

アレントとヤスパース

—二人のカント解釈をめぐって—

平野明彦

Akihiko HIRANO. Arendt and Jaspers—Centering around Two Interpretations of Kant’s Thought—. *Studies in International Relations* Vol. 35, No. 2. February 2015. pp. 29 – 38.

Hannah Arendt was one of the distinguished political theorists in the United States in the 20th century. She studied European philosophy in Germany under the deep influence of two leading philosophers, Martin Heidegger and Karl Jaspers, before the World War II.

In this paper, first of all, I attempt to show Arendt’s definition of “thinking” centering around her interpretation of Kant’s thought mainly after her report on “Eichmann in Jerusalem”. Secondly, I will clarify Jaspers’ idea of “moral” and “thinking” especially centering around his interpretation of Kant’s thought. Finally, I will compare and contrast Arendt’s interpretation of Kant’s thought with Jaspers.

1. 問題の所在

アレントは、20世紀アメリカの代表的な政治思想家の一人であり、近年日本のみならず世界中で注目を浴びている女性の一人、と言っても過言ではない。特に、「イエルサレムのアイヒマン」に焦点を当てたドキュメンタリー映画の上映が日本で話題を呼んだことは、記憶に新しい。

さらに、ユダヤ系ドイツ人であるアレントが、第二次世界大戦以前にハイデガーとヤスパースという二人の哲学者に師事していたこと、その少なからぬ影響下にあることもよく知られている。また、学生時代からの、ハイデガーとの公私にわたる親密な関係に関しても、すでに多くの本が出版されており、今日まで数々の議論を引き起こしている。しかしながら、もう一人の師ヤスパースとの関係に関しては、ヤング・ブリュールやマルティン・ブラウン等の幾つかの優れた研究書が存在するものの、今なお十分な研究がなされているとは言い難い。ただしわが国において、主に政治思想の分野で、すでにヤスパースとアレントとの思想的同異に関する優れた先駆的論考が存在することも事実である¹⁾。

かつて執筆者も、こうした先駆的論考を踏まえ

つつ、「道徳性と合法性（適法性）」を手掛かりに二人の思想の基本的性格について、さらに『イエルサレムのアイヒマン』（1963年）をめぐる「悪」の問題を取り上げ、二人の思想的交流と相互の影響について論じた²⁾。その結果、少なくともこの二つの論文において、両思想の内的連関と共通点とをある程度詳らかにすることができたように思われる。

すなわち、通常、道徳性と合法性（適法性）とは一致しており、われわれがその違いを意識することも、ましてやそのいずれかを選択することを迫られることもない。ところが、「神の死」が現実となった20世紀を生きたヤスパースとアレントにとって、両者の乖離がもはや看過できない事態となることは、十分想定されていた。それは、一方でヤスパースにとって、代替可能な普遍的当為と一回限りの歴史的当為との宥和し難い対立として意識されたのであるが³⁾、他方でアレントにとっては、全体主義支配という特異な状況下での通常の問題として出現したのであった⁴⁾。というのも、少なくともヒトラー政権下の最後の数年間において、基本的にひとは「すべての道徳的な行動が非合法であり、すべての合法的な行為が犯罪であるような状況で行動することを迫られていたから」

であり⁵⁾、そこで、道徳性と合法性のいずれかを
選択することを余儀なくされていたからである。

しかも、ヤスパースもアレントも共に直接見聞
きしたように、こうした相反する命題に直面した
ドイツ人たちの多くは、前者の「非合法」で「道
徳的な行動」にではなく、後者の「合法的な」犯
罪に加わったのであった。その代表的な人物こそ、
イエルサレムの法廷に現われたルドルフ・アイヒ
マンにほかならない。

当時の大方の予想に反して、ナチス政権下の一
官僚としてユダヤ人の大量虐殺に加担したアイヒ
マンは、一見して模範的市民の様相を呈しており、
とうてい残酷な虐殺の首謀者の一人には見えなかつ
た⁶⁾。では、アイヒマンが恐ろしい怪物のような
犯罪を引き起こしたのは、なぜだろうか。アレン
トによるとそれは、彼の隠された悪魔のような性
格や動機にではなく、むしろ彼の余りに平凡で凡
庸な特徴に帰着する。すなわち、当時の全体主義
体制の歯車の一つとして計画の一役を担い、黙々
と命令に従ったアイヒマンには、無辜の民を殺戮
するという命令に従うべきか否かを自ら考え、判
断する能力が欠けていたのであって、それゆえ何
にもまして、彼の「思考の欠如」(thoughtlessness)⁷⁾
こそ、その主たる理由にほかならない、というわ
けである。換言すると、ただ命じられるままに行
動するアイヒマンのような人間にとって、もう一
人の自己との内的対話(思考)を開始しようとする
意志が最後まで目覚めることはなかったのであ
る⁸⁾。

では、アイヒマンとは反対に、「非合法」かつ
「道徳的な行動」を選択した少数の人たちは、なぜ
そのように振る舞うことができたのだろうか。ア
レントによると、彼らが法に背いてでも道徳的な
声に従ったのは、従来の宗教や道徳の教えを頑な
に守ったからではなく、自己ともう一人の自己と
の対立もしくは矛盾を回避することを最優先させ
たから、ということになる⁹⁾。

以上、主にジェローム・コーンによって編集さ
れた遺稿『責任と判断』を中心に、恐るべき悪を
日常のノルマのように行う人間の特徴と、そうし
た悪を免れることのできる人間との相違を概観し
た。しかしながら、アイヒマンたちとは対照的に、

こうした悪に加担することなく、道徳的に生きた
人たちの「思考」の本質については、いまだ十分
に解明されていない。そこで本稿において、主に
両者のカント解釈を手掛かりにして、こうした思
考の本質をアレントとヤスパースがそれぞれどの
ように捉えていたのかを、順に見て行くことにし
たい。

2. 「思考」に関するアレントの見解

—アレントのカント解釈をめぐる—

(1) ソクラテスの対話における「思考」の定義

「思考」をめぐるアレントの見解を簡潔に述べる
ことは困難であるが、ここではまず、いわば思考
が機能停止に陥ったアイヒマンの裁判レポートを
契機に、彼女が思考の特徴をどのように見ていた
のかを明らかにする。

前述した『責任と判断』の中で描かれるソクラ
テス的な「思考」とは、元々自己意識や良心にな
ぞらえるものであり、現実の世界の中で悪しき
行為を企てもしくは行う自己と、そうした自己と
向き合うもう一人の自己との内的対話を意味す
る¹⁰⁾。しかもその特徴は、知識のように世界に積
極的な何ものかをもたらず働きではなく、どこま
でも否定的で批判的な営みである。つまり「思考
が価値を作り出すことはなく、何が〈善であるか〉
を発見することも決して」ない。「思考は、社会で
受け入れられている行動規則を確認するのではな
く、解消してしまう」¹¹⁾。

換言すると、「批判的な吟味を行おうとすれば、
まずすでに受け入れられている意見とその〈価値〉
が意味するものと、その暗黙的な前提を調べるこ
とで、少なくとも仮説としてはこうした意見や価
値を否定するという段階を経る必要がある」¹²⁾、そ
の意味で「思考」が既存の価値や既成の秩序を破
壊することは避けられない。したがって、現行制
度を保持するだけの単なる順法精神の持ち主にと
って、こうした思考の否定的側面を容認することな
ど、到底できないであろう。それゆえ「アテナイ
の人々は、思考は転覆をもたらし、思考の風は人々
が世界で方向を確認するために使ってきた既存の
すべての標識を押し倒すハリケーンとなると考え

たのであり、思考がポリスに無秩序をもたらし、市民、特に若者たちを混乱させると、ソクラテスに警告した¹³⁾のも至極もつともだ、ということになる。

しかしながら他方で、アレントは「思考」の積極的意義にも目を向ける。従来の法秩序が形骸化し、あるいは硬直化して明らかに人々の現実感覚と一致しない場合、とりわけ「すぐれた人々は、一切の信念を失い、極悪の輩は激しい熱で張り切っているときに、こうした歴史的に稀な瞬間」に、普段は否定的に働く「思考の政治的および道徳的な重要性」が顕現化する¹⁴⁾。換言すると、善悪の権威が失墜し、判断の拠りどころとなる基準が根底から疑問にさらされるような例外的な状況においてこそ、思考は正しい判断の可能性を切り開くのである。

(2) カントの道徳律（定言命法）における「思考」の定義

善悪や道徳的行動における「思考」の役割を検討する際に、しばしばアレントは、ソクラテスとともにカントを引き合いに出す。そこで次に、ソクラテスと対比しつつ、カントの道徳律（定言命法）をめぐる議論を概観する。

人間の行動についての道徳的な議論の中心にあるのは自己です。人間の行動の政治的な議論の中心にあるのは世界です。——中略——ソクラテスの「悪しきことを為すよりも、悪しきことを為されるほうが望ましい」という言葉と、それを風変わりな形で具体的に示した「というのは、わたしは一人であるから、私自身と対立するよりは、世界の全体と対立しているほうがましだから」という言葉が残ります。この言葉は、道徳の問題において、矛盾律の定理を表現したものと解釈することもできます。同じ意味の命令である「汝はみずからと矛盾することなかれ」は、論理学と倫理学の定理になっているのです。ところでカントが定言命法を主張したことの背景にあるのは、まさにこの定理でした¹⁵⁾。

アレントによれば、道徳や善悪が主題化される時に、ソクラテスにとってもカントにとっても問題なのは自己と複数の他者（世界）との関係ではなく、どこまでも自己と自己との内的な関係であり、それは、いわば自己矛盾を禁じる数学や論理学の命題（理性による強制的な真理要請）と変わるところがない。そこには、自己が自らに要請する命令に反し、自分自身と矛盾することを禁じる形式的な「思考」が働いているだけで、具体的に何を禁じ何を許すかという「知識」を伴うことはない。カントの道徳律もまた、それがあつた種の思考である限り、現実の世界に対して具体的な内容を指示することはできない。それゆえ、ソクラテスのみならずカントにとっても「思考の大きな特徴は、すべての行為を停止すること、それが何であっても、日常生活のすべての活動を停止すること」¹⁶⁾を意味する。活動や日常的な行動とは異なる、こうした思考の論理的・形式的な性格に続いて、アレントは思考の脱世界的特徴について、次のように述べている。

これと密接に関連した状況として、思考という営みにおいて考える対象は、つねに不在のもの、感官で直接に知覚していないものだという事実があります。思考の対象はつねに再・表象であり、そこには不在で、心の中だけに存在し、想像の力でイメージとして存在できるのです。ということは、わたしが思考するときには、わたしは〈現れの世界〉から外に出ているということです¹⁷⁾。

さらに、このことは次の問いへと進む。「思考のように、どんな成果ももたらさない営みから、わたしたちが生きている世界にかかわりのあるものが生まれることがありうるのでしょうか」¹⁸⁾という問いへと。

(3) カントにおける批判的「思考」から美的「判断力」への移行 —哲学から政治へ—

『人間の条件』においてアレントは、ギリシャ以来の孤独な「瞑想的生活」や「思考」に代わって、他者と共にある「活動」の意義を強調していたの

であるが、その後『精神の生活』等で、次第に「思考」や「意志」という内的な問題を考察の対象にするようになった¹⁹⁾。しかしながら「判断」については、彼女自身の手によって一つの論考として纏められることはなかった。そこで次に、アレントの死後ロナルド・バイナーによって編集された『カント政治哲学の講義』（1982年）を中心に、思考と判断との関係について論じることにしたい。まず、カントの批判的思考の本質（積極的意義）が、以下のように定義されている。

批判的思考は、すべての他者の立場が検査に対して開かれている場合にのみ、可能である。したがって批判的思考は、他方では依然として孤独な営為でありながら、自分を「すべての他者」から遮断しはしないのである。たしかにそれはずっと孤立しながら進むが、しかし構想力の力によって、それは他者を現前せしめ、そうすることで可能的に公共的でありすべての面へ開かれている空間の中へ入る。換言すれば、批判的思考はカントの世界市民の立場を採用している。拡大された心性をもって思考すること（*to think with an enlarged mentality*）は、自分の構想力を訪問〔視察〕に出かけるよう訓練することを意味する²⁰⁾。（傍点筆者。）

少なくともカントの批判的思考には、孤独な思索という側面と他者の立場に立って思考するという両面があり、前述したソクラテスやカントの道徳律（定言命法）における自己矛盾の回避とは明らかに異なる、すべての他者へと拡大されうる「普遍的な視点」が介在する。しかしながらさらにアレントは、こうした批判的思考において、他者の立場に立って行為の是非を判断することができるのは、実は行為の当事者ではなくむしろ行為の観察者（注視者）（spectator）なのではないか、という問いへと進む²¹⁾。したがって、ここで視点が、善悪を判断して他者の前で自ら行動する人間から、目の前で誰かがおこなった行動の是非を判定（評価）する注視者（批評家・歴史家）へと移行せざるを得ないように思われる。

しかも、自ら活動する一人の人間から、それを

客観的に観察する複数の人間への視点の転換は、すでに『人間の条件』等において論じられており、いわば哲学から政治への移行を意味していたのであるが²²⁾、注目すべきことに、そうした判定の能力としてさらにここでは、道徳的な実践理性ではなく美的判断力が挙げられている。というのも、カントの道徳律（定言命法）をめぐる議論においてすでに見たように、数学や論理学の命題と同様、実践理性における善悪の判断が本質的に他者の視点を必要としないのに対し、美的判断（趣味判断）に際しては、複数の他者の視点が不可欠となるからである²³⁾。また、言うまでもなく美的判断は、論理的命題のような普遍性を獲得することはないものの、しかし決してその人に固有の、単なる私的かつ主観的なものというわけではない。こうした美的判断（趣味判断）の特徴として、アレントはカントの共通感覚（*sensus communis*）を引き合いに出す。

共通感覚の下に、我々は万人に共通した感覚という観念を含めなければならない。それは、言わば自分の判断を総体的人間理性と比較するために、反省において他のあらゆる人間の表象の仕方を思想のうちで（ア・プリオリに）顧慮するような判断能力である。――このことは、自分の判断を他者の現実的判断とよりは、むしろ可能的判断と比較することによってなされ、あるいは、自分自身の判定に偶然に付随する種々の制限を捨象しながら、あらゆる他者の立場に身を置くことによって、なされる²⁴⁾。

換言すると、構想力を通して「もはや人が直接的な現前によって触発されえないとき――すなわち、フランス革命の実際の行為に関わりをもたなかった注視者たちのように、人が現実に関わりをもたないときには――ただ表象の中で人の心に触れ、触発するもののみが、是か非か、重要か見当違いか、美か醜か、あるいは中間の何かであるか、といった判断の対象となり得る」。しかもこうした表象のおかげで、人は対象との間に距離を置き、「非関与性」や「没利害性」という「公正さのための条件を確立」できるのである²⁵⁾。

一方で、ソクラテスの内的対話やカントの批判的思考が単数の自己としての行為者に関係するのに対して、他方で、カントの判断力や共通感覚は複数の他者である観察者（注視者）に関係しており、一見すると両者は相いれない二つの方向へと引き裂かれているように思われる。したがってもしそうであるならば、批判的思考を介して公的な決断を迫られている当事者が、複数の他者の視点を前提にした、公平かつ公的な判断へと至る道が閉ざされている、ということになる。しかしながらデーナ・リチャード・ヴィラも川崎修も指摘しているように、両者はそれぞれ別々の活動の特徴をあらわしており、本質的に一致しえないと見なすのはやはり早計と言わざるを得ない。むしろ、単数の人間として自身の行動を判断する行為者のうちに、同時に何らかの公的な場におけるそうした行動の注視者としての複数の視点が介在している、と考えるべきであろう²⁶⁾。

3. 「定言命法」と「政治的思考」に関するヤスパースの見解

—ヤスパースのカント解釈をめぐって—

(1) カントの「定言命法」の根本特徴

ヤスパース哲学自体に与えたカントの影響については既に多くの先行研究があり、カントに関する言及も多岐に及ぶため、ここでは未完の『大哲学者たち』第一巻（1957年）の「カント」の章を参照にして、まず、カントの「定言命法」に関するヤスパースの見解から考察したい。

いわゆる「仮言命法」が現実的な目的達成のための手段を指示するのに対して、「定言命法」（道徳律）は、常に、自然法則のような普遍妥当性を各人に要請する。その際、「定言命法」が形式化されて、単なる自律性や普遍性や無矛盾性へと還元される場合の危険性については、これまでしばしば論じられてきた。ヤスパースも、有名な『人間愛からの嘘』という小論を引き合いに出して、「あらゆる暴力を有する他人が、犯罪的に私や親愛なものを抹殺しようとする」²⁷⁾場合にも、そうした犯罪者に対して嘘についてはならないのか否かを検討し、次のような結論を導く。「定言命法が自己を表

明する代わりに、〈汝、いつわるなかれ〉というような抽象的命法にすり替えられ」るならば、「定言命法は無効ではなかろうか？」と²⁸⁾。それゆえ「カントの定言命法と、彼の具体的道徳的要請との間には一つの飛躍がある。前者は永遠な根源を言い当てているが、後者の大部分は、実際優れてはいるものの、18世紀ドイツの、歴史的に制約された倫理意識の表現」にすぎない²⁹⁾。少なくともヤスパースにとって定言命法は、アレントの言うような、単なる自己矛盾を禁じる論理学上の命題とは明らかに異なる。それゆえヤスパースは、基本的にカントの定言命法の要請する普遍妥当性を「無制約性」（Unbedingtheit）と言い換え、形式的な普遍的法則性に代わって、「私の行為のゆるぎない根源」である「無制約的要請」をカントの道徳的行為の中心に据えるのである³⁰⁾。

さらに、アレントに代表されるような、カントの道徳的行為の形式的普遍性（形式倫理）や動機の純粋性（心情倫理）を強調する解釈に対して、ヴェーバーの責任倫理を引き合いに出して、ヤスパースはこう反論する。

道徳的行動は、世界の中でのわれわれの生活という素材から切り離すことはできない。いつでも世界の中で何かがおこなわれ、引き起こされるのである。定言命法はその無制約性を経験から借りるのではないが、しかし定言命法によってためされる経験においてのみ、無制約性の真価を發揮させることができる。法則は世界を顧慮して適用されうるにすぎない。結果は—利益や効用の意味での成果ではないが—素材に属するのであって、定言命法はこの素材のうちで正しいことを探るべく助力するのである³¹⁾。

したがって実際のところ、動機を重視する「心情倫理」（Gesinnungsethik）と結果に重きを置く「結果倫理」（Erfolgsethik）とが単純に対立するのではない。ヤスパースによると「心情倫理そのものが、具体的行為において定言命法を手引きとして、結果について思考することを要求する」からである³²⁾。換言すると、ヴェーバーによって命名された「責任倫理（Verantwortungsethik）は真の

心情倫理であり、成果という単なる規準によったり、心情のもっぱら合理的な原則によって世界の中に道を求めるのではなく、無制約的なものと結ばれて、もろもろの可能性の開かれた拡がりの中で道を求める³³⁾。以上のようにヤスパースは、カントの定言命法の本質が結果倫理でも心情倫理でもなく、両者の密接な連携においてのみ成立する「責任倫理」であることを強調する。したがってそれは、法則の現実への適用とその動機付けに際して、「経験を通じて研ぎ澄まされた判断力」を必要とするのである³⁴⁾。

(2) カントの「政治的思考」における公開性の意義 —伝達可能性と理性の拡張—

前述したように、ヤスパースの見るところカントは、定言命法（道徳律）における行為の善悪の判断基準を単なる形式の普遍性や動機の純粹性に求めたのではなく、実生活に密着した歴史的で具体的な状況との連関のうちにある無制約的なものに求めた。そしてそのことによって、アレント同様ヤスパースもまた、行為の是非をめぐる判断の可能性を定言命法（実践理性）を超えた場所に求めることになる。そうした新たな領域こそ、「政治的思考」にほかならない。

アレントとは異なる文脈でヤスパースは、カントの政治的思考の重要性を指摘し、主に『永遠平和のために』と『啓蒙とは何か』を参照しつつ、真の理性の実現のために不可決な要素として、「世界市民（公民）社会」と、「人間の尊厳」が保障される「個人として自らの自由を主張するような社会」の二つを挙げている³⁵⁾。ここでは、アレントのカント解釈に鑑みて、「啓蒙」に代表される批判的思考と自由な言論に必要な要素である「公開性」（Publizität）について考察する。ヤスパースは、公開性と伝達可能性がカントの政治哲学のみならず、理性的思考自体にとってもいかに大切かを、次のように論じている。

ただ伝達を通じてのみ、理性の拡張と吟味が可能となる。伝達は人間性の条件である。人間性とは、〈伝達可能性〉ということにある。——中略—— 〈共通の人間悟性の格律〉のうち、カ

ントは〈自ら考えること〉と、〈自らに矛盾することなく考えること〉と共に、〈他者の立場に立って考えること〉を並置している。それは、〈判断の主観的個人的制約〉を乗り越えることのできる、〈拡張された思考方式〉の原理（*das Prinzip der erweiterten Denkungsart*）なのである。

伝達の自由は、思考そのものの自由の条件である。伝達なくしては、思考はあくまで個人的偏狭と主観的な誤謬のうちにとどまる。したがって、〈自分の思想を公然と伝達する自由を人間から奪う外的暴力は、人間から考える自由をも奪ってしまう〉³⁶⁾。（傍点筆者）。

ヤスパースによると、個人の批判的思考と公正な判断が可能となるためには、少なくとも「公開性」と伝達可能性、特に「無制限な相互の伝達」³⁷⁾が不可欠であり、伝達可能性こそ、人間が人間であるための前提ということになる。さらに、互いに互いを無制限に伝達することで、カントが何にもまして念頭に置いているのは、「他者の立場に立って考えること」であり、このことを通して、各人は「拡張された思考方式」を獲得するのである。さらに以上のことから、政治的な領域における個人の思考にとって、単なる主観的思考でも、全人類に共通する普遍的（論理的）思考でもなく、複数の他者を前提にした相互の伝達可能性がいかに重要であるのかが明らかであろう。言うまでもなく、こうした拡張された思考方式と伝達可能性なしには、誰しも自らの行動の是非を判断することなど不可能だからである。

4. 結びに代えて

—二人のカント解釈をめぐって—

これまで、アレントとヤスパースのカント解釈を手掛かりにして、「道徳的行動」と「批判的思考」と「政治的思考」に関する二人の見解を概観してきた。そこで最後に、二人のカント解釈について簡単に比較検討したい。

まず、カントの定言命法（道徳律）から始める。これまで述べてきたことから、定言命法に関する

両者の相違は明らかであろう。一方でアレントにとって、定言命法は論理学の命題同様疑い得ないものであり、純粹に実践理性を行使しさえすれば、何を為すべきか（あるいは何を為すべきでないか）は自明であり、残された問題は、そうした普遍的な義務に意志が従うことができるか否かということだけである。他方ヤスパースにとって、定言命法はけっして普遍性や形式的な言明に還元されうるものではなく、その都度歴史的で具体的な状況の中から、その無制約性を引き出さなければならない。それゆえ、アレントのように定言命法を、他者を考慮に入れず単独で行うことのできる単なる形式的法則と同一視することはできない。ところで、なぜ、二人のカント解釈にこうした違いが生じたのだろうか。

おそらくそれは、定言命法（道德律）における道德性と適法性（合法性）をめぐる二人の解釈の相違に起因するに思われる。皮肉なことにアイヒマン自身がイェルサレムの法廷で告白していたように³⁸⁾、アレントの場合、定言命法によって人が直ちに真の道德性へと導かれるわけではなく、少なくとも両概念が矛盾対立する場合には、それはほとんど意味をなさない。定言命法は、ただ《正しいことは正しい》というトートロジーを述べているだけで、決して実生活において適法的（合法的）行為を指示することはない³⁹⁾。したがって、定言命法自体は現実の道德的判断には全く役に立たない、ということになる。それに対してヤスパースの場合、たとえその解釈に問題があるとしても、敢えて定言命法を形式的な普遍妥当性から峻別することによって、真の道德性が、実生活における適法的行為を考慮することなく形式的に導かれる可能性をはじめから排除している。したがってヤスパースによると、定言命法自体が、その都度固有の歴史的状況の内に置かれている各人の経験的な判断を必要とするのである。

次に、カントの批判的思考と政治的思考について比較する。一見して、批判的・政治的思考に関する両者の相違は明らかと思われる。

一方で、アイヒマンの思考停止状態に遭遇したアレントは、批判的思考の領域を、他者の存在（視点）を必要としないアイヒマン的な従順さとは明

確に区別される美的判断力に求めた。その結果、行為の実践的な判断に際して、単なる主観的領域とも普遍的形式的領域とも異なる第三の領域が切り開かれ、確保されることになった。しかしながらそれに伴い、行為に先立ち、可能なすべての他者の立場に身を置いて考える批判的思考と、行為の当事者でないがゆえに、客観的かつ公平に判定することのできる注視者（観察者）の視点との間で、ある種の溝が生じる事態を招かざるを得なかった。

他方、定言命法と真の道德性が真価を發揮するための条件としてヤスパースは、自由な言論と公開性が保障される政治的領域を挙げ、特に、そこでの伝達可能性（開かれたコミュニケーション）の意義を強調する。つまりヤスパースは、アレントのように批判的思考の延長線上に、カント的な美的判断力が發揮される政治的活動を位置付けるのではなく、むしろ、定言命法や真の道德性の前提として、批判的思考が有効に働く政治的に自由な社会を、さらに伝達可能性や公開性自体を要請する。換言すると、どちらも、単なる私的で主観的な思考とも普遍的で強制的な思考とも異なる、第三者に対して開かれた自由な思考の領域を追求していることにおいて変わりがないものの、そうした自由な領域である〈政治〉の理解において袂を分かつことになる、と解釈することもできるように思われる。

しかしながら、晩年アレントが折に触れて強調していたように、彼女の主張する政治的領域とヤスパースの説く自由な政治社会との間に、本当に架橋し難い溝が横たわっているのだろうか。残念ながら、ここでこの問題にこれ以上言及することはできないが、少なくとも前述したように、批判的思考と関係する行為者と共通感覚や美的判断力と関係する注視者の視点は原理的に架橋可能であり、それゆえまた、二人の政治理念も本質的には共約可能と考えるべきであろう⁴⁰⁾。その鍵概念とは、おそらく、カントの「他者の立場に立って考える」という意味での「拡張された思考方式」（拡張的思考法）にほかならない。そこで最後に、1957年8月にヤスパースに宛てたアレントの手紙から、『大哲学者たち』に対するアレントの感想を引用し

て、本稿を終えることにしたい。

いまは『判断力批判』を読んでいる感激はたかまるいっぽう。ここにこそカントの真の政治哲学がひそんでいます、『実践理性批判』にはありません。あれほど軽蔑されてきた「常識」[Gemeinsinn 共通感覚]に讃歌をささげ、趣味という現象を判断力の基本現象として——中略——本気で哲学的に論じ、判断に欠かせない「拡張的思考法」(erweiterte Denkungsart)を取り上げて、それがあから人間はあらゆる他者の立場に立って考えることができるとする。そして伝達可能性の要求。——中略——私は彼の『批判』のうちでもこの本がいつもいちばん好きでしたが、あなたのカントの章を読むまでは、これほど強烈に私に語りかけてきたことはありませんでした⁴¹⁾。(傍点筆者)。

注

- 1) ヤスパースとアレントの思想的関係を論じた重要な先行研究として、ここでは、次の二つの論文を挙げておきたい。小野紀明、「政治の存在論—アレント『精神の生活』第1巻第3章第18節を読む—」、『現象学と政治』所収、行人社、1999年)。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)。
- 2) 次の二つの拙論を参照。平野明彦、「道徳性と合法性に関する一考察—ヤスパースとアレントを手掛かりにして—」、『道徳と教育』第57巻、No.331、日本道徳教育学会、2013年)。「ヤスパースとアレント—「イエルサレムのアイヒマン」をめぐって—」、『日本大学国際関係学部研究年報』第35集、2014年)。
- 3) 拙論「道徳性と合法性に関する一考察—ヤスパースとアレントを手掛かりにして—」86—87頁参照。
- 4) 前掲書、87—89頁参照。
- 5) Hannah Arendt, Edited and with an Introduction by Jerome Kohn, *Responsibility and Judgment*,

Scocken Books, 2003, p.41. ハンナ・アレント、ジェローム・コーン編、中山元訳、『責任と判断』、筑摩書房、2008年、51頁。

- 6) Cf. Arendt, *Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, 1963, 1964, 1991, 1992. Vgl. *Eichmann in Jerusalem, Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Serie Piper, 1986, 2008. アーレント、大久保和郎訳、『イエ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、2000年参照。
- 7) *ibid.*, p.288. S.57. 前掲書、221頁。
- 8) ただし、デーナ、R. ヴィラも指摘しているように、アイヒマンのような人間に「思考」が「欠如」していることが、つまり彼のある種の「思考停止」が意味するものとは、決して「党派的な狂信者」や「マインド・コントロールされたロボット」の特徴なのではなく、むしろ「自分の意志で犯罪体制の活動に参加しつつ、その際に自分は組織体と法律によって保護され、自分の行動に対するどんな責任も免れるとみなしている」「そういう個人」の特徴なのである (Cf. Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror*, Princeton University Press, 1999, pp.51-52. デーナ・リチャード・ヴィラ、伊藤、磯山訳、『政治・哲学・恐怖』、法政大学出版、2004年、78—79頁参照)。
- 9) Cf. Arendt, *Responsibility and Judgment*, p.44. アーレント、『責任と判断』、55頁参照。
- 10) Cf. *ibid.*, pp.185-187. 前掲書、238—240頁参照。
- 11) *ibid.*, p.188. 前掲書、241頁。
- 12) *ibid.*, p.177. 前掲書、229頁。
- 13) *ibid.*, p.178. 前掲書、230—231頁。
- 14) *ibid.*, p.188. 前掲書、241頁。
- 15) *ibid.*, p.153. 前掲書、202頁。
- 16) *ibid.*, p.164. 前掲書、215頁。
- 17) *ibid.*, p.165. 前掲書、215頁。
- 18) *ibid.*, p.167. 前掲書、218頁。
- 19) このように、アレントが外的で政治的な「活動」から目を転じて、敢えて内的で哲学的なテーマを論じるようになった理由として、何

- といっても『イエルサレムのアイヒマン』レポート (1963年) を挙げなければならないだろう。Cf. Arendt, Edited and with an Introduction by Ronald Beiner, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1982, 1989, p.97. アーレント, ロナルド・ベイナー編, 浜田義文監訳, 『カント政治哲学の講義』, 法政大学出版, 1987年, 2005年, 145 - 146頁参照。
- 20) *ibid.*, p.43. 前掲書, 61頁。
- 21) Cf. *ibid.*, p.44, pp.123-124. 前掲書, 63頁, 186 - 187頁参照。
- 22) Cf. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, 1998, pp.192-199. アーレント, 志水速雄訳, 『人間の条件』, ちくま学芸文庫, 1994年, 1999年, 311 - 321頁参照。
- 23) このことと関連して, アーレントは次のように述べている。「判断, とりわけ趣味判断は, 常に他者及び他者の趣味について考慮を払い, 他者の下しうる判断を考慮に入れる。このことが必要であるのは, わたしが人間であり, 人間の仲間の外で生きることができないからである。私が判断を下すのは, こうした共同体の一員としてであり, 超感覚的世界 (a supersensible world) の一員としてではない。超感覚的世界とは恐らく, 理性を具えるが同じ感覚器官を具えてはいない存在者たちの住む世界のことである。そうした存在者としては, 私は, 他者がどう考えるかに関わりなく, 自分に与えられる法則に従う」(Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, pp.67-68. アーレント, 『カント政治哲学の講義』, 103頁)。
- 24) *ibid.*, p.71. 前掲書, 108頁。
- 25) *ibid.*, p.67. 前掲書, 101 - 102頁。
- 26) Cf. Villa, *Politics, Philosophy, Terror*, pp.98-103. ヴィラ, 『政治・哲学・恐怖』, 152 - 160頁参照。両者の関係について, ヴィラは次のような結論を導く。「判断力に関するアーレントの思想をなおいっそう広い視野の中に入れてみるならば, 演技者と傍観者の観点は, 二つの根本的に異なる種類の判断力 (政治的関与対史的距離感) ではないように思われてくる。それらはむしろ, 自立した判断力というさらに包括的な現象にそなわる二つの極と言うべきであろう」(*ibid.*, p.103. 前掲書, 160頁。)
- また川崎は, 行為者と注視者という, 異なる二つの視点を統合する理念として「公開性の原則」を挙げている (川崎修, 『ハンナ・アーレントの政治理論, アーレント論集 I』, 岩波書店, 2010年, 80 - 82頁参照)。
- 27) Karl Jaspers, *Die großen Philosophen*, Serie Piper, 1957, 1988, 1995, S.491. ヤスパース, 重田英世訳, 『カント』, 理想社, 1962年, 186頁。なお, 本稿におけるヤスパースの『大哲学者たち』からの引用は, 基本的に上記の訳を使わせていただいたが, 用語等部分的に改めたことを付記しておく。
- 28) *ibid.*, S.492. 前掲書, 187頁。
- 29) *ibid.*, S.490. 前掲書, 184頁。
- 30) Vgl. *ibid.*, S.481ff. 前掲書, 167 - 171頁参照。
- 31) *ibid.*, S.492f. 前掲書, 188頁。
- 32) *ibid.*, S.493. 前掲書, 188頁。
- 33) *ibid.*, S.493. 前掲書, 189頁。
- 34) *ibid.*, S.483. 前掲書, 171 - 172頁。
- 35) *ibid.*, S.534. 前掲書, 265頁。
- 36) *ibid.*, S.569. 前掲書, 326 - 327頁。
- 37) *ibid.*, S.568. 前掲書, 326頁。
- 38) Cf. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, pp.135-137, vgl. S.231ff. 前掲書, 107 - 109頁参照。
- 39) 拙論, 「道徳性と合法性に関する一考察—ヤスパースとアーレントを手掛かりにして—」, 90頁参照。つまり, 定言命法はカントにとって基本的に適法性を前提としており, その範囲を規定することには役立たない。また, 前述した『責任と判断』におけるアーレントの議論に倣って, 本稿では適法性と合法性を区別しなかったが, 中島によると両者は必ずしも同一ではない。中島義道, 『悪について』, 岩波新書, 2005年, 113 - 119頁参照。
- 40) 少なくとも, 道徳と政治を繋ぐものとして,

ヤスパース自身は「超政治的なもの」と「政治的なもの」との密接な連関を考えていたことは間違いないだろう。Vgl. Hans Saner, *Zum systematischen Ort der ethischen Reflexion im Denken von Karl Jaspers*, in; *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft 12*, 1999, S.9ff.

- 41) Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Briefwechsel, 1926-1969*, Herausgegeben von Lotte Köhler und Hans Saner, Piper, 1985, 1987, S.355.
『アーレント＝ヤスパース往復書簡, 1926－1969, 2』, L. ケーラー / H. ザーナー編, 大島かおり訳, みすず書房, 2004年, 104頁。