

哲学者の「両義性」

—ミゲル・アバンスールによるハンナ・アーレントの政治思想の解釈—

北村和己

1. 問いの提起

ハンナ・アーレントの著作に対して様々な立場から異なる解釈が与えられている状況について、マーガレット・カノヴァンはかつて、それはアーレントの著作自体に潜む内省的かつ非体系的な性質ゆえに生じた結果であると記述していた。アーレントの著作は公的議論への貢献を意図されたものではなく、それは自身の果てしない思考過程のメモ書きのようなものであったこと、また、その思考過程は「ペーネロペーの織物のようなもの」であったため、終ぞ完成されることはなかったということ、これらがアーレントの著作の統一的な読解を妨げているというわけである⁽¹⁾。解釈されることを拒むかのような著作の読解を、カノヴァンは当時刊行されていなかった資料も含め、多数の著作を横断することで試みている。カノヴァンは『アレント政治思想の再解釈』の第7章で、アーレントの上記のような思考が、「哲学と政治の関係」をめぐって織りなされていることを指摘し、この関係がどのようなものであったのかについて論じている。

まずは、アーレントが「哲学と政治の関係」をめぐって何を問題としているのかをあきらかにしておこう。「哲学と政治の関係」は、アーレントの著作の随所で触れられているが⁽²⁾——彼女の参照項は常に古代ギリシアのポリスであるが——、ここでは特に1959年の論文「権威とは何か？」の第2節においてアーレントが展開している議論を、次の3点に絞っておく。(1) 哲学者に対するポリスの敵意と

哲学者によるポリスの支配。つまり、「哲学者とポリスとの間の対立、哲学者に対するポリスの敵意」は「ソクラテスの裁判と彼の死において、哲学者の生命に対する差し迫った脅威」(WA, 107) ⁽³⁾ が示されて以降、表面化したのであり、それゆえ哲学者によるポリスの支配への要求は、「ポリスや政治のためというよりは、[...]哲学と哲学者の安全のために」(*ibid.*) 告げられた。(2) ポリスを支配するための「尺度」としてのアイデア。ソクラテスの死によって、プラトンは「人々を導くには不十分な説得」(*ibid.*) ではなく、より強力な強制力を探し求めるようになる。それは取りも直さず「哲学者によって認取されるアイデア」(WA, 109) である。とはいえ、プラトンの『国家』で描かれる「洞窟の比喩」⁽⁴⁾ において、「哲学者がアイデアの純粋な天空へ向けて洞窟を去るのは[...]、存在の真なる本質を観照するため」(*ibid.*) であるので、哲学者が認取したアイデアでもって「ポリスの人々を支配したり強要したりできるのは決して当然のことではない」(*ibid.*)。「哲学者がアイデアの眩い天空を去り暗い洞窟へ引き返した後、アイデアははじめて基準になる」(*ibid.*)。つまり、ポリスにおいてアイデアは人々の行為の基準となるような「尺度」(*ibid.*) へと変化する。

「権威とは何か？」における3つ目の論点へと移る前に、カノヴァンとデーナ・R・ヴィラの論文に即して、以上の2点を整理しておくのがよいだろう。カノヴァンの解釈によると、アーレントが「哲学と政治の関係」を論じる際に目論んでいたことは、もはや分離し対立してしまっている「哲学と政治とを和解させる」⁽⁵⁾ ことであった。分離し対立してしまっているということは、分離し対立していない時代があったということである⁽⁶⁾。ここでカノヴァンが「政治」と呼んでいるものは、「市民との終わりのない対話」において象徴されるような「公的領域」、つまり人々の間の差異が、各人が自らの個性を示しうる「活動力 activity」(HC, 24f.) においてのみ表現されるような領域のことである。カノヴァンによると、「活動が思考を開示し、そして市民がお互いに説得しようとするときに、思考そのものが

市民の活動を導いてくれるのは、市民の終わりのない対話においてである」⁽⁷⁾。アーレントにあっては、「思考」とは自分が自分を相手にした「静かな対話 the soundless dialogue」⁽⁸⁾なのであり、この自己自身との対話によってひとつの暫定的な意見が生まれ、意見は他の市民との「対話」のための糧となる。つまり、ある市民が、一人である時の「思考」においても、他の市民と交流する「活動」においても、常に「対話」を行っていることを、カノヴァンは「市民の終わりなき対話」と呼んでいる。それゆえ「終わりなき対話」においては、「思考」と「活動」、あるいは「哲学」と「政治」が対立せず、調和した状態だとカノヴァンは言っている⁽⁹⁾。ソクラテスの裁判と死が引き金となって、「哲学の墮落」⁽¹⁰⁾が始まるというのが、カノヴァンによるアーレントの解釈であるが、それが「墮落」であるのは、哲学者がもはや他の市民との対話に関与することなく、むしろ対話の継続を止めるかのように「絶対的真理」⁽¹¹⁾を用いるためである。哲学者が市民に対し「絶対的真理」を用い始めたとき、「哲学」と「政治」は分離し対立するというわけである。

ヴィラの論文「哲学者対市民」はカノヴァンのこの見解を補強している。つまり、ヴィラは「哲学の墮落」によって引き起こされる危機をあきらかにしている。ヴィラによるとこの危機は、「新しい前例のない道徳的政治的現象が、伝統がわれわれに差し出す「信頼できる普遍的規則」の空虚さと不適切さを暴露するとき」⁽¹²⁾に生じる。哲学者がアイデアの天空で認取したものは、洞窟の内部においては人々の行動を方向づける「尺度」として機能するようになる。行動の正しさの「尺度」としてのアイデアを、ヴィラはここで「信頼できる普遍的規則」と呼んでいる。この規則は「普遍的」であるにもかかわらず、「前例のない」現象には「尺度」としての機能を発揮することができない脆弱なものとして解されている。行動を方向づける「尺度」を失ったとき、人々が示す自然な傾向は、ヴィラによると、「新しい規範、新しい“手すり”を求めての手探り」⁽¹³⁾であると、アーレントは考えてい

た。「新しい規範、新しい“手すり”」を基礎付けるものは、人々の「終わりなき対話」における熟慮ではなく、ましてや哲学者の提示する「尺度」としてのアイデアでもない、たんなる習慣、繰り返し、つまり、「自分以外の全ての人が行っていること、信じていること」⁽¹⁴⁾にすぎない。これはまさにアーレントが「思考の欠如」と呼んでいたもの、すなわち、「取るに足らない無意味なものに成り果てた“諸真理”のお気楽な反復」(HC, 5)である。

カノヴァンが「市民の終わりなき対話」と呼んでいたものは、いかなる事態に遭っても「立ち止まって考える」⁽¹⁵⁾ことを人々に許容している。アイデアが「尺度」としてポリスの内に流入することで、「終わりなき対話」を可能にする公的領域が消滅し、人々はいちももらしい「尺度」に従い行動するようになる。しかし、「前例のない」現象によって、その「尺度」がひとたび「不適切」なものとなれば、人々は「尺度」に代替する“何か”を求め続ける。たとえその“何か”が巨悪の為政者によって提示されたものであっても、「自分以外の全ての人」がそれに従っているかぎり、それは自らの行動の指針となりうる——、これがヴィラの解釈する、「哲学の墮落」によって引き起こされる危機である。

ヴィラの言う「前例のない」現象というのは、全体主義的支配のことを意味しているのだが⁽¹⁶⁾、それゆえことは重大である。それはつまり、全体主義的支配によって「思考の欠如」が引き起こされる「危機」の諸悪の根源に、アーレントはプラトンが描いた「尺度」としてのアイデアによる市民の統治の発想を置いているということである。とはいえ、カノヴァン/ヴィラによるアーレントの「哲学と政治の関係」に関する議論の解釈は、一つの観点を見落としていないだろうか。たとえばカノヴァンは、「ソクラテス裁判がなくても存在したであろう葛藤、つまり哲学者自身の内部で、市民の生活と精神の生活という二種類の経験があり、その間での葛藤を解決しようとする試み」⁽¹⁷⁾がアーレントの思索の中に見受けられるとしている。プラトンの「洞窟の比喩」における哲学者は、洞窟の内部（＝市民

の生活の場)と洞窟の外部(=精神の生活の場)とを行き来する。つまり、哲学者は臆見に塗れた暗い洞窟の中からアイデアの光の方へと向かった後に、アイデアの天空に定住するのではなく、洞窟の内部へと引き返す。哲学者はこの往復運動を反復するのである。哲学者は、洞窟内部の影にすぎないものを通してしか人々が互いに関わり合うことのできていないことを知っている。人々が実像ではなくその影を見ているという事実を、哲学者は人々へ伝えるべきなのかそうでないのか、葛藤する。もっとも、その事実が人々へ伝えられなければ、市民の生活においては何も問題にならないのだから、より正確に言えば、哲学者はその事実を伝えなければならぬからこそ葛藤する。この“伝えなければならぬ”ことの規範性はどこから来るのか。カノヴァンによれば、「市民の生活」に対する「精神の生活」の優位、つまり、ポリス・政治に対する哲学者・哲学の優位ゆえに、その事実を伝えられなければならない⁽¹⁸⁾。要するに、哲学者がアイデアの天空で観照したものは、洞窟の内部における全てに比して優れているがゆえに、哲学者の知っている事実は市民に伝えられるべきものである、ということである。

「市民の生活」に対する「精神の生活」の優位、というカノヴァンの主張を受け入れたとしても、次の点を等閑に付してはならないはずである。つまり、市民に伝えられるべき事実を、哲学者は実際に市民に伝えなければならないものとして引き受けている、という点である。哲学者は、市民に伝えられるべき事実を、市民に伝えないでおくことも可能である。しかし、彼は実際にそのような選択をしない。洞窟の内部の人々が見ているものは諸事物の影に過ぎないという事実は、洞窟の内部の人々の生活を根底から揺るがし、徹底的に変化させるほど強力なものであるために、そのような事実を人々に知らしめることで——ソクラテスがそうであったように——、哲学者は自身の生命を危険に晒すことになるだろう。そうした危険と共に、哲学者は伝えられるべき事実を、自身が伝えなければならないものとして引き受けている。誤解を恐れず単純化すると、哲学者は、市民に伝えら

れるべき事実を市民に伝えないことの“不正”と、市民に伝えられるべき事実を自身の生命を賭して市民に伝える“正義”との間で、葛藤している。“不正”ではなく“正義”こそが為されなくてはならないことが自明であったとしても、そこから、哲学者が自ら“正義”を為すことを引き受けることが自明のこととして導かれるわけではない。葛藤しつつ、哲学者は“正義”を為すことを引き受ける。

プラトンは常に[人間の事柄の領域 (=ポリスの市民の生活) を]真剣に受けとるべきではないと警告しながら、実際のところ、彼は[...]それでも人間の事柄の領域を真剣に受けとっていた[...]。この両義性こそが[...]『国家』における洞窟の寓話の真の内容を形成するのである。(WA, 113)

「哲学と政治の関係」は、単に「ポリス・政治」に対する「哲学者・哲学」の優位によって解決される問題ではない。ポリスに対する哲学者の関わり方、“不正”と“正義”との間で葛藤する哲学者の在り方、つまり、洞窟の内部と外部に関わりをもつ哲学者の両義性が、「哲学と政治の関係」をめぐるアーレントの思想の要点なのである。

ミゲル・アバンスールは『政治哲学に抗するハンナ・アーレント?』の第3章「美の善への転置と哲学の支配下にある政治」の中で、アーレントの思想の内に「哲学者の両義性」を見出し、それをアイデアの性質の変化と関連づけて論じている。我々はアバンスールの議論を手引きにすることで、アーレントの「権威とは何か?」における3つ目の論点を、次のように提示することにする。(3) 哲学者の人格の両義性とアイデアの性質の変化との関係。哲学者が人間の事柄の領域から脱れることとその領域へ帰還することの両義性は、(2)の論点であるアイデアの性質の変化—観られるものとしてのアイデアから、人間の行動の基準となりうる「尺度」としてのアイデアへの変化—と関係があるのか、そうであれば、その関係を指

摘することがどのような意味を持つのか。

2. アバンスールにおける「政治の欠如的性格」

アバンスールの議論における特徴の一つは、前節で触れられたアイデアの性質の変化——観照される真なる本質としてのアイデアから、適応される尺度としてのアイデアへの変化——を、哲学者の人格の両義性と対応させているという点にある。

[アイデアの性質の変化は、]帰属と撤退のパラドックスに導かれ、都市に属し属さない哲学者、都市の外部と内部に同時に身を置く哲学者の両義性に由来しているのではないか。(ACP, 69) ⁽¹⁹⁾

アバンスールは「洞窟の比喩」において、手足の縛が解かれて洞窟の外へと向かい、アイデアを観た後に洞窟へ戻る者を「哲学者」の比喩として、哲学者によって省みられる洞窟の内部を「都市（ポリス）」の比喩としてみなしている ⁽²⁰⁾。アバンスールが哲学者の「両義性 *ambiguïté*」と呼んでいるものをあきらかにするために、まずはアバンスールがアーレントを通して「都市（ポリス）」をどのように解釈していたのかを確認しよう。

まずアバンスールは、アーレントが論文「哲学と政治」の中で言及している次の点に注目する。「実際のところ、この物語[「洞窟の比喩」]全体を通して、政治的に最も重要な二つの単語——つまり人間の活動力 *activity* を表現する“言論 *lexis*”と“活動 *praxis*”——が目立って欠けている」(PP, 96)。ここでアーレントが指摘しているのは、「洞窟の比喩」はそのはじめから、全ての人が手足と首を固定されているがゆえに、人々が「何かしらを為すこと、相互に伝え合うことのかかる可能性」(*ibid.*)も排除されているということである。アバンスールの言葉で言い換え

れば、プラトンの「洞窟の比喩」は、「脱政治的な *apolitique*、あるいはもはや非政治的な *impolitique* 人間の条件に基づいている」(ACP, 83)、とアーレントは解釈している。前節でも触れられていたように、アーレントが「哲学と政治の関係」を論ずるとき、基本的には古代ギリシアのポリスが念頭に置かれている。そのため注意書きがない限り、アーレントは「政治」を「ポリス」として、または、彼女がよく使う表現を用いれば「人間の事柄の領域 *the realm of human affairs*」としてみなしている。アーレントが「ポリス」に言及するとき、ポリスの人々はまづもって「労働 *labor*」(HC, 7)、つまり人間の肉体にとって必要不可欠なもの——所謂「衣・食・住」を思い浮かべればよいだろう——に依存した人間の活動力から解放されていなければならない。それに加えて、ポリスの人々は、互いに完全に平等であることが前提とされている。つまり、そこには支配の観念があってはならない。これはアーレントが「イソノミア」と呼んでいる「政治的組織の一形態」である⁽²¹⁾。このように「労働」と「支配関係」⁽²²⁾から二重に解放されているがゆえに平等であるポリスの人々にとって、互いの唯一性を表現し合える活動力が「言論」と「活動」であり、その意味において、「言論」と「活動」は「政治的/ポリス的」なのである。

アーレントは『政治とは何か』の中で、次のように述べている。

プラトンが期待したのは、アカデメイアの方からポリスを規定し、哲学が政治を規定するというのではなく、ポリスからの離反、“アポリティア *apolitia*”、つまり、政治に対する無関心であった⁽²³⁾。

もし、ここでアーレントが言及している「プラトンの期待」と「洞窟の比喩」とを対応させることが許されるのであれば、「洞窟の比喩」が「脱政治的な人間の条件」に基づいているというアバンスールの主張は重要な意味を持つことになる。

「脱政治的」とは、アーレントも述べているように、「政治／ポリス」から脱け出ることを意味する。しかし、そこから脱け出るところの「政治／ポリス」が、アーレントの解釈する「洞窟の比喩」にしたがって、「非政治的」な条件に基づいているのだとすると、洞窟内部が意味するところのものが分からなくなる——つまり、「非政治的な政治」という形容矛盾した言葉でもって洞窟内部を定義せざるを得なくなる。

洞窟内部を説明することの内に見出されうるこのような矛盾を、アバンスールは、「プラトンが自身の政治哲学において言外に置いているもの」(ACP, 84)とみなしている。「政治／ポリス」は、「そのはじめには何も無いこと、この空虚さ、欠如」(*ibid.*)を仮定することで、「その欠如に応じて、外部に由来する規範的な統一を用いることになる」(*ibid.*)。つまり、プラトンは「洞窟の比喩」の物語のはじめに、洞窟内部に関して「非政治的」な条件を取って設定することで、洞窟の内部から外部へと「撤退」した哲学者の観照するアイデアが、洞窟内部へと何らかの関係を持つことを可能にしている⁽²⁴⁾——これがプラトンの政治哲学における隠れた目論見だとアバンスールは解釈している。アバンスールはさらに続けて、「この政治のゼロ度と規範の外在性との間には必然的な関係がある。[…]政治の欠如ゆえに[…], 哲学者は外部を頼り、人間の事柄の領域に新たな諸標識を受け入れさせるのである」(*ibid.*)と言う。洞窟内部における「非政治的」な条件(=「政治の欠如」)が、その「欠如」ゆえに「規範の外在性」を求めているとするアバンスールの主張をひとまず受け入れるとしても、その「欠如」と「規範の外在性」との間に「必然的な関係がある」というのはどのようにして正当化されるのだろうか。

3.アバンスールにおける「アイデアの両義性」

アーレントによると、「洞窟の比喩」において、哲学者がアイデアの純粋な天空へ向けて洞窟を去るのは、「存在の真なる本質を観照するため」(WA, 112) であって、アイデアが人々の行動に「適応される基準」として考えられるようになるのは、哲学者がアイデアの眩い天空を去り暗い洞窟へ引き返した後なのであった。ここでは、「他の全てのアイデアがその実在性を支えるために依拠する最高のアイデア」(*ibid.*)の内に、食い違いが生じている。

一方で、プラトンにおいて至高のアイデアは美のアイデアである[…]、というのも美とは「もっともあきらかにその姿を顕わすもの」であり、したがって全てのものを照らし出すからである。他方で、『国家』においては最高のアイデアは善のアイデアとされている。[…]「善」とはギリシア語において常に「適した/役に立つ good for」や「ふさわしい fit」を意味していた。最高のアイデアが[…]適合性のアイデアであるならば、定義上、全てのアイデアは適応可能なものであろう[…]。(WA, 112f.)

『国家』において、至高のアイデアは美のアイデアから善のアイデアへと変化する。厳密に言えば、アーレントは、「哲学者が暗い洞窟へ引き返した後」その変化が生じていると言っている。たしかにこの変化は、カノヴァンが指摘していたように、「ソクラテスの裁判と死」を目の当たりにしたプラトンが哲学者の身を守るために施したものだ、と、アーレントは考えていた (WA, 109f.)。アーレントによると、洞窟の内部へと戻ってきた哲学者が「洞窟の外部で観てきたものを洞窟の住人に語りかけようとしても無駄である」(PP, 95)。なぜなら、洞窟の住人は哲学者について、「あの男は上へ登っていったために、目をすっかりだめにして帰ってきたのだと言い、上へ登っていくなどということは、試みるだけの値打ちさえもない」⁽²⁵⁾、と言うだろうからである。それにもかかわらず洞窟の住人たちを洞窟の外へ

連れ出そうとする者に対しては、「[洞窟の住人たちは]もしこれを何とかして手の内に捉えて殺すことができるならば、殺してしまうのではないだろうか」⁽²⁶⁾。

ここには、アバンスールが「奇妙な盲目」(ACP, 83)と呼ぶ哲学者の状態が関わっている。その「盲目」とは、暗い洞窟から外部へと出たときの眩さと、その外部から内部へと戻ってきたときの暗さによって、その者の視力を落ち着かせていないということの意味している。アーレントにしたがえば、それは「方向性の感覚の喪失」であり、つまりは哲学者の「常識 common sense と呼ばれうるものの喪失」である (PP, 95)。洞窟の内部へと戻ってきた哲学者には、洞窟の住人と関わりうる「常識」を持つこともできず、何より哲学者は、洞窟の住人から敵意を向けられるまでは、洞窟の内部での自身の行動を方向づける指針を、つまり、自身にとって「役に立つ good for」(*ibid.*) ものを知らない。逆に言えば、哲学者は「同胞の敵意に直面したとき」(WA, 112)、初めて、観照されるアイデアを適応させるアイデアへ変化させる。アバンスールは次のように述べている。

もし哲学者が、人間の事柄の領域、つまり政治の領域にかかずらうことを自らの使命であり、野望であるとするのなら、それは洞窟の外部で観照されるアイデアが、変形を通じて、洞窟の内部においても適応可能であることがあきらかであると、哲学者が発見した限りにおいて——まさに発見であることが重要なのだが——、である。(ACP, 80f.)

アイデアが洞窟の内部において適応可能であることは、アーレントはその定義において説明していた。つまり、至高のアイデアである善のアイデアが、あらゆるものに「適応可能」であることを意味しているのであれば、行使されるものがアイデアである限りそれは人間の事柄の領域にも適応可能である。ここでアバンスールが強調しているのは、哲学者が観照したアイデアを人間の事柄の領域へと適応させるこ

とが可能であることを「発見」すること、すなわち、観照されるものとしてのアイデアの内に、適応させるものとしてのアイデアを発見すること、美のアイデアの内に善のアイデアの可能性を発見すること、である。つまり、アバンスールによれば、観照されるものと適応させるものとの対立は、「いまやアイデアの内部にあるのであって、それは[…]、アイデアに内在する対立である」(ACP, 92)。そして、アイデアに内在するこの対立を、アバンスールはアイデアの「両義性」(ACP, 92f.)と呼んでいる。

アバンスールが「両義性」という言葉を使うのは、たとえばアイデアに内在する美のアイデア（観照されるもの）と善のアイデア（適応させるもの）との対立を、その対立によってどちらかが敗れどちらかが勝つようなものとして捉えないためであろう。アバンスールが「アイデアの両義性」と呼ぶところのものは、次のように展開される。「洞窟の比喩」において、哲学者が洞窟の外部で「存在の真なる本質を観照する」のは、その物語の「頂点」(ACP, 70)においてであるが、それは洞窟の外部で観照されるものが「もっともあきらかにその姿を顕わすもの」——それ以上にあきらかに姿を顕わすものはこの物語にはない——、つまり美であるからである。しかし、哲学者が洞窟の住人に洞窟の外部で観たものを語ろうとするとき、アイデアは適合性として、何かを方向づけるものとして、つまり善のアイデアとして語られざるをえない。しかし、洞窟の内部において語られうる善のアイデアを可能にしているのは、美のアイデアであるということ、つまり、美は光源でありながら、同時に「全てのものを照らし出す」可能性の条件でもあるということをも意味している。それはあたかも「美のアイデアを善のアイデアへと置き換えること」(ACP, 103)によって、美のアイデアが消え去ることを予防するかのよう、善のアイデアと美のアイデアの関係は「両義的」と言われている。

プラトンの「洞窟の比喩」において美のアイデアが善のアイデアへと変化している、というアーレント見解に対し、その変化を「アイデアの両義性」と捉えようとする

アバンスールの解釈には、少なくともアーレントが「洞窟の比喩」を論じる際に重点的には扱っていない論点を浮き彫りにしようとする目論みがある。アーレントが強調するのは、哲学者がアイデアの天空から洞窟の内部へ戻ると、「方向性の感覚の喪失」に襲われ、「自分が観照したものを人々に伝達することができなくなり、それにより自身の生命が現実の危険」に見舞われること、それゆえに自身で観照したアイデアを「基準や尺度」へとすり替え、哲学者は「アイデアを支配の道具として用いる」(WA, 109f.) ということであった。アバンスールは、美のアイデアが善のアイデアにすり替えられた後でも、美のアイデアのもつ人々を圧倒させる力が失われるわけではないことを強調する。つまり、アーレントの焦点は洞窟の内部と外部を行き来する哲学者に合わせられているのであり、それゆえ彼女はアイデアの性質やその変化を詳細に論じることはしない。アーレント自身が述べているように、そもそも「両義性 ambiguity」(WA, 284) という言葉はハイデッガーから借り受けているのだが、アバンスールによると、アーレントが「洞窟の比喩」を解釈する際に強調したかったのは、「ハイデッガーが不正にも沈黙を続けていた側面」(ACP, 72) であった。その側面とは、「アイデア論の政治的な解釈」(ACP, 113) であり、「哲学者の人格に焦点を合わせること」(ACP, 72) なのである。それでは、「洞窟の比喩」を「哲学者の人格」に焦点を合わせて解釈することで、アーレントは何を示したかったのだろうか。

4. アバンスールにおける「哲学者の両義性」—— 結びにかえて

アバンスールは「アイデアの両義性」に言及することで、アーレントによる「洞窟の比喩」の解釈で手薄な部分(=アイデアの性質の変化に関する記述)を補って

いる。とはいえ、アバンスールによれば、アーレントが「洞窟の比喩」において拘っていたのは、アイデアの性質がどのように変化したのかではなく、「尺度」としてのアイデア（＝善のアイデア）を洞窟の内部の人々へ適応させようとした「哲学者の人格」なのであった。「哲学者の人格」は、第2節でも触れられていたように、アバンスールによると「両義的」である。つまり、「都市に属し属さない哲学者、都市の外部と内部に同時に身を置く哲学者の両義性」（ACP, 69）を解釈することが、アーレントにとっての「アイデア論の政治的な解釈」だというわけである。

アバンスールにおける「哲学者の両義性」は、本稿の第2節と第3節で論じられた「政治の欠如的性格」と「アイデアの両義性」とを架橋する役目を果たしている。「洞窟の比喩」において、哲学者は洞窟の内部から外部へと「撤退」することで、以前自分が居た洞窟内部が「非政治的」であること（＝「政治の欠如」）に気づく。洞窟の内部の「欠如」は、「規範の外在性」によって埋められることを要求している。これは、アバンスールがアーレントによる「洞窟の比喩」の解釈をから読み取る「政治の欠如的性格」であった。政治におけるこの「欠如」を穴埋めするのは哲学者の観照するアイデアであるが、それは哲学者によって洞窟の内部へと運び込まれると同時に、洞窟の内部の人々の行動に「適応される基準」、「尺度」へと変化する。この変化は、哲学者の人為的な、あるいは“超自然的”な力によって生じるのではなく、むしろ、哲学者はアイデアそれ自体の内に二つの異なる性質——美のアイデアと善のアイデア——が隠されていることを発見するのである。この二つの性質がアイデアに内在していることを、アバンスールは「アイデアの両義性」と呼んでいた。

本稿の第2節のはじめに示唆されていたように、アバンスールは「アイデアの両義性」ないしはアイデアの性質の変化が、「哲学者の両義性」に由来するのではないかと推測している。アバンスールにおいてこの推測は、単に、哲学者が洞窟の内部と外部を行き来することがなければ「アイデアの両義性」が発見されることはな

い——それと同時に洞窟の内部の「欠如的な性格」も発見されることはない——、ということ言い当てているに過ぎない。アバンスールが言うように、哲学者が洞窟の外部へと向かった後、洞窟の内部を顧みることがなければ、洞窟の比喩の物語は「[哲学者が]最上級の真理であるアイデアを観照したところで終わっているだろうが、哲学者は交錯した存在」(ACP, 80)である。

アーレントによる「洞窟の比喩」の解釈をめぐるアバンスールの考察は、「哲学者の両義性」をその解釈の基点とすることで、「哲学者の人格に焦点を合わせる」というアーレントによる「洞窟の比喩」の読解を、巧く汲み取ってはいる。とはいえ、アバンスールは「洞窟の比喩」において哲学者の営み全てが、あたかも当然のことであると考えている節がある。本稿の第2節でも触れたように、アバンスールは、「政治のゼロ度と規範の外在性との間には必然的な関係がある」(ACP, 84)、と述べている。この必然性を支えているのは「哲学者の両義性」に他ならない。哲学者が洞窟を抜け出し、アイデアでもって洞窟の空虚さを穴埋めするのは当然のことであるとアバンスールは言っているようだ。アバンスールの考察において哲学者は、洞窟の内部と外部とを結びつける単なる架橋に過ぎなくなり、哲学者自身の自発性なり能動性なりが全く意味をもたなくなるか、“超自然的”な何ものかに駆り立てられた結果としてしか意味をもたなくなる。むしろアーレントは、哲学者が洞窟の内部と外部とを架橋する役目を自発的に引き受けていると考えていたのではないか。

哲学者が哲学者である限り、彼の探求は全てのものを照らすかゆえに最も美しいものである至高の真理を観照することに尽きる。しかし、哲学者は人々の内の一人の人間であり、死すべき者としての一人であり、市民の中の一市民である限り、真理を手にして、それをひとまとまりの規則へと変形しなければならぬ[……。](WA, 114)

哲学者は市民である限り、「至高の真理を観照する」のみならず、政治の領域に関わらなくてはならない、つまり、真理を規則（＝人々の行為の“尺度”）へと変形し、それを政治の領域において語らなくてはならない。

哲学者によって語られる真理はどれだけ形を変えられたとしても、それが「政治の領域の外部に固有のものである」（TP, 255）ということは変わらない。アーレントによると、「真理の観点から政治を見遣うことは[…]、常に政治の領域の外部に立つことを意味する」（*ibid.*）。哲学者が「市民の中の一市民」であるにもかかわらず「政治の領域の外部」に立たされるのは、哲学者は哲学者である限り、政治の領域の外部に固有の真理を有しているからである。

要するに、哲学者の“市民としての生”と“哲学者としての生”とは相容れないというわけだ。相容れないこの二つの生を同時に引き受ける哲学者の在り方——つまりは「哲学者の両義性」、「都市に属し属さない哲学者、都市の外部と内部に同時に身を置く哲学者の両義性」——に、アーレントは拘っていた。政治の領域において、「両義的」な哲学者が真理を語ろうとすることには、もはや説明をつけることができない。敢えて説明しようとするれば、アーレントの言うように、「真理は為されよ、たとえ世界が減ぶとも *Fiat veritas, et pereat mundus*」（*ibid.*）、ということになるだろう。哲学者は哲学者である限り、この無条件的な命令に従うことの道理を知っており、哲学者は市民である限り、この命令に従わなければならない。したがって、真理の語りをも可能なものとしてみなすためには、「哲学者の両義性」が考慮されなければならない。別の言い方をすれば、哲学者が真理を語るためには、「世界の消滅」と共に、自らその「両義性」を引き受けなければならない。この場合の「世界」とは、哲学者が市民としてかかわり得る限りでの政治の領域であり、それゆえに、アーレントによれば、「真理の本質は反政治的でさえある」（*ibid.*）ということになる。

註

(1) マーガレット・カノヴァン『アレント政治思想の再解釈』寺島俊穂・伊藤洋典訳、未来社、2004年、9-17頁を参照。

(2) たとえば、『人間の条件』第31節、『精神の生活』第1部13節、『政治とは何か』断片3b、さらにはアレントの没後に出版された「哲学と政治」の中でも触れられている。

(3) アレントの論文「権威とは何か」(“What is Authority?” *Between Past and Future*, Penguin Books, 1968) から引用する際には、略号 WA に続けて頁数を記す。また、「哲学と政治」(“Philosophy and Politics” *Social Research* vol.57,no.1, spring1990) から引用する際は、略号 PP に続けて頁数を、「真理と政治」(“Truth and Politics?” *Between Past and Future*, Penguin Books, 1968) から引用する際は、略号 TP に続けて頁数を、『人間の条件』(*The Human Condition*, 2nd ed., The University of Chicago Press, 1998) から引用する際は、略号 HC に続けて頁数を記す。なお、引用文中の[]内は引用者による補足である。

(4) プラトン『国家』(下)藤沢令夫訳、岩波書店、1979年、104-111頁[514A-517A]を参照。

(5) カノヴァン、前掲書、337頁。

(6) 同、331頁を参照。

(7) 同、330頁。

(8) Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt, 1978., p.185. 「思考」を自己自身との「対話」と捉えるアレントの見解はプラトンに依拠している。例えば、プラトン『テアイテトス』田中美知太郎訳、岩波書店、1966年、160-161頁(189E-190A)を参照。

(9) カノヴァンは、アレントの「思考」を哲学的な生の営みとして、「活動」を政治的な生の営みとして解釈しているため、「思考」と「活動」との調和」はそのまま「哲学と政治との調和」として考えられている。カノヴァン、前掲書、349頁を参照。

- (10) カノヴァン、前掲書、331 頁。
- (11) 同上。カノヴァンが依拠しているのはアーレントの次の記述だろう。「ソクラテスの死後、プラトンは人々を導くものとして説得は不十分であると考え、[...]我々が自明性と呼ぶところの諸真理のもつ強制力が[...]、説得や議論よりも強力であることに気づいた」(WA, 107)。とはいえ、哲学者が「絶対的真理」を用いることで「哲学」と「政治」は対立する、というカノヴァンの主張は必ずしも妥当だとは言えない。アーレントによれば、真理の強制力は、「少数の人々だけを従わせる」(*ibid.*) ことが可能なのであり、「多数の人々を同一の真理のもとに従わせることは[...]いかにして可能なのか」(*ibid.*)、という問題が生じる。つまり、「諸真理」を認取できない多数の人々に対して、その「自明性」を「自明性」として認めさせるための強制力もまた必要なのである。この問題は、アーレントによると、「プラトンの政治哲学における主要な困難さ predicament」(WA, 108)であり、プラトンが「人間の事柄の領域を超越したイデア」(WA, 109)を導出したのもそのためである。
- (12) デーナ・R・ヴィラ『政治・哲学・恐怖』伊藤誓・磯山甚一訳、法政大学出版、2004 年、249 頁。
- (13) 同、250 頁。
- (14) 同、251 頁。
- (15) 同、250 頁。
- (16) 同、243-251 頁を参照。また、アーレントの『全体主義の起源』(*The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, 1973) の最終章“Ideology and Terror”を参照。
- (17) カノヴァン、前掲書、333 頁。
- (18) 同上。
- (19) ミゲル・アバンスール『政治哲学に抗するハンナ・アーレント?』(*Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, sense&tonka, 2006) から引用する際は、略号 ACP に続けて頁数を記す。引用文中の [] 内は引用者による補足である。
- (20) 厳密には、誰もが手足を拘束されているような状態の洞窟内部は、アーレントの言う意味での「ポリス」ではないだろう。プラトンがそのような「ポリス的」ではない状態を「洞窟の比喩」の物語のはじめに想定していることが、アーレントとアバンスール両者にとって問題となっている。この問題は、本文以下で

検討する。

(21) Cf., Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, 1965, pp.22-24.

(22) イソノミアにおける「無支配 no-rule」とは、アーレントによれば文字通り支配関係が全くない状態のことである。しかしそれゆえに、イソノミアに反対する人々は、イソノミアのことを「ある種の支配関係」、つまり「最悪の統治形態である、民衆による支配」(Arendt, *op.cit.*, pp.22-23) であるとみなしていた、とアーレントは述べている。

(23) Hannah Arendt, *Was ist Politik?*, Piper, 2003, p.57.

(24) 洞窟内部における「非政治的」な条件や、アバンスールの言う「政治の欠如」が、その“非…”や“欠如”という性質ゆえに規範の外在性と関係を持つはずだ、というアバンスールの議論には疑問が残る。たとえば、「政治が空虚なもので、まるでアイデアの強制力はその空虚さを満たすことに使命を感じているかのよう」

(ACP, 93) であるとするアバンスールによるアイデア論の解釈は、今後慎重に検討されるべきであろう。

(25) プラトン『国家』、111 頁[517A]。

(26) 同上。

参考文献

Abensour, Miguel. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, sense&tonka, 2006.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*, 2nd ed., The University of Chicago Press, 1998.

—. *On Revolution*, Penguin Books, 1965.

—. *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, 1973.

—. *The Life of the Mind*, Harcourt, 1978.

—. “Philosophy and Politics” *Social Research* vol.57,no.1, spring1990.

—. “What is Authority?” *Between Past and Future*, Penguin Books, 1968.

—. “Truth and Politics?” *Between Past and Future*, Penguin Books, 1968.

—. *Was ist Politik?*, Piper, 2003.

カノヴァン, マーガレット『アレント政治思想の再解釈』寺島俊穂・伊藤洋典訳、未来社、2004年

プラトン 『テアイテトス』田中美知太郎訳、岩波書店、1966年

—. 『国家』(下) 藤沢令夫訳、岩波書店、1979年

ヴィラ, デーナ, R. 『政治・哲学・恐怖 ハンナ・アレントの思想』伊藤誓・磯山甚一訳、法政大学出版、2004年