

人間の生に仕えるものとしての

精神の生

——ハンナ・アーレントの『精神の生』の構想——

今出敏彦

一 はじめに

二十世紀は戦争の世紀であった。人類の道德的進歩を仮定して成り立つ人間の尊厳という概念は、もはや自明のものではなくなつた。二度に亘る世界大戦は、人類に全ての悪夢を最終的に経験し終つたのではないかという思いを抱かせた。しかし、二十一世紀を迎えて、この希望に何の根拠もないことが明らかになつた。二一〇〇年には百億に達すると言われる世界人口を抱える世界では、民族的、宗教的、イデオロギー的対立による殺戮が繰り返され、数え切れない人々が世界経済に関与出来ずに悲惨な運命を耐えて生きなければならぬ。このような世界の状況において、ますます多くの人々が、自分自身を「孤独」(loneliness)であると意識する絶望の事態が現れている。

ハンナ・アーレントは、現代の危機的状況に対して、いち早く警鐘を鳴らした二十世紀の独創的な思想家である。生涯に亘って全体主義と対決し、人間の自由について深く洞察した彼女の思想的営為は、今日も示唆に富むものである。彼女にとつ

人間の生に仕えるものとしての精神の生(今出)

て全体主義的支配とは、人間の尊厳に対する「根源的な悪」(radical evil)であつた。それは単にその犠牲者の数ではなく、人間の本性が脅かされることが問題なのである。全体主義的支配には、一方では強制収容所に収容された人々の耐え難い無力さ、匿名性、そして人間としての生や死さえ自分自身のものではなくなるような世界からの絶対的抹消という孤独があり、他方、イデオロギーに指令を受ける体制内の役人の従順さという無思考性、そして一瞬にして役人を犠牲者に変えてしまふ肅清がある。そこには、無限に多様でかけがえのない個性を持つ個人に孤独であると思慮させる意図が込められている。個人を交換可能な存在にし、その自発性を不可能にし、人間の尊厳の基礎である個性を破壊し尽くす「人間性の剝奪」、これがアーレントの分析する全体主義的支配の意味なのである。「特定の人種が支配する社会にせよ、階級や国家がもはや存在しない社会にせよ、いかなる個人といえども人類という種の標本(a specimen of the species)に過ぎないような社会を形成して維持すること」が、全体主義的支配の究極目的である。人間の本性そのものが脅かされる危険は、人間の力が自らを蝕むために用いられる事態である。人間がいかにか非人間的になり得るか、つまり、人間の力によって、人間存在が動物に変容させられる事実を人類は二十世紀に目撃した。

アーレントの思想の集成である『精神の生』の執筆動機は二つあり、一つには、一九六一年から始まつたイェルサレムでの

アイヒマン裁判の彼女の傍聴体験であった。そこでは、被告であるアイヒマンが、彼の行つた巨悪に比して、全くの俗物であり、彼から唯一推察出来た特徴が、「全く消極的なものであり、愚鈍ではなく、無思考」であつたということに彼女は大きな衝撃を受けた。ここから、彼女は「悪の陳腐さ」(the banality of evil)と「無思考性」(thoughtlessness)について考察し、思考活動そのものが、その対象や結果に関わりなく、人間に悪を行うことを抑制する条件になり得るか、つまり、悪に対する思考の役割を「思考とは何か」という問いに即して探求する。第一には、上述のような現実の経験から生じた道德的問題の捉え難さであった。それは、「悪の陳腐さ」や「無思考性」という概念が、倫理学の伝統的な回答によつては対処出来ないばかりか、そもそも「思考とは何か」という問いに対して哲学や形而上学が用意してきた伝統的な回答にも反しているからである。彼女は、ここから「形而上学批判」を行う。悪の問題は、伝統的な考えでは、神の義を擁護するために、人間の自由がその原因とされたが、全体主義的支配の巨悪においては、無思考性や孤独が問題となつており、もはや伝統的な考え方では対処出来ない。かつて「神は死んだ」と言われたが、それは、「神学や哲学、形而上学が終わりに達した」と考えられることであり、数千年来の、神についての伝統的な考え方もはや通用しなくなつたことを意味している。このような思考様式の危機に対して再考することがアーレントの形而上学批判の目的であり、そこには、

人間の生の経験に忠実であるような思考の探求と同時に、全体主義的支配によつて踏み躪られた人間の尊厳の回復が企図されている。

二 思考とは何か

アーレントは「精神の生」の分析に当たり、まず思考とは何かを問う。しかし、この問いは決して人間の「実践的生」(practical)を離れたものではない。彼女は、第一章「世界の現象する本性」において、この問いの出発点が人間の生と世界との関わりに置かれていることを強調する。「我々はこの世界へどこからともなく現象してきて、そこから、どことも知れぬところへと消えていくのであり、存在と現象は一致するのである……この世界には、その存在が観察者を前提していないようないかなる事物や人間もあり得ない。換言すれば、それが現象している限りは単独では存在しない。存在するものは全て誰かに知覚されることを意味しており、抽象的な人間ではなく、複数の人間がこの惑星には住んでいる。複数性が地球の法則である」(太字は原文の大文字箇所)。

このような現象世界の中で営まれる思考の特徴とはいかなるものか。現象世界とそれによつて条件づけられている活動の觀念からすると、精神活動の主な特徴は、「見えないこと」(invisibility)である。アーレントは、この「見えないこと」に関して、

「もし我々が外部の現象に表現されている内面的生について語るならば、それは魂の生のことなのである」という。「見えないこと」においては、精神と魂の両者は共通するが、しかし、詳しく吟味すると、この魂と精神とは異なっており、両者の区別は重要である。まず、魂は感覚と同様に、単に身体に結び付けられているだけでなく、生命維持機能とも関わりを持っているように見えるし、身体に不調や異常が現れるときにだけ個体が識別され得るという事実において、両者は共通している。そして、魂は、我々が始めるのではなくて、受動的に作用を受けて生じるものである。一方、精神は、純粹の活動であり、思いのままに始めることも止めることも出来るものである。そして、精神活動のもう一つの特徴に、現象世界からの「退きこもり」(widdtawan)があり、この点が、魂の受動的 성격には欠けている。アーレントによれば、精神活動は、現象世界から意識的に退きこもることなしには生じ得ないのであり、この退きこもりは世界そのものからというより、「世界が感覚的に現在しているということから退きこもるのである」という。人間は現象世界の中にいながら、考える能力という機能を持っていて、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のである。複数性が現象世界における人間の生の基本的実存的条件なのであるから、「一人だけだけで、自分自身と交流することは、精神の生の際立つた特徴である。精神が自分自身の生を持っているということは、精

人間の生に仕えるものとしての精神の生(今出)

神がこの交流を実現し、そこで、実存的に言えば、複数性が二元性に還元されているときに言われ得るのである」。

このような精神の二元性があるために、精神活動のための内面の場所が存在するように思われるのだが、彼女は、「この内面が活動の場所として理解され得るだけなら、それは誤謬であろう……というのも、私は活動が持続する限りでのみ、精神の能力とその反省的性格に気付くことが出来るからである」と指摘する。問題は、不可視の精神活動が現象世界では適切な居場所を見出せるのかどうかということである。アーレントは、この問いに示唆を与えるものとして、カトーの言葉「人は何もしていないときほど活動していることはないし、一人でいるときほど孤独でないときはない」を挙げているが、この言葉から次のような問いが生じてくる。「我々が何もしないでただ思考しているとき、我々は何をしているのか？ 通常は仲間には囲まれている我々が誰とも一緒ではなかった自分自身とだけ一緒にいるとき、我々はどこにいるのか？」と。これはかつて哲学や形而上学の領域に属する問いであったはずである。確かに、冒頭で述べたように、神学や哲学、形而上学が終わりに達したと考えられており、それらが与える伝統的な回答はもはや説得的ではない。けれども、「神が死んだ」と言われるのは、神が本当に死んだのではなく、神についての伝統的な考え方が妥当性を失ったということであり、「地球上に人間が登場したのと時を同じくする古くからの問いが無意味になったのではなく、その枠組みや

答え方が妥当性を失ったのである⁽¹⁰⁾。従つて、アーレントの形而上学批判は、形而上学を無意味とするのではなく、形而上学の中には「思考している者にとつて思考が何を意味するのかということへの手掛かりが含まれている」ことを明らかにしようとするものである。

三 思考と言葉

アーレントは、精神活動それ自体は不可視であり、言葉での表現、つまり言語コミュニケーションを通じてのみ明らかにすることを強調する。「言語は、疑いなく人々の間でのコミュニケーションにも役立つが、コミュニケーションにおいて、それが必要なのは、人間が思考する存在であり、彼らの思考をコミュニケーションさせるからである。思考は生じるためにコミュニケーションされる必要はないが、しかし、思考は言葉されることなしには生じ得ない⁽¹¹⁾」。ところで、言語は不可視の精神活動の要求に相応しい語彙を持たない。そのため、もともとは感覚や日常の他の経験に対応する単語を借りてくるのである。アーレントによれば、このような言語の借用の機能である「比喩は「抽象的」、イメージを欠いた思考に対して、現象世界から取つてきた直観を提供する」。精神活動は、言語だけを媒体に表現されるが、それらの比喩は身体感覚器官から引き出されてくる。哲学が始まつて以来、思考は視覚との関連で考えられてきた

が、それは、「視覚だけが、決して変化することなく常に現在する永遠の観念を精神が捉えることの出来る感覚の基盤」と考えられてきたからである。形而上学の伝統において、視覚の比喩の意味で言われてきた真理、内的直観は、定義上言い表し得ないものであり、強力な自明さに頼るものであった。形而上学が始まつて以来ぶつかつている困難は「テオリア (theoria) とロゴス (logos) との間、見ることと言葉を使つての推論との間にある本性的な緊張関係をすべて要約出来る」と、アーレントは形而上学の孕む問題を指摘している。ロゴスの場合、真理の内実は直観、「ヌース」(nous) によつて知覚されたものを前提とし、それに依存しているので、言葉に従つていてのではないからである。哲学と科学の関係において、哲学が科学の始源と原理 (arche) についての学であるならば、このアルケーは導出されたものではない。なぜなら、それは、精神に対して自明な直観で与えられたものであるから、それ以上遡つて探求されることがなく、生成の源でありながら、生成のないものだからである。このような生成に(従つて消滅にも) 制限されず存在するものを哲学者が発見したとき、この存在、つまり誕生にも死にも制限されないものが哲学における真の神性となつた。「存在がオリンポスの神々に取つて代わつたとき、哲学は宗教に取つて代わつたのである」。存在という新しい神の性質は、「一者」(The one) であるということであつた。人間がこの新しい神に与る能力は、ヌース、すなわち精神と呼ばれた。この「ヌース

人間の特定の精神的なものを指す以外に、すべての精神的活動を包含するものである。存在に対応するのがヌースであり、パルメニデスは、「思考と存在は同一である」と述べたとき、人間は自らのヌースを用いて自分を神に近づけるものと考えていたのである。哲学者が存在を発見した思考経験の源泉にまで遡ったアレントは、ここで改めて思考とは何かという問いを探索するのである。その際、彼女はソクラテスの対話的思考を参考としている。

四 思考経験そのものへ——ソクラテスの洞察

アレントによれば、無思考と悪との間に何か関係があるということからは、ソクラテス的なエロス——知恵・美・正義への愛——によつて鼓舞された人々だけが、思考出来るのである。信頼出来るということ、つまり、自発的に悪をなすことはないであろう少数者の「高貴な本性」(プラトン)が結論される。しかし、このような帰結からは、悪に対する思考の役割は、少数の訓練された人々や、限られた思考対象に依存することになり、思考活動そのものが大切なのではないということになる。そこで、アレントは、ソクラテスの対話的思考に注目して、「ソクラテスはプラトンとは違って、あらゆる主題について考え、誰とも語り合つたので、思考出来る人は少数であり、訓練された精神の眼には見えるが、言い表しえない一定の思考対象

人間の生に仕えるものとしての精神の生(今出)

象だけが思考活動を尊厳ある適切なものにするなどとは信じていることが出来なかつたに違いない。人間が悪事をなさないように仕向ける何かが思考の中にあるのならば、それは対象とは関わりなく、思考活動そのものに固有の性質であるに違いない」と言うのである。

ソクラテスは困惑を愛した人であり、積極的な主張をほとんどしなかつた。その数少ない主張の中に、相互に関連するものがある。それは、第一に、「悪事をするよりは、されるほうがましだ」という主張であり、第二は、「世の大多数の人々が私に同意しないで反対するとしても、そのほうが、一人であるから、私が私自身と不調和であり、自分に矛盾したことを言うよりもまだましだ」というものである。これに対して、対話の相手であるカリクレスは、ソクラテスは議論で気が狂っているのである。彼が哲学を止めてしまふなら、その方が彼自身にとつても他の皆にとつても良いことであると反論する。アレントは、この点では、カリクレスが正しいと言う。そして、それが正に哲学、あるいはむしろ思考経験であつたからこそ、ソクラテスは上の二つの主張を行つたのだと指摘するのである。ソクラテスの主張に対して通常、安易な道徳化がなされるが、彼女はソクラテスの主張の中に思考経験そのものの洞察があることを強調して、「ソクラテスの二つの主張を道徳に関する思索の結果と捉えるならば、重大な誤りを犯していることになる」と言うのである。我々にとつて、この点は重要である。アレントは、

ものへのソクラテスの洞察によつて、人間が悪をなさないように仕向ける思考の役割を見出せるということである。

五 「一者の中の二者」(The two in one)

——ソクラテスの対話的思考

アーレントは、ソクラテスの第一の発言は、第二の発言と関連させてみると、実はこの第二の発言は、第一の発言の必要条件であるということが判ると言う。「一人であるのだから、それゆえ自分自身と不調和であるわけにはいかなない」ということは、AはAであるというように、本来の意味で絶対的に一つであつて自己同一的なものは、そもそも自分と調和しているとかいふとかいふことが有り得ない。私は他者に対しているだけであつて、私自身にも対しており、この後者の場合には明らかに私は単に一人であるわけではない。私の「一人であること」(being one)の中に差異が持ち込まれているのである。この差異性について、アーレントは次のように述べている。「複数の事物の中に存在するのは単に自ら同じものとして存在するのではなく、他のものとは異なつて存在している。差異があることは、事柄の本性に属している。この本性を定義しようとして、思考の中に保持しようとする場合には、他性(alteritas)、あるいは差異に気付かなければならない」と。では、その内容を見ていこう。

まず、アーレントはプラトンの対話編『ソピステス』におけ

あらゆる主題について思考し、誰とでも語り合うソクラテスの立場と、強者が弱者を支配することを正当化するカリクレスの立場の違いを、一方にとつて良いことが他方にとつては悪いことであると言えるほどに対照的であると述べるが、その一方で、市民的、あるいは道徳的な立場からは、「問題は悪がなされてきたということであつて、このことから、悪事をなす者と被る者とはどちらの方が良いかということは問題ではない」と、市民的・道徳的認識においては、ソクラテスの思考経験への洞察は、十分に把握されないことを指摘するのである。従つて、ソクラテスは市民としてではなく、思考に身を捧げた人間としてカリクレスに次のように語つたであろう。「もし君が私と同様に知恵を愛し、あらゆることについて思考し、吟味することを欲するのであれば分かるだろうが、もし、世界が君の想定するよ様な、強者と弱者に二分され、『強者は自分に出来ることを行い、弱者は彼らねばならないことを被るしかない』(ツキディデス)のために、悪事をなすか被るかの二つの選択肢しかないとするれば、なすよりは被るほうがましなのである」と。そして、ここには明らかな前提がある。それは、「もし君が私と同様に知恵を愛し、哲学しているなら」というものであり、「もし君が吟味するとはいかなることかを知っているなら」ということである。この前提は、重要な示唆を与えていると思われる。それは、無思考と悪という、もはや伝統的な道徳や思考様式では対処出来ない事態に対して、道徳的思索の結果としてではなく、思考経験その

る静と動についての議論を取り上げる。「それぞれのものは(他のものとは)異なっているが、それ自身に対しては同一である (heikaston heautó tauton)」(引用中の「」はアーレント自身の補足)。この文をハイデガーも指摘しているが、その際、彼は与格の heautó を強調している。というのも、同語反復的な A は A であるという意味なら与格を用いず、「それぞれのものは」脈絡から切り離せば「それ自身は同一である (heikaston auto tauton)」(引用中の「」はアーレント自身の補足)となるが、プラトンはそう表現していないからである。ハイデガーはこの与格の意味を次のように述べている。「各々の何かのものそのものは、それ自らに選んできていて。即ち、各々そのものは、それ自らにとってそれ自らと同じものであるという意味である……それゆえに A は A であるという同一性の命題に対する一層適当な形式は、ただに各々の A はそれ自ら同じであることと言い表すのみならず、更にそれ自らと各々の A 自身は、同じである (Mit ihm selbst ist jedes A selber dasselbe) ことを言ひ表してやるのである。この自同性 (Selbigkeit) のちひなは mit (それ自らとの、へと) の関係、従つて媒介、連結、総合、即ち統一性への合一 (die Einigung in eine Einheit) ということが存在している」と。アーレントに於ては「『ユヌステス』の一節で扱われているのは、イテアの交わり (Koinonia) とりわけ正反対に見える差異と同一のイテアの交わりについてであるという。『異なっているものは常に他のものとの関係において (pros

人間の生に仕えるものとしての精神の生 (今出)

他)』そう言われるのだが、その反対のもの、つまり、それ自身において存在する (kath' heautá) ものは、自らに選んて関わる限りで差異のイデアに与るのであり、自分自身と共に、あるいは自らに対して同一であるということになる。その結果、各エイドスが残りのものと異なるのは、本性によるのではなく、差異の性格に与っているからである。差異は事物の複数性から生じると我々が言う時、通常、他との関係において異なると言われるものを想定するが、それ自身において存在するものは、他のものとの関係で差異が生じるのではない。この差異は外側から来るのではなく、二元性の形を取る全ての実体に内在しているものである」。

アーレントは、以上のようなプラトンの含意やハイデガーの解釈について、「他のものとの脈絡から切り離して、単にものを取り出し、その自分自身との『関係』——つまり同一性——だけで考えようとしても、差異性、他者性は出てこない。自分ではないものとの関係を失うと同時に、自分の実在性も失われて奇妙な薄気味悪さが残る」と疑問を呈する。それらはゴッホやカフカの作品に見られるのと同様の構成を持っているという。「これらの芸術作品は思考された物であり、それらに興味を与えるものは——あたかも、単にそれらがそれ自身として存在するのではなく、それら自身に対して存在しているかのように——思考が対象を捉えたときに、対象そのものが被つた変貌である。換言すれば、ここでは、思考する自我の経験が、対象そのもの

に転写されているのである」(引用中太字はイタリック箇所)。

プラトンやハイデガーが捉えたものは、思考する自我の純粹經驗ではない。確かに、彼らは事物が二元的な状態にあると捉えていたが、単なる事物は、それら自身が、自分自身に対して存在すること、つまり二元化することは出来ない。二元化するのとは事物ではなく、思考活動そのものなのである。二元化された事物に思考の本質があるのではなく、二元性そのものが思考の本質なのである。そこで、アーレントは、ハイデガーの解釈を捉え直して、思考する自我の經驗を次のように規定する。

「それ自身で存在すると同時にそれ自身に対して存在することが出来るのは、一者の中の二者 (The two in one) だけである。それはソクラテスが思考の本質として発見し、プラトンが概念的言語に翻訳して私の私自身との無言の対話 (the enantio) と規定したものである」と。この「一者の中の二者」を構成する二元性は、意識に備わったものである。しかし、意識と思考は同じものではなく、この区別は極めて重要である。意識そのものは、それが単独 (solitude) であることにおいて現実化されるまでは、単に「私は存在する」という同一性を気付かせてくれるに過ぎない。このように純粹に自己に気付いていることは活動ではない。意識は感覺經驗と同様に認知的なのであるが、それに比して、「思考する自我は何かを考えるのではなく何かについて考えるのであり、この活動は対話的なのである」^④。従って、思考活動、私と私自身との無言の対話は、「あ

らゆる意識に備わっている私と私自身との根源的な二元性ないし分割の現実化」^⑤と理解することが出来る。

彼女は、この「一者の中の二者」を思考の本質と捉えて、そのうちに複数性という人間の実践的生の本質的条件が見出せることを強調して次のように述べる。

「人間が本質的に複数性において存在していることを、おそらく何よりも雄弁に物語っているのは、一人であることによつて、高等動物も持つていられると思われれる端的な自己意識が、思考活動の間には二者性として具体化されているということにある。この自分自身との二者性があるからこそ、思考が真の活動たり得るのであり、私が問う者であると同時に答える者ともなるのである」^⑥。人間の生の事実、意識だけでは、その複数性という意味が捉えられない。思考による差異性の現実化によつて人間化するのである。しかし同時に、思考も人間の複数性を条件とすることで、思考活動、対話的思考たり得るのである。全体主義的支配下にある社会では、人々は無思考や孤独に陥つたように、思考する自我の「二人であること」は、人間の複数性の中にあつてこそ、「一者の中の二者」となることが出来るのである。私と私自身との間での内的な対話が、意識を人間に固有な形で現実化するということは、人間の複数性、つまり、差異性と他者性は、人間が精神的な自我としても存在するための条件である^⑦。「思考がその尽きることのないプロセスにおいて現実化しているのは差異性であつて、それは意識においては、単なる生の

事実として与えられている。このように人間化されてようやく意識は神でも動物でもない人間の際立つた特質になり得るのである。現象世界とその中で行われる精神活動の隙間に比喩が橋を架けるように、ソクラテスの「一者の中の二者」は思考の孤独を癒すのである。そこに本質的に内在している二者性が向かつているのは、この地球の法則である無限の複数性である」。

六 結びにかえて

認識を目的とせず、専門化されたものではない、人間の生における本性的な欲求としての思考は、意識において与えられる差異を現実化するのであるが、「これは少数者の特権ではなく、可能性としては常に万人に対して開かれている。同様に、思考することが出来ないという状態は、知力の足りない人々の失敗ではなく、可能性としては常に万人に対して開かれている——科学者や学者、他の専門家達の精神的営為においても例外ではない」。

では、本論冒頭の問いである、悪に対する思考の役割について、ソクラテスの対話的思考の意義はいかなるものか。彼女によれば、ソクラテスの第二の発言の「一人である」(being one)こと、つまり、「二者の中の二者」が持つ意味は、「もし思考したいのであれば、対話を行う二人が良い関係にあり、パートナー同士が友人であるように気をつけよ」ということである。しか

人間の生に仕えるものとしての精神の生(今出)

も、このパートナーは、私が周囲を警戒し、一人である時に現れ、私が思考しない場合を除いて、決して別れることの出来ない唯一のパートナーである。アーレントは、ソクラテスの思考における精神の中での対話の基準は、真理ではなく、パートナーとの「同意」(agreement)であり、「自分と首尾一貫していること」(homologein autos heauto)であるという。その反対に「自分自身と矛盾すること」(enantia legein autos heauto)は「現実としては、「自分の反対者になんごと」(becoming one's adversary)を意味する。この世界が悪をなす者と被る者との二者択一しかないと想定すれば、もし思考したいのであれば、その間中、私は「一者の中の二者」であるのだから、「悪事をするよりもされるほうがまし」なのである。何故なら、その場合には、たとえ私が悪を被つても、私の内なる対話のパートナーは、私の友人でいられるからである。そして、このパートナーは殺人者の友人であることや殺人者と共に生きることを望まない(別の殺人者であつてもこのようなことを望みはしないだろう)から、私は悪事を行つてはならないのである。「殺人者や泥棒でも、当然のことながら自分の生命や財産が惜しいのだから、「汝殺すべし」とか「汝盗むべし」ということが普遍的法則であることを欲することが出来ない。自分をその例外だと考えるなら、自分自身と矛盾しているのである」。このような対話のパートナーを避けることが、悪をなす者の根本的な特徴である。彼らにとつてこのパートナーは、彼らが仲間から別れて一人で帰宅

した時に待ち受けている「証人」(a witness)のようなものである。アーレントによれば、このパートナーが「良心」(conscience)と呼ばれるものである。「カント的な言葉を当てはめれば、良心の法廷において我々は自分の正体を現象させ、自分自身を説明しなければならぬ……道徳的あるいは法的現象において理解される良心は、意識と同じように、常に我々のうちで存在すると想定されてきた」。悪をなす者とは、思考という自らの内なる対話を避け、良心の法廷に立つことを忌避する者である。彼は対話の可能性を自ら失っただけでなく、自ら進んで無法状態を招いたのである。

アーレントは、ソクラテスの対話的思考の意義を「精神の生」における思考する自我の経験にまで遡って、「二者の中の二者」として規定した。その際、重要であるのは、対話のパートナーとの友情、つまり、強制によらず同意に基づく関係性を構築出来るという「対話の可能性」である。実存的に見れば、思考することは単独の営みである。だが、孤独な営みではない。アーレントによれば、「単独とは私が私自身を仲間にする人間的な状況である。他方、孤独とは私が二者の中の二者に分かれることが出来ず、しかも私自身を仲間にすることも出来ない状況である……孤独とは、表現を変えれば、私が一者であつて仲間がない状態なのである」。孤独と「二者の中の二者」の対比によって、精神の生における私と私自身との内的な対話と実践的生におけるこの世界での他者との対話との間にある何らかの関係、

共通するものの意義が示唆されている。全体主義的支配下にある社会では、人々は無思考性や孤独によって特徴づけられる絶望の状況にあった。一方、この世界における人間の実存的条件である複数性を、完全ではないとしても保障する共同社会では、人々は共に語り、行為し、そして思考による私と私自身との内的な対話、「二者の中の二者」を現実化することが出来る。

以上、アーレントによるソクラテスの二つの積極的主張の解釈から、悪を抑止する思考の役割とソクラテスの対話的思考の意義との連関が見出せた。それは、「もし思考したのであれば、悪事をするよりもされるほうがまし」という彼の主張は、「真の人間の生」つまり、人間の複数性があるところには、必ず「真の思考」、対話的思考が存在するのであり、又、「真の思考」が存在しないところでは、「真の人間の生」も有り得ないという、「真の思考」と「真の人間の生」の同時的かつ不可分な本性を意味しているのである。

「伝統の崩壊」のもたらす危機の深刻さは、伝統が持つていた、我々が継受すべき人間の生に対する思考経験そのものを失い、それを復興させることが不可能なことにある。アーレントは、このような危機に面して、思考の持つ意義を次のように述べている。「あなたが生において困難に出くわす度に、あなたの精神を新たにしなければならぬということが、思考の意味である」と。これは、我々が直面する危機や、自らの生における困難の中に、我々の精神を新たにすることがあることを示唆しているよう

に思われる。彼女の「精神の生」の構想は、人間の実践的生の経験を語るものではなく、人間の生の経験に忠実にあきらまじく努める思想的態度であり、それは「人間の生に仕えるもの」(ancilla vitae humanae)⁽⁵⁾とされるべきである。

註

- (1) Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror, Essays on the Thought of Hannah Arendt*, 1999, Princeton University Press, p.12.
- (2) Hannah Arendt, *Essays in Understanding*, ed. Jerome Kohn, San Diego and New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1994 (以下 EU と略記), p.341.
- (3) Hannah Arendt, *The Origin of Totalitarianism*, New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1966 (以下 OT と略記), p.433.
- (4) EU, pp.305-306.
- (5) Margaret Cannovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, 1992, p.14. キャンノヴァンは、フーレントの思想の核心を表すキーワードとして「驕り」(hubris) と「報復」(nemesis) を挙げ、フーレントの思想には、神性についての考え方や、神の全能に面しての人間の自由の觀念が含められていることを指摘している。* だが Hannah Arendt, *The*

人間の生に仕えるものとしての精神の生 (今出)

Life of The Mind, Vols. I: Thinking & II: Willing, San Diego and New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1978 (以下 LM と略記), vol. I, p.3 も参照。

- (6) LM, vol. I, p.6. フーレントは、しばしば「人間の条件」として「実践的生」(vita activa) と「観照的生」(vita contemplativa) との関係について再考しているが、vita activa と同じ用語は、観照的生に専心した人々によつて作られた言葉であり、彼女は実践的生の真の経験を歪め、同時にそれについての真の思考経験を十分に把握してならぬと批判する。フーレント以来の西洋哲学の伝統に遡り、「実践的生」の真の経験を抽出しようとしたのが、「人間の条件」(Hannah Arendt, *The Human Condition*, London: The University of Chicago Press, 1958) (以下 HC と略記) であり、実践的生の経験に忠実にあるような思考を探求しようとしたのが、「精神の生」第一巻「思考」での試みである。従つて、彼女の形而上学批判の意図は、形而上学を無意味とするものではなく、そのうちにある意義を救い出さうとするものである。
- (7) このような形而上学批判から行われる思考の分析においては、精神的生の三つの活動力、思考・意志・判断のうちの一活動力としての思考でなく、vita activa と vita contemplativa との関係性についての新たな地平を拓くものとしての「精神の生」の構想が企図されている。

- (8) LM, vol. I, p.19.
- (9) *ibid.*, pp.30-31.
- (10) *ibid.*, p.75.
- (11) *ibid.*, p.45.
- (12) *ibid.*, p.74.
- (13) *ibid.*, p.75.
- (14) *ibid.*, p.8.
- (15) *ibid.*, p.8.
- (16) *ibid.*, p.10.
- (17) *ibid.*, p.12.
- (18) *ibid.*, p.99.
- (19) *ibid.*, p.103.
- (20) *ibid.*, p.112.
- (21) *ibid.*, p.120.
- (22) *ibid.*, p.135.
- (23) *ibid.*, p.136.
- (24) ハルメニデス『断片三』（山本光雄訳編『初期ギリシア哲学者断片集』岩波書店、一九五八年、三九頁）。
- (25) LM, vol. I, p.180.
- (26) LM, vol. I, p.181.
- (27) *ibid.*, p.181.
- (28) *ibid.*, p.182.
- (29) *ibid.*, p.182.

- (30) *ibid.*, p.183.
- (31) *ibid.*, p.183.
- (32) *ibid.*, p.183.
- (33) *ibid.*, p.183.
- (34) Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, pp.14-15. (大江精志郎訳『同一性と差異性』ハイデガー選集10、理想社、一九六一年、六一-八頁)。同一性の命題は、ハルメニデスの「思考と存在の一致」という暗示以来、形而上学の根本特徴をなすものであった。しかし、同一性についてのハイデガーの洞察は、もうそれ以上遡及出来ない根拠ではなく、思考そのもの、存在そのものが、そこで結び付くような、一層根底的な場所を示唆している。このようなハイデガーの洞察によつて、さらなる思考の可能性が開かれ、言葉や思考対象が指し示すものへの最も内的な経験、つまり、思考する自我の経験が新たに捉えられた。アーレントの思考の特徴である、現象世界からの「退きこもり」や、その反省的性格についての洞察は、ハイデガーの思索に影響を受けたものと思われる。その意味では、彼女はハイデガーの形而上学批判の意義を評価するものと言えよう。
- (35) LM, vol. I, p.184.
- (36) *ibid.*, p.184.
- (37) *ibid.*, p.184.

- (38) *ibid.*, p.185.
- (39) *ibid.*, p.185.
- (40) *ibid.*, p.187.
- (41) *ibid.*, p.74.
- (42) *ibid.*, p.185.
- (43) *ibid.*, p.187.
- (44) *ibid.*, p.187.
- (45) *ibid.*, p.191.
- (46) *ibid.*, pp.187-188.
- (47) *Ibid.*, p.186.
- (48) *ibid.*, p.188.
- (49) *ibid.*, p.190.
- (50) この無法状態こそ、全体主義的支配の主要特徴である。ナロンの条件でもある。OT, pp.465-466.
- (51) LM, vol. I, p.185.
- (52) Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, San Diego New York London: Harcourt Brace & Company, 1968, preface, viii-ix (エド MD) ‘マーンメントは、彼女の現在の被局を『信賴の喪失』として描き出したのである。
- (53) LM, vol. I, p.177.
- (54) MD, p.86.

人間の生を仕えるものとしての精神の生（今出）