

ハンナ・アーレントの政治思想における 〈社会的なもの〉批判と構想力論の関係

新井直明

はじめに——市場経済を離れて

一 〈社会的なもの〉批判のバックボーン

(一) アーレントにとって〈社会的なもの〉とは何か
——プロブという悪夢？

(二) 「自然主義」と「目的論」

二 〈思考〉から〈判断力〉への移行

(一) 〈二者の中の二者〉の弱さ

(二) カント『第三批判』への着目

三 〈判断力〉から〈範例〉・〈構想力〉への移行

(一) 見晴らしのよくない複数の席——「真理と政治」

(二) 見晴らしのよくない複数の席——「カント講義」

(三) 見晴らしのよくない複数の席——「精神の生」

四 構想力論へのシフト

四 なぜ構想力論が〈社会的なもの〉批判と関係していると言えるか——それらの直接的関連について

(一) カフカ論

五 課題と結論

六 補論

(一) 〈社交性〉は〈社会的なもの〉とは異なる

(二) アーレントの「奇妙な」国民国家批判において貫かれていたロジック

はじめに——市場経済を離れて

本論文において私は、政治思想家ハンナ・アーレントを「公共性」や「活動」の人だとする見解からは距離を取る。この見方はおおかた中期の代表作『人間の条件』に依拠した読みである。私はその見方を否定しないが、公共性は彼女にとつての数ある興味関心のうちのほんの一部でしかない、と考える。

本論文では、『人間の条件』ではなく、後期アーレントの著作の読解が中心となっている。後期アーレントの著作としては『カント政治哲学講義録』が有名だが、同書にまわりつく「カントの美的判断力論を政治思想として読み解いた著作」という世評からも私は距離を取りたい。同書の全体を読めば明らかだが、これはカントの目的論的判断力を批判した、彼女の歴史哲学の書である。

つまり本論文は、アーレントの歴史哲学についての考察である。私はこれから、彼女の歴史哲学的な関心がいかに彼女の思想全体を貫いているかを示そうと思う。その入り口として選んだのが、彼女の〈社会的なもの〉批判である。歴史哲学と〈社会的なもの〉批判、この取りあわせは一見すると奇妙かもしれない。なぜなら、近代国家でも経済社会でもない新たな人間の活動場所としての「公共圏」や「公共性」を主張するためにこそ、「しよせん大企業は欲得づくで動いているのだから……」などといった〈社会的なもの〉批判がなされるのが主流だからだ。〈社会的なもの〉批判は、よくあるアーレント論がこぞって注目する部分なのである。

それに対して、アーレントは歴史哲学的な関心から〈社会的なもの〉を批判したのだ、と私は考える次第である。では、先ほどから述べている「歴史哲学的な関心」とは何か。本論文で私は、それを「自然主義」と「目的論」批判のことだと定義した。詳しくは後述するが、「自然主義」という語には、人間が自らの生まれや環境を所与で自然な

変えられないものだとする考え方、また、人はそうした現実世界から経験的に何かしらの道徳性を引き出せるとする考え方、という意味を込めた。⁽¹⁾「目的論」という言葉には、この世のあらゆる物事はあるひとつの目的＝終局 end に向かっていて、その歩みを説明することは可能だとする考え方、という意味を込めた。またその中には、人や物を有用性 utility / Nützlichkeiten の尺度で見る、つまり何かの目的のための手段として見る考え方も含めたつもりである。アーレントの〈社会的なもの〉批判や後期思想は、バックボーンとしてのこの基本姿勢を適用し発展させたものとも言える。

では、なぜ彼女は上の二つの考え方を批判したのか。それについての答えは簡単である。それは、彼女が同時代人として目撃した全体主義的支配のように、人間の自由の否定につながりうる理論だからである。では、彼女は人間の無軌道な自由を主張するような主意主義者だったのだろうか。そうでもない（そのため、『人間の条件』を典拠として彼女をあたかも主意主義者であるかのように称賛したり非難したりする類の先行研究に対して、私は批判的である）。人間の全能を訴えるのでは、結局のところ、人間は完成に向かって不可逆的に進んでいるなどというような「目的論」に取り込まれてしまうからである。彼女の主張する人間の政治的生は、過去の重しと未来の予見できなさの間で制約されている。以上のような読解を通して、主体―客体の関係に依ることなしに個と普遍を媒介する政治理論を構築しようとしたアーレントの試みを私は明らかにする。彼女の「歴史哲学的な関心」とは、結局のところその試みに行き着く。公共性についての彼女の論考も、直後に私が言及するハーバーマスやコーエン・アレイトのような制度設計的な関心に基づいてなされたというよりは、上のような哲学的な関心に基づいてなされたものとも言える。以上が、本論文の主張の概略である。

もし本論文によって、アーレントの著作がこれまでの市民社会論方面だけでなく、歴史哲学方面へと関連づけて読まれることになったなら、新たに歴史学の分野からの興味関心がアーレントに寄せられるようになるだろう。そう

ることを私は願っている——今日でもなお、彼女は一部からは、歴史家として軽蔑されているだけに。

第一章では、ハンナ・F・ピトキンやマーガレット・カノヴァンの先行研究を参照しながら、既に述べたアーレント思想の核、「自然主義」批判と「目的論」批判について説明する。第二章では、アーレントがカント『判断力批判』を重視するに至った経緯を述べる。第三章では、後期アーレントの三つの著作を基に、彼女が示そうとした人間像を明らかにする。最晩年の彼女が理論的突破口として恃むようになるのが、やはりカントを基に考えだされた独特の〈構想力〉論である。これが既に初期の彼女の著作にも見出されるということをつづく第四章で述べる。

なお、本論文においては長大な注釈が多くあるが、それを同時に読まねば議論がつかめないということはないと信ずる。また、英語とドイツ語の文献から日本語で引用が行なわれている場合、すべて私による拙訳である。

さて、アーレントの描いてきた「政治哲学」の歴史は没落史観である。『人間の条件』の第六節「社会的なもの」の登場は、彼女の歴史観のエピローグと言ってもよい。ここでは、〈社会〉あるいは〈社会的なもの〉が、冷戦期である一九五八年までの歴史の中で勝利を取めたとされる。³⁾

〈社会 society〉という固有の領域に収まることなく、〈社会的なもの〉は公的領域にも私的領域にも手をのばす。時折アーレントは両者を区別しないが、私は後者の意味を強調するために、〈社会的なもの the social〉という名詞化された形容詞を使用する。同様の批判は他の著作の至るところに見られる。

ハンナ・F・ピトキンはアーレントの言うこの〈社会的なもの〉について、それをSFホラー映画になぞらえて「プロブ the Blob」（スライム状の怪物）と名づけた。その概念の不定形さを批判するために、である。

『人間の条件』では、社会は様々な言われ方をされている。人々や他の物を「吸収し」「包含し」「呑み込む」だとか、「出現し」「立ち上がり」「育ち」、「いっせいに」成長するだとか、領域や空間に「入り」「侵入し」、そこ

を「征服し」「構成要素となり」「操り」「変形させ」「墮落させ」、人々に規則を「課し」、そこからある振る舞いを「要求し」、他の振る舞いや人々を「排除し」たり「認めるのを拒否し」、そして人々を「欺こうとする」。このように、社会的なものは実に生き生きとしている。⁽⁴⁾

アーレントの社会論に対する批判は他にもある。ピトキンによるアーレント批判は次章で取り上げるとして、ここではまず三人の市民社会論者からの批判を見ておこう。ユルゲン・ハーバーマスは、アーレントの試みを「政治的な学問がそれに対して久しく無感覚になっていた現代的な限界現象を説明する」ものだとして最大限好意的に評価しながらも、その厳格さゆえの限界を指摘する。⁽⁵⁾ つまり、アーレントはアリストテレスに倣って実践（＝活動）の特殊性を強調しすぎたために、経済社会の領域での戦略的なコミュニケーション行為をそこから締め出してしまい、その現代的意義を見落としてしまっている、というのである。⁽⁶⁾

彼のように〈社会的なもの〉を擁護するにあたって、アーレントをいわくつぎの重要人物として扱うことは、冷戦終結ごろから新たな局面を迎えた「市民社会論」の他の論者たちにも共通している。ジーン・L・コーエン＝アンドリュー・アレイトのアーレント批判は、以下の三点に向けられている。すなわち、①統治行政の軽視、②永久革命に対する姿勢の曖昧さ、③権利や憲法が保障する積極的自由（公共性）と消極的自由（私有財産の保護）のつながりを無視したことによる議論の混乱、の三点である。⁽⁷⁾

ひとつ反論を加えよう。ハーバーマスとコーエン＝アレイトの意図を踏まえるなら、彼らのいう「市民社会」は国家でも市場経済でもない領域にあるとされるのであって、同じような領域に公共圏を見出そうとしていたアーレントと方向性はさほど違わない、とすることもできる。たとえばハーバーマスは、クラウス・オッフエの同様の議論を紹介しつつ、こう述べている。

本書の中心的な問題提起は、今日では《市民社会 *Zivilgesellschaft* の再発見》という標題のもとに議論されている。「…」交通と組織の仕方や、権力が浸透していない政治的公共圏を担う者たちによって制度がつくられることの方がより重要である。最近のC. オッフエの分析は、この点からはしまっている。「…」彼は、しだいに広まりつつある《市民社会》なる語の意味にも注意を促している。近代を特徴づけるものとしてヘーゲルやマルクス以来慣例となつている「市民社会 *societas civilis*」から「市民社会 *bürgerliche Gesellschaft*」への翻訳とは異なり、この語には、労働市場・資本市場・財貨市場をつうじて制御される経済の領域という意味はもはや含まれていない。関連文献のなかにこの語の明晰な定義を探しても、もちろんそれは徒労に終わる。いずれにしても、《市民社会》の制度的な核心をなすのは、自由な意思にもとづく非国家的・非経済的な結合関係である。⁽⁸⁾

公共圏とは、マスメディアと大規模な広告代理店により支配され、市場調査と世論調査の諸機関によって研究され、政党やさまざまな団体の広報活動、プロパガンダ、広告宣伝が蔓延しているのであり、それゆえたしかに、連带的諸関係が公共圏の一番特徴的な要素であるとは言えない。⁽⁹⁾

そして、彼の期待する「市民社会と公共圏の安定化と拡大、そして自己のアイデンティティと行為能力の確認もまた反省的に問題となる」行為者たちは、上で引用したような「既存のフォーラムを利用するだけの行為者とは「…」区別される」⁽¹⁰⁾。

また、コーエン・アレイトもこう述べている。

「市民社会」という語によって、これらの「現代の集団的な」行為者たちは、国家とも経済とも異なる社会的領

域の規範的なモデルを思い浮かべる。⁽¹¹⁾

コーエン・アレイトは、自分たちの論敵として以下の二者を挙げている。すなわち「理想化されたゲマインシャフトや共同体の前近代的なつながり、伝統的な連帯、近代性そのものに対立する集団なものを擁護する」人々と、「『社会』と市場経済を同一視する、様々な新保守主義的・新自由主義的・自由至上主義的主導者たち「…」の二者である。『後者は、古典「学派」的な資本主義の完全に自己規制的な市場経済による、とうに失敗した実験を繰り返そうとしている」とまで彼らは言い切る。⁽¹²⁾

つまり、ハーバーマスとコーエン・アレイトが期待する「市民社会」は、既存の市場経済から区別される。この点で、三人の問題意識はアーレントと一部共通しているのである。異なる点があるとしたら、彼女が糾弾する〈社会的なもの〉が、「マスメディアと大規模な広告代理店」「市場調査と世論調査の諸機関」「政党やさまざまな団体の広報活動、プロパガンダ、広告宣伝」にとどまらず、ピトキンがまさに指摘したように、ファジーな広がりを持っていることだろう。⁽¹³⁾

ただ、事情はより複雑である。アーレントにはアーレントのロジックがあるのであり、市民社会論者はそれを見ない。

一 〈社会的なもの〉批判のバックボーン

前章では、アーレントとハーバーマス、コーエン・アレイトの最低限の共通点を示した。それは、市場経済に根を下ろして久しい既存の社会的エージェント（大企業、マスメディアなど）とは区別された公共圏への期待、である。し

かし、他の三人の主張とは異なり、アーレントのそれは自身の哲学的思索のひとつの応用例だというのが私の考えである。では、そのバックボーンは何か。この問いに答えるべく、本章で私は、アーレントによる〈社会的なもの〉批判を複数の要素に分類する。まずはカノヴァンとピトキンが既に行なった分類を参照し、その次に私なりの分類を行なう。

(一) アーレントにとって〈社会的なもの〉とは何か——プロブという悪夢？

ピトキンによる〈社会的なもの〉の暫定的な定義を見てみよう。彼女によると、ひとつには①生命維持のための自然的な必然 *necessity* という要素がまず挙げられる。次に、②家政という要素が挙げられる。そこから派生して、最後に③人間の画一的な〈振る舞い *behavior*〉の能力の偏重という要素が挙げられる。⁽¹⁴⁾

なおマーガレット・カノヴァンによる定義（ピトキンもそれを参照している）では、アーレントの言う〈社会的なもの〉は、①自然的な物事と②社交界での空虚な人間関係とに分けられる。⁽¹⁵⁾

さて、ピトキンはアーレントの〈社会的なもの〉批判について、理論においてはある種の一般化・抽象化はやむをえないとしつつも、⁽¹⁶⁾その概念の不定形さと、その肥大化過程として描かれる没落史観の救いのなさに批判を加える。⁽¹⁷⁾彼女はアーレントの著作を時系列に沿って辿りながら、その中からある種の悲観的・絶望的な決定論と、人間の自由・自発性の主張との矛盾対立を見て取る。彼女はアーレントの思想について、弁証法的に見て多様で未熟な状態にとどまっている、と考えているようである。⁽¹⁸⁾つまり、「プロブ」はアーレントが理論的に克服すべき悪夢のようなものだとされるのである。

しかし、ピトキンのこうした見方では、アーレントの問題意識が見落とされてしまう。確かに〈社会的なもの〉はフアジーな概念であり、その強力さを主張するアーレントこそが、人間の自発性を奪おうとしているのではないかと

いう疑いにも一理ある。しかし、ピトキン自身やカノヴァンがしているように、私たちは〈社会的なもの〉を区分してしまえばよいのである。そして、それを暫定的なものとするのではなく、一貫してアーレントの思想に当てはめていけば、彼女の思想の形がより明らかになる。そうすることは、彼女の「未熟さ」を見つけて断罪してしまうよりも生産性があるはずである。私に言わせれば、「プロブ」は克服すべき幼年期の悪夢ではなく、一日の時間や季節の組み合わせによって偶然地面にできた木陰である。私たちは、影を落としている枝や葉の配置の方を見なければならぬ。

そもそも、『革命について』（初出一九六三年）の悪名高い第二章「社会問題」はもちろんのこと、「政治における嘘」（初出一九七一年）や「身から出たさび」（初出一九七五年）のような晩年の著作を見れば、「マディソン街」（商業社会の象徴）の「イメージ・メイカー」に対する批判は健在であることがわかる。

広報マンの気質で困るのは、意見や「善意」、購買意欲、すなわち、具体的なりアリテイが最小限度であるような無形物しか相手にしていないことである。ということとは、広報マンの創意工夫があたかも限りないものであるかのように見えるということである。なぜかといえば、かれには政治家のような活動の能力、すなわち、事実を「創造する」力が欠けており、したがって権力に限界を設け想像力を地上に引き戻す単純な日常的リアリティが欠けているからである。⁽¹⁹⁾

マディソン街の機能は、商品の流通を助けることであり、消費者のニーズに関心を向けることはますます少なくなり、ますます多量に消費される商品のニーズに、ますます強い関心を向けるようになっていきます。⁽²⁰⁾

しかしこうした社会的および経済的な帰結よりもはるかに決定的なのは、マディソン街が広報という名のもとで採用している戦術が、私たちの政治的な生活にまで侵入してくるのを許してきたという事実です。⁽²¹⁾

そして、以上のような（社会的なもの）批判は、繰り返しですが、彼女の弁証法的な未熟さのようなものではなく、彼女なりのロジックから引き出された帰結なのである。

（二）「自然主義」と「目的論」

では、アーレントの言う（社会的なもの）をどう区分すれば、アーレントの思想という木の枝葉の配置がわかりやすくなるだろうか。まずはそれを以下に示そう。

私はカノヴァンとピトキンの定義を参考にしつつ、アーレントが拒絶する（社会的なもの）をやはり二要素に分けようと思う。それは、「自然主義」と「目的論」である。前者はカノヴァンやピトキンと同じである。私はこの言葉の中に、人間が自らの生まれや環境を所与で自然な変えられないものだとする考え方、また、人はそうした現実世界から経験的に何かしらの道徳性を引き出せるとする考え方、という意味を込めた。「目的論」という言葉には、この世のあらゆる物事はあるひとつの目的＝終局 *end* に向かっていて、その歩みを説明することは可能だとする考え方、という意味を込めた。またその中には、人や物を有用性 *utility* / *Nützlichkeit* の尺度で見ると、つまり何かの目的のため的手段として見る考え方も含めた。以上の二つの分け方により、アーレントの（社会的なもの）批判の説明がより包括的になると思われる。なおカノヴァンの定義における②「社交界での空虚な人間関係」は、私の定義の両方に当てはまるものとして説明できる。⁽²³⁾ この後の記述がそれを裏づけることになるだろう。

生まれや環境に頼り切ることに対するアーレントの批判には、一八・一九世紀にベルリンでサロンを開いたユダヤ

人女性ラーエル・ファルンハーゲン（旧姓レヴィン）について研究した初期の経験が活かされている。生まれや環境の自然さというものは、多数派が少数派に押しつける考え方でもある。

この世界におのが居場所を持つ人ならば、自分の人生を「自然の産物」の発展、自分がすでにそうであったありようの連続的な発展とみなすことができる。そうであれば世界はもつとも広い意味で学校となり、ほかの人たちはそこでの教育者か、道を誤らせる誘惑者となる。ただ困ったことに、純粋に発展しゆく本性といつても、それは穀物が天候に左右されるように、運がよければの話なのだ。⁽²⁴⁾

この考えは、『全体主義の起原』での「人権のアポリア」という問題提起⁽²⁵⁾を経て、『人間の条件』で理論化される。

以前には家政が排除していた活動の可能性を、全ての水準において今度は社会が排除しているというのは決定的である。その「活動を排除する」代わりに、社会はそれぞれの成員に或る種の振る舞い、behaviorを要求し、無数の多様な諸規則を押し付ける。それらの規則全てはその成員を「標準化」し、「画一的に」振る舞わせ、自発的な活動や際立った達成を排除する傾向を持つ。ルソーと共に、私たちはこれらのような要求を上流社会のサロンの見る。その因襲は常に、個人を社会的枠組みの中で身分と同等視する。問題なのは社会的地位とのこの同等視であり、その枠組みがたまたま一八世紀の半封建的社会的な身分であるのか、一九世紀の階級社会における肩書きであるのか、今日の大衆社会における単なる機能であるのかということはどうでもよい。⁽²⁶⁾

個人を自然的生まれに基づく地位や身分で世界に位置づける考え方は、彼女が〈活動〉の能力を通して示される人

間の尊厳を無視している。この考え方は上流社会のサロンから始まり、第二次世界大戦後に至るまで勢力拡大を続けている、というのがアーレントの主張である。なお、ピトキンが定義した、②「家政」と、③「振る舞い」は、この意味でやはり「自然主義」に含むことができる。

さて、活動 action のドイツ語での同義語にあたる Handeln には、「活動＝行為する」という意味に加えて「商売する」という意味もある。ドイツ語を母語とするアーレントがその意味を意識していなかったはずはないが、そうした含みはもちろん理論的なレベルで否定されている。彼女いわく「歴史的に言って、〈制作者〉の能力と最低限の関わりがある最後の公的領域・最後の集会場は、彼の生産物が陳列される交換市場である」。²⁷「公的領域」というポジティブな言葉が出てくるとはいえ、彼女にとって交換市場はその類落した形態である。資本制という手段―目的カテゴリーに囚われているからである。しかし、資本制に批判的だからといって、彼女はマルクスに賛成するわけでもない。彼は、交換されえない、所与の、自然な生命それ自体と労働力を理想化したからである。つまり、資本制もマルクス主義も「自然主義」と「目的論」に囚われている。

同様の問題意識は『革命について』にも受け継がれている。引用の始めの二文は英語版（p.111／二九二頁）にはなく、なおかつ〈権力 Macht〉と〈暴力 Gewalt〉の区別²⁸との関連がわかりやすいので、彼女自身による加筆修正があるドイツ語版から引用する。

フランスでは誰も権力を有していなかった。絶対的国家機構の王と官吏は人民 *le peuple* に対して暴力を有しており、そしてこの暴力は、今度は革命によって人民に移されたといえる。「フランスの」人民、すなわち革命の意味における *le peuple* は、組織されていなければ、構成されて *konstituiert* もいなかった。旧世界においてしっかりと組織された団体 *Korperschaft* に常にあったもの、すなわち帝国議会や連邦議会、領邦議会は、相続さ

れた生まれの特権や職業特権に基づいていた。その中では、公的な関心 *Interesse* が君主に任されたままである一方で、特定の、純粹に私的な諸利害が代表されていた「…」。⁽²⁹⁾

つまり、限られた人間たちの自然的な特権と私的利害に基づいて構成された集団には、〈権力〉を具えた政治的連帯はありえず、彼らが他の人々を支配するという基本構造は、暴力的政権奪取（アーレントの言う、誤解された一般的な意味での「革命」）によつては変わらない、というのがここでのアーレントの考えである。したがって、彼女が、社会の中での欲望や私的利害から何らかの道徳性が引き出せると考えていたとはいえない。⁽³⁰⁾

アーレントが上流社会のサロンに批判的な理由は、そこに生きる人々は他人を成り上げるための手段扱いするからでもある。「文化の危機」（初出一九六〇年）での議論を見てもよい。『過去と未来の間』に収められたこの論稿は〈判断力〉論としても重要なのだが、ここでは彼女の「俗物主義」批判を取り上げる。貴族に代わってヨーロッパ社会で擡頭してきたブルジョワは、芸術家からの反抗に遭いながらも彼らとその作品をありがたがる、という文脈である。

社会は、社会的地位や身分といった社会自身の目的に照らして「文化」を独占し始めた。このことは、ヨーロッパの中産階級が社会的に低い立場に置かれていた事情と深い関わりがある。中産階級は必要な富や余暇を手にするや、貴族社会および貴族が純然たる金儲けの低俗さに示した蔑視に対して、困難な闘いにたずさわるようになった。社会的地位をめぐるこの闘争にあつて、文化はたとえ最適ではないにしても一つの武器としてのとつともない役割を演じ始めた。つまり、中産階級が、生の現実がそこにあるとされる低次の領域から、美と精神が宿るとされる高次の非現実的な領域へと社会的に上昇し、「教養をつむ *educate oneself*」ための武器として、である。⁽³¹⁾

問題の核心は、過去の不滅の作品は、社会や個人の洗練やそれに見合った地位の対象にされるや否や、その最も重要で基本的な特質、つまり世紀を超えて読者や観客 *spectator* の心をつかみ、その心を揺さぶるといふ特質を失ってしまう点にある⁽³²⁾。

教養俗物 *educated philistine* が困るのは、かれらが古典を読むからではなく、自己完成という別の動機に促されてそれを読むからであり、シェイクスピアにしろプラトンにしろ、教養をつむことよりもはるかに重要な事柄をかれらに告げているかもしれないという事実にまったく無頓着だという点である⁽³³⁾。

このような〈有用性〉に根ざした物事の見方は、「アーレントの言う古代ギリシア人」が言うところの制作者人 *Banauos* の精神であった。「俗物であること、バナウソスの精神の持ち主であることは、今日と同様当時にあっても、きわめて功利主義的な心性、つまり、事物をその機能や効用から切り離して思考し判断する能力の欠如を指し示していた⁽³⁴⁾」。こうした道具的理性は、私が区分した〈社会的なもの〉のうち、「目的論」に割り振ることができる。このように、有用性的 || 功利主義的 *utilitarian* な道具的理性と「目的論」との二つを同一視するのは、奇妙なことかもしれない。しかし、アーレントにとって二つは同じである。制作者 *homo faber* の精神が説明される『人間の条件』の一節で、彼女はこう述べる。長いが引用する。

〈制作者〉の人間中心的功利主義の最大の表現はカントの定式である。その定式によれば、いかなる人間も目的のための手段であってはならず、すべての人間が目的自体である。「…」〈制作者〉が社会の標準を支配しているところでは必ず見られる常識的な紋切り型から近代初期の哲学を完全に解放したのは、カントだけである。そ

の理由はもちろん、カントが当時の功利主義の教義を定式化したり概念化しようとはせず、反対になによりもまず、手段―目的カテゴリーをそれにふさわしい場所に追いやり、それが政治的活動の分野で使われるのを阻止しようとしたからである。とはいっても彼の定式は、「使用のため」ではない唯一の対象物である芸術作品に対する人間の態度についての彼の有名かつ本来的に逆説的でもある解釈と同様、その起源が功利主義的思考にあることを否定できない。尤もその解釈において彼は、私たちは「美によって」「関心なき満足」を得ると言ったのであるが。人間を「最高目的」に置くこの操作は、人間に「できるかぎり全自然をそれ「最高目的」に服従させること」を、つまり、自然と世界からその独立した尊厳を奪い、単なる手段に貶めることを許す。カントでさえ、逆説的な「目的自体」に立ち向かうことなしには、この難問を解決することはできず、意味の問題についての〈制作者〉の盲目に光をもたらす enlightenment とはできなかった。この難問は次のような事実のうちにある。すなわち、手段性 instrumentality をもつ制作だけが世界を形成する能力をもっているのに、この同じ世界が使用果たされた材料と同様、つまりさらなる目的のための単なる手段と同様、無価値なものとなってしまふ――もし、世界がしつつかある際に支配的だったのと同じ標準が、世界の樹立後も君臨してよいとされるのだとしたら――そのような事実のうちに、この難問がある⁽³⁵⁾。

人間の〈制作〉の能力には、はかない〈活動〉を形にして残し、〈世界〉を形成するという重要な機能がある。しかし同時に、そうした〈制作〉の能力だけでなく没利害的な〈活動〉そのものもなければ〈世界〉は安定しない。なぜなら〈制作〉の能力それ自体は、甲は乙の完成のために、完成した乙は丙の完成のために、完成した丙は丁の完成のために……と際限なく続く「功利主義的な」〈手段―目的カテゴリー〉に囚われているからである。引用したのは、アーレントが〈制作〉の能力にそうした但し書きを添える箇所である。引用からは、彼女のカントに対する限定的な

評価が見て取れる。この文脈では彼女は、他者を目的自体として扱えという道徳論⁽³⁶⁾をも、さらには「(あらゆる) 関心なき満足 *das Wohlgefallen ohne alles Interesse*」という『第三批判』でのカントの概念(後述)をも、次の目的論と一括りにする。ここで彼女は「人間はできるかぎり、全自然を最高目的に服従させることができる」という『第三批判』後篇の議論に納得できないのであり、結局のところカントの目的論は有用性中心の「功利主義的思考」に起源を持っている、と主張するのである。

ここまで述べてきたアーレントの物の考え方は、カント以上にカント的と言えるかもしれない。『第三批判』からの直前の引用に続いて、カントは「人間は」少なくとも最高目的に背いて自然のどのような影響にも服従して振舞ってはならない」と書いている。彼にとって、経験から得られる熟練や、幸福であろうと欲する自己愛からは、道徳法則は導き出されない⁽³⁸⁾。彼による叡智界 *mundus intelligibilis* と感性界 *mundus sensibilis* の区別も、この考えとつながっている⁽³⁹⁾。アーレントの著作についても、ある程度は同じ見方を当てはめることはできる。セイラ・ベンハビブの言葉を借りて言うなら、彼女の著作は「思考におけるひとつの『訓練』として考えるべきであり」、「ノスタルジックな衰亡史と見てはならない」⁽⁴⁰⁾。ジュディス・シユクラーが「アーレント氏はきわめて意図的に、過去への思弁の旅をカントを以て終えた」⁽⁴¹⁾と述べたように、アーレント自身が後づけのように自身の来歴をカント的に位置づけ直してきた、と言ってもよい。オリヴァー・マーヒャルトは、その悲観的な全体主義論とは対照的な、彼女の樂觀的にも見える〈出生 *natalität* / *Natilität*〉の概念、つまり新しく活動を始めるという人間の能力の説明について、「擬似超越論的 *quasi-transzendental*」と呼んでいる⁽⁴²⁾。人間の政治的生の「超越論的な」条件を探ったという点で、アーレントは少なくとも経験を扱う歴史家ではないのである。

二 〈思考〉から〈判断力〉への移行

前章で私は、アーレントの〈社会的なもの〉批判を、「自然主義と目的論への反発」として説明づけ、その一貫性を示した。そして、彼女自身も意識していたように、それはカント的だとも述べた。しかし、カント的だと言うだけでは、個と普遍の問題への応答として、彼女が〈判断力〉に、さらには〈構想力〉に独特な着目をしたことを見落とすことになる。私はその過程を整理する。本章ではまず、彼女が〈思考〉をある意味で見限り、カント『第三批判』に、すなわち〈判断力〉に着目するに至るまでを描く。

〈社会的なもの〉批判から議論を始めておきながら、〈構想力〉論に至るまでの後期アーレントの思想を以後第二章にわたって扱うことは、奇妙に見えるかもしれない。しかし、彼女の〈社会的なもの〉批判と後期思想の両者とも、「自然主義」「目的論」批判という基本姿勢から導き出された応用例であることを意識してほしい。彼女の後期思想がいかなる点で「自然主義」「目的論」批判であるかをこれから論じること、私は〈社会的なもの〉批判と後期思想との間接的な関係を浮かび上がらせるのである。

(一) 〈一者の中の二者〉の弱さ

私はこれから、後期アーレントの哲学として、主に「道徳哲学についての諸考察」、『カント政治哲学講義録』、『精神の生』を参照する。一番目は一九六五―六六年の講義録で、二〇〇三年にジェローム・コーンによって編集された『責任と判断』に収録された。二番目は一九七〇年の講義録で、一九八二年にロナルド・ビーナーによって編集され、出版された。三番目はアーレントの「書き下ろし」であり、彼女の死からほぼ三年後の一九七八年にメアリー・マッ

カーシーらによって編集され、出版された。

『人間の条件』のドイツ語訳を終えた一九六〇年代頃から、アーレントは、その中で論じられなかった（思考 *thinking*）について論じるようになる。NSDAPの親衛隊に所属する軍人としてユダヤ人の移送に関わったアドルフ・アイヒマンに対する裁判を一九六一年のエルサレムで傍聴した経験が、彼女をそうした探究へと向かわせたことは有名である。⁽⁴³⁾

このことからわかるように、彼女の論じる（思考）とは、日常的にいわれるよりも狭い、道徳的な意味を持たされている。これは彼女の（一者の中の二者 *the two-in-one*）という考えと関係している。これは、人間が心の中の自分自身と矛盾しないことを意味する⁽⁴⁴⁾。アーレントが引き合いに出すのは、プラトン『ゴルギアス』におけるソクラテスの発言「不正を行なうよりも、むしろ不正を受けるほうを選びたい」と、カントの定言命法「自分の格率が普遍的法則となるべきことを、自分でも意欲できる、という以外の仕方では、私は決して行為するべきでない」⁽⁴⁵⁾の二つである。以下の引用のように、アーレントは両者を並列させている。

ソクラテスは、思考を支配する唯一の規則である一貫性の規則（『判断力批判』の中でカントはそう呼んでいます）を、あるいは、後に無矛盾性の公理と呼ばれることになるものを発見しました。この公理は、ソクラテスにとつて「倫理的」（私は一人であるけれど、私自身との調和を失う、つまり自己矛盾するよりは、多数の人々と不和である方がまだましだ）であるのと同じくらい「論理的」（無意味なことを語ったり、考えたりするな）だったわけですが、アリストテレスによって思考の第一原理となりました——ただしそれは思考のみの原理ということですが。しかしカントにあつては、その道徳的教理全体が事実上これに基づいており、その意味で、彼と共に一貫性が再び倫理学の一部になりました。何故かと言えば、カントの倫理学もまた、一つの思考過程を基盤にしているからです。つまり、

「汝の行為の格率が、一つの一般的法則となることを、汝が欲しうるように行為せよ」ということですね。[…]
 ここでもまた、思考と行為の双方を規定しているのは、同じ一般的規則です…自分自身と矛盾するなかれ。[…]⁽⁴⁷⁾。

この見方からすれば、「悪」とはそうした調和からの単なる逸脱であった。⁽⁴⁸⁾ なお、アーレントは他のところで、カントが『純粹理性批判』の序言で席を空けておいた「信仰」とは思考のことだったのである、という読み替えまで行なっている。⁽⁴⁹⁾

しかし、彼女はこうした考えよりさらに先を行く。「道徳性とは、個人をその単独性 [singularity] においてみる視点で」あり、「自己」を道徳的なふるまいの究極の基準とするのは、「彼女によると「いわば危機における緊急の措置にすぎない」。⁽⁵⁰⁾ 『共和国の危機』における市民的不服従論においても彼女は、ソクラテス（とH・D・ソロー）の「良心」の単独性と弱さを論じている。⁽⁵¹⁾ そして彼女によれば、もう一人の「自己」（ソクラテス）や定言命法（カント）が体現し定めている道徳法則もまた、人定法と同様に、手摺りとするには疑わしいものであった。

わたしたちはこれらのこと「道徳的な規則や基準」を示すために、ラテン語に起源を持つ道徳性 morality という語と、ギリシア語に起源を持つ倫理 ethics という語を使ってきましたが、道徳がいずれにしても、たんなる慣例や習慣を意味するにすぎないことが明らかになるとは、なんとも奇妙で、恐ろしいことではないでしょうか。⁽⁵²⁾

それもまた、テーブルマナーのように簡単に変わっていく習慣だというわけである。⁽⁵³⁾ もちろん彼女は、二〇世紀における全体主義の「経験」を根拠にしている。ここに、彼女の「自然主義」批判が根づいている。「である」から「べし」は導き出せないのである。定言命法をこのように歴史的経験へと降格させてしまうことは、明らかに彼女の

カントからの逸脱である。⁽⁵⁴⁾ とはいえ、彼女は「幸福に値すること」と「幸福であること」との間に横たわる深淵に絶望しているわけではけっしてない。これから述べる〈判断力〉論および〈構想力〉論は前向きな回答である。

(二) カント『第三批判』への着目

さて、〈思考〉が明らかにする道徳性の弱さに限界を見たアーレントは、よく知られているように、カント『判断力批判』に依拠しながら人間の〈判断力〉について考察するようになる。⁽⁵⁵⁾ 〈思考〉から〈判断力〉への移行である。なお、人間の〈意志〉の能力もまた、彼女の道徳論においては最終的に斥けられる。なぜなら、彼女によれば意志とは他の諸意志に対する命令であり、それに相応しい座をめぐる諸意志の競い合いが伴うものであり、つまり最終的には心の中の統一性を要求するのであり、そこに後述する〈複数性〉はないからである。⁽⁵⁶⁾

判断力へのアーレントの着目は、『カント講義』が最も具体的だが、他にも『道徳哲学』、『精神の生』、さらに、『過去と未来の間』に取められている「文化の危機」、「真理と政治」（初出一九六七年）でも確かめることができる。

彼女の〈判断力〉論は、カント『第三批判』の用語でいうところの「反省的判断力 reflektive Urteilskraft」のうちの「美的判断力 ästhetische Urteilskraft」、「主観的な合目的性 subjektive Zweckmäßigkeit」、「関心なき満足 das Wohlgefallen ohne Interesse」そして「共通感覚 Gemeinsinn」に焦点を当てて展開されたものである。⁽⁵⁷⁾

カントの用語についてまとめて説明する。「反省的」とは、「規定的 bestimmende」とは反対に、特殊なものから普遍的なものを見出す方の、ということであり（zweite Einleitung, IV）、それはさらに「美的」／「目的論的 teleologisch」判断力とに分けられる。前者は、形式的・主観的な合目的性を快・不快の感情によって判定する能力であり、後者は、自然の實在的・客観的な合目的性を悟性と理性によって判定する能力だとされる（zweite Einleitung, VIII）。後述する理由により、アーレントは前者に着目した。そしてその「主観的な合目的性」とは、「有用性

Nützlichkeit] とも「完全性 Vollkommenheit」とも異なる性質とされる。有用性として説明される合目的性は、主観にはなく、(釘を打つための、ハンマーのような) 対象の方に属する。完全性として説明される合目的性は、個々人の特性に関係なく認識されうるものである。両者と異なり、美が感じさせる「主観的合目的性」は、あくまでも個々人の主観的な趣味 Geschmack から出発するのである (§15)。「関心なき満足」は、動物にも当てはまる「快適なもの das Angenehme」への低級な関心とも、理性的存在者一般に当てはまる「善いもの das Gute」への高級な関心とも関係のない快・不快によって引き起こされる満足のことである (§5)。つまり美は、有用性とも、感覚的な快樂とも、道徳とも関係を持たずに主観が感じ取るものであり、これによって主観は特殊な満足を覚える。この際に行使される趣味判断は、万人も同じように感じるはずだと、その満足の普遍的な伝達可能性を「無理に要求する ansinnen」 (§89)。その原理である「共通感覚」は、主観的でありながらも普遍妥当的に、それも常識 sensus communis とは異なり、具体的な概念によるのではなく、規定を行なうものとされる (§20)。こういったカントの用語を扱うにあたって、アーレントは、『カント講義』の全一三講のうち明らかに独自のカント解釈が表される第一〇講義までは、独自性を打ち出そうとはしない。

三 〈判断力〉から〈範例〉・〈構想力〉への移行

前章では〈思考〉から〈判断力〉へのアーレントの関心の移行を描いた。私なりにまとめると、彼女の結論はこうである。すなわち、心の中のもうひとりの自己と矛盾せずに生きよという道徳律は、「自然主義」や「目的論」に陥らないための政治的生の主張としては信用ならない、と。では、どのような政治的生の主張が上の課題をクリアできるか。彼女の晩年の思想はこの問題に答えるための取り組みである。私は本章において、彼女の三つの著作と遺稿

「真理と政治」「カント講義」「精神の生活」を扱う。そこで、彼女が〈判断力〉論の焦点をさらに絞り、〈範例〉・〈構想力〉に着目するまでの過程を描く。アーレントの〈判断力〉論についての研究は多いが、その発展形である〈範例〉・〈構想力〉論は前者の一部として扱われがちである。⁽⁵⁹⁾しかし私は、後者を独立したものととして扱う。

(一) 見晴らしのよくない複数の席——「真理と政治」

さて、既述のように、アーレントはカントの『第三批判』に依拠して人間の〈判断力〉に着目した。そのバックボーンとして、自然というケイオスにも目的論にも頼らず、さらにはその一時的解決策としての「自己矛盾の回避」という孤独な道徳論にも頼らない人間像を見つけない、という彼女の方針がある。ところが彼女は、心の中で他者に同意を求めただけの判断力にも、説得力の弱さを見る。ここでは「真理と政治」の考察を通して、彼女が〈判断力〉論をさらに推し進めて〈構想力〉論に到った経緯を明らかにする。

「真理と政治」によると、意見 *opinion / Meinung* と真理は対立物として理解されてきたという。そして、真理は当初、理性真理 *rational truth / Vernunftwahrheit* のことだけを意味していた。それは数学的な真理であり、有無を言わせない強制力を持つ。しかしアーレントはもうひとつの「真理」をそこから区別する。それが、彼女の言う事実真理 *factual truth / Tatsachenwahrheit* である。それは「一九一四年八月四日の夜、ドイツ軍がベルギー国境に侵入した」といったような歴史的な事実のことである。このように、「理性真理」、「事実真理」、「意見」、三つの関係が話題になっている。⁽⁶⁰⁾ 一番目が最も少数者向けであり、三番目が最も多数者向けである。意見形成は「哲学的思考」とは区別された「政治的」思考であり、判断力である。アーレント自身が加筆修正をしたドイツ語版では、意見形成と哲学的思考の違いがより明確に述べられている。

全ての哲学的思考、それは、人が明確な意味で自分自身といるような孤独 Einsamkeit、ゆえに本来的には二人ほじち Zweisamkeit というべきか、その中で行なわれるのだが、それとは異なり、意見形成の過程は、それが他者との考えの交換の中ではまったく行なわれない限りでは、表象されたその現前、人がその立場について思考するところの人々の現前に、結びつけられている。哲学的な思考は、その対象へ突き進んでいくためにも、互いへの世界 die Welt des Miteinander から明確に離れるのに対し、これ「意見形成の過程」は世界の思考のままであり、従って共通感覚と結び付いている。共通感覚は、あらゆる他者の立場について思考するのを可能にする。そしてこの共通感覚を行使する唯一の条件とは、例の関心なしでいること、私たちがカントの「関心なき満足」として知っているところのもの、つまり、私的関心や党派的関心への執着からの解放、である⁽⁶¹⁾。

上述した、〈思考〉から〈判断〉への移行が見て取れるだろう。意見を持つこととは判断することなのである⁽⁶²⁾。この「意見というものはけっして自明ではない」ものの、

この過程——つまり、或る特殊な問題が開かれた場に引き出され、あらゆる側面からまた可能なきぎりすべてのパースペクティヴから示され、結局、人間の理解力の全き光によって照らし出され透明なものにされる過程——と比べるならば、真理の言明は独特の不透明さをもつ⁽⁶⁴⁾。

「理性真理は悟性の思考を触発し指導する。事実真理は意見形成に対象を定め、制限を課す⁽⁶⁵⁾」。とはいえ、「理性の真理と事実の真理はいずれも——曖昧なところはないが——透明でない。光をあてる必要がないのが光の本性であるように、理性の真理と事実の真理はその本性上さらなる説明を拒むのである」⁽⁶⁶⁾。

さらに、アーレントによると、実は「事実の真理は意見と同じく少しも自明ではない」⁽⁶⁷⁾。事実の偶然性は、哲学者と政治家をいら立たせる。哲学者は、他のようでもありえた偶然的な事実を、別様ではありえなかった必然的な事実であるかのように歪曲することを好んできたというのだ。ドイツ語版「真理と政治」で彼女はこう書く。

全ての事実に内在する「他のようでもありえた」を、以下のようにして消去してしまうことが、常に重要なのである。すなわち、純粹に事実的なものの彼方へと出来事の順序を方向付け、意味を付与するような、「高次の」必然性を作り上げることによって、である。——その意味とはカントの「自然の隠された計画」である。それは、そうでなければ人間の計画なき活動の集積であるものを、「体系」として、アダム・スミスの「見えざる手」として、ヘーゲルの「理性の狡智」として、マルクスの「唯物的諸関係の弁証法」として、把握するものである。⁽⁶⁸⁾

一方で政治家はというと、彼らは嘘をつくという（活動）⁽⁶⁹⁾によって、しばしば事実を操作してきた。ただし、政治における「伝統的な」嘘が個々の事柄だけに關するものであり、一部の人々だけを騙すためのものであったのに対し、全体主義政治と現代の「イメージ・メイカー」（それはマス・メディアや大企業、およびそれらと結託した政府を意味する）が作る嘘は、事実の織物全体を編み直してしまつたものである。⁽⁷⁰⁾

つまり事実真理は常に、必然化・固定化という前門の虎、捏造や歪曲という後門の狼に狙われているのである。それに対してアーレントは以下の主張を行なう。これは本論文全体の中でも重要な箇所である。

実際、人間には阻止できず、したがって手の下しようのない何らかの必然的發展の結果として事実を考える危険

と、他方、事実を世界から否定する、つまり事実を巧みに操作しようとする危険との間のきわめて狭い小道を歩む態度を、政治は事実に対してとらねばならないのである。⁽⁷⁾

(二) 見晴らしのよくない複数の席——『カント講義』

「きわめて狭い小道を歩む態度」。これについては『カント講義』でも説かれている。アーレントは人類の進歩と開化 Kultur に寄せられたカントの期待に冷ややかである。なぜならそれは彼女の拒絶する目的論だからである。しかし、彼女は最終的にカントの進歩観を（彼女の終生のライバル役である）ヘーゲルのそれから区別する。これは『カント講義』における複雑かつ見逃せない主題のひとつである。

アーレントによるカント三批判書の扱いは以下のとおりである。

要約すると次のようになるでしょう。人という種 Human species ≡ 人類 Mankind ≡ 自然の一部 ≡ 「歴史」、つまり自然の狡智に従属している ≡ 「目的」の理念の下で、目的論的判断力：『判断力批判』第二部の下で、考察されるべきである。

人間 Man ≡ 理性的存在者、自分自身に与える実践理性の諸法則に従属しており、自律的、目的それ自体、精神の国、叡智的存在者の領域に属している ≡ 『実践理性批判』および『純粹理性批判』。

人々 Men ≡ 地上の被造物、諸々の共同体の中に生き、常識 common sense、共通感覚 sensus communis、共同体の感覚 a community sense を賦与されている。自律的ではなく、思考（ヘンの自由）のためにさえ互いの同伴を必要とする ≡ 『判断力批判』第一部：美的判断力。⁽⁷⁾

もちろん彼女が主題にするのは三番目、複数形の「人々」である。一番目と二番目の「人」は、複数性を欠いているか、それに乏しいので、彼女の考察の中心ではない。しかし後篇を無視されている『第三批判』にも、人類の進歩という点では一本の筋が通っている以上、彼女はその扱いに苦心したと思われる。彼女もまたカントと同様に、人が判断する時に想像する他者の範囲の拡大を、つまり「進歩」を望まないわけではないからだ。

わたしが所与の問題に考えをめぐらしているときに、人びとの立場をわたしの心に現前させればさせるほど、そして、わたしがかれらの立場ならばどのように感じ考えるかをふさわしく想像できればできるほど、わたしの再現前想的思考 *representative thinking* の能力は強まり、わたしの最終的結論や意見の妥当性は増す。⁽⁷³⁾

したがって彼女としては、「拡大された思考様式 *die erweiterte Denkungsart*」⁽⁷⁴⁾ がさらなる拡大を目指してはならないなどとは言えない。しかし同時に、起こった出来事をひとしなみに「人類の進歩」のシナリオに組み入れることを彼女は否定したい。そこで彼女は以下のような区別を行ない、カントの進歩観を限定つきで許容する。それが彼女によるカントとヘーゲルの区別である。

その作業は、カントによる戦争や（フランス）革命の肯定についてのアーレントの限定的な肯定から始まる。『第三批判』の崇高論と目的論のそれぞれにおいて、カントはこう書く。

戦争ですら、秩序を維持し市民的諸権利を神聖視して行われるならば、それ自体ある崇高なものをともなうのであり、このようにして戦争を遂行する国民が危険にさらされ、この危険のもとで勇敢に奮戦すればするほど、国民の心構えをそれだけますます崇高なものにする。これに反して、長期にわたる平和は、たんなる商人根性を

支配的にし、しかしそれとともに卑しい利己欲、臆病、柔弱を支配的にして、国民の心構えを低劣にさせるのがつねである。⁽⁷⁵⁾

戦争は、もつとも恐るべき苦難を人類にもたらし、平和時の戦争に対する不断の準備は、おそらくいつそう大きな苦難をもたらすにもかかわらず（その間、民衆の幸福の安定した状態に対する希望はますます遠ざかっていくとしても）、それでも文化に役立つあらゆる才能を最高度に発展させる、もう一つの動機なのである。⁽⁷⁶⁾

なお、カントはフランス革命前にも同じようなことを書いている。

すなわち自然は人間を、戦争をとおして、また戦争へ向けてのけつして縮小されない過度の軍備、さらにまったく平和状態にある国家でさえも結局はそれぞれ内心抱かざるをえない苦境をとおして、最初は不十分ながいろいろな試みをさせるが、最終的には、多くの荒廃や国家の転覆を経て、さらに国力をことごとく内部から消耗させた後に、これほど多くの悲惨な経験をしなくとも理性ならば告げることのできたこと、つまり野蛮人の無法状態から抜け出して国際同盟を結ぶ方向へ追い込むのである。⁽⁷⁷⁾

中国はその位置からいって、いつか不測の襲撃を受けるといふ恐れはあったにせよ、強力な敵を恐れる必要はなかった。そしてそれゆえに中国では、自由のあらゆる痕跡が根絶されてしまった。——かくして、人類がいまなおとどまっている文化＝開化 Kultur のこの段階において、戦争は、文化＝開化をさらに進展させるための不可欠の手段である。⁽⁷⁸⁾

アーレントは、これを単に目的論だとして斥けはしない。私が上で行なった引用のうち後者の箇所を引用しながら、彼女は、これはカントの観客^{スベクテイター}Ⅱ観察者としての判断だとして許容する⁽⁷⁹⁾。もし、単独の理性的存在者（人間 Man）として戦争や革命を考えるなら、答えは常にひとつでしかない。「われわれのなかにある道徳的実践理性は、その抗しがたい拒否権 *Veto* を行使して、戦争はあるべきではない、と宣言する⁽⁸⁰⁾」ことになる。それはアーレントに言わせれば「公的事柄に関わり、献身している多くの善良な人々がちな、理想主義のバカ⁽⁸¹⁾」の見解であるという。多くの人間が残酷に死ぬことになる戦争や革命についてさえ、杓子定規に必ず反対を訴えるのではなく、個々の事例とその時その時の立場に応じて、肯定を含めたあらゆる判断を下す用意をしておくこと。これが彼女の考えであることがわかる（これは、彼女が『革命について』で行なった戦争と革命の区別やフランス革命批判とは文脈上関係がない）。

アーレントはカントのこの判断から、古代から（観照的生）⁽⁸²⁾と言われてきた観客^{スベクテイター}Ⅱ観察者としての非党派性と、近代的な進歩観の二要素があると述べる。ここでの問題はカントの進歩観である。アーレントはそれを目的論から救出せんとする。ここで彼女の仮想敵としてのヘーゲルの名前が挙げられる。

「…」両者にはやはり違いがあります。違いには二つの側面があり、そのいずれも非常に重要です。ヘーゲルにおいては、プロセスの中で自己を現わすのは絶対精神であり、この顕現の終局において哲学者が理解することができるのは、絶対精神です。カントにあつては、世界史の主体となるものは、人類そのものです。更に言えば、ヘーゲルにおいては、絶対精神の顕現は、一つの終局に到達するはずで、（ヘーゲルにあつては、歴史 *History* に一つの終局Ⅱ目的 *end* があります。プロセスは無限ではなく、したがって物語 *story* には一つの終局Ⅱ目的があります。もっぱらこの終局Ⅱ目的のために、多くの世代と世紀が生ずる必要があるのです）。最終的に顕わにされるのは、人間ではなく絶対精神であり、人間の偉大さは、もっぱら彼が絶対精神を最終的に理解できる限りにおいて認識Ⅱ現実化

realize されるのです。しかしカントの場合、進歩は永続するものであり、終局はありません。したがって歴史に終局はないのです⁽⁸³⁾。

一般的観点ないし立場を占めるのは、「世界市民」である観客^{スペクテイター}、あるいは world spectator です。全体という観念を持ったうえで、個別の特殊な出来事において進歩が成されているか否か判定するのは、そうした観客^{スペクテイター}＝観察者^{オブザーバー}なのです⁽⁸⁴⁾。

つまりアーレントが言うには、ヘーゲルにおいては歴史を認識する最高位の席があり、それも少数の哲学者のために用意されている。この最高位の席とは、『人間の条件』でも使われている言葉「アルキメデスの点」と言い換えてもよい⁽⁸⁶⁾。しかしカントにおいては人類の進歩に終わりはないので、そうした最高位の席はない。ただ、必ずしもよい見晴らしではない席が複数用意されているのであり、複数の観客^{スペクテイター}＝観察者が代わる代わる座るだけである。この観客は、あたかも自分が最高位の席にあるかのように見聞きしたことを形にまとめるが、あくまでも「かのように」の枠内で、である。こうして彼女は、舞台上で起こり続ける出来事だけを見てその不規則さに絶望するのではなく、それらをすべて単一のナラティヴの中にまとめるための最高位の席をひとつ設けるのではなく、間を取って、見晴らしの良くない複数の席を設けた。人々は、そこから劇の内容に暫定的な規則を与えるのである（「補論」の内容を予告すると、弛緩・停滞した「中国的平和」⁽⁸⁸⁾＝「墓のような普遍的な専制政治」⁽⁸⁸⁾＝国際法、という、カントによるこれらの同一視と拒絶を、歴史の end すなわちアルキメデスの点の拒絶として理解しているところに、アーレントの飛躍がある⁽⁸⁹⁾）。

さて、同じ内容が『精神の生』第一巻にも書かれている。この巻の題は「思考」ではあるが、その中で「判断の退きこもりは明らかに哲学者の退きこもりとは非常に異なっている」「思考と判断とのこのような区別はカントの政治

哲学においてのみ現われているが、これは驚くべきことではない⁽⁹⁰⁾と書かれているように、以下に引用する箇所は明らかに判断力についての考察である。

「…」カントの観客^{スベクテイター}Ⅱ観察者は複数のうちに在るのであって、この故に彼は政治哲学に達したのである。ヘーゲルの観客^{スベクテイター}Ⅱ観察者は厳密には個のうちに在る。哲学者は「絶対精神」の器官となり、しかも哲学者はヘーゲルその人なのである。人間の複数性に他のどの哲学者よりも気づいていたカントでさえ、たとえ劇 *spectacle* がいつも同じでそのために退屈だとしても、観客^{スベクテイター}Ⅱ観察者は世代から世代へと変っていくのだ、ということをご都合よく忘れてゐる。また、新しい観客^{スベクテイター}Ⅱ観察者は、変化のない作品の内容について伝統的に受け継がれてきたのと同じような結論に達するとは考えられそうもないのである。⁽⁹¹⁾

さらに言うと、この話は『暗い時代の人々』（初出一九六八年）に収録されている「ヤスパース——世界国家の市民？」（初出一九五七年）において既に展開されている。

人類および世界市民というヤスパースの概念の哲学的連関を捉えるには、カントの人類の概念とヘーゲルの世界史の観念を想起すればよいと思われる。「…」かれは、もし人々のばらばらで予測し難い行動が結局は人間における十分に発展した人間性とともにも、人類を政治的に結合した共同体にいたらしめるといふ希望が正当でないとするならば、歴史とは「慰めのない偶然性」以外の何ものでもないと述べている。「…」「そのような」政治史的なかに何らかの意味を見出そうとして、隠された狡猾な力を最初に想定したのがヘーゲルでなくカントであったということは特記すべきことであるし、またわれわれの政治思想の伝統を特徴づけてもいる。⁽⁹²⁾

次に彼女はヘーゲルに言及する。

ヘーゲルにとって人類とは「世界精神」のなかに自己自身を顕現するものであり、その精髓は「世界精神」の歴史的發展の各段階につねに存在するものであるが、しかしけっして政治的現実とはなりえない。それはまた隠れた狡猾な力によってもたらされるものであるが、しかしこの「理性の狡猾」は、それが哲学者の静観的視覚によつてのみとらえられ、しかも無意味で一見恣意的な事柄の連鎖も哲学者にのみ意味を持つとされているかぎり、カントの「自然の狡猾」とは異なっている。⁹³

最後に彼女はヤスパースに言及する。

ヤスパースの人類と世界市民に対する概念はカントに比べると歴史的であり、ヘーゲルに比べるとそれは政治的である。ともかくそれはヘーゲルの歴史体験の深さとカントの偉大な政治的英知とを併せ持っている。しかし、ヤスパースとこの両者との差異は決定的である。かれは政治行動の「慰めのない偶然性」や歴史に記された愚行を信じないし、人間を英知へといざなう隠された狡猾な力の存在も信じない。[…]

ここに、慰めのない偶然に満ちた歴史への絶望と、統一的な理念への狂信との間を行く人としてのヤスパース像が描かれる。彼の「世界市民的見地」は、テクノロジーによって統合された世界にあるのでもなければ、「一種の美化されたエスペラント語」が話される世界帝国にあるのでもない。その意味で、「カントの範疇の枠内でしかかわれわれが世界市民となりえないことは明らかである」⁹⁴。ヤスパースとアーレントの比較をすることは本論文の目的ではない

が、このヤスパース像をアーレントに重ね合わせることは十分に可能である。

（三）見晴らしのよくない複数の席——『精神の生』

前節で引用しようのないいくつかの例外を除いて、『精神の生』は判断力にまで本格的な考察が及ばないままに終わっている。本節で紹介する〈とどまれる今 *nume status*〉の概念も明らかに〈思考〉についての考察の中で持ち出されたものであり、『精神の生』第一部の議論について言及することは、本論文の主旨から外れる。しかし以下に掲げる箇所は、〈思考〉でさえも〈観照的生〉とは異なるのだということが示された箇所である。ケイオス（自然）とアルキメデスの点（目的論）との間を行く思想家としてのアーレント像を強調するためにも、〈思考〉についての彼女の以下の考察を類比的に参照してもらいたい。

話題となるのは『精神の生』第一巻の第二〇節「過去と未来の間」とどまれる今」である。表題からわかるように、これは論集『過去と未来の間』の序言「過去と未来の間の裂け目」を彼女自身が加筆したものである。彼女はカフカの短い寓話とニーチェの『ツアラトウストラかく語りき』を引きながら、過去と未来という二つの無限 *infinity* の間に立つひとりの人間を描写する。カフカの物語では、その人は過去と未来の狭間から脱出して、まったくの外側から判断を下したいと望んでいる。しかし、アーレントに言わせればそのような「アルキメデスの点」は夢想にすぎない。⁹⁶人が思考する時にいる無時間的な次元は、その人が過去と未来に挟まれているからこそ辿り着けるところである。「それは、時間に圧迫され時間にかき乱される人間存在における『今』の静寂さなのである」。⁹⁷〈判断〉に関して私が既に用いた比喩でいうなら、思考する人には見晴らしのよくない一階席しか用意されていないのである。

そもそも過去や未来といった時間の連続があるのは、「時間のおかげではなく、世界の中での我々の業務や活動 *activities* の継続性のおかげである。その持続性の中で、昨日始めたことを我々は継続し、明日に終えようと思った

りするのである⁽⁹⁸⁾。「彼」がいなければ、過去と未来の間には何の区別もなく、ただいつまでも続く変化があるだけだろう⁽⁹⁹⁾。「過去と未来の間の裂け目」を作る人間存在がいなければ、過去も未来も、そもそも時間もないのであり、ただケイオスがあるだけである。

彼女の論述はここで〈とどまれる今〉に到る。

この裂け目——それについて我々が最初に耳にしたのは中世哲学の *nunc status*、『とどまれる今』としてであり、それは永遠の今 *nunc aeternitas* という形式で、神の永遠性のモデルや比喩として使われていたわけであるが、この裂け目は歴史的な日付がある事柄ではなく、地上に人間が存在したのと同時期からのものであるように思われる⁽¹⁰⁰⁾。

とはいえ、「神の永遠性のモデルや比喩として使われていた」〈永遠の今〉という言い方は、おそらくアーレントにとつては時代遅れである。なぜなら永遠性 *aeternitas* という概念はアルキメデスの点を想定しているからである⁽¹⁰¹⁾。そして、過去と未来の間で展開される思考は完全なものではない。

それぞれの新しい世代や全ての新しい人間は、自分が無限の過去と無限の未来の間にはさまれているのを意識するようになる時、また新たに思想の道を発見してこつこつと踏み固めていかなければならない⁽¹⁰²⁾。

以上のように、アーレントは〈判断〉だけでなく〈思考〉についても、ケイオス（自然主義）とアルキメデスの点（目的論）との間に席を設けていることがわかる。

（四）構想力論へのシフト

アーレントの〈構想力〉論に論を進める。これは、彼女の〈判断力〉論が最後に到達した地点である。ここまで紹介した「真理と政治」にも、『カント講義』においてさえ十分に展開されなかった〈範例 example / Exempel〉についての言及が、わずかながらある。これは〈構想力〉と関係がある。

さて、既に述べたように、意見はそれだけでは無力である。「真理と政治」でその説明をするにあたり、アーレントは再び「不正を行なうより不正をこうむるほうがよい」というソクラテスの例の命題を持ち出す。この命題は、ここでは〈思考〉ではなく〈判断〉から形成された意見だ、というのが「真理と政治」での彼女の考えである。⁽¹⁰⁾ 己と矛盾するなかれという道徳律は、真理であることを求めてはいるが、その出発地点は彼個人の意見にすぎない。それは複数性によって支えられる〈世界〉に訴えかけるにはやはり無力である。しかし、

このソクラテスの倫理的準則以上に実践的振舞いに影響を与えたと認められるのは、信者の共同体を絶対的に拘束する宗教上の戒律くらいである。⁽¹¹⁾

つまり彼女は、当時のアテナイのポリスにおけるソクラテスの命題の無力さと、その後世に与えた影響の強さについて言っている。なぜ「不正を行なうより……」という道徳律は、後になってそのような影響力を勝ち取ったとされるのだろうか。続けて彼女は疑問を重ねる。

さらにわれわれはプラトンの対話篇から、ソクラテスが自分の言明を立証しようとするとき、つねにかれの言明

は友人にも論敵にも同様に説得力を欠いたままであったのを知っているだけに、かれの言明がどのようにしてあれほど高い妥当性を獲得しえたのかと自問せざるをえない。⁽¹⁰⁶⁾

『カント講義』にもこうある。「……『これは美しい』とか『これは間違っている』といった自分の判断について、他の誰かに同意するよう強制することはできません」……。つまり、人は他のみんなの同意を『せがむ』か『乞い求める count』⁽¹⁰⁶⁾ としてしかできません。アーレントによると、そこで〈範例〉が役割を發揮する。続けて引用する。

このことが、通常とはかなり異なる種類の説得によるものであったのは明らかである。つまり、ソクラテスは自分の生命を先の命題の真理に賭けようと決意したのである。すなわちかれは、アテナイの法廷の前に姿を現わしたときではなく、死刑を逃れるのを拒否したとき、範例を示そうと決意したのである。そして実際、この範例による教えこそは、哲学の真理が乱用や歪曲なしに果たしうる唯一の「説得」の形式である。さらに、哲学の真理が範例という形に表わされることができるとのみ、哲学の真理は「実践的」となり、政治の領域の規則を犯さずに活動を鼓舞できる。⁽¹⁰⁷⁾

彼女は引用部分の後で、勇気の観念を確証するためにはアキレウスを、善の観念を確証するためにはイエスや聖フランチェスコを具体的に思い起こせばよいこと、また、孝行についての『リア王』の教育効果はいかなる（抽象的な）神学書や道徳書よりも勝る、とジェファソンが記していたことを例に挙げる。つまり〈判断〉を通して形成された意見はしばしば無力で説得力を持たないが、〈範例〉として形にすることで、または既存のそれに訴えかけることで、他者に伝達可能なものになる、ということである。ここに、〈判断力〉論から〈構想力〉論への移行がある。⁽¹⁰⁸⁾『第

三批判』中の根拠としては、おそらく「天才の産物は、同時に模範、すなわち範例的でなければならない」という箇所がそれに相当するだろう。リサ・ディッシュュが説明する二つの判断力（注五九を参照）とは、前者と後者に対応すると言つてよい。すなわち、自分の判断について人は主観的な普遍性を求めるが、あくまでも求めるだけにとどまるのが前者の判断力論。構想力によって作り受容することができる範例に訴えかけ、より効果的な説得を試みるのが後者の、判断力論の発展形としての構想力論だと言える。

そして〈範例〉論は〈構想力〉論とつながっている。アーレントは、「認識に図式を与えるのと同じ能力である構想力が、判断力に範例を与えるのである」と、『カント講義』に収録された講義原稿に書き残している。机のないところで思い浮かべられた机は、その人がそれまで見てきた机を基に構成されているが、同時に「全ての机に共通するミニマルな属性を含んだ机一般、いわば抽象的机」である。続けてアーレントはこう述べる。

更にもう一つの可能性が残されています。これは認識ではなく、判断にかかわってきます。例えば、可能な限り最高の机だと判断できるような一つの机に出会う、もしくはそういう机を考え出して、それを、机が実際どうあるべきかの範例、いわば範例的机、*exemplary table* と見なすということがあるかもしれません⁽¹¹⁾。

「真理と政治」と同様に、アーレントはアキレウスを勇気の範例として挙げています。構想力によって作られ受容される範例は、まったくの抽象的な概念ではなく、事実と人物をいわば冷凍保存したもので、他者にも説得力を伴って伝達できる、ということである。

さて、柄谷行人は、「実際に、文学や芸術の現場では、その「趣味判断の普遍性を主張し合つての」争いが日常的に行われています。あれはいい、よくない、という喧嘩をいつもしているわけです」と述べ、アーレントの〈判断

力〕論の限界を指摘している。美的趣味判断からでは、彼の構想する普遍的な倫理は引き出せないというわけである。しかし、当のアーレントの、上に挙げた構想力論が既に、柄谷のような批判に対するひとまずの回答になっていると言うことができる。なぜそう言えるか。

〈判断〉もまたセクト化の可能性を残しているという問題には、アーレント自身が気づいていたと思われる。

ここで最も驚くべきは、正・不正判断能力ないし判別能力である共通感覚が、趣味≡味 *taste* の感覚に基づいていることになる、という点です。私たちの五感の内、三感は明らかに、外界の対象を私たちに与えるものであり、従ってこれらは容易に伝達可能です。視覚・触覚・嗅覚は直接的に、そしていわば客観的に objectively 対象 *objects* を扱います。「…」対象に関わる三つの感覚には、再現 *represent* することができます、不在のものを現前させる *present* ことができる、という共通の性質があります。「…」この能力——カントはこれを構想力と呼んでいます——は味覚や嗅覚にはありません。他方、この二つの感覚は、明らかに排他≡判別的 *discriminatory* な感覚です。「…」では一体何故、趣味≡味覚が持ちあげられ、判断力という精神的な能力の器とされてきた「…」のでしょうか？ また翻つて、判断力「…」が、そうした私的感覚に基づいていることになるのは何故でしょうか？ 趣味が問題となる場合、私たちはほとんど伝達することができず、議論することさえできない、というのが実情ではないでしょうか？ 趣味については議論しえず、*De gustibus non disputandum est.*⁽¹⁵⁾

アーレントは続けてこう書く。

この謎に解答を与えるのが構想力です。不在のものを現前させる能力である構想力は、客観的感覚 *objective*

senses の対象 object を、まるで内的感覚の対象であるかのように、「感受された sense」対象に変容させます。この変容は、対象自体ではなく、対象の表象⇨再現前化 representation についての反省⇨反映 reflecting を通して起こります。その際に、表象⇨再現前化された対象は、対象の直接的な知覚ではなく、その人の快・不快を喚起するのです。カントはこれを「反省的作用」と呼んでいます。¹⁰⁾

趣味については議論できないのか、議論できるのか。この問題に対する彼女にとっての救いが〈構想力〉だったのである。

もちろんアーレントは、範例を伴った説得にすら他者がまったく納得しない可能性に余地を設けている。しかし彼女にとってはおそらく、これは越えられない一線である。彼女にとっては、万人が納得しうる何らかの哲学的思考なるものを哲学者が構想しようとした時点で、彼女が「見えざる手」「理性の狡智」として斥けるところのものになってしまう。

四 なぜ構想力論が〈社会的なもの〉批判と関係していると言えるか

——それらの直接的関連について

さて、ここまでアーレントの〈判断力〉論と〈構想力〉・〈範例〉についての考察を描写してきた。「自然主義」や「目的論」に陥らない政治的生の主張へ向けた彼女の試み——角度を変えて言うなら、主体―客体の関係に依ることなしに個と普遍を媒介する政治理論へ向けた彼女の試みは、『カント講義』などを遺した状態で途絶した。しかし彼女が最期に救いを見ていた〈構想力〉論もまた、個と普遍の問題（たとえば柄谷行人の批判）を完全に払拭できるもの

ではないと思われる。しかし、この問題をさらに掘り下げることはアーレント論としての則を越えることになるので、ここまでとする。そこで本章では、元々の出発点であった、アーレントの〈社会的なもの〉批判と構想力論との直接の関連を明らかにしよう。「直接の」を強調したのはなぜかという点、第二・三章では既に、〈社会的なもの〉批判と構想力論との間の、「自然主義」「目的論」批判を媒介とした間接的な関係を既に論じてきたからである。ただし「はじめに」でも述べたように、カフカ論を書いた頃のアーレントは想像Ⅱ構想力という言葉について、『第三批判』からの引用であること以上の意義を持たせていない。人間の生を平均化する〈社会的なもの〉の脅威をカフカの作品から読み取った彼女は、その対抗手段として、「人間の欲求と人間の尊厳に一致した世界を築き上げ」る能力としての想像Ⅱ構想力をも同様にカフカから読み取った——ということが本章の結論だが、あくまで資料がカフカ論に限られるので、それ以上の直接的関係は論じられないことを断っておく。

(一) カフカ論

手がかりはアーレントが初期に書いたフランツ・カフカ論の中にある。そこで上述したデイッシユに倣い、そのひとつである「バーリアとしてのユダヤ人」（初出一九四四年四月）の一部分を見てみよう。そこには以下のような記述がある。

『ある戦いの記録』「カフカの未完の小説」は、一般的な仕方では、社会的な相互関係の問題を取り上げ、社会の拘束のなかでは、純粹なあるいは友好的な関係でさえ、その効果は否応なく敵対的なものにならざるをえないというテーゼを提起している。カフカはこう語る。社会は「誰でもない者」だけから成り立っており——「おれは、誰でもないやつに悪いことをしたし、誰でもないやつもおれにけしからんことをしやがった。だのに、誰でもな

いやつはおれを助けてくれようとしている。誰でもないやつしかいなら [nothing but nobody / lauter niemand]——それゆえリアルな存在をもっていない。にもかかわらず、社会から排除されるパーリア「下層階級を意味する」ですら自分を幸福だとみなすことはできない。というのも、社会は何者かであり彼は誰でもない者、社会は「実在的」で彼は「非実在的」であるとはんとうらしく思わせるのをやめないからである。¹⁵⁾

カフカが描く人物を、ヨーロッパの政治・社会に馴染めないユダヤ人として解釈するのがアーレントの読みの特徴である。続けて彼女は書く。

一九世紀のパーリアはこの窮状を逃れるふたつの道を見いだしたが、もはやそのいずれもカフカに推奨されるものではありえない。第一の道は、パーリアたちからなる社会に通じるものであった。それは、同一の境遇にあり、社会に対立するという点で同一の見方をとる者からなる社会である。しかし、この道を進むと、リアリティからの完全な遊離——現実世界からのボヘミア的な離反——にいたるほかない。第二の道は、社会がのけ者にしてきたよりましなユダヤ人が選んだ道であって、美の世界への圧倒的な没入へといたる。それが、永遠の太陽のもとで万人がたがいな平等な自然の世界であるか、永遠の天才を評価しうる者はだれでも歓迎される芸術の領域であるかはべつとして。¹⁶⁾

「ある戦いの記録」における「おれ（わたし）」は、何かのパーティの会場でひと時の恋に破れ、知り合ったばかりの男と連れ立って街路に繰り出し、互いに脈絡のない言動を取り続ける。おそらくこれがアーレントの言う「現実世界からのボヘミア的な離反」である。初稿では、「おれ」は次に、川べりで聖者風の肥った男と出会う。肥った男

は四人の男が担ぐ蓮台の上に東洋風に座し、瞑想に耽っている。一行は川を無理に渡ろうとして溺死してゆく。おそらくこれがアーレントの言う「美の世界への没入」である。

この中の至るところに、アーレントの批判する生き方が見出される。①「誰でもない者」ばかりの社会に同化する事。②同志と傷を舐め合い、現実から逃げる事。③「永遠の太陽のもとで万人がたがいに平等な自然の世界」に逃げる事。④天才を褒め称える芸術の世界に逃げる事、である。これまでの議論を補って考えるなら、①から③までは「自然主義」への逃避である（もちろん、③と④を合わせて〈観照的生〉への逃避と見ることもできる）。①への批判について言うと、たとえば同じヒトであるなどという自然的共通点に基づいた平等観では、個々人ごとに様態の異なるその誇りや尊厳をカバーすることはできない、という（特に初期の）彼女の問題意識がその元にある⁽¹⁷⁾。②はセクト化への非難だと言える。カフカの記述からはわからないが、「ある戦いの記録」における「おれ」と「わが知人」とを、アーレントがどちらもユダヤ人であると読み取っていることは間違いない。彼女は二人の関係を、除け者にされたユダヤ人どうしの密にして無力な連帯だと捉えているのである。この同胞意識が同じユダヤ人であるという自然的共通点に基づいている点では、①と変わりがない⁽¹⁸⁾。③については説明不要である。では④についてはどのように批判できるだろうか。

同じ年に発表された「フランツ・カフカ再評価」（初出一九四四年秋）を見てみよう。この中で、カント『第三批判』を絡めての、上とは少し異なる角度からのカフカ論が展開されている。その要点は以下の引用において集約される。

彼は自分に与えられたままの世界「…」を好まなかった、彼は人間の欲求と人間の尊厳に一致した世界を築き上げたかったのだ。ある人の活動が彼自身によって決定され、彼の法によって統治され、天上や地下から湧き出

くる神秘的な力によって統治されるのではない世界を築きたかったのである。さらに、彼の最も痛切な願いとは、そうした世界の一部となることであった——彼は天才やある種の偉大さの化身にはなりたくなかったのである。⁽¹¹⁹⁾

カフカの物語は、そうした世界を構築するための設計図なのだ。アーレントは論じる。その時に使われる能力が構想力である。

その同じ構想力——すなわち、カントの言葉でいえば「現実の自然が与える素材から、別の自然を創り出す」構想力——がそれらを理解するためだけでなく、同様に家を建築する際にも用いられるのである。設計図は、自分の構想力によって建築家の意図と未来の現われを想像＝実現 *realize / vorstellen* しようと欲し、そうできる人がいなければ、理解されえないのである。⁽¹²⁰⁾

それゆえ、受容する方の構想力を普段から使わず、「ただ小説を受け入れるだけで、登場人物の一人に同一化するだけが能である読者たちは、カフカを読むとまったく途方に暮れてしまう」。彼らは、「自分の人生のありふれた狭い安全な枠組みが提供してくれるものよりも出来事やハプニングを望んだ」⁽¹²¹⁾。「全体主義の起原」で論じられたモブとブルジョアジーの結託につながっていく議論である。アーレントにとって、登場人物に感情移入すること *empathy* は想像＝構想力を使うことにはならないのである。そして、そのような平穩無事な世界に生きるブルジョアにとって、偉人、天才、例外者の波乱に満ちた生涯は好奇心を満たすものだった。

「…」彼らはその同じ世界の人びとの眼には何か超人的なるものの不思議ですばらしい化身として映った。その

超人的なるものは、(ナポレオンの場合のように) 運命と呼ばれることもあれば、(ヘーゲルの場合のように) 歴史と呼ばれることもあり、また(…)キルケゴールの場合のように) 神の意志と呼ばれることもあれば、(…)ニーチェの場合のように) 必然と呼ばれることもあった。⁽¹²⁾

つまり、構想力を使わないブルジョアの読者たちは、生まれ落ちた自然的な生活条件を所与のものとし、実在しない虚構の天才が起こす(自分の人生にはありえない)ハプニングを楽しむ。確かにこの姿勢は、「アーレントのカフカ」が望む「人間の欲求と人間の尊厳に一致した世界を築き上げる」ことからは程遠い。ここでは、天才は単なるブルジョアたちの気晴らしや慰みものにすぎない。

カントは「…」また天才を「自然がそれを通じて技芸に規則を与える生得的な心的素質」と定義していた。私はこの定義には同意しない。私は、天才とは、むしろ「人類」がそれを通じて技芸に規則を与える傾向性であると考えている。しかし、いまそれは問題ではない。というのも、カントの定義においても、また彼のより十全な説明においても、私たちを驚かせるのは、空虚な偉大さが全くそこにないことである。その空虚な偉大さは、一九世紀全体を通じて、天才を超人の先駆者に、一種の怪物の先駆者にしてしまった。⁽¹³⁾

アーレントが「ある戦いの記録」から見出した、「類落」した生き方のうちの④「天才を褒め称える芸術の世界に逃げること」はどう批判できるかがこれでわかった。その生き方は、自らが生まれ落ちた生活条件を自然化し自明視する「自然主義」でもあり、統一的・包括的な体系に救いを求める「目的論」でもあるから、アーレントはそれを肯定できないのである。

繰り返しになるが、ここで紹介した二つのカフカ論に〈範例〉の話はなく、人間が自らの尊厳を守る世界をこの世に構築するとは一体どういうことなのかについても、後期の著作（「見晴らしのよくない……」で説明済み）ほどには詳しく述べられていない。しかし、アーレントが既に第二次世界大戦中から『判断力批判』を通じて知っていた〈構想力〉の概念は、この節で述べたように、自然主義と目的論、すなわち〈社会的なもの〉に対する抵抗感と共に構想されていたのである。⁽¹⁵⁾

五 課題と結論

以上の議論を踏まえて、課題となるのは以下の三点である。①〈構想力〉論を以てしても柄谷行人の批判——範例を挙げて説明された美的判断にも納得しない人はいる、したがってアーレントの言う政治的生にもセクト化が起こりうる、という批判——を払拭しきれないということである。また、②アーレントにおいては法論、すなわち政治体制論が弱いというポール・リクールからの指摘もある。⁽¹⁶⁾さらには、③アーレントの「自然主義」批判に対して、「自然」(たとえば、性)とは本当に変えられない所与のものか、それもまた人為的な線引きではないのか、というポストモダン的な批判を後方から加えることもできる。⁽¹⁷⁾

いずれも難しい指摘である。①については、他者に伝達しようとする事、「そこから始めるしかない」としか言えない。②と③については、アーレント思想からは引き出せない新たな理論を構築するか、あるいはそれを行なった他の思想家に着目する以外にない。

「はじめに」でも述べたが、本論文で私は、アーレントの〈社会的なもの〉批判と、〈構想力〉論に至る彼女の後期思想との直接的・間接的関係を論じた。そして、いずれにおいても、「自然主義」と「目的論」に対する批判がバツ

クボーンにあると述べた。〈社会的なもの〉は、人間の本来的な生命力を理想化するか、または（東側の社会主義）、人や物を消費の対象としか見ない（西側の資本主義）という点で、アーレントにとっては批判されねばならなかったのである。とはいえ、彼女は主意主義者ではない。人間の自由を理論として祭壇に奉ることは、結局は「目的論」に引き込まれてしまうからである。「見晴らしのよくない複数の席」と題した三つの節で示したように、彼女の主張する人間の政治的生は制約されている。〈活動〉し〈判断〉する主体を〈複数性〉という関係の網の目に織り込むことで、彼女は「目的論」を避けたのである。⁽²⁾

以上の考察によって、アーレントの歴史哲学・道徳哲学上の位置づけが明らかになったと私は思う。くだけた言葉を用いるなら、彼女が打ち出した人間像は「自分ひとり」と「みんな」の間にある。第二章でも示したように、彼女はまず、「自分ひとり」の哲学、すなわち他者の存在を顧みない哲学から距離を取る。それと同時に、「みんな」の哲学、すなわち、人間存在を特定の共同体との自然的な紐帯（人種や階級など）の中へと解消させる「自然主義」や、人間存在を大文字の人類へと解消させ、その目的に終局に至る軌道として歴史を描く「目的論」の哲学からも、彼女は距離を取る。そこで言われる「みんな」すなわち大文字の人類や、その歴史を見抜いたと自称する歴史家は、「ひとり」と変わりないのである。「自分ひとり」の哲学に対する彼女の批判は、若い時分に彼女の心をとらえた実存哲学からの離反と言える。「みんな」の哲学に対する批判は、彼女にとっては西洋哲学・思想史全体に対してであった。こうした「みんな」の哲学を打ち立てたいという誘惑に屈してしまった犠牲者として、彼女はことあるごとにアダム・スミスやヘーゲル、マルクス、ニーチェの名を挙げる（注六八や一二三を付した引用にある通り）。その批判がフェアなものかどうかはともかくとして、ここで言う「自分ひとり」と「みんな」の哲学の両方に対する批判を反省的行なった点こそが、ハンナ・アーレントの思想家としての独自性であると結論できる。

アーレントの社会論や後期思想（さらには次の補論で扱う政治論）は、この問題意識からの応用・発展させたものだ

と見ないことには、思想史としても哲学としてもあら、ばかりが目立つことになるだろう。日本においてもこれほどまでにアーレント研究が盛んな今日にあつて、単なるあら、探し³⁰⁾ではないアーレント論はまだ可能であるか、というのが私の動機のひとつである。私は、本論文がそうしたアーレント論のひとつであることを期する。つまり、アーレントの社会論と後期思想という二つのパーティションの間に連絡通路を開き、彼女のより抽象的・包括的な問題意識へのそこからの道筋も示した。そうすることによって、彼女の哲学的・政治的な位置づけが見えやすくなり、単なる権威づけや装飾のための引用ではない、彼女の思想のより適切な「利用」が広まればと思う。あるいは、本論部で示された彼女の深い問題意識についての記述が、彼女に対する批判のひとつひとつがフェアであるかアンフェアであるかを判別する基準となればとも思う。しばしば長大になってしまった注釈は、そのいくつかの実演である。

六 補論

(一) 〈社交性〉は〈社会的なもの〉とは異なる

さて、ここでは〈社交性 *Geselligkeit* / *sociality*〉の概念をめぐるカントとアーレントのすれ違いを見ておこう。カントは『第三批判』でこう書いている。

美しいものが経験的に関心をひくのは、ただ社会のうちだけである。また、社会への衝動が人間にとつて自然であると認容され、だが社会に対する有能性と性癖、すなわち社交性が、社会のために規定された被造物としての人間の要件として、それゆえ人間性に属する特性として認容されるとすれば、趣味もまた、ひとが自分の感情

すらも他のあらゆるひとに伝達できるようなすべてのものの判定能力として、したがって各人の自然的傾向性が要求するものを促進する手段としてみなされることは、間違いないであろう。⁽¹³⁾

そしてカントは、無人島に取り残された人間は、自分の家や自分自身を花などで飾ろうともしないだろうという喩えを挙げる。アーレントは、こうした〈社交性〉の概念を、人間世界の最高位の観客席——開化 Kultur の終局地点——に祭り上げようとは考えないので、「社交性は、人間の人間性のゴールではなく、起源であることが分かります」と読み解く。つまり、社交性は人間の「根源的契約」、世界性なのだということである。言葉が似ているとはいえ、彼女にとって sociability は the social とは関係がないようである。彼女は、「永遠平和のために」にもこの解釈で切り込んでゆく。いわく、「いかなる国家も他国との戦争において、将来の平和に際し、相互の信頼関係を不可能にしてしまうような敵対行為をすべきではない」という第六予備条項は「活動のための定言命法とでもいべきもの」⁽¹⁴⁾であり、「世界市民法は、普遍的な歓待 Hospitalität をうながす諸条件に制限されるべきである」という第三確定条項は「社交性と伝達可能性から直接導き出され」⁽¹⁵⁾たものだというのである。アーレントはカントによる「中国的平和」への拒絶を理解していたが、彼女の場合、そこから導き出されるのが、国家の〈複数性〉と、それとの関連がわからない国際主義である。

こうした「永遠平和論」の読みの是非については次節で論じるとしても、アーレントの〈社交性〉観とカントのそれとの間にあるずれ違いがここで見えてくる。カントの場合、社会の中の美というのには、感覚を通じた快楽の享受から抜け出している限りで、という但し書きがつく。⁽¹⁶⁾ また、天才の作品は社会において継承 Nachfolge されるのが望ましいのであって、模倣 Nachahmung に墮してしまえば開化は遅滞する。⁽¹⁷⁾ ちなみに継承というのとは、他の天才たちが独創性を刺激されるということである。⁽¹⁸⁾ カントにとって、〈社交性〉にもいわば「頹落」の形態がありうる

いうことである。また、アーレントはカントの「非_レ社会的_レ交_レ渉性」論の帰結を（おそらく意図的に）論じない。カントにとつて、個々人が持つ非協調性や暴力性は、もしその人が『第二批判』のように生きることができないのだとしたら、要求の水準が一段下であるところの外的な国家と支配者の支配の下で抑制されなければならない。⁽¹⁰⁾ 諸国家の非協調性や暴力性、つまりホッブズの言う「自然状態」は、持続的に拡大する連盟のもとでゆるやかに保たれるべきだと、ということになる。

ところがアーレントにとつてそうした法論は「退屈で学術的」であり、「もし法哲学一般を勉強したのであれば、カントではなく、プーフエンドルフやグロテイウス、モンテスキューに取り組むべきであることは明白でしょう」とまで彼女は述べている。ともあれ、〈社交性〉の概念は、アーレントにとつては法論抜き概念である。それは、〈世界〉の中で複数の人々が出会うための基本条件とされるのである。⁽¹¹⁾

さて、セイラ・ベンハビブは「パリアと彼女の影」（初出一九九五年）において、〈社会的なもの〉を以下のように区別している。

第一のレヴェルにおいては、「社会」的なるものは、資本制における商品交換経済の成長を指している。第二のレヴェルにおいては、「社会」的なるものは、「大衆社会」の局面を示している。第三の、そしてこれまでもっとも検証を受けていないレヴェルでは、社会的なるものは、「社交性」、つまり、市民社会と市民的な結社における生活のあり方を意味している。⁽¹²⁾

三つ目以外はカノヴァンの定義と似ている。「商品交換経済の成長」とは、人や物を手段扱いし、その有用性で評価する見方の普及である。大衆社会は、既に説明した「誰でもない者」の社会、つまり生まれ落ちた生活条件を所与

と見なし、そこに安住する「自然主義」の浸透である。〈社交性〉への着目は確かにベンハビブ独自のもので、おそらく『判断力批判』か『カント講義』から着想を得たものであろう。彼女は社交性を「人間の相互作用や、服装、食事、余暇、一般的にはライフ・スタイルといった趣味の諸様式、美意識、宗教、公民としての礼節や心得の違い、社会科のパタン、結婚、友情、知り合い、そして商業的な交換の形」と捉える⁽¹⁵⁾。そして彼女は、サロンこそがその発現の場であったと述べる。アーレントはかつて、ラーエル・ファルンハーゲン（レヴィン）について研究したことがあるわけだが、ベンハビブは「サロンという現象、サロンにおける女性上位、サロンが持つ独特の公的空間、サロンとは切っても切れない関係にある相互行為、語り、著述の形式は、ハンナ・アーレントの政治哲学にとつて非常に興味深い問題を提起している」と述べる⁽¹⁶⁾。しかし、これは明らかに曲解である。サロンという空間にアーレントが公共性を見出していないことは、これまで引用してきた著作群から明らかである。確かにアーレントは『カント講義』において〈社交性〉を肯定的に捉えているが、それは〈社会的なもの〉とは関係がない。関係があるとしたら、言葉が似ているというだけである。

(二) アーレントの「奇妙な」国民国家批判において貫かれていたロジック

この節では、イストヴァン・ホントの短いアーレント批判に答える形で、アーレントの国民国家批判もまた「自然主義」と「目的論」批判の「応用例」のひとつであることを示す。

ホントは「分断された人類の永続的な危機」において、『起原』の「人権のアポリア」の章と『革命について』の「社会問題」の章におけるアーレントの「奇妙な」(同論文三三三頁)国民国家批判を批判的に紹介している。

そもそも彼の議論は以下の三段階を辿る。すなわち、①封建制下の狭量なパトリオティズム、②「可死の神」たるホップズの絶対主義国家、③侵略も戦争もしない小規模なパトリオティズムに基づいた、あまり真剣でない国際主義

を当初構想していたジャコバン主義……の三段階である。②は①の破壊を、③は②の破壊を狙っていた。対外戦争の中で、③が国際主義を捨てたことにより、彼らが目指していた「ナショナリズムの時代」の終焉どころか、その興隆が、フランスにも周辺諸国にもたらされた……と、以上がホントの結論である。

その中でアーレントが軽く参照される。アーレントの「人権のアポリア」論は、③の立場に立って②を批判するもの、とホントは解釈する。これは正しい。しかし『革命について』のジャコバン批判について、彼は「奇妙」と首を傾げるのである。

しかし、本論文の議論を追えばわかるように、アーレントは歴史的にどちらの方に肩入れするかを考えず、②も③も批判したと考えれば筋が通る話なのである。②については、〈制作〉の能力の限界を指摘する中で展開された彼女のホップズ批判がある。⁽⁴⁸⁾これは「目的論」批判である。そして、ジャコバン批判はもちろん「自然主義」批判である。この問題意識においてアーレントは一貫しており、何も「奇妙な」ことはない。

補論は以上である。

(1) 「自然主義」という語の選択については、道徳的な事実や性質は自然に実在する、というメタ倫理学的主張（佐藤岳詩『メタ倫理学入門』、勁草書房、二〇一七年、八九―一二七頁を参照）を踏まえているわけではないことを断っておく。

「自然主義」と「目的論」、この二つはアリストテレス（主義）の名の下にひとまとめにすることもできる。二つは、同じコインの表と裏である。尤も、そうでないと主張する論者もいる。S・D・ワルシュ「目的論、アリストテレス的徳、正しさ」(萩原理訳)、加藤尚武・児玉聡監訳『徳倫理学基本論文集』、勁草書房、二〇一五年、一〇三頁注一一を参照。とはいえず、私は、同じ著者の『政治学』『ニコマコス倫理学』から引き出せる二要素だという程度の意味で彼の名を挙げた。

(2) 私が想定しているのは、Thomas Nipperdey, "Neugier, Skepsis und das Erbe - Vom Nutzen und Nachteil der Geschichte für das Leben." *Nachdenken über die deutsche Geschichte*, C. H. Beck, 1986, S.7-20.; Reinhart Koselleck, "Vom Sinn und Unsinn der Geschichte." *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, Suhrkamp, 2014, S.9-31.のことだ。戦後(西)ドイツの歴史家たちの歴史

論である。

- (3) アーレントを囲んで行なわれた一九七二年の会合で、彼女は友人の作家メアリー・マッカーシーから〈政治的なもの〉と〈社会的なもの〉を区別することは難しいという指摘をされた。それを受けてアーレントは「あらゆる所与の時代において何が公的になるかは、私にとっては、まぎり異なってくるように思えます」と答えている。On Hannah Arendt, Melvyn Hill (ed.), *Hannah Arendt, the Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, 1979, p.316. しかしこれは説得力のある答えではない。後述するように、彼女の社会論については、その背景にあるより大きな問題意識のひとつの応用例として捉える方がやはり生産的なのである。
- (4) Hanna F. Pitkin, *The Attack of the Blob*, University of Chicago Press, 1998, pp.3-4.
- (5) エルゲン・ハーバーマス「ハンナ・アーレントによる権力概念」『哲学的・政治的プロフィール 上』、村上隆夫訳、未來社、一九九九年、三四〇頁。
- (6) 同右、三三〇、三四一頁を参照。
- (7) Jean L. Cohen and Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, the MIT Press, 1992, pp.192-200.
他にも、ジョン・エーレンベルクは単に「エリート主義的」「ノスタルジック」だとしてアーレントの経済社会論を斥けている。エーレンベルク『市民社会論』、吉田傑俊監訳、青木書店、二〇〇一年、二五四―二五七頁を参照。なおマイケル・ウォルツァーによる扱いも同じである。ウォルツァー『市民社会論』社会再編への道』、『政治的に考える』、萩原能久・齋藤純一監訳、風行社、二〇一二年、二一九―二二〇頁参照。
- (8) ハーバーマス「一九九〇年新版への序言」、『公共性の構造転換』、細谷貞雄訳、未來社、一九九四年、xxxv; xxxviii頁。訳文を改めた。Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, 1990, S.45-46を参照。「」内引用者、強調原著者。
- (9) ハーバーマス『事実性と妥当性 下』、河上倫逸・耳野健二訳、未來社、二〇〇三年、九七頁。
- (10) 同右、一〇〇―一〇一頁。
- (11) Cohen and Arato, *op. cit.*, p.346. 「」内引用者。
- (12) *Ibid.*, p.30. 「」内引用者。強調を消した。
- (13) ここまでの内容については、齋藤純一『公共性』、岩波書店、二〇〇〇年、七二―八八頁および川原彰『現代市民社会論の新天地』、有信堂高文社、二〇〇六年、一五九―一八二頁を参照。

- (14) Pitkin, *op. cit.*, pp.11-14.
- (15) マーガレット・カノヴァン『ハンナ・アレントの政治思想』、寺島俊穂訳、未來社、一九八一年、一七五―一七九頁。
- (16) Pitkin, *op. cit.*, p.159, 240f., 278f.を参照。
- (17) *Ibid.*, p.4ff.
- (18) *Ibid.*, pp.246-250.
- (19) アーレント「政治における嘘」、『暴力について 共和国の危機』、山田正行訳、みすずライブラリー、二〇〇〇年、六一―七頁。訳文を改めた。Arendt, "Lying in Politics," *Crises of the Republic*, Houghton Mifflin Harcourt, 1972, p.8を参照。
- (20) アーレント「身から出たまじり」、『責任と判断』、中山元訳、ちくま学芸文庫、二〇一六年、四七―二頁。訳文を改めた。Arendt, "Home to Roost," *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn (ed.), Schocken Books, 2003, pp.261-262を参照。
- (21) 同右、四七―四頁。訳文を改めた。*Ibid.*, p.263を参照。
- (22) これはカノヴァンやピトキンによる定義と同じである。注一四―一五を参照。
- (23) もちろん私のこの区別も暫定的なもので、アーレントの批判が「自然主義」と「目的論」の両方に同時に及ぶこともある。
- (24) アーレント『ラーエル・ファルンハーゲン』、大島かおり訳、みすず書房、一九九九年、一〇頁。
- (25) アーレント『全体主義の起原二 帝国主義』、大島通義、大島かおり訳、みすず書房、二〇一七年、三〇三―三二八頁。
- (26) 『人間の条件』、六四頁。「」内引用者。訳文を改めた。Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1998, pp.40-41参照。以下HCと略記。
- (27) 『人間の条件』、二五七頁。訳文を改めた。HC, p. 162を参照。
- (28) アーレントによると、権力は複数の人間たちが共同で公的に（活動）しないと発生しない。暴力は独りの僭主でも発揮できるものであり、人民の支持のないところでは実は無力 *Ohnmacht* である。『人間の条件』、三二二―三三三頁（第二九節）およびアーレント『暴力について』、『暴力について』、九七―一七五頁を参照。
- (29) Arendt, *Über die Revolution*, Piper, 2011, S. 233. 「」内引用者。
- (30) その意味で、『徳・権利・作法』におけるJ・G・A・ポークックの議論は「アーレント的」とは言えないのである。ポークック『徳・権利・作法』、『徳・商業・歴史』、田中秀夫訳、みすず書房、一九九三年、七一―九八頁（第二章）を参照。

- 「アーレント的」という表現は八三頁から。古代的徳にまつわる言説は、ヨーロッパにおける商業社会と法学的・自由主義的パラダイムの進展に伴い、作法 *manners* として形を変えて残っている、というのがそこでのポーコックの議論である。なお、アーレントとポーコックの（特に合衆国と「腐敗」の関係に対する）問題意識の比較については、以下の論文を参照。Mira L. Siegelberg, "Things Fall Apart : J. G. A. Pocock, Hannah Arendt, and the Politics of Time," *Modern Intellectual History*, Vol.10, Cambridge University Press, 2013, pp.109-134.
- (31) 「文化の危機」『過去と未来の間』二七二―二七三頁。訳文を改めた。Arendt, *Between Past and Future*, Penguin Books, 2006, pp.198-199を参照。以下、BPFと略記。
- (32) 同右、二七三頁。
- (33) 同右。
- (34) 同右、二九一頁。
- (35) 『人間の条件』、二四八―二四九頁（第二一節）。訳文を改めた。HC, pp. 155-156を参照。
- (36) 「人倫の形而上学の基礎づけ」、『カント全集七』、七二頁（第二章）。
- (37) カント「判断力批判 下」、『カント全集九』、牧野英二訳、岩波書店、二〇〇〇年、一一六頁（§84）。
- (38) 「実践理性批判」、『カント全集七』、一五〇頁以降を参照。
- (39) カント「純粋理性批判 下」、『カント全集六』、有福孝岳訳、岩波書店、二〇〇一年、九二―九三頁（B336）。
 〈意志〉論の中ではあるが、アーレントは『精神の生活 下』、佐藤和夫訳、岩波書店、一九九四年、一三四頁、つまりアウグスティヌス論の末尾で、カント「第一批判」中の第三アンチノミーの解決を引き合いに出し、人間の「新しく始める」能力を改めて説明している。
- (40) それぞれ、セイラ・ベンハビブ「ハンナ・アーレントと物語ることの持つ救済力 一」、岩崎稔訳、『みすず』三五一号、みすず書房、一九九〇年、二七頁および同論文二、同雑誌三五二号、五四頁から。
- (41) Judith N. Shtkar, "Rethinking the Past," *Social Research*, Vol. 44, No. 1, the New School for Social Research, 1977, p. 90.
- (42) Oliver Marchart, "Acting is fun", Aktualität und Ambivalenz im Werk Hannah Arendts," *Hannah Arendt : Verborgene Tradition - Unzeitgemäße Aktualität?*, Heinrich-Böll-Stiftung (hrsg.), Akademie Verlag, 2007, 350ff を参照。
- (43) 「エルサレムでの被告人が思考と判断を喪失していた」とは、アーレントにとって「[...]人間が共生する一形態としての近

代大衆社会の帰結を明らかにしただけではない。思考できないことと犯罪的な行ないとの間の関連、すなわち思考と活動＝行為との関連についての問題をも提起したのである。」Christian Volk, *Urteilen in Dunklen Zeiten*, Ltkas Verlag, 2005, S.137. 引用からも明らかのように、フォルクはアーレントの〈社会的なもの〉批判や近代批判と後期思想とを結びつけ、一連の問題意識が彼女のアイヒマン批判においても貫かれている、と論じる。『アイヒマン』が論じられる点を除いて、同書の論の展開は私のそれと似ている。しかし本論文の方は、「結論」でも述べるように、アーレント思想の哲学史・思想史全体における位置づけを意識しながら書かれている。私が「思考不可能」「世界性の喪失」などといったアーレント語の受け売り避け、あえて抽象的に彼女の思想を説明するのは、本論文のそうした汎用性を高めるためである。また、私が『アイヒマン』への言及を避けるのは、彼女の思想だけを論じる本論文では扱いきれない問題をその本自体が提起しているからである。彼女がユダヤ人に対して加えた悪名高い告発は、「セクト化」を嫌う彼女においては「貫した行ないだと言えるが、それが〈複数〉の人々の間に及ぼす効果について、彼女はあまりに無頓着だったと言わざるをえない。

(44) 『精神の生活 上』、佐藤和夫訳、岩波書店、一九九四年、二〇八―二四頁（第一八節）を参照。

(45) 「だがもし、不正を行なうか、それとも不正を受けるか、そのどちらかがやむをえないとすれば、不正を行なうよりも、むしろ不正を受けるほうを選びたいね」、プラトン『ゴルギアス』、加来彰俊訳、岩波文庫、一九六七年、七五頁（480C）。

同時にアーレントが着目するソクラテスの発言は以下の通り。「よし、多くのリュラ琴の調子が合わないで不協和な音をだすとか、ぼくが費用を負担する合唱隊がそのありさまであるとか、また、世の大多数の人たちがぼくに同意しないで反対するとしても、そのほうがまだしも、ぼくは一人であるのに、ぼくがぼく自身と不調和であったり、自分に矛盾したことを言うよりも、ましなのだとね」、同右、一六〇―一七頁（482B-C）。

(46) カント「人倫の形而上学の基礎づけ」、『カント全集七』、平田俊博訳、岩波書店、二〇〇〇年、二五頁（第一章）。強調を消し、訳文を改めた。「君の意志の格率が、つねに同時に普遍的立法の原理として通用することができるように行為しなさい」（『実践理性批判』、同書、一六五頁）という言い回しの方が有名だが、アーレントが『カント講義』で引用しているのは「基礎づけ」のこの箇所である。表現がソクラテスの命題に最も似ているからであろう。なお、「行為する」とは「活動する」とも置き換えられる。

(47) アーレント『完訳 カント政治哲学講義録』、伸正昌樹訳、浜野喬士訳書編、明月堂書店、二〇〇九年、七〇頁。訳文を改めた。Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Ronald Beiner (ed.), the University of Chicago Press, 1989, p.37を参照。以

下、*LKPA*を略す。() 原著者。

『カント講義』でのアーレントはしばしば、普遍的 *allgemein* とどう形容詞を *universal* と英訳せず、限定的な含みを持たせて一般的 *general* と訳している。

- (48) アーレント「道徳哲学のいくつかの問題」、『責任と判断』、一〇四頁。以下、「道徳哲学」と略す。また、カント「たんなる理性の限界内の宗教」、『カント全集二〇』、北岡武司訳、岩波書店、二〇〇〇年、三七―五八頁も参照。アーレントとカントの「悪」論の比較については Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, MIT Press, 1996, pp.137-153; バーンスタイン『根源悪の系譜』、阿部ふく子ほか訳、政法大学出版局、二〇一三年、三二四―三五五頁を参照。
- (49) カントについては「純粹理性批判 上」、『カント全集四』、有福孝岳訳、岩波書店、二〇〇一年、四三頁(第二版序言)を参照。アーレントについては「思考と道徳の問題―W・H・オーデンに捧げる」、『責任と判断』、三〇三頁および「精神の生活上」、七五頁を参照。

アーレントにとっての論拠はおそらく「判断力批判」の末尾(「目的論に対する一般的注解」であろう。「判断力批判 下」、『カント全集九』、一八六頁 [Kant, *Kritik der Urteilsraft*, Felix Meiner Verlag, 2009, S.428] を参照。以下、「判断力批判」を参照するよう促す際は、特定の頁を指定する場合を除き、該当箇所があるセクションの番号を本文中で示す。

- (50) 同右、一六一、一七二頁。彼女のこの〈思考〉からの脱却を指摘している文献として、George Kateb, *Hannah Arendt - Politics, Conscience, Evil*, M. Robertson, 1983, p.38 を参照。この文献は、後に述べる〈判断〉の限界までもも指摘している。
- (51) アーレント「市民的不服従」、『暴力について』、五二―六三頁を参照。

- (52) 同右、八五頁。「」内引用者。訳文を改めた。 *Responsibility and Judgment*, p.50 を参照。

- (53) 同右。同書の「独裁体制のもとでの個人の責任」、七一頁も参照。同じ比喩は「精神の生」でも使われる。『精神の生活上』、二〇五―二〇六頁(一七節)を参照。

彼女は、この点を含む一連の問題意識を、モンテスキューを論じていた一九五〇年代から既に形にしていた。「理解と政治(理解することの難しさ)」(斎藤純一訳)、『アーレント政治思想集成二』、みすず書房、二〇〇二年、一三二頁を参照。

- (54) なぜならカント本人は「ドイツ語の *Sitte* 「人倫」が、ラテン語の *mores* 「習俗」という語と同様、習慣や生活様式を意味するだけであるとしても」、「この「実践理性が命ずる人倫性」の法則の教えは、何が生起して、いかなる行為がなされているかについて、自分自身および自己のうちなる動物性を観察することや世情を知ることから得られるものではない」と書いて

- いるからである。「人倫の形而上学」、『カント全集一』、樽井正義・池尾恭一訳、岩波書店、二〇〇二年、二九頁。
- (55) 确实に言えることとして、彼女は一九五七年に改めて『判断力批判』を読んでいる(後述するが、カフカ論が書かれた一九四四年時点で既に、彼女は同書を読んでいるか目を通して)。
- 「いまは『判断力批判』を読んでいて感激はたかまるいっぽう。ここにこそカントの真の政治哲学がひそんでいます。『実践理性批判』にはありません」、『アーレント＝ヤスバース往復書簡二』、大島かおり訳、みすず書房、二〇〇四年、二〇九頁(一九五七年八月二九日)。
- そして、彼女は一九六四年の秋にはシカゴ大学で『判断力批判』や『ゴルギアス』についての講義と『純粹理性批判』についてのセミナーを行なっている。『アーレント＝マツカシー往復書簡』、佐藤佐智子訳、法政大学出版局、一九九九年、三二二頁(一九六四年クリスマス)を参照。
- (56) 『道徳哲学』、一八五―二〇〇頁を参照。
- (57) アーレントが『第三批判』の後篇をなす目的論的判断力を扱わない理由について言うと、もちろん「目的論」拒絶のためであるのは間違いないが、「自然主義」への拒絶にも関係がある。
- カントにとっても、自然は基本的に「慰めのない偶然 *tröstloses Ungefähr*」である。これについては「世界市民的見地における普遍史の理念」(福田喜一郎訳)、『カント全集一四』、岩波書店、二〇〇〇年、五頁(第一命題)を参照。しかし、全体(たとえば樹木)は個(枝葉)のために、そして個は全体のために……という有機的な自然のあり方は、類比を通じてなら人間の道徳性の向上に資するところがあるとされる。「判断力批判 下」、『カント全集九』、三二頁(§§) および高峯一愚『カント判断力批判注釈』、論創社、一九九〇年、二九一頁を参照。
- しかし、アーレントの場合はカントと違い、自然を徹底的にケイオスだと捉える。「人間の条件」第六章や、「宇宙空間の征服と人間の身の丈」、『過去と未来の間』、二六一―二八二頁での自然科学批判を見ればそのことがわかる。よって、たとえ類比を通してであれ、自然に対して彼女は一切の考察の余地も設けていない。
- (58) ここで、アーレントの(判断力)論をめぐる二つの先行研究に異議を唱える。
- まずはセイラ・ベンハビブに対してである。「アーレントに対立しつつ、アーレントと共に思考する」ことを標榜するベンハビブは、"Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought," *Situating the Self, Polity Press*, 1992, pp.121-144 (ch.4) および『The Reluctant Modernism of Hannah Arendt』ch.6 に「アーレ

ントの「気乗りしないモダニズム」を指摘する。つまり、アーレントの思想においては、ユダヤ人という「個」と人類全体という「普遍」との間に、また、〈活動〉概念のニーチェの側面と〈思考〉〈判断〉のカント的側面との間に緊張があり、それが彼女を「気乗りしない（個別主義的な）モダニスト（普遍主義者）」たらしめている、というのである。ベンハビブのこのアーレント批判において問題なのは、「アーレント自身は道德的な諸考察を政治的な活動から切り離れた」（*Strating the Self*, p.139）という前提である。確かにアーレントは、「徳の政治」もカントの定言命法も批判した。しかしその批判には、既に見たように、「自然主義の拒否」と「普遍的道德法則の疑わしさの指摘」という理由がそれぞれあるのである。そのことは決して道德の全面拒否を意味しない。

次にデーナ・R・ヴィラに対してである（「アーレントとハイデガー」、青木隆嘉訳、政法大学出版局、二〇〇四年、第二章および“Modernity, Alienation, and Critiques,” *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, p.133ffを参照）。彼は、アーレントをカント的に解釈する論者を批判する。そのような解釈ではアーレントの〈活動〉論が抜け落ちてしまう、からだというのである。しかしニーチェとアーレントの比較が行なわれる『アーレントとハイデガー』第三章を見ればわかるように、ヴィラ自身もまたアーレントの〈判断力〉論を評価するという矛盾に至っている。ただし、そのことよりも問題なのは、アーレントの〈判断力〉論に焦点を当てることはすなわち彼女の〈活動〉論を落としてしまうことになるというヴィラの暗黙の前提である。アーレントは、ヴィラが論じるほどには〈活動〉と〈判断〉の緊張関係を意識していなかったのではないだろうか。人間の〈複数性〉を考慮に入れることができるという点で、どちらの能力も彼女にとっては同じくらい重要だったと私には思える。

〈活動〉と〈判断〉を、そしてアクターとスペクテイターを完全に切り離してしまう解釈は他にも、ロナルド・ベイナ「ハンナ・アーレントの判断論」、「カント講義」、二四四―二六三頁および小山花子「観察の政治思想」、東信堂、二〇一三年、一〇六―一一頁に見られる。〈活動〉と〈判断〉については、どちらも複数性が基本条件である以上、排他的なものではない。Richard J. Bernstein, “Judging the Actor and the Spectator,” *Philosophical Profiles*, Polity Press, 1986, p.233を参照。またアクターとスペクテイターが「分業」されているわけではなくことについてはアーレント本人がそうした「分業」的理解を斥けている。“On Hannah Arendt,” *Hannah Arendt - The Recovery of the Public World*, Melvyn A. Hill (ed.), St. Martin's Press, 1979, p.328を参照。Maurizio P. d'Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, 1994, p.116を参照。

(59) リサ・J・ディッシュは *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, 1994 に基づいて、アーレント

の判断力論と構想力論を詳しく論じている。ドイツシュは、判断力には二種類あると説く。ひとつ目の認識的能力としての間主観的な判断は、たとえば人が自分の判断の普遍性を他者に求めるとしても、孤独の中で下される判断である。対して二つ目の判断は、公開され、他者の前で実際に論議される判断であり、その意味でこれは複数的である、とされる。ドイツシュは前者を哲学者の判断と呼び、カントの前で実際に論議される判断で、彼女が後者を芸術家や物語の語り手 *storytellers* の判断と呼び、アーレントの考察はカントを抜け出てこれに到達したという。Disch. *op. cit.* pp.15ff およびポール・リクール「ハンナ・アーレントによる感性的判断と政治的判断」、「正義をこえて」、久米博訳、法政大学出版局、二〇〇七年、一三五頁以降を参照。アーレントは『カント講義』の中で、「拡大された心性 *enlarged mentality*」で思考することは、訪問の旅に出かけられるよう自らの想像≡構想力 *imagination* を訓練することを意味します」(『カント講義』、八一頁)と述べているのだが、ドイツシュはその箇所を引き合いに出し、「訪問の想像≡構想力 *imagination of visiting*」という用語を作る。それは、人が持論の「普遍性」を一足跳びに訴えるのではなく、(アーレント自身が断りを入れたように) 他者への感情移入 *empathy* を試みて利害関心を同化させようとするのではなく、「親密なものから私を引き離し、かつ親密でない諸々の立場に私を連れて行く」(Disch. *op. cit.* p.160)。つまり、アーレントの言う想像≡構想力は、見知らぬ人々の見地への「訪問」を可能にする能力だといっているのである。ドイツシュはこの性質を「状況づけられた非党派性 *situated impartiality*」と名づける (p.161ff)。彼女はまさに、セクト化と普遍化要求の間を行く思想家としてのアーレント像を打ち出している。

ドイツシュはさらに、アーレントの初期のユダヤ性についての論考について触れ、それらには既に想像≡構想力論のきざしがあると述べる(ドイツシュ「暗い時代」の友愛について」、岡野八代・志水紀代子訳、『ハンナ・アーレントとフェミニズム』、未來社、二〇〇一年、二四〇―二七六頁)。そしてドイツシュは、教条的な歴史記述に対する抵抗の様式としての〈物語ること *storytelling*〉についても論じる (Disch. pp.106-140)。〈物語ること〉は一九九〇年代以降のアーレント読解におけるキーワードのひとつだが、その要点を本章で説明する。

(60) 「真理と政治」、「過去と未来の間」、三一四―三二四頁。

(61) Arendt, "Wahrheit und Politik." *Wahrheit und Lüge in der Politik*. Piper, 2013. S.62. 「」内引用者。BPFの対応する箇所 (p.237 / 三二八頁) になじ加筆部分。

(62) ただし、「ここでの判断とは「他者との考えの中ではまったく行なわれない限り」での判断、いわば想像の中での判断である。

(63) エルンスト・フォラーラトは、アーレントの著作における〈意見〉と〈判断〉の結びつきを強調してきた。以下の三論文

- を参照。Ernst Vollrath, "Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft," *Hannah Arendt - Materialien zu ihrem Werk*, Adelbert Reif (Hrsg.), Europaverlag, 1979, S.85-107.; "Hannah Arendts >Kritik der Politischen Urteilskraft<," *Die Zukunft des Politischen - Ausblicke auf Hannah Arendt*, Peter Kemper (Hrsg.), Fischer, 1993, S.34-54.; "Handeln und Urteilen - Zur Problematik von Hannah Arendts Lektüre von Kants >Kritik der Urteilskraft< unter einer politischen Perspektive," *Bürgerreligion und Bürgertugend*, Herfried Münkler (Hrsg.), Nomos, 1996, S.228-249. しかし彼の論述は「真理と意見」や「カント講義」などの紹介にあっても構想力論については触れておらず、その他の点でも本論文の内容とは合致しない。
- (64) 以上、「真理と政治」「過去と未来の間」、三二八頁。
- (65) "Wahrheit und Politik," *S.63. BPF* の対応する箇所「人間の悟性は理性の真理によって啓蒙されねばならず、意見は事実の真理を糧としなければならぬ」(p238/三二八頁)よりも明晰なので、ドイツ語版から引用した。
- (66) 同右。
- (67) 同右、三三〇頁。
- (68) "Wahrheit und Politik," *S.64. BPF* の対応する箇所 (p.238 / 三二八頁) にない加筆部分。こうした彼女なりの「目的論批判」のセットは、「人間の条件」での経済学批判にはもちろん、「精神の生活 下」、一八四頁(第一三節)、二二四—二二五頁(第一五節)にも見られる。
- (69) 同右、三四〇—三四一頁。
- (70) 同右、三四三—三四三頁。
- (71) 「真理と政治」「過去と未来の間」、三五三頁。
- (72) 『カント講義』、五一—五二頁。() 内原著者。強調を消し、訳文を改めた。LKPP, pp.26-27。参照。
なおアーレントは、説明上必要な架空の人物主語や「人間」に当たたる言葉として、保守的ながら一貫して *he* や *man* を用いている。
- (73) 「真理と政治」「過去と未来の間」、三二八頁。
- (74) 「判断力批判 上」、『カント全集八』、牧野英二訳、岩波書店、二〇〇〇年、一八二頁 (§10)。
- (75) 同右、一三八頁 (§28)。
- (76) 「判断力批判 下」、『カント全集九』、一一二頁 (§83)。

- (77) カント「世界市民的見地における普遍史の理念」、『カント全集一四』、一三頁（第七命題）。
- (78) カント「人間の歴史の臆測的始元」、望月俊孝訳、同書、一—三頁（結びの注解）。
- (79) 『カント講義』、九九頁を参照。したがって、戦争の目的論化の否定としてアーレント判断力論を扱う牧野英二の読解は実態と逆である。『カントを読む』、岩波書店、二〇一四年、二七—二八〇頁を参照。
- (80) 「人倫の形而上学」、『カント全集一—』、二〇七頁（法論の第二部「公法」結語）。強調を消した。
- (81) 『カント講義』、一〇一頁。
- (82) 同右、一〇一頁から。
- (83) 『カント講義』、一〇七頁。（）内原著者。「」内引用者。
- (84) 同右、一〇七頁。訳文を改めた。
- (85) アーレントは「歴史哲学 上」、『ヘーゲル全集一〇』、武市健人訳、岩波書店、一九五四年、五五—五六頁に相当する箇所を引用している。
- (86) 「人間の条件」第六章冒頭のエピソードを参照。そこで彼女は、この言葉をカフカのアフォリズムから取っていることを表明している。『カフカ全集三』、飛鷹節訳、新潮社、一九九二年、三〇九頁を参照。
- (87) アーレントは、カント「J・G・ヘルダー著『人類史の哲学考』についての論評」（福田喜一郎訳）、『カント全集一四』、六四頁に相当する箇所に参照を促している。
- (88) 「たんなる理性の限界内の宗教」、『カント全集一〇』、四五頁。
- (89) 「永遠平和のために」（遠山義孝訳）、『カント全集一四』、二六八—二七三頁（第二確定条項）を参照。
- (90) 共に「精神の生活（上）」、一一一頁以降（第一一節）。
- (91) 同右、一一三頁。「」内引用者。訳文を改めた。Arendt, *The Life of the Mind, One/Thinking*, Harcourt Inc., 1977, p.86 参照。以下、LMIを略す。
- (92) アーレント「ヤスパース—世界国家の市民?」、「『暗い時代の人々』」、阿部齊訳、ちくま学芸文庫、二〇〇五年、一四四頁。「」内引用者。
- (93) 同右、一四五頁。
- (94) それぞれ、同右、一三九、一四二、一四六頁から。

- (95) 『カフカ全集二』、前田敬作訳、新潮社、一九九二年、二三九頁およびニーチェ「ツアラトウストラはこう語った」、『ニ―チエ全集 第一巻(第二期)』、藪田宗人訳、白水社、一九八二年、一三〇―一三二頁(第三部「幻影と謎」二)。
- (96) 「序 過去と未来の間の裂け目」、『過去と未来の間』、一頁および『精神の生活 上』、二三八―二三九頁を参照。
- (97) 『精神の生活 上』、二四一頁。訳文を改めた。LMI, p.209を参照。
- (98) 同右、二三七頁。強調原著者。強調を消し、訳文を改めた。Ibid, p.205を参照。
- (99) 同右、二三九頁。
- (100) 同右、二四二頁。強調原著者。訳文を改めた。Ibid, p.210を参照。
- (101) 同右、二四三頁を参照。
- (102) 同右、二四二頁。訳文を改めた。Ibid, p.210を参照。
- (103) ここでは、私が既に述べた〈思考〉の無力さと、私がこれから述べる〈判断〉の弱さとが重ね合わさって見える。ではアーレントは、〈思考〉の所産としての「不正を行なうより……」と、〈判断〉の所産＝意見としてのそれとを、混同していたということだろうか。私はそうは考えない。なぜなら、「不正を行なうより……」であるとか「汝の格率が……」といった道徳律を自分だけで孤独に守っているうちは、それら二つは〈思考〉の所産であり、それらを他者にも共有してもらおうと(まず心の中で)働きかければ〈判断〉の所産である、と区別することは、可能だからである。そして、単に心の中で他者に同意を求めただけでなく、構想力と範例を用いて本当に他者に同意を求めていく人間像が、これから説明するところのものである。
- (104) 「真理と政治」、『過去と未来の間』、三三六―三三七頁。判断と説得の結びつきとその弱さについては「文化の危機」、同書、三〇一―三〇二頁も参照。
- (105) 同右。
- (106) 『カント講義』、一三四頁。
- (107) 同右、三三七頁。方針に合わせて「行為」を「活動」と改めた。
- (108) ちなみにハイデガーもまた「カントと形而上学の問題」(初出一九二九年)において、カントの〈構想力〉について論じている。『ハイデッガー全集 第三巻』、門脇卓爾、ハルトムート・ブフナー訳、創文社、二〇〇三年、一三〇―一九八頁を参照。なおこれについては小野紀明『美と政治』、岩波書店、一九九九年、七六頁から示唆を受けた。

構想力による綜合の三様相「把握」「再生」「再認」はそれぞれ現在・過去・未来という時間性との関係を示しており、「構想力という外見的にはたんに媒介的中間能力にすぎぬと見えるものは、根源的時間に他ならぬ」（一九二頁）とハイデガーは解釈する。そのため彼は「超越論的構想力が、『第一批判』の「第二版において行われているように、固有な根本能力としては削除され、そしてその機能はたんなる自発性としての悟性に譲渡され」ていることを挙げ、「純粹関係と純粹思考と兩者の統一に関して、有限的な人間理性において理解する可能性、いやただ問題とするだけの可能性すらも消失する」と述べている（一九三頁）。

彼が「存在と時間」と同じ問題意識を以てカントを論じていることは見て取れるが、ここまで見てわかるように、アーレントが彼のこのカント論を読んでいたとしても、そこからどのような影響を受けたのかを論じることは難しい。

(109) 「判断力批判 上」、『カント全集八』、二〇〇頁（\$47）。強調原著者。

(110) 「カント講義」、一六四頁。

ここでのアーレントのように構想力を図式論との類比で説明することの、カント研究としての問題点については、金慧『カントの政治哲学』、勁草書房、二〇一七年、一二七―一五七頁（第六章）を参照。

(111) 以上、同右、一四二頁。強調原著者。

(112) 柄谷行人『倫理21』、平凡社ライブラリー、二〇〇三年、九三頁。

(113) 『カント講義』、一九九―二〇〇頁。強調原著者。「」内引用者。訳文を改めた。LKPP, pp.64-65を参照。ドイツ語の *Geschmack* に「英語の *taste* にも、「趣味」だけでなく「味覚」という意味もある。アーレントはそれに向けた言葉遊びをしつづける。

(114) 同右、一二〇頁。「反省的作用＝操作 *Operation der Reflexion*」とは、共通感覚が説明される「判断力批判 上」、『カント全集八』、一八二頁（\$66）の中の語。

(115) アーレント「パリアとしてのユダヤ人」（齋藤純一訳）、『ユダヤ論集二』、みすず書房、二〇一三年、七二―七三頁。「」内引用者。訳文を改めた。

齋藤が参照している前田敬作訳（『カフカ全集二』、二二頁）では、引用したように、*Niemand / nobody* がひとつの名詞として訳されているが、日本語風に訳すならもちろん以下の池内訳のようになる。「誰にひどいことをしたのでもなく、誰にひどいことをされたのでもない。しかし、誰もわたしを助けてくれない」、カフカ「ある戦いの記録」[B稿]（一九〇九／一〇

- 年?」、『カフカ小説全集五』池内紀訳、白水社、二〇〇一年、一一六頁。
- (116) 「パリアアとしてのユダヤ人」、『ユダヤ論集二』、七三頁。
- (117) アーレントの思想が実存主義だとも言われる所以はここにある。マーティン・ジェイ「ハンナ・アーレントの政治的実存主義」、『永遠の亡命者たち』、今村仁司ほか訳、新曜社、一九八九年、三九八―四三〇頁を参照。しかしそれでは、狭義の「実存主義」への彼女自身の批判を無視することになる。アーレント「実存主義とは何か」(齋藤純一訳)、『アーレント政治思想集成一』、みすず書房、二〇〇二年、二二一―二五五頁を参照。
- (118) アーレントの言う同胞愛には、「間」ないし距離が挟まっているのである。森川「始まり」のアーレント』、三三二―三四二頁を参照。
- (119) アーレント「フランツ・カフカ再評価」(山田正行訳)、『アーレント政治思想集成二』、一一〇頁。訳文を改めた。Arendt, "Franz Kafka: A Revaluation," *Essays in Understanding*, Jerome Kohn (ed.), Harcourt Brace, 1994, p.80 を参照。
また、大意は変わらないが、ドイツ語版の同じ箇所は表現が微妙に異なるので、以下に引用する。
「彼は、可能的な、人間によって建てられた世界のことを言っていたのである。そこでは人間の活動が彼や彼の自発性だけによって決められ、それが高次の力として解されるにせよ、低次の力として解されるにせよ、そうした神秘的な力によってではなく、人間社会が人間の書いた法によって統治される。そういった、夢想されたのではなく、直に構築している世界において、彼、すなわちカフカは、断じて例外者ではなく、同郷人 *Mitbürger*、「共同体の成員 *Gemeindemitglied*」であろうとしたのである」Arendt, "Franz Kafka," *Die Verborgene Tradition*, Jüdischer Verlag, 2000, S.115.
- (120) 「フランツ・カフカ再評価」『アーレント政治思想集成一』、一〇六頁。訳文を改めた。²⁾ *Essays in Understanding*, p.77: *Die Verborgene Tradition*, S.110 参照。カントからの引用は「判断力批判 上」、『カント全集八』、二〇八頁(849) から。
- (121) 「フランツ・カフカ再評価」、それぞれ一〇六、一〇九頁から。
- (122) 『全体主義の起原二 帝国主義』、一八五頁から。
- (123) 「フランツ・カフカ再評価」、『アーレント政治思想集成一』、一一〇頁。「」内引用者。
- (124) 同右、一〇九―一一〇頁。カントからの引用は「判断力批判 上」、『カント全集八』、一九九頁(856) から。訳文を改めた。³⁾ *Essays in Understanding*, p.79 参照。
- (125) 初期アーレントにとっての〈構想力〉の概念は、全体主義という政治的経験を理解するための羅針盤でもあった。ここで

も彼女はこの概念をあまり深く論じてはいないが、一九五四年に発表された論稿「理解と政治」では、これが「実は理解にほかならない」とされる。「理解と政治（理解することの難しさ）」、「アーレント政治思想集成二」、一四二頁。「理解すること」は、まったく新しい経験の意義を明らかにし、それによっていわば期待の地平を拓いてゆく営みだとされる。

(126) ポール・リクール「ハンナ・アーレントによる感性的判断と政治的判断」、「正義をこえて」、久米博訳、法政大学出版社、二〇〇七年、一五三頁を参照。

(127) ボニー・ホーニッグ「アゴニスティック・フェミニズムに向かって」、岡野八代・志水紀代子訳、「ハンナ・アーレントとフェミニズム」、一九四―三三九頁および齋藤純一「公共性」、岩波書店、二〇〇〇年、五四頁および岡野八代「法の政治学」、青土社、二〇〇二年、一一―九二頁（第一章）を参照。

(128) 森川輝一「アーレントの『活動』論再考」、川崎修・萩原能久・出岡直也編著『アーレントと二〇世紀の経験』、慶應義塾大学出版会、二〇一七年、二二頁。

(129) そのため、「人間の条件」を典拠としてアーレントを決断主義者であるかのように論じ、あるいはそうであるとして批判するのは、一面的である。そのようなアーレント批判と「*Kateb. op. cit.*, pp.28-42; Pitkin, "Justice - On Relating Private and Public," *Political Theory*, Vol. 9, No. 3, Sage Publications Inc. 1981, pp. 327-352; Shklar, "Hannah Arendt as Pariah," *Partisan Review*, Vol. 50, No. 1, *Partisan Review* 1983, pp.64-67を参照のこと。また、川崎修によるアーレントの「覚醒のシナリオ」批判も参照。川崎「付録 アーレントを導入する」、「ハンナ・アーレントの政治理論」、岩波書店、二〇一〇年、二七〇―二七五頁および川崎「ハンナ・アーレント」、講談社学術文庫、二〇一四年、三九一―三九五頁。このような「人間の条件」パラダイムに対する異議申し立てとして、以下の論文を参照のこと。寺井彩葉「革命」という持続と断絶「始まり」の後のハンナ・アーレント」、「政治思想研究における「方法」、政治思想研究第一七号、政治思想学界編、風行社、二〇一七年、三六〇―三九一頁。ただし寺井の研究目的は、アーレント思想の「脊柱」を探った私のそれとは異なり、「革命について」パラダイムを主張することにある。

詳細なことは言えないが、主体―客体図式の克服という点ではやはりアーレントは旧師のハイデガーと並行して物を考えていたと言える。ハイデガー「存在と時間Ⅰ」、原佑、渡邊二郎訳、中公クラシックス、二〇〇三年、一五四―一六一頁（第一三節）および轟孝夫「ハイデガー「存在と時間」入門」、講談社現代新書、二〇一七年、三八〇―三八五頁を参照。そう考えると、彼女は「ハイデガー哲学のアリストテレス人間学を越えた側面、すなわち『存在の意味への問い』はまったく理解

- できていない」(同書、三二八頁) という悪口はアンフェアである。彼女はハイデガーの深い問題意識を理解した上で、「人間」を扱う政治理論にあえて踏みとどまったのかもしれないからである。
- (130) その最近の例として、松本礼二「アーレント革命論への疑問」、『アーレントと二〇世紀の経験』、二四九―二七〇頁を参照。
- (131) 「判断力批判 上」、『カント全集八』、一八四―一八五頁 (§ 26)。強調原著者。
- (132) 『カント講義』、一三六頁。
- (133) 「永遠平和のために」、『カント全集一四』、二五七頁。
- (134) 『カント講義』、一三八頁。
- (135) 「永遠平和のために」、『カント全集一四』、二七四頁。訳語を改めた。
- (136) 『カント講義』、一三九頁。
- (137) 「判断力批判 上」、『カント全集八』、一八六頁参照。
- (138) 同右、一六七頁 (§ 32) 参照。
- (139) 同右、一二三頁 (§ 46) 参照。
- (140) 「世界市民的見地における普遍市の理念」、『カント全集一四』、一一―一二頁 (第六命題) および「人倫の形而上学」、『カント全集一』、一五三―一五四頁 (第一部第四四節) を参照。
- (141) 本論文における注八八を参照。
- (142) 以上、『カント講義』、一九頁から。
- (143) リチャード・タック『戦争と平和の権利』、萩原能久監訳、風行社、二〇一五年、三五五―三八六頁における批判的なコメント論を参照のこと。そこではアーレントについては論じられていないが、カントの道徳論と法論を意図的に無視したアーレントの「勘」の正しさがある意味で裏づけている。
- (144) ベンハビブ「パリアと彼女の影」、『ハンナ・アーレントとフェミニズム』、一四三―一四四頁。
- (145) 同右、一四五頁。
- (146) 同右、一四五―一五一頁参照。引用は一四八頁から。
- (147) イシュトファン・ホント『貿易の嫉妬』、田中秀夫監訳、昭和堂、二〇〇九年、三二九―三七一頁を参照。
- (148) 『人間の条件』、四六九―四七二頁 (第四二節) を参照。

新井 直明（あらい なおあき）

所 属 慶應義塾大学大学院法学研究科前期博士課程二年
専攻領域 政治理論