

活動しながら考える

—アーレント思考論の実践的側面

一九五八年出版の『人間の条件』において、「思考の営みは今回の考察からは省かれ」、「本書は労働、仕事、活動の議論に限定される」(HC:5)と述べていたハンナ・アーレントが、(死後の)一九七八年にM・マッカーシーの手を借りて出された『精神の生活』第一部において、その「思考」へと議論を集中させるにいたった契機については、一般につきのように理解されている。すなわち、イェルサレムでのアイヒマン裁判(一九六一年)を傍聴し、彼の「無思考性、*thoughtlessness*」という「際だった特質」(LMI:4)に衝撃をうけた彼女は、「善悪の問題、正不正を区別する能力は、私たちの思考能力と結びついているのだろうか」(LMI:5)と問い、「思考の営みは、〔中略〕悪を行なうことを抑制する条件になりうるのか、あるいはじつさいに悪を為さないように人びとを「条件づける」ことが可能なか」(ibid.)と問わざるをえなかったのである、と。

かくしてアーレントは、『人間の条件』における「活動的な生」の考察をいわば「補完する著作」¹⁾として、「観想的な生」それじたいを主題とする『精神の生活』を執筆しようとしたのであり、ゆえ

に両者の考察は、別々のものと見なす必要がある。それは、「政治にほとんど関心のない哲学の学生」であった彼女が、「ナチズムの衝撃によつて公的な事柄に対し突如として関心をもつようになり、「政治学においてできるだけのことはしたと感じた」のちに、ふたたび「哲学そのものへと戻る途を見いだした」ことにほかならないからだ。²⁾——いまもひろく共有されている、彼女の思考の歩みであるといつてよい。

しかし二〇〇二年に公刊された『思索日記』³⁾は、この見方に若干の修正を施すことになったのではないか。というのもこの書物は、アーレントの「思考」に対する考察が、遅くとも一九五〇年の七月にはすでに始められており、以後七〇年まで断続的に続いていたことを明らかにしたからである。³⁾一例として一九五一年と五五年の記述を挙げてみよう。——「思考と活動。〔中略〕伝達 *Mittelung* は思考と活動の中間に位置する。なぜなら、伝達がなければ思考も活動も存在しないからである。伝達は思考と活動の両方を直ちに指し示す」(DT:67)。「言葉 *Sprache* が思考と活動とを結びつけ媒介す

三 浦 隆 宏

る。思考の限界は、沈黙に圧倒されて言葉を失った真理の直観であり、活動の限界は無言の暴力である」(DT: 528)。

アーレントがこのように早い時期から「思考」に対する考察を始めていたのだとして、では彼女は、その「思考」と「活動」との関係をどのように捉えていたのだろうか。

一般的な見解をD・R・ヴィラはこう書き記す。「アーレントは思考と活動の区別に頑なにこだわった」、「アーレントは思考と活動とがともに相対的に自律していることを強調して、相互に区別すべきことを主張した」⁽⁴⁾。——のちにも見るように、彼がここで論拠としているのは、晩年のアーレントそのひとによる両者を区別する発言である。とはいえその区別は、両者の無関係さを、あるいは相容れなさを意味するのだろうか。少なくとも先に引いたふたつの文章からは、そのような両者の対立関係までは読みとれないように思われる。だとすれば、二〇年間にわたる考察の過程で、思考と活動との関係をめぐって、彼女のなかで考えに変化があったということだろうか。であるならばその理由とはなにか。

以上の問題意識のもと、本稿では、アーレントの思考論を、まずその構造に着目することで、思考と活動の相関を跡づけ(一、二、三節)、ついで通時的な観点から、両者の関係の推移とその理由を検討し(四、五節)、以上を踏まえたうえで最後に、彼女の思考論から「活動しながら考える thinking in action」⁽⁵⁾という営みを導き出す(六節)ことを試みる。

一 思考は何でないか

はじめにアーレントの考える「思考」が何でないかを確認しておくことにしよう。というのも彼女自身、「あるものが何であるかを語るさいには、それが何でないかを語らなければ同語反復になってしまふ」(LMI: 183, cf. RJ: 184)と述べているからである。⁽⁶⁾

一九五〇年七月に、アーレントはハイデガーの Sein の概念を解釈しながらこう書き記している。——「思考は思弁でも観想でも「思惟 cogitare」でもない。むしろ完成された集中、あるいは、それによってそこに他のすべての「能力」が集中する絶対的覚醒である」(DT: 12)。思考を「観想」⁽⁷⁾的なありようから区別しようとするこの考えは、『精神の生活』第I部の序論においても引き継がれており、そこでは両者の関係について、プラトンやアリストテレス、デカルトの名を出しながら、「観想が最高の精神の状態だという考えは西洋哲学の発生と同じくらい古い」、「(プラトンやアリストテレスにおいて)思考の目標と終局は観想 contemplation にあり、観想とは能動的なもの an activity ではなく受動的なもの a passivity である」、「哲学が神学の侍女となっていたキリスト教時代の伝統に従えば、思考は省察 mediation となったのであり、省察はふたたび観想に終わるのであった」と論じられている⁽⁸⁾ (LMI: 6)。

では、観想や省察と対置される思考の特徴とはどういうものか。アーレントはソクラテスやハイデガーが用いた比喩だとして、思考を「風」や「嵐」として捉え (LMI: 174, RJ: 175) それは「秩

序から外れて」(RI:167) おり、人びとを「眠りから覚めさせ、完全に目覚めて生き生きとした状態にする」(RI:176) のだと定義づける。また、思考は「私たちの知る、唯一純粹な働き」(DT:249) であるから、カントがそうしたように、それは「知識」や「知る」と「から区別されねばならないともいいう」(LMI:14, RJ:163)。なぜなら――

しかし、知ろうと望むところでは、思考することはできない。そして思考するとき、もうまったく知ろうと望むことはできない。この意味で思考は知識欲を押し殺し、知への意志は思考する能力を根絶する。信仰においては、知ろうとする精神が不可知の領域を征服するのであって、論理においては学問の精神が、思考力という不可知の領域のなかで現実的に働き、方向を見いだす能力を破壊してしまう。／思考は知りえないから、知への意志によって「限定」されない。したがって、思考は唯一の現実に「無制約的な」働きであり、自由の源泉なのである。(DT:261)

最後の一文は、後年のアーレントが「活動」と「自由」との関係について書き記していたテーゼ、「政治の存在理由は自由であり、自由が経験される場合は活動にほかならない」(BPF:145) を私たちに想い起こさせもする。仄かに見える、思考と活動とのつながりをより鮮明にすべく、以下では彼女の思考論をより内在的に検討してゆくことにしよう。

二 思考の本質――〈二者のなかの二者〉

前節において私たちは、漠然と「思考」を主語にして、その外形を跡づけてみたわけだが、それではその思考の主体とは何であろうか。アーレントは思考を考察するにあたっていくつかの問いを提出しているが、このように問うことはしていない。というのも、彼女にとつて思考の主体とは「思考する自我 thinking ego」(LMI:42, etc.) にほかならなかったからである。たとえば彼女はこの言葉にかんし、「思考する自我はじつにカントの「物自体」であり、他人に対して現われることはなく、自己に気づくというときの自己というのとは違って、それ自身には現われないが、それでいて「無ではない」。／思考する自我はまったくの能動性そのもの sheer activity であるから、年もとらなければ、性別もなく、才能もなければ、人生の物語もない」(LMI:42E) と述べている。⁽⁹⁾

そのうえでアーレントは、ソクラテスの名を出しながら、「思考の本質」を、〈二者のなかの二者 The two-in-one〉とらう「対話的構造」として定式化している (LMI:185, RJ:184)。このことばについて説明している箇所を引いておこう。

人間が本質的に、複数性において存在している man exists essentially in the plural ということを、おそらく何よりも雄弁に指し示しているのは、一人であること solitude によって、たぶん高等動物も持っていると思われる端的な自己意識が、思考の営みのあいだでは二者性

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、*duality of myself*があるからこそ、思考が真の営みたりえるのであつて、私が問う者であると同時に答える者にもなるのだ。(LMI: 185)

思考をこのように「対話的構造」として見なすのは、なにもアーレントにのみ特有なものではない。同じことを、たとえば丸山眞男であれば「人格内交流」「自己内対話」と書き記し、ガダマー(を讀むデリダ)であれば「内的対話」と呼ぶことになるであろう。

とはいえ、彼女の思考は、ここからさらに先へと進む。すなわち、「意識は思考と同じではない」としたあと、「自己認識という意味での意識がなければ思考は不可能である」(LMI: 187)と続けたうえで、「意識 consciousness」と「良心 conscience」との言語的つながりを指摘し、「思考」と「良心」との関係をこう記すことになるのである。「思考によつて——無言の対話における〈二者のなかの二者〉が——意識のなかで与えられている同一性のなかに差異が現実化され、その結果、副産物として良心が生まれる」(LMI: 193)。

私たちはこの文章によつてアーレントが、アイヒマン裁判によつてもたらされた問いに対してひとつの回答をおこなつたと見なすことができるわけだが、ここでさらに「差異 the difference」という言葉にも注目しておきたい。なぜなら、彼女は「私は他人に対しているだけでなく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独りであるわけではない。私が一人であることのなかに

は差異が差し込まれている」(LMI: 183, RJ: 184)と述べたうえで、こう書いてもいるからだ。

ようするに、私と私自身とのあいだの思考における対話のなかで、意識を人間に固有なかたちで現実化してゆくさいに見てとれるように、人間の住まいとして複数の事物のなかで与えられている現われの世界がもつている傑出した特徴である差異性と他者性 difference and otherness は、とりもなおさず人間が精神的な自我として存在するための条件でもある。というのも、この自我は二者性においてのみ存在しているからである。(LMI: 187, cf. RJ: 184)

『人間の条件』の「活動」を論じる章の冒頭において使われている「差異性」と「他者性」という言葉(HC: 176)が、ここでも用いられているのは注目に値する。またアーレントは、「思考に」本質的に内在している二者性が向かつているのは、この世の掟たる無限の複数性である」(LMI: 187)とも述べていた。つまり、「現われの世界」において行なわれる「活動」の条件が複数性であつたのと、同様に、「不可知の領域」で行なわれる「思考」の条件もまた複数性に存しているというわけだ。こうして私たちは、「複数性」という条件を介して、思考と活動との関連性をひとまずひとつ指摘しえたことになる。

三 思考と比喩的な言論

つづけて本節では、「活動」において欠かせない要素であった「言論 *speech*」が、思考とどうかかわっているのかを、つぎの引用を手がかりにして考えてみたい。

「……」比喩的な言語 *language* は、精神が「外部の感覚現象」となるための唯一の方法であり、沈黙したままの、「世界に」現われな
い営みでさえも、私と私自身との沈黙の対話である言論によって成
り立っているが、これは魂の生活にはまったく当てはまらない。概
念的で比喩的な言論というのは、思考の営み、精神の働きにはじつ
によく適したものだが、魂の生活は、その性格が充分表わされてい
る場合、言論よりもひとつのまなざしや音、しぐさによってずっと
よく表現される。(LMI : 31)

同様にアーレントは他の箇所でも、「言論を必要としているのは私たちの魂ではなく精神である」(LMI : 98)と述べている。したがって、まずは「精神 *the mind*」と「魂 *the soul*」との違いを確認しておく必要があるだろう。

アーレントは、「精神について当てはまるものが魂には当てはまらないし、その反対も真である」(LMI : 33)、「すべての精神の営みはたしかに現われの世界からひきこもるが、このひきこもりは自己ないしは魂の内面に向けてのものではない」(LMI : 32)と述べている。では、「精神」と「魂」とにおいてこのような違いが生じ

てくるその理由とは何か。それは、「私たちの魂の経験は身体と非常に深く結びついている」(ibid.)、「私たちの魂の情念と感情は身体に結びつけられて *body-bound* いる」(LMI : 35) というように、後者が「身体」(という軀)と結びついて存在しているのに対して、前者はそうではないという点にある。たしかに喜びや悲しみの感情は、しぐさなどの動作を伴って表わされる。「魂の情念と感情」は、言葉よりも身体によって雄弁に(しかし画的に¹⁷⁾表現されるといつてよい。

それに対して、「思考する存在者は話そうという衝動 *an urge to speak* をもち、話す存在者は考えようとする衝動をもち」(LMI : 99) というように、「精神」は「言論」と結びつく——そうアーレントはいう。すなわち、「精神の営みはそれじたいでは見えないものだし、また見えないものに関わるもののだが、これがあらわになるのは言論を通してのみのことである」(LMI : 98) というのだ。

そして、アーレントはこの精神、すなわち思考による「言論」に対して、つぎのような追記をする。——「言語という媒体によってのみ、精神の営みは外の世界 *the outside world* に表現されるだけでなく、精神的な自我にも表わされるのだが、それでも、言語が思考の営みに充分適したものになつていくかといえば、視覚が見る働きのためにあるほどにはけつしてない。どんな言語でも精神の営みの要求にふさわしくできあがった語彙をもつてはいない。必要なあいには、どれも感覚経験や日常生活のほかの経験にともとは照応している単語を借りてきてその語彙とするのである」(LMI : 102)。

つまり、「思考の言語は本質的に比喩的である」(LMI: 110)というわけであるが、ここで重要なのは、思考がその「比喩的な言葉」を、「日常世界」から借りてくるという点である。というのも、こうして思考は、「ひきこもり」状態から抜け出すことが可能となるからである。

このような類比、比喩的な言語による語りかたが、カントによれば、ここでは思考 *thinking* と呼んでいる思弁的理性が表わされるためのひとつの方法なのだという。比喩は「抽象的で」イメージを欠いた思考 *thought* に対して、現われの世界から取ってきた直感を提供する。それによって「私たちの概念の実在性を証示し」、そうして精神の営みの前提条件である現われの世界からのひきこもった状態から、いわばもとに戻ることになるのだ。(LMI: 103)

以上で、活動において強固な結びつきをもっていた「言論」が、思考においても同様に深くかかわりあっているということを確認したといってもよいだろう。⁽¹⁸⁾

四 思考と活動の区別への問い

さて私たちはここまでで、思考が活動と同様に、複数性および言論という性質を併せもつということを確認してきたわけであるが、しかしこれだけでは、両者の営みが、いわば「現われの世界」を裂け目にして（一方はその世界において、他方はそこからひきこもつ

て）、相似的な働きをするということは示せても、両者が区別されて然るべきだという考えを覆すまでにはいたっていない。私たちとしては、思考と活動の両者の絡み合いをも指摘する必要がある。しかし、その前に問う必要があるのは、このように共通の性質をもつ思考と活動とが区別されなければならないとされるその理由である。たとえば一九七二年に開かれた、アーレントを囲む会議での席上で彼女は「思考と活動とは同じではありません」と述べ、ふたつの営みは「実存的な」位置を「まったく異にしています」と断言している。⁽²⁰⁾ また、一九六五年から翌年にかけて行なわれた「道徳哲学の諸問題」と題する講義においても、両者の関係についてこう述べていた。「思考と活動はただ単に異なるだけではない。ふたつの営みのあいだには内的な緊張 *an inherent tension* が存在する」(RJ: 105)。「政治的に言えば、思考と活動の主な違いは、思考するときには私は自己か、他なる自己と共にいるのに対して、活動を始めるや否や、私は他の多くの人びとと共にいるということになるのである」(RJ: 106)。

もちろん、私たちがとて両者の営みが同一であると考えているわけではない。しかし、明らかにその「実存的な」位置を異にするであろう、労働と思考、あるいは制作／仕事と思考とは違い (DT: 203)、活動と思考とは、複数性と言論という共通の紐帯を内蔵しているのであった。それなのになぜ、アーレントは両者の区別にこれほど固執する（ようになった）のか。この疑問は、たとえば一九五三年になされた講義の草稿「伝統と近代」において彼女が、

「思考と活動との対立」を、「思考からリアリティを奪い、活動からは意味を奪うことで双方を無意味にしてしまっ」(BPF: 25)と書き記していたことを思い起こせば、なおさら強まってくるはずである。

この点について、私たちが冒頭において引いたヴィラは、アーレントが、「思考と活動(または理論と実践)との統一という理想に強い懐疑を抱き続けていた」その理由として、彼女が同時代に体験したであろう「マルクス主義やその他の理論主導、イデオロギー主導の運動」が、おなじ理想を「追求していた」ことを記し、そのため「アーレントには思考と活動との区別を守り抜くことに非常に強い理由があったのだ」という考えのもと、しかし「一九六〇年代以降のいくつかの試論において」、彼女が「思考と活動とのあいだに判断の能力を措定して、ある種の橋渡しのようなものと見ていたらしいのは確かである」とも述べたうえ、「思考と判断力」を主題として検討する作業を試みている。また同様に私たちが冒頭において引用したM・カノヴァンは、「彼女の主要な関心事のひとつは、思考と活動、哲学と政治との関係である」と述べることで、「両者の「ある種の緊張」を主題として設定し、彼女が「二種類の思考を区別しているように思われる」という視点のもと、その思考論を「政治的思考」の側面と「哲学的思考」の側面の両面から捉える作業を行なっている。いずれの論考も、哲学と政治の関係を問いなおすものであるといつてよい。⁽²⁶⁾

五 アイヒマン裁判が思考論へ及ぼした影響

これらふたつの先行研究をもとにしつつも、私たちがアーレントの思考論をいま少しべつの視座から捉えるために提出したい仮説それは、一九五〇年七月から断続的に続けられてきた「思考」の考察が、アイヒマン裁判を彼女が経験することによって、「道徳的な意味合い」(RI: 16a)を強める方向へと変わっていったのではないかというものである。すなわち彼女は、アイヒマン裁判以前の思考論(私たちがこれまで引用・参照してきた『思索日記』や、一九五四年の講義草稿「ソクラテス」など)においては、思考と活動とを関連づけながら考察していたのに対して、裁判を傍聴することで見取った「悪の凡庸さ」(LMI: 3)というものに衝撃を受けて以降の思考論(「道徳哲学の諸問題」(一九六五―六六年)や「思考と道徳的考察」(一九七一年)⁽²⁶⁾)を経て、『精神の生活』第一部へと結実)では、逆に思考と活動とを区別しながら考えることで、むしろ「良心」などの道徳的な性質をそれに与えようとしたのではないか。⁽²⁶⁾ というのも、活動には「およそありえそうもないもの」としての「奇蹟」(BPF: 16g, etc.)を引き起こす力がたとえあるにせよ、道徳的な側面は存在しないとされるため、アイヒマン裁判以後の思考論が、「活動」との連関を失う方向で考えられてゆくのは、なるほど当然のこととも思われるわけである。⁽²⁶⁾

たとえば『人間の条件』の序文においてすでにアーレントは、「現代の明白な特徴」として「無思考性」を挙げ、それを「思慮の

足りない不注意、絶望的な混乱、陳腐で空虚になった「諸真理」の自己満足的な繰り返し」(HC: 5)として捉えているが、だからといって(私たちが冒頭で引用したように)思考を、「善悪の問題、正不正を区別する能力」(LMI: 5)と関連づけるような見方はしていない。なにより同書の最終段落において彼女が、「思考は、(中略)人びとが政治的自由のなかで生きていくところではまだ可能であり、疑いもなく現存している」(HC: 324)と書き記していることも、「政治的自由」が活動によって経験されるものである以上一九五〇年代の彼女が、思考を活動と関連づけながら考察していたことの何よりの証左であると考えられるのではないか。

そして、これはカノヴァンが指摘していたことであるが、「もしアイヒマンに反省的思考の能力があれば、彼は決してナチにならなかったであろう」というふうにして思考の(道徳的な)意味を説いてしまうと、しかし、「一九三三年という切迫した状況において、最も深い思考はハイデガーをナチズム支持から、少なくとももしばらくの間は、救出できなかつた」という「矛盾」に私たちは直面してしまわざるをえなくなるのではないだろうか。つまり、活動との連関を失った「孤独な思考」は、「思索者の共通感覚を弱め、世界における生活能力を奪うことが充分ありうる」ことになる怖れがあるかもしれないのである。かつてR・ペイナーが指摘していたように、「アーレントの判断力への関心が時とともに変化した」のはそのためだとも考えられよう。つまり彼女は、判断力を「活動者 actor」に對置される、(公的精神はもっているが)孤立した観照

contemplatorの特権とみなす傾向が強くなった」わけである。ゆえにアイヒマン裁判以後の道徳的な思考論については、別途この判断力論の変容という観点と絡めて検討される必要がある、これはまた別の課題となる。とはいえ、私たちはここで裁判以前において彼女が考察をかざっていた、活動と関係づけられたかたちでの思考にも目を向けておく必要があるのではないか。というのも、「思考が私自身との交わりから生まれるのと同じように、共通感覚の妥当性は、人びととの交わりのうちから生まれる」(RJ: 141)と彼女自身が述べているように、えてして共通感覚を弱める傾向にある思考は、「他者との交わり」(BPF: 148, Pp: 21, etc.)においてなされる活動の営みへと接続されることで、その欠点を補うことが期待できるかもしれないからである。

六 活動しながら考える——レッシング、ヤスパース、ソクラテスという範例

ところでカノヴァンは、アーレント思考論の行程を「ペネロペの織物」になぞらえつつ、そこには「彼女が関わっていた絶え間ない解きほぐしを逃れて残っている部分があるだろうか」と問い、「その断片の多くの端は結ばれていない状態である」ものの、「残っていると答えなければならぬ」と述べている。そこで最後に、その「断片」のいくつかを列挙してゆくことで、彼女の思考論がもともと有していた実践的な側面を引き出してみることになしよう。

アーレントは、一九五九年にハンブルグ自由市で行なわれたレッシング賞受賞講演である「暗い時代の人間性について——レッシング考」において、レッシングの「自立的思考」に着目することで、そこから、「新たな種類の思考、すなわち柱も支柱も、基準も伝統も必要とせず、未知の土地を松葉杖なしで自由に動きまわるような思考」(MDT: 10)——いわゆる「手すりなき思考」^⑧——を取り出しているが、その過程でこう述べている。

レッシングは思考のなかへと退却しましたが、しかし自分自身のなかへと退却したわけではありません。もし彼にとつて活動と思考 *action and thought* とのあいだに密やかな連関が存在していたとするならば（引用によって証明することはできませんが、私はそれが存在していたと確信しています）、その連関は、活動も思考もともに運動の形態において生起するという事実、またそれゆえに自由は両者の基盤であり、それは運動の自由にはかならないという事実によつて構成されていました。(MDT: 9)

このあとアーレントは、「彼の「自立的思考」と活動との密やかな関係は、彼がけつして思考を結果 *results* に結びつけようとしなかったことのなかにあります」(MDT: 10)と続けていくのだが、これは逆に言えば、私たちが第一節でみた、観想において「終局」を迎えるようなものではない、人びとを「眠りから覚めさせ」るような働きをする「思考」には、「活動」と「密やかな連関／関係」を取り結ぶ可能性、すなわち《活動しながら考える》という

形態をとる可能性が存在しうる、ということを示唆していると言えるだろう。たとえば彼女は、プラトンと対比させながらこうも言う——「レッシングの思考は、私と私自身とのあいだの（プラトンのな）静かな対話 *silent dialogue* ではなく、他者を予期した対話 *an anticipated dialogue with others* なのです」(ibid.)。ちなみに、彼女において活動とは、「他者の存在を必要とする」(HC: 22, BPF: 154, 220) 営みとして特徴づけられるものであった。

また、その二年前の一九五七年に発表した「カール・ヤスパース——世界国家の市民？」のなかでアーレントは、ヤスパースの「無限のコミュニケーション」という概念を解釈しながら、「真理はそれじたい伝達可能なものであり、コミュニケーションの外においては、真理は消滅し、かつ表現不可能となる。「実存の」領域においては、真理とコミュニケーションとは同一である」(MDT: 85)と述べたうえで、こう書き記していた。

真理とコミュニケーションを同一のものとする哲学は、たんなる観想にたずさわるだけのいわゆる象牙の塔を立ち去ることになる。思考は、実用的 *pragmatic* ではなくとも実践的 *practical* となる。それは人びとのあいだでの一種の実践 *practice* なのであり、みずからが選んだ孤独 *solitude* のなかでなされる個人的なパフォーマンスではない。(MDT: 86)

もつとも、死の直前に書き上げられたとされる『精神の生活』第II部のまさに最終節において、アーレントはヤスパースの哲学

を、(M・ブーバーの「私と汝 I-thou の哲学」とともに)「誤り」(LMI: 200)と断じ、「私たちがつねに共通世界の変革に従事している活動は、私と私自身との対話のなかでなされる思考という一人だけの仕事に対し、考えられるかぎり鋭く対立している」(ibid.)と述べてしまうわけであるが、少なくともアイヒマン裁判以前の彼女が、人びとのあいだでなされる哲学が「象牙の塔」(たる大学)を飛び出して、街なかで実践的に営まれる姿を思い描いていたことは確かであろう。

そして最後に、アーレントがソクラテスの営為に着目することで導き出していた言葉を挙げておくと、彼女は一九五四年に執筆した講義草稿において、「ソクラテスの哲学的営為に対する、驚くほど独創的で非常に共感に満ちた解釈」を行ないつつ、そこで彼女は、「人間とは思考する存在と活動する存在とがひとつになった存在である man is a thinking and an acting being in one との自覚、つまり、人間にあつてはみずからの活動にはみずからの思考が必ず不可避的に付随するものだと自覚は、人びとおよび市民の特性を高めていくことになる」(PP: 23)と書いている。なお、ソクラテスへの言及は、その後の『精神の生活』第一部においても継続されており、そこで彼女は、彼を「思考への情熱と活動への情熱という見かけ上矛盾するふたつの情熱を自分のなかで統一している思想家」(LMI: 167)と規定したあとで、その思考と活動との「統一」についてつぎのように述べていた。

「それは」活動に思考を適用したり、活動にふさわしい理論的基準を確立することに熱心であるという意味ではなく、私たち自身が現われの世界での経験と、それについて思考しようとする欲求とのあいだを行ったり来たりするのと同じように、どちらの面にも同じように精通しており、ちょうど見た目には、一方から他方へといともやすやすと移動できるというような、ずっと重要な意味でのことである。(ibid.)

「現われの世界での経験と、それについて思考しようとする欲求とのあいだを行ったり来たりする」という、活動と思考とのあいだの往還関係を名ざす言葉、これこそ私たちが今回の考察から導き出したい「活動しながら考える」という営みの骨格にほかならない。そして彼女自身、アイヒマン裁判以前の一九五九年の段階においては、「複数的な人間が、「その関係から活動が生起する平等な者どうし」として、また「思考の営みの相手としての自己をきちんと持つて」、共生できるための「ふたつの基本的様式」について、つまりは「活動と思考の関係、あるいは政治と哲学の関係」について考察を行なうはずだった」(PP: xviii)——J・コーンもそう述べている。とはいえ、それが果たされることはなかったのである。あとに残された私たちとしては、私たち自身が、つぎに活動しながら、考えてゆくことで、彼女が各々の先人の営みに言寄せるかたちで書き留めていた、いくつかの「断片」のその端をひとつひとつを結び合わせてゆく必要があるのだろう。それが彼女の思考論から私たち

が引き受けるべきひとつの実践的な課題となるはずである。

註

本稿で引用・参照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。引用における「」内は引用者による補足を、／は改行を意味する。引用にあたっては、既刊の邦訳書の訳文に一部変更の手を加えさせていただいた場合もある。

BPF: *Between Past and Future*, Penguin Books, 2006. (引田隆也・齋藤純一訳『過去と未来の間』みすず書房、一九九四年)

DT: *Denkgebuch 1950 bis 1973*, Piper, 2002. (青木隆嘉訳『思索日記Ⅰ一九五〇―一九五三』、『思索日記Ⅱ一九五三―一九七三』法政大学出版局、二〇〇六年)

HC: *The Human Condition 2nd ed.*, The University of Chicago Press, 1998. (志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫、一九九四年)

LMI, 2: *The Life of the Mind: One Thinking, Two Writings*, Harcourt Brace Javanovich, 1978. (佐藤和夫訳『精神の生活(上)』、『精神の生活(下)』岩波書店、一九九四年)

MDT: *Men in Dark Times*, A Harvest Book, 1995. (阿部齊訳『暗い時代の人々』ちくま学芸文庫、二〇〇五年)

PP: *The Promise of Politics*, Schocken Books, 2005. (高橋勇夫訳『政治の約束』筑摩書房、二〇〇八年)

RJ: *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, 2005. (中山元訳『責任と判断』筑摩書房、二〇〇七年)

(1) Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, 1982, p. 381. (荒川幾男・原二子・木間直子・宮内寿子訳『ハンナ・アーレント伝』晶文社、一九九九年、五〇九頁)

(2) Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, 1992, p. 253. (寺島俊穂・伊藤洋典訳『アーレント政治思想の再解釈』未来社、二〇〇四年、三二四―三二五

頁)

(3) もっともこのことは、一九五〇年代に記された諸著作のあちらこちらで、「思考」についての記述が散見されていたことから窺い知ることができただろう。とはいえ『思索日記』の公刊は、そこで編者が註記しているように、「思考―活動」の主題が、「ハンナ・アーレントの生涯のテーマ」(DT: 910)にほかならなかつたことを明らかにしたのである。

(4) Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, 1999, p. 88, 91. (伊藤哲・磯山甚一訳『政治・哲学・恐怖——ハンナ・アーレントの思想』法政大学出版局、二〇〇四年、一三五、一四一頁)

(5) 一九六五年十二月には以下の記述がある。「活動と思考には言葉が共通している。活動しながら考える Ich denke im Handeln のも、言葉を使う限りで起るものだ。」(DT: 644)

(6) じつさいアーレントは、「権威とは何であったか」と問うに際し、まず「権威とは何でなかつたか」(BPF: 92)を記述することから始めていた。なお、「精神の生活」第一部の序論には、ハイデガーの以下の言葉がエピグラフとして掲げられている。「思考は科学のように知識をもたらしてはしない。／思考は役に立つ人生訓を作りだしてはしない。／思考は森羅万象のなぞを解きほしめない。／思考は活動への力 the power to act を直接与えはしない。」

(7) 後論のために付記しておく、アーレントは「歴史の概念」のある箇所、観想を「活動もそして言論を伴わぬ、actionless and even speechless」(BPF: 47)と定義している。

(8) なお、つづく箇所、アーレントは、「近代の登場とともに、思考は基本的には体系化された知識としての科学の侍女となった」と述べたうえ、「その具体的な姿として、『推論的な discursive 思考』や『計算 reckoning』的な思考を挙げてもよい」(LMI: 7)。

(9) たゞしばしば、「何が私たちに思考をさせるのか」「思考するとき私たちは何をしているのか」「思考するとき私たちがどこにいるのか」「思考はなんの役に立つのか」など。

- (10) さらにアーレントは、「思考の際だった性格のひとつは比較を絶するほどの迅速さ *swiftness* である」とし、「それは非物質的なものである」から、「思考する自我の観点からすると、身体は障害物以外の何ものでもない」とも述べている (LMI: 44, cf. RJ: 186)。
- (11) 丸山眞男『自己内対話』みすず書房、一九九八年、二五二頁。
- (12) ジャック・デリダ『雄羊』林好雄訳、ちくま学芸文庫、二〇〇六年、九頁。訳者による訳註(一〇〇—一〇二頁)も参照。
- (13) 「言語において『意識』と『良心』とが分離するのには長い時間がかかった。いまでも言語によつては、たとえばフランス語のように、両者が分離されていないこともある。道徳的あるいは法的な事象において理解されるような良心は、意識とちょうど同じように、つねに私たちともにあることになっている。そしてこの良心は、私たちに何をなすべきか、何を後悔すべきかを教えてくれると考えられている。」(LMI: 190, cf. RJ: 186)
- (14) アーレントがこの「私が私自身とともにいる状態」を *solitude* と呼び、「私がたんに独りでいる状態」とある *loneliness* から区別する (LMI: 74) ことはよく知られている。
- (15) 以下の言葉も参照。「人びとは、すべての地上の存在者と同様に複数性において存在しているだけではなく、各人それぞれのなかにもこの複数性の徴候を有している」(pp: 22)。なお、アーレントの「複数性」の概念については、齋藤純一『政治と複数性——民主的な公共性にむけて』(岩波書店、二〇〇八年)の二とくに第二章、第三章、第四章を参照。
- (16) たとえばつぎの言葉を参照。「言論を欠いた活動がもはや活動でありえないのは、そこにはもはや活動者 *actor* がいないからである。活動者すなわち行為者 *the doer of deeds* は、彼が同時に言葉の話し手である場合のみ可能なのである。」(HC: 178f)
- (17) たとえばアーレントは、「魂」を対象とする心理学に対してこう述べている。「科学として、魂の『内面は私たちにみな同一である』ということを前提としている心理学」は、「単調な画一さをまぬがれえず」、それは「表に出ている人間の行為 *conduct* のきわめて変化に満ちた豊かさ

- と非常にはつきりと対比的なものとなっている」(LMI: 35)。
- (18) 活動と言論と思考の関係については、『人間の条件』に以下の記述がある。「……」世界性という点から見ると、活動と言論と思考は、これらのうちの二つが仕事あるいは労働と共有している以上に多くのものを共有している。すなわち、活動と言論と思考は、それらについてはなにも「生産」せず、生まず、生命そのものと同じように空虚である。」(HC: 95)
- (19) 思考と活動の共通点として、複数性と言論とを指摘してきたのはなにも恣意的な選択ではない。なぜなら、両者の関係についてアーレント自身がつぎのように述べているからである。「言論の能力と人間の複数性の事実は相互に呼応し合っている。それは、私が世界のなかで一緒にいる人びととコミュニケーションをとるのに言葉を用いるという意味で妥当するだけでなく、私は私自身と語ることで私自身と共に生きるという、より積極的な意味においてそうなのである。」(pp: 20)
- (20) Hannah Arendt, "On Hannah Arendt", in Melvyn Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, 1979, pp. 304-305. ヴィラも同じ箇所を引いている。 Cf. Dana R. Villa, *op. cit.*, p. 87. (邦訳一三四頁) なお一九六九年一〇月にアーレントは、「ヤスパースやハイデガーも含めて——哲学者たちが一種の活動 *a mode of action* として理解した思考」と記したうえで、「そういう立場に対して——(1) 思考は活動ではない *Thinking is not acting*」(中略)(2) 思考=笛吹き」(DT: 742f.) と書いている。
- (21) Dana R. Villa, *op. cit.*, p. 88. (邦訳一三五—一三六頁)
- (22) 思考と判断力との関係について、アーレント自身はつぎのように述べている。「個物を判断する能力は、(中略) 思考する能力と同じではない。思考は不可視のものを扱い、目の前にないものを表現しようとする。判断はつねに個物や身近にあるものに関わる。しかし、意識と良心の場合と同様にこのふたつの能力は相関している。」(LMI: 193)
- (23) Margaret Canovan, *op. cit.*, p. 253. (邦訳一三四頁)
- (24) *Ibid.*, p. 254. (邦訳一三五頁)
- (25) *Ibid.*, p. 266. (邦訳一三四頁)

- (26) ほかにも、宇野重規「政治を哲学する 1 政治と哲学の微妙な関係」〔本〕二〇一〇年四月号、講談社〕を参照。そこで宇野は、「彼女はひたすらに政治と哲学の関係を説き続けた。言い換えるならば、政治と哲学の緊張関係を説き続けることを通じて、逆説的に、両者の分離不可能な結びつきを強調したとも言える」(二三頁)と述べている。
- (27) 本稿で PP の略記のもと引用・参照してきたテキストがこれにあたる。
- (28) 本稿で RJ の略記のもと引用・参照してきたテキストがこれらにあたる。
- (29) たとえば一九六九年九月にアーレントはこう書いている。「思考しない者に道徳的に行動することを期待するのはまったくナンセンスである。思考しないこと、たとえば自分が他人にすることが自分に起こったとき、自分はどういう気持ちになるかを想像しないこと——これが「悪」なのである。」(DT: 740)
- (30) 以下の言葉を参照。「私たちが活動を始め、始まりを創ろうとしたすと、たちまちいつさきの道徳は始まることをやめてしまう。この始まりを道徳は決して企てたことがない。活動はすべて本質的に無道徳なもの amoralisch なのである。」(DT: 520f.)
- (31) これは「悪」に対するアーレントの考えが変化したということでもある。つまり裁判傍聴以前において彼女は、『全体主義』を「根源的な悪」(DT: 68)として理解していたが、被告人を実際に目にして以降は、それを「凡庸な悪」として捉え返すようになったのである。
- (32) ここで私たちは、現在でもアーレントの名著と目されることの多い『人間の条件』が、当時の彼女が出版を予定していた『政治入門』の「序論」的な位置づけをもつものにすぎなかったという点に注意する必要がある。たとえば『政治とは何か』の編者 U・ルツツはその評註のなかで、「政治入門」は『人間の条件』が終わったところから始まるはずのものだった」と述べている。 Hannah Arendt, *Was ist Politik?: Fragmente aus dem Nachlass*, hrg. von Ursula Lutz, Piper, 1993, S. 148f. (ハンナ・アーレント『政治とは何か』佐藤和夫訳、岩波書店、二〇〇四年、二二七頁)
- (33) Margaret Canovan, *op. cit.*, p. 269. (邦訳三四四頁)
- (34) *Ibid.*, p. 270. (邦訳三四四—三四五頁)
- (35) *Ibid.*, p. 272. (邦訳三四八頁)
- (36) *Ibid.*
- (37) *Ibid.* (邦訳三四七頁)
- (38) リチャード・J・バースタイン『手すりなき思考——現代思想の倫理——政治的地平——』谷徹・谷優訳、産業図書、一九九七年、日本語版への序文、六頁。
- (39) この「見解の修正」についてよりくわしくは、 Cf. Margaret Canovan, *op. cit.*, p. 262ff. (邦訳三三五—三三七頁)
- (40) ケセフオンやプラトンの描くソクラテスが、歴史上の人物としての彼を正確に描いたものであるかどうかについては、アーレント自身注意書きを記している。 Cf. RJ: 169
- (41) Dana R. Villa, *op. cit.*, p. 205. (邦訳三〇五頁)
- (42) ここで筆者が具体的に念頭に置いているものとして、「哲学カフェ」などの公的な対話実践の営みを挙げるができる。寺田俊郎ほか「哲学カフェへようこそ——哲学の対話実践へ」①②(月刊『言語』第三十五巻第一号—第十二号、大修館書店)を参照。