



Arendt Platz 第2号刊行によせて

河合恭平（アーレント研究会編集長）

2016年8月5日・6日の二日間にかけて東京外国語大学にて、今年度も第15回アーレント研究大会が開催されました。大会では、大きく分けて、シンポジウム、合評会、個人報告が行われました。

シンポジウムでは、テーマを「アーレントと市民的不服従」とし、西谷修先生（立教大学）、金慧先生（千葉大学）、山本圭先生（岡山大学）をお招きしました。本テーマは、近年の日本において、反原発、安保関連法制など、さまざまな問題ごとに応じて展開されるようになったデモの潮流を受けて設定されました。もちろん、60年代前後にアメリカで生じた公民権運動や学生運動など諸運動を目にしたアーレントと、今日のデモの光景を目にする観察者・思考者とを重ねて見ることには、議論の余地があるでしょう。実際に、現実生じている日本の政治状況に、アーレントの思想を通して考えようとする点において、「政治的なもの」そのものを思考するのか、あるいは彼女の思想を今日の政治的实践へと適用するのか、そもそも問いの立て方に慎重であることを要すことは言うまでもありません。そうしたなかで、西谷先生は、一旦、アーレントとは切り離して今日のデモの特徴と「自発的隷従」を中心に、金先生は、アーレントの評議会制と市民的不服従に見られるアーレントの政治体の構想をハーバースやシュミットと比較しながら考察し、山本先生は、アーレントがデモクラットであるか否かという問いから市民的不服従論に接近するという、それぞれの角度からテーマにふさわしい問いを立て、ご議論いただきました。参加者のなかには、専門家だけでなく、デモに実際に関わっている方や高校生など、幅広い方々にご来場いただきました。とりわけ、自分の考えを堂々と述べてご質問された高校生の勇気は会場全体を魅了し、非常に印象深く残っています。

合評会では、今年4月に新著『ハンナ・アーレント——世界との和解のこころみ』を刊行された対馬美千子先生をお招きし、対馬先生による解説の後、阿部里加氏と橋爪大輝氏のコメントを通じて、その後、フロア全体で活発な議論が行われました。対馬先生は、アーレント研究会がまだ小さな部屋で、数人で行われていたところにご参加、ご発表いただいたことがあり、本研究会に関わりの深い人物のお一人であります。その対馬先生のご著作の合評会を開催できたことは非常に感慨深く、そのことは先生のご解説やお話しにも表われていたようにも思われました。

個人報告では、4名の方にご報告いただきました。今年度の傾向としては、すべて哲学を専門とされる方々からのご発表となり、特にアーレントのカント論を扱うものが複数あり、このテーマの研究の先鋭化には目を見張るものがありました。また、H・ヨナスといった他の哲学者との影響関係という重要なテーマのご報告もあり、アーレント研究者とはまた異なった観点からの議論の場を得ることができ、一つの知的交流が達成できたようにも思います。個人報告では、1時間以上の質疑応答の時間を設けており、すべてのご報告において、それでも足りないほどの活発な議論が今年も展開されました。

さて、『Arendt Platz』第2号となる今号も、その議論の熱気をお伝えすべく、以上のシンポジウムへのご登壇者、合評会にてコメントをいただいた2名の方々、個人報告者の方々から、論稿および報告要旨をご寄稿いただきました。どうぞお楽しみいただき、さらなる研究の発展に寄与できましたら幸いに思います。

●シンポジウム「アーレントと市民的不服従」 ハンナ・アレントはデモクラットか？（報告要旨） ——市民的不服従論を手掛かりに

提題者：山本圭（岡山大学）

二十世紀の民主主義論に大きな影響を与えたハンナ・アレントではあるが、かつてシェルドン・ウォリンが「デモクラシーの問題は、ハンナ・アレントについて書いた人々からあまり注目されてこなかったものの一つである」¹と語っているように、彼女自身がいわゆる民主主義者であるかという問いの答えは、それほど自明なものではない。たとえばジュディス・バトラーはアレントの公的領域の排除的性格を指摘し、「ラディカルな民主主義の政治的展望としては、根本的に受け入れがたい」²と述べているし、さらにヘルムート・ドゥビエルもアレントの公的 자유が、「女性や奴隷、子どもや労働者や市民権を持たないギリシャ人がその空間から排除されていることによるのみ可能となる」³ことを問題視する。

他方でアレントの民主主義的側面を強調し、彼女の思想を擁護する立場ももちろん存在する。ジェフリー・アイザックによれば、アレントの「エリート」は特権階級や職業的政治家ではなく、飽くまで政治に対する態度の問題であるという。「そのかぎりでは私的な利害から離れ、「公的 자유」への嗜好を持つ者であれば誰もが原則そこから排除されることはない。アレントが拒否したものは「大衆民主主義」であって、民主主義それ自体ではない」⁴と彼女を擁護する。あるいは間庭大祐は「しかしながら、彼女がデモクラシーにおける市民的不服従の意義について何らかの見通しを持っていたことは間違いない」⁵とし、ここにアレント思想と現代の民主主義論との接点を求めている。

このようにアレントと民主主義の関係についての見解は大きく分かれている。本報告では、上記の間庭の指摘を手掛かりに、アレントの市民的不服従論から彼女のデモクラシー論を導出できるかを検討した。すなわち、市民的不服従をジョン・ロールズに代表される「リベラル・モデル」とロビン・セリケイツが展開する「ラディカル・モデル」（市民的不服従の anti-legal turn⁶）に区分できるとすれば、アレントの議論は後者に対応させることができる。それは、（リベラル・モデルのような）「個人の諸権利の担い手の行為というよりも、本質的に集合的で政治的な対抗実践として現れる」（p.8）、そのような異議申し立てである。セリケイツはこのような立場をアレントに結び付ける。

¹ Sheldon S. Wolin, Hannah Arendt: Democracy and the Political, in Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany: State University of New York, 1994, p. 289. Salmagundi, no. 60, 1983, 初出。

² Judith Butler and Gayatri Spivak, *Who Sings the Nation-State?: Language, Politics, Belonging*, London: Seagull Books, 2007, pp.22-23(竹村和子訳『国家を歌うのは誰か?』岩波書店、2008、15-16頁)。

³ Helmut Dubiel, Hannah Arendt and the Theory of Democracy, in Peter Graf Kielmansegg, Horst Mewes and Elisabeth Glaser-Schmidt (eds.), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Émigrés and American Political Thought after World War II*, New York: Cambridge University Press, 1997, p.27.

⁴ Jeffrey C. Isaac, "Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics", *The American Political Science Review*, Vol.88, No.1, 1994.

⁵ 間庭大祐「公的領域の可謬性としての活動」『唯物論研究年誌』19, 243頁。

⁶ William Scheuerman, "Recent Theories of Civil Disobedience: An Anti-Legal Turn?", *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 23, No. 4, 2015.

この立場は端的に、ハンナ・アレントの次のような見解が持つ含意を詳しく展開したものだ。すなわち、法が何を為しうるかにかんする誤った考えを避けるために、私たちは「たしかに法はひとたび変化が起きたらそれを安定させ合法化することができるが、しかし変化そのものはつねに法の外部での行為〔活動 action〕の結果なのである」ということを認める必要がある。⁷

アレントの市民的不服従論を以上のように、つまりはリベラル・デモクラシーの枠組みを相対化する可能性としての、根源的民主主義的な市民的不服従論 (Celikates) ^{ラディカル・デモクラシー}として読めるとすると、アレントの市民的不服従論に、彼女のデモクラットとしての側面を認めてもよいと言えるだろう。

しかし、市民的不服従論でもってアレントをデモクラットと看做すにはいくつかの不安が残る。本報告では今後の検討課題として以下の点を指摘した。第一に、アレントの市民的不服従論考において、民主主義はつねにクリスチャン・ベイ (Christian Bay) の論考を用いて語られている。アレント自身がこの論考において積極的に民主主義に言及していないことをどう評価すべきだろうか？ 第二に、アレントの「組織された少数派」に見られる政治的主体 (自覚的パーリア?) があまりに規範的で強靱なことである。たとえば「社会問題」が原因の抗議運動に彼女が共感するかということ、彼女の政治理論の前提からして怪しいのではないか (これはハーバーマスの「苦難と負担に喘いでいる人びと」と対照的である)。

以上を今後の検討課題として、アレントの政治思想とデモクラシーの関係については、引き続き検討すべき課題であるといえる。

⁷ Robin Celikates, “Democratizing Civil Disobedience”, *Philosophy and Social Criticism*, 2016, p.5.

●シンポジウム「アーレントと市民的不服従」 アーレントにおける評議会制と市民的不服従（報告要旨）

提題者：金慧（千葉大学）

本報告では、アーレントによる評議会制の構想と市民的不服従論を取り上げて、これら二つの議論がどのような関係にあるのかについて検討した。

この問題を検討するために、まずアーレントが『革命について』のなかで提示した評議会制の構想が、政党制と代表制にもとづく現行の統治システムに対するアーレントの批判から導かれる一貫した構想であることを示した。アーレントが指摘する大陸型の多党制の問題点は、人民が権力から遠ざけられることによって、かえって既存の権力に対する不信や憎悪を煽る運動やプロパガンダに対して人びとが脆弱な状態におかれるという点にある。これに対して英米型の二大政党制の問題点は、そうした動員に対する「免疫」が社会のなかに存在するものの、やはり人民が意見を表明する公的領域を保障することができないという点にあった。

こうした現状への批判からアーレントが導き出す代案が「公的な権力」を人民の手の届くところにおきつつ、「公的な光」によってその乱用を防ぐ空間を創設することであり、それが評議会制である。評議会制の特徴をあえて三点にまとめるとすれば、第一に挙げられるのが徹底した権力分割である。評議会制は地域別に形成される無数の意思決定機関から構成されており、こうした意思決定機関が水平的に結合する連邦制の形態をとる。この意味でアーレントが提示する評議会制は、唯一不可分の権力を持つ最上位の機関によってトップダウン型の決定が下される主権国家とは異なる原理に立脚している。第二の特徴は、人民が評議会において議論と決定を行う点にある。すなわち評議会は、ハーバースの議論に見られるような、市民社会あるいは公共圏における熟議をつうじて議会に影響力を行使することを目的としているのではなく、人民自身が議論と決定を行う点にある。第三に、二点目と関連するが、アーレントにとって「政治的自由」とは、言論と行為において他者の前に現われるだけでなく、統治に参加することを意味するという点である。

次に、アーレントによる市民的不服従論を取り上げた。まずアーレントにとって市民的不服従が、良心的拒否や法律の合憲性テストとは異なる性格を持つことを確認した。良心的拒否は良心と法義務との対立によって生じるため、その対立を解消する方法の一つは良心的拒否者に対して法義務を免除することである。しかし市民的不服従にこの解決方法を用いることはできない。市民的不服従の目的は、特定の個人に対する法義務が免除されることにあるのではなく、当該の法や政策の撤廃だからである。さらに、市民的不服従は特定の法律の合憲性を司法過程の審査に委ねる合憲性テストとも異なる。アーレントは、道徳的性格をもつ良心的拒否や司法による解決を求める合憲性テストとは異なり、市民的不服従が政治的性格をもつことを指摘し、こうした行為を結社の権利として憲法によって保障するべきであると主張するのである。

以上の議論を踏まえて、本報告ではアーレントの評議会制の構想と市民的不服従論とのあいだには顕著な論調の相違があることを指摘した。すなわち、アーレントは、評議会制の構想においては決定権限をそなえた評議会という制度に政治的行為の空間を見出したのに対して、市民的不服従論においては、非制度的な市民社会での結社の権利の行使に政治的行為の可能性を見出しているのである。と

はいえ、アーレントは市民的不服従者に結社の権利を保障したうえで議会へのアクセスを認めるべきであると主張しており、これが議会外の公的空間において表明された人民の意見あるいは意思を、公式の決定過程に何らかのかたちで組み込むことを意味しているとすれば、人民自身の意思決定を保障する評議会制と同様の発想であると考えられることもできる。

本報告では最後に、アーレントの市民的不服従論に孕まれる問題を提起した。その一つは、結社が議会における意思決定過程のなかに何らかのかたちで組み込まれたとしても、市民的不服従という抵抗のかたちとその意義は残り続けるのではないか、という点である。アーレントの提案は、市民的不服従を行う少数意見保持者に対して、圧力集団やロビイストのように公式の意見形成-意思決定過程（議会）の「なか」で影響力を行使する権利を認めようとするものであった。しかし、市民的不服従という抵抗は、ロールズやハーバーマスが述べるように、議員や官職保持者に対してばかりでなく、社会の多数派の（不）正義感覚に訴えることを目的としている。共通の意見によって結ばれた集団が、その意見の妥当性を訴えるために違法行為までも犯すという点にその訴えの真摯さと公論を変化させる力があるとすれば、市民的不服従という抵抗のあり方とその意義はたとえ少数意見保持者がロビイストと同等の地位を得たとしても依然として失われたいのではないだろうか。このような意味で、市民的不服従が、共通の意見によって結ばれた異論を唱える市民の可視化という性格をもつとすれば、これは議会におけるロビイストの「交渉」や言論の自由の行使による「意見の交換」とは異なる意義があるように思える。

●シンポジウム「アーレントと市民的不服従」 権力の奥義、『自発的隷従論』について

提題者：西谷修（立教大学）

わたしはアレントについて皆さんの前で話せるほどの知見をもっておりませんので、今日はお求めにしたがってエティエンヌ・ド・ラ・ボエシの『自発的隷従論』についてお話しし、それを皆さんの論議の素材にいただければと考えております。

わたしは10年ばかり前から、宗教戦争の時代に遡るこのフランス政治思想の古典を現代の日本の議論の場に提供したいと思っていましたが、たまたまルネサンス期研究の山上浩嗣さんが注釈付きの訳を發表しているのを見つけました。篤実な研究者の山上さんは、こんな古いテキストがアクチュアルな意味をもつなどとは想定していなかったようで、それを専門家しか見ない大学の紀要に發表していたのですね。たしかに400年以上も前に大学を出たてぐらいの若者が書いたものです。けれども、当時は書かれた物の蓄積が今から見ればかなり限られていて、よく勉強する若者ならそれらの古典を読み尽して、エッセンシャルな知識を身につけられます。そういう知識から反省して、人の世の支配や秩序の成立ちについて、本質的なところを驚掴みにするようにして書いたのが、この小論だったのでしょう。

だから時代遅れといえれば時代遅れの書き物です。近代政治思想のもとと言われるホブズもロックもモンテスキューもルソーももっと後の人たちで、この論は文字どおり近代以前のものだということです。しかし、まさにその「時代遅れ」という考えは近代のもんです。「いま」が新しい、「新しい」ものが優る、というのが「近代(modern)」という時間の捉え方の特徴だといえます。というより、「近代」とは時間を「現在」に至り「未来」に向かう一方向のベクトルのように想定し、その時間のベクトルに価値の軸をかぶせる認識の構えのことだと言ってもよいでしょう。そして「現在」を「過去」からの脱皮として肯定する構えです。だからそれは「歴史主義」とそりが合い、歴史の「進歩」という考え方も合致します。こういう考えの構えは啓蒙思想の時代以降標準的＝規範的なものとなりました。その規範性を揺るぎないものにしたのが「文明の進歩」とか「歴史の発展」とかの観念です。もちろん、それも今では批判されていますが——顕著な例は『啓蒙の弁証法』でしょう——、それでもまだ、「啓蒙的近代」の拘束は根強いのです。

逆にいえば、その拘束をまだ被っていない時代の意識で書かれているから、「近代」の構えによって見えなくなってしまった事態がよく見える、あるいは「近代」以降常識化している図式とは違った観点がそこにあると言えるわけです。とりわけ、保守／革新、右翼／左翼、支配／被支配といった図式が見えなくなってしまう、人間社会の万古不易ともいえるあり方が捉えられているということです。

それが、「近代」の図式が失効する時代に、人間社会を考察するうえできわめて有効な着眼として浮かび上がってきたということです。ド・ラ・ボエシのこの論じたい、フランス革命期以後は民衆の蜂起に理ありとする革命思想の先駆として読まれてきました。それが20世紀の半ばあたりから、いわゆる全体主義批判のベースとして援用されるようになりました。全体主義批判は、まだイデオロギー抗争が政治思想論議を規定していた頃に、ヒトラーとスターリンとを同列に扱うというので困難な位置におかれましたが、イデオロギーだけでなく近代の国民国家体制そのものが規範的意味を失う

ようになると、言いかえれば「グローバル化」が言われる時代になって、ド・ラ・ボエシの論は権力や統治秩序そのものの核心にふれる把握として、その射程を取り戻すようになったのです。

「自発的隷従」というのは矛盾した表現です。ふつう「隷従」は強制の結果と考えられています。圧政があるから隷従がある、もっと単純に力による支配があるから被支配があるというわけですね。ついでに言うておけば、近代の政治思想はたいていその対立を軸に組み立てられます。ところが「自発的隷従」というのはその対立を失効させてしまいます。「自由意志で隷従する」わけですから、自由の発揮と隷従とは手を携えている。そんなことがなぜ成り立つのか？そこに「実利」あるいは「快楽」があるからです。隷従して圧政者の手足になれば、みずからが圧政の利得を手にしうるし、権力の代行者として恣意的に力を振るうことができる。するとまたそこに自発的に隷従してくる連中が集まります。それが手足になって、代行者のために働く。するとまたその下に、とこの「隷従」はそのうま味によって数珠繋がり連鎖をなすようになる。

だから、ド・ラ・ボエシは、圧政の支配秩序を支えているのは強大な権力ではなく、むしろそれに進んで隷従し、圧政のおこぼれを享受する者たちであり、その関係が上から下まで末広がりにつながって、支配秩序はその構造に支えられて強固になり、結局は大多数が支配秩序に従わざるを得なくなっている、それが圧政の秩序が恒常化する秘密なのだとして述べています。つまり、圧政があり隷従がある、あるいは支配権力があり支配される人びとがいるというより、支配の秩序を支えているのはまさに上記のような従属の関係、権力にとりいってそのおこぼれに与ろうとする者たちの重層的な構造によって成り立っていると喝破し、その一つひとつの節目の関係を「自発的隷従」と呼んだのです。そこでは隷従と支配とは対立項ではないのです。

これはイデオロギーや政治理念によって権力秩序を捉えたのではなく、人間の社会的生存における権力への欲望に着目した支配秩序の捉え方だといってもよいでしょう。その際、「自発的隷従」はニュートラルに考えられているのかといえそうではなく、隷従することで圧政の力に与る者たちは、つねに圧政者の気に入るよう努めねばならず、その顔色を窺い、その意図を先回りして汲み取って行動せねばならない。そうしなければ失寵を招き、切り捨てられるか、あるいはその者に取って代わろうとする周囲の者たちにたちまち陥れることになる。そのくせ権力の威を借るその所業によって、下の立場の者たちからは恨まれるという、卑屈でさもしいあり方だとされています。だから、そのような者はじつは「自由」とも「友愛」とも無縁なのだ。ただし、この「自由」も「友愛」も、近代の個人をベースにした自由でも友愛でもなく、能力や条件のさまざまな違いがあるなかで、ある「寛容」な共存関係のなかで補い合い助け合うような状況のもとでの「束縛のなさ」であり、「相互の尊重」だと考えられています。それも近代的な考え方ではないでしょう。言い方を変えれば、ド・ラ・ボエシにとっての「自然状態」は、近代の「文明」の反照としての「始原」ではないし、また神の恩寵の行きわたった「アダム以前」でもないようです——キリスト教の影がないという点は強調しておいてもよいでしょう。ただ、それは力による支配秩序のない状態、いわば権力構造を欠いた均衡秩序であるようにもみえます。そのような前提のためにこの論は、アメリカの「未開」種族の生存様態のうちに「国家なき社会」のパラダイムを見ようとしたピエール・クラストルのような人類学者の着想を刺戟することになったのでしょう。

「自発的隷従」批判のもうひとつの帰結は、支配秩序というものが圧政者の力によってではなく、その秩序に依存する者たちの連鎖で支えられているとすれば——ちょうどホッブスの『リヴァイアサ

ン』の扉を飾った王の身体を覆う人間の鎖でできた鎧のように——、圧政を倒すのに巨大な木を倒すような事業は必要ではない。この人間の鎧を作っている鎖の一つひとつが、権力を進んで支えるのを止めさえすればよい。そうすれば支配の秩序は鎖が解けるように崩れ去る。つまり、「自由」は求めさえすれば実現する——とド・ラ・ボエシは書いていますが、一人ひとりが圧政を支えるのを止めさえすれば、その秩序は崩壊する、というのです。

だからこれは、ひとつの政治秩序のもとに生きる市民一人ひとりの自覚を要求することになります。重い要求ですが、単純なことでもあります。「自発的隷従」を止めること、それはそのまま「自立」を表明することであり、そのために暴力は要らないというわけです。だから、この論は、ガンジーの非暴力抵抗運動やトルストイのそれとともに、ジーン・シャープの「非暴力市民運動」論のリファレンスにもなったのです。

もちろん、それに先立って、ド・ラ・ボエシの論が 20 世紀の政治思想において復活したのは、一般的には先にふれた全体主義批判の文脈においてでした。ジョルジュ・パタイユが 1930 年代初頭に「国家の問題」を提起して、資本主義と社会主義双方において国家がせり出していると警告して以来、国家の「全体化」は世界戦争の時代の共通の問題となりましたが、その国家を全体化する統治の一元秩序は、たんに強力な権力支配のためというよりは、まさに人びとの「国民化」、言いかえれば進んで国家に奉仕する人びとの「自発的隷従」が支えていたものとも考えることもできたわけです。そしてその構造は、資本主義であれ社会主義であれ変わらなかったということです。

世界戦争以後、主権国家体制がしだいに失効してゆく——国家主権が絶対的ではなくなる——なかで、世界がアメリカという超大国を極とした秩序に変わろうとするとき——冷戦の問題はここでは省きます——、ひとつの強国の主導のもとに国家間秩序が再編されるとき、そこにも「自発的隷従」の構造が浸透するようになります。端的に言って、第二次世界大戦後の世界秩序における日米関係において、この機制がみごとに機能するようになったのです。しかしそれは単純な国家間関係ではありません。

ド・ラ・ボエシは、権力や統治をめぐる問題を単なる対抗関係としてではなく、構造的関係として見る観点を与えてくれました。それは一国の内部の関係はもちろん、権力関係があるかぎり国際社会でも通用します。たとえば戦後の日米関係を考えるとき、よく親米／反米といった軸が立てられますが、それでは現実の関係が見えなくなってしまうのです。実際にはどうなっているのか。

日本は日米戦争でアメリカに負けました（じつは日本の戦争はこれだけではなく、中国を初めとするアジア諸国との戦争でもあったということがしばしば視野の外におかれるのですが、その問題はここでは置いておきましょう）。そのとき、日本の旧来からの統治層、つまりは戦争に責任があった統治層は、アメリカへの「自発的隷従」を選ぶことによって戦後の日本に生き延びたのです。アメリカという「強者」に身を預けることによって、その力を背景に日本という国を統治し続ける地位を保持したということです。だからこれは単なる国家間関係ではありません。戦後世界における日本の統治構造の問題です。戦後の日本では、国民にとって不都合で望ましくない政策が採られるとき、たいていはアメリカの要求が背後に掲げられ、だから仕方がないと政府が国民に吞ませる、そんな構造がありました。そのため、「親米」であることは日本の統治層の必要条件であって、その路線に違うあるいはアメリカの利益に背く者は、たちどころに失脚するというのが日本の政界のつねです。今までその例外はありませんでした。日本の首相が就任するともかくワシントン詣でをするのもそれと関係

があり、首相は自分がアメリカに「詣でる」ことで日本の政治的リーダーであることをアメリカに認知してもらい、それを国民に示そうとするのです。そしてこの「対米従属」、そしてその見返りとしてのアメリカの認知によって日本国内での権威や権力を確保するというあり方は、政界だけでなく、官界、財界、学会、メディアの代表者たちにも浸透しており、いきおい日本はアングロ・サクソンでもないのに他に類のない「親米国」だということになったのです。もちろん、そのことに満足しない国民がいることはいうまでもありません。けれどもその国内の対立は「親米／反米」という対立というよりは、もっと基本的な政治的姿勢、つまりは「強者」への「自発的隷従」によって国内で力を振るおうとするか、それを潔しとせず「自主独立」ないしは「自立」を追究しようとするかという、基本的姿勢の対立なのです。戦後日本の統治はずっとこの葛藤を抱えてきましたが、その構造は今でも変わっていないでしょう。それが実は「戦後レジーム」と呼ぶべきものの真実なのです。

その原型は、まさに「終戦時」に大本営で作られました。広島と長崎に原爆が落とされた直後から、大本営は医務局のもとで医師・科学者からなる300人規模の被爆調査団を組織して現地に派遣し、「新型爆弾」の被害の実態調査をつぶさに行いました。調査団の規模は8月15日以後は1500人規模に拡大されましたが、目的はあくまで被害の実態調査であって、医師たちも治療はいっさい行わなかったと言われています（当時は原爆被災者の治療の方法などなかったわけですが）。そして占領軍の到着とともに、9月以降調査はアメリカ側の手に委ねられますが、爆撃直後の調査資料は大本営医務局が行なったものだけでした。その結果は1万ページに及ぶ報告書にまとめられたそうで、これはただちに英語に翻訳され、11月からGHQに提出されたとのこと。そしてこの報告書は、日本国内では今日に至るまで公表されたことはありません。アメリカの手に渡ったこの調査報告は、その後のアメリカの対ソ核戦略立案のための基礎資料となり、またアメリカで始まる放射線医学の最初のデータとなって大いに役立ったわけです。

このとき、大本営（医務局）はなぜ、ただちに調査団を組織して大規模な被爆調査を行ったのか。それは原爆を投下したアメリカがその調査結果をもっとも欲しがっていたからでした。というのも、アメリカは新型爆弾の爆破実験を一度行っただけで、実際に人間に対して（の住む場所で）使ったことはありませんでした。その効果のほどは未知だったのです。だから広島・長崎で投下爆発させて、そこで初めて、どのような破壊効果・殺傷効果があるのかが明らかになったのです。そして、広島・長崎での実地調査があって初めて、この原爆投下は「人体実験」の意味をもつことになります。その爆弾投下が「投下実験」ではなく「人体実験」たりうるために、大本営はGHQに「自発的」に協力したのです。2000年代になってアメリカ公文書館で公開されたこの調査報告書をもとに作られたNHKのドキュメンタリー（『封印された原爆報告書』2010年）のなかで、この調査団に関係していた生存者は、「なぜ？」という番組制作者の問いに、口ごもりながら「…心証をよくしたかったんでしょね…。ほら、731のこともあったし…」と、満州石井部隊による戦争犯罪についてほのめかしていました。敗戦後の戦争犯罪裁判が予想されるなか、アメリカに対する恭順と協力の姿勢を行為で示すことで、戦争犯罪を大目に見てもらおうという算段があったということです。また「…戦勝国に対して、われわれが役に立つパートナーであることを示したかった…」という言葉もありました。つまり、戦争責任を問われるはずの自分たちが、日本を占領するアメリカにとって、占領統治の「よきパートナー」、つまり従順で有能な協力者であることを示すためだったということです。

これが日本の旧支配層がアメリカという強大な権力に対して示した「自発的隷従」であり、被災国民を「モルモット」と化して戦勝国に差し出すことによって、戦争に責任のあるはずの自分たちが、

「協力者」としてこの国の統治層に止まることを認めてもらうという取引だったのです。こうして日本の旧来からの統治層は、戦後の日本で統治層として「自由」に振舞ってきたわけです。ただしその「自由」には、いつも見えない檻のようにアメリカの意向が厳として控えていました。それが戦後の日本の統治構造です。だから、今日でも「美しい国」を唱え、日本の「強国化」、再軍事化を追究するかに見える政権でさえ、その狙いは「不朽の日米同盟」と不可分でしか実現できず、その「強国化」は同時に「対米従属」の深化と一体であり、そのことを国民の目に覆い隠すようにしてしか実現できないというわけです。

このように、ド・ラ・ボエシの洗い出した圧政秩序の構造は、権力を軸にした秩序が存続する限り、その隠れた秘密としていたるところに機能していることをわれわれに教えてくれます。これだけの材料を呈示して、現代に息を吹き返した「自発的隷従論」に含まれる考え方が、アーレントの政治思想とどのように交差するのかについては、この会に集う人びとの受けとめ方と解釈、そして議論に委ねたいと思います。ご清聴ありがとうございました。

◆対馬美千子著『ハンナ・アーレント——世界との和解のこころみ』合評会後記 世界と和解することは可能か

阿部里加（一橋大学特別研究員）

1 はじめに

著者の対馬美千子さんがアーレント研究会に初めて参加されたのは10年程前であるが、3年前には研究発表もしていただいた。ご専門のベケット研究の傍ら、アーレントについて精力的に論じてこられ、その集大成である著書の合評会をこの研究会で催すことができたことは感慨深く、光栄である。

対馬さん（以下、著者と略記する）が一貫して主張されてきたのは、副題に掲げられた「世界との和解」であり、そのために世界を理解すること、そして世界を理解するためには、われわれが己のうちにもつ内的羅針盤をはたらかせる必要がある、ということである。理解する（よう努める）ことの今日的な重要性は言うまでもない。そこで合評会では、この主張をあえて別の角度から眺めることで「和解」の条件を問うコメントをいくつか申し述べた。本稿では、そのうちの「世界を理解すること」と「ソクラテス的思考」にかんする私見の一部を載せることにする。

2 「理解する」ことのポジネガ

本書の軸をなすのは、アーレントの内的羅針盤、構想力、共通感覚、ソクラテス的思考にかんする議論である。これらは従来の研究でも言及されてきたが、（今年の個人発表と質疑応答を聴いた方はお分かりのように）アーレントの各々の哲学的議論は一枚岩ではない。これは著者が注目している、「理解 *understand*」という語の解釈についても言える。

たしかにアーレントは「私は理解したい *Ich will verstehen*」と述べ、「世界と折り合い」、世界を理解することの意味を説いた。しかし一方で「理解する」ことの限界や危険性も見抜いていたと思われる。「理解する」とは、事実や対象にたいして「解決 *solution*」ないし「決断する *Entschließen*」と言うのに等しく、暴力的側面をもつからである。それゆえ彼女の「理解」概念をめぐってはポジネガ両面をふまえる必要がある。「理解」を重視する論者の多くは、アーレントの行為概念が、複数性に基づくハイデガーの情態的理解 *Das befindliche Verständnis* からきていることを根拠に挙げる。なるほどこの情態的理解は、自己と同時に他者を理解することであるから、世界内存在や「世界との折り合い」には適うであろう。だがアーレント自身はどうか？現象学の乗り越えを試みたヤスパースやレヴィナスと彼女の思想的つながりも考慮に入れるならば、世界との「折り合い」とは逆を行く可能性もある。

ユダヤ人ゆえにドイツを迫害された彼女にとって、世界と折り合い、世界に住まうことは最終の目的であるにせよ、そこに至る過程では世界に対峙し、世界の外に立脚してものを考えることが不可欠であったろう。この世界に住みながら、この世界を疎ましく思い、内面では自己歪曲を免れず、属する社会に骨の髄まで馴染むことのできなかつたハイネやリルケやカフカがそうであったように。ドイツ社会への同化に成功した（かにみえる）ラーエル・ファルンハーゲンにしても、「言語を信じる」部分と信じきれない部分を併せ持っていたであろう。「現れる」ものの他方でアーレントが目をそらさず見つめているものは、世界と終ぞ「折り合い」切れず、無世界的ないし非政治的 *apolitisch* な場ではしか生育しない精神や存在、自己ではなかつたか。この点、ベケット思想との違いが気になる。

3 ソクラテス的思考の落とし穴

本書が呈示するいま一つの論点は、アーレントが問題視したアドルフ・アイヒマンの「思考の欠如」である。世間ではこの「思考の欠如」という言葉だけが一人歩きをし、それが意味するものがいったい何なのか解明するには至っていない。それゆえ著者が言及している「ソクラテス的思考」つまり内的対話をめぐっては、さまざまな議論が可能である。自己内対話としての思考がはたす役割はたしかにあり(1)、著書が解説するように、実際アーレントはテキストの彼方此方で「ソクラテス的思考」を評価している。だが他方で、そうした思考にかんし彼女は「思考の偽善性」をも指摘している(2)。この偽善性は「悪の陳腐さ」を説明するうえで肝心と思われる。「思考の偽善性」が暴いてみせるのは、アイヒマン裁判は茶番であり、そこで彼は自分にさも「良心」があるかのように演じることができた、という事実だからである。またこの偽善性を知らなくとも、内的対話において人間がもう一人の自己と向き合うことで良心を得られ、それにより殺人が阻止されるというならば、次の疑問が浮かぶ。アイヒマンも彼なりに、世界と自分を折り合わせるために内的対話をし、自分のいる世界を理解しようとし、ソクラテス的思考をはたらかせたのではないか？彼も内的羅針盤をはたらかせたのではないか？こうした疑問に答えるには、彼にユダヤ人大量虐殺という行為を遂行させた内的からくりを、官僚制や独裁政治や法学的「免責」の議論とは別に、哲学(史)的見地から解きほぐさねばならない。

おわりに— “Gegen die Welt oder in die Welt” —

アーレントはそもそも「世界との和解」を望んでいたであろうか。彼女のテキストで「世界と折り合う」は *handeln sich mit den Welt* である。この語は世界(他者や仲間、同胞)とのつながりのみならず、妥協や迎合、馴れ合いをも意味する。シオニズムへの反発に示されるように、そうした妥協や迎合はアーレントが最も嫌悪した態度であった。ヤスパーズは『現代の精神的状況』のなかで「世界と対峙するのか、それとも世界の内に入るのか *Gegen die Welt oder in die Welt*」と問い、双方に立脚する意義を説く(3)。こうした視点なしに「世界を理解する」ことは不可能にみえる。

註

- (1) 森一郎氏の「アーレント—良心をめぐって」(『続・ハイデガー読本』所収、法政大学出版局、2016年、187-194頁)によれば、このソクラテス的内的対話、つまり思考はハイデガーの良心論を下敷きとしており、「自分自身とともにある(知る)」こと、「自己と破局しない」ことこそが良心である。
- (2) この「思考の偽善性」は、拙論「この世界を批判する主体はいかにして成り立つか—観察の条件」(『危機に対峙する思考』所収、平子友長ほか編、梓出版社、2016年、408-428頁)で指摘した。論拠としたのは、対馬氏が引用していない『革命について』である。Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, 1963, pp. 102-103. 尚、この所見の導出にさいしては寺島俊徳氏の「アイヒマンは良心も内的羅針盤ももっていなかった」という見解が参考になった。Toshio Terajima, “The Relevance of Hannah Arendt’s Reflections on Civil Disobedience,” *Kansai University Review of Law and Politics*, No. 36, 2015, pp. 69-83.
- (3) Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Walter de Gruyter, 1998, S. 166-168.

◆対馬美千子著『ハンナ・アーレント——世界との和解のこころみ』合評会後記 「和解論」における「物語論」

橋爪大輝（東京大学・日本学術振興会特別研究員）

対馬美千子『ハンナ・アーレント——世界との和解のこころみ』（法政大学出版局、2016年、本書の引用は頁数のみ示す）の主題は「和解 reconciliation」である。アーレントは「理解と政治」「暗い時代の人間性について」「イサク・ディネセン」「『過去と未来の間』序」「歴史の概念」「真理と政治」などで、繰り返してこのテーマに触れている。私たちは、自分にとって「よそよそしい現実」と和解しつつ生きているのである。

和解の概念を解き明かすための鍵語として、著者が取り上げるのは「言語」「思考」「構想力」「文学」である。これらが本書の^{よこいと}緯をなすとすれば、私たちが主題化する「物語」はこれらを縦に貫く本書の^{たていと}経をなしているといえよう。評者が見るところ、本書の一・二・四・七の各章の分析は、アーレントの物語概念の理解の深化にも資するものである。

第一章は『ラーエル・ファルンハーゲン』の分析に割かれている。ラーエルはゲーテに導かれ「言語を信頼」し、「言語の本質的な役割は保存にあるという考え」（60）を獲得した。彼女は「人生における…あらゆる出来事は、過去から未来に向かう人生という歴史においてそれぞれに意味をもち、たがいに関連しあうものであり、個人の生も歴史的世界に位置づけられるもの」（77）だと悟った。自分の生を物語ることによってである。同時に、アーレントが彼女の生を物語っているという側面もまた見逃せない。著者の強調するところではないが、ここにはラーエルが自己を物語り、アーレントが彼女の生を物語るという、二重性があると評者には思われる。

第二章で、著者は人格の「正体」を語りだす働き^{ラフ}の基底にメタファーを見出す。それはたんなる修辭の技法ではない。イメージを欠いた抽象的思考に現象世界に由来する直観を提供することで、メタファーは「非感覚的経験」を「すべての人が関わることのできる『同一の対象』として共通世界に差し出す」（106）。さらに著者はアーレントがメタファーを「運動」として理解する点に着目し、それを「正体」の「開示」における「行為や言論の生きた流れ」（『人間の条件』）と重ね合わせ、両者に共通する「創造的運動」（108）の契機を抉りだす。つまり、彼女の物語論における「メタファー論に通じる視点」（123）とは、蝕知できない人間の「正体」を蝕知可能にする、ということなのだ。

思考の時間性を追求する第四章では、「過去と未来の間の裂け目」において「動くこと」（197）という、思考特有の経験が解き明かされる。著者は「われわれの遺産は遺言一つなく残された」（ルネ・シャール）という言葉を取り上げ、アーレントがそこに「公的空間が一時的であれ開かれたというリアリティが存在したのに、それを未来に受け継がせる遺言（testament）となる思考…がなかったため、リアリティが不透明なまま…忘却された」という「窮状」（182）を読みとっていると指摘する。「演じられた出来事というものはいずれも、その物語を語…る人びとの精神において、『完成』されねばならぬ」（182f.『過去と未来の間』序）。出来事が物語として語られることで、個々の事実は偶然性を失い、理解可能な人間的意味を獲得するのである。「すなわち、『現実との和解』が生じる」（198）。このような物語は想起であるのみにとどまらず、未来を拓く、つまり予期するものでもある。なぜなら物語ることは「過去を…未来に受け継がせる」こと（202）であるからだ。こうして物語は人間存在が過去と未来のあいだを「動くこと」として、その実存的意義が示された。

最後に、第七章を見てみよう。同章の主題は「文学」である。物語は——ここまでは総じて「事実、にかんする物語であったが——「フィクション」の意味あいをももちうる。文学の位置づけは両義的であり、文学は「単なる空想 (fancy) ではなく、世界の出来事の意味を理解するための明晰な洞察力」とも見なされていた。たとえばアーレントは『革命について』で『ピリー・バッド』や「大審問官」(『カラマーゾフの兄弟』)を扱っているが、これらの小説は「フランス革命の民衆が把握することのできなかつた革命という出来事の意味、すなわち『フランス革命の人々が自分ではほとんどそれとは知らずに、どんなに悲劇的で、どんなに自己破滅的な企てにのりだしていたか』(『革命について』)を…示している」(273)。アーレントが用いる印象的な比喩を借りれば、文学には「出来事の内部構造を暴き出すX線のごとき力」(275『過去と未来の間』)がある。

こうして物語の複数の意義が提示された。四点にまとめよう。

- (1)物語は、ひとの「正体」を明らかにする。著者はメタファーにそれを可能化する構造を見ている。つまり感覚的に認識しえないものを、感覚可能なものに転化するという構造である。
- (2)この「正体」の開示は、或るひとが自らを理解する場合(ラーエル)でもあり、あるいは他者を理解する場合(伝記作家=アーレント)でもありうる。
- (3)同じ物語が、出来事の「意味」をあきらかにする。物語ることで出来事は「完成」される。
- (4)「文学」、つまり小説のような空想的な「物語」もまた現実の深層構造を透視することで、人間が世界を受容するための装置となりうる。

評者は、著者が明らかにした上記の点を踏まえ、そこから生じてくる疑問点を著者に提示した。とくに以下の三点である。

①物語がひとの「正体」を明らかにすること(上記(1))と、出来事の意味を明らかにすること(上記(3))は、なんらかの関係をもつのだろうか？

②物語は、だれの「正体」を語りだすものなのだろうか？ ラーエルは自らを語るすべを得た——という伝記的事実をアーレントが書いた——というように、物語は二重化している(上記(2))。また『人間の条件』に言われるように、ひとにとって自分の「正体」がまったく不可視であるなら、物語ることで「正体」をつかむこともまた、他者にゆだねられるべきではないだろうか。

③アーレントにとっての「物語」とは学問上の方法論と捉えるべきなのか、あるいは日常的で平凡な行為と見るべきなのだろうか？ たとえばS・ベンハビブは物語概念を政治理論の方法として捉えるとともに、「基本的な人間的活動性である」(*The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, new ed., Lanham et al.: Rowman & Littlefield, 2003 [1996], p.92)とも言う。たとえば文学や伝記という物語は専門的な作業を要するのに対し、自分や他者について語るという単純な作業はだれしも特別な準備なく行うものだ。

当日は評者の提題に時間がかかり、著者に十分な回答時間を残すことができないという不手際があったが、著者には以上の疑念に可能なかぎりお答え頂いた。著者からは評者の疑念について然るべき問いであると基本的に賛同をえた。その上で、①については関係はたしかに存在するはずである(ただしどのような関係かについては検討を必要とする)こと、②については回答にはなお考察を必要とすること、③については評者の指摘する通り物語は専門家の営みにとどまらず誰もが普通に行なう行為でもありうること、が著者によって確認された。

■個人発表① 思考と複数性

齋藤宜之（中央大学兼任講師）

本報告の目的は、人間の「複数性」という存在様態が、その「活動的生 *vita activa*」の一面である「活動 *action*」の「条件」であるのみならず、広義における「観照的生 *vita contemplativa*」ないし「精神の生活」の「可能性の条件」でもあることを明らかにすることであった。そのための手掛かりとしたのは、前者を主題とした『人間の条件』と後者を主題とした『精神の生活』との両著執筆のあいだの時期に〈発見〉されることとなった、「政治哲学の書」としてのカント『判断力批判』を、アーレントがいかに理解し、自身の思想体系のうちに受容するに至ったかを分析することである。

アーレントは『判断力批判』を以下のように読み解く。対象の美醜を判定する能力である「趣味 *Geschmack / taste*」とは、その概念としての由来こそ「味覚 *Geschmack / taste*」にあるものの、両者には決定的な違いが存する。すなわち、「味覚」においては対象の直接的な触発によって「うまい/まずい」の感覚が不可抗的に生起するのに対して、「趣味」においては、その判定の対象が「構想力」による「再現前化」を経て定立されることで、対象とのあいだに「適切な距離」を保った判断が下されうことになる。「趣味」のこのような特性には、「判断」や「思考」という心的能力が機能するのに不可欠とされる、世界の喧騒からの「退隠 *withdrawal*」という性格が見出されることになる。

次にアーレントは、趣味判断における「共通感覚 *common sense / Gemeininn / sensus communis*」の重要性について指摘する。「趣味」は「共通感覚」に依拠することによって、個人的で主観的な判断以上のもの、すなわち、「他者」との協働によってもたらされる「間主観的」な判断となりうる。この点にアーレントは、人間の「複数性」の刻印を見出そうとするわけだが、しかし事態はそれほど単純でもない。というのも、カント自身の論述に即する限り、第一に、趣味判断において省みられるべきは、現実的な他者による現実的な判断ではなく、他の判断が存在しうる可能性という形式的条件とも呼びうるものだからであり、第二に、趣味判断がその可能性の条件として前提する「共通感覚」は、客観的な認識や判断の普遍性の条件として前提される、主観のアプリオリな同型性に依拠して基礎付けられているからである。つまり、『判断力批判』を内在的に理解しようとする限り、そこにアーレントが観取したはずの生身の人間の複数性という契機は見出しにくいのである。アーレントが『判断力批判』の戦略的な〈読み替え〉を必要とした所以である。

その読み替えとは、カントの「超越論的意図」のもとで重要視される諸契機と、そのもとは「付加的」な意義しか有しえない「経験的」な諸契機との論理構制上の位置付けを倒逆することによって遂行された。アーレントは、「人間の使命の最大の目的は社交性である」というカントの言葉を引いたうえで、「社交性は、人間の人間性の目標ではなく、起源であると理解されうる」と言う。カントにあってはアポステリオリな経験的事実にすぎない人間の「社交性」が、「判断」という心的機能の「可能性の条件」であることが主張されるのである。

同様のことは「思考」に関しても指摘される。アーレントは思考や意見を「表現」する「権利」に関連付けて次のように言う。「カントは、思考する能力それ自体がその公的使用に依拠していると考えた」。一般的には、内的な思考そのものは外的な社会の存在を前提にしなくても自己完結的に機能

しうるものであり、仮に「表現」の権利が侵害されるようなことがあったとしても、「思考」そのものを可能にしている基盤までは奪われないと見なされているであろう。しかしアーレントにおいては、内的な「思考」それ自体が、社会における「公的使用」を「可能性の条件」として前提にしていることが主張される。つまり、外的「表現」の権利の侵害は内的「思考」そのものの存立基盤を剥奪する事態でもあるのだ。このように言うアーレントは、「超越論的」な論議領域の内にあるカントから、もう一人のカントを救い出そうとしていることになる。というのも、「超越論哲学」とは、「思考」等の心的能力の「使用」それ自体の権利根拠を基礎付ける作業に他ならないからである。つまりここで言う〈もう一人のカント〉とは、アポステリオリな条件を、「思考」の「可能性の条件」として定位するカントであり、そのようなカントに依拠することによってアーレントは、カント的意味におけるアポステリオリなものを、心的能力の「可能性の条件」を成す、いわば〈ボリスのアプリオリ〉の地位に据え置くことが可能になったのである。

『精神の生活』では、人間の内的な能力である「思考」と外的な条件である「複数性」との関係について、より直截的に言及され、「孤立 loneliness」とは区別される「孤独 solitude」における「二者性」、すなわち「思考」を可能にする「一者のなかの二者」という対話的構造は、「複数性」が内面化することによって実現されると明言されることとなる。つまり「複数性」は、「活動」と「思考」との同根的な条件なのである。

そこで次に問われるべきことは、外的な「複数性」がいかにして内的「思考」の「二者性」に転ずるのかという問題である。残念ながら、この問いに対するアーレントの明確な回答を得ることはできないのだが、本報告では、「思考」の「二者性」は「判断力」を通じてもたらされるという理解を提示した。その理由は、第一に、「思考」は精神のもっとも内奥に存する能力であり、それ自体が外界と接触するための直接的な通路を有しないのに対し、「判断力」は、それ自体としては内的能力の一つでありながらも、外的世界との接触面において機能する能力だということである。第二の理由として以下のことを指摘した。「思考」に関しては「いつも自分自身と一致して考えること」という「格律」が適用されるが、「一致する」という事態が有意味であるためには、逆説的なことに、それに原理的に先立つ対立状態が前提されていなければならない。しかし、それ自体としては「一般化」の傾向を有するとされる「思考」はそのような対立をもたらすことはできない。その際、「他者」的なものをその内部構造に内属させている「判断力」こそ、そのような対立を準備することになる。

質疑では多くの有益なご指摘を頂いた。そのうちの二つを挙げるとすれば、第一に、「思考」のために「他者」的な契機を準備するのは「判断力」ではなくて、「思考」と「判断」とにおいて共通して働く「構想力」であると言うべきではないかというご指摘、第二に、内的な精神能力と外的世界との接点を論ずるにあたって、「意志」を問題にしないことの不十分性についてのご指摘である。本報告の後半部に係わるこれらの論点については、報告者としても再考の必要性を感じたところである。今後の課題としたい。

■個人発表②

ヨナスにおける「出生」概念の受容

戸谷洋志（大阪大学大学院医学系研究科特任研究員）

1 はじめに

ハンナ・アーレントとハンス・ヨナスが篤い友情を交わしていたことはよく知られている。二人は学生時代に出会い、世界大戦の最中でいったん引き裂かれるものの、アメリカで再会し、最終的には同じ大学の同僚になった。時代を代表する二つの知性が、これほどまでに深い友情を維持し続けた例は、哲学史において稀有であろう。

しばしば指摘されるように、ヨナスとアーレントとは主題とした関心が大きく異なっている。しかし、そうした隔たりを超えて二人を繋ぐ概念が存在する。それが「出生 *Natalität/Natality*」だ。アーレントは『人間の条件』のなかで、誕生をめぐる犀利な考察を展開し、「出生」という概念を提唱した。その後これを読んだヨナスは、同概念に共鳴し、自らの主著『責任という原理』において、「出生」を主要な概念装置の一つとして用いている。小論では、この受容の内実を明らかにしながら、主としてヨナスの側から、二人の思想的な連関を明らかにしていこう。

2 ヨナスによる「出生」概念の評価

1976年、ヨナスは「行為、知識、思考——ハンナ・アーレントの落穂ひろい」と題された論文を発表する。同論文は、アーレントの「特に哲学的な部分」に焦点を当て、その思想の全体像と主要概念を総説するものである。そのなかでヨナスは、アーレントの主著として『人間の条件』を挙げ、特に同書において展開される「出生」をめぐる議論を高く評価している。ヨナスは次のように述べる。

「出生」によってハンナ・アーレントは、新しい言葉を铸造しただけでなく、人間をめぐる哲学の議論のなかに新しいカテゴリーを導入したのだ。「可死性」は常に反省的な精神を支配してきたし、そして死を忘れるなという死をめぐる思索が、宗教および哲学の思想の中心から離れたことはなかった。しかしその反対、私たちすべてが誕生し、新参者として世界にやってきたという事実は、私たちの存在をめぐる昔からの反省のなかで、奇妙なほどに無視されてきた。彼女は、「可死性」ではなく「出生」こそが、形而上学的な思想から区別されるものとしての政治的な思想の中心的なカテゴリーでありうる、と宣言する。そのとき、彼女は非常に意識的に新しいことを語っているのである。¹

ここ示唆されている通り、「出生」概念に対するヨナスの評価は、第一に、それが伝統的な哲学における革新的な概念であるということ、そして第二に、それがただ新しいだけではなく、伝統的な哲学に対するヨナス自身の違和感と共鳴するものであった、ということである。伝統的な哲学は、人間の誕生にあまりにも無関心であり、同時にそれをネガティブにしか評価してこなかった。そうした限界を克服し、包括的な「哲学的人間学」を説明してみせたということこそが、ヨナスにとって

¹ Hans Jonas, "Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work" in: *Social Research*, 1976, 25-43, 30.

のアーレントの思想の意義だったのである。

以上のように「出生」概念を評価するヨーナスは、同時にこの概念を自らの問題圏のうちに引き入れ、その主要な概念として援用している。以下では、そうしたアーレントからヨーナスへの「出生」の“移植”の様子を検討しよう。

3 『責任という原理』における「出生」概念

ヨーナスは、1979年に公刊された主著『責任という原理』のなかで、科学技術文明の危険性を指摘しつつ、まだ生まれていない未来の世代に対する責任を基礎付けた。同書において「出生」概念は二つの箇所而言及される。一つは、医療による不死の実現に対する批判の場面であり、もう一つは、科学技術文明を擁護するマルクス主義に対する批判の場面である。

第一の場面で、ヨーナスは、「死ななければならないということは、生まれてくるということと結びついており、ハンナ・アーレントの用語を使えば、『出生』という絶えざる源泉の裏側にすぎない²と主張する。ヨーナスに拠れば、「われわれが死ななければならないということは、若者の初々しさ、率直さ、そして熱意のなかにある永遠に新たな約束を、われわれにしてくれる」。そうである以上、もし人間が不死になれば、同時に「出生」によってもたらされる「新たな約束」、すなわち「世界を初めて新しい目で見るという類例のない特権」もまた失われる³。ここでヨーナスは、アーレントが概念化した「出生」が人類から失われないよう配慮することが、未来への責任の一つであると考えているのである。

第二の場面では、同時代のマルクス主義哲学者エルンスト・ブロッホに対する批判が展開される。ブロッホは、科学技術の進歩によって人類は労働の強制から自由になるのであり、その本来性に至ると考えていた。つまり、人類は未来へ向けて進歩をしているのであり、現在は“まだ本来の姿ではない”ものとして未来から省みられる。これに対してヨーナスは、そうした進歩史観が科学技術の無制限な発達を助長し、かえって人類に危機をもたらすとした上で、その存在論を次のように批判する。ブロッホの存在論は、「人間の行為が、その度ごとに、絶え間なく、繰り返し、新しいものを、まだここになかったものを、期待されていないものを、そしてひとを驚かせるものを、言い換えるなら原理的に予測不能なものをこの世界にもたらす」という「特にハンナ・アーレントによって非常に印象深く強調された人間の行為の固有性」を看過している。人間の「出生」が「原理的に予測不能」であるからこそ、人間は科学技術文明の進歩と本質的に無関係であり、そうした意味において『『期待』を挫折させる』⁴存在なのだ。こうした観点から、ヨーナスは、科学技術文明の進歩へ向けて人々が一つの目標へと束縛されるのではなく、むしろ、多様な人間が新たに誕生することで、この世界を新しく捉え返し、問い直していく可能性の重要性を指摘している。

4 おわりに

ヨーナスによる「出生」概念の受容に示されているのは、アーレントとヨーナスが、人間の誕生という出来事に希望を抱いており、その希望を世界に対する根本的な態度として共有していた、ということである。見方を変えれば、そうしたヨーナスの思想は、アーレントの思想がうちに宿していた別の可能性を発現させたものとして捉えられるのかもしれない。

² Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, 1979, 49.

³ *ibid.* 49-50.

⁴ *ibid.* 378.

■個人発表③

アーレントにおける哲学と政治の間の緊張関係と共通感覚の含意

奥井剛（京都大学大学院博士課程）

本報告ではハンナ・アーレントの政治哲学に纏わる、哲学と政治の間の緊張関係と、彼女の共通感覚論をめぐる問題の連関に着目し、後者の問題を考察することによって前者の問題が解決される見通しを示した。アーレントがギュンター・ガウスとのインタビュー（1965）で、自身の職業を「政治理論(politische theorie)」と表現し、「哲学者」という呼称を拒絶したのはよく知られているが、その理由は政治と哲学の間の緊張関係にあった。この緊張関係は、観想的生(*bios theoretikos*)を理想とするプラトン以来の伝統に立脚する哲学者達の態度に認められる、政治に対するある種の敵意に端を発するという。そのような伝統に与しない例外的な哲学者としては、ただ一人カントの名が挙げられていた(EU2)。

しかし政治と哲学の間の緊張関係とは如何なるものなのか。われわれはアーレントの主著である『人間の条件』においてもその問題連関を概観することができる。本著の主題である活動的生(*vita activa*)は元々、ギリシア語源の政治的生(*bios politikos*)を指す中世哲学の訳語であった。政治的生の必要条件是複数性、つまり一人ではなく複数の人々(*men*)がいるということである。複数の人々の間で行われる活動は行為と言論である。しかし複数性の意義を適切に評価することのできない観想(*contemplation*)を理想とする哲学の伝統の中で、活動的生は変節し、元々私的領域における活動であった労働と仕事とその内に包摂されるに至る。アーレントが『人間の条件』で問題にしているのは、このような西洋の哲学の営みの中で自明のものとしてきた観想的生の優位と活動的生の軽視という伝統的秩序であった。ここにかの緊張関係が認められるのであり、このためにアーレントは『人間の条件』で伝統的な哲学者の立場に与することを明確に拒否していたのである。

ところでアーレントは思考と観想とを区別している。『人間の条件』においては、観想的生に与えた消極的な評価とは対照的に、思考を、「人間の知っている最高の、かつおそらく最も純粋な活動」(HC5:15)として評価している。しかし社会的なものの勃興により複数性が著しく減退した近代的な条件の下にあって、思考は喪失の危機に晒されることになる。このような危機意識を背景にしていたからこそ、アーレントは『人間の条件』において、「観想」とは区別される意味での「思考」を提示していたのである。『人間の条件』ではまさにその「思考」によって、活動的生が元々意味していた政治的生の意義を、活動的生の近代的な諸条件から救い出そうとしていたのである。

そこで今度は、この問題を考察する上で思考と行為の関係が問題になる。アーレントはインタビューの中で哲学と政治の間の緊張関係を、思考するときの人間と行為するときの人間の間の緊張関係とも言い換えていた。つまりアーレントは思考と行為の間にも緊張関係を認めていたのである。『人間の条件』におけるこの問題連関についての言及を踏まえれば、思考と行為の間に認められる緊張関係には、観想的生と活動的生という二項関係に見られた対立的な緊張関係とは明らかに異なる関係があることが示唆されうるだろう。つまり思考と行為の関係において哲学と政治の関係を捉え直すことができるのであれば、観想的生と活動的生の関係において捉えられてきた哲学と政治の対立的な構図とは異なる二項関係が描出されうるはずなのである。

アーレントは、「哲学と政治」という1954年に書かれたとされる講義資料において、この哲学と政

治の間の緊張関係を主題的に取り上げている。その中で彼女は、政治哲学は何よりもまず、「人間事象(*pragmata tōn anthrōpōn*)への哲学者の態度表明である」(PhP92:102)と記している。その態度表明は「哲学的経験を、人間事象の領域に起源をもつ種々のカテゴリーでもって解釈するのか、あるいは逆に哲学的経験に優位性を認め、すべての政治を、その哲学的経験に照らして判断するのか」(ibid.)のいずれかによって決まるとされる。この「二者択一」の選択肢を用いれば、カントは前者、プラトンは後者のタイプの哲学者に振り分けられることになるだろう。しかしアーレントがカントの政治哲学の意義を見出すに至ったのは、1957年のヤスパース宛の書簡に記されているとおり、ヤスパースの『大哲学者について』のカントの章を読んだ後であったのであり、1954年の「哲学と政治」においては、カントの名に触れることは未だなかった。カントがこの問題連関において重要な役割を担い始めるのは、それ以降の著述においてである。

さらに共通感覚に着目してみればアーレントが何をカントに期待していたのかを想像することは難くない。「哲学と政治」においては、共通感覚は哲学の営みの中でもっぱら喪失されるものとしてしか描かれていなかった。つまり彼女はカントの判断力を参照することで初めて、思考が判断における共通感覚の媒介を経て公共的な伝達可能性へと開かれていく道筋を描き出すことができたのだと考えられる。そして最終的には、アーレントが最晩年に取り組んだ『精神の生活』の未完の第三部『判断』の内容を窺い知るうえで有力な手掛かりとされている『カント政治哲学講義』(以下『カント講義』)に至って、カントの判断力論における共通感覚の役割の考察が、哲学と政治の緊張関係の問題の最終的な解決の鍵を握ることになる。

『カント講義』を概括すれば、前半の第十講義まではカントの哲学者としての態度から政治哲学を導出する試みであると言え、われわれは第十講義の後半以降で初めて、その導出の過程で浮上する「観察者と行為者の衝突」の問題を解決すべく『判断力批判』の考察へと向かうことになる。最終講義の第十三講義では、『判断力批判』の考察から導出された判断力により観察者と行為者が従うべき一つの基準(standard)が示され、両者の立場が合一する(become united)ことが示される(KL75:138)。このような概観を踏まえると、『カント講義』で取り組まれた仕事の二つの顔の輪郭がはっきりとしてくる。つまり一方でそれは、哲学者カントを範例として観想的生を理想とする哲学の伝統に与さないような「真の政治哲学」を導出しようとする試みであり、もう一方では、そのように導出されたカントの政治哲学における判断力の考察を起点として、長年彼女を悩ませてきた哲学と政治の緊張関係をめぐると問題に決着を付けようとする試みであった。ところがベイナーやヴィラを始めとする多くの研究者たちは、アーレントはこの問題を最終的に克服するに至らなかったという見解を示している。そこで本報告では、特に近年の研究者にも踏襲され続けているベイナーの解釈試論の見解を批判的に検証しつつ、思考と観想の区別に注意を払いながらこの問題に纏わる諸概念を共通感覚との連関において整理し直すことで、この問題に対して一つの応答が可能であることを示した。

質疑で問われたのは、主に判断論に纏わる諸概念の明確化である。本報告では諸概念の連関の引き直しに注力したため、諸概念の検討が不十分であった点は否めない。アーレントとカントの行為論や判断論の差異とその含意の検討、さらには根源的契約や範例などの判断論に纏わる諸概念の役割の分析など、今後の課題は少なくない。

■個人発表④

アーレント政治思想における範例の意味

三浦隆宏（椋山女学園大学）

本報告は、ハンナ・アーレントの叙述の一つの特徴として、効果的な「範例、例 example」の使用を挙げることができる指摘したうえで、その範例による叙述の意味を、彼女の範例にかんする考察から明らかにしようと試みるものであった。

まず第一節では 1967 年発表の「真理と政治」のなかでの範例の議論を取りあげ、これを「活動の鼓舞、模倣としての範例＝範例の政治的意義」として捉える見方を示した。「悪をなすよりは悪をなされるほうがましである」というソクラテスの命題がなぜあれほどの高い妥当性を獲得しえたかという、それは彼が「範例を示そうと決意したから」であるとアーレントは言う。このようなものとしては他に、それぞれ「勇気」や「善」の範例となっているアキレウスやイエスを挙げることもできると彼女は言う。じっさい豊富な範例をうちに含むアーレントのテキストが、私たちに活動を鼓舞してくる点は否定できない（革命前の東欧で彼女の著作が若者らの一部で熱心に読まれていたというエピソードがある）。では、なぜ範例には活動を鼓舞する、模倣を引き寄せる力があるのだろうか？

つぎに第二節では、クリステヴァがそのアーレント論において述べていた、「語のカント的な意味における範例とは、抽象概念を例証する「実例」ではなく、想像力をかきたてる個人や出来事である」という解釈を参照しつつ、カントが『人倫の形而上学』において区別していた、「ある概念が、たんに観念的で空虚なものではなく、実在的で有意義なものであることを示す」実例 *Beispiel* と、「行為にたいする規則の適用が実際に「生じた場合」(Fall) という意味での「事例」(Fall)」である範例 *Exempel* との違いについて、千葉健氏の論文「趣味判断の範例的必然性をめぐって——カント趣味論の一側面——」を引用しながら理解しようと試みた。

そのうえで第三節において、アーレントが「道徳哲学の諸問題」やカント講義において行なっていた範例の議論を検討する作業を行なった。それは、「判断を下すさいに必要なものとしての範例」であると言ってよい。

「手すりなしで思考する」ことを説いたアーレントにとって、カントの『判断力批判』が魅力的なテキストとして映ったのは、それが「特殊的なものを一般的規則の下に包摂する」規定的判断力とは区別された、「特殊的なものから規則を「導出する」」反省的判断力という能力を扱っていたからにはかならない。彼女は言う、「この反省的判断力は普遍から個別へと降りていくのではなくて、「個別から普遍へと」昇っていくのであり、その際、どれにでも当てはまる規則のないままに、これは美しいとか、これは醜いとか、これは正しいとか、これはまちがっているとかを決めていくのである」(LM1:69) と。

では、いかにして特殊的なものから普遍的なものは見いだされるのか。この困難に対してカントが与えた「二つのまったく異なる解決」のうち、アーレントが「はるかに重要」と見なしたのが「範例的妥当性」というものであった。「範例は、それ自体のうちに概念または一般的規則を含む、あるいは含むものと想定されている特殊なものである」(KPP:84)、「範例はそのまさに特殊性において、他の仕方では明らかにしえぬような普遍性を顕わにする特殊なものであり、またあり続ける」(KPP:77)。

そして、また「判断力は、範例が正しく選ばれる限りにおいて、範例的妥当性を有する」(ibid.)、こう彼女は述べている。こうして範例は「妥当性」という観念と結びつくことになる。

それでは、範例は何によって与えられるのか。ここでアーレントは、「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」(KPP:80)としたうえで以下のように述べている。

『判断力批判』には、「図式」に類似するものとして範例が出てくる。カントは、図式と呼ばれる直観が経験と認識に対して果たしているのと同様な役割を、判断力においては、範例に与えている。反省的判断力と規定的判断力の双方において、つまり私たちが特殊なものに関わるときには常に、範例がある役割を果たす。(中略) 特殊なものが概念に包摂されることのない反省的判断力についての論述では、人が机を認識するのを図式が助けるのと同じような仕方で、範例が判断の助けになっている。範例は私たちを導き案内する。それによって判断力が「範例的妥当性」を獲得するのである。(KPP:84)

この範例と図式の類比については、「真理と政治」や「道徳哲学の諸問題」においてすでに言及されていた。たとえば「真理と政治」においてであれば、アーレントは『判断力批判』第59節の文章を引用しながら、「概念が純粹悟性概念である場合には、その直観は図式と名づけられる」のに対し、「概念が行為に関係し実践的である場合には、「その直観は範例と呼ばれる」と述べている。そして「私たちの精神が構想力によって自発的に生産する図式と異なり、これらの範例は歴史と詩から引き出される」とも述べている。しかし、彼女のここでの議論にはやや難点が存在する。

なぜならアーレントが「図式の類比としての範例」を述べるさいに根拠としている『判断力批判』第59節において論じられている範例と図式は、「ともに規定的判断力において用いられると考えるべき」だからである。「反省的判断力の行使に絶えず付き纏う普遍的なものの不在という事態に対して、範例に図式と「同様の役割」を担わせることによってその解決策とするならば、それは特殊なものを図式に代わって範例が包摂することによってなされるほかな」らず、「共通感覚や範例に訴えることがそのもとへの包摂として理解できるとすれば、反省的判断力と規定的判断力の違いは曖昧になりかねず、さらに判断の妥当性は共通感覚の及ぶ範囲に制限されざるをえない」からである。以上の難点を金慧氏の論文「カントとアーレントの判断力論における構想力の機能と限界」を引用しながら示した。

報告は、以上の問題点を指摘したあと「アーレントの判断の重要な実例」(RJ:xxxiv)として、「リトルロックの考察」に言及することで終えることとなった。

質疑応答で印象に残っているものとしては、報告の冒頭で『イエルサレムのアイヒマン』でのアイヒマンを範例の一つとして挙げたことに対する異議である。たとえばカノヴァンも「アイヒマンの事例 case」と述べたりしているのであるが、彼を範例と見なすことは許されるのだろうか。「活動の鼓舞、模倣」として範例を見た場合、アイヒマンを範例として見なすことは妥当とは言えないであろう。しかし、「悪の凡庸さ」あるいは「無思考」という、アイヒマン裁判後、彼女が亡くなるまで格闘し続けた問題は、アイヒマンという人物によって与えられたのであり、その意味で彼は、彼女の晩年の思考において重要な範例の一つであり続けたのではないか。この辺りは報告の場においてすっきりとした見解を示すことができず、なぜ範例には活動を鼓舞する、模倣を引き寄せる力があるのかという第一節での問いとともに、いまま課題のままである。

編集後記

今年度もアーレント研究会会報 *Arendt Platz* (第2号) を無事刊行することができました。

今号も、研究会の活動成果を形に残し、それを会の内外に報告するという会報創刊に至った意図を引き継ぎ、2016年度・第15回アーレント研究大会で行われた内容で構成されています。冊子全体のデザイン・レイアウトについても、大変うれしいことに創刊号への評判の声を所々で耳にしていたこともあり、大きく変更することはせず、全面的に創刊号を踏襲する形となりました。そのため、今号の編集作業では、昨年の作業で作上げたものをベースにして非常にスムーズに進めることができました。

このたびの刊行におきまして、2016年度の研究大会のシンポジウム「アーレントと市民的不服従」、対馬美千子先生のご著作『ハンナ・アーレント——世界との和解のこころみ』合評会、および個人発表のご報告から、ご執筆いただいた皆様方に厚く御礼申し上げます。このような形で刊行することができたのも、なにより執筆者の方々のご協力あってのことと存じております。

さて、会報のベースが整い、こうして第2号が無事刊行できたものの、今後の取り組むべき課題や会報への要望もいくつかあります。たとえば、前号にてこの場をお借りして申し述べましたように、大会報告だけでなく、書評を掲載したり、海外の研究動向を何らかの形で紹介したりなど、内容面での充実化に関する案をいただいています。また他にも、各大学の図書館などに提供する案も出ています。今号は、昨年に創刊したものを引き継ぐことを念頭に置いていましたが、今後は引き継ぎつつ、いかに発展させて行くかという段階にさしかかろうというところでしょうか。刊行にあたっての編集に関するテクニックやノウハウは少しずつ蓄積されてきていますので、今度は企画や運営に関するノウハウを得ながら、この会報も充実させて行くことが今後の目標となります。皆様からも、ご助言を賜ることができましたら幸いに思いますとともに、そうして少しずつ編集体制を整えて行きたく、今後とも努めて参ります。

(文責：編集長・河合恭平)

Arendt Platz 第2号

2017年1月10日 発行

編集 アーレント研究会編集長：河合恭平
発行 アーレント研究会 <http://arendtjapan.wix.com/arendt>
事務局 〒470-0136
愛知県日進市竹の山3-2005
椋山女学園大学人間関係学部心理学科 三浦隆宏研究室内
印刷 株式会社 プリントバック
