

## 「思考」と「始まり」: アーレントによるハイデガーの批判的継承についての一考察

小石川和永

### はじめに:

本研究は、ハンナ・アーレント最晩年の思索の営みである『精神の生活』(思考)(1978)が『カントと形而上学の問題』(1929)を中心としたハイデガー批判であること、さらに『カント政治哲学の講義』(1982)は、そうした批判を踏まえた上でのアーレントによるハイデガーへの応答であることを示すものである。<sup>1</sup> より具体的には、アーレントの実存理解の背後にハイデガーによるカントの超越論的構想力解釈についての批判的継承が横たわることを描出することで、そこにアーレント独自の実存理解の理論的枠組みが提出されていることを論証する。<sup>2</sup>

### I. 「凡庸な悪」と「思考」への問い:

アーレントが *LM I* で思考について改めて思索を廻らせるに到った直接の理由は、彼女がアイヒマンに見いだした「凡庸な悪」だった。<sup>3</sup> アイヒマンの悪を「凡庸」と呼ぶことでアーレントは大きな非難の渦に投げ込まれたが、彼女はそこに、これまで(西洋の)哲学や神学で考えられてきた「悪」とは全く異なる「悪」をみた。シェイクスピアが描いたりチャード三世やイアゴ、或いは旧約聖書のカインとは異なり、アイヒマンには「悪を為そう」という明確な意図はなく、また自らが「悪を為した」という認識や反省もなかった。端的に言えば、彼は自らの行為に対して全く責任を感じていなかったのであり、彼には「思考」が欠如していた。すなわち、「無思考性」こそが「凡庸な悪」の顕著な特徴だったのである。アーレントは問う、「善と悪の問題、間違ったことと正しいこととを区別する私たちの能力とは、私たちの思考する能力と繋がっている

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, ed. Mary McCarthy, One-volume edition (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, Publisher, 1978). 以下、*LM I*。同、*Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner, (The University of Chicago Press, 1982). 以下、*LKPP*。*LM I* については英語原典から、私訳を引用文に当てる。*LKPP* の引用については、『カント政治哲学の講義』、浜田義文 完訳、法政大学出版局 (1987)を用い、英語原典の頁の後ろに括弧書きで同訳書の頁を示す。

<sup>2</sup> こうした主題に対し、二つの疑問が直ちに挙げられると予想する。すなわち、1) 活動的生 (*vita activa*) と観想的生 (*vita contemplativa*) との関連、および、その連続性の有無について。2) そもそも、何故、ハイデガーが批判の対象なのか? という問いである。1) については *LKPP* の編者であり、同書に自身の解釈試論を含めたロナルド・ベイナーの見解がその非連続性を指摘した代表的なものとして挙げられよう。すなわち、ベイナーは、アーレントには二つの判断力理解(行為者の判断力と注視者のそれ)とした上で、*LKPP* でのアーレントは行為論から撤退したと述べている。「アーレントはこの [二つの判断力の着想の内の] 緊張を廃棄し、後者の判断力の着想を全面的に選択することによって、最終的な解決をなし遂げる。しかしそれは、判断力の修正された概念の中で、活動的生活への一切の関わりを閉め出すという犠牲を払って得られた、無理な整合性である。— 精神的活動と世間的な活動との間の固定的な分離に固執することによって、アーレントは活動的生活の世界から判断作用を追放せざるを得なかった—。」*LKPP*, P. 140. (210)。本研究はベイナーの立場とは異なり、アーレントの構想力解釈を軸にむしろ積極的に二つの生の連続性を示すことを目的とする。

<sup>3</sup> Arendt. *LM I*. P.3.

のかもしれない?」、と。<sup>4</sup>

「凡庸な悪」の特徴とは、「悪を為そうとする動機(意志)の不在」と「悪を為したという自覚の不在」(良心の呵責・責任感をもたらす反省の不在)であることに注目したい。「動機」とは「未だない」物事への意図であり、「良心の呵責や責任感」とは、「既に起きた」ことについての反省である。両者はそれぞれ未来 (not yet) と過去 (no more) という時制に読み替えることが出来る。つまり、「無思考性」が時制の不在を意味するのならば、「思考」とは「過去」と「未来」との間に横たわると指摘できる。「凡庸な悪」の「無思考性」を端緒に「思考」について改めて思索を巡らせる、というアーレントの「思考」の営みは、過去と未来との間に存在する存在者(実存)についての考察だと言い換えることが出来る。その意味において、「凡庸な悪」という「無思考性」とは、存在の忘却を指すとも言えるだろうし、アーレントが問題としているのが単に「思考」についてだけに限定されたものではなく、むしろ実存を基底に据えた「存在」と「思考」との関係についての問いであると提出しうる。私たちは既に此処にハイデガーの基礎存在論と類似した、哲学的議論が示されていることに気づく。すなわち、ハイデガーがそうであるように、存在についての問いは、翻って有限な存在者と自覚する実存の生の、その存在様態への問いとして、問いを発する者に戻ってくるのである。しかし両者の類似性は、極めて接近したものに見えながらも、本質的には平行線を描く。

アーレントが「形而上学的誤謬」と呼ぶ問題は、*LMI* がハイデガーの基礎存在論と平行する思索をその射程に置いていることを示唆する。<sup>5</sup> この誤謬とは、カントが発見した「理性のスキャンダル」を受容したドイツ観念論者たちによる「思考」についての考察—すなわち、「真理[認識]のモデルに基づいて意味[思考]を解釈した」ことを指す。<sup>6</sup> 明らかにハイデガーはそのような誤謬を犯した哲学者だと名指しされる。<sup>7</sup> 下の引用文は、その理由を考える上で示唆に富む。

カントもその後継者達も思考がある種の活動であることに注意を払わず、ましてや[それが]思惟する自我[コギト]の経験であることを顧みなかった理由は、そうした区分にもかかわらず、彼等が認識の基準と結果である確実性と証拠とを[思考を測る]基準に適用し、[認識と同じような]結果を[思考に]要求したからである。<sup>8</sup>

そもそもカントの立てた理性と認識との区分はそれぞれの対象自体を分けることを意味していたはずであったが、カントの後継者達は認識のモデルで思考を解釈し、尚かつ、その結果につ

<sup>4</sup> *Ibid.* P.5.

<sup>5</sup> *Ibid.* P. 15.

<sup>6</sup> *Ibid.* Pp. 14-15. アーレントは「理性のスキャンダル」の起源をカントによる理性(*Vernunft*)と悟性(*Verstand*)との区分に見る。カント自身は、この区分によって「信仰に余地を与えた」と考えたが、アーレントに言わせれば、それは「認識から思考を切り離すこと」を意味したのであり、信仰にではなく、「思考に余地」を与える帰結をもたらした。

<sup>7</sup> 「これについて最近の、そしてある意味において最も衝撃な実例が〈存在の意味についての問いを一新する〉を掲げることによって始められた、ハイデガーの『存在と時間』においておきた。」

<sup>8</sup> *Ibid.* P. 15.

いて、認識に固有な明証性が、あたかも思考にも認めうるかのように主張した点に、アーレントは彼等の犯した誤謬を見る。上の引用文の「自我」をハイデガーの「自己」に置きかえると、アーレントが敢えてハイデガーの名を挙げたその意図がはっきりとしてくる。

ハイデガーは「存在の意味」と「存在の真理」とは同じである」と主張するが、それは「思考」活動を以て、有限な存在者(実存)の存在の意味についての問いを基礎付けるからである。しかし、有限な存在者の思考活動から存在の意味を問うことが存在の「真理」を明らかにするのであれば、その際の「思考者」とは「誰」なのか？ハイデガーの言う「自己」とは、思惟する「自我」ではないのか？「凡庸な悪」の問題を考える際に、ハイデガーの提出する「自己」と「思考」との関係に問題はないのか？しかし、一度でも同書を手にとった者ならば、こうした問題意識が、実際にそこでどのように展開されているのか、困惑することだろう。何故ならば、アーレントは自身の手法について、最終節に辿り着くまで明かさないからだ。<sup>9</sup> Jacques Taminiaux (1928-2019) が指摘しているように、アーレントはハイデガーから現象学的解体の手法を継承した。しかし、その解体のプロセスとそれが明らかにするものとは、アーレント独自のものである。次節では、*LMI* においてアーレントがこうした手法を用いて、ハイデガーの基礎存在論を如何に批判し、何を解体しようとしているのかを、ハイデガーのカント解釈を参照にしつつ跡づける。<sup>10</sup>

## II. 「現れの志向性」と「思考」：アーレントのハイデガー批判

さて、アーレントの(隠された?)意図は、同書第1章が「現れ」(Appearance)―すなわち、認識の考察に当てられていることに、まず仄めかされる。アーレントの提出する「認識」とは、端的に言って間主観性に担保されるものである。世界のリアリティとは、間主観的な認識から成っている。それは、誰一人として同じ人間はいないこと、一人一人の人間が世界の中で独自の場所を占め、そこから世界を見ていることに由来する。<sup>11</sup> 注意すべきは、アーレントが世界のリ

<sup>9</sup> アーレントは本論最終節、同書20節のそれも終わり近くに自身がこの著作で行ったことが「形而上学の誤謬」を扱うことによって、自分もまた「形而上学の解体」を行った人々に名を連ねた、といった種明かしをしている。*Ibid.* Pp. 211-212.

<sup>10</sup> “Arendt certainly owes to the early teaching of Heidegger a peculiar phenomenological method. It combines a historical genealogy of many philosophical notions and a description of their relevance to specific experiences. This method aims at dismantling, or deconstructing, many theses or conceptual structures that belong to the legacy of the history of philosophy and that are often taken for granted because no attention is paid to the specific phenomena to which they correspond. Such a deconstruction, therefore, has two sides: on the one hand, it includes a criticism of many fallacious generalizations or amalgamations; on the other hand, it requires the introduction of many phenomenological distinctions covered over by those fallacies.” Jacques Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, tr. Michael Gendre (Albany: State University of New York Press, 1997). P. 199

<sup>11</sup> しかも、『人間の条件』の中で示されているように、その人が「誰か」(Who)ということは、記述不能(「何」(What)に還元不能)である。アーレントにおいて「誰」とは、あくまでも人びととの言葉(言論)と行為から暴露されるものであり、決して、まず初めに主体ありきから理解されるデカルト的個ではない。更に言えば、世界の中に固有の場所を占めるユニークな人物の場所

アリティと言う場合、単に個物や自然が、間主観的に認識されることを意味しない点だ。そうではなく、我々が生きて・在る世界の「リアリティ」には、私たちの「間」で交わされる「行為」や「言論」より立ち現れてきた事柄をも含む。それは、人びとの「間」に立ち現れてきた共有される歴史的所産である。<sup>12</sup>

我々の主題との関連で特に留意したいことは、アーレントがこうした「現れ」を *LMI* の第1章7節の中で「志向性」の観点から論じている事実である。「志向性」において客観性 (objectivity) は主観性に組み込まれていることを指摘した上で、アーレントは、触知できない、人びとの「間」で起きる「出来事」(事実)/ 世界のリアリティを、「現れの志向性」 (the intentionality of appearances) の観点から議論し、「私たちが認識したモノが認識作用から独立して存在している、という私たちの確かさ [の感覚] (our certainty) は、複数の他者にも同様に現れ、そうした他者たちによって承認されていることに完全に負っている」との考えを呈示する。<sup>13</sup> アーレントにおいて「他者の承認」は、我々自身が「現れている」、すなわち、「存在している」ことを確認する基盤なのである。故に、アーレントは有限である我々が生きるこの世界において「存在と現れは一致する」と主張するのである。<sup>14</sup> 現れる者は、同時に、その現れを見・聞く者達 (注視者たち) を持ち、同時に、そうした注視たちもまた現れる者達であるという意味で、アーレントは現れの認識を「間主観的」な「志向性」として提出するのだ。

現れの「確かさ」を「現れの志向性」という概念を根拠に説明することで、アーレントは、現れとそのリアリティを構成する「志向性」とは、現れとして世界の一部である我々存在者の、

---

とは、物理的な位置だけではなく、教育度や属する所得層、ジェンダー、生育環境、生きる時代等々、単一や個別の指標に還元できない、まさに「その人」の生のありようを反映した場所と理解すべきである。Hannah Arendt, *The Human Condition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1958). 以下、*HC*.

<sup>12</sup> 例えば「差別」の問題は、まず「差別されている・差別が行われている」と声を上げる者がおり、彼・彼女「から」世界が「どのように見えるのか」が差別されて「いない・差別に気づいていなかった」人びとに認識され、そうした差別の「ない」世界に変えようという認識が「共有」された時に生まれるのである。換言すれば、「差別をすることは認められない」という世界は、所与のものではなく、また諸口出来るようなモノでも「ない」。この点からも『人間の条件』と『精神の生活』(や、後の論じる『カント政治哲学の講義』)が連続した思索の上に成立していることが理解できる。『カント政治哲学の講義』(1982)の編者であり、同書に「解釈的試論」を掲載したロナルド・ペイナーが主張するような、晩年のアーレントは「アーレントは、判断力の能力について反省すればするほど、ますますそれを行為者(その活動は必然的に非孤立的である)に対立した、孤独な(だが公共的精神を持つ)完走者の特権とみなす方へ傾いていった」、という理解は誤りである。*LKPP*. P. 92 (138-139)

<sup>13</sup> 曰く、「現れるもの(事)は、何であれ認識するモノを意図しており、あらゆる志向的作用の主観性に内在する、潜在的な客体に劣らない程に、全ての客観性には潜在的に主体が内在する。」Arendt. *LM I*. p.46.

<sup>14</sup> *Ibid.* P.19. “In this world which we enter, appearing from a nowhere, and from which we disappear into a nowhere, *Being and Appearing coincide.*” この場合の「存在」(現れ)とは、単に「世界の内」にあるのではなく、世界を形成する「活動」という意味において「世界の一部」(“*Being of the world*”)なのである。つまり、アーレントの提出する「実存」の存在の地平は、この“of”に掛かっている。*Ibid.* P. 20.

その存在の地平であると提出していることが伺える。そこでは「志向性」を構成する「志向」は他者に対して現れる—という、「行為」(action) を指す。だからこそアレントは、「他者(達)」と切り離して、「自己」(Self) や「意識」(consciousness) のみが「立証可能な知識の対象である」と考える唯我論を「哲学のもっとも致命的な誤謬である」と断言するであり、それはそのまま「形而上学的誤謬」の解体を経た「思考論」の提出の一步と見なすことが出来る。<sup>15</sup> 実際に、同書第3章第18節での議論を分析することで、この点が確認できる。

同18節のタイトルである「一者の中の二者」とは、「思考」(反省) 活動中に起こる、私の分裂であり、「私」(I) と「私自身」(myself) との対話を指す。表立ったアレントの主要な関心は、そうした分裂の由来と「思考」がこの分裂を再統合する役割を果たすのかを問うことにある。しかし注意深くその議論を読み解くとその根底にハイデガーのカント解釈が横たわることが明らかになる。アレントが問題としているのは『ソフィスト』の次の一文についてのハイデガーの解釈である。「それぞれは[もう一方と]異なっている、しかしそれ自身はそれ自身に対して同じである。」<sup>16</sup> アレントは「思考」(反省) における「私」と「私自身」との分裂が起きるのは「差異」(difference) が挿入されたからだと分析するが、この「差異」はハイデガーが示すようなそれ自身の内で起こるある種の統合的關係ではなく、[自己としての] 統一ではない、とこれに反駁する。<sup>17</sup> アレントは【純粋な】思考に自己の統一性を認めず、「差異」とは複数性の条件下での現れに支えられているのだとして、ハイデガーの見解を否定する。<sup>18</sup> その根拠としてアレントは、「意識」と「思考」が同じものではない、ことを強調する。すなわち、「意識」は認識作用であり、「志向的」であるのに対し、「思考」とは弁証法的(dialectic)な活動であり、何か「を」考えるのではなく、何かに「ついて」(think about) 考えるからである。

<sup>15</sup> *Ibid.* P. 46. 換言すれば、アレントが解体しようとしているのは、他者(たち)との相互承認に根差さない存在了解の地平を、「志向性」に求める哲学を念頭に置いたものであることが示唆されている。

<sup>16</sup> “[E]ach one is different [from the other], but itself for itself the same (*hekaston heautô tauton*).” Arendt. *Ibid.* P.183.

<sup>17</sup> アレントが問題としているのは、ハイデガーの『同一性と差異』から引用した以下の一文である。「同じであること(同一性)が意味するのは、〈と共に〉の関係性であり、それは、調停、結合、統合である。すなわち、単一性への統一である。」“Sameness implies the relation of ‘with,’ that is, a mediation, a connection, a synthesis: the unification into a unity.” アレントの批判の要点は、あるモノが[存在する]文脈を構成する他のモノから切り離し、それ自身との関係のみに注視してもそれは何の差異も、他者性も、また同様にそれではない何かとの関係性 (*its relation to something it is not*) についてもつまびらかにはせず、それはそのリアリティを喪失する、ということである。つまり、アレントは[思考](反省)における「私」と[私自身]とが再び[一者として]統合されるのは、「思考」活動に没頭していた状態から、[思考者]が現実の世界[現れの世界]に呼び戻され、「思考」を止めたときである、と主張する。Arendt. *LM I*. Pp. 184-185.

<sup>18</sup> 後に本発表で論じるように、アレントが否定するのはあくまでも、「純粋な」思考—すなわち、ハイデガーの提出するものである。

19 すなわち、18節でのアーレントの真の意図とは、「志向性」から構成される「意識」の作用を「思考」活動と同一視し、「思考の自同性」の内に「差異」を見いだすハイデガーの姿勢に異議を唱えることにある。<sup>20</sup>

カント書においてハイデガーはカントが第一批判書で提出した認識論を、認識を可能とする地平(意識)を形成する(認識)活動を「思考」活動と解釈し直すことで、存在論として提出する。ハイデガーはこの難問を第一批判書、第一版でのカントの構想力に依拠しつつ、超越論的構想力を「生産的構想力」と解釈することで解決する。これにより感性は「自発的受容性」という構想力の総合の様態として、また、悟性は「受容的自発性」としてやはり構想力の総合の別の様態とされる。<sup>21</sup> 直観と悟性とを「生産的構想力」の異なる総合の様態とすることで、ハイデガーは「ア・プリオリな総合的判断」を時間の地平の形成とすることが出来たのである。換言すれば、カントが直観と悟性との総合を統覚の統合に依拠したことを受け、ハイデガーは認識活動を、経験の地平としての自己-意識の形成と解したのであり、そのような活動である自己-意識を「自己の存在」(Being of the Self) とする存在論的解釈として提出したのだ。<sup>22</sup> ここにおいて「生産的構想力」は感性と悟性との共通の根とされ、理性の感性化が可能となったのである。そして図式論は、感性(時間)化された概念と感性との総合として実存の存在の地平を形成し、よって超越の地平として「存在論的認識」を可能とするとされるのだ。<sup>23</sup> そこでは「意識」は認識の地平から、自己の存在 (Being of the self) という存在様態としての「思考」へと読み替えられ、「意識」を形成する活動それ自体が「存在論的認識」と提出される。何故ならば、この認識において、「存在」(Being) と「存在者」(being) との「存在論的差異」が明らかになるとハイデガーは考えるからである。<sup>24</sup>

<sup>19</sup> *Ibid.* P. 187.

<sup>20</sup> 異なる表現をすれば、「思考」(活動)を介した存在論的な「差異」の究明を追求するハイデガーの哲学的態度について、アイヒマンの「無思考性」を目の当たりにしたアーレントが、ハイデガーとは異なる「思考」のあり方を模索していることを意味する。

<sup>21</sup> マルティン・ハイデガー、『カントと形而上学の問題』木場深定訳、理想社、1967.、Pp. 168-169.

<sup>22</sup> 同上、第24節 (Pp. 124-140)。

<sup>23</sup> 「それ故に超越的図式性は存在論的認識の内的可能性の根拠である。それは、純粹思惟において表象されるものが必然的に時間の純粹形像において直観的に自らを示すという仕方で、純粹な対立させることにおいて対立するものを形成する。時間は従って、ア・プリオリに与えるものとして予め超越の地平に認知しうべき呈示という性格を賦与するものである。しかしそれだけではない。時間は唯一の純粹な普遍的形像として超越の地平に先行的な包圍性をあたえる。この一にして純粹な存在論的地平こそは、その内部において与えられた存在者とその都度この、またはあの特殊的な開放された、しかも存在的な地平を有しうることに対する可能性の制約である。しかし時間は超越に先行的・合一的な纏まりを与えるだけではない。純粹に自らを与えるものそのものとして、時間は端的に一般に制止といったようなものを呈示する。時間は、超越しつつ……に向かうことの有限性に属する対象性の抵抗を有限存在者にとって認知しうべきものとするのである。」同上、p. 123.

<sup>24</sup> 「存在論的認識は超越を〈形成する〉が、この形成は存在者の存在が予め看取しうるようになる地平を開頭することにはかならない。」同上、P. 139.

上の点が我々にとって特に重要なのは、ハイデガーが悟性を「受容的自発性」とし、「純粹悟性は統一の地平を〈自ら〉予め形成する作用である」とした点である。<sup>25</sup> ここでの鍵は「規則の能力」を「自ら—予め形成する」とし、この活動を「……に向か向かうこと」という、「自己」形成の運動と捉えることである。<sup>26</sup>

この表象的に……に向かうことにおいて、「自己」は謂わば……に向かうことのうちへ取り出される。このように……に向かうことにおいて、乃至はそれによって「外化された」「自己」において、必然的にこの「自己」の「自我」が顕わになる。—中略—「自我」は純粹な……に向かうにおいて「同行する」。自我の自我たる所以がこの「私は思惟する」にのみ存する限り、純粹思惟の本質、並びに自我の本質は「純粹自己意識」に存する。<sup>27</sup>

しかしながら、自己意識の規則との関係は受け身ではない。何故ならば、規則はそれ自身の内に与えられているのであり、それ自身から企投されているからである。ハイデガーが提出しているのは、「自我」と「私は思惟する」とが「同一性」を形成し、この「同一性」が自己意識形成の根拠となっている、ということである。すなわち、ハイデガーが「自己」を純粹な思考活動それ自体だと主張する際、「自己」の「同一性」とは両者の自同的關係に担保されているのだ。<sup>28</sup>ハイデガーにおいて「存在への問い」とは「自己についての問い」と表裏を成しているのであり、存在論的認識は自己知であることが理解できる。存在と「思考」とは循環的關係性にあるのだ。カント書においては、こうした関係性は「生産的構想力」解釈に基礎付けられる。

だが、LM I 第4章20節の議論を通して、アーレントはこうしたハイデガーの基礎存在論に反駁する。ハイデガーが存在の(そして同時に自己の)地平とするものは、この現れの世界に生きる実存の生(時間)ではないことを、思惟する「自我」の存在する場所が厳密に言えばそもそも場所(物理的空間)ではなく、無時間の *nunc stans* (永遠の現在)である。アーレントはカフカの箴言を用いて、これを論じてみせる。<sup>29</sup> カフカの箴言とは、二つの敵に挟まれた「彼」を描いたものである。<sup>30</sup> 背後からは「過去」が、そして前からは「未来」が「彼」に向かってやって

<sup>25</sup> 同上、第29節、p. 165。

<sup>26</sup> 同上。

<sup>27</sup> 同上。

<sup>28</sup> すなわち、「自我」と「私は思惟する」との意。

<sup>29</sup> 同節でアーレントはカフカの箴言だけではなく、『ツァラトストラはかく語りき』を引き、さらにハイデガーのその解釈も紹介している。こうした事実は、同節での批判の対象がハイデガーの基礎存在論であることの傍証である、と発表者自身は考える。何故ならば、ニーチェからの引用文とそれについてのハイデガーの解釈自体は、同節に新しい議論を与えていないからである。ただ、同節の批判の対象が(実は)ハイデガーである、という読者に仄めかす以外は…。

<sup>30</sup> カフカの箴言の主人公が、ただの「彼」という代名詞で表されている点は、自我は自己と同じではなく、自我に人生の物語はない、とするアーレントの議論をよく反映している。Arendt. *LM I*,

くる。「彼」の夢は、或る漆黒の闇に塗り込められた夜に、これら二つの敵を出し抜き、戦線を「飛び出し」て、二つの敵同士が闘う様を眺めることが出来る「審判」の位置に就くことである。<sup>31</sup> アーレントはこれを「思惟する自我」の時間経験に由来する願望であると言う。<sup>32</sup>

「思惟する自我」が「過去」と「未来」とに挟まれる経験をするのは、「思考」がその本質として「もはやない」(no more) と、「未だない」(not yet) とを現前させるからだ。「反省」はこうした「不在」を心に現前させる。<sup>33</sup> 「思考」の対象は認識の対象と異なり、思考によって変容されたもの—より厳密に言えば構想力によって脱-感覚化 (de-sensing) された—かつて「本質」(essence) と呼ばれた概念(思考の産物)である。<sup>34</sup> LM I 20 節でアーレントがその議論の根底で指摘しようとしているのは、次の点である。すなわち、カントの超越論的構想力を「生産的構想力」と解釈することによってハイデガーは(先に見たように)理性を感性化しただけではない。彼は直観をも理性化した。何故ならば、存在の地平(自己の存在であり、時間)の形成に関わるのは、自我の存在 (existence) の確実性を捉える「思惟的直観」だからである。<sup>35</sup> ハイデガーがカント書 29 節(或いは 19 節から 23 節での図式論の存在論解釈の中)で述べているように、現存在の存在の地平(意識 / 自己)を形成しているのは、アーレントの視点から見れば「思考」の「始まり」としての「自我」の確実性なのだ。<sup>36</sup>

ハイデガーが「存在の地平」と呼ぶものは、アーレントからすれば「時間」ではなく、「思考」

P.43 を参照のこと。

<sup>31</sup> Arendt. LM I. P. 207.

<sup>32</sup> 但し、アーレントはこの「彼」である「思惟する自我」の経験としつつも、それがこの地上に生まれ、その死までを地上で生きる人間「の」と断ることを忘れない。それが意味するところは、「思考」も「思惟する自我」もあくまでもこの世界に属するのであり、「思考」が恒常的な活動ではなく、あくまでも一時的な世界からの「引きこもり」だということである。「思考活動」を一時的な世界からの引き籠もりと取るか、人間の本来的な活動(存在)様態である(ハイデガー) と取るかの違いが此処に読み取れるのである。

<sup>33</sup> Arendt. LM I. P. 203.

<sup>34</sup> *Ibid.* アーレントは同書の複数の箇所において同様の指摘をしている。第 2 章 10 節、pp. 85-87、第 4 章 18 節、pp. 184-185、第 4 章 19 節、p. 199.

<sup>35</sup> ハイデガー、『カントと形而上学の問題』。第 25 節、p. 135.

<sup>36</sup> アーレントは LM I、第 1 章第 6 節でカントの「自己」と「自我」とについて論じ、そこでも「自我」と「自己」とは異なるという自身の主張を展開している。その際の根拠としてアーレントが引いているのは、カントの第一批判書 (B157-158) の脚註 296 である。しかし、そこで本当に批判の対象となっているのは、ハイデガーのカント解釈と見るべきだろう。すなわち、アーレントが問題としているのは、第一批判書でのカントの「先験的主観即ち X」であるが、彼女が真に意図しているのはハイデガーがそのカント書、第 25 節で行っている「非経験的対象=X」についての存在論的認識における解釈—「純粹地平」としての「無」(Nothing) である。「先験的主観」は、経験の対象たりえず、その存在 (existence) とは、「純粹直観」(ハイデガー)によってのみ把握可能な「何か」である。発表者の上の主張を裏付けるのは、同節でのアーレントの次の一文である。 “The thinking ego is indeed Kant’s ‘thing in itself’: it does not appear to others and, unlike the self of self-awareness, it does not appear to itself, and yet it is ‘not nothing.’” 最後の部分、“not nothing” をわざわざ強調したところに、アーレントの意図が暗示されている。Arendt. LM I. Pp. 42-43 を参照のこと。

活動によって現前させられた「不在」が生み出す「時間の狭間」(the time gap)、或いは、「不動の現在」(*nunc stans*)である。<sup>37</sup> 勿論、アーレントのこうした議論に対してハイデガー研究者達から異論は出よう。しかし、我々は本報告の冒頭を思い出さねばならない。アーレントが *LM I* で問題としているのは、「無思考性」(凡庸な悪)と「思考」との関連であり、この世界の一部 (*Being of the world*)、すなわち、「複数性」という条件の下、他者(達)と「共にある」実存の「善悪に関わる判断」を可能とするような「思考」のあり方なのである。アーレントが問題としているのは、哲学者達の考える「思考」活動 (*theôria*) ではなく、この世界で生きる(行為する)行為者(*praxis*)に関わる思考である。<sup>38</sup> 同書 20 節でアーレントが問題としているのは、実にごの点であることがカフカの「彼」の夢についての彼女の懸念に示されている。すなわち、もしも「彼」がこの狭間から飛び出し、「審判者」の位置に行くとするれば「彼はこの世界そのものから飛び出す」ことを意味するということである。<sup>39</sup> そして「(過去)→彼←(未来)」という思考に関わる時間理解に対し、「未来」と「過去」とが直角に衝突する点に「現在」を置き、そこを始点に直角のちょうど真ん中を斜行する線へと置きかえてみせる。<sup>40</sup> そして、この斜行す

<sup>37</sup> *Ibid. LM I. P. 207.* ここでアーレントが問題としていることは、次のようにも言い換えることが出来よう。すなわち、ハイデガーにおいて、思考者の問いは、あくまでも現存在の有限性に立脚している。つまり、「思考」の「始まり」である思考者の立つ位置とは、自らの「死」について考える場所にある。自身の死の可能性、すなわち、自身の有限性に規定された「思考」の「始まり」は、そうした「未だ無い」(*not yet*) という「未来」からもたらされる「存在への立ち返り」(想起/*not more*)である。存在への問いを可能とする「存在の地平」の形成は、よって存在者から存在へ、認識から思考へ、そして、認識論から存在論へと超え出て行くのであるが、アーレントは、ハイデガーが提出するそうした「超越」についての説明を「形而上学的誤謬」として批判し、これを解体せんとするのである。

<sup>38</sup> 認識論から存在論への変容をハイデガーが提出してくるのは、その基礎存在論の中核に現存在の有限性が据えられているからである。そこでは有限な存在(現存在)が自らの可死性をその生(存在)の可能性として据えた上で、死から、存在一般について思考することこそが、哲学の営みの本質とされる。つまり、「思考」の「始まり」である思考者の立つ場所とは、自らの「死」について考える場所である。自身の死の可能性、すなわち、その有限性に規定された「思考」の「始まり」は、そうした「未だない」(*not yet*) という未来からもたらされる「存在への回帰」(想起/*no more*)である。『カントと形而上学の問題』第 41 節、p247、および、第 44 節、p. 260 を参照のこと] 換言すれば、ハイデガーの思考の「自同性」を特徴付けているのは「死」からもたらされる「始まり」であり、対してアーレントの「思考」(反省)は、次節で論じるように、「現れの世界」(歴史的な文脈)に「生まれ来た」(誕生)の「始まり」にその端緒を有する。Jacques Taminiaux は、ハイデガーの思考に対して、アーレントの思考を“*tragic theôria*”と名づけ、アーレントによるアリストテレスの *phronêsis* 解釈とハイデガーのそれとの対比を論じている。Jacques Taminiaux. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, Translated by Michael Gendre, (State University Press of New York Press, 1997). 第 3 章を参照のこと。同様の議論は、森一郎の科研費報告書、「世界への愛 *Amor mundi*」(研究課題番号 26370031)でも展開されていることを指摘しておきたい。これら二人の見解は、例えばアーレントの次の一文によっても支持される。“The only great thinker I know of who was explicitly aware of this condition of homelessness as being natural to the thinking activity was Aristotle—perhaps because he knew so well and spelled out so clearly the difference between acting and thinking (the decisive distinction between the political and the philosophical way of life.)” Arendt. *LM I. P. 199.*

<sup>39</sup> Arendt. *LM I. P. 207.*

<sup>40</sup> 実際の図については、同上、p. 208 を参照のこと。

る線を形成するものとして提出されているのが *LKPP* でのカントの趣味判断についての解釈であり、その根底に横たわるのがハイデガーの「生産的構想力」に代わる「再生的構想力」なのである。

### III. 美的判断と再現的構想力：アーレントによるハイデガーの批判的継承

これまで *LM I* でのアーレントの「思考」を巡る思索が、ハイデガーのカント解釈における「生産的構想力」とそこから導き出される存在と「思考」についての議論に対する批判であることを論じてきた。以下ではそうしたアーレントのハイデガー批判が *LKPP* でのアーレントによるカントの美的判断力解釈における「再生的構想力」解釈として、どのように批判的に継承されたのかを「範例」と「範例的妥当性」、美的判断力と *sensus communis* を中心にアーレントの議論を検証する。<sup>41</sup>

まず注目したいのは、(カントの)「構想力」についての短いゼミ・ノートの中で、「反省的判断力」であるカントの美的判断力 (*taste*) では「範例」が、「規定的判断力」における「図式論」での「図式」と同様の働きをする、とアーレントが述べていることだ。<sup>42</sup> 既に見たように、ハイデガーはカントの認識の地平(意識)を存在の地平と解釈した。その中心にあったのが「生産的構想力」の総合としての図式論であった。さて、「(構想力は)感性をア・プリオリに規定する」というカントの言葉を引用した上で、アーレントは、「構想力がなければ、世界の客観性—世界がしられうることもないだろう—また伝達可能性—我々が世界について語りうることもないであろう。」と述べている。<sup>43</sup> アーレントは、時間の条件としての構想力解釈をハイデガーから継承した上で、敢えてこれを「再生的構想力」と捉え直すことによって、これを「世界のリアリティ」と「伝達の可能性」の条件として呈示し直したのである。すなわち、「反省的判断」である美的判断力が「再生的構想力」にその特徴を有するのであれば、美的判断 (*taste*) とは「過去」と「現在」との往復から生じる「未来」という(時間の)地平の形成に、そ

<sup>41</sup> *LKPP* での構想力が「再現的」なそれであることは、同書に併録されている「構想力」についてのゼミノートから明らかである。これは「カントの政治哲学の講義」が行われた1970年の秋学期に同じく開講されたものである。このゼミノートの中でアーレントは「産出的構想力[天才]も、決して完全に産出的であるのではない」と記している。Arendt. *LKPP*. P. 79. (122). また *LM I* では「生産的構想力と通常呼ばれる能力は、実際のところ完全に再生的構想力と呼ばれるものに依拠している」と明言している。Arendt. *LM I*. P. 86.

<sup>42</sup> このノート冒頭で、アーレントはカントに依拠しつつ構想力について次の3点をしている。1) 「構想力とは、現存していないものを現前させる能力、すなわち表象[再-現前作用]の能力である」こと。2) 構想力は過去と未来を現前させる能力であり、時制の条件であること。3) カントが構想力と呼ぶものは、哲学の伝統の中では *nous* (現存していない (*absent*) が現前している (*present*) ものを凝視する能力) であり、これにより「人は現象することのない或るものに気づき、あるいはそれを垣間見る」ことを可能にする能力と考えられてきたものであること。Arendt. *LKPP*. Pp. 79-80 (122-123)

<sup>43</sup> *Ibid.* P. 84. (128)

の中心的な役割を果たす、と理解できるはずである。アーレントが美的判断力 (taste) を間主観性として提出していることは、本研究のこの見解を支持しているように見える。<sup>44</sup> アーレントの美的判断力の中心である *sensus communis* 解釈を実際の判断に到るプロセスと、そこでの議論を分析することで、この点を確認したい。

「カントと政治哲学」の講義録の第 12 講では、(美的)判断力は二つの段階、若しくは二つの心的作用から成っていることが指摘される。第一が「構想力の作用」であり、第二が「反省の作用」である。<sup>45</sup> この二つの作用は、「公平さ」、或いは「没利害的満足感」という公正な判断に求められる条件を確立し、これらの作用を経ることで判断を下す者は「事物に直接影響されない注視者」になる、とアーレントは述べる。<sup>46</sup> 「構想力の作用」についての具体的な記述は第 11 講に示されている。「構想力」は知覚した対象を「感覚」(sensation) に変容する。<sup>47</sup> この変容によって知覚 (sense) は「内面化」され(internalized)、「私を直接触発」する。<sup>48</sup> アーレント曰く、こうした変容がもたらす「感覚」(sensation) は非客観的な感性 (nonobjective sense) であり、しかもある種の「表象」(representation) である。<sup>49</sup> この「表象」(感覚・sensation) はその直接性ゆえに、「あたかも自分自身を感じるようだ」と、第 12 講では述べている。<sup>50</sup>

さて、上で言及した「構想力」が「再現的」なそれであることは、構想力がもたらす「変容」からも明らかである。「内面化」された「表象/ sensation」は、認識に由来しているからだ。さらにアーレントはこうした「内面化された感覚」を「内的感覚の対象」と第 12 講で言い換えている。言い換えれば、(アーレントの解釈における) 美的判断力のこの「構想力の作用」は、

<sup>44</sup> この議論は、同上第 11 講の中で示されている。アーレントの趣旨は、美的判断(taste) とは「好き・キライ」という最も主観的な感覚に由来しているようであっても、実のところ「非-主観的」であり、同時に、「非-客観的」感覚であるということだ。「趣味においてエゴイズムは克服される」というカントの言葉を、アーレントは「非客観的感覚のうちにある非主観的契機とは、間主観性なのである」と明言している。これは *LMI* で確認した「現れの志向性」についての記述と合致する。同上、pp. Pp.66-67. (102-103)

<sup>45</sup> *Ibid.* P.68. (104)

<sup>46</sup> *Ibid.* アーレントはそうした判断者を「盲目の詩人」に喩えるが、それが意味するところには注意を払うべきである。曰くそれは、「外的感官によって知覚したものを内的感官の対象とすることによって、我々は感覚的に与えられたものの多様性を集約し凝縮させる」と説明される。重要な点は、アーレントが「注視者」を実際の出来事に巻きこまれていない(この著作の編者であるベイナーはそう理解しているようだが) 人物だと言って「いない」、ことである。そうではなくあたかも目を閉じるように、「外的感覚で知覚したものを内的感官の対象にする」ことで、注視者に必要な判断する対象との「距離」(公平性と没理解性と)を生み出すことが出来ると言っているに過ぎない。言い換えれば、この作用を経ることで、行為者は注視者「にもなれる」ということである。

<sup>47</sup> *Ibid.* P. 66. (100)

<sup>48</sup> *Ibid.* P. 66. (101)

<sup>49</sup> *Ibid.* *LKPP* で示されるこの構想力の変容とは *LMI* で示された「構想力による脱-感覚化 (de-sensing)」である。

<sup>50</sup> 私訳。訳書の訳文では、「言わば、我々が自分自身を感じる感覚である。」原文は “as it were, sense oneself” である。 *Ibid.* P. 68. (104)

判別的判断力を構成する「直観」と「悟性」のうち、前者に当たる。「再生的構想力」のこの作用は、知覚に起源を持ちつつ、自らを刺激する（内面化された感覚）という意味において、ハイデガーの「生産的構想力」の対極を示す。すなわち、「再生的構想力」において、「直観」は受容的自発性という性質を持つものと理解できる。

この一見、こじつけのような見解は、しかし、アーレントの行為（action）に固有の二重の意味での「始まり」と呼応する。すなわち、この世界に生まれてきた（「誕生」/ *natality*）という事実の「始まり」と、そうしてこの世界へやって来た「新参者」が「人間関係の網の目」（他者達との行為と言論とのやり取り）の中で、新しく「行為」（action）を「始める」ということである。<sup>51</sup>「世界に生まれてきた」という意味で「受容的」なのであり、ああでもありうるし・こうでもありうる自由（非・必然性/ 偶然）という意味において、行為は「自発性」以外の何ものでもないからだ。更に言えば、前に論じたように、アーレントの認識が「現れの志向性」に基礎付けられていることを鑑みれば、「再生的構想力」の脱-感覚化の作用を経た「内的感覚」（*sensation*）は、「現れの世界」の中で「自分が何処にいるのか」（立ち位置）を明らかにする作用であると指摘できる。<sup>52</sup>

美的判断力において実際に判断力が行使されるのが、第二の作用、すなわち「反省の作用」である。「反省」とは、「構想力の作用」がもたらした直接的な「私はこれが好きだ・キライだ」という好悪の感覚を自らが承認するか・しないか、に関わる。美的判断によってもたらされる「快」とは、承認であり、「不快」とは不承認である。<sup>53</sup> 概念という普遍性に包摂されることで成り立つ判別的判断力と異なり、反省的判断力である美的判断の特徴はあくまでも自分の好悪を振り返りそれについて承認・不承認を決めるという、個別の判断内部で起きる再帰的な反省にある。美的判断において、直観と悟性とは「自由に戯れる」。<sup>54</sup> アーレントは、あくまでも個別の判断に内在したこうした再帰性自体に、「決定する基準」としての *sensus communis* を位置づけている。*sensus communis* は構想力の脱-感覚化自体に含まれており、「反省の作用」では改めて自分の感じた内的感覚（*sensation*）が、果たして（他者に）「伝達可能」であるか・否かの自問自答が行われる。<sup>55</sup> ここにもアーレントの美的判断力解釈は「再生的構想力」解釈

<sup>51</sup> 「誕生」（“*natality*”）については、HC 第 5 章 24 節、「関係の網の目」（“the web of human relationships”）については、同 25 節を参照のこと。

<sup>52</sup> 例えば、報告者は先日、アメリカの母校でお世話になった教員から「この 10 月に開かれる現象学・実存哲学の学会の開催校が我が校だから、よかったら来ないか？」というメールを受け取った。それを読んだ私の最初の反応は、「先生は一体、何を言っているのだ?!」であったが、それは、私が遠く日本に暮らす、貧しい非常勤講師であるという、私の立ち位置を明らかにしていたと言えよう。

<sup>53</sup> *Ibid.* P. 69. (106)

<sup>54</sup> Immanuel Kant, *The Critique of Judgment* (Oxford: Clarendon Press, 1952). B 217. 以下、*CJ*.

<sup>55</sup> これについてアーレントは次のように述べている。「共通感覚(*sensus communis*)は、それに

を中心に展開されていることが示唆されているのだが、その点についてより踏み込んで考察してみよう。

アーレントはカントの『判断力批判』の第 40 節を引用している。(ここではそのニュアンスを鮮明に捉えるために、敢えて英語原典からその一部を引用する。)

[U]nder the *sensus communis* we must include the idea of a sense *common to all*, i.e., of a faculty of judgment which, (1)in its reflection, takes account (*a priori*) of the mode of representation of all other men in thought, in order, *as it were*, to compare its judgment with the collective reason of humanity.... This is done by comparing our judgment with (2)the possible rather than the actual judgments of other(.)<sup>56</sup>

ここではまず下線部(1)に注目したい。直訳すると、「反省において、全ての他の人びとの表象の様態を思考の中で、(ア・プリオリに)考慮に入れる」になる。アーレントの美的判断力解釈についての本節の冒頭でも指摘したように、その解釈の独自性は、美的判断力 (*taste*) を間主観性として捉えていることにあることを忘れてはならない。<sup>57</sup> そうであるから、ここでの *sensus communis* は「間主観性」と捉えるのが自然であり、むしろ問うべきなのは、下線部(1) にその理論的根拠を見極めることにある。「反省」の対象とは、「自分自身を感じる感覚」(内的感覚)それ自体であり、その意味で「反省」とは「私」と「私自身」との再帰的關係以上のものではない。それにも係わらずそうした「反省」において、自分以外のあらゆる人々の「表象の様態」を「ア・プリオリ」に「考慮する」ことが可能であるのは、間主観的な認識が「反省」において(ア・プリオリに)「再現される」からだ、と考えられる。<sup>58</sup> 美的判断力において、「私」と「私自身」との關係性は逆説的に、私(自己)とその他の人々との關係性 [つまり、「複数性」] を明らかにする、というのがアーレントの判断力批判解釈のエッセンスなのだ。<sup>59</sup> (ハイデガーの図式論解釈を念頭に)、この点を改めてアーレントの美的判断力解釈での「範例」の位置づけを地平の形成の観点から考察してみたい。

---

伝達すなわち言葉が依存しているが故に、特殊に人間的な感覚である。一伝達は表現とは違う。」  
*Ibid.* P. 70. (107-108)

<sup>56</sup> *LKPP*. P. 71. (108) 下線強調とその番号は、報告者が付加したものである。

<sup>57</sup> 発表原稿 10 頁、註 44 を参照のこと。

<sup>58</sup> 換言すれば、アーレントはここで *a priori* をカントとは異なる文脈で提出している。アーレントの文脈での *a priori* が指示するのは、「現れの志向性」についての議論で確認したように、「現れ」(*appearance*) の間主観性である。

<sup>59</sup> 発表時間の関係上、此处では踏み込んだ議論を控えざるをえなかったが、アーレントの美的判断力(反省)に見られるこの「私」と「私自身」との關係が、複数性と「再生的構想力」とによって担保されている点は、ハイデガーが「超越論的構想力と実践理性」(カント書、第 30 節)で「尊敬の感情」を「超越的構想力」(生産的構想力)として解し、「道徳的自己」を自己の再帰的關係性として描出した議論と対照を成している。

アーレントは美的判断力での「範例」(example)とは、規定的判断力での「図式」と似たような役割があるとし、それは「それ自身のうちに概念または一般的規則 (general rules)を含む特殊なもの、あるいは含むと見られる特殊なものである」とする。<sup>60</sup> 「図式」と「範例」との違いは、前者が悟性の普遍性に由来するのに対し、後者は個別の事例から取られた(普遍性ではなくあくまでも)一般性に由来することである。<sup>61</sup> アーレントのこうした「範例」理解を本研究の主題に照らし、アーレントの「再現的構想力」を考察すると、その特徴として、「範例」が新しい理解の地平を開く役割を担っていることが明らかになる。<sup>62</sup> この点について、議論を整理してみよう。

後に新しい「範例」となる人物 A がこの世界にいるとする。彼・彼女は世界に固有の位置を占め、そこから世界を眺める。A から見た世界について「これはキライだ」という感覚(sensation)が起きたとしよう。次の問いは、この「キライだ」という感覚を承認するか・しないか、という判断(反省)に委ねられる。承認するのであれば、いまある世界(Aの位置から現れている世界)に異議を唱えることになる。その「異議」が他の人々に共有(伝達)された場合、Aの判断は、新しい「範例」となったのであり、新たな理解の地平を開いた、と解される。「この範例は、そのままに特殊性において、他の仕方では明らかにしえぬような一般性を顕わにする特殊なものであり、またあり続ける」とアーレントが述べ、美的判断についての妥当性を「範例的妥当性」に求めた理由は、「範例」に含まれる「特殊性」と「一般性」との往還に、「世界

<sup>60</sup> 我々にとって興味深いことは、アーレントが[範例]の例として挙げているのが全て実在した人物である点である。Ibid. P. 84. (pp. 128-129)

<sup>61</sup> アーレントは、「歴史学や政治学における概念のほとんど」が「範例」に基づくものであり、「ある特殊な歴史上の出来事とその起源をもつ」と指摘することで、「範例」の「一般的」性質と普遍的概念とを区分する。「範例」の持つ「個別性」と「一般性」の一例としてナポレオン・ボナパルトという特殊な個人とボナパルティズムとの関係を、アーレント挙げている。前者は特殊な個人であり、そこからは英雄の一つの範例が示されるだろうし、後者は軍人・政治家としてナポレオンに顕著で、それに由来する政治的・歴史的概念として機能する、やはり一種の「範例」を指摘できる。重要な点は、「範例」は常に「特殊・個別」な事例から取り上げられるということである。同上、pp. 84-85. (129-130)

<sup>62</sup> 「範例」の特徴である一個性と一般性との往還を俯瞰する議論を LMI 第1章4節に見ることができる。同節では「身体と魂：魂と精神」との関係が論じられている。アーレントは感情と身体体験の間に密接な関連を認めつつも、私たちは他者にどのように現れたいのかを「選択」として指摘する。大抵の場合、私たちはそうした「選択」を自分が所属する文化によってあらかじめきいてきた、望ましいとみなされる振る舞いをするが、そうでない場合もある。それが自分自身が「範例」(example)になる、ということである。つまり、社会的・文化的規範から逸脱しても、そうあることで自分自身を喜ばせるような「選択」をし、新しい「範例」としてそうした「あり方」が他の人々にも喜ばれるものになるように、「範例」を通して説得するのである。LGBTと言われる性的マイノリティに属する人たちが、自らのジェンダー・アイデンティティを職場や学校で明らかにすることで、そうした異性愛と生物学的性別の規範から逸脱したと考えられてきたグループが、社会において認知されることなどは、その良い一例である。Kazue Koishikawa. "Arendt, The Body, and The Self," The Journal of the Hannah Arendt Center for Politics and Humanities at Bard College. Vol. 3, 2015. Pp. 159-162.

のリアリティ」の根拠を見いだしたからにはほかならない。<sup>63</sup>「範例」が妥当な際に、美的判断はその伝達の可能性が認められたことを意味する。<sup>64</sup>すなわち、新しい「範例」の「範例的妥当性」の獲得は、その「新しさ」を伝達可能とする、新たな地平の開示を意味するのだ。

最後に、このようなアーレントの美的判断力解釈を、「再生的構想力」解釈と理解し、これをハイデガーの「生産的構想力」解釈に対置させた際、そこからどのような対照性を「範例」の議論から導出できるだろうか。「再生的構想力」の観点から、新しい「範例」を提出するという先の議論は、他者（たち）と共に存在する時間地平の形成であると指摘できる。すなわち、世界の中での自分の立ち位置から見えた世界について「キライだ」という感覚をもった人物 A にとり、世界(それまでの理解の地平)は「過去」であり、A 自身の立ち位置は「現在」である。そして、A の「異議申し立て」と他者(たち)とのその「共有」(「範例的妥当性」の獲得)、並びに新しい「範例」の樹立(新しい理解の地平を開くこと)は「未来」という時制をそれぞれ構成する。さらに、こうした「新しい地平」(未来)は、あくまでも「それまでの地平」(過去)についての「反省」と、そこからの「更新」という意味において歴史的連続性の内に位置づけられる。「再生的構想力」解釈としての「新しい地平」(理解)は、ここでも「生産的構想力」の悟性理解の対極を示す。すなわち、「再生的構想力」では、悟性(理解)は自発的受容性なのである。アーレントの美的判断力解釈とは、「世界」と「新しい始まり」(特定の人物の誕生と、行為を通じた世界への「現れ」)との「自由な戯れ」(free play)の関係性を開示するものである。実存の存在の地平が世界の同時代性を超えた共-存在の地平(超越)であることを、【原稿 13 頁で示した *sensus communis* からの引用で、報告者が指摘した】下線部 2) の“possible”は、「再生的構想力」の理論として提出しているのである。<sup>65</sup>

<sup>63</sup> “This exemplar is and remains a particular that in its very particularity reveals the generality that otherwise could not be defined.” Arendt, *LKPP*. P. 77 (119). 浜田訳では“generality”は「普遍性」と訳出されているが、美的判断力の「公共的」性質に着目した上で、解釈を行ったアーレントの意図とこれまでの本報告の議論を踏まえると、「一般性」という訳語が正しいと報告者は考える。

<sup>64</sup> すなわち、アーレントは美的判断の妥当性を[カントの合目的性(purposiveness) にはなく、「範例的妥当性」に置く。そして、アーレントによれば、「伝達可能性」を決定する標準 (standard) とは *sensus communis* である。 *Ibid.* P. 69. (106)

<sup>65</sup> アーレントとハイデガー両者における「超越」(transcendence) についての理解の相違については、以下の拙論を参照されたい。Kazue Koishikawa. “Thinking and Transcendence: Arendt’s Critical dialogue with Heidegger,” *Tetsugaku*, Vol.2, 2018. Pp. 83-99.

[http://philosophy-japan.org/wp-content/uploads/2018/04/Tetsugaku\\_Vol.2\\_6.Koishikawa.pdf](http://philosophy-japan.org/wp-content/uploads/2018/04/Tetsugaku_Vol.2_6.Koishikawa.pdf)

## 参考文献

- Allison, Henry. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. 1st ed. New Haven: Yale University Press, 1983.
- Arendt, Hannah. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press, 1961.
- . *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Rev. and enl. New York: Penguin Books, 1976.
- . *Essays in Understanding, 1930-1954*. 1st ed. Ed. Jerome Kohn. New York: Harcourt, Brace & Co., 1994.
- . *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed. Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- . *Responsibility and Judgment*. 1st ed. Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2003.
- . *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- . *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977.
- . *The Promise of Politics*. 1st ed. Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.
- Beiner, Ronald. "Arendt on Judging." *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982. 89-156.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. New York: Harper, 1962.
- . *Identity and Difference*. New York: Harper, 1969.
- . *Kant and the Problem of Metaphysics*. 4th ed. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*. Tr. Werner S. Pluhar. Indianapolis, Ind.: Hackett Pub. Co., 1987.
- . *Critique of Pure Reason*. Unified. Ed. Werner S Pluhar & Patricia Kitcher. Indianapolis, Ind.: Hackett Pub. Co., 1996.
- Kearney, Richard. *Poetics of Imagining: Modern to Post-modern*. 2nd ed. New York: Fordham University Press, 1998.

Koishikawa, Kazue. "Arendt, The Body, and The Self," *The Journal of the Hannah Arendt Center for Politics and Humanities at Bard College*. Vol. 3, 2015. Pp. 159-162.

---. "Thinking and Transcendence: Arendt's Critical Dialogue with Heidegger," *Tetsugaku*, Vol.2, 2018. Pp. 83-99

Taminiaux, Jacques. *Dialectic and Difference: Finitude in Modern Thought*. Ed. James Decker & Robert Crease. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1985.

---. *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1991.

---. *The Metamorphoses of Phenomenological Reduction*. Milwaukee: Marquette University Press, 2004.

---. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*. Albany: State University of New York Press, 1997.

ハンナ・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』法政大学出版局、1987

マルティン・ハイデガー 木場深定訳『カントと形而上学の問題』理想社、(ハイデッガー選集XIX) 1942

森一郎『死と誕生』ハイデガー・九鬼周造・アーレント 東京大学出版会、2008

－『世代問題の再燃』ハイデガー、アーレントとともに哲学する 明石書店、2017

－「世界への愛 Amor mundi」科研費研究成果報告書(研究課題番号 26370031)、2017

－『ハイデガーと哲学の可能性』世界・時間・政治 法政大学出版局、2018

渡邊二郎 『渡邊二郎著作集』第3巻 筑摩書房、2011