



Title	首尾一貫したH・アーレントの思想：「活動」から「共同体感覚」までを批判する試み
Author(s)	舟場, 保之
Citation	メタフュシカ. 1998, 29, p. 113-125
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66980
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

首尾一貫したH・アーレントの思想

——「活動」から「共同体感覚」までを批判する試み——

舟場 保之

序

J・ハーバーマスは、『Telos』誌のなかで「わたしはコミュニケーション的行為の理論にアプローチする仕方をH・アーレントから学んだ⁽¹⁾」と述べている。代表的なアーレント学者の一人であるM・カノヴァンが論じるように、この言葉を額面どおり受け取れば二人の見解は非常に似通っているはずであり、アーレントはハーバーマスの先駆者であるとか、ハーバーマスの思想はアーレントの思想の論理的帰結であると考えられるだろう。しかし実際には、「両者の関係はこうしたものではない」。ハーバーマスはアーレントの言葉を用いつつも、自分自身の議論を展開するうえで諸概念の意味を変容させているのであり、「アーレントが言おうとしたことを捉えそこなっているか、あるいは曲解している」のである。カノヴァンのこうした見解は

ほぼ正当なものであると認められるが、ではなぜハーバーマスはアーレントを曲解したのであるうか。一言で言えば、それはアーレントの思想が首尾一貫したものであり、ある部分を肯定し他のある部分を否定するということが非常に困難だからである。この小論では、ハーバーマスの曲解を手がかりにしてアーレントの思想がどのように一貫性を保っているかを理解するために、(一)まず「曲解以前」のアーレントの思想をまとめたい。(二)次にハーバーマスの曲解がどのようなものであるのかを、それが生ぜざるをえない理由とともに明らかにする。(三)アーレントの思想は判断力を論じるにあたってもなお一貫性を失うことはなく、必然的に共同体感覚を主題化することになるが、(四)その結果、ネオ・アリストテレス主義との近さを指摘することができるようになる。このとき、「アーレントが言おうとしたこと」よりも「ハーバーマスの曲解」の方が、評価すべき内容を含んでいることが明瞭となる。

一 活動、言論、政治そして自由は、人間の複数性という条件に対応している

アーレントの思想を論じるには、まずその主著『人間の条件』の冒頭にある分類から始めるのが適当であろう。アーレントはそこで、人間を制約する基本的な条件に対応させる形で労働(labor)・仕事(work)・活動(action)という三つの人間の活動力(activities)を論じている。労働は、「人間の肉体の生物学的過程」に対応する活動力であって、「労働の人間の条件は生命それ自体」であり、仕事は、「人間存在の非自然性」に対応する活動力であって、「仕事の人間の条件は世界性」である(HC 7)。⁽³⁾両者の相違は、それぞれの活動力による生産物が持続性ないしは耐久性をもつ使用対象物であるか(仕事)、それともそれらをもたない消費財であるか(労働)、という点に見られるが、いずれにせよこれらは人間が人間に対して行使する活動力ではない。それに対して活動は、「事物や事柄を介することなく人との間で直接的に行使される唯一の活動力」であって、「複数性(plurality)という人間の条件に対応している」。そしてさらに、「この複数性こそが全政治的生活の必要条件にして最高の条件である」(ibid.)と続けられる。これは一体どういう意味だろうか。

「複数性」は、「平等と差異という二重の性格」(HC 175)をもっている。人間は相互に平等でなければ理解し合うことができない一方で、また相互に異なっているのでもない、それぞれが自分自身を理解させようとして言論を用いたり活動したりする必要がなくなってしまう。⁽⁵⁾「言論を用いること(speech)」は基本的な活動力の一つとして挙げられているわけではないが、活動と緊密に関連しており、これら二つの活動力を行使することによって、人間は「たんに異なっている」というレヴェルをこえてそれぞれの「ユニークな差異」を明らかにしようとする。それは、これらの「根源的で特別に人間的な行為」が「あなたはだれですか」という問いに対する答えを同時に含んでいるに違いない」(HC 178)からである。つまり、「人と人との間で」(HC 182)言論を用いることと活動を通じて、その言論を耳にし活動を目にする他者たちに対して、人々は自分がだれであるのかを示し、他者たちとたんに異なっているということだけでなく、どのように異なっているのかということを露わにするのである。アーレントによれば、「他者たちと競って自己を示そうとする情熱的な衝動」こそは「都市国家に通常見出される政治概念を支えている」(HC 194)ものであり、それが他ならぬ「政治的であること、すなわちポリスで生活すること」(HC 26)なので、「政治とは一つの自己表現である」⁽⁷⁾ということになるだろう。活動(および言論を用いること)の条件である人間

の複数性が、同時に「全政治生活の必要条件にして最高の条件である」とは、以上を含意するのである。

さて、アーレントは、活動と政治を考えるには「自由が現に存在することを少なくとも仮定する」(BPF 146) 必要があると論じている。なぜなら、「政治の存在理由は自由であり、活動において自由が経験される」(*ibid.*) からである。この自由とは一体どのようなものであるだろうか。

まずそれは、「人々が外的強制から逃れ、自由だと感じる⁽⁸⁾内的空間」(*ibid.*) とは正反対のものである。こういった「内的自由」は、そもそも他者と交わる世界において自由が否定されたとき、他者には近づくことのできない内面性が発見され、これへと退却することによって得られる「派生的な」(*ibid.*) 自由なのである。このような自由は「思考の属性ないしは意志の特性」(BPF 148) とみなされるようになっていくが、それ以前に自由は、ある「自由人の状態」(*ibid.*) として理解されていたことをアーレントは指摘する。自由人が自由であるためには、生命そのものを維持するための必要から解放されていることに加えて、「同じ状態にある他者と共にあること」、「共通の公共空間」(*ibid.*) が必要である。これは、自由人が行ないと言葉によって他者と出会うことを可能にする「政治的に組織された世界」(*ibid.*)⁽⁹⁾ のことである。ではそこで自由人によって実現される自由とは何であろうか。それは、「新しいことを始める」「自発性」(BPF 166)

のことである。もちろんこの自発性は、ユニークな差異を明らかにする先述の「言論を用いること」と、活動によって果たされる「創始 (initiative)」(HC 176) とに内容上重なっている。

特に、「活動すること」は、最も一般的には「創始すること」や「始めること」を意味すると述べられている (cf. HC 177)。したがって、「自由であることと活動することは同一の事柄である」(BPF 153) と言われるのも当然であり、「活動において自由が経験される」のである。すると、「政治は一つの自己表現」なのであるから、人間の複数性を前提にして政治的に組織された世界は、人々が自発性を発揮できる状態を成立させるために必要とされるだけでなく、この領域はそのためにこそ存在する理由があるということになるだろう。政治の存在理由は自由には他ならない、というわけである。

このように、アーレントの思想においては、人間の複数性という条件のもとで活動、言論、政治そして自由が密接なつながりをもつものとして捉えられている。さらにアーレント独特の権力論もまた、このつながりに連なる。

二 ハーバーマスはアーレントの権力論を曲解する

ハーバーマスの見解によれば、M・ヴェーバーやT・パソンズが「諸目的を実現させる潜勢力」(PPP 230) として権力を

理解していたのに対し、アーレントの権力概念はこうした目的論的なものではない。権力は、人間の「複数性という条件に照応し」、「人々が共同で活動するときに人々の間に生じ」、「人々が共にいることによって存続する」(HC pp. 200)とされるからである。すでに述べたように、活動は労働および仕事からは区別されたのだから、権力は生命そのものを維持する必要から要求される事柄も含め、何らかの目的を達成するために形成されるのではない。それは人々の自発性によって創出され、人々が自発性を発揮できる場を保証するものとしてあり続けるのだから、その存続はいわば「自己目的」(PPP 231)である。したがって、権力が実現される場面では、人々の言葉と行ないは相互に目的志向的に「意図を隠し」「関係をそこないこれを破壊するために」用いられるのではなく、「リアリティを露わにし」「関係を樹立し新たにリアリティを創造するために」(HC 200)用いられるのだし、権力の表明であり具体化であるすべての政治的諸制度は、言葉と行ないのこうしたあり方を可能にするかぎり自己目的的に存在すると言えよう(Vgl. MG 42)。ハーバーマスは、このようにアーレントが権力の形成を目的論的な行為によってではなく、コミュニケーション的行為によって説明していると解釈し、肯定的に評価している。⁽¹⁰⁾ハーバーマスが理解するアーレントの権力とは、「すべての当事者にとって了解が自己目的であるような会話の、集団的成果である」(PPP 231)。し

かしこれは明らかにハーバーマスの誤読である。

ハーバーマスのコミュニケーション的行為とは、発話するチャンスを持対称的に分けもつ話し手、聞き手の双方が、命題的真理性、規範的正当性、主観的誠実性という三つの妥当性要求に関して、よりよい論証による強制なき強制によって了解をめざす行為である。掲げられる妥当性要求に対して聞き手が疑問や異議を唱えるとき、話し手は自己の発言が妥当性をもつ理由を挙げこれを認証しなければならぬ。こうした理由をめぐる討議のなかで説得力をもつ論証が行なわれ、両者は合理的に了解し合うのである。⁽¹¹⁾すると、ハーバーマスはアーレントに施した解釈によって、アーレントのうちに「政治的な問題に関する合理的な合意の可能性」を読み込んでいることになるが、しかし他ならぬこの可能性を認めるか否かということにこそ、二人の最も基本的な相違点は見出されるのである。⁽¹²⁾人々の複数性を強調するアーレントにとって、真理というものは批判の対象である。なぜなら、「あらゆる真理は……妥当性を主張する仕方において意見と対立する。真理はそれ自身のうちに強制の要素をもっている」(BPF 239)からである。ハーバーマスが論じるコミュニケーションにおける真理性の妥当性要求と論証による合意への「強制」は、多様な意見を一つの真理へと収斂させることを意味し、人々の複数性を否定することになってしまう。無論、個々人が他者を前にして自発的に自己の意見を述べ、それ

に応じた行ないをしていれば自ずと権力は形成されるというわけではなく、その過程でそれぞれの意見が相互に影響を与え合い、行ないは修正されるということもあるだろう。しかし人々が共同で活動するときに創出される権力は、人々の合理的で普遍的な合意に基づいた成果なのではなく、「同じ意見を抱いていると思われる人の数」を決め手とする「意見の強さ」(BPF 235)に依存しているのである。

あらゆる権力の不可欠の前提条件である「意見」と対立するものとして、アーレントが主としてプラトンに帰するような哲学の真理は、妥当性に関して「意見による支持をまったく必要としない」(BPF 233)ものであり、こうした真理概念に対して否定的なアーレントには、もちろんハーバーマスも賛同することだろう。しかしまた、理想的な発話状況先取りするコミュニケーションにおいては、発言の真理性、正当性、誠実性に関する同意が達成されるとする見解は、ハーバーマスの議論の根幹をなすものであることも間違いない。だからこそ、ハーバーマスはアーレントの権力概念をコミュニケーション的行為の観点から説明し、正当な権力の「規範的な内容」(PPP 232)を見出すことができるのである。このような読みが誤読であることは、ハーバーマスとアーレントの基本的な相違点が明らかとなった時点で明白であるが、ハーバーマス自身がいわば確信犯的に誤った読みをし曲解していることは、同じ論文のなかで

アーレントに対してなされる批判にうかがい知ることができ。アーレントの立論では、権力を創出する際の人々の自発性がイデオロギーによるたんなる幻想にすぎないかどうかを問いたないが、それはハーバーマスによれば、アーレントが「厳密な意味では真理とはなりえない意見と確信」(PPP 247)に信頼を寄せているからである。アーレントにおいて、ある権力が正当か正当でないかはあくまで意見の問題にすぎないのであって、

「権力の根拠は、論証的に解決でき、原則的に批判可能な妥当性要求が実際に承認されるという点にある」(PPP 248)という考えをアーレントに帰することが不可能なことを、ハーバーマスは承知しているのである。つまりハーバーマスは、アーレントの権力形成の議論にコミュニケーション的行為の議論を関係させることができないことを、はっきり認識していることになるといえる。ハーバーマスは、意識的にアーレントを誤読することによって、権力批判の可能性がコミュニケーション論のうちに含まれていることを明示しているのである。

三 アーレントの一貫性は共同体感覚へ至る

ハーバーマスの読み方が誤りであることによって逆に確認されるのは、アーレントの思想が「活動」に始まり「言論」、「政治」、「自由」、「権力」、「意見」に至るまで、人々の複数性とい

う条件に対応させて実に首尾一貫しているということである。

そのために、アーレントの思想に問題点を見出しつつ、それをアーレントの概念装置を用いて解決しようと試みるとき、ハーバースのような曲解を招かざるをえないわけである。ところで、ハーバースのアーレントに対する批判は、次のような疑問として言い換えることができるだろう。複数の多様な意見が存在するとき、それぞれの間の優劣を判定する基準は何であるのか。⁽¹³⁾ そもそもそういった基準をアーレントの思想のうちに読みとることができるのか。これらはもちろん、「自発性としての自由」⁽¹⁴⁾ ないしは「始まり」⁽¹⁵⁾ がもつ恣意性の問題とも関係している。自発的になされる意見や新たな事柄を始めることを内容とする意見であれば、それがどのようなものであろうと構わない、ということにはならないからである。そこで次に、判断力についてのアーレントの議論を検討したい。というのも、アーレントの判断力論は、これまで論じた諸概念が孕んでいる今述べる問題に対して一定の解決を与える議論だからである。

アーレントは、『精神の生活』のなかで「われわれが活動する際の原理とわれわれが人生を判断し生きていく際の基準は、究極的には精神の生活に依存している」(LM 71)と述べているが、精神の生活を構成する「三つの基本的な精神的活動力」⁽¹⁶⁾ (LM 69)のうち、なかでも判断力について考える場合に、この文の意味を見落とすことはできないと思われる。⁽¹⁶⁾ 判断力論は

主として、アーレントの死後編集されたカントに関する講義録において展開されている。カントの『判断力批判』は、第一部で美的判断力を、第二部で目的論的判断力をそれぞれの主題としているのだが、アーレントによれば第一部、第二部ともに、政治的な事柄と密接に結びついている。重要な結びつきとして、第一部では「現実存在し社会のなかで生活する複数の人々」について、第二部では「人類」について語られているが、いずれにおいても叡知的存在者ではなく「地上の人間存在」が対象であること、そして判断力の能力は特殊な事柄を扱うという事実があること、この二つが挙げられる (KPP 13)。政治的な事柄は特殊な事柄であり、それを扱う判断力の能力が機能するためにには社交性をもった複数の人々が必要だからである。もつとも、「美的判断力の批判」はカントの政治哲学がもつ、おそらくもつとも偉大で、もつともオリジナリティーに富んだ側面を含んでいる」(BPE 219)と語るアーレントは、特に美的判断力を人々の複数性という条件のもとではたらきをもつ政治的な能力として読み解こうとしている。⁽¹⁷⁾

アーレントの解釈では (cf. KPP 66-68)、判断力には二つの心的作用が含まれている。一つは構想力の作用であり、もう一つは反省の作用である。構想力は対象の直接的な現前がなくてもその表象をもたらす能力であり、⁽¹⁸⁾ これがはたらいて反省の作用にとつての対象を用意する。実際に何事かについて判断が下

されるのは反省のはたらきにおいてであり、対象は表象を介することによって判断の対象となりうるのである。是認か否認かの判断を下すうえで不可欠の距離、つまり非関与性 (uninvolvedness) ないしは没利害性 (disinterestedness) を、人は表象を介することによって対象との間に確保するからである。「対象を除去することによって、公平さ (impartiality) のための条件が確立されたのだ」(KPP 67)。こうした条件と判断との関係については、フランス革命を是認する注視者 (spectator) あるいは傍観者 (onlooker) の立場に具体例を見出すことができる。

注視者あるいは傍観者は、フランス革命に直接関与している行為者とは異なり、この出来事に巻き込まれることなく一定の距離を保っているのです、その成り行きに関して利害関係をもつこともない。だから逆に、自己の利害関心にとらわれた行為者が見逃してしまう出来事の意味を、これらの人々は正しく洞察でき、フランス革命について評価を下すことができるというわけである⁽¹⁹⁾ (cf. KPP 54)。では実際に判断を下す際の、したがって反省が作用する際の基準とは何であろうか。どのような基準に基づいて、一定の距離をとった対象に対して是認ないしは否認が選択されるのだろうか。この問いに対してアーレントは、「……」一つの尺度が容易に推測される。それは伝達可能性 (communicability) ……という尺度である」(KPP 69) と答える。アーレントの考えによれば (cf. KPP 74) ‘われわれが自分の考えを

他者に伝達できるのは、他者の立場からモノを考えることができる場合のみである。すると、是認／否認の判断を下す際の基準が伝達可能性という尺度にあるということは、他者の立場へと身を置き入れ他者の見地から自己の判断の妥当性について反省することを意味することになるだろう。この反省のはたらきはきわめて重要である。なぜなら、ある事柄から一定の距離をとることによって確保される非関与性ないしは没利害性が、判断する当人のたんなる思い込みにすぎないか否かが、他者の下しうる判断を考慮に入れることによって検証されるからである。たとえば、自己の下す判断と他者の下しうる判断とが相違するときには、事柄との距離が不十分なのではないか、という疑念が生まれるだろう。それゆえ、構想力の作用だけでなくこの反省の作用も含めた「これら二つの作用が、あらゆる判断のためのもつとも重要な条件、すなわち公平さ……を確立する」(KPP 68) と、アーレントは言うのである。

では、他者の立場に立ってモノを考えるということは何を意味しているのだろうか。自己の判断が他者に伝達できるかどうかというのを、問い合わされているものは何であろうか。「判断力が万人のうちにあって訴えかける当のものは……共通感覚 (sensus communis) である。個々の判断に、特有の妥当性をもたらすものはこの可能的な訴えかけなのである」(KPP 72) とアーレントは述べる。共通感覚はアーレントにおいて共同体感

覚 (community sense) と同義であるから (cf. *ibid.*)、自己の判

断の妥当性は共同体感覚に照準を当てて訴えられ、共同体感覚に合致するか否かに応じて妥当性の有無が判定されることになる。したがって他者の立場に立つてモノを考へるということは、共同体感覚に照らし合わせて思考することを意味し、判断が他者に伝達可能かどうかを吟味決定するのは共同体感覚に他ならない。反省の作用が構想力の作用を検証するものとして重要であることはすでに述べたが、同様にこの共同体感覚は反省の作用を、したがって構想力の作用をも裏づけるものとして重要である。判断を下す対象に対して非関与的であり没利害的であることが判断者のたんなる「思い込み」でないことは、「他者の立場に立つこと」によって確かめられたが、「他者の立場に立つこと」が「他者の立場に立っているつもり」とは異なることを保証するのが共同体感覚だからである。共同体感覚とは、ある共同体の成員たちがそれぞれの私的な利害には一切関係することなく共通にもつことのできる感覚であって、「人は自分のもつ共同体感覚によって導かれ、つねに共同体の一員として判断する」(KPP 75) のである。

すると、前節から引き継いだ問題、つまり複数の意見の間の優劣を判定する基準についての問題と自由の恣意性の問題とに對して、ここで解決を与えることができる。複数性の条件のもので機能する能力としての判断力に関する以上の議論からわか

るように、各意見の優劣や自由が恣意的か否かは、個々人の自発的になされた意見が非関与的で没利害的であるかどうか、したがって伝達可能であるかどうかにかかっている。ということは、つまるところ共同体感覚がこれらの問題に解決を与えることになるからである。ハーバーマスとは異なりアーレントにとって、コミュニケーションにおいて重要なことは真理性に關して強制なき強制による合意を達成することではなく、複数の意見が自発的に表明されることそのことであり、それぞれが妥当性を他者に強制することはできないのであった。つまり、「自分の判断に同意するように他の誰かに強制することはできず」できるのはただ同意を「懇願する (woo)」ことや「求める (court)」ことだけであって、「こうした説得活動において人は〈共同体感覚〉に訴える」(KPP 72) のである。このとき、どんな意見であっても自発的になされたものであれば構わない、というわけではないことを共同体感覚が確認することになる。このように、活動概念の規定に始まるアーレントの思想は一定の論理的なつながりをもって展開され、共同体感覚という最高点に到達することがわかる。したがって、すでにハーバーマスの曲解に関して論じたこと、すなわちアーレントを評する場合、ある部分は肯定できるが他のある部分は肯定できない、という言い方をすることが非常に困難であるということ、そしてもし批判すべき部分があるにもかかわらず、なお他の部分に積

極的な評価を与えようとするのであれば、それにはアーレントを曲解する他ないということ、これらのことがアーレント思想の到達点である「共同体感覚」に至るまで妥当性をもつのである。

四 共同体感覚論はネオ・アリストテレス主義に似ている

共同体感覚の問題点を指摘するために、共同体感覚へと照準を合わせて行なわれる「説得活動」に焦点を当ててみよう。先に述べたハーバースの場合であれば、コミュニケーションにおいて話し手が聞き手の同意を得るには、自己の見解の妥当性要求を裏づけるような何らかの理由を示し聞き手を納得させる必要があった。アーレントの言う「説得活動」はもちろんこうしたコミュニケーション合理性を含むものではない。ある人の意見・判断が当人の感覚に依存する以上、「なぜそのような意見・判断をもつのか」という問いに対して理由を挙げることはできないからである。にもかかわらず、「同じ共同体感覚をもっているはずだ」という確信から、他者に同意を懇願したり求めたりできるのだとすれば、そうした説得活動は結局、「言わなくてもわかるでしょ」という言葉に還元されざるをえないものとなるだろう。ところがこの言い方は、意見・判断が妥当性をも

つためには満たすべき条件である伝達可能性が、実際にはそれとして機能しないことをはっきりと示している。ある意見・判断が伝達できるかどうかを知るには、実際に伝達を試みる必要があるにもかかわらず、この説得活動において行なわれていることは、同一の共同体感覚をもち合わせているかどうかを確認する作業にすぎない。この言明は、ある意見・判断の妥当性が伝達とは無関係に、わかる人にはわかるがわからない人にはわからないということを告げているのである。これは伝達可能性を保証するものとして共同体感覚がもち出された結果、逆に伝達可能性は妥当性の条件としてもはや不要となってしまったことを意味している。意見・判断の妥当性を判定する場合に、すでに引用したように「人は自分の共同体感覚によって導かれるのであり、伝達とは無関係に内なる共同体感覚に問い合わせることですでに「共同体の一員として」判断を下しているのである。

こうして共同体感覚は伝達可能性という条件を不要にし、せいぜい確認作業を伴うだけであるが、それは今まで論じてきた「人々」や「他者」が同じ一つの共同体を構成する成員を意味しているのだとすると、当然の帰結であるだろう。ある人が「言わなくてもわかるでしょ」と問うとき、同じ共同体の成員であれば肯定の返答がなされるからであり、見方をかえれば、この問いに対して肯定の返答ができる者が同一の共同体に帰属

する者であると認められるからである。すると、アーレントがすでに活動を論じる段階で念頭においていた複数の人々とは、同一の共同体感覚をもつ、同一の共同体の成員たちであることが判明する。「ユニークな差異」とはこうした成員たちの間での差異のことであり、⁽²¹⁾「あなたはだれですか」という問いに対する返答は、「共同体aに固有の共同体感覚をもつ、aの成員〇〇です」という言い方に還元することができる。したがって共同体感覚そのものを問う視点は、もはやこの思想に見出すことはできない。

H・シュネーデルバッハは、「ネオ・アリストテレス主義とは何か」と題する論文のなかで、ネオ・アリストテレス主義の特徴を「倫理学を、そのつどすでに生きられているエートスへとシステマティックに再帰させること」⁽²²⁾に見ている。この立場にとってエートスとは、「歴史のなかの理性」のことであり、「すでに蓄積されている実践的経験、すなわち伝統」⁽²³⁾のうちに見出される理性である。倫理的な思慮は生活実践のコンテクストのうちにもすでに含まれており、規範は、たとえばコミュニケーションにおいて基礎づけられるような当為ではなく、正しい行為とは「現にある可能性を実現すること」⁽²⁴⁾に他ならない。したがって、実践的な現実のうちにすでに内在している理性を解釈することが、ネオ・アリストテレス主義の倫理学がもつ中心課題なのである。「歴史のなかの理性」や「伝統のなかの理性」⁽²⁵⁾

という言い回しからも明らかのように、この理性はある一定の範囲、より適切に言えばある一定の共同体に内在し、そこでのみ力を発揮することができる。つまり、固有の歴史や伝統を背景とする一定の共同体に属しその内部でこそ、意見・判断の是非に関して決定を下すことができるのである。だとすると、このような特性をもつ理性はアーレントの共同体感覚と機能の仕方において酷似してくるだろう。規範の正当性は一つの共同体の内に「現にある」何ものかに照らして判定されるのであり、この判定の営為は当然の「現にある」何ものか（の妥当性）を確認する作業を通じて行なわれるからである。さらに、シュネーデルバッハはエートスを「広い意味での政治的な現実」⁽²⁶⁾と捉えるが、この現実とは具体的には可能性を実現する政治的な「諸制度」を指しているのだ、ネオ・アリストテレス主義は「制度尊重主義 (Institutionalism)」⁽²⁸⁾にならざるをえない。ところがアーレントも、ハーバーマスの曲解に関連させて論じたように、権力の成立を結局は現にある共同体感覚に依拠する「意見の強さ」に求めるのであって、「すべての政治的諸制度は権力の表明であり具体化である」(MG 42) ことから、やはり既存の「諸制度」に潜在能力の担い手を期待せざるをえないことになるのである。⁽²⁹⁾

* * *

制度尊重主義の問題は、既存の制度そのものの正当性を問う

視点が欠けていることにある。それはアーレントの場合、すでに述べたように一定の共同体感覚をもつ者のみがその共同体の成員とみなされることにより、そもそも制度の正当性が問われることはない、という問題として論じることができる。制度に対する評価が一致することは、すでに同一の共同体感覚によって保証済みなのである。しかし、共同体感覚はそれをもつ者たちには公平さを保証するかもしれないが、共同体感覚そのものが前提する利害性、すなわち諸制度そのものが前提する利害性は問うことができない。ところが、これらが少数の「弱い意見」のもち主たちや他の共同体に帰属する者たちに対して抑圧的に機能するということは、大いにありうることである。³⁰この問題について、たとえばあるべき権力を合理的で普遍的な合意の成果として捉えるならば、すでに成立している諸制度に対して異議申し立てを行なう可能性が生じる。規範の正当性そのものの妥当性要求をめぐる討議が設定されるからである。この討議はいわば共同体外部の視点と共同体内部の視点との間で行なわれるコミュニケーションであって、すでに成立している規範の正当性をたんに確認し合うだけのものではない。ハーバーマスの曲解したアーレントからは得ることのできる、このように批判を可能にするコミュニケーションという概念は、しかしアーレントの思想には首尾一貫して見出すことができない。

注

- (1) Habermas, J., > On the German-Jewish Heritage <, in *Telos*, Nr. 44, 1980, pp. 128.
- (2) Canovan, M., > A case of distorted communication. A note on Habermas und Arendt <, in *Political Theory*, Vol. 11, No. 1, Feb., 1983, p. 107.
- (3) アーレントとハーバーマスの著作および講義録からの引用は、以下の略号を用いて本文中括弧内に頁数を記す。
BPF: *Between Past and Future*, Penguin Group, 1977.
HC: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1989.
- KKP: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Beiner, R., (ed.), The University of Chicago Press, 1989.
LM: *The Life of the Mind*, A Harvest book, 1981.
MG: *Macht und Gewalt*, Piper, 1970.
PP: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, 1981.
- (4) 川崎修「ハンナ・アレントの政治思想(一)」『国家学会雑誌』第九七巻、第九・一〇号、一九八四年、五九九頁参照。また、アーレントによれば、両者の区別は近代において曖昧なものとなっている。cf. HC pp. 124.
- (5) 第四節において、この複数性がある共同体aに帰属する者たちの複数性である(にすぎない)ことを明らかにする。
- (6) 「言論を用いることを欠いた活動は、もはや活動ではないだろう。」(HC 178)
- (7) 川崎修「ハンナ・アレントの政治思想(二)」『国家学会雑誌』第九九巻、第三・四号、一九八六年、一六三頁、および齋藤純一「政治的公共性の再生をめぐる」『ハーバーマスと現代』(藤原保信、三島憲一、木前利秋編著)、新評論、一九八七年、二六四頁参照。
- (8) アーレントは、「感じる(feel)」をイタリック体にして強調している。
- (9) アーレントがポリスを念頭においていることは間違いないが、このこ

とに關して、アーレントは「政治的なものの本来の側面を取り戻すためにポリスを範例化しているだけのこと」であり、「彼女が奴隷労働に基づくポリスの秩序原理を肯定していると考える必要はない」とする見解がある。(寺島俊穂『政治哲学の復権』ミネルヴァ書房、一九九八年(三五頁))しかし、ポリスにおいて「政治的なものの本来の側面」が実現されるために、奴隷の存在が必要不可欠だったことを否定することもできない以上、少なくともこの問題を考える必要はあるだろう。

- (10) ハーバーマスは、アーレントが「政治的な公共性は、それが歪められないコミュニケーションの諸構造をあらわすかぎりにおいてのみ、正当な権力を生み出すことができる」ということを主張してゆずらない(PPP 234)と言う。しかし、これに続けてハーバーマスが引用するアーレントの文言にこういった主張が読みとれるかどうかは、きわめて疑わしい。

- (11) Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, 1988, S. 75-81, S. 123-128.
 (12) Canovan, *op. cit.*, p. 108.
 (13) cf. Canovan, *op. cit.*, p. 109.
 (14) 川崎修「前掲論文」一七三頁以下。
 (15) 三つは「思考 (thinking)」「意志 (willing)」「判断力 (judging)」である。
 (16) 川崎修「ハンナ・アーレントの政治思想(一)」六二〇頁参照。
 (17) もちろん、目的論的判断力のもつ政治的含意がまったく展開されていないわけではない。ただ、講義録が無限の進歩という人類の法則と個々の人間の尊厳との矛盾を指摘して終えられていることを考えると、アーレントの思想全体における目的論的判断力の位置づけを定めることは困難を極めると思われ、少なくともこの小論においては扱ったことができない。
 (18) Vgl. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B151.
 (19) ハーバーマスがみずから「自己のもつともよき理解者の一人とみなす

R・J・バーンスタインの解釈によれば、ハーバーマスは「関心なき観察者という立場を想定することができると考えるならば、それは幻想である」と論じている。Vgl. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, S. 310, Bernstein, R. J., *Beyond objectivism and relativism*, University of Pennsylvania Press, 1983, p. 182.

- (20) アーレントが共同体感覚と同義で用いる「共通感覚」は、カントの「共通感覚」の異同について論じる余裕はなく、以下で扱うのはアーレントの「共同体感覚」である。なお、アーレントは最後のカント講義で世界市民と共同体感覚とを結びつけて論じているが(KPP pp. 75)、「共同体感覚」が定義上、共同体の外部と内部を前提する以上、「世界共同体」の外部が想定されていることになる。それは一体何のことであろうか。たとえば「ある人の趣味は特異性が少なければ少ないほど、よりよく伝達する」ことができる(KPP 73)と言われる。

- (21) Schädclbach, H., *Was ist Neostolismus? in Moralität und Stilleheit*, Kuhlmann, W., (Hg.), Suhrkamp, 1986, S. 50.
 (22) A. a. O., S. 51.
 (23) *Ebd.*
 (24) A. a. O., S. 52
 (25) A. a. O., S. 54
 (26) アーレントも権力を表わす *Macht* が「*mögen* & *möglich* に由来するのであつて *machen* に由来するのではない」と言い、権力の「潜在的」性格(HC 200)を強調している。なお同じことは、ドイツ語のみならずギリシア語とラテン語、およびラテン語から派生したさまざまな近代の言語についても当てはまるとされる。
 (27) Schädclbach, *ebd.*
 (28) シュネーデルバッハ自身は、アーレントの思想をネオ・アリストテレス主義であると明言しているわけではない。R・ペイナールは、アーレントがネオ・アリストテレス主義の系譜には属さないことを論じている。他方、ハーバーマスは前掲論文において「アリストテレス的思考に束縛されている点にアーレントの弱点を見出す。また、J・ロールズ

も(ネオ・)アリストテレス主義について論じている箇所では「レノ
ト」は「レノ」に「レ」を添えて「レノ」である。cf. Beiner, R., > Action, Natality and Citi-
zenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom<, in *Conceptions
of Liberty in Political Philosophy*, Pelczynski, Z.A. and Gray, J.,
(ed.), The Athlone Press, 1984, Rawls, J., *Political Liberalism*,
Columbia University Press, 1993, p.206.

(8) cf. Bernstein, *op. cit.*, pp.213.

(平野正太郎 関西学院大学非常勤講師)