

思考の道徳性から判断の政治性へ —アーレントの道徳哲学論—

三 浦 隆 宏

ハンナ・アーレントの思想形成において、ハイデガー、マルクスの思考が大きな影響を与えたことはよく知られている。すなわち 1946 年発表のエッセイ「実存哲学とは何か」のなかの一節「在りて無きものとしての自己——ハイデガー」や、53 年の講義草稿「カール・マルクスと西欧政治思想の伝統」においてなされた両者への批判は、1928 年に「アウグスティヌスにおける愛の概念」で博士号をものした哲学徒ハンナが、『全体主義の起源』（1951 年）をへて、政治理論家アーレントへと変貌を遂げてゆくうえで決定的な役割を果たしている¹。私たちはその成果の一端を、たとえば〈単数のひと Man ではなく複数の人びと men を政治の出発点に据えること〉、および〈労働や仕事に対して活動を重視すること〉といった点に認めることができるだろう。

ソクラテスとカント——いずれもアーレントが「思考」と「判断」について考察するさいにいわば範例とした人物であるが、では両者の思考の検討は、彼女の思想展開においてどのような働きをなしたのか。本稿では、主に講義草稿「道徳哲学の諸問題」（1965-66 年）と論文「思考と道徳的考察」（1971 年）の内容を跡づけてゆくことで、「思考の道徳性」をめぐる彼女の考察の背景と理路、そしてその先の展望を明らかにすることをめざす。

1 全体主義・根源的な悪・活動

《全体主義》との対決がアーレントの思考の課題であったとはよく言われることである。戦後まだ間もない 1950 年代前半、彼女は 20 世紀初頭に突如として出現した「新しく先例のない統治形態」（EU:331）²を、その〈根源性〉に訴えることでなんとか理解しようと試みている。いわく、「全体主義は自由の

もっとも根源的な否定である」(EU:328) というように。根源的とはどういうことか。たとえば「根源的な悪と悪事との違い」(DT:128) について彼女はこう書き記す。「悪事とはつねに自己本位であり、まさにそのために他者に結びついている」が、「根源的な悪はそうではない」(ibid.)。むしろそれは、「正・不正とはなんら関係なく、人びとのあいだには現われず、その必要もなく、〔中略〕人間学的なカテゴリーでは捉えられない」(DT:116) ものなのだ、と。こうして彼女は、「政治の限界現象である全体主義（根源的な悪）」(DT:68) というテーゼを書きつけたのだった³。

アーレントの術語で最もよく知られるところの「活動 action」の概念とは、この「根源的な悪（としての全体主義）」に対抗する営みとして構想されたものにほかならない。たとえば全体主義の特徴として、彼女はその〈運動法則の徹底性〉と〈論理的過程の一貫性〉とを挙げているのだが、まさにそれに抗うかのようにして彼女は、「人間は活動を通じて、〔自動的な過程の〕内部でそれに抗することができる」(BPF:168) とか、「この〔可死性 mortality の〕法則を妨げるのが活動の能力である」(HC:246) と述べたのであった。

さて、『全体主義の起源』を公刊後、「マルクス主義における全体主義的諸要素」と題する研究をへて、途中でその出版契約が破棄されるにいたった『政治入門』への取り組みと、その「序論」的な位置づけをもつ『人間の条件』(1958年)の刊行⁴などによって、この「活動」（と結びついた「思考」⁵）を軸にした新たな政治理論の提示を期するアーレントにやがて転機が訪れることになる。1961年のアイヒマン裁判がそれである。

2 アイヒマン・凡庸な悪・思考

ナチスによるユダヤ人大虐殺に重要な役割を果たしたアドルフ・アイヒマン——その裁判の傍聴によって得た彼の印象を、1963年にアーレントはこう記す。「彼は愚かではなかった。完全な思考のなさ thoughtlessness——それは愚かさどけっして同一ではない——、これこそが彼をあの時代の最大の犯罪者の一人にさせたのだ。このことが「凡庸 banal」であり、それのみか滑稽である

としても、またいかに努力したところでアイヒマンから悪魔的な底の知れなさを引き出すことが不可能だとしても、これはけっしてありふれたことではない(EJ:287f.)。同年、彼女は(友人でのちに『精神の生活』を編む)メアリー・マッカーシーに宛てた手紙のなかで、「アイヒマンの報告には、全体主義の本で述べたことと矛盾する点がいくつかある」⁶と述べたうえ、その三点目をこう書き記している。

三、そしておそらく何より重要なことに、「悪の凡庸さ」という言葉自体が、全体主義の本で使った「根源的な悪」という言葉と著しい対照をなしている。これはここで扱うには難しすぎる問題ですが、でも大事なことです。⁷

ここで私たちは、アーレントの「関心を引いた」(RJ:160)ものが、アイヒマンその人なのではなく、むしろ彼に典型的に現われていた(と彼女が見るところの)「思考のなさ」と、その結果としての「悪の凡庸さ」のほうだということに留意しておく必要がある⁸。したがっていまや、この新たな相貌の〈悪〉に対抗すべく提起された彼女の問いはこうである。「思考の営みそのもの、つまり具体的な内容に関わらず、その結果とは独立して、起きた事柄を調べてつねに省察するという営みは、人間が悪をなすのを防ぐための「条件」となりうるか」(ibid.)。そして彼女のこの問いが、現在の私たちにとっても迫真的に響くのは、「思考のなさ」がいえば、「思考する脳力が欠けている人びとの「特権」なのではなく、すべての人びとにつねに存在する可能性がある」(RJ:187,cf.94)と見なしうるからにはほかならない。つまり、科学者や学者、知識人といった人びとでさえも、この「思考のなさ」から完全に免れているとはけっして言えないわけだ。もっとも、これは逆にいえば、「すべての人間がみずから考えて、判断できるようにすることができれば、定められた基準や規則なしでも物事を済ませられるようになる」(RJ:103)ということでもあるだろう。このようにここでの彼女の問いは、「普通の人びと ordinary people」(RJ:54,59)の思考を、

そしてそれが著しく欠けてしまった場合に私たちのだれもが陥りかねない凡庸な悪をこそ、その対象としているのである。こうして、「凡庸な悪」に対抗する営みとしての思考、その働きを分析することが彼女の新たな課題となったわけである。とはいえ、彼女が「普通の人びと」の道徳性に注意を向けることになったのには、いまひとつつべつの背景も存在していた。ことは再び、全体主義とアイヒマン裁判に関わってくる。

3 真の道徳的問題

「真の道徳的問題はナチスの行動によってではなく、いかなる信念もなく、ただ当時の体制に「同調した」だけの人びとの行動によって発生したのである」(RJ:54)、こう述べたあとアーレントは続けていう。「道徳性がたんなる習俗の集まりに崩壊してしまい、恣意的に変えることのできる慣例、習慣、約束事に墮してしまうのは、犯罪者の責任ではなく、普通の人びとの責任なのだ」(ibid.)と。彼女がこう考える理由とはいったい何か。それは、「自分をナチスと同一化しようとは考えもしなかったドイツ社会のあらゆる階層の人びとが、あたかも当然であるかのように、こうした殺戮計画に協力し」(RJ:53)、さらには「『歴史』がドイツの敗北を告げた瞬間に、彼／彼女らの道徳性が「もとに戻った」」(RJ:54) からはほかならない。つまり「私たちは、「道徳的な」秩序の崩壊を、一度だけではなく、二度、目撃したのだと言わざるをえない」(ibid.) というのである。

こうしてアーレントは「道徳性」への疑念を強めることになったのだが⁹、彼女のこの認識をより強固にしたものこそ、『イェルサレムのアイヒマン』(1963年)に対する人びとの「抗議」(RJ:59)であり、そこにおいて人びとは、「その時点で告発されている罪人の味方をしようとする奇妙な傾向」を有し、「本当の罪人は〔中略〕判決を求めて告発しようとする人びとだけだと言わんばかり」なのであった(ibid.)。つまり人びとの言いぶりは、「同じ状況に置かれたことのない人が裁くことはできないし、だれもが他のすべての人と同じように行動したはずだというわけである」。「奇妙なことにこの見解は、この問題に対

するアイヒマンの意見とまったく同じだった」(ibid.)——こう彼女はいう¹⁰。かくして彼女は、「道徳性」の問題をも引き受けながら、「思考」の営みを分析してゆく必要に迫られることになった。「思考の／と道徳性」がともに問われなければならないのである¹¹。

4 道徳哲学の核心

以上の問題意識のもと、アーレントが「すべての人びと」を代表する人物として注目するのが、ソクラテスである。彼女によると、彼こそが、「哲学者とならずに考えていた人、市民のなかの一市民であり、なにもせず、すべての市民が要求すべきであり、すべての市民が要求する権利のあるものをなにも主張しなかった人」¹² (RJ:169) にほかならず、そしてまた、道徳哲学とは「ソクラテスとともに始まる」(RJ:72) のものだからである。

「道徳哲学の諸問題」と題する講義において、アーレントはソクラテスによる主張だとして、「悪をなすよりは、悪をなされるほうがましである it is better to suffer wrong than to do wrong」(RJ:72,75,90,93,109) という言葉を再三にわたり取り上げている。そして「この命題の困った点」として、「ソクラテスは理性的な命題を語っていると考えていた」にもかかわらず、彼以来「だれもこの命題を証明できないでいる」点、ならびに「理性的な議論の枠組みの外に出なければ、この命題の妥当性を証明することはできない」点を挙げている (RJ:72)。では、いかにして「理性主義者としてのソクラテス」¹³ は、この「すべての道徳哲学の基本的前提」(RJ:75) に「実際の根拠」(RJ:90) を与えたのか。

アーレントがここで拠り所とするのが、「思考の本質」としての「一者の中の二者 the two-in-one」という「対話的構造」である (LM1:185,RJ:92)。彼女によるとそれは——

私は一人なのだが、たんに一人なのではなく、私には自己というものがあり、この自己は私の自己として、私に関わりがある。この自己は幻想

などではない。この自己は私に語りかけてきて、みずからの意見を語るのだ。私は自分自身と語り合うのであり、私は自分自身をたんに意識しているだけではないのである。この意味では私は一人だが、私という一人のうちには二人の人がいる I am two-in-one のだ。そして私はこの自己と調和したり、調和しなかったりするるのである。(RJ:90)

いわゆる「孤立 loneliness」や「孤絶 isolation」とは区別された「孤独 solitude」としてのあり方であるが (RJ:97ff)、アーレントはここから、「ごく少数の道徳的な命題」(たとえば「汝自身と同様に隣人を愛せ」とか、「みずからに為されたくないことを他人になすな」、「汝の行為の格率がすべての理性的な存在者の普遍的な法則となるよう行為せよ」) は、「〈自己〉を、すなわち自分とのつきあいを基準としている」(RJ:76) のであり、「私があることをなしえないのは、それをなした場合にはもはや、私がみずからとともに生きることができなくなるから」(RJ:97) であると論じてゆく。というのも、「悪しきことを行なうと、私は自分のうちに悪しきことを行なった者を抱え込んでしまい、この者と耐えられないほどの親しい間柄で一生を過ごすことを強いられる」(RJ:90) からである。彼女によれば、ソクラテスにおける「自己との不一致という脅し」¹⁴ やカントの場合の「良心」による「自己への軽蔑」という脅しは、いずれも上記の事態を説明するものにほかならない¹⁵。こうして彼女は、「自己への軽蔑や自己との不一致を恐れる人は、やはり自己とともに生きる人である。こうした人びとは道徳的な命題を自明なものとするのであり、義務は不要なのである」(RJ:78) と述べるにいたる。そして「道徳的にはこの原則だけで善と悪とを区別することができるはずだし、悪しき行ないを避け、善き行ないをすることができるはずである」(RJ:67) と結論づける。つまり、これらの人びとは「私はこんなことをすべきではない」のではなく、「私にはこんなことはできない」(RJ:78) と考えるというのだ。

アーレントが「自己一致の原理」(BPF:220) と呼ぶ以上の考え——「自分自身の良心と一致することを強調する西欧の倫理と、矛盾律を強調する西欧の

論理」(ibid.)——は、ソクラテスについては1954年の連続講義¹⁶で、カントにかんしては60年発表の論説¹⁷においてすでに見うけられ、前者だと「自己とは、私がそれから逃れることも、それを見捨てることもできない、私としっかり結合した唯一無二の人格のことである。それゆえ「独りでいて自分自身と意見が合わないよりは、全世界と意見が合わない方がましである」ということなのだ。この言明の中には、論理学に負けず劣らず、倫理学の起源も含まれている¹⁸、後者であれば「立法の原理は、定言命法——「汝の行為の原理が普遍的な法となりうるようつねに行為せよ」——に明らかにされているが、この原理はみずからに一致して思考する理性の必然性に立脚している」(BPF:219f.)と述べられている。

ヤング＝ブルーエルは、このような「自己という標準」が、「何世紀にもわたって道徳哲学のほとんど異口同音の前提」でありつづけてきたというアーレントの主張に対し、それは彼女「独特のもの」であり、「カントも含めて、たいていの哲学者たちは、この自己という標準を前提として立てることはできなかったし、ましてやそれを探求することもなかった¹⁹」と述べている。というのも「彼らは、客観的であると想定されるような標準や規則や法のためには、自己という標準を棄て去らなければならないと強迫観念のように感じていた²⁰」からである。そして「アーレントが、自己という標準が道徳性の経験的な核心であるという彼女の主張を論拠づけようとしていた」ものの、その「論証は十分ではなかったとも思う²¹」と述べて、こう続ける。「精神的能力の相互関係についての彼女の強調を考えると、思考することだけが道徳性の中心であり源であるとは思われない」、と²²。では、道徳哲学の核に〈自己〉を据えた場合、あるいは思考のみを道徳性の中心に据えてしまうと、いったいどのような問題点が生じてくるというのだろうか。

5 思考の二重の難点

1970年発表の「市民的不服従」において、アーレントは「良心は非政治的である」と述べ、その理由として、良心が「悪がなされている世界やその悪が

世界の将来に対してもつてであろう結果にあまり関心がない」点を挙げている (CR:60)。すなわち、「良心の規則は自己への関心にかかっており、それらは、自己とともに暮らすことができないようなことをしないよう注意せよ、と言う」 (CR:64) にすぎないと。よって、彼女は〈自己〉を基準とした (そのため悪しき行為に対しては「私にはできない」 (RJ:78) と答えることを旨とする) 道徳的な命題を、「まったく否定的にとどまる」 (RJ:79) と述べることになる。

つまりこの命題は、「どのように行動すべきかについては何も示すことができず、たんに「そんなことをするくらいなら、苦しめられるほうがましだ」と言うだけ」 (ibid.) なのである。なぜなら、「思考の道徳的な側面は、思考というプロセスそのものにとってはそれほど重要なものではなく、「思考は孤独な場で営まれるので、他人とともに行動するための積極的な掟を示すことはできない」 (RJ:123) からだ。したがって、それは「例外的な状況下においてのみ重要となる」 (RJ:104) 命題なのである²³。それゆえ政治理論家としての彼女はこういう。「政治的に見ると、すなわち私たちが生きているコミュニティや世界という観点から見ると、このようなふるまいは無責任なものに見える。基準となるのが世界ではなく自己であり、世界の改革も変革もめざさないからである」 (RJ:79)²⁴。

とはいえ、この道徳命題は、アイヒマン裁判によってもたらされた第一の問い (「思考は悪を抑制できるか」) に対しては一応の答えを与えているのではないか。しかし、そうであれば、「道徳的な行動の究極の尺度となる自己への配慮」 (RJ:100) を欠いているひと、つまりは「人格を構成する自己を失っている」 (RJ:101) ひと、それゆえに「良心」をもちえないひと²⁵ の場合はどうなるのかという、当然の疑問も湧き起こってくるだろう²⁶。この〈問題〉を彼女はこう記述している。

最大の悪人とは、自分のしたことについて思考しないために、自分のしたことを記憶していることのできないひと、そして記憶していないために、なにをすることも妨げられないひとのことである。／〔中略〕最大

の悪は根源的なものではない。それには根がないのである。根がないために制限されることがなく、考えのないままに極端に進み、世界全体を押し流すのだ。(RJ:95)

すなわち、「犯された最大の悪は、だれでもないひとによって、つまりは人格であることを拒んだひとによって実行された」(RJ:111) のであり、この〈悪〉に対しては、〈自己〉を基準とする(思考の営みから生まれた)道徳性では太刀打ちできそうにないのである。そして、問題はそれだけでは済みそうにない。

それは、「思考はすべての確立された基準、価値、善悪の尺度、一言でいえば、道徳と倫理において考察される慣習や行動の規則をつねに破壊し、その根拠を崩す効果を発揮する」(RJ:175f.) という点に関わる。つまり、「ソクラテスは他人を「道徳的にする」どころか、道徳性を切り崩し、それまで疑問とされていなかった信念とそれまで疑問とされていなかった服従のあり方を打ち砕いた」(RJ:102) のであり、ゆえに「思考せずに、思考のプロセスに入らずに、ソクラテスの言葉だけに耳を傾けるひとは、腐敗した人間になる可能性が高い」(RJ:104) かもしれないのである。たとえば「[アルキビアデスやクリティアスといった] これらの人びとは目覚めて、勝手気ままな行為とシニズムに辿りついた。彼らは思考することを教えられて、しかも理論を学ぶことができなかったので、ソクラテスの思考の吟味のなさを、否定的な成果へと変えたのである」(RJ:176f.)。加えて、私たちはアイヒマンがカントの定言命法を「総統が汝の行動を知ったとすれば是認するように行動せよ」と「読み曲げていた」(EJ:136) ことを挙げることもできるだろう。以上を踏まえると、アーレントが「思考の道徳性」に対してこう述べるのも、当然のことと言えないだろうか²⁷。「思考の営みからはどんな道徳的な主張も掬も生まれることは期待できないし、行動の最終的な規約のようなものも期待できないことになる。そして善と悪とを区別するための新たな最終的な定義が導けることも、期待できないのである」(RJ:167)。

6 意志の要請と判断力論の新たな視点

さて、「一者のなかの二者」および「立法的理性」というかたちで「道徳性」を論拠づけようとする、ソクラテス—プラトンやカントによる道徳哲学²⁸の限界に直面したアーレントは、ここで「キリスト教の倫理」(RJ:116)に目を向けることになる。論脈は、「自分自身とのつきあい intercourse with oneself とは区別された他者への行ない conduct toward others」(RJ:112)に着目する文脈に関わっている。そこにおいて彼女は、「友人のような他なる自己との関係ではなく、あらかじめなんらかの世界的な関心を共有している人びととの関係でもない、他者との非政治的な関係」(ibid.)を問おうとする。

そもそも〈自己〉を基準とした道徳性の一番の難点は、それが〈悪を抑制する〉ことにしか関わらない点にあった。この点に関連してたとえばフランケナは以下のようにいう。

ギリシャ人たちは、道徳的な生き方に特に言及することがないままに理性的な生き方を求めていた、すなわち、彼らの解決は他人に対する関係に中心を置いたものではなかった。が、近代の人々は主に、仲間である人と人との関わり方である、とりわけ道徳的な生き方に思いをめぐらせるのである。ギリシャの倫理学に支配的であったエゴイズムは、近代倫理学に特徴的な愛他主義に抵触する²⁹。

フランケナがここで述べている「エゴイズム」と「愛他主義」との「抵触」とは、アーレントの言葉で対応させるとこうなるだろうか。——「思考の営みにもとづいたソクラテスの道徳性は、主に悪事を避けることに関わるのに対して、意志の能力にもとづくキリスト教の倫理は、善をなすこと、善を遂行することだけを重視するものである」³⁰ (RJ:123)。

つまり、「汝の敵を愛せ」とか、「求める者には与えなさい」、「汝を訴えて下着を取ろうとする者には、上着をも取らせなさい」と命ずる)「キリスト教の倫理」は、「私と私自身とのつきあいがもはや決定的な行動基準ではなくなっ

て」おり、それは「神と隣人のために自己を消滅させようとする奇妙な自己喪失 selflessness」(RJ:116)なのである³¹。アーレントはいう。「善をなすのが可能なのは、自分が善をしているのを了解していない場合に限られる」のであり、善をなす場合には「私はいわば自己から不在でなければならず、私が自分の善を目撃しないことが望ましいのである」(RJ:117)、と。これは「唯一の基準が他者である」(RJ:116)という意味で、そして思考の内部から導き出されたものではないという点で、いわば理性の〈外部〉に存在する道徳性であり、また「通常のキリスト教的基準」も「ソクラテスの良心」もはるかに超えた、「無我の超人的な基準」による「極端で例外的な現象」ということになるだろう³²。さらに彼女はこうも述べている。

道徳性の問題を、悪しきことをなさないようにするとか、いかなることもなさないというようなたんなる否定的な側面を超えて考察しようとするれば、この問題はカントが美的な行動だけにふさわしいとみなした人間の行動において考える必要がある。カントはいわば、人間の生活において道徳とかけ離れているようにみえる趣味の領域で、道徳的にみて重要な問題を発見したわけだが、それはカントが共同体で生活する複数の人びとを考慮に入れたのが、この領域だけだったからである。(RJ:142)

(悪しきことをなさないという) 道徳的な命題において、私たちは「他者を考慮に入れる必要がな」かったのに対し、趣味の領域では、「私たちは他者の存在を考慮に入れている」(ibid.)。すなわち、「カントが言うように「趣味においては、利己主義は克服されている」」のである。というのも、「思考が私自身とのつきあいから生まれるのと同じように、共通感覚の妥当性は、人びととのつきあいのうちから生まれる」(RJ:141)ものなのであり、ゆえに「判断は他の精神的能力のどれにもまして、他者との関係性のなかで行使される」³³ものだからだ。説かれているのは、草稿「政治入門Ⅱ」や論説「文化の危機」においてすでに述べられていたこと、すなわち「カントの『判断力批判』の趣味

判断論を政治的判断力の理論として読みかえる」³⁴ という解釈の指針にほかならないが、「思考の道徳性」の難点と対比されることで、「判断の政治性」とでもいうべき主題が、アーレントの思考のなかでより明確となってきたのではないか。たとえば、思考と区別される判断の特性について彼女はつぎのように書いている。

判断力とは、特殊なもの *particulars* を一般的規則に包摂することなくして判断できる能力である。〔中略〕／特殊を判断できる能力は（カントが明らかにしたように）「これは間違っている」とか「これは美しい」とか言える能力であって、思考する能力とは別物である。思考は不可視のものを扱い、目の前にないものを表現しようとする。判断はつねに特殊なもの、身近にあるものに関わる。(LM1:192f.)

ここで言われている判断力とは、「反省的判断」のことである。「特殊なものだけが与えられていて、このもののために普遍的なものを見出す」³⁵ この能力については（註4でふれておいたように）すでに1958年ごろから論じられていた。「判断の普遍妥当性はアプリアリなものではなく——自己からは導出できず——、共通感覚に依存し、他の人びとの存在に依存して」おり、そもそも「判断力の可能性の前提は、他の人びとの存在であり公共空間である」(DT:569f.)。——この考えのもと、アーレントは「視野の広い思考様式」(BPF:220) や「他者を再現前化する思考」(BPF:247) といったあり方について折にふれて論じてきたのであった。

しかし、これらの（反省的判断をもとにした）政治的判断力は、「思考の道徳性」のアポリアに直面する以前から考えられていたのではなかったか。だとすると、アイヒマンの「思考のなさ」やドイツ一般市民の「道徳的な」秩序の崩壊といった問題をまのあたりにしたあとの「判断の政治性」は、これらとはべつのもとなるのではないか。ここで参考となるのがベイナーの解釈であり、彼は「彼女が一つではなく二つの判断力論を提供している」との考えの

もと、「1970年代に入ってから、私たちは、微妙だが重要な方向性の変化を認めることができる。1971年の論文「思考と道徳的考察」に至るまでの著述のなかでは、判断力は活動的生活の視点から考察されているが、この論文以降の著述では、精神の生活の視点から考察されている。力点が、政治的行為主体の代表的＝再現的思考と視野の広い思考様式から、歴史家や物語作家の注視者と回顧的判断力へとシフトしている」（KPP:91）³⁶と述べていたのであった。たしかに1970年に行なわれた『カント政治哲学講義』（1982年）では、「社交性」（KPP:8,etc.）や「注視者 spectator」（KPP:15,etc.）、「傍観者 onlooker」（KPP:52,54）といった、それまでには見られなかった新たな判断力の視点が打ちだされている。つまり、「彼女の目標はもはや政治的判断力の理論ではない」（KPP:138）のだ。しかし、これらの着想が展開されるはずだった『精神の生活』の第Ⅲ部「判断」は彼女の突然の死によって書かれることはなかった。「判断力をきちんと精神の生活に位置づける」（KPP:140）という、彼女がなしえなかった判断の更なる考察、それが私たちの今後の課題としていまだ残されている³⁷。

註

- 1 前者については、川崎修『ハンナ・アレントと現代思想 アレント論集Ⅱ』岩波書店、2010年、14-27、67-86頁を、また後者にかんしては、ハンナ・アレント『カール・マルクスと西欧政治思想の伝統』佐藤和夫編、アレント研究会訳、大月書店、2002年、「解説」をそれぞれ参照。
- 2 本稿で引用・参照するアレントの主なテキストは、以下の略号を用いて頁数とともに本文中に記す。引用文における〔 〕内は引用者による補足を、／は改行を意味する。引用にあたり、既刊の邦訳書の訳文に一部変更の手を加えさせていただいた場合もある。
BPF : *Between Past and Future*, Penguin Books, 1993. (引田隆也・齋藤純一訳『過去と未来の間』みすず書房、1994年)
CR : *Crises of the Republic*, A Harvest Book, 1972. (山田正行訳『暴力について 共和国の危機』みすず書房、2000年)
DT : *Denktagebuch 1950 bis 1973*, Piper, 2002. (青木隆嘉訳『思索日記Ⅰ 1950-1953』、『思索日記Ⅱ 1953-1973』法政大学出版局、2006年)
EJ : *Eichmann in Jerusalem : A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, 2006. (大久保和郎訳『イェルサレムのアイヒマン 悪の陳腐さについての報告』みすず書房、1969年)

EU: *Essays in Understanding 1930-1954*, Shocken Books, 2005. (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 1 組織的な罪と普遍的な責任』、『アーレント政治思想集成 2 理解と政治』みすず書房、2002年)

HC: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1998. (志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫、1994年)

KPP: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1982. (仲正昌樹訳『完訳 カント政治哲学講義録』明月堂書店、2009年)

LM1,2: *The Life of the Mind: One/Thinking, Two/Willing*, Harcourt Brace Javanovich, 1978. (佐藤和夫訳『精神の生活(上)』、『精神の生活(下)』岩波書店、1994年)

RJ: *Responsibility and Judgment*, Shocken Books, 2005. (中山元訳『責任と判断』筑摩書房、2007年) なお、RJ:49-146が「諸問題」、RJ:159-189が「道徳的考察」である。

3 後論のため註記しておく、1953年にアーレントは「理解と政治(理解することの難しさ)」において、全体主義の独創性を「私たちの政治思想のカテゴリーと道徳判断の基準を吹き飛ばした」(EU:310)点に認め、「理解と判断は、この両者をともに(普遍的な規則のもとへの特殊なもの)包摂として描かなければならないほどたいへん密接にかかわり、相互に関連しているのではないか」(EU:313)と問い、判断を包摂、すなわち「規定的判断」(DT:569,LM1:69)として捉えている。この判断理解が以後どう変奏されてゆくのかを追うことも本稿の課題のひとつである。

4 この間の経緯については、『政治とは何か』の编者U・ルッツによる評註、とくにその1と2(ハンナ・アーレント『政治とは何か』佐藤和夫訳、岩波書店、2004年、117-129頁)を参照。同書所収の草稿「政治入門II」(1958年から59年に執筆)において、すでに以下のような記述があることは注目してよい。「カントになってやると、判断力の一能力として健全な人間悟性が論じられる際に、[アリストテレスの「プロネーシス」が]再び見られる。彼は、それを「拡張された思考様式 *erweiterter Denkungsart*」と名付け、その能力をはっきりと「どの他者の立場でも考える」ことだと定義している。ただし、その際、残念ながら、この卓越した意味での政治能力は、カントの本来の政治哲学である定言命法の展開のなかではほとんど何の役割も占めないでいる。というのも定言命法が妥当する根拠は、「首尾一貫して思考する」ということから導出されるからである。そして立法的理性が前提としているのは他者ではなくて、自己矛盾しない自己にすぎないのである。本当のところは、カント哲学における本来の政治的能力は、立法的能力ではなく、判断力であって、この能力は「判断が主観的で私的にとどまるという制約」を超え出ることができるという点に本領がある」(82頁、強調は引用者)。この点には、本論第4節以下でくりかえし立ちかえることになる。なお、アーレントが『判断力批判』に「カントの真の政治哲学」を読みとるようになったのは、1957年8月にヤスパースの新刊『大哲学者たち』を読んだことをきっかけとしている。L・ケーラー／H・ザーナー編『アーレント＝ヤスパース往復書簡 2』大島かおり訳、みすず書房、2004年、104頁参照。

5 たとえばアーレントは1950年7月に「思考—活動」と題し、小文を書き記している。そして『思索日記』の编者でもあるルッツは、註記として「これが「思考—活動」というアーレントの生涯のテーマの最初の定式だと言っている」(DT:910)と書き添えている。

- 6 Carol Brightman(ed.), *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1945-1975*, Harcourt Brace, 1995, p.147. (キャロル・ブライトマン編『アーレント＝マッカシー往復書簡』佐藤佐智子訳、法政大学出版局、1999年、280頁。)
- 7 *ibid.*, p.148. (同書、281頁。)
- 8 この点にかんして、『責任と判断』の編者J・コーンがこう述べている。「だがアーレントの悪の凡庸さという概念は、アイヒマンが行なったことの重要性を低め、罪を免れさせ、有罪性を低め、犠牲者よりも「怪物的」でない存在とすると非難され、それは明らかに不条理なことだった」(RJ:vii)。この問題については、Cf. Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, 1999, p.40f. (D・R・ヴィラ『政治・哲学・恐怖 ハンナ・アレントの思想』伊藤誓／磯山甚一訳、法政大学出版局、2004年、60頁以下。)
- 9 「彼女は通常の道徳的な行動は単純に慣習の問題であり、ほかの慣習と同じように、深みや抵抗などはないという考えに思い至った」(Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, 1992, p.159. (マーガレット・カノヴァン『アレント政治思想の再解釈』寺島俊徳・伊藤洋典訳、未来社、2004年、208頁))。なお、アレント自身はこう述べている。「道徳的な行動が当然のことであるとはもはやだれも主張できない」(RJ:61)。
- 10 「『悪の凡庸さ』というこの概念によって、彼女はアイヒマンの悪に固有の特徴を明らかにできただけでなく、ますます広く浸透した悪の現象をも明らかにすることができた。その悪の現象は邪悪さとは関係がなく、きわめて通常の、または『普通の』人びとが犯す悪であり、それらの人びとはイデオロギーの狂信者でもなければ、人間の姿をした獣でもなかった」(Villa, *op.cit.*, p.105. (ヴィラ、前掲書、163頁以下))。『カント政治哲学講義』の編者R・ペイナーもこの点に注目し、「こうした判断力の萎縮こそが、アイヒマンの怪物のような犯罪を可能にした、というのは悲しむべきアイロニーである」(KPP:99)と述べている。また、地下鉄サリン事件の実行犯の一人である林泰男の裁判を傍聴しつづけた作家の村上春樹が、近年のインタビューにおいて、以下のように述べていた。「たぶんアイヒマンという人間自体は悪でも善でもないでしょう。ただ非常に有能な官僚で、上から与えられた課題を実に効率よく、手際よく処理解決していった。彼には、命令の内容が善であるか悪であるかということを判断する基準もないし、つもりもありません。[中略]そういう思考の閉鎖性というのは、考えてみたら本当に怖いことです。」「村上春樹ロングインタビュー」、『考える人』No.33、新潮社、2010年、34-35頁。
- 11 思考が道徳性の観点から考察されることによって、代わりにそれまで有していた活動との連関が背景に退いてゆくことになったのは、活動の概念規定から当然のことともいえる。というのも、活動には「およそありえそうもないもの」としての「奇蹟」(BPF:168, etc.)を引き起こす力がたとえあるにしても、道徳的な側面は存在しないとされるからである。たとえば以下の言葉を参照。「私たちが活動を始め、始まりを創ろうとしたすと、たちまちいっさいの道徳は始めることをやめてしまう。この始まりを道徳はけって企てたことがない。活動はすべて本質的に無道徳なもの a-moralisch なのである。」(DT:520f.)
- 12 「ソクラテスとは何者であったのか?／逆説に聞こえるかもしれないが、ソクラテスが

- 哲学者であったのではない。ソクラテスの死後、その生を「哲学者」として誕生させたのは、ソクラテスをめぐる人びとであった。」(納富信留『哲学者の誕生——ソクラテスをめぐる人々』ちくま新書、2005年、10頁。)
- 13 岩田靖夫『ソクラテス』勁草書房、1995年、180頁。
- 14 アーレントは、「カントがキリスト教的でない世俗的な道徳性を確立するさいにも、この〔ソクラテス的な〕基準が重要な役割を果たした」(RJ:123)と述べている。
- 15 石川文康は、『良心論 その哲学的試み』(名古屋大学出版会、2001年)で、「共に知る」を「良心」の源泉と見定め、第3章において「自己自身と共に知る」良心、すなわち自律的良心の可能性を思想的に探っている。
- 16 「ソクラテス」(ハンナ・アレント『政治の約束』高橋勇夫訳、筑摩書房、2008年、所収)、48-55頁参照。
- 17 「文化の危機——その社会的・政治的意義」(BPF:197-226)。ここでアーレントは、私たちが註4で引用したカント解釈をよりくわしく展開することになる。
- 18 前掲論文「ソクラテス」、50頁。
- 19 Elisabeth Young-Bruehl, *Why Arendt Matters*, Yale University Press, 2006, p.200f. (E・ヤング＝ブルーエル『なぜアーレントが重要なのか』矢野久美子訳、みすず書房、2008年、221頁。)
- 20 *ibid.*, p.201. (同書、221頁。)
- 21 *ibid.*, p.202. (同書、223頁。)
- 22 *ibid.*, p.202f. (同書、223頁。)
- 23 たとえばアーレントは、「否定的で周縁的な性格をおびたソクラテスの道徳性」を「危機において、緊急事態において機能する唯一の道徳性である」(RJ:106)と規定する。
- 24 以下の言葉も参照。「趣味が世界に抱く関心は純粋に「利害関心なき」ものであるが、これは、趣味判断のうちには生命への個人の関心も道徳への自己の関心も含まれないことを意味する。趣味判断にとっては、世界こそが第一のものであって、人間、つまり人間の生命あるいは人間の自己は第一のものではないのである。」(BPF:222)
- 25 たとえば以下の言葉を参照。「悪しき良心に悩まされるのは善き人びとだけであり、現実の犯罪者においてはこの悪しき良心というものがきわめて稀である。」(RJ:161)
- 26 「しかしアイヒマンが示したのは、カントの定言命法に基づく義務の観念は転倒させることができるものであり、思考の欠如の無制約さは、概念的には把握できないものだということだった。」(RJ:xxii)
- 27 「クローズド・サーキット」としての「思考の閉鎖性」にかんする以下の言葉も参照。「サーキットを閉鎖してしまってそこからは出さずに、上が判断したとおりの方向に、ネズミみたいに走らせる。そこで人は方向感覚を奪われ、強制する力が善であるか悪であるかということすら判断できない状況に追い込まれます。」(前掲「村上春樹ロングインタビュー」、34頁。)
- 28 『思索日記』にはスピノザに対する言及もある。「スピノザ(『エティカ』第4部52)では、「自己自身への満足は理性から生じ、理性から生じるこの満足こそが、与えられうる最高の満足なのである」。ここでは、「自己自身への満足」のうちにはソクラテス的な響き

がまだこもっているものの、理性が源泉となっている。」(DT:506)

- 29 ウィリアム・K・フランケナ『道徳についての思考——倫理と合理性』飯田亘之、C・M・デウルフ、小野谷加奈恵訳、東海大学出版会、1995年、33頁。
- 30 なお、「ソクラテスに始まる道徳哲学」(RJ:72)とキリスト教との関係について、アーレントは「そもそも近代以前の伝統的な道徳哲学は、キリスト教という宗教の枠組みの中で発展してきたのである」(RJ:64)と述べている。また、1966年3月には「ソクラテスの道徳とキリスト教的道徳の根本的違い」(DT:656)についての記述もある。
- 31 この点にかんして、たとえば笹澤豊も「イエスの教えは、〔中略〕自己自身に対するこだわりを捨てるようにも要求するものであり」と述べている。笹澤豊『道徳とその外部——神話の解釈学』勁草書房、1995年、64頁参照。
- 32 Canovan, *op. cit.*, p.180. (カノヴァン、前掲書、234頁。) とはいえ、アーレントの意志の考察が、最終的には「純粹自発性の深淵」(LM2:216)という「袋小路」(KPP:90)に陥ったことはよく知られているよう。
- 33 Young-Bruehl, *op. cit.*, p.165. (ブルーエル、前掲書、180頁。)
- 34 川崎、前掲書、202頁。
- 35 川崎修『ハンナ・アレントの政治理論 アレント論集Ⅰ』岩波書店、2010年、66頁。「反省的判断」をカント批判哲学全体との関係から考察したものとして、宮崎裕助『判断と崇高 カント美学のポリティクス』知泉書館、2009年、39-66頁を参照。
- 36 アーレントの判断力論に「時間的な変化」を見いだすこの解釈に対する異論としては、川崎、『ハンナ・アレントの政治理論』、85頁および215頁を参照。
- 37 では、政治的判断力と区別される「判断の政治性」とはどういうものか。たとえば、「哲学カフェ」や「サイエンスカフェ」といった公共的な対話の場において、みずからは進んで発言せずとも、そこでの対話を観客として聞いたり、あるいは傍観している複数の人びとによって形成され、下される判断が一例として考えられるが、それはベイナーが批判する「活動的生活への一切の関わりを排除」(KPP:139)した観想的なものではないだろう。