

## 理解のための思考

—ハンナ・アーレントの『精神の生活』における「思考」の意義—

今出敏彦

### 一 はじめに

ハンナ・アーレントの思想、特にその政治思想は、公共性概念に新たな息吹を吹き込んだ。アーレントの公共性概念の眼目は、人間の自由が実現し、一人一人のユニークな個性が十全に發揮されることであり、彼女はその達成を公的自由や公的幸福と呼ぶ。「公的なもの」とは、決して全体の利益を優先させるものではなく、人間の個性を輝かせるものであり、人間の自由は間違いなく、「公的なもの」と密接に関わるのである。このような人間の実践的生の復権を企図した彼女の思想的営為には、多くの政治理論家や研究者の関心が寄せられている。アーレントの思想的営為に一貫する、人間の自由の擁護という観点は、彼女の思想の総決算と目される『精神の生活』にも色濃く反映されており、本研究は、この『精神の生活』を中心に取り上げる。『精神の生活』は、全三巻(一、思考、二、意志、三、判断)未完)からなる彼女の遺著であるが、これら三巻のアーレントの

立場をめぐって、研究者の間でも未だ十分なコンセンサスが形成されていない。ただ、R・ペイナリーの編著によるアーレントの『カント政治哲学講義』に収められている、彼の解釈的試論によって「既に完成された二つの精神的能力の考察は、やがて用意される第三の考察によって補われるはずであったばかりでなく、むしろそれら二つの考察自体が、『判断』において予期された総合なしには、効力を欠くものに留まる」と結論づけられるに至り、この点については、研究者の間でも基本的な了解が得られていると思われる。しかし、アーレントの「判断」には、二つの異なった位相(一、実践的生の特徴としての判断、二、観照的生の特徴として、つまり精神的活動力としての判断)が存在し、この二つの位相をめぐり、研究者の間で『精神の生活』全体の評価が分かれるのである。まず、第一の実践的生の特徴としての「判断」に重点を置く研究では、『精神の生活』の目標は、政治的自由の達成であり、その際重要なのが自分自身の観点だけでなく、他者の可能な観点から行う「判断」であると考えられる。次に、第二の精神的生の特徴としての「判断」に重点を置く研究では、アーレントの「意志」が、人間の誕生という事実根拠を置く自由論であったことから、我々がそのような自由を好もうが忌み嫌おうが関係ないという袋小路に入り込んでしまい、そこで、我々の「快・不快の感情」に対応する能力、つまり「判断」の分析によって、「我々は人間の自由を受け入れ、そうして我々のような生まれ、そして死ぬ存在にとつての自由

を担い得るものとみなす、そのような道を見出し得る」ということ、つまり、アーレントの『精神の生活』における「判断」の展開が、人間の自由をより根本的に捉えるものであると考える。しかし、両者は「判断」を中心に「精神の生活」を解釈するため、精神生活内部の思考・意志・判断の統一的な把握は出来ず、このような実践的生と観照的生の分離にあつては、精神的活動力によつて捉えられた、より根本的な自由を実践的生において担うことは出来ない。そこで、両者とは異なり、ヤング・ブリューエルは『精神の生活』を、「精神をよく統治することについての論策」であると述べ、「アーレントは、ちようど政府の三部門のようにチェック・アンド・バランスする三つの精神の能力というイメージを提出しようと試みたのである。どの一つの能力も他の二つを支配してはならないし、それぞれは自由に生き、その存在を保持しなければならない。そういう精神的調和の前提条件は、三つの能力それぞれの内的自由である」と分析し、三つの能力相互の関係を平等に捉え、「判断」中心論の難点を克服する可能性を開いたと思われる。しかし、ブリューエルの分析においても、人間の実践的生と観照的生を分離したままなのである。

本論は、『精神の生活』第一巻「思考」を採り上げ、単に「判断」によつてその効力を認められる従来への理解に対して、又、人間の実践的生と観照的生とを分離したままの『精神の生活』に対する理解に対して、上述のアーレントの公共性概念の理解

に沿つて、彼女はいかに「思考」を考えたかを再考する。

アーレントの『精神の生活』の執筆動機は、「思考」の序論に二つ挙げられている。一つには、彼女のアイヒマン裁判の傍聴体験である。ユダヤ人の大量虐殺を現場で指揮したアイヒマンが「全くのありふれた俗物」で悪魔のようなところもなければ、巨大な怪物のようでもなかったこと、そして彼についての観察で唯一際立った特質が、「何も考えていない」ということであつたことに、彼女は大きな衝撃を受けた。この体験が、思考と悪の関係、さらには思考の本質についての問いへと彼女を導いた。二つには、彼女の主著の一つである「人間の条件」で中心的に扱われた行為 (action) の概念を考察する際に使つた実践的生 (vita activa) という言葉が、観照的生 (vita contemplativa) に没頭する人々によつて作られたということに彼女がずっと頭を悩ませてきたということ、つまり、実践的生と観照的生の關係に関心が向けられていたということである。以下、これら二つの動機を念頭に置いて、アーレントがいかに「思考」を考えただか、その特徴を見てみよう。

## 二 思考の特徴

人間は現象世界の中に居ながら、考える能力という機能を持つていて、これにより精神は世界を離脱することも超越することも出来ないのに世界から退きこもることが出来る。

思考(thinking)の主な特徴は、「見えないこと」(Invisibility)である。あらゆる精神生活はそれ自身が反省的性格を持つてゐる。次に、思考活動には、比類ない迅速さがあり、いかなる物質の抵抗も受けない。このことは、精神活動の自律性を意味している。人間はこの世界で生活するにあたり、「誕生から死に至るまでの時間枠の中に制限されて、生きるために労働し、この世界で安らうように働き、自分の仲間との付き合いの中で自分の位置が見出せるように行爲する」<sup>11)</sup>。しかし、精神はこのような制約をすべて乗り越えていく。もちろん、現実は何も変わらぬのだが、「我々が行爲する際の原則と我々が自分の生活について判断し行爲する際の基準は、究極的には精神の生活によつて成り立っているのである」。

### 三 spectator (観察者) の意義

思考には、それに固有の静寂さがあり、肉体の運動や物質的な妨げがなく、我々をこの世界の一部にしてしまふ直接的な利害に巻き込まれることから退きこもることが出来る。このような退きこもりの位置は、世界の中にあり、その利点は、今進行している出来事に関与しないで、それをただ光景として眺められるということにある。アーレントは、このような思考する者、特に観察者の位置への評価について、次のように述べている。

「こうした評価の基礎にある最初の与件は、哲学者がコスモス

を調和ある秩序だつた全体として見ることができるように、ただ観察者だけが全体の営みを見ることが出来る位置を占めるということである。全体の部分である行爲者は自分の役割を演じてはならない。行爲者は定義からして『部分』であるだけでなく、また、特殊なものに結びついており、たんに全体の構成部分なのだということに自分の存在の究極的な意味と正当性を見出している。従つて、競技(人生の祝祭)の外側に立つて直接巻き込まれないで退きこもつてゐるということは、判断し、進行している競技の最終判定者であるための条件であるだけでなく、競技の意味を理解するための条件でもある」。

観察者の判定は、現象世界を離れずに、全体を観想するために直接的な関与から離れて特権的な位置に立とうとするものである。「観察者の判定は、公正で、利益や名声からは離れているが、他者の見解から自由だといふわけではない——反対に、カントによれば、『拡大された心性』(enlarged mentality)は他者の見解を考慮に入れなければならないのである。観察者は行爲者の個別性からは免れているが、一人で孤立しているのではない」。

アーレントによれば、このような観照の行爲に対する優位と密接に関連していたのは、神的なものについてのギリシア的觀念である。神々は、超越的なものではなく、人間と神々は互いに類似し、同種同根であつて、一つの母から生まれた。「ギリシアの神々は人間と同じ本性を持つていた。しかし、同種である

とはいえ、やはり神々にはある特権的な特性があつたのはもちろんである。神々は人間と違って不死であり、『安逸な生』を享受した。死すべき者たちの必然性から解放されて、観想に専心し、オリンポスから人間たちの営みを見下ろしていたが、それは神々にとつて娯楽のための見物でしかなかつた<sup>15)</sup>。

存在するものは全て、まづもつて神々が観るのに相応しい見物と考えられていた。しかし、人間の偉大な行為と言葉による、偉大な名声に対する報酬は、潜在的な不死であつた。行為者は、個々の物事に熱中し、差し迫つた仕事に忙殺されているので、世界の中での個々の物事の総体と人間事象の領域でのあらゆる個別の行為とがどのように噛み合つて調和を生み出しているのかを看取することが出来ない。この不可視の調和を見出し、それを賞賛し、物語へと整理して言語化する観察者がいなければ、調和そのものは、永遠に未知のまま終わつてしまふであらう。観察者がいなければ、この世界は不完全になつてしまふであらうし、潜在的な不死の報酬は、観察者が行為者に与えるものだつた。『全ての人間事象の外側に立つて観想する』ということには、当然、神的なものが伴う。人間が身体的な面倒をみるのに要する時間が減れば減るほど、そして神的な仕事に費やす時間が増えれば増えるほど、人は神々の生に近づいたのである<sup>16)</sup>。

#### 四 *res cogitans* (思考するもの) の問題性

これほどまでに賞賛され、羨望された神々の生であつたが、神々の不死性には決定的な欠点があつた。神々は不死であつたが、彼らは皆、生まれたのである。哲学者にとつて、神々の不死性はあてにならない。生まれたものは、いずれ消滅するかもしれないからである。「哲学者にとつては、死なないだけでなく生まれることもない存在がオリンポスの神々の単なる不死性にとつてかわつたのである」(ゴシックは原文の大文字箇所)。存在という新たな神、その「一者」(the One)こそが究極の対象であつた。世界の現象や人間の能力は多様であるのに、それらの教説は「一者性——古代のヘン・パン (hen pan)、『全即一』——が、唯一の起源にせよ、唯一の支配者にせよ、存在するに違いないことを要求しているのである<sup>20)</sup>。

以上のように、哲学者による存在の発見から、このような「一者性」(oneness)が導き出されたということとは、思考する自我における二者性を否定するのみならず、この世界における複数性という人間の条件から脱出したという誘惑の存在を含蓄する<sup>21)</sup>。神々と共に生きる神話的世界から、存在の神の哲学的探求によつて脱神話化された世界において、観察者の退きこもりは哲学者の「世界からの退きこもり」に取つて代わられ、世界の多様性の背後にある調和、世界秩序はもはや世界のうちに見出されなくなつた。

不死性の追求という目標が消滅した本當の理由を、アーレントは次のように述べる。

「この目標はギリシア人の衰退、没落とともに消滅したのであり、キリスト教の登場によって哲学からこの目標が消滅したのである。キリスト教は『福音』(良い知らせ)を語り、人間は死すべきものではないと語った。すなわち、それまでの異教の信仰とは対極的に、世界に終末があることは運命づけられているけれど死後の世界では身体的に復活すると告げたのである」。

このようなキリスト教の基本的信仰、つまり人間の個の生命の不死という「福音」が人間と世界との間の古代的關係を転倒させた。この転倒により、この世界のただなかでの不死に対する努力はもはや空虚となり、無意味なものとなった。さらに、近代科学の進展に際して、デカルトの懐疑が与えた影響は、さらに深刻なものであった。それは一体どのようなものか。アーレントによれば、デカルトの懐疑は、近代の入口の一つであったガリレオの発見(望遠鏡という人工器具を用いての天体観測)に対応するものであった。従来の物理的な世界観を一変させた、この新しい知識が、観照や思弁によってもたらされたのではなく、人工器具によって発見されたことは、「それ以前人間は、自分が肉体と精神の眼で眺めたものに忠実でありさえすれば、リアリティと真理は、おのずから感覚と理性にその姿を現すであろうと信じていたが、結局、その間、人間はずっと欺かれていた」という衝撃を人々に与えた。この時、観照と行為(実験活動)

との転倒が生じた。デカルトの懐疑は普遍的なものであり、「それは、ただ眼に見えるというだけではリアリティの証拠にならないのと同じで、ただ人間の悟性が理解できるというだけでは真理の論証とはならないという点を問題にしていた。この懐疑は、そもそも真理のようなものが存在するかどうかを疑っているのである」。宗教は伝統的に受け継がれてきた「救済の確かさ」を失った。デカルトの主な関心は、感覚知覚の錯覚を受け付けないような現実性を持った思考する自我を見出すことであり、彼にとつて、すべての感覚経験から退きこもった意識の確実性こそが重要なのであった。アーレントは、このようなデカルトの確実性の要求を満たすものとして、res cogitans(思考するもの)に注目するが、デカルトの res cogitans の重要な特徴は、(一)自己充足(self-sufficiency)、(二)世界欠如(worldlessness)である。このような自我は場所を必要とせず、物的なものに依存しないということであり、自分は肉体を持つておらず、自分がいた世界をも存在しなかったかのように仮定するのである。自己充足と世界欠如を特徴とする res cogitans の確実性は、現象する世界と、その中で現れ、消える我々人間のリアリティに取って代わった。デカルトの懐疑が与えた影響は、キリスト教における伝統的な救済の確かさを失わせ、人々から信仰を奪った。近代の世俗化の本當の意味は、人々が救済の確かさを失ったとき、彼らは世界に投げ返されたのではなく、自分自身に投げ返されたということであった。

## 五 「世界疎外」と精神的生の場

アーレントはこのような近代の帰結を「世界疎外」(world alienation) という概念を用いて解釈したが、この「世界疎外」の問題は非常に根本的なものであるという。彼女はその原因を、西欧政治思想の祖プラトンにおける「思考と活動の同一視」に注目して考察する。彼女によれば、プラトンは思考と活動との区別を支配者と被支配者との区別と同一視したという。プラトンは「知と命令に支配と同一視し、活動を服従に執行と同一視した」のである。このような同一視は、プラトンの「哲人王」の考えに基づいているように思われるが、それは単に、支配によって「多数者はあらゆる点で一つになる」、つまり人間の複数が否定されるだけでなく、「プラトンは『法律』の終わりのところではつきりと述べているように、「始まり」だけが支配する権利を与えられているということは、彼にとつて極めて重要である……プラトンの思想の伝統では、『始まり』はすべて支配を正統化するものとして理解されるようになった。しかし最後に、『始まり』の要素が支配の概念から完全に消滅し、それと共に、人間の自由に関する最も基本的な本当の理解も政治哲学から消えた」のである。哲学者の真理探究、形而上学的な問いへの関心は、単独であることを必要とした。しかし、この単独であることの経験から、哲学者の関心事は、「彼らの単独な状態が保証され、市民としての義務を遂行することなどのあらゆる妨

げから解放されていること」となり、彼らが行き着くところは「市民の行為が期待されていないような暴政への共感」であり、単独であることの経験は、哲学者に「人間の複数性という事実から生ずる、人びとと彼らが構成する領域との間の関係性のことを忘れさせてしまったのである」。「世界疎外」についてのアーレントの問題意識は、近代の「観察と活動、思考と行為の単なる転倒」より深いものに焦点が当てられている。それは、一つには、「世界疎外」の状況下に置かれた人びとの無世界的メンタリティーの帰結としての無思考性の問題があり、二つには、哲学者の単独の経験による思考活動においては、複数の人びとと共にいる世界との関わりを忘れ、デカルトの *res cogitans* に象徴される世界欠如によって、「現実を超越」せざるを得なくなり、思考は「故郷を喪失」することになるといったことであつた。アーレントにとつて、「世界疎外」とは、単に人間の実践的生の危機を意味するのではなく、精神的生の危機をも含む、正に人間存在の危機的状況なのである。従つて、全体主義との対決及び世界疎外の克服という彼女の実践的生の復権の試みは、精神的生の復興、つまりこの世界のただなかに精神的生を位置づけ、人間の精神的活動が現実的に積極的に関わることを抜きになし得ないのである。

アーレントの「精神の生活」第一巻「思考」は、精神活動をこの世界に位置づけることを企図して考察が進められているのである。では、不可視の精神活動(ここでは特に思考)は、ど

のように世界に位置づけられるのか？　つまり、思考するとき、我々はどこにいるのか？　アーレントは、この問いについて、「もし、思考活動というものが自らを目的とする活動であり、日常の感覚経験から取つてきたものでそれにふさわしい比喩があるとすれば、それは唯一、生きていくという感覚なのだ」とすると、思考の目的や目標に係わる問いというのは、すべて人生の目的や目標に係わる問いと同じく、「回答不可能」であると言う。しかし、このような回答不可能な問い自体とそこから生まれる考察が、その歩みのなかで意味を持つことを強調し、思考をめぐる彼女の考察を以下のように要約している。第一に、思考は尋常でない秩序を外れたものであり、日常生活を妨げたり、逆に妨げられたりもする。第二に、思考する自我の真正な経験は多面的な形で現れる。二世界説のような形而上学的な誤謬や、一種の死として描く非理論的な叙述もある。そして、思考経験が強烈なものであるため、思想と現実の対立が容易に転倒させられる。「思考されているものが存在するのであり、存在するのは思考されたものであるかぎりでのみ存在するのである」。第三に、思考活動の退きこもりである。思考は今手元にあるものからは離れて、普遍的に意味あるもの、つまり「本質的なもの」を求める。この「本質的なもの」とは、「どこでも適用できるものであり、この『どこでも』という、思想的に固有の重みを与える性格は、空間的に言えば、『どこにもない』ものである」。思考がどこにもあるということは、どこにもない領域のこと

を意味している。しかし、アーレントは、「我々はたんに空間のなかにいるだけでなく時間のなかにも存在する」のであり、「我々が思考するとき我々はどこにいるのか」という問いは、空間のみに限定されるべきではないと言う。そして彼女は、「時間は内感の形式、すなわち、我々自身及び我々の内的状態の直観の形式に他ならない」というカントの有名な考察に触れて、時間によつて、「表象が一定の系列に組み込まれて相互の連関付けの仕方が決められる」こと、そしてこのような系列を「思考の流れ」(thought-trains)と呼んで、我々の経験において並列的に与えられているものを、継起に変えていこうとする。すなわち、「思考するとき我々はどこにいるのか」という問いを、「思考する自我が時間の中のどこに位置するのか」という問いへと転換するのである。

## 六 過去と未来の間の溝

過去・現在・未来、そして生から死に至る我々の通常の時間経験に比べて、思考する自我の時間感覚とはどのようなものか？　我々の内的な時間感覚が生まれるのは、我々が思考対象に没頭しているのではなく、我々の注意を思考活動そのものに向け始めたときである。

アーレントはカフカの寓話の一つである「彼」を例に挙げている。「彼には二人の敵対者がいる。第一の者は彼をうしろから、

起源のほうから彼を押ししている。第二の者は彼の行く手を前のほうからさまたげている。彼はこの両者と闘う。はたして第一の者は、第二の者と闘う彼を、支持してくれる。というのは第一の者は彼を前へ押し出そうと欲するからである。また同様に、第二の者は、第一の者と闘う彼を、支持してくれる。というのは、第二の者はもちろん彼を押し戻そうと欲するからである。だがこれはただ理論上そうであるに過ぎない。なぜというに、そこにいるのは二人の敵対者ばかりでなく、また彼自身もいるのだから。そして誰が果たして彼の意思を知つていよう？ いずれにせよ、彼には一つの夢がある、それはいつか油断せる一瞬間に——もちろん、今までのどの夜よりも暗い夜が必要だ——戦闘線から飛び出て、そして彼の戦闘体験のゆえに、この互いに闘う彼の二人の敵対者に対する審判者に昇進することである<sup>(4)</sup>。

カフカの「彼」は、思考する自我の経験に関する思想を扱っており、これを絶えず変化する時間の側から見れば、この流れに人間という自ら「創始」としての誕生と、「終わり」としての死を持つ存在が介入し、自分の存在を守るために両方向と闘うと、断絶が生じてくる。しかし、過去と未来の二つの力は、本来同等の力を持ち、人間がいなければ正面衝突して、お互いに滅んでしまう。そこで、両方向が人間を守ることで、この断絶は拡張されて溝になり、戦場と見られる現在になる。これを人間の立場から見ると、戦場というのは、一つの間(In-between)

であり、人生が営まれていく「拡張された今<sup>(5)</sup>」なのである。過去と未来という二つの時制が対立する力と考えられ、それが現在する今に衝突するという時間観念は、我々には奇妙に響く。そこで、アーレントは、ハイデガーが「ニーチェ」の中で、この時間観念に結びつく解釈を行っていることに触れて、「彼」においては審判、つまり戦闘線の外側から観察することを夢見る人間が、ここでは「今」「つまり「瞬間」(Augenblick)において当事者となつて注目に値する。『衝突が起きるのは自分自身が今である人にとつただけである……今の中にいる人は両方向を向いている。彼にとつては過去と未来は互いに反対に進む』。ニーチェの永劫回帰説をめぐる話を要約して、ハイデガーはこういう。「すなわち、永遠は今の中にあり、瞬間というのは傍観者(ontlooker)にとつてのみあるその場かぎりの今ではなくて、過去と未来の衝突なのである」(ゴシックは原文の大文字箇所、傍点は原文のイタリック箇所)。このような「瞬間」、そして時間性<sup>(6)</sup>の問題について、キェルケゴールが「不安の概念」(第三章)で詳細に論じているが、それによると、現在の・過去の・未来的という区別は、時間のうちにはなく、時間が永遠に対して関係し、永遠が時間の中に反映されることによつてあらわれる。そして瞬間とは、なんら過去のものも、未来的なものも持たない現在のものそのものであるという。この現在のなものこそ、人間の心と身体を総合する精神にとつて重要なのであり、「精神が措定されるやいなや、瞬間がそこにある」



のであるという<sup>(46)</sup>。カフカの比喩で問題となるのは、「彼」が夢の中に希望を見出すことであり、「彼」が前線から飛び出ることと同時にこの世界からも飛び出てしまい、その外側から判定するということである。アーレントは、過去と未来の二つの力が現在の介入によって力の平行四辺形を形成すると考えており、思考の領域が世界や人間の時間を超えてはならず、さらにこの平行四辺形の斜線が、思考する自我の現在を表していることを見出すのである。「過去と未来という二つの対立する力はその起源からすると両方とも無限定なものである……それらは創始(beginning) が分らないけれど、区切られた終わりがあり、その点でそれらは出合い、そして衝突するのだが、これが現在(present)なのである。これとは逆に、斜線の力にははつきりとした起源があり、その出発点は他の二つの力の衝突するところなのである。ところが、その終わりに関しては、無限に起源を持つ二つの力が一緒になって作用したところから生まれてきたので無限といえよう」。

思考する自我が時間の中で存在する場所があるとすれば、それは過去と未来の間の溝、つまり現在なのである。それは一見はかない時制のように見えるが、しかし、そこから全ての「創始」がもたらされるのであり、もつと確かな時制である過去と未来が、このとらえどころのない現在に向かつて行くのである。過去と未来が存在出来るのは、自らをその両方に挟み込み、現在を作り出す人間のおかげなのである。そして、この現在は徹

底して人間の現在であり、アーレントはカフカの『彼』における闘い、つまり人間の現在の意義を次のように述べている。

「現在と呼ばれるものは、一つには、希望を抱いて前に進みながら、過去の死んだような重荷との生涯にわたる闘いなのであり、また一つには、自分が確証出来る唯一の（過去という）現実には郷愁を抱き、そしてそれを想起して、『過去の静けさ』に立ち返りながら、恐るべき未来（その唯一の確実性は死である）との闘いなのである」（<sup>(47)</sup>）は引用者付加）。

未だない未来という地平を閉ざした、過去の死んだ重荷に固執すること（歴史主義）も、もはやない伝統の重みから、未来へと飛び出すこと（進歩主義）も、共に現実逃避に墮する危険を孕んでいる。ただ、我々は現在において、迫りくる両者に対して、自らの存在ををかけて闘わなければならないのである。アーレントは、「思考」の補遺において、思考と判断力との関係について、次のように述べている。「カントにおいて判断力は『訓練されるのみで、教えられることのできない一つの特的な能力』として現れる。判断力は特殊なものも扱う。そして普遍的なもののみで動いている思考する自我が、退きこもりから現れ、個別の現象の世界に立ち戻るとき、精神はこの個別の現象を扱うために新しい『才能』を必要とする<sup>(48)</sup>」。確かに、この箇所を見れば、思考は判断によって補完されるべき精神的活動力であるように見える。しかし、この判断力が、「精神の他の能力から分離されるならば、我々は判断力にそれ固有の方法(modus ope-

## 七 結びにかえて

randi)、「つまりそれ固有の進め方を帰さねばならない」ということを強調する。それは何故か。この問いに対して、とりわけ理論と実践の問題に対して、アーレントは次のように示唆する。「ヘーゲルとマルクス以来、こうした問いは歴史の地平において、しかも人類の進歩のようなものがあるという仮定の下で扱われてきた。結局、我々には、これらの事柄のうちにあるただひとつの選択だけが残されるだろう。つまり我々はヘーゲルと共に、世界史は世界法廷である (Die Weltgeschichte ist das Weltgericht) と述べて、その究極的判定を成功に委ねるか、あるいはカントと共に、人々の精神が自律しており、ものごとの現状およびそうなった由来から精神が独立できると主張することができるといふか、いずれかという選択である」。

アーレントは、明らかに後者に与するものであり、人間の精神が世界史という法廷に自らを委ねるのではなく、むしろ、思考の自律性によつて、精神がその尊厳を取り戻し、判断力を行使出来るようにすることを企図しているのである。我々が思考している時には、「過去と未来の間の溝」において、時間のなかで我々の場所を見出すのである。「この位置に立つ」ということは、その不可思議さに究極の回答が与えられるわけではなく、どんな場合にせよ、問いに対していつでも新しく答える用意ができていくという位置につくことなのである」。

アーレントが『精神の生活』の冒頭で提出した、「全体主義という前例のない巨悪を引き起こした人間の精神性、アイヒマンに特徴的であつた無思考性に対して、思考の意義とは何か」という問いが求めてきたものは、思考する自我が世界欠如と自己充足に特徴づけられた *res cogitans* (思考するもの) ではなく、「過去と未来の間の溝」での思考活動に見出された。この位置にあつて我々は、この世界のなかで生じる多様な人間事象に対して、いかなる場合でもその意味を理解する準備が出来ているということであつた。これこそ、アーレントの政治思想の主要課題である、「全体主義を理解すること」が可能になるということに他ならない。アーレントが「全体主義を理解することは何かを赦すことではなく、そもそも全体主義を可能にした世界と我々が和解することを意味する」と述べる時、たとえ全体主義が我々の思考様式を危機に陥れたとしても、我々の思考能力そのものは問題とはならず、思考活動によつて、この世界のうちに我々の場所を見出すこと、つまり、精神の生活において、そこから全てが「創始」する「現在」を開くことが出来るということである。彼女の『精神の生活』における「思考」の意義は、もはやない過去と未だない未来という不在の時制を現在化させることにより、今という瞬間に精神の生活を位置づけることである。これにより、我々の「意志」は目指すべき未来を見

出すことが出来る。そして、「思考」は、その自律性により、我々に判断力を行使出来るようにするのである。「理解のための思考」とは、行為する人々が不可逆的な仕方で行った事柄に折り合いをつけ、避けがたく存在するものと和解することを可能とするものであり、このような人間の「理解する心」だけが永遠に見知らぬものである他者と同じ世界に共に生きていくことに私たちを耐えさせ、また他者たちが私たちと共に生きていくことに耐えることが出来るようにする<sup>(註)</sup>のである。

註

- (1) 例えば、川崎修『アレント』講談社（一九九八年）における公共性の復権、Craig Calhoun & John McGowan, ed. *Hannah Arendt & The Meaning of Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997 年政治的イデオロギイの探求、David Tracy, *Plurality and Ambiguity*, The University of Chicago Press, 1994 年『オーストラリアの Dialogical Theology』、Michael Th. Greven, „Hannah Arendt-Pluralität und die Gründung der Freiheit.“ in *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Hg. Peter Kemper: Fischer Taschenbuch Verlag, 1993, S.69f. 等。
- (2) 本研究の目論見は、『精神の生活』の三つの精神的活動力を統一的に把握することによって、人間の実践的生のただ

中で精神的活動によって捉えられた、より根本的な人間の自由を担いうる世界観の構想であり、それこそが、アレントが最も好み、そして彼女の思想の核心を表した、「始まりがあるように、その以前に誰も存在しなかった人間が創られた」（アウグスティヌス『神の国』第十二巻二十一、「アウグスティヌス著作集13」泉治典訳、教文館、一九八一年、四〇四頁）というアウグスティヌスの言葉についての彼女の解釈、つまり、基督教思想、特にその創造論に基礎を置く、彼女の公共性概念なのである。拙論「創始としての公共」(平成十四年度京都大学修士論文)は、従来の研究ではほとんど採り上げられなかった、このような彼女の公共性概念を概観したが、『精神の生活』の三つの精神的活動力の統一的な把握は出来なかった。本研究では、この課題に取り組む予定である。

- (3) Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner, Chicago: The University of Chicago Press, 1982 (以下LKPPと略記), p.89.
- (4) 千葉真『アレントと現代』岩波書店、一九九六年、一六六頁参照。
- (5) James S. J. Bernauer, “The Faith of Hannah Arendt,” in *Amor Mundi*, ed. Bernauer S. J., Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1987, pp.5-12.
- (6) LKPP, p.93.

- (7) Elisabeth Young-Bruhl *Hannah Arendt for Love of the World*, New Haven and London: Yale University Press, 1982, p.458.
- (8) Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Vols. I: Thinking & II: Willing, San Diego and New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1978 (以下 LM ヲ註記), vol I, p.4.
- (9) LM, vol I, p.6.
- (10) *ibid.*, p.45.
- (11) *ibid.*, p.70.
- (12) *ibid.*, p.71.
- (13) *ibid.*, pp.93-94.
- (14) *ibid.*, p.94.
- (15) *ibid.*, p.130.
- (16) *ibid.*, pp.132-133.
- (17) *ibid.*, p.131.
- (18) *ibid.*, p.135, R. G. Collingwood, *The Idea of History*, revised ed., Oxford New York: Oxford University Press, 1993, pp.20ff. 「世界を以て歴史を記す」として論じらるべき。
- (19) *ibid.*, p.135' 「世界」は「種」を以てして問題とし、本註記の res cogitans の問題点を参照。 Hannah Arendt, *The Origin of the Totalitarianism*, New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1966 (以下 OT ヲ註記), p.466.
- (20) LM, vol I, p.70.
- (21) OT, p.466' 「種」の問題として参照。
- (22) Hannah Arendt, *The Human Condition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1958) (以下 HC ヲ註記), p.8 「種」は人間の欲求として扱われる。
- (23) HC, p.138.
- (24) *ibid.*, p.314.
- (25) *ibid.*, p.274.
- (26) *ibid.*, p.275.
- (27) LM, vol I, p.48' 「人間性」は HC, pp.280ff. に於いて「人間の内的省察 (introspection) の及ぼした影響」として議論している。
- (28) この世界欠如は「アーレントにとって鍵概念の一つである「世界疎外」(world alienation) とする全体主義的支配に於ける人間の悲惨な状況を表す概念を内包している」という注意が必要である。
- (29) LM, vol I, p.48.
- (30) 本註記 res cogitans の問題点を参照。 「種」は HC, p.320ff.
- (31) HC, pp.248ff. 本註記 (33)。

- (32) *ibid.*, p.225.
- (33) *ibid.*, pp.224-225.
- (34) Hannah Arendt, *Essays In Understanding*, ed. by Jerome Kohn, San Diego and New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1994 (以下 EU と略記), p.360.
- (35) EU, p.35.
- (36) 佐藤和夫「世界疎外と精神の生きる場」『アーレントとマルクス』(吉田傑俊・佐藤和夫・尾関周二編) 大月書店、二〇〇三年、九四頁。
- (37) LM, vol I, p.197.
- (38) *ibid.*, p.198.
- (39) *ibid.*, p.199.
- (40) *ibid.*, p.201.
- (41) カフカ、長谷川四郎訳『カフカ傑作短編集』福武書店、一九八八年、二〇〇頁。
- (42) LM, vol I, pp.204-205.
- (43) *ibid.*, p.204.
- (44) 水上英廣訳『キルケゴール著作集10』白水社、一九六九年、一二二―一六五頁。「瞬間」の問題は、プラトン以来時間の規定のもとにおける非存在者の把握として考えられていたという。そして、ギリシア哲学と近代哲学の立場は非存在者を存在するようにさせることであつたのに対し、

キリスト教的考察においては、非存在者はいたるところに現存在するとの立場があり、一切の問題は、存在者を出現せしめるために、そうした非存在者を除き去ることであつた。

- (45) 上掲書、一三四頁。
- (46) この力の平行四辺形は、『精神の生活』本文に図示されている (LM, vol I, p.208.) が、本論では紙面の都合、割愛した。
- (47) LM, vol I, p.209.
- (48) *ibid.*, p.205.
- (49) *ibid.*, p.215.
- (50) *ibid.*, p.216.
- (51) *ibid.*, p.216.
- (52) *ibid.*, pp.209-210.
- (53) EU, p.308.
- (54) LM, vol I, p.11.
- (55) EU, p.322.