がそれをもって測るべき物指しと、その下に特殊なものを包摂すべき規則とを失った

としても、開始することを本質とする存在は、予料されたカテゴリーなしに理解し、道徳性という一連の慣習的規則なしに判断するに足る素質を、自分自身の内に持つであろう。もしすべての活動、特に政治的な活動の本質が、新たな開始を行なうということであるなら、理解は活動の別の側面になる。すなわち、理解は、他の多くの認識の形式とは違って、行為する人々（歴史の前進的または運命的行程を観想することに従事する人々ではない）が、それによって最終的に、生起した変更不可能な事柄と折り合いをつけ、不可避的に現存する事柄と和解することができるような、そうした認識の形式になるのである (391)。

ベイナーは一言でこの事を、判断力の能力が重要になるのはまさに判断力の物指しが消失する時だと述べ、このエッセーをアレントが、構想力を単なる空想から区別して、構想力に理解（悟性）を関係づけることで終えていることをつけ加えている。

さてこのエッセーで前半反省されていた事は特殊を普遍に包摂する時にもはやその普遍が失われたという事であった。そして後半構想力に理解（悟性）を結びつけるところで終わっているが、すでに構想力と悟性が結びついた反省的判断力の原型がつけられるもとを我々はこちらに見ることができる。

さて、「思想自体は生きた経験の出来事から生じ、それによって思想が自らの方位を定める唯一の道標としての出来事に結び付いたままでなければならない²⁰⁾」というアレントにいかなる特殊な経験が彼女の判断作用の理論を生じさせたのであろうか。すでに見てきた通り、『全体主義の起原』を著わしたことが「人間の判断力の複雑さと、近代社会の発展が判断力に及ぼした脅威とに対するアレントの目を研ぎ澄まさせた。しかし〔全体主義の台頭に関係しているが〕別のより特殊な「生きた経験の出来事が、判断力の本性について理論化しようというアレントの努力を促進した、と考えるに足る十分な根拠がある。それは、1961年のイェルサレムでのアドルフ・アイヒマン裁判にアレントが出席した出来事である」²¹⁾。

アレントの裁判レポートは、1963年にまず『ザ・ニュー Yorker』に現われ、次に単行本として現われたが、それは巨大な論争の嵐を引き起こした。我々はこの経験がアレントの側に広範囲な反省の為の刺激を与えたことを知っている。なぜならアレント自身が、真理の地位と思考の批判的機能とについての自分の反省は、アイヒマン論争への関わりによって動機づけられた、と我々に伝えているからである。従ってアレントが判断力について真剣に考え始めた時にあらかじめアレントの心を占めていたものは、アドルフ・アイヒマンの事例に判定を下すという避けられない必要と、それと共に、アイヒマン自身が全く責任ある判断を放棄していたという事実——アイヒマンの「思考停止」(Thought-defying) という陳腐さ (banality)²²⁾によって生み出された悪——であった。

アイヒマン事件はアレントに、いかなるものが最も頑強に抵抗しようとも、人間的英知的仕方でもって同化するという判断力の機能をアレントに十分自覚させた。つまり、「判断力は判定

の対象を人間の有意味的なものの圏内に引き入れる」のである。²³⁾ アレントは敵対的になった親友ゲルショム・ショーレム (Gershom Scholem 1897～) とのやりとりの中で、「……私は、我々が判定し始めることよってのみこの過去と折りあいをつけるであろう、と信じています²⁴⁾」と述べている。つまり「判断力は出来事の意味を我々が汲み取るのを助け、人間的英知的なものとするのに役立つが、この判断力なしには出来事はそうはならないのである。判断力の能力は人間的英知性に役立つ、…… また、英知性を付与することが政治の意味なのである。²⁵⁾」

バイナーはこの後続けてアレントの『イエルサレムのアイヒマン』とならべてモーリス・メルロー=ポンティ (Maurice Merleau-Ponty 1908～1961) の『ヒューマニズムとテロル』(Humanism and Terror, 1947年) が同じ道徳的次元にある好著である事を紹介している。そして二著作に共通していることは、両著者が理解する努力を探究の中心に据えていることだと指摘している。

理解（悟性）が判断力に役立つよう据えられる時には、理性は構想力の——とりわけ、我々が実際には占めていない位置から事物がいかに見えるかを想像する能力の——自由な行使を要求する。判断力は、我々が観点を共有しないばかりでなく、その観点が極めて気に入らないと思われさえする人々について、彼らを理解する努力をするように、我々に対して要求することができる。（観点の）不一致は、我々が拒絶するものを理解せねばならないという責任から、我々を解放しはしない。どちらかと言えば、観点の不一致はむしろこの責任を強める。メルロー=ポンティはこう書いている。「真の自由は、他者をおあるがままに捉え、自由を否定する教説さえも理解しようと努める。そしてそれは理解する前に判定するようなことを決して自らに許しはしない。我々は思想の自由を理解の自由において定成せねばならない。²⁶⁾」メルロー=ポンティにとってもまた、判断力は理解と許しの悲劇的課題を引き受ける。そしてこれら理解と許しは判断力の悲劇的次元を構成しているのである。

大量虐殺経験と折り合いをつけようとするアレントの努力は、これと同じメッセージを伝える。真に人間的状況を判定することは、人間の責任がぎりぎりのところまで行使され負担された事態において起こり得る、そうした悲劇を共有することである。この事は何故アレントが人間の尊厳の意味を判断作用の能力と結びつけるのかを説明するのに役立つのである。²⁷⁾ さて、アイヒマン事件は、判断力作用という提題に対して二重に関連のある出来事であった。第一にアイヒマンが判断する主体であるという次元、第二にアレント自身や同胞のアメリカのユダヤ人が否応なく判定を下すよう求められるという次元である。

第一の次元からは、思考できないことは判断作用の能力にとって致命的な意味を含んでいるということが教示される。

第二の次元からは、たとえ家族的または国家的種類の犯罪への関与や忠誠を押しつけられ

るように思える時でさえ、判定を下すという責任は免れることができないという事が教示される。判定作用の活動は、それに先行すると想定される愛や忠誠の諸関係によって妨げられない。判断力は自由でなければならず、そして判断力の自律の条件は思考できるということである。²⁸⁾

ベイナーはまさにこの個所でアイヒマン事件について重要な事を以下に述べている。

アイヒマン事件のこれら二つの次元のうちの第二のもの——すなわち、20年後のユダヤ系アメリカ人の共同体の回想的判断力——は、これまで見てきたように、まさに判断力の地位への疑問を提出している。(アレントに対するごうごうたる非難を暗示している。(筆者注))なぜなら問題なのは、無関心から、または裏切り行為をすることの恐怖から、人はもしかすると判定を全く差し控えるべきではないか、ということだからである。²⁹⁾

これに対するアレントの返答は、全く非妥協的で無条件的である。即ち「それによって我々の世界が英知的なものとなるどころの諸判定なしには、現象空間は簡単に崩壊するであろう。それ故判定の権利は絶対的であり、譲渡不可能である。なぜなら我々が我々にとって世界を有意義なものとなしうるのは、たえず判定を明言することによってであるからである。もし我々が判定の能力(判断力)を失うなら、愛または気おくれによっては、我々は世界における我々の方位を確実に見失うであろう。²⁹⁾」

さて、アレントは、いよいよカントの『判断力批判』をとりあげる。『実践理性』と結びついた政治哲学とは異なり又実際それに対立するような政治哲学の種子を含んでいるという考えを述べた著作を公けにするのである。1961年に刊行された『自由と政治』(Freedom and politics) という論文の中でアレントは次のように述べている。

カントは相互に顕著に相違する二つの政治哲学を詳述している。——第一の政治哲学は『実践理性批判』で容認されているものであり、第二の政治哲学は『判断力批判』に含まれているものである。『判断力批判』の第一部が実は政治哲学であるということは、カントについての諸著作の中でめったに言及されない事実である。他方「判断力」の主題が「実践理性」の主題よりもカント自身にとって大きな比重を占めていることは、カントの全政治著作からみてとれると私は思う。『判断力批判』では、自由は意志の述語としてではなく、構想力の述語として描かれる。構想力の力能は卓越した政治的思考作用であるところのより広汎な様式の思考作用と、非常に密接に連結している。なぜなら構想力は我々が“他者の精神の中に我々自身を置く”ことを可能にするからである。³⁰⁾ (ゴチック筆者)

さらに、これに続く諸著作の中で判断力についての最も完全な考察は『過去と未来の間に』(Between Past and Future, 1963年)の中に収められた『文化の危機——その社会的・政治的意義』(The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance) というエッセーの中に含まれている。

このエッセーの中でアレントは今日の大衆消費社会の現状を、物（文化的対象）、価値（交換価値）、消費財の三区分に分け、これらがどのように関連しあっているかを説明する。

文化は対象に関わり、世界の現象である。娯楽は人々に関わり、生命の現象である。対象は耐久的である限り、文化的である。対象の耐久性は、機能性とはまさに正反対のものである。機能性は、対象を使用し又使用し尽くすことによって、現象界から対象を再び消滅させるという性質をもつ。対象の主な使用者かつ消費者は生命自体であり、それは個人の生命と社会全体の生命とである。生命は対象の物性には無関心である。生命は、すべての事物が機能的であり、何らかの必要を満たさなければならないと主張する。現在または過去に産出された、すべての世界の対象や物が、社会の生命過程の単なる機能として取り扱われる時に、即ち、あたかも何らかの必要を満たす為にだけ現実存在しているかのように取り扱われる時に、文化は脅かされているのである。(p. 208)

消費者社会は、世界をいかに取り扱うか、またもっぱら世界現象という空間に属する事物をいかに取り扱うか、について多分知りえないのである。なぜなら全対象に向けられた消費者社会の中心的姿勢、つまり消費の姿勢は、それが触れるすべてのものに破滅をもたらすからである。(p. 211)

この事が我々に教えるのは、文化的なものとは政治的なものとは共に世界への配慮を含み、共にもっぱら公共的世界へ関わる、ということである。政治と文化とは、人間の努力の本質的に切り離された領域なのではない。両者は、世界がいかに見えるか、世界がそれを共有する者にいかに現われるかに関わる。又両者は、我々を包みそのうちで我々が死すべき存在として³¹⁾の生を送る、そうした世界の住処の特性に注目する。

文化が示すものは、活動する人間によって政治的に確保された公共的領域が、現象し善となることを本質とする事物に対して、その本質を發揮する空間を提供する、ということである。換言すれば、文化が示すものは、芸術と政治が、それらの衝突や緊張にもかかわらず、相互に関係し相互に依存しさえする、ということである。政治的経験と活動は、そのままでは世界にいかなる痕跡も残さず、生起し消えていくが、美はこのような背景とは対照的に理解され、まさに不滅性の表明である。言葉や行為のつかの間の偉大さは、美がそれに付与される限り、世界の中で持ちこたえることができる。美なしには、即ち、潜在的な不死性がそれによって人間世界の内で表明される輝かしい栄光なしには、すべての人間の生は無益になり、いかなる偉大さも持ちこたえられないであろう。³²⁾(p. 218)

「趣味」(taste) とは、美の愛がもつ選別し識別し判断する活動であり、これは精神の陶冶(cultura animi) である。すなわち、「美を規準とする現象界に気づかい配慮するよう委ねられるほどに、訓練され陶冶された精神 (p. 219) を所有すること」である。美と潜勢的な不死性とを同等に見ている点は優れた芸術家の視点であり、プラトンの宇宙論的エロスをも

暗に示していて圧巻である。アレントの中に蓄積された古典的知識のすべてが新たな思考枠の中で「生命」を与えられ、躍動する様を目のあたりにすることのできる個所であろう。

さて、いよいよアレントは文化的・政治的現象を把握する「注視者」(spectator)と結びついた判断力の一層立ち入った側面についての論議を展開する。ベイヤーは続けている。

今やカントの『判断力批判』を問題にすべきであるとアレントは云う。なぜなら、第一部「美学的判断力批判」では「主に判断する注視者の観点からの美的なものの分析」が提示されるからである。(pp. 219~20) このような判断する注視者への関わりは、まさに(行為の)達人性(virtuosity)又は演技(performance)という言葉で語られた、アレントの政治的定義の外延である(p. 153)。行為者(actor)の行為は全ての演技者(performer)の行為と同様に、注視者の判定を必要とする。アレントは判定において前提された複数性(plurality)を、思考の孤独な本性と対立したものとみなし、それへの注意を喚起することによって、この注視者精神の観念を考察し始める。アレントは「拡大された心性」(enlarged mentarity)というカントの概念に言及し、それを他の箇所では「代表的思考」(representative thinking)、「他のすべての人々の立場で考える思考作用」(thinking in the place of everybody else)と呼んでいる(p. 241)。これは最終的には何らかの一致に至るという「他者との潜在的な一致」(potential agreement with others)を含んでいる。

判断力の一層立ち入った側面とは、論理的推論とは違って、判断力が普遍妥当性を強要しないということである。むしろ判断力は「居合わせる」(present)判断する人々、すなわち、判断の対象が現われる公共的領域の構成員であるところの判断する人々に訴える。アレントは、アリストテレスの実践知(phronēsis)と知恵(sophia)との区別に訴える。後者は共通感覚(common sense)を越えようと努める。前者は共通感覚に根ざし、共通感覚は「共通世界である限りの世界の本性を我々に明らかにする」。それは「人間が公共的領域において、即ち共通世界において、自己自身を定位することを可能にする」。この共通感覚の弁護がアレントの著作の一貫した主題であることは特記されるべきである。共通感覚とは、非主観的で「客観的な」(対象負荷的な)世界を他者と共有することを意味する。

「判断作用とは、この<他者との世界の共有>がそこで生じるような、最高ではないにしても一つの重要な活動である」(p. 221)³³⁾

さて、ここで述べられている事はまさにアレントの独自性、彼女の人間観、世界観、そのものであるとあってよい。しかし彼女のカントの判断力批判の解釈は、どこまでもカントを主体的に考えるのである。ベイヤーは次のように指摘している。

単に美学的な事柄に関わる趣味判断はそれ故(理性の領土の外にあるのと同様)政治的領域の外にある、という偏見はカントが撃退した、……趣味が主観的で恣意的であるという申し立ては、カントの美学的感覚にではなく政治的感覚に背くものであった、……趣味判断は

議論に開かれ論争に服する、とカントが主張したのは、美の公共的性質と美的な事物の公共的関連性とにカントが気づいていたからである³⁴⁾、……

政治的判断に劣らず美学的判断においても決定がなされる。たとえこの決定が常にある種の主観性によって、即ち、各人がそこから世界を眺め判定するところの彼自身の場所を占めているという単純な事実によって、規定されているとしても、この決定はまた、世界自体が客観的な与件である、即ち世界の全居住者に共通なものである、という事実から引き出されるのである。「趣味」という活動は、世界の有用性やそこで我々の生命的関心とは独立に、この世界がいかに見え、聞こえるか、人々がそこで何を見、何を聞こうとするか、を決定する。「趣味」は世界を、その現象と世界性とにおいて判定する。世界に対する趣味の関わりは純粹に「没利害的」(disinterested)であり、その事は個体の生命的関心も自己の道徳的関心もここには含まれていないということの意味する。趣味判断にとって、世界が第一のものであり、人間が、ましてや人間の生命や人間の自己が、第一のものではない。(p. 222)

さて、先に人間の生命は「死すべき存在としての生」であると明言したアレントは、そこに人間の有限性の自覚を促し、不死性はそのような死すべき個々の生の世代から世代への交替のうちに、つまり非連続の連続においてしかありえないことを明らかにしている。そのような中で不死性に荷負われる人類の使命——つまり普遍であり真理であるものは、公共世界に居あわせる複数の人々の決定や判断に委ねられるものとするのである。アレントは、判断と真理に定位された哲学的論拠との間の対比に立ち返る。後者即ち論証的真理は、証明を強要する過程によって意見の一致を強要しようとする。それとは対照的に趣味判断においてみられるのは事実的真理である。それは政治的意見と同じく説得的である。趣味判断は「最終的には他のすべての人々との一致に至るであろうという希望」によって特徴づけられているのである。

文化と政治は……同属である。なぜなら危くなっているのは知識や真理ではなく、むしろ決断と決意であり、公共的生活の領域と共通世界とについての意見の賢明な交換である。そして又、今後世界がどうなるのか、いかなる種類の事物が現われるのか、それと同様にそこではいかなる活動様式がとられるべきか、という決定であるからである³⁶⁾。(p. 223)

＜結 論＞

さて、筆者は『全体主義の起原』から晩年までのハンナ・アレントの思索の跡をかなり大急ぎで辿りながら、そこに彼女の大きな思考の転回があったことを認め、それを跡づけようと試みてきた。今ここで再度そのまとめをしておきたい。

アレントは1930年から40年代にかけてヨーロッパを席卷したファシズムの嵐を全体主義

(totalitarianism) と名づけ、スターリンの支配するソビエトロシアの共産主義体制をも同一なものともみなして、それらが過去のどのような専制政治、独裁政治とも区別されるその特有の本質としてイデオロギーとテロルを含むものであることをあげ、それらが教義の合理的な実現として理解され遂行された事実の原因を究明しようとした。彼女によれば、用意周到に組織され官僚的な詳細さで記録されたユダヤ人虐殺のような残虐行為は決してそれを遂行する人々の功利的な利益に供するものではなく、又それは巨大な規模で体系立てられ組織されていたにもかかわらず、支持者以外のすべての人には虚構だと思われるイデオロギーの観点以外からは全然意味をなさないものであった。にもかかわらず、狂気がすべての住民の心をとらえ数百万人の人間がイデオロギー体系との一貫性のために組織的に殺害されたことを何とか合理的に解明しようと試みたのであった。彼女はその原因究明にあたって、個々人が意志の自由を全く否定されたこと、「余計者」の意識をもたされていたことに注視して、それがヨーロッパにおける三つの運動に起因することを明らかにしようとした。しかしやがていかなる合理的な説明も不可能であること、それを意味づけ、理解するための普遍的な規則がもはや失われてしまったことに気づくようになる。「我々は転倒した世界に生きている。その世界は、かつて常識であった³⁷⁾事物の規則を遵守することによっては我々の途を見出すことのできないような世界である。」(p. 383)

「……理解と判断作用がその内で生じることのできる当の枠組がなくなったのである」³⁸⁾ (p. 385-86)

アレントは、やがてその行き詰まりを打開するためにアウグスチヌスの知恵を仰ぎ、「……理解とは、他の多くの認識の形式とはちがって、行為する人々が（歴史の前進的又は運命的行程を観想することに従事する人々ではない）それによって最終的に、生起した変更不可能な事柄と和解することができるような、そうした認識の形式になるのである」³⁹⁾ (p. 391) という方向を見つけ出す。そしてこのような新しい判断力の本性について理論化しようとしていたアレントの努力に更に加速を加えたのが、ベイナーも証言するように1961年のイェルサレムでのアドルフ・アイヒマン裁判にアレントが出席した出来事であった。

彼女が自ら希望してこの裁判を傍聴し、目の当たりにした事実は、一つはアドルフ・アイヒマンの事例に判定を下すという避けられない必要性、今一つはアイヒマン自身が全く責任ある判断を放棄していたという事実——判断停止という陳腐さ——であった。アレントは、真に人間的状況を判定することは、人間の責任がぎりぎりのところまで行使され、負担された事態において起こり得るそうした悲劇を共有することだと考える。ベイナーが指摘するように、そこにアレントはカントとの最大の親和性を見出しているのである。

……たとえ人間の活動が自然法則の決定論に陥り、人間の精神力が絶対的現実の秘密を見抜くことができないとしても、活動の自発性と、判断力の力を含む実践理性の付随的能力と

は、カントにとって人間の顕著な特性であり続ける⁴⁰⁾。

この点についてペイナーは次のように解説している。

人間の判断力は悲劇的判断力となる傾向がある。人間の判断力は、決して完全には征服できないが、にもかかわらず和解除しなければならぬといった現実と絶えず直面している。アレントはカントの中に判断力と連合したこの悲劇的特性の独特な表現を見出す⁴¹⁾。

さて、全体主義に関わるアレントの思索は、やがてこのようにアイヒマンの裁判を傍聴し、又アレントがその報告を雑誌に載せることでひき起こされたさまざまな論争を体験することによっていよいよ深まり、やがてカントをして「古い偏見のゆえにカント自身でさえ『判断力批判』が政治哲学に属することを理解していなかった」と批判することにおいてその自らの新しいカント解釈を明らかにすることになる。つまり、アレントは我々が判断力を問題にする時に、その政治学についての古い偏見から逃れることができるという全く画期的な視座を開示してみせたのであった。

「誰も支配せず、誰も服従しないところで、つまり人々が相互に説得し合う所で、我々は共存すること〔共有された判定、趣味の共同体〕の形式に従事する。このことは、利害・権力・支配が……非常に重要なかつ中心的でさえある政治的概念であることを否定しないであろう。……問題はこうである。それら（利害・権力・支配）は根本概念であるだろうか、それともそれらは、それ自体別の源泉（仲間活動）を持つ共生から派生するのだろうか、ということである。」1964年秋、「カントの政治哲学」についてシカゴ大学で行なわれた連続講義の中で、アレントが語った言葉としてペイナーは以上のようなアレントの見解を紹介している⁴²⁾。

普遍に特殊を包摂する従来の論証的真理の立場に対して、彼女は趣味判断の特殊に対して普遍を発見していく事実的真理の立場に立つ。絶対的真理に対してどこまでも人間の相対的な判断に基く事実的真理をアレントは大切にす。この事はアレントがその伝統的な合理主義の立場に立つことを否定して、新しい哲学的地平を開示したことではないだろうか。それは全く新しいカント解釈であり、まさにアレントの今日的な問題意識の地平を物語るものだと云えないだろうか。筆者はそこに「H・アレントのコペルニクス的転回」即ち「思考の革命」(Revolution of Thinking) を見るのである。

<ハンナ・アレントの今日性—結びにかえて—>

アレントが新しいカント解釈を行なったこと、そこに彼女のコペルニクス的転回があることを跡付けてきたのであるが、アレントのそうした独自性がしばしば従来の正統的なカント解釈の域をはみ出していたために、いささかのイロニーをこめて「実に自由なカント解釈を行なっている」と云われてきたことに対して、筆者は一つの観点から彼女の独自性は十分に意味づけ

られる——つまり理解できることを明らかにしてみようと試みてきた。否、より正確には、共感をもって跡づけてきたと云うべきであろう。それは又カノヴァンが、アレント解釈において示した立場であり、筆者も又同じ立場に立って発想しようという、いうなれば「女である事の独自性」に基づいた観点ではなからうかということである。勿論女である事を通して人間の問題を問題にしているのであって、ここで女の地平をひけらかす意図はさらにはない。『人間の条件』(Human Condition, 1958年)の中で、アレントが解放と自由とを区別して、解放を自由の前提条件としていることは当然の事ながら重要なことである。彼女の自由とは、すでに見てきた通りいわば「参加の自由」、「権利者としての自由」であって、解放された者が自発的に公的な場で活動すること(action)を意味しており、そのことがまさしく彼女の云う政治の意味である。人間が自由に行為する為には先ず解放されていなければならないということは、原理的にはカントの「実践的自由」を踏まえていることであるが、社会的な意味における男女平等の基本原則を人間の基本的な条件として提唱したのはJ・S・ミル(J. S. Mill 1866~1873)であった。(カノヴァンに云わすればアレントの自由は、よりローザ・ルクセンブルクに近いという。)そうした基本的な対等関係は、しかしながら20世紀末の今日ですら、まだ十分に確立されているとは云い難い。しかし、近年「支配する知」が反省され、「支配しない知」の構築が大きな哲学的今日課題になっている折から、彼女のこのような新しい知の構築は、まさにその先駆的なものと云いえよう。

女性であったこととユダヤ人であったことは彼女にとってまさに偶然のことであった。だがしかし、人はその偶然性を負って歴史の舞台の上で、それぞれの役割を演じながら(perform)生きていかねばならない。彼女の知の背景をなしたものを、この二つの偶然的要因に絞る事はあまりにも一面的にすぎるだろう。だが女でありユダヤ人である事に決して甘えなかった——否、それらにより厳しかったところに彼女の自負の一端が示されているのを筆者はみる。むしろアレントは、アドルノとホルクハイマーがいみじくも云った「三千年間支配してこなかった者」の立場に立って主体的に考えた時に、その立場を自覚的に引き受けることにおいて人間の世界的変革が可能であることを発見したのではないだろうか。彼女自身が自らの「実際に思考する精神」に拘わり続ける中で、又大きな時代の波をかぶり、その中で試行錯誤を繰り返してきたこと、又ブレッヒャーを始め仲間たちと議論を重ねてきたことをそのまま新しい思考法として、まさにカントの再発見として提示したのではなからうかと筆者は推測する。

彼女はカント講義の中で(第5講)、批判という語が、「批判(criticism)の時代」、すなわち啓蒙の時代から示唆を受けたものであろうと指摘して、「啓蒙を本来構成するものは、ただその消極的態度である」というカントの言葉をあげ、この場合の啓蒙とは、「偏見からの自由、権威からの自由⁴³⁾であり、浄化の行事を意味している」と述べている。更に続けて、この批判という語のもつ最も重要な意味について述べている個所は、圧巻である。

批判という語は、一方では独断的形而上学へ、他方では懐疑論へ対立するという、二重の対立の中で用いられている。両者に対する回答がまさしく、批判的思考であった。それはいずれにも屈しない。そのようなものとして、それは思考の新しい道であって、新しい理説の単なる準備ではない。従って一見消極的にみえる批判の事業に、一見積極的にみえる体系構成の事業が続くかのようにはなっていないのである。この積極的にみえる体系構成の事業は実際に生じたことであるが、しかしカント的見地からすれば、これは別種の独断論でしかなかった。（カントはこの点について、全く明瞭であったわけでも曖昧さを含まなかったわけでもない。カントの批判がフィヒテやシェリングやヘーゲルを、いかなる純粹思弁の実習へと解き放ったかを、もしカントが見ることができたとするならば、カントはもう少し明瞭になっていたかもしれない。⁴⁴⁾）

アレントがここにおいて、カントとそれ以降のドイツ観念論者を明確に区別する理由はこれまで述べてきた事から明らかであろう。彼女は「愛知の学」としての哲学 (philosophia) の継承者として、つまり啓蒙の哲学者としてソクラテスとカントと自らをつなげ、「体系の学」としての哲学をきっぱり否定しているのである。「第二の性」である事を自覚する事において、その伝統的知的世界を読み替え、再解釈したボーボワール (Simone De Beauvoir 1908-1986) と同じ世代を生きたアレントは、カントという偉大な哲学者を独自の立場で再解釈し直す事において、見事にカントを現代によみがえらせたといっても過言ではないだろう。

ベイナーによれば、アレントはカントの三批判書にならって、思考、意志、判断力からなる野心的な哲学著作『精神生活』(The Life of the Mind) を目論んでいたという。この各々の精神作用は独立したものとして位置づけられており、最初の二つについては既に書き上げられていたのであったが、その死があまりにも突然（心臓発作の為）やってきた為に、最後におかれた「判断作用」の考察については、ついに何も書かれなかった。だが残された講義ノートや他の著作で述べられているところから見る限り、彼女がこれら三つの精神作用のうちで判断作用をもっとも重要視していたことがうかがわれる。彼女は、「思慮深い反省、思弁、解答不能な問いの提出、及び意味の追求」を、従来の伝統的に捉えられてきたような観想的人間の独占ではなく、人類が共通に手の届くところ、即ち人々が自己固有の人間的能力を発揮する範囲まで広げてみようとするのである。

かくてアレントが『精神生活』の中で明らかにする問いは次のようになる。

このような人間性を特徴づける精神の活動又は能力とは何であろうか。

精神生活の現象学によって開示されるような、思考し、意志し、判断する自我の、自然的
力量、可能性、潜勢力とは何であろうか。⁴⁵⁾

その思索の生涯を通じて真理よりも自由をより価値的に高いものとするに至ったアレントは、真理の強制する不可避的な一様性、一貫性を斥け、多様な意見 (doxa) 相互の恒常的な弁

証法的な論争に一層の魅力を感じていたのである。現代社会においてこのような一様性、一貫性を強いる科学知に対しても彼女は鋭い警告を発している。大衆社会が目に見えないところでどんどん進行するコンピューターによる管理支配体制下に組み込まれつつある今日、我々はこのような彼女の警告に謙虚に耳を傾けてみる必要があるのかもしれない。そして、在りのままの現実を先ず引き受け、それをどのように判定すればよいかをディスカッションする公開の場を開く必要があるだろう。そして悲劇的な現実を切り捨てるのではなく、そのような現実とも実践的に和解していく大切さを今改めて引き受けねばならないのではないだろうか。(了)

(なお文中の引用箇所等の傍点は断りのない限り筆者の責任によるものである。カントの全集はカッシーラー版の巻数を示す。)

注

- 1) 追手門学院大学20周年記念論集—文学部篇 p. 417~430. (1987年3月) 参照
- 2) Margaret Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt*, 1974年 p. 2. 邦訳 (寺島穂穂 未来社) 15ページ。
- 3) Ibid. p. 3. (邦訳16ページ)
- 4) Ibid. p. 111. (邦訳183ページ)
- 5) Ibid. p. 112. (邦訳185ページ)
- 6) Ibid. p. 5. (邦訳19ページ)
- 7) Ibid. p. 37~38. (邦訳70ページ)
- 8) 『大変貌』(H・S. ヒューズ著, 荒川幾男, 生松敬三訳, みすず書房, 1986年) 94ページ
- 9) M. カノヴァン, 『ハンナ・アレントの政治思想』 p. 39. (邦訳71~72ページ)
- 10) Ibid p. 40. (邦訳73ページ)
- 11) Ibid p. 43 (邦訳78~79ページ)
- 12) Ibid. p. 45~46. (邦訳82~83ページ)
- 13) Ibid p. 46. (邦訳83~84ページ)
- 14) Hannah Arendt. *Eichmann in Jerusalem —Ein Bericht von der Banalität des Bösen—* (1986年) p. 15~16 (邦訳大久保和郎訳, みすず書房) 221ページ (なお, 原著はドイツ語版である。)
- 15) Ronald Beiner, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 1982年, p. 34. (邦訳『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) 47ページ
カント『政治哲学の講義』はアレントの没後R・ベイナーによって編集され, ベイナーの「解釈試論」を付して1982年シカゴで初めて出版された。内容は New School For Social Reseach (アレントはこの大学院の教授をしていた) における1970年秋学期のアレントの講義ノートを中心にした「カント政治哲学の講義」が主要部文をなし「構想力」は同校での同時期のカント『判断力批判』についてのアレントのセミナー・ノートから採られている。(邦訳 監訳者あとがきを参照)
- 16) Ibid. p. 112. (邦訳213ページ)
- 17) Ibid. p. 113. (邦訳213~214ページ)
- 18) Ibid. p. 94. (邦訳141ページ
なお『理解と政治』からの引用ページはベイナーの注によるものである。
- 19) Ibid. p. 94-95. (邦訳141~142ページ)
- 20) Hannah Arendt, *Dreface to Between Past and Future*, 1963年 p. 14 邦訳『過去と未来の間に1』

19ページ

- 21) R. バイナー編『アレント政治哲学の講義』p. 97（邦訳145ページ）
- 22) Ibid. p. 97.（邦訳145～146ページ）
- 23) Ibid. p. 99（邦訳149ページ）
- 24) The Jew as Pariah, ed. Feldman, pp. 243, 248.（原註より）
- 25) R. バイナー編『カントの政治哲学の講義』p. 99～100.（邦訳149ページ）
- 26) Maurice Merleau-Ponty, 『ヒューマニズムとテロル』現代思潮社12ページ
- 27) R. バイナー編『カント政治哲学の講義』p. 100.（邦訳149～150ページ）
- 28) Ibid. p. 100-101.（邦訳150～151ページ）
- 29) Ibid. p. 101.（邦訳151ページ）
- 30) Ibid. p. 101-102.（邦訳152ページ）
- 31) Ibid. p. 103.（邦訳154ページ）
- 32) Ibid. p. 103-104.（邦訳155ページ）
- 33) Ibid. p. 104-105.（邦訳156～157ページ）
- 34) Ibid. p. 105（邦訳157ページ）
- 35) Ibid. p. 105.（邦訳157ページ）
- 36) Ibid. p. 105.（邦訳158ページ）
- 37) Ibid. p. 95.（邦訳142ページ）
- 38) Ibid. p. 96.（邦訳143ページ）
- 39) Ibid. p. 96.（邦訳144ページ）
- 40) Ibid. p. 143.（邦訳216ページ）
- 41) Ibid. p. 143.（邦訳216ページ）
- 42) R. バイナー編『カント政治哲学の講義』p. 141.（邦訳213ページ）
- 43) Ibid. p. 31.（邦訳42～43ページ）
- 44) Ibid. p. 32.（邦訳44～45ページ）
- 45) Ibid. p. 128.（邦訳193～194ページ）