

Title	アーレントの 生を共に過ごしたい仲間 との思考について
Author(s)	橋爪, 由紀
Editor(s)	
Citation	現代生命哲学研究. 4, p.12-27
Issue Date	2015-03
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10466/14415">http://hdl.handle.net/10466/14415</a>
Rights	

## アーレントの〈生を共に過ごしたい仲間〉との思考について

橋爪由紀\*

### 1 はじめに

1965年に四回にわたって行われたハンナ・アーレント(1906-1975)の連続講義の記録『道徳哲学のいくつかの問題』<sup>1</sup>において、道徳的な行動の究極的な基準が追究されている。

第一回目の講義では、道徳性の基準についての考察の中で、カントの『実践理性批判』の結論から、善を為す道徳法則の基準は「見えざる自己 invisible self」だという一節が引かれて、「自己」との交わりの重要性が強調されている(MP: 68)。第二回目の講義では、ソクラテスの「自己」についての考察の中で、ソクラテスにとっては悪を為した「自己」と共に生きることはできないから、悪を為さないための基準は「自己」だというアーレントの解釈が示され、「道徳的な行動の究極的な基準としての自己への配慮は、もちろん孤独においてのみ存在する The concern with the self as the ultimate standard of moral conduct exists of course only in solitude」(MP: 100) という一文に見られるように、彼女独自の概念「孤独 solitude」<sup>2</sup>が関係づけられて、「自己」が「道徳的な行動の究極的な基準」だという彼女の考えが明らかにされている。アーレントはこの「孤独」において〈自己との対話〉が行われると考えるのだが、このことについては本論文5で論じることにする。

「自己」を道徳的な行動の基準と捉えるところは同じではあるが、「自己」と対立するより「世界」と対立する方がまだましだというソクラテスの考えにつ

---

\* 大阪府立大学大学院人間社会学研究科博士後期課程

電子メール: yuki8hashizm[a]gmail.com

<sup>1</sup> 本論文で主として引用するアーレントのテキストは、以下の略号を用いて頁数とともに本文中に記す。引用に際して翻訳を多少改変した。

MP: "Some Questions of Moral Philosophy," *Responsibility and Judgment*. 2003. (『道徳哲学のいくつかの問題』は1965年にニュースクール・フォー・ソーシャル・リサーチ校で4回にわたって行われた講義の原稿がもとになっている)

OT: *The Origin of Totalitarianism*. 1968. (『全体主義の起源』)

CC: "The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance," *Between Past and Future*. 1968. (「文化の危機——その社会的・政治的意義」『過去と未来の間』)

LM1&2: *The Life of the Mind, vol.1, Thinking, vol.2, Willing*. 1978. (『精神の生』)

<sup>2</sup> 「孤独」についてアーレントは同講義録で次のように定義している。「あらゆる思考過程は、私に係るあらゆることについて、私の自己と私が話す活動である。私の自己と私の自己とのこの沈黙の対話において在るといふ存在のあり様を、私は『孤独』と呼ぼう」(MP: 97-98)。つまりアーレントは、思考、すなわち〈自己との対話〉のあり様を「孤独」と呼ぶのである。

いて、アーレントは消極的だと批判的に捉える<sup>3</sup>。そして、第三回目の講義では「思考と行動」との関係についての考察の流れの中で、道徳的な行動の基準として、心的能力である「意志」について分析し、第四回目の講義では、カントの『純粹理性批判』と『判断力批判』から「判断力」についての思想を援用して考察を進め、同講義録の結論において、私たちが道徳的にどのように行動すればよいのかを具体的に提言している。すなわち、「善と悪に関する私たちの決定は、生を共に過ごしたい仲間の選択にかかっている **our decisions about right and wrong will depend upon our choice of company, of those with whom we wish to spend our lives**」(MP:145-146) という提言である。

この一文からアーレントは、〈生を共に過ごしたい仲間〉(以下〈仲間〉)の選択が、道徳的な行動のもっとも重要な基準だと考えていることが読みとれる。一方、上で見たように、第二回目の講義で、「自己」が「道徳的な行動の究極的な基準」だとアーレントは考えていた。だとすると、〈仲間〉と「自己」は、アーレントにとって、同じものかということになるのではないか。

本論文の課題は、〈仲間〉との思考とは、アーレントがさまざまな著作で論じている、思考の概念〈自己との対話 **dialogue between me and myself**〉だということと、この〈仲間〉こそが思考の概念〈自己との対話〉の「自己」なのだということをはっきりとすることである。

〈自己との対話〉は同講義録においても、プラトン編『テアイテトス』や『ソフィスト』の中でソクラテスが語った思考の概念だとして紹介されているが、『全体主義の起源』(1968年アメリカ版)の末尾で、「厳密に言えば、すべての思考は孤独のうちになされ、私と自己との対話である **All thinking, strictly speaking, is done in solitude and is a dialogue between me and myself**」(OT:476)と定義されている。また『精神の生』の第一部「思考」の中でも〈自己との対話〉は主題として論じられ、その他さまざまな著作で取り上げられている。

上で見たように、アーレントによると、〈自己との対話〉を発見したソクラテスにとって、「悪を為さないための基準は『自己』」である。そして同じく、アーレントにとっても「自己」が「道徳的な行動の究極的な基準」である。しか

---

<sup>3</sup> アーレントは、「ソクラテスの道徳性についての議論は、消極的な成果しかもたらさず、悪を為すことを防ぐ条件だけが示されただけである。すなわち、たとえ世界全体と対立しようとも、自己と対立しないようにすることが悪を為すことを防ぐ条件である」(MP: 122)と述べている。また、「自己と対立しないようにすること」は、疑う余地のない妥当なものだが、「思考は孤独において行われるので、他者たちの間で行動するための積極的な指示をもたらさない」(MP: 123)とも述べている。道徳性の基準として「悪を為すことを防ぐ条件」としての「自己」は重要だが、それだけでなく「他者たちの間で行動する」(MP: 123)ための積極的な基準が必要だとアーレントが考えていることが示唆されている。それが、「範例を通じた思考」と関連付けられ、「自己」を〈仲間〉に構成することが目指された〈自己との対話〉ではないかと筆者は考える。

し、ソクラテスの場合は、魂の中にある「真の自己 true self」を切望し<sup>4</sup>、「自己」と対立するより「世界」と対立する方がましだと考えているのに対して、彼女の場合、「自己」も「世界」も共に重要であり、それらをつなげようと試みたのが彼女独自の道徳哲学としての〈自己との対話〉論だと筆者は考える。道徳哲学としての〈自己との対話〉論について論じるのは今後の課題とし、本論文では、〈自己との対話〉の「自己」とは、「道徳的な行動の究極的な基準」である、この世界に在る（もしくはは在った）〈仲間〉なのだということを論証する。

先行研究では、エリザベス・ヤング＝ブルーエル著『ハンナ・アーレント伝』<sup>5</sup>やマーガレット・カノヴァン著『アレント政治思想の再解釈』<sup>6</sup>において、アーレント自身が行っていた〈自己との対話〉について言及され、またジュリア・クリステヴァ著『ハンナ・アーレント』<sup>7</sup>においてはアーレントの〈自己との対話〉概念の起源が探究されているが、いずれも本論文のように同講義録に関連づけて具体的に〈自己との対話〉とは何かが明らかにされていない。

本論文の構成はまず、上記の課題を明らかにするために、アーレントが同講義録において道徳哲学の問題に取り組んだ背景をみる。その後、〈仲間〉の選択の条件だとされている「範例を通じた思考」と、この〈仲間〉とについてそれぞれ述べ、次にこれらの思考を対比することを通して、後者との思考は、思考の概念〈自己との対話〉であり、この〈仲間〉とは「自己」であるということを明らかにしたい。

## 2 道徳哲学の問題に取り組んだ背景

### (A) 『道徳的な』秩序の崩壊を、二回目撃したと言わざるをえない

講義録の前半部分でアーレントは、彼女自身を道徳哲学の問題に向かわせた出来事をいくつか挙げている。そのうちの一つは、短期間に二度起こった、ドイツにおける道徳的な秩序の崩壊を目撃したことである。

「私たちは、『道徳的な』秩序の崩壊を、二回目撃したと言わざるをえない」(MP: 54) とアーレントが言う一回目の「道徳的な」秩序の崩壊とは、「道徳性が、恣意によって変えられる作法や習慣や慣例などへ崩壊した」(MP: 54) ことである。この道徳性の崩壊は、「[ナチスの] 犯罪者たちによってではなく、普通の人々によって起こされた」(MP: 54) とアーレントは強調する。そして二回目に目撃されたのは、「ナチスの教義がドイツ国民に信じ続けられず、『歴史』がドイツの敗北を告げるや否や、ヒトラーの犯罪性道徳がもとの道徳性に戻さ

<sup>4</sup> Cornford, Francis Macdonald 1999, p.77.

<sup>5</sup> Young-Bruehl, Elisabeth 2004, p. xxxix-xl.

<sup>6</sup> マーガレット・カノヴァン 2004, p.11.

<sup>7</sup> ジュリア・クリステヴァ 2006, pp.256-274.

れた」(MP: 54)ということである。「ヒトラーの犯罪性道徳」とは、その少し前で述べられている次の一節に示唆されている。「モーセの十戒の掟を逆転させる、『汝、殺すべし』という命令に始まり、『汝、偽証すべし』という教えに終わるような試み […]」(MP: 54。[]内の省略は引用者)とあるように、一般的な道徳性を逆転させた「ナチスの教義」を、アーレントがアイロニカルにそう呼んだと考えられる。

つまり、目撃された「道徳的な」秩序の崩壊は、まず、ナチス体制以前において、「汝、殺すなかれ」や「汝、偽証することなかれ」というような戒めが保持されていた道徳性が、恣意によって変更可能な作法や習慣や慣例などへ変えられ、そのあとで、ドイツの敗北が告げられるや否や、もとの道徳性に戻されたことであり、これが「普通の人々によって起こされた」ことをアーレントは問題だと考えているのである。

この「道徳的な」秩序の崩壊を目撃したことに加えて、アイヒマン裁判の傍聴記として雑誌に掲載された後に刊行された『イェルサレムのアイヒマン』<sup>8</sup>や著者のアーレントに対して、人々が「激しい反発」を示し、彼らが「私たちすべてのうちにアイヒマンが存在する」(MP: 59)と主張してナチスの犯罪者側に味方したことも、彼女を道徳的な問題に向かわせたのである<sup>9</sup>。

そこでアーレントは道徳性そのものに疑念を持ち、同講義録において、道徳の問題に焦点を当てる。「道徳の問題とは、すなわち、個人の行動や振舞にかかわるもので、人間が善悪を見分けるために利用してきた規則や基準であり、他者や自己を判断したり正当化するために使われるものである。この妥当性は、あらゆる良識ある人物にとって聖なる法や自然法の一部として自明なものと考えられてきた」(MP: 50)。ところが「ほとんど気づかれないうちに、これらすべてがほとんど一夜にして崩壊してしまっただのである」(MP: 50)。それでアーレントは、道徳の基準を考察するために、カントとソクラテスにとっての道徳的基準だとアーレントが解釈する「自己」を中心に、「人々の住む土地の法」、「他者」、「思考」、「意志」、「判断」などを吟味する。

「思考、意志、判断は三つの基本的な精神活動である **Thinking, willing, and judging the three basic mental activities**」(LM1: 69)とアーレントは『精神の生』で述べている。未完の遺著『精神の生』(1978年)は「思考」、「意志」、「判断」の三部から構成されることが予定されていた。第一部「思考」と第二部「意志」は書き上げられたが、1975年のアーレントの死で第三部「判断」は書かれ

---

<sup>8</sup> Arendt, Hannah, 1963, *Eichmann in Jerusalem*.

<sup>9</sup> 第一回目の講義の前半でアーレントは、彼女の『イェルサレムのアイヒマン』やローマ教皇ピウス十二世に対するホーホフートの告発に対して、人々が、「同じ状況下になかった者は裁けないし、そのような状況では誰もが他のすべての人のように行動しただろうからだ」と主張して、告発者であるアーレントやホーホフートに反発を示したことに驚いたと語っている (MP: 59)。

なかった。1965年の同講義録では、その「判断」についても論じられ、同講義録が収められている『責任と判断』の訳者中山元は、両著作に共通するところを「訳者あとがき」で言及している<sup>10</sup>。

## (B) 「誰と共にありたいと望むか」

2(A)の後半部分で言及したように、同講義録でアーレントは、「自己」、「人々の住む土地の法」(以下、「土地の法」)、「他者」、「思考」、「意志」、「判断」などについて、道徳的基準として妥当かどうかを吟味している。

ふつうの生活の決まり事や規則や基準とは異なり、「道徳的な行動の究極の基準としての自己は、政治的な緊急事態における尺度のようなもの」(MP: 104)だとアーレントは言う。多数の人々のふつうの生活における道徳の基準として「自己」は、それほど適当ではないと述べられているのに対して、「土地の法」は、この「土地の法こそが基本的な道徳の規則を定める」(MP: 102)ものだと一般に考えられていると述べられている。しかし、この「土地の法」が頼りにならなかったことは、道徳的な秩序の崩壊を「二回目撃」したアーレントが承知していることである。

道徳的な規準として、「土地の法」や人々の間のふつうの生活の決まり事など他者との交わりは必要なものであり、「政治的な緊急事態における尺度のようなもの」としての「自己」も、また重要だとアーレントは考えているに違いない。というのは、「はじめに」で言及したように、アーレントは、「自己」を「道徳的な行動の究極的な基準」だと考えてはいるが、『自己』と対立するより『世界』と対立する方がまだましだというソクラテスの考えについては消極的だと批判的に捉える」からである。世界に住む人々と彼らの間に生じる出来事を洞察して判断することが、まず重要だとアーレントが考えていることが、同講義録の以下の結論部分に見られる。

結論として次の二つのことを指摘させてほしい。カントについての考察から、キケローとマイスター・エックハルトを経由して、誰と共にありたいと望むかという問題を提起した理由が明らかになったと思う。善と悪に関する私たちの決定は、生を共に過ごしたい仲間の選択にかかっているということを私

---

<sup>10</sup> 中山元は両著作の関係について次のように述べている。「[講義録『道徳哲学のいくつかの問題』の] 四つの講義の概要からも明らかなように、最初の講義と第二講では思考について、第三講では意志について、第四講では判断について語られている。アーレントの『精神の生活』は第一部の思考、第二部の意志、第三部の判断の三部構成であり、第三部はアーレントの死によって書かれないままだった。しかしぼくたちはアーレントのこの道徳哲学についての講義と、『カント政治哲学について』の講義から、書かれなかった第三部の内容を道徳哲学と政治哲学の両面から再構成することを試みることができるだろう」(p.388)。

は示そうと試みた。そして、この仲間は、亡くなった人々または生きている人々の範例 (examples) や、現実または架空の人々の範例、そして過去や現在の出来事の範例を通じた思考によって選択されるのだ (MP: 145-146)。

善と悪を区別する基準として、「自己」や「土地の法」などを吟味して、善と悪についての決定は、「生を共に過ごしたい仲間の選択にかかっている」とアーレントは結論づけている。彼女は「結論として次の二つのこと」を指摘すると言っているのだが、善と悪の判断は、一つ目に挙げられた〈仲間〉を誰にするかにかかっているということが、この講義でアーレントが出した結論なのである。そして二つ目に挙げられているのが、この〈仲間〉は、「範例を通じた思考によって選択される」ということである。〈仲間〉の選択は、「範例を通じた思考」によってなされるのだから、この「範例を通じた思考」は、結論である〈仲間〉の選択の条件ということになる。

### 3 「範例」について

思考の相手である「範例」について、上に引用した結論部分の少し前に置かれている次の一節で、アーレントはこう述べている。

私たちが善と悪を判断し、区別するためには、「範例」となるように、ある出来事や人物を思い浮かべる必要があり、そのときこうした出来事と人物は現前しないのだ。こうした「範例」はたくさんある。遠い過去から探すことも、いま生きている人物から探すこともできる。そして歴史的に実在する人物や出来事である必要もないのだ(MP: 145)。

つづけてアーレントは、虚構を「範例」としているトーマス・ジェファーンソンが、そのことについて語った一例だとして彼の言葉を引用しながら、「『マクベスによるダンカン殺しという虚構は、ヘンリー四世という歴史的な人物の実際行為と同じように、悪事の恐怖として』私たちの心にそのような思いを起こさせる」(MP: 145) と述べている。ジェファーンソンは、善と悪を判断する必要がある場合には、「マクベスによるダンカン殺し」という「悪事の恐怖」を思い起こさせるような虚構の「範例」を相手にした思考を通して判断している、とアーレントが解釈していることがここに読み取れる。

「範例」についてアーレントは、『純粋理性批判』においてカントが「範例は判断の歩行練習車であり、判断する能力を生まれつき持たない人には不可欠な

ものである」<sup>11</sup>と述べている一節の一部を引いて、こう述べている。

カントは「範例は判断の歩行練習車(Examples are the go-cart of judgment)」であると語っている。また、特殊な事例を何らかの一般的なもののもとに包摂できないときに、判断のうちに存在する「代表的な思想」を「範例的思想(exemplary thought)」と呼んでいる。一般的なものには依拠できないとしても、範例となるような特殊な事例があるのだ(MP: 143)。

上に引用した一節において、『純粋理性批判』の中でカントが述べた言葉を引いてアーレントは、「範例は判断の歩行練習車」、すなわち「範例」とは、判断へ至る思考の導き役である相手だと捉えているのがここに確認される。言い換えると、「範例を通じた思考」によって判断が下されるとアーレントが考えていることが読み取れる。「判断」へ至る「範例を通じた思考」は、心的能力である「判断」だと考えられる。

アーレントは、評論『文化の危機』(1960年)や『精神の生』(LM1: 193)などで、思考(もしくは〈自己との対話〉)と「判断」を対照して論じている。

『文化の危機』では、アーレントは、古代ギリシア人たちの言葉であるフロネシス(洞察力)を「判断」のことだと捉え、それとソフィア(知恵)だと捉える〈自己との対話〉と対比して、「判断は、他者との潜在的な合意にかかっており、何かを判断する際にはたらく思考過程は、純粋な推論の思考過程、すなわち〈自己との対話〉ではない」(CC: 217)と述べている。また、「判断」と〈自己との対話〉との関係については、「前者は私たちが共通感覚<sup>12</sup>と通常呼ぶものに根ざすのに対して、後者は絶えずこの共通感覚を超越する点にある」(CC: 218)と述べている。「共通感覚」を基盤にしている限り、他者の合意が叶うものとして、「何かを判断する際にはたらく思考過程」を通して判断された結果、表された意見が合意を得られない場合、「共通感覚」を超越する〈自己との対話〉が開始するとアーレントが捉えていることが読みとれる。

1960年に書かれた『文化の危機』における、「判断」と〈自己との対話〉という対照的なものの連繫についての発想は、その5年後、「範例を通じた思考」

---

<sup>11</sup> Kant, Immanuel, 1781, *Critique of Pure Reason*, London and New York: The Colonial Press., p.99. カント、『純粋理性批判 上』、篠田英雄訳、岩波文庫、1961年、212頁。引用文の翻訳は引用者による。

<sup>12</sup> 「共通感覚 common sense」について、アーレントは同書でこう述べている。「私たちの厳密に私的で『主観的』な五感やそれらの感覚と他者が共有し分かち合う非主観的で『客観的』な世界に適合しうるのは、この共通感覚のおかげである」(CC: 218)。この引用文や他の箇所での「共通感覚」についての議論は、「共通感覚」を、世界で共同することが目的とされている、人々の共有する潜在力(もしくはデュナミス)のようなものだとしてアーレントが捉えているように読める。同講義録においても、共通感覚について言及している(MP: pp.138-141)。



と〈仲間〉との思考との組合せへと具体化されたのではないだろうか。

次に、〈自己との対話〉の「自己」だと見られる〈仲間〉について考察する。

#### 4 〈生を共に過ごしたい仲間〉について

##### (A) 〈生を共に過ごしたい仲間〉と思考している事例

同講義録でアーレントが引用したジェファーソンの言葉の中には、〈仲間〉のことは出てこなかった。この〈仲間〉についてアーレントは、同講義録の中でキケローとエックハルトの言葉を引用して説明している。彼らについては、2(B)で引用した結論部分の前半において、「結論として […] カントについての考察から、キケローとマイスター・エックハルトを経由して、誰と共にありたいと望むかという問題を提起した理由が明らかになった」とアーレントは述べていた。「誰と共にありたいと望むかという問題」は、同じく 2(B)で見たように、〈仲間〉の選択の問題であった。

アーレントは、キケローとエックハルトが〈仲間〉について語っていると考える例を同講義録に引用して、自分の解釈を述べている。

キケローは『トゥスクルム荘対談集』<sup>13</sup>で、ある問題について哲学者たちの対立する議論を検討している。[…]キケローはどの哲学者の議論が正しく、どの議論が間違っているかを決定しようとして、急に、そしてまったく予想に反して、別の異なる基準を提示する。客観的な真理はどれかという問いを退けて、ピュタゴラス派の哲学者とプラトンの見解のどちらを選択するかを迫られ、「神かけて、これらの人々の真なる見解を受け入れるよりは、プラトンと共に迷う方を選ぶ」と語るのだ (MP: 110. [] 内の省略は引用者)。

この一節のあとでアーレントは、キケローが「真理、報い、彼岸での処罰などの客観的な基準ではなく、自分が共にありたい、そして生を共に過ごしたいと思えるような人という『主観的な』基準を採用している all objective standards—truth, rewards and punishments in a hereafter, etc.—yield precedence to the “subjective” criterion of the kind of person I wish to be and live together with」(MP: 111) と述べて、キケローにとっては真理などの客観的な基準よりも「生を共に過ごしたいと思えるような人という『主観的な』基準」であるプラトンを選択したのだという解釈を示している。つまり、議論においてふつうなら誰もが優先する真理よりも、キケローは〈仲間〉を優先して

---

<sup>13</sup> キケロー 2002.

いるとアーレントは主張するのである<sup>14</sup>。なぜキケローが客観的基準より「主観的」基準を優先するのかについては4(D)で考察する。

2(B)で見たように、同講義録の結論で、善と悪の判断は「〈仲間〉の選択にかかっている」とアーレントが述べていたことを、このキケローの事例で確認した。ここで見たように、アーレントの考えるもっとも重要な道德の判断基準は、〈仲間〉なのである。そして、「はじめに」で見たように、彼女は「自己」を「道德的な行動の究極的な基準」だと考えていた。彼女がそう考える理由を、次に確認する。

### (B) 「あらゆる罪から免れていた人たち」の判断基準は「自己」

アーレントは、「道德が崩壊したナチス時代のドイツにも、ごく少数だがまったく健全で、あらゆる罪から免れていた人たち」(MP: 78)が存在し、彼らは「自分にとって自明であるものに従って行動した」(MP: 78)のだと言う。周囲に同調せずに行動していた彼らにとって自明な基準とは何だったのだろうか。「彼らが基準にしていたのは自己であり、世界ではなかった」(MP: 79)とアーレントは言う。道德が崩壊したナチス時代に、あらゆる罪から免れていたごく少数のまったく健全な人たちの判断基準は「自己」だとアーレントは考えているのである。そして彼らを「私たちは道德的な人格のある人たちだと呼ぼう」(MP: 79)と言い、人格について次のように説明する。

「たんなる人間であるということと異なり、人格であるということの特質は、利用したり誤用するかもしれない、生まれ持った個人の特性や賜物、才能、欠陥などではない。個人の人格的な特質は、まさに『道德的』特質なのだ」(MP: 79)。つまり、人格であるということと、道德的であるということは等しいとアーレントは言っているのだが、人格とは何かについては明らかにしていない。

ここで強調されているのは、ナチス時代においても健全であり続けた人たち、すなわち道德性をもつ人たちの行動の判断基準は「自己」だということである。では、「自己」と人格とはどのように関係するのだろうか。

---

<sup>14</sup> 『トゥスクルム荘対談集』では師弟と見られるMとAが対話している。アーレントがキケローの語りだとして引いた一節は、弟子のAが語っていて、Aの語りの直前の地の文で、プラトンがピュタゴラス派の学説を学ぶためにイタリアを訪ね、魂の不滅についてピュタゴラス派と同意見で、初めて論理的な説明を与えたと述べられている(『トゥスクルム荘対談集』1巻17章39、p.36)。ここに見られるようにプラトンはピュタゴラスを評価しており、プラトンを評価するキケローも、同対談集にも記されているように、ピュタゴラスを評価している(『トゥスクルム荘対談集』pp.36-37)。このことは中山元も同講義録に注記している(MP: 179 [注64])。ここで注目したいのは、アーレントのキケロー理解である。アーレントは同対談集の記載に即さず、あたかもキケローに同一化して、キケローは真理などの客観的基準より「生を共に過ごしたいと思えるような人という『客観的』基準」であるプラトンを優先するのだと主張している。この同一化は『ラーエル・ファルンハーゲン』やさまざまなアーレントの著作に見られる。

### (C) 「自己」と人格の関係

同講義録では「自己」と人格との関係がいくつか論じられ、以下では悪を為すこととそれらが関係づけられている。

アーレントは、ナチスの犯罪者たちが「すべての人格的な性質を自主的に放棄」したことで混乱が生じたと言う (MP: 111)。どういうことかと言うと、

ナチスの犯罪者たちは、みずから自主的に行ったことは何もないこと、[...] たんに命令にしたがったにすぎないということを繰り返し強調して、処罰に抗議した。言い換えると、犯された最大の悪は、誰でもない人によって、すなわち人格であることを拒んだ人によってなされたことになる。これらの問題を考察する概念の枠組みにおいては、自分が何をしているかをみずから思考することを拒んだ悪人 [...] は、実際、自己を誰かとして構成することに失敗したということだ (MP: 111-112。[] 内の省略は引用者)。

この一節に描かれているナチスの犯罪者たちは、命令どおりに、いわば組織の「歯車」として行ったにすぎないと主張して罪を免れようとした。たしかにアーレントの言うように、「犯された最大の悪」は「人格であることを拒んだ人によって実行された」ことになるだろう。ナチスの犯罪者たちは「自分が何をしているかをみずから思考することを拒んだ」ことによって、思考を通して構成される人格を失ったとアーレントが考えていることがここで確認される。

別の個所でも、「人格とはまさに、考え深さからほぼ自動的にえられる結果である」(MP: 95)と言われ、また、「思考とは、よく同一視される観想とは違って、実際には活動であり、この活動から道徳的な成果が生じる。すなわち、思考する人は、自己を誰かに、何らかの人物または人格に構成するのである thought, in contradistinction to contemplation with which it is all too frequently equated, is indeed an *activity*, and moreover, an activity that has certain moral results, namely that he who thinks constitutes himself into somebody, a person or a personality」(MP: 105。強調は原著)とも言われている。思考、すなわち〈自己との対話〉という「活動 *activity*」<sup>15</sup>において、「自己」は「何らかの人物または人格に構成」されると考えられているのである。

### (D) 〈生を共に過ごしたい仲間〉こそが「自己」である

本論文の3(A)で、キケローにとってプラトンが〈仲間〉だというアーレントの解釈を見た。同講義録でのキケローとエックハルトについての叙述は、その

---

<sup>15</sup> アーレントは『精神の生』の中で、「思考の活動【それ自体に目的を持つエネルギー】は生命である」(LM1: 123)と述べているように、「活動 *activity*」をエネルギーだと捉えている。

直前に行われた悪の性格についての議論によって導かれている。

悪の性格について、検討された「すべての基準は、ひどく個人的で、いわば主観的な性質だ」(MP: 110) とアーレントは述べた後で、「いわば自己防衛として、本質的には同じ思想を表現している二人の発言を伝えたい」(MP: 110) と述べて、悪を為すことから「自己防衛」している事例だとして、キケローとエックハルトの話を紹介している。

4(A)では、キケローは、真理などの客観的な基準よりも「生を共に過ごしたい仲間」という「主観的」な基準であるプラトンを選択したのだというアーレントの解釈が示されていた。だが、なぜ客観的な基準より「主観的」な基準をキケローが優先したのかという理由が挙げられていなかった。

ところが、4(A)で引用した個所と少し離れた、次の一節にはその理由が述べられている。その直前で、アーレントは、「悪とは、私がそれを行ったとしたら耐えられないもののこと **wrong would be whatever I cannot bear to have done**」(MP: 124)だというソクラテスの悪の定義を示し、その後でこう述べている。

この悪についての基準は、二つの点できわめて主観的だ。まず、私の人格としての誠実さを失わなければ、それを行ったとしても耐えられるようなことは、個々人によって、国によって、時代によって変わるということだ。さらに、この問題は、「客観的な」基準や規則によるのではなく、私が誰と共にありたいかという問題に最終的になるということだ主観的だということだ(MP:124-125)。

アーレントによると、ソクラテスにとって、「悪とは、私がそれを行ったとしたら耐えられないもののこと」である。それに応答してアーレントが考えた、悪を為さないためのぎりぎりの基準が、上の引用文に見られる、「私の人格としての誠実さを失わなければ、それを行ったとしても耐えられるようなこと」である。「私の人格としての誠実さ」を失わないことが、悪を為さないための基準としているから、アーレントの言うように、この基準は「主観的」である。そして、悪を為すことから「自己防衛」せねばならないものが「私の人格としての誠実さ」だとアーレントが捉えていることが明らかになっている。それゆえ、キケローの場合、「自己防衛」として、彼にとって〈仲間〉という「主観的」な基準であるプラトンを選択したとアーレントは捉えているのである。

4(C)で見たように、ナチスの犯罪者たちは「自分が何をしているかをみずから思考することを拒んだ」ことによって、思考を通して構成される人格を失ったとアーレントが考えていた。したがって、「思考する人間は、自己を誰かに、

何らかの人物または人格に構成する」限りは、悪を為さないということになる。そうするとキケローは、〈仲間〉のプラトンと思考する時に、「自己」をプラトンに構成しているとアーレントは捉えているに違いない。つまり、〈仲間〉こそが、構成されるべき「自己」だとアーレントは考えていることになる。

したがって、〈仲間〉との思考と、〈自己との対話〉とは等しいというようになる。だが、アーレントがなぜ〈自己との対話〉の「自己」を、〈仲間〉と考えたのかを考察する必要がある。そのために、まず 5(A)で、〈自己との対話〉について見ることにし、次に 5(B)で〈仲間〉との思考とは何かを見る。

ところで、キケローの「自己」がプラトンである、ということはどういうことなのだろうか。このことの機序についてアーレントは同講義録で述べていないが、『精神の生』第一部「思考」におけるソクラテスについての議論の中で示唆している。

思考、すなわち〈自己との対話〉をアーレントは、「意味を求める『探究』」と呼び、それはソクラテスの言い方では愛、すなわちエロスであると述べている (LM1: 178)。「エロスとしての愛とは、本来欲求である。持っていないものを欲求することである」 (LM1: 178)。また、「思考という探求は一種の欲求的な愛であるから、思考の対象は——美・知・正義のように——愛するに値するものでなければならない」 (LM1: 179)。

知の巨人だと称されるキケローだが、たとえば、自分には欠けている知をプラトンが持っているとして、そのことから知者プラトンへのエロスが生じて、その間、つまり〈自己との対話〉が活動している間、キケローがプラトンへ同一化したと言えないだろうか。今後の課題として、〈自己との対話〉において「自己」が他者であるということの機序を明らかにすることを試みたい。

## 5 〈自己との対話〉と〈生を共に過ごしたい仲間〉との思考について

### (A) 〈自己との対話〉について

思考の概念〈自己との対話〉は、『人間の条件』<sup>16</sup>や『革命について』、『全体主義の起源』、『精神の生』などさまざまな著作で論じられている。

『全体主義の起源』の末尾でアーレントは、全体主義的傾向に走らされないためには、孤独における〈自己との対話〉が必要だと示唆し、思考とは〈自己との対話〉であり、〈自己との対話〉のあり様は「一者の中の二者 two in one」だと述べている (OT: 475-479)。そして、〈自己との対話〉を行っている人は、「一

<sup>16</sup> Arendt, Hannah, 1958, *The Human Condition*. 同書において〈自己との対話〉は、本文中にプラトンが「私と自己との対話に思考の本質を見ていた」(p. 76)という箇所や、同書の注に〈自己との対話〉はプラトンの至るところに見られる、とりわけ『ゴルギアス』に見られるということに言及されている箇所などに見られる(p. 76)。

者の中の二者」の状態から、現象世界にいる同胞の呼びかけによって現象世界において一者に戻るといふように、思考している内面と現象している外的世界が二項対立的な構造にあることなど〈自己との対話〉の構造的な特徴を示しているのだが、全体主義的傾向から免れるために具体的に私たちがどのように〈自己との対話〉を行ったらよいのかについてアーレントは説明していない(OT: 475-479)。

また、『精神の生』第1部「思考」において、「なにものも、一者の中の二者である以外に、自己であると同時に自己に対することはできない。この一者の中の二者をソクラテスは思考の本質として発見し、それをプラトンは、私と自己との無言の対話、と概念的言語に翻訳したのだ」(LM1: 185)と、アーレントは〈自己との対話〉の特徴と概念の起源を説明しているが、同書でも〈自己との対話〉をどのように行えばよいのか説明していない。

しかし、1965年に行われた連続講義の記録『道徳哲学のいくつかの問題』において、〈自己との対話〉は〈仲間〉と行われるとアーレントが考えている、と筆者は考える。それについて、次項で論じよう。

## (B) 〈生を共に過ごしたい仲間〉との思考とは何か

本論文の「はじめに」で見たように、同講義録の結論で、「善と悪に関する私たちの決定は、生を共に過ごしたい仲間の選択にかかっている」と述べられていた。つまりアーレントの考えるもっとも重要な道徳の判断基準は、誰を〈仲間〉にするかであった。

一方、4(B)で見たように、ナチス時代においても健全であり続けたごく少数の人たち、すなわち道徳性をもつ人たちの行動の判断基準は「自己」だった。そして4(C)で見たように、人格は、思考することで、「自己」によって構成されるということだった。

これらのことから、〈仲間〉とは「自己」だとアーレントが考えているということが明らかであり、このことについては4(D)の後半部分で示した。

次に、「範例を通じた思考」と、〈仲間〉との思考を対比して後者の特徴を取り出そう。

本論文の3において、「範例を通じた思考」によって判断が下されるとアーレントが考えているということを見た。また、その前の2(B)で見たように、「範例を通じた思考」は、結論である〈仲間〉の選択の条件ということだった。となると、〈仲間〉は「範例」であることが必須だが、「範例」がすべて〈仲間〉となるということではない。

キケローの場合、プラトンは「範例」でありかつ〈仲間〉であるということになる。そうすると、両者の違いはどこにあるのだろうか。本論文の3で見た

ように、「範例」は、判断へ至る思考の導き役である相手であった。一方、〈仲間〉は、4(D)で見たように、キケローの場合、悪を為さないための「自己防衛」としての「主観的」な基準であり、「自己」だと捉えられていた。どちらも思考の相手であるが、「範例」は、共同体で生きるために必要な判断へ至る思考の相手であり、〈仲間〉は、共同体が危機的状態であろうとも、善と悪を区別し判断を下す道徳的な規準である「自己」だと捉えられていた。つまり、「範例」は「自己」ではなく、〈仲間〉が「自己」であり、〈仲間〉との思考が〈自己との対話〉だということになる。

両者の違いは、「自己」であるかどうかだけでなく、「範例を通じた思考」は、判断という目的に至る過程であり手段だとも言えようが、〈仲間〉との思考、すなわち〈自己との対話〉は、結果的に道徳的な成果をもたらすが、思考活動自体が目的とされる自己目的的な活動だと示唆されている(MP: 105)。「何らかの人物または人格」に構成されるのは、4(C)の末尾で見たように、それ自体が目的である思考活動が起こらなければ何も生じないだろうから、それらは思考後ではなく思考活動中に構成されると考えられるだろう。

## 6 おわりに

本論文では、同講義録で述べられた〈仲間〉との思考が〈自己との対話〉であり、その〈仲間〉こそが「自己」であるということを示した。

今後の課題として、本論文の「はじめに」で少し言及したが、道徳哲学としてのアーレントの〈自己との対話〉論の再構成を試みたい。彼女の考える「自己」は、神的な「存在」に合一できると考える哲学者がもつとされるような永遠不滅の霊魂とはまったく異なり、ふつうの人間が誰でも、こうありたいと切望する〈仲間〉であり、〈自己との対話〉によって構成されるものである。その人が死ぬと、その「自己」も無くなる、とアーレントは考えたに違いない。

## 欧語文献

Arendt, Hannah 1958, 1998 *The Human Condition*. University of Chicago Press. (ハンナ・アーレント『人間の条件』ちくま学芸文庫 2003)

Arendt, Hannah. 1959, 2005 *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. Piper Verlag GmbH. (ハンナ・アーレント『ラーエル・ファルンハーゲン：ドイツ・ロマン派のあるユダヤ女性の伝記』みすず書房 1999)

Arendt, Hannah. 1963, 1990 *On Revolution*. Penguin Books. (ハンナ・アーレント『革命について』ちくま学芸文庫 2000)

- Arendt, Hannah. 1963, 2006 *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Penguin Books. (ハンナ・アーレント『イェ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 2003)
- Arendt, Hannah 1968, 1985 *The Origins of Totalitarianism*. A Harvest Book. (ハンナ・アーレント『全体主義の起源』全3巻 みすず書房 2005)
- Arendt, Hannah 1968, 2006 “The Crisis in Culture”, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Penguin Books. (ハンナ・アーレント「文化の危機—その社会的・政治的意義」『過去と未来の間：政治思想への6試論』みすず書房 1994)
- Arendt, Hannah 1978, 1981 *The Life of the Mind*. A Harvest Book. (ハンナ・アーレント『精神の生』全2巻 岩波書店 1994)
- Arendt, Hannah 2003 “Some Questions of Moral Philosophy,” *Responsibility and Judgment*. Schocken Books. (ハンナ・アーレント「道徳哲学のいくつかの問題」『責任と判断』筑摩書房 2007)
- Aristotle 2009 *The Nicomachean Ethics*. Oxford University Press. (アリストテレス『ニコマコス倫理学』京都大学学術出版会 2011)
- Cornford, Francis Macdonald 1932, 1999 *Before and after Socrates*. Cambridge University (コーンフォード『ソクラテス以前以後』岩波文庫 2013)
- Kant, Immanuel 2003 *Critique of Pure Reason*. Dover Publications, INC. (カント『純粋理性批判』光文社古典新訳文庫 2010)
- Kant, Immanuel 2004 *Critique of Practical Reason*, Dover Publications, INC. (カント『実践理性批判』光文社古典新訳文庫 2013)
- Kant, Immanuel 2005 *Critique of Judgment*. Dover Publications, INC. (カント『判断力批判』岩波文庫 2007)
- Plato 1992 *Theaetetus*. Hackett Publishing Company. (プラトン『テアイテトス』岩波文庫 2011)
- Plato 2007 *The Republic*. Penguin Classics. (プラトン『国家』岩波文庫 1991)
- Young-Bruehl, Elisabeth 2004 *Hannah Arendt: For Love of the World*. Yale University Press, (ヤング＝ブルーエル『ハンナ・アーレント伝』晶文社 2004)

## 邦訳文献

- カノヴァン, M. 2004 『アレント政治思想の再解釈』未来社
- キケロー 2002 「トゥスクルム荘対談集」『キケロー選集 12』岩波書店
- クリステヴァ, J. 2006 『ハンナ・アーレント：＜生＞は一つのナラティブである』作品社



プラトン 2004 『ゴルギアス』 岩波文庫

プラトン 2009 『ソクラテスの弁明・クリトン』 講談社学術文庫