

キリスト教と近代化の諸相 現代キリスト教思想研究会

2008年3月 19～34頁

ハンナ・アーレントにおける現代理解の視点

今出 敏彦

はじめに.

本報告の目論見は、ハンナ・アーレントにおける現代理解の視点を探り、我々にとって「近代・ポスト近代」という時代理解を捉えるための有効な手掛かりを掴もうとすることである。アーレントは、彼女の政治思想の主著とされる『人間の条件』のプロローグにおいて、現代世界の出現を告げる二つの出来事から議論を始めている。まず、一つ目は、1957年の人工衛星打ち上げ成功である。二つ目は、1945年の原子爆弾投下である。これらの出来事が象徴しているのは、地球を物体として扱い、人間を全滅する力を手に入れた、科学の視点である。もはや、人間と地球に拘束されないこの視点から眺められた人間とは一体何であろうか。彼女は、その著作を結ぶ際、同じような視点から、次のように述べている。「我々が、自分自身の人間存在から遠く離れてしまったかのように、この社会で眺め生きている」(HC,p.323)。

アーレントはいかなる視点で現代と向かい合ったのだろうか。本報告では、現代を成立させた背景を彼女がどのように理解し、問題意識を形成したか、近代の出発点をなした出来事の意味についての彼女の分析を辿りつつ、確認したい。

I 世界疎外.

アーレントによれば、近代の出発点をなす三つの偉大な出来事(1アメリカの発見、2宗教改革、3望遠鏡の発明)が近代の性格を決定づけているという¹。これら三つのうちで最も注意を引かなかったのは、星を眺める以外は役に立たない、小さな科学器具の発明であったに違いない。しかし、星を眺め、宇宙を発見しようとする人間の実験的第一歩は、ついには地球の表面全体を覆うに至り、その最終的な限界は、地球そのものの限界と同じになった。

「こうして、過去、人間を誘惑したり拒絶したりしていた無限の地平も集められて、一つ

¹ HC,pp.248-249、これらの出来事は、同時代の人々にとってどのような衝撃を与えたのだろうか。まず、彼らが最も目を見張ったものは、それまで耳にしたこともない大陸と夢に見たこともないような大洋が発見されたことであろう。そして、最も心をかき乱されたものは、宗教改革の結果、西欧キリスト教が痛ましいほどに分裂したことであろう。

の円球になった。そして今、人間は、この地球の威厳ある外観と表面を、まるで自分の掌のようによくわしく知っている。しかし、利用可能な地球の空間が無限であると見えた途端、今度は周知のような地球の縮小が始まった」(HC,p.250)。

もちろん、近代初期の探検家達の目的にとって、このような地球の「収縮過程」(closing-in process)は無縁なものであった。彼らが出かけて行ったのは、地球を広げるためであって、一つの円に縮めるためではなかったであろう。だが、実際、到達出来れば、もはや無限とは言えないし、距離が支配していたものを縮めることになるだろう²。地球が決定的に収縮したのは、航空機が発明され、人間が地球の表面から完全に離れることが出来たからであり、地球上の距離の縮小は、人間と地球との間に決定的な距離を置き、地球の直接的な環境からの「疎外」(alienation)という代償を支払ってのみ獲得出来るものなのである。

宗教改革は、アーレントによれば、同じような疎外現象を我々に突きつけて来ると言う。マックス・ヴェーバーは、この疎外現象を「世界内禁欲主義」(innerworldly asceticism)の名のもとに新しい資本主義精神の内奥の源泉と見たのだが、人々が非常に驚いたのは、全く正反対のものの中に類似性があることである。正反対ということは、この世界内の疎外と前述の世界疎外とは意図や内容からして、何も関係がないからである。世界内の疎外は、その歴史的事実において、単にキリスト教信仰の超世界性を回復しようとするルターやカルヴァンの企てから成長した新しい道徳性のみ現われているのではなく、小作農の土地収用にも現われている³。アーレントは、この疎外が近代に対してもつ重要な意味が見落とされがちであることを次のように指摘している。

「それは、我々がたいいて近代の世俗性を強調するあまり、この世俗性という用語と世界性という用語を同一視しているからである。しかし、世俗化は眼に見える歴史的な出来事であって、教会と国家の分離、宗教と政治の分離以上のことを意味しない。…資本主義の起源についてマックス・ヴェーバーが行った発見は偉大である。それは、世界について別に配慮したり世界を享受したりしなくても、厳密に現世的で大きな活動力が可能であり、むしろ、その活動力の最も深い動機は、自我についての恐れと配慮であるということに彼

² しかし、アーレントは、鉄道や蒸気船、航空機などによって、空間が収縮し、距離による支配が廃止される以前に、地球がそれらよりもっと効果的に、もっと小さく縮められていたと言いき、それは、「人間精神の調査能力」によってもたらされたものだと指摘する(HC,p.251)。人間の観測能力が働くためには、手近にあるものとの関わりから解放され、身を引いて距離を置くことが必要であり、この指摘は、後の『精神の生』(LM)における思考活動の「退きこもり」(the withdrawal)に継承される問題意識である。

³ アーレントは、このようなヴェーバーの推測を評価して、「それは、歴史とは、出来事の物語であって、予見出来る進路を辿る力や観念の物語ではないということを我々に思い出させてくれる」(HC,p.252)という。

が証明したからに他ならない。マルクスの考えたような自己疎外ではなく、世界疎外こそ、近代の品質証明なのである」(HC,pp.253-254)。

土地収用がもたらしたものは、土地を収用して一定の集団から彼らが世界に占めていた場所を奪い、彼らが生命の急迫に曝されることで、富の原始的蓄積が行われ、同時にこの富を労働によって資本に転化するという可能性、すなわち、資本主義経済の勃興の条件である。土地を追われ、その日暮しの生活を余儀なくされた労働者階級は、生存するための必要の急迫のもとに直接に立たされ、同時に彼らは、世界に対する配慮や世話などという世界との関係性からも遠ざけられた。言い換えると、このような世界に対する関係性は、生命過程そのものから直接的には生じないということである。

歴史上初めて自由な労働者階級が現われたとき、解放されたものは何であったのか。「それは、豊かな自然の生物的過程に本来備わっている力、『労働力』であった。この力は、生殖力などすべての自然力のように、単に古いものと同じだけの新しいものを生むという最生産力を超えて、それ以上の余剰を豊富に生み出す。土地収用に始まる近代初頭のこの発展は、それ以前の似たような出来事と明らかに異なっていた。...問題なのは、土地収用や富の蓄積が、さらに土地収用を行い、さらに生産性を高め、さらに専有を強める過程にフィードバックされたということであった」(HC,p.255)。

自然過程としての労働力の解放は、社会全体に広がり、富の流れを着実に増大させた。しかし、この「社会の生命過程」は依然として、この過程のそもそもの出発点である世界疎外の原理に従っている。それは、ただ、生産過程の最終生産物である世界の物が、全部、ますます加速するこの過程にフィードバックされる限り、続いていくのであり、「世界と人間の世界性そのものを犠牲にする場合に、はじめて富の蓄積過程が可能になるのである」(HC,p.255)。

世界疎外の原理の第一段階は、次第に増加してきた「労働貧民」が陥った惨めさ、物質的欠乏と不幸によって特徴づけることが出来る。土地収用によって、彼らは家族と財産という二重の保護を奪われた。それらは、近代以前には個人の生命とその必要を維持する労働活動のために確保されたものだった。第二段階は、家族に代わって社会が、新しい生命過程の主体になったときに始まった。以前には家族の構成員であることによって与えられた保護が、社会の構成員になることによって与えられるようになった。

特に中央ヨーロッパの民族主義的有機体理論は、国家とその構成員の関係を家族とその構成員の関係に同一視することによって成立したように思われるが、それは、社会が家族の代替物となったからであり、「血と土」(blood and soil)が社会の構成員の関係を支配するものと考えられたからである。このような社会の勃興と国民国家の形成過程によって「労働貧民」の悲惨さや過酷な状況が和らげられたことは間違いない。しかし、その過程が土地収用や世界疎外の

問題に対して有効に働かなかった⁴。

ヨーロッパの国民国家システムの衰退。そして、地球のグローバル化の進展。それらは、好況と不況が世界規模の現象になる傾向や、以前には人道主義者による抽象的な概念であった人類が実体となったことに象徴される。これらの傾向は、アーレントにとって、世界疎外の発展が最終段階の始まりに立っていることを示していた。

「家族とその財産が社会の構成員と国家の領土に代わったように、今や、人類が国民的に限定された社会に代わろうとし始めており、地球が国家的に限定された領土に代わろうとしている。しかし、未来が何をもたらそうとも、土地収用に始まり、常に増大する富の蓄積によって特徴づけられる世界疎外の過程は、今後もそれに固有の法則に従うことを許されるならば、今よりももっとラディカルに進展するだけであろう。何故なら、人々は、自分達の国の市民であるようには、世界市民になることは出来ず、社会的な人間は、家族的で家政的な人間が所有するようには、集団的に私有財産を所有することは出来ないからである」(HC,p.257)。

II アルキメデスの点の発見

望遠鏡の発明によって、それ以前と何が根本的に違うようになったのか。それは、望遠鏡を使って宇宙を覗き見たことが、古代や中世と全く異なる世界観を切り拓いたことである。その光景は、最初はすぐに人間の感覚に調節されたが、望遠鏡が顕わにしたものは、「人間の感覚を超えて必ず永遠に存在する」ものであり、それを地上の人間が実験で明らかにしたということは、次のような仮説を可能にした。

「同じ種類の外部的な力は、地上における落下にも、天体の運動にも同様に現われる」
(HC,p.258)。

ガリレオが行ったこと、つまり、それ以前の誰も行い得なかったことは、望遠鏡を使って、宇宙の秘密が、「感覚的知覚の確実さをもって」認識されるようにしたことであった。彼以前には、永遠に人間の手には届かぬ、不確かな思弁や想像力に委ねられていたものを、地上の被造物である人間が把握出来、肉体的感覚で捉えられる範囲内に置いたのである。しかし、この出来事の結果は、何世紀にも涉って、曖昧であり、一貫しないものであった。一方では、自然科学の勃興、人間の知識と力の絶えざる増大として理解され、他方では、人間の絶望や近代的なニヒリズムを広げることになった。

「ガリレオの発見によって、人間の感覚、リアリティを受け止める人間の器官そのものが

⁴ HC,p.256f、「集団的所有」は、そもそも用語上の矛盾であるとアーレントは指摘している。又、このようなアーレントの分析から、ヨーロッパの共同体形成、特に近代の社会的連帯にとって、キリスト教精神が不可欠であるという前提は、自明のものではないことがわかる。

人間を裏切るのではないかという古代の恐れと、世界の蝶番をはずすために地球の外部に支点を求めたアルキメデスの願いが、同時に現実のものとなった。願いの方は、我々がリアリティを失うことによってのみ、叶うことが許され、恐れの方は、この世のものとも思えぬ力を得るという代償によって頂点に達したかのようである」(HC,p.262)。

今日、科学者が指摘するところでは、地球が太陽の周りを回転していると仮定しても、逆に太陽が地球の周りを回転していると仮定しても、どちらの仮定も同様に有効であり、違いは、ただ選択された引証点の違いに過ぎないとされる。このことは、天文学者が単なる仮説を扱っていた時代のコペルニクスの立場に戻ることはない。我々がアルキメデスの点を、地球も太陽も宇宙の中心ではないような宇宙のある一点へと、さらに遠くに移動したと言えよう。

「近代科学の本当の完成にとって、以前の太陽中心の体系から固定した中心のない体系へと移動するこの変化は、間違いなく、地球中心の世界観から太陽中心の世界観へと移った最初の移動と同様に重要である。今日に至ってようやく我々は『宇宙的』存在としての地位を確立した。そして、この被造物が地球に住んでいるのは、その本性や本質によってではなく、『生きている』(being alive)という条件によって、そのようになっているだけである。従って、推論の力によってこの条件を、単に思弁的ではなく、現実の事実において克服することが出来る」(HC,p.263)。

「太陽に立って...惑星を見下ろしている雄々しい人間」⁵というコペルニクスのイメージは、地上に留まりながら宇宙の観点から考えることの出来る、つまり、アルキメデスの点を用いることが出来るという人間能力の暗示であり、さらには宇宙の法則を地上の活動の指導原理に活用することが出来るという驚くべき人間能力の証拠なのである。

アーレントは、このような人間能力を示す概念として、「地球疎外」(the earth alienation)という言葉を用いた。「近代自然科学の発展全体を支える地球疎外に比べれば、地球全体の発見に含まれている地上の距離の近接とか、土地収用と富の蓄積という二重の過程から生まれる世界疎外などは小さな意味しか持たない」(HC,p.264)。

ここで、近代自然科学の発展の第一歩をもう一度振り返っておきたい。ガリレオによる望遠鏡の発明により、人間は「人間の感覚を超えて必ず永遠に存在する」ものを眺めることが出来た。しかし、それは最初のうちはすぐに感覚に相応しいものに調節されてしまったであろう。それが宇宙の法則であり、かつ地上の運動にも等しく当てはまるということを人間の認識能力が適切に捉えるためには、人間の精神を空間の鎖から解放する新しい科学的な知的用具が必要なのである。それが、近代代数学の発達である。アーレントは代数学の発達の意義を次のよう

⁵ アーレントは、J.Bronowski(“Science and Human Values” in Nation, December 29, 1956)が列挙する重要な科学者の比喩を参照している(HC,p.264)。

に述べている。「この非空間的な象徴言語がなければ、ニュートンも、天文学と物理学を単一の科学にすることは出来なかったであろう。言い換えれば、同一の方程式が大空の天体の運動にも地上の物体の運動にも通用するような重力の法則を定式化することは出来なかったであろう」(HC,p.265)。

こうして、近代数学は、あらゆる科学的道具よりも重要な用具になった。つまり、人間は、所与の自然現象を観察する代わりに、自然を自分の精神の条件のもとに置いたのである。数学は、「人間精神の構造に関する科学」となった。しかし、このような数学的操作は、人間の精神を、感覚与件の中に現われる理想の尺度には向かわせるものではなく、逆に、「感覚与件を人間精神の尺度に還元する」のである。アルキメデスの点が単に無益な思弁が生んだ空虚なものではなかったということが発見されて最初に起こった哲学者による反応は、疑惑、怒りや絶望の感情であったという。

「この感情は、たとえてみれば、次のような立場に立たされた人の絶望的な怒りに似ていなくもない。つまり、その人は、紙の上に多くの点が目的もなく、でたらめに打たれたのを、前もって自分自身の眼でちゃんと確かめているのである。それなのに、その人は、あなたの感覚とあなたの判断力はみんな間違っているといわれ、その人の見たものは、『その方向が一つの規則によって一定かつ不変的に決定されている幾何学的直線』に過ぎないと、無理やり認めさせられているのである」(HC,pp.267-268)。

近代科学は、宇宙的観点から自然を眺め、自然にたいして完全な支配権を獲得した⁶。これに対し、今日の科学は、真に「宇宙的」(universal)科学となった。それは、あえて自然を破壊し、それと共に自然に対する人間の支配権をも破壊するという明白な危険を冒してまで、自然の中に宇宙過程を導入している。この場合、我々が念頭に置いているものは、一日で地球を破壊出来る様な人間の圧倒的な破壊力である。しかし、アーレントは、これに劣らず恐ろしく、扱いにくいものとして、むしろ、この破壊力に匹敵する「新しい創造力」を強調する。今や我々は自然には決して見られない新しい元素を生産出来、質量とエネルギーの関係を自在に操り、放射線を物質に転換出来る。同時に、人工の星によって地球の周りの空間に人間を住ませ、人工衛星という新しい天体を創造した。さらに、彼女が最も注目するのは、「我々は遠くない将来に、生命の奇蹟を創造し、再創造するという、以前には自然の最も偉大で最も深く、最も聖なる秘密と見られていた事柄を実現出来るだろうと期待している」(HC,p.269)。

このような考えは「冒瀆的」(blasphemous)に響くかも知れない。しかし、アルキメデスの点の発見は、全く合理的であり、宇宙の観点から見れば、地球は「相対的な」事例に過ぎない。

⁶ アドルフは、近代科学を「自然に対する支配」という支点から洞察し、その帰結を「新たな野蛮状態」と規定した。Max Horkheimer, Theodor W. Adorno. *Dialektik der*

アーレントは、「宇宙的」という言葉が既にガリレオの時代から、科学者の間で「我々の太陽系を超えて有効な」という特殊な意味を持ち始めていたという。そして、これと似たようなことが哲学に起源を持つ言葉、「絶対的」(absolute)という用語にも起こっており、この「絶対的」という言葉と対になっているのは、「相対的」(relative)であるという⁷。

哲学的に言えば、場所を変えずにこのように宇宙の普遍的立場を取り得る人間の能力は、人間が宇宙起源の存在であると考えられる明白な証拠となろう。かつて神学は、人間が本来はこの世界のものではないことを語ったが、もはや、このような神学は必要とは見なされなくなった。我々は、宇宙的なものに対する哲学者の熱狂こそ、このような兆候の最初のものであったと考えられるかも知れない。それは、あたかも、哲学者だけが、人間は今でこそ地球の条件に拘束されたままだが、やがて外部の点から地球を眺め、地球に働きかける時代が訪れることを知っていたかのようなのである。しかし、今日の科学の発において、一方では、哲学者が考えもしなかったような、普遍的立場から実際に地球に働きかけることが出来るようになった。他方、人間は、宇宙的・絶対的観点から考える想像力を失ってしまったのである。

近代とそれ以前の世界を一変させたものは、「人間の観念ではなく、出来事」であった。アーレントは、デカルトがこの意味を非常によく理解していたという。それ以来、近代哲学は圧倒的にベシミスティックであったのに対して、近代科学を支配していた空気は、最近まで軽薄なくらにオプティミスティックであったように思われる。今では、そのどちらにも快活な空気は残されていない⁸。

III デカルトの懐疑

近代の哲学は、デカルトの懐疑から始まった。ここに言う懐疑とは、思考の誤りや幻覚を防止しようという人間の自制心ではなく、ある時代の偏見に反対するものでもなく、もっと根本的なものであるという。デカルト的懐疑は、もともとガリレオの発見が与えた影響、つまり、新しい現実に対する反応であった。それは、「二つの悪夢」として特徴づけることが出来るという。第一の悪夢は、人間生活のリアリティと同様に、世界のリアリティが疑われている。つまり、我々がリアリティだと考えているものは、全て単なる夢に過ぎない。第二の悪夢は、人間は自分の感覚と理性を信じる事が出来ないという新しい発見によって明らかにされたもの、つまり、「欺く神」(Dieu trompeur)の悪戯である。「この悪霊の途方もない所業は、真理の概念を抱く被造物、人間を創造しておきながら、その人間に、真理に到達出来、確かなものを手に入れることの出来る能力を何一つ与えずにおいたということである」(HC,p.277)。

Aufklärung, Frankfurt am main: Fischer Verlag, 1969.

⁷ HC,p.270.

⁸ アーレントは、科学技術のブーメラン効果について、『人間の条件』のプロローグで述べている。

ここで問題になっている確実性は、近代の「道徳性」(morality)の発展全体に重要なものとなった。プロテスタント諸国で起こった「信仰の確かさ」(certitudo salutis)の喪失が、信者大衆による現世での誠実さを求める熱狂を生み出し、資本主義の精神の基礎の形成に重要な要因となったことは、ヴェーバーの分析によって指摘されている⁹。このような道徳の基準の変化について、アーレントは、近代科学の影響に注目しているが、その担い手である科学者の集団、学会と王立アカデミーの果たした役割について議論している。「そこでは科学者たちが、実験と器具によって自然を畏にかけ、自然が無理やりにでもその秘密を洩らすような方法と手段を発見するために組織されていた。このような大きな課題は、一人の人間によっては解決出来ず、人類最良の人々が集団的努力を払って初めて解決できるものであった。そこで、行動の規則と新しい判断基準が定められた」¹⁰。かつて真理は、哲学者の観照の内にあった。それは、自分の目の前で展開するリアリティに関心を持ち、そのリアリティを眺める人の観照という意味での「理論」であった。しかし、「成功」がそれに代わり、観照(理論の実践)は実験活動になった。その実験が有効か、そうでないか、ということが問題になった。「理論は仮説になり、仮説の成功が真理となった」。

デカルトの解決とは、どのようなものであったのか。彼が「二つの悪夢」に対してどのような救済を考えたか、それは科学者たちの真理から成功への、そして、リアリティから「確実性」(reliability)への転換に似ていた。デカルトは、我々の精神が物や真理の尺度ではないことを求めた上で、「我々が肯定したり否定したりする物の尺度である」ことは確かであろうという確信を持っていたという。それは、科学者たちが抱いていた「たとえ真理はなくても、人間は誠実でありえるし、たとえ信頼できる確かさがなくても、人間は信頼できるもの」という確信と同様のものであろう。救済は、人間そのものの中になければならなかった。

「もし懐疑によって引き起こされた問題に解決があるものならば、それは懐疑からやってこなければならなかった。もしすべてのものが疑わしいものとなるならば、そのときには少なくとも疑っていることは確かであり、現実的である。...言い換えると、デカルトは、何かを疑っている私は、その疑っている過程に私の意識の中で気が付いているという単なる論理的確実性から、次のような結論を下した。人間自身の精神の中で進行しているこの過程は、それ自身の確かさをもっており、内省における調査の対象になり得ると」(HC,pp.279-280)。

「内省」(introspection)とは、魂や身体の状態に対する人間精神の反省ではなく、意識が自らの内容に対して純粹に認知するところの関心を意味する。内省において人間が関わっている

⁹ Max Weber, *Die protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus*, J.C.B. Mohr, 1934.

¹⁰ HC, p. 278、近代の主要な徳目である「成功、勤勉、正直」は同時に近代科学の最大の美德で

のは、精神が自ら作り出したもの以外に何も無い。それ故、人間は存在の確かさを、自分自身の内部に持つことになる。世界のリアリティが内省という、感覚作用と推論のリアリティに置き換えられたのである。しかし、意識の過程におけるリアリティは、それだけでは、形、色彩、配置などの、世界のリアリティには到達出来ないことをアーレントは指摘する。「たとえば、夢の中で見る木は、確かに夢の続く限り、夢見る人にとって十分現実的であろう。同じように、眺められた木は、視覚の感覚作用にとっては十分現実的であろう。しかし、いずれの場合の木も、現実の木になることは決して出来ない」(HC,p.281)。

我々が毎日、太陽が地球の周りを廻って、日の出と日の入りを繰り返すことを眺めているという事実は何の変わりもない。しかし、もし、望遠鏡がたまたま発明されていなかったとしたら、人間は永遠に欺かれていたかもしれない。そう考えた途端、神の道というのは、本当に不可解なものになった。「人間は宇宙について知れば知るほど、自分が創造された目的や意図を理解出来なくなった」のである。デカルトとライプニッツが、神の存在ではなく、神の善性を証明する必要があったのは、それが、このような「欺く神」という概念から、「急場を救う神」(deus ex machina)の属性だからである。説明不可能な善性は、ライプニッツの場合には人間と世界の予めの調和を救い、デカルトの場合には、哲学のリアリティを救う唯一のものである¹¹。

デカルト的解決の非常に巧みな点は、世界の物を意識の流れと意識過程のうちに包み隠す手段として、非リアリティの悪夢を利用したことであった。ここで、近代科学と近代哲学は非常に接近したのである。つまり、アーレントが指摘するように、「普遍的懐疑を防いで確かさを得ようとするデカルト的方法是、新しい物理学から引き出された最も明白な結論と完全に一致していた。その結論というのは、人間は、なるほど、与えられ啓示されたものとしての真理を知ることは出来ないが、少なくとも、自分で作るものは知ることが出来るというものである」(HC,p.282)。

精神は、精神が生み出し、或る意味で精神の内部に留まっているものだけを知ることが出来る。このようなデカルト的理性の理想は、もはや精神の外部にある理想形式ではなく、精神内部における数学的知識でなければならない。「共通感覚」(common sense)は、今や世界とは何の関係もない、内部的能力になったのである。人々が共有しているのは、世界ではなく、自分達の精神構造である。以後、2+2は幾つかという問題が与えられたとき、我々は皆、4という同じ答えを出すだろうという事実が、「常識的推論」(common-sense reasoning)のモデルとなった。

あったと指摘している。

¹¹ アーレントは、このような急場を救う神の属性がデカルトの普遍的懐疑を救うという点が、デカルトの『省察』の第三省察において確認されると指摘している(HC,p.282)。

「アルキメデスの点の発見に本来含まれている難問は、地球の外部にあるその点が、地球によって拘束されている被造物によって発見されたということであった」(HC,p.284)。

デカルトはこの難問を次のように解決しようとした。まず、アルキメデスの点を人間自身の内部に移し、最終的な引証点として人間精神そのもののパターンを選ぶ。それによって、人間精神に精神自身の生産物である数学的定式の枠内でリアリティと確かさを保証する。これが周知の「科学を数学に還元すること」(reductio scientiae ad mathematicam)である。「感覚的に与えられるものは、数学方程式の体系に置き換えられ、すべての現実的關係は、人工的なシンボル間の論理的關係に解体される。...このような置き換えの前提となっているものは、神も悪霊も $2+2=4$ という事実を変えることは出来ないということである」(HC,p.284)。

「科学を数学に還元すること」によって、数学的方程式における質量とエネルギーの転換が、現実に、質量とエネルギーを転換することに役立つようになった。これは、方程式における転換が、リアリティの転換に対応していることを意味した。このような純粋数学と物理学の調和は、精神と物質、人間と宇宙の予定された調和を再び主張出来るかのように思われた。しかし、人間精神が組み立てた数学的な構成物である世界は、実は人間の夢に過ぎないのではないかという懐疑を払拭するのは困難である。

「我々は、本当に、悪霊の手に捕らえられ、この悪霊が我々を欺き、我々の知識欲を挫いているのではないか。だから、我々人間が人間でないものを探求しようとしても、我々が出会うものは常に人間自身の精神のパターンに過ぎないのではないか」(HC,pp.286-287)。

アーレントは、現代科学が次のような悪循環に陥っていると述べる。「すなわち、科学者は、まず実験を準備するために仮説を立て、今度は逆に、その仮説を実証するためにこの実験を用いるという悪循環である」(HC,p.287)。実験の世界は、常に人工的なリアリティとなり得る。しかし、このようなリアリティが夢に過ぎないのではないかという疑いは常に付きまとう。「今や、物質的な物でさえ、非物質的な『物』と同じように、『想像不可能』だということである。感覚的に与えられる世界の消滅と共に、超越的世界も消滅する。そしてそれと同時に、観念と思考を用いて物質的世界を超越する可能性も消え失せる」(HC,p.288)。

デカルトの懐疑は、物理学そのものの中心部に達した。問題は、物理的宇宙が、純粋な推理によっても想像することが出来ず、思考することも出来ないということである。それが明らかになったとき、人間は自らの精神内部への逃亡を完結する。

IV 最高善としての生命.

アーレントは、『人間の条件』の中で、そのような現代をもたらした近代の道程を、歴史的に跡付けようとした。人間の生を表現する伝統的な二つの活動様式、一方では、この地球上で

他者と共に活動し、(労働、制作、行為)の三つの活動力からなる『実践的生』(vita activa)、他方は、世界や他者から退きこもり、永遠なるものを探求する『観照的生』(vita contemplativa)の関係性を軸にして、二つの様式と実践的生内部の三つの活動力のヒエラルキーの変遷を示した。このような作業から、彼女は、現代世界における人間の状況を「世界疎外」と定義し、さらには現代という時代に対して、「地球疎外」、「労働者のいない労働社会」の到来を告げ、我々の現代に対する問題提起を行ったのである。

我々は、本拙論のはじめに、現代世界の開始となる出来事を取り上げ、地球や人間を根本的に破壊する力と、人間の生を単なる有機物の生命と見なし、人間自ら自身の「生命」を再創造する可能性を手に入れつつある科学の視点について取り上げた。これが、アーレントの問題意識を読み解く上で重要な視点であることは、今までの議論で明らかになったと思われる。近代の発展全体の出発点において、望遠鏡の発明がもたらした甚大な影響について議論してきたが、もはや観照的生は無意味となり、実践的生が勃興することとなった近代において、古代世界で形成された観照的生の優位というヒエラルキーは逆転した。アーレントは、その結果を、「近代の転倒¹²⁾」と呼んだ。では何故、この時、「労働」が実践的生のヒエラルキーの最上位に位置づけられたのか。彼女は問う。「人間能力の最高位に昇格することになったのが、ほかならぬ労働の活動力であったのは何故か。別の表現を使えば、さまざまな人間能力を含む多様な人間の条件の中で、他の考慮を一切無視したのが、ほかならぬ生命であったのは何故か」(HC,p.313)と。

そして、次のように答える。人間の個体の永遠の生命を説くキリスト教的福音が、人間と世界との古代的関係を転倒させ、「それまで宇宙が占めていた不死の地位に、最も可死的なものである人間の生命を押し上げた」(HC,p.313)からである、と。キリスト教が生命の神聖さを強調したのは、ヘブライ人の信条の継承と言える。古代人の態度は、労働や出産など、生命が人間に押し付ける苦しみに対して軽蔑を抱くものであり、一番特徴的なのは、「自殺が重荷になった生命を逃れる高貴な振る舞いであるという信条」に現われている。確かに、ヘブライ人は、古代人に比べると、現代に近いと思われる。しかし、アーレントが指摘するように、十誡の中で、殺人の罪は他の罪と同列に置かれていることから、生命維持が特別重要視されたとは考えにくい¹³⁾。

キリスト教的不死は、地上に誕生することにより、ユニークな生を始める人格に与えられて

¹²⁾ アーレントは『人間の条件』の中で、近代において、もはや真理や永遠の探究(観照)は人間の生にとって無意味となり、科学的な実験活動(制作)の成果が圧倒的なリアリティを持つに至ったと述べた。そして、同時に、科学の作りあげた人工のリアリティもまた無意味になりつつあることを指摘した。HC,cf 42 The reversal within the vita activa and the victory of homo faber.

¹³⁾ ヘブライ人の信条は、一方で異教徒のいう世界の不死と異なり、他方で個人の生命のキリスト教的不死とも異なる民族の潜在的な不死性を強調している(HC,p.315)。

おり、地上の生命の重要性を著しく高めた。ここで重要なのは、人間の生が「始まり」(beginning)を持っているということを強調している点である。

「地上の生命は、永遠の生命の最も惨めな段階であるに過ぎないかもしれない。しかしそれは、やはり生命であって、死において終るこの生命がなければ、永遠の生命もありえない。これが、個体の生命の不死が西洋人の中心的信条になったという明白な事実を説明する理由であろう」(HC, p.316)。

キリスト教が生命の神聖さを強調した結果、実践的生内部における古代人の区別や分節化が平板化される傾向が生じた。古代の奴隷に対する軽蔑が、キリスト教時代に至って弱められることになり、労働活動の解放を手助けすることになった。しかしながら、キリスト教が労働を賛美することはなかった¹⁴。アーレントは、次のように述べる。「教会の教父たちが原罪の罰として労働を正当化しようと思えばできたはずなのに、そういうはっきりとした根拠さえ少しも利用していないのに驚かされる。たとえば、トマスはこの点ではためらうことなく聖書よりはアリストテレスに従って、『肉体労働を強制するのはただ生存する必要だけである』と主張している」(HC, p.317)。

怠惰の危険を防止する手段として労働を用いることは、キリスト教の発見ではなく、すでにローマではありきたりの道徳性になっていた¹⁵。キリスト教が生命の神聖さと生き続ける義務を強く主張したのにも関わらず、積極的な労働哲学を発展させなかったのは、「あらゆる種類の人間の活動力を超えて、観照的生が文句なく優位に立っていた¹⁶」からである。このような信条は、イエスの教えには見られないものである。アーレントは、この点を強調する。「もし中世哲学が福音の精神にもっと近かったなら、労働を賛美するいかなる理由も見出すことはなかったであろう」¹⁷。

近代は伝統的な信仰と概念をラディカルに修正し、批判した。しかし、キリスト教が古代世界に導入した根本的な転倒に対しては、挑戦しようとはしなかった。

「近代の思想家たちが、いかにはっきりと、またどれほど意識的に伝統を攻撃したにせよ、生命はあらゆるものに優越するという観念は、彼らにとって『自明の真理』であった。そして、そのようなものとして、この観念は、我々の現代世界にも生き続けている。現代世

¹⁴ アーレントは、パウロが労働について述べるのは、私的生活一般を規定し、これを強め、政治活動について警告するためであったという(HC, pp.316-317)

¹⁵ このような労働感、ルターの『キリスト者の自由』にも認められる。

¹⁶ HC, p.318、引用はアーレントの英訳。ラテン語では、(Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa)。

¹⁷ Ibid., p.318 アーレントは、この信条が、イエスの教えには見られないもので、ギリシア哲学の影響によるものであることを強調している。

界そのものはすでに近代全体を抜け出し、労働社会を定職者の社会に変え始めているというのに」(HC,pp.318-319)。

もし、生命ではなく世界がまだ人間の最高善であったもう1700年前も前にアルキメデスの点が発見されていたとしたらどうであろうか。このような仮定は、決して途方もないものではないだろう。その後の発展は全く違った方向を歩んでいただろう¹⁸。アーレントが殊更問題視するのは、キリスト教世界において、「生命の不死ではなく、生命が最高善であるということ」である。確かに、この仮定の起源はキリスト教にある。しかし、キリスト教信仰にとって、それは結果として生じたものに過ぎない¹⁹。アルキメデスの点がキリスト教の勃興以前に発見されていたら何が起こったか。ルネッサンスの偉大な覚醒がこの出来事によって妨げられていなかったらキリスト教の運命がどうなったか。これは、誰にも分からない。しかし、近代の出発点から、現代世界の出現までを見通すアーレントの視点から、確実に言えることは、次のことである。

「キリスト教による生命と世界の転倒が、その後起こった行為と観照の転倒と重ね合わされたとき、それが近代の発展全体の出発点となった。実践的生は、観照的生という原理を失ったとき初めて、全く文字通り実践的生となった。そしてこの実践的生がその唯一の原理として生命に結び付けられていたからこそ、生命そのもの、つまり人間が労働を通じて行う自然との新陳代謝が、実践的となり、生命の繁殖力を完全に解放することが出来たのであった」(HC,p.320)と。

結びにかえて。

世界疎外という鍵概念において、アーレントが最も重要であると考えたのは、ヴェーバーの発見した事実、現世的で巨大な活動力が世界への配慮なしに可能であり、その最も深い動機が、自己への配慮であったということである。このような強調は、以上で見た彼女の分析を辿ってみて初めて、そのとてつもない深刻さが分かるであろう。近代と現代を隔てる「新しさ」とは、感覚的に与えられた世界の消滅と共に、観念と思考を用いて物質世界を超越する可能性も消滅したことである。今や、「共通なるもの」は、実際に近づいて、他者と分かち合うこの出来る世界ではなくて、 $2 + 2 = 4$ という、常識的推論という、人間精神の構造のみとなった。そして、世界疎外に置かれた現代の人間の状況を、自分自身の人間存在から外部の支点から、この社会で眺め生きていると結んだ。

¹⁸ 「そうならば、西洋人が依然としてキリスト教世界に生きているはずだということにはならない」(HC,p.319)。この点のアーレントの指摘は重要である。

¹⁹ HC,p.319、この点の洞察は、既に彼女の博士論文『アウグスティヌスの愛の概念』(LBA)が

以上から、アーレントの問題意識が、単に世界疎外を克服すべき悪と見なして、世界への愛によって人間の共存、共生を目指すような理想論を掲げることにあるのではないことが分かる²⁰。彼女が、「生の神聖さ」を今日の問題として、我々に投げ掛けたのは、決して、生の価値を否定するためではなく、それは、生の優先が、「自明の真理」となって、我々が人間の生に対して問いかける能力が奪われていることを指摘するためである。彼女の問題意識は、神聖視された「生」から、我々各自が、自らの生に問いかける精神と世界を構成する行為によって、人間の生を取り戻すことである²¹。

参考文献（本文中、アーレントの著作は以下の略記号を用いる）

- Hannah Arendt. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958. (HC)
- Hannah Arendt. *Essays in Understanding 1930-1954*. New York: Schocken Books, 2005. (EU)
- Hannah Arendt. *DENKTAGEBUCH*. Volum 1, München: Piper Verlag GmbH, 2002. (DT1)
- Hannah Arendt. *The Promise of Politics*: Ed Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.
- Hannah Arendt. *The Life of the Mind*. San Diego New York London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1971. (LM)
- Hannah Arendt. *Der Liebesbegriff bei Augustin*. Berlin Wien: Philo Verlagsgesellschaft mbH, 2003(LBA).
- Jürgen Habermas. *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981.
- Dana R Villa. *Arendt and Heidegger the Fate of the Political*, Princeton University Press, 1996.
- Juria Kristeva. *Legénie Féminin 1 Hannah Arendt*, Librairie Artheme Fayard, 1999, (Hannah Arendt, trad, Ross Guberman, Columbia University Press, 2001).
- Max Horkheimer, Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am main: Fischer Verlag, 1969.
- Max Weber. *Die protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus*, J.C.B. Mohr, 1934.

ら彼女の哲学とキリスト教理解の基本的態度として打ち出されている。

²⁰ このような観点から、アーレントが近代市民社会を否定的に扱っているという単純な批判も疑問視せざるを得ない。近代論者によるアーレント理解を批判するものとして、Dana R Villaのポスト・モダン的なアーレント解釈が優れている。しかし、Villaは、世界疎外の問題意識を、直ちにポスト・モダン的な形而上学の脱構築として解釈するが、それでは、本発表において議論した、「生」の問題が見えてこない。

²¹ この点は、Jurja Kristevaがアーレントの博士論文『アウグスティヌスの愛の概念』(LBA)における「生」の探求に着目して議論している。しかし、世界疎外の問題意識における「生」の問題には触れていない。

(いまで・としひこ 京都大学文学部非常勤講師)

