

## カントの超越論的哲学からアーレント政治哲学へ： 根源悪と人権概念をめぐって

円谷, 裕二  
九州大学大学院人文科学研究院 : 教授

<https://doi.org/10.15017/1911235>

---

出版情報 : 哲學年報. 77, pp.1-24, 2018-03-13. 九州大学大学院人文科学研究院  
バージョン :  
権利関係 :

# カントの超越論的哲学からアーレントの政治哲学へ

―根源悪と人権概念をめぐって

円谷裕 二

はじめに

ハンナ・アーレントの政治哲学は、社会科学の中の政治学という一分野における政治哲学や政治思想ではない。むしろ、「複数性」(VAIT/12)の立場から「政治的なもの das Politische」(ibid.)とは何かを問うことによって、ギリシア以来の西洋哲学そのものを問い直そうとする意図をもっている<sup>1)</sup>。その意味において彼女の哲学は、「権力への意志」の立場からギリシア哲学やキリスト教道徳、さらには近代哲学に対する批判を展開するニーチェ哲学にも比肩しうる射程をもっている。

本稿では、このような見通しのもとで、カント哲学との比較を通して彼女の哲学の独自性を探ってみたい。そのために両者における「根源悪 das radikal Böse」と「人権 Menschenrechte」の概念を手がかりにしよう。この両概念をめぐってカントとアーレントを比較することは、人間や行為に対する両者の哲学の基本的立場の相違を際立たせることになるはずである。

本稿は、まず、根源悪についての両者の相違を明らかにする(第一節)。次に、カントの超越論的哲学に対するアーレントの「否認」についてその意味を考察する(第二節)。最後に、「人権」さらには「人格」「人間性」といっ

た諸概念の検討を通して、両者の基本的立場の相違を明らかにする（第三・四節）。

## 第一節 根源悪の問題

アーレントは、『全体主義の起源』第三部第三章「全体的支配」において「根源悪」の問題を組上に載せ、カントの『単なる理性の限界内における宗教』〔以下『宗教論』と略記〕第一篇における「根源悪」の概念を批判している。アーレントによれば、根源悪とは、カントの言うような、定言命法に反する個人の行為の動機の問題に関わることでなく、むしろ、伝統的な「意味連関の破壊」（TH939, III 263）であり、従来の哲学の枠組みからは理解不能な、全体主義に特有の「超意味 Suprasinn」（*ibid.*）なのである。

われわれが根源悪というものを理解することができないのは、われわれの哲学の伝統全体のせいである。そして根源悪についてのこの理解不可能性は、悪魔ですら天上から来たものとして認めたキリスト教神学にも、また、「根源悪」という新しい言葉を作り出すことによつて根源悪の存在を少なくとも予感したものと見られる唯一の哲学者であるカントにも、当てはまる。しかもカントは、この予感を、倒錯した悪い意志 *pervertiert-böser Wille* という概念を持ちだしてたちまち、「内面的」動機によつて理解しうるものに合理化してしまった。だからわれわれが「伝統的哲学の」あらゆる尺度をぶちこわしてしまふような「根源悪という」途方もない現実の中で直面するものについて、それを理解しようとしても抛り所とすべきものは実際ないのである。ただここで次の一事だけは明らかなように思われる。つまり、この根源悪とは、この悪の中ではすべての人間がひとしなみに無用な *überflüssig* ものになるような一つのシステム連関において現れてく

るということだけはわれわれも確認しうるのだ。(TH941f/ III 266)

あるいは、『活動的生』の第五章「行為」においてアーレントは「根源悪」を次のように語っている。

罰することも赦すこともできないものは、カント以来「根源悪」と呼ばれている。実のところ、それが何であるかはわれわれにはよく理解できない。．．．根源悪は人間事象の領域を踏み越え人間の力の及びうる範囲を逸脱している。(VA307/316)

リチャード・バーンスタインは著書『根源悪—ある哲学的問いかけ』（邦訳名『根源悪の系譜—カントからアーレントまで』）において、カントとアーレントのそれぞれの哲学的立場を十分に踏まえながら、「根源悪」をめぐる両者の根本的相違を鮮やかに描き出している。

注目すべきは、カントに対するアーレントの称賛と、彼女自身の思考に対するカントの影響にもかかわらず、アーレントがカントからいかに大きく逸脱していったかということである。カントは『宗教論』で、自己愛（利己心）こそが悪の起源だと明言する。このことを、アーレント自身は、「全体主義という」根源悪をめぐる、否認する。人間としての人間を無用にする superfluous とは、カントの定言命法——諸個人を手段としてのみ扱い、その尊厳を侵害することを禁じる——に従わないことよりもさらに根源的なのである。．．．カントによれば、自発性がわれわれ人間の合理性と自由を、本質的に特徴付ける。カントの地平に立てば、人間の自発性が除去されうるということを示したところで無意味である。．．．けれども、二十世紀の全体主

義によって、人間の自発性が除去されうる可能性をあまりに現実的なものとして受け止めて生きざるをえないことが証明された。たしかに、自発性が合理的な人間生活の可能性そのものの必要条件である点で、アーレントはカントと意見を異にしてはいない。しかし、彼女がカントと袂を分かつのは、一見すると人間生活の超越論的な条件ですら、全体主義的手段を通じて、経験的に除去されうることを考えるときである。この考えが彼女による根源悪の理解の核心にある<sup>2)</sup>。

これらの引用を踏まえながら以下においては、根源悪をめぐるカントとアーレントの相違、ひいては両者の哲學の根本的差異についてより詳細に考察することにしよう。

まず、カントの考える根源悪について検討してみよう。

バーンスタインの引用にあるように、カントは「自己愛 Selbstliebe」こそが悪の根源、つまり根源悪だと考える。

自己愛がわれわれのすべての格率の原理と見なされる場合には、それはすべての悪の源泉である。(RGV45)

なぜ「自己愛」が根源悪になりうるのであろうか。この問題の考察のためには批判期のカントの道徳哲学を踏まえる必要がある。

『宗教論』以前にすでに、『人倫の形而上学の基礎づけ』や『実践理性批判』によれば、定言命法は、有限な人間の道徳的行為を命じる根本法則であり、それゆえに定言命法に従う行為こそが道徳的行為である。たしかに「自己愛」は定言命法に反する行為を導く動機としてこれら二著においてしばしば指摘されていたが、しかし批判期においては、「自己愛」が根源悪の問題との関連において論じられることはなかった。というのもカント

は、批判期の道徳哲学においては、あくまでもどのような行為が道徳的に善なのかという観点から道徳哲学を展開しているからであり、そしてこの問題に対する最終的な解決として、道徳法則の意識が「理性の事実」(KpV31)であるというように、定言命法を人間性の根源的事実として見出したからである。

ところが、『宗教論』に至ると、批判期とは異なり、善ではなく悪の問題から道徳的善の可能性を照射しようとしている。すなわち、批判期において見出された道徳哲学の原理である定言命法に関して、その原理に違反するような反道徳的行為とは何であり、またその究極の根柢はどこに存するのかという問題を問うことを通して「悪の原理に対する善の原理の勝利」(RGV93)を導出する。そしてこの問題をめぐって「根源悪」という概念がカントによってはじめて提起され、この「根源悪」の最根柢を「自己愛」という動機のうちに見届けるに至る。

以上のカントの議論とそれに対するアーレントの批判からは次のような点の特徴を析出することができる。

第一に、カントは、『宗教論』において悪の問題を取り上げてはいるものの、根源悪を原罪というキリスト教神学上の問題としてではなく、あくまでも有限な理性的存在者としての人間の立場に定位しながら、根源悪が「自由な選択意志のうち求められねばならぬ」(RGV37)と語り、根源悪の問題をみずからの道徳哲学に基づいてないしはその枠内で考察しようとしている。

第二に、カントの道徳哲学とは、実際に生起した個々の行為についてその道徳的善悪の基準を問うというよりもむしろ、行為の「主観的原理」である意志の「格率」(GMS400)の道徳性を問うものである。つまりカントは、行為を導くのは、物理的力でもなければ、社会制度や伝統や慣習でもなく、また他人による外的強制でもなくして、あくまでも個人の自由な選択意志なのだという前提をあらかじめ暗黙に認めたくえで、意志の格率が道徳的に善であるためにはどのような原理に基づくべきなのかという問題を提起する。そしてこの問題に対して、周知のように、『実践理性批判』では、「君の意志の格率が、つねに同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように

行為せよ」(KpV300) という道徳法則を導出した。

第三に、しかしながら理性的存在者である人間は、「完全に善い意志」(GMS414) = 「神聖な、絶対に善い意志」(GMS439) である神のようにおのずと「普遍的立法の原理」に一致するわけではない。というのも、人間は同時に感性的存在者でもあるからであり、そしてこのことが人間に道徳法則に反する格率を採用させるのだとカントは考える<sup>3</sup>。人間の感性的傾向性とは結局のところ「自己愛」にはかならず、それゆえ「自己愛」こそが行為の格率を悪へ導く元凶なのである。

第四に、このようなカントの行為論および悪論の特徴として挙げるべきは、行為の問題を意志の問題として、そして悪の問題を自己愛という選択意志の動機の問題として理解しているということである。上記引用でアーレントは、「カントは「根源悪という」この予感を、倒錯した悪い意志という概念を持ちだしてたちまち、「内面的」動機によって理解しうるものに合理化してしまった」と語る。ことよって、悪行為の問題をカントが、選択意志を超えた次元の問題としてではなく、あくまでも意志の動機の問題として捉えてその観点から解決を与えてしまっていることを批判しているのである。

カントが根源悪の問題を、意志の問題として、したがってまた内面的な動機の問題として考えていたことは、「自己愛の動機」(RGV36) を定言命法よりも優先させる「転倒」ないし「倒錯」に関して、次のように語っていることから理解されよう。

この転倒への性癖が人間本性のうちに存するならば、人間のうちには悪への自然的性癖が存することになる。この自然的性癖そのものは、しかしながら「自然的とはいえ」、結局は自由な選択意志のうちに求められなければならない……のであり、それゆえに、それは道徳的に見て悪と言えるのである。この悪は根源的

radikalである。というのも、それはあらゆる格率の根柢を腐敗させるからである。そして同時にまた、根源悪は、自然的性癖であるために人間の力によって根絶はできない。しかしそれにもかかわらず、この性癖は自由に行為する存在者としての人間のうちに認められるものであるがゆえに、これに打ち勝つことが可能でなければならぬ。(RGV37)

カントは、根源悪が人間本性に纏わり付く自然的性癖であるがゆえにそれを人間の力によって完全に根絶することは不可能だと語りながらも、しかしそれでも根源悪が人間の「自由な選択意志」に依拠するものであるかぎりはそれに「打ち勝つことが可能」だと考えている。

第五に、ところがアーレントは、根源悪の問題が、自然的性癖とか意志や動機の問題とか人間の自由な選択意志の問題として捉えようとするカントの内面的動機主義によっては、いやそれどころかカントのみならず、古代ギリシア以来キリスト教道徳を経てカントに至るまでの伝統的哲学の枠内においては、けっして理解できるような問題ではないことを強く意識している。

罰することも赦すこともできない根源悪は、利己主義や貪欲や利欲や怨恨や権力欲や怯懦のような悪い動機によつてはもはや理解できないし説明もできないものである。(TH941/Ⅲ 266)。

根源悪は、悪の問題を心の問題や意志の問題に還元してきたギリシア以来の「われわれの哲学の伝統全体」によつては理解不可能なことがらであり、それを超越した次元にこそ存在するものだとすることをアーレントは強調する。逆に言えば、罰したり赦したりできる悪とは理解可能な悪なのであり、そのような悪とはあくまでも、「人



間事象の領域」内での出来事であり、そして「哲学の伝統」が問題にしてきたのもそのような悪にはかならない。第六に、カントにとつての根源悪とは、バーンスタインの言葉にあるように、「諸個人を手段としてのみ扱い、その尊厳を侵害することを禁じる定言命法に従わないこと」なのであるが、カントのこの根源悪について、アーレントは、一九五一年三月四日のヤスパース宛書簡においては次のような解釈を与えている。

最大の悪ないし根源悪はもはや、罪深い動機づけのような、人間的に理解可能なものと関係がありません。…人間を目的のための手段とすることは、人・間・と・し・て・の・本・質・に・は・手・を・付・け・ず・に、人・間・と・し・て・の・尊・厳・だ・け・を・侵・害・し・ま・す。そうではなく、「根源悪は、」人・間・を・人・間・と・し・て・無・用・に・す・る・の・で・す。(A1202/1192)

「自己愛」を動機とする反道德的行為は、たしかに諸個人を手段として扱いその尊厳を侵害するが、しかしここで考えるべきは、人間を手段として扱うということをカントがどのような意味において理解していたかという問題である。

カントにとつてそれは、けっして、人間を、「理性を欠き、ただ手段としての相対的価値だけしかもたない存在者」としての単なる「物件」(GMS428)と見なしてそのように扱うことでもなければ、「人間を人間として無用にする」ことでもないのだ、とアーレントはカントを解釈する。カントが悪と見なす「人間の尊厳の侵害」とは、理性的存在者一般に共通して存するとカントが認めている犯すべからざる「人間の本質」には「手を付けないうで」、たんに人間を手段として扱うことにほかならない。

このことからわかるように、アーレントのカント解釈によれば、カントは人間であるかぎりの人間にはそここらけつて取り除くことのできない「本質」が内在していることを前提にしている。この前提については、カン

トとアーレントの哲学の根本的相違に関わる重要な問題なので後ほど（第三節）詳論するが、ここでの人間の本質とは、カントにとつて人間一般にア・プ・リ・オ・リに備わる必然的性質であり、彼はそれを「目的自体」としての「絶対的価値」（GMS429）と呼ぶ。そしてアーレントおよびバーンスタインのカント解釈によれば、定言命法に反する悪行為とは、けつして、その「人間の本質」までも「無用にする」行為ではないのであり、それゆえにこそカントの根源悪は、アーレントの根源悪とは異なるのである。

カントの道徳哲学においては、人間存在は、本質的につまりア・プ・リ・オ・リに、物件ではなく人格性を具えた理性的存在者として位置づけられており、そのかぎり、人間がどのように扱われようとも、つまり目的自体としてではなくたんに手段として扱われる場合でさえも、人間が「物件」として扱われることはありえない。このことはまさにカントの道徳哲学や宗教論の根本前提をなしている。

こうしてアーレントは、カントの根源悪に関して、人間を手段として扱うことは、理性的存在者であるという「人間としての本質には手を付けずに、人間としての尊厳だけを侵害することなのだ」と語ることができたのである。

言い換えれば、カントにおいては、目的か手段かの二者択一と、人格か物件かの二者択一とは、けつして重ね合わすことはできない。人間を手段として扱うことは、たしかに、カントにあつては「自己愛」に基づく反道徳的行為であり、また定言命法に反する根源悪なのであるが、しかしながらこのことは、アーレントの立場からすれば、「人間としての本質には手を付けない」かぎりの行為であり、したがつてまた根源悪とは言えないのである。

カントは人間のうちに目的自体としての側面と感性的側面との両面を認めるのだが、そのうち感性的側面が手段として利用されることがあるとしても、それによつて、目的自体としての側面が無に帰するわけではない。それゆえにそれは、「人間としての人間を無用にする」ような、アーレントの考える「根源悪」とは似て非なるものなのである。

第七に、バーンスタインによれば、全体主義によって暴き出された根源悪に直面したアーレントは、自己愛を悪の根源だと見なすカントの道徳哲学を「否認」するのだが、実のところ、この否認のもつ意味は非常に根本的なものであり、それは、たんにカントの根源悪論の否認にとどまらずに、むしろ、アーレントにとっては、道徳哲学を含むカント哲学全体に対する挑戦にほかならない。言い換えれば、カントの根源悪へのアーレントの「否認」とは、根本的には次のことを意味する。すなわち、カントの道徳哲学、いや、法哲学や政治哲学を含めたカントの実践哲学全体に対する挑戦であり、しかしそのみならず、さらには、理論に対する実践の優位という、理論と実践の関係についてのカント哲学そのものに対する挑戦でもあり、ひいてはカントの超越論的哲学そのものに対する挑戦だと言えよう。次節ではこの点についてより詳しく考察することにしよう。

## 第二節 超越論的哲学へのアーレントの挑戦

アーレントは「自己愛」に由来するカントの根源悪を「否認」することによって、みずからはどこへ向かおうとしているのであろうか。この問題と連動することだが、バーンスタインが、カントの根源悪よりもアーレントの根源悪のほうが「さらに根源的である」と語る場合、それはどのような意味なのであろうか。さらには、バーンスタインによれば、カントとアーレントを決定的に分かつ分岐点は、アーレントの根源悪の核心が、「一見すると人間生活の超越論的な条件ですら、全体主義的手段を通じて、経験的に除去されうることを考えるとき」に存するのだが、このことは何を意味しているのであろうか。

これらの問題の考察は、われわれをカントの超越論的哲学とアーレントの政治哲学の間の根本的相違に導くはずである。

「カントの地平」に立つかぎりは、「超越論的条件」は、人間にとって偶然的なものではなく必然的なものとしていわば「人間の本質」にほかならず、したがってそれを人間から取り去ることは不可能である。それゆえパーンスタインは、「超越論的な条件ですら、全体主義的手段を通じて、経験的に除去されうると考える」のは明らかに「無意味」であり、矛盾だと語る。カントにとつて「超越論的条件」とは、理論的であれ実践的であれ、「経験一般の可能性の条件」であり、そうであるがゆえにそれが「経験的に除去されうる」ことは不可能なのである。なぜならば、「経験的な除去」でさえもそれが「経験」であるかぎりは、「経験の可能性の条件」である「超越論的条件」に従って「除去」されなければならぬからである。

ところが、ハアーレントの地平 $\vee$ に立てば、事情は一変し、そのことが可能になるのである。それゆえにハアーレントの地平 $\vee$ からすれば、超越論的なものは経験的に除去できないという「カントの地平」はたんに「一見したところ」の地平でしかないことになる。

ハアーレントの地平 $\vee$ においては、超越論的なものでさえ経験的に除去されうる**ことが有意なこと**だとすれば、その地平においては、そもそも「超越論的条件」とは何を意味することになり、また超越論的なものと経験的なものとの関係はどのように理解されているのであろうか。この問題がカントとアーレントの差異を考えるうえでの根本問題である。

なぜ「カントの地平」では超越論的なものが経験的に除去できないのであろうか。

思うにそれは、超越論的なものが経験的なものの次元を文字通り $\wedge$ 超越 $\vee$ することによって、経験からの攻撃をあらかじめ回避できるからである。たしかに、「カントの地平」においては、超越論的なものは、「経験一般の可能性の条件」であるかぎり可能的経験世界から離反したりそれを文字通り超越してしまうのではなく、あくまでも可能的経験世界に関わりつづけるのであるが、しかしながら、超越論的なものは「可能性の条件」として

現実的経験にへ先立っているのであり、それゆえに現実的経験によって脅かされることはない。

カントは、自発性が人間の超越論的条件だということを次のように考えている。すなわち、人間はたとえ外的にどれほど束縛されて自由を制限されていようと、それでも依然として人間の意志あるいは心は自由でありうる。なのであり、それゆえいかなる外的世界や現実世界も人間から自由を奪うことはできない。自発性や自由が人間の超越論的条件であるとは、可能性の条件が外的強制などのいかなる現実にも先立っていることを意味し、それゆえにどのような現実的経験によっても可能性の条件が「除去」されることはありえない。こうして、人間の人間たる所以であるその本質を、現実世界をへ超越したものとかがあるいは現実世界のさらなる内奥に求めることによつて、それを現実世界や経験世界から無傷のままに保つことができるのである。

それにもかかわらず、もしも超越論的なのが経験的に除去されうるとすれば、「カントの地平」からすれば、その超越論的なのものはや超越論的なのとは言えず経験的なの次の次元にあることになってしまふ。ということとはまた、このことから窺知されるように、超越論的なののが経験的に除去できると言われる場合の超越論的なのものは、けつして経験的なのもの「可能性の条件」ではないということにはほかならない。

あるいはより一般的な言い方をすれば、その場合には、へ可能性が現実性に先立つるのでないことを意味し、むしろ逆に、伝統的には超越論的なのと見なされてきたもの、例えば「人間の本質」は、実のところは、「かぎらない多様性をもつていてけつして一元的に把握することのできない純粹な所与性としての現実性と事実性」(TH939/Ⅲ 263)を土台ないし背景にしてこそ可能だということである。可能性が現実性に先立つのではなく、可能性は「現実性と事実性」に基づきそこからの派生態だということである<sup>4)</sup>。

以上のような事態を踏まえることによつてバーンスタインは、カントの根源悪よりもアールントの根源悪が「さらに根源的だ」と語りえたのである。ちなみに、「人間の本質」や「可能性の条件」についての以上の考え方がまた、

次節以下で詳述するように、啓蒙期の理性主義における「人権」概念や「人格」概念に対するアーレントの批判理由にもなっている。

ところで、それでは可能性に先立つ現実性としてアーレントが考えているものとはより具体的にはいかなる世界であり、また、根源悪を招来する全体主義の世界観とはいかなるものであり、さらには、可能性を現実性に先立てるカントの世界像とはいかなるものなのであろうか。

根源悪の背景にある全体主義の思想ないしイデオロギーについてアーレントは次のように語っている。

「全体主義の」全体的支配は、われわれが通常推論の手段としたりまたわれわれが通常そのなかで行動したりしている意味連関(Sinnzusammenhänge)をことごとく破壊する一方、他方では、超意味(Suprasinn)とでも言うべきものを作り上げる。・・・全体主義社会の無意味性の上に君臨するのは、歴史の鍵を握りあらゆる謎の解決を見つけたと称するイデオロギーのもつ超意味なのだ。・・・「超意味という」一義的な世界像、つまりまったく矛盾を含まない世界観をもちたいというよく知られた願望・・・の中には、かぎりない多様性をもつていて、けっして一元的に把握することのできない純粋な所与性としての現実性と事実性に対する蔑視がある。この蔑視こそ、全体主義のフィクティヴな世界の顕著な特徴の一つをなしている。(TH939/Ⅲ263)。

「かぎりない多様性」をもつ現実的世界を蔑視してそこから離反することによって、一義的な無矛盾の世界を願望することが、全体主義の世界像を構成することになるのである。言い換えればアーレントにとって、現実性とは汲み尽くしえない無限の多様性と偶然性を孕みつつ、人間の「複数性の条件」のもとでの「人間事象の関係の網の目」(VA222/228)なのであり、そしてその中でこそ「行為と言論」(ibid.)による人間相互の対話と論争

の政治的世界が開かれているのである。

「アーレントはそのような世界における人間の行為の特徴として、「取り返しのできな<sup>27</sup>」(VA300/308)と「予測不可能性」(VA311/320)を挙げる。複雑に絡み合う「関係の網の目」の現実世界の中でそれに耐えることができず、この世界からの脱出願望が頭をもたげてくるときにこそ、全体主義の「一義的世界」が現出してくるのだとアーレントは見定める。

いや、二十世紀の全体主義に限らず、そもそも根源悪を理解不可能にしている「われわれの哲学の伝統全体」や、根源悪を自己愛という動機に還元してしまうカントの超越論的哲学もまた、アーレントによれば、多様性と偶然性の複雑な絡み合いからなる現実世界からの逃避であり<sup>28</sup>、そのかぎりにおいて、全体主義に通じる世界像なのである。この意味において、全体主義における「全体的支配」は、たんにナチズムやスターリニズムの世界観にとどまらず、ギリシア以来現代に至る西洋哲学の伝統のうちにも胚胎しているのである。

可能性が現実性に先立つとか可能世界は現実世界に先立つという世界像は、カントに限らず古代ギリシアのプラトン以来、中世キリスト教神学を経て、近代哲学に至る西洋の伝統的哲学の基本的発想である。このような伝統的哲学の発想に対して、アーレントはそれを根底から覆そうと反旗を翻しているのであり、しかもこのような考え方に至ったのは、ほかでもない全体主義という「現実的」経験に遭遇したからにはほかならない。

それでは、人間事象における多様性の「関係の網の目」から逃避せずに、それに耐えうるための方法とは何であろうか。つまり「関係の網の目」の中での人間行為の「取り返しのできな<sup>29</sup>」と「予測不可能性」から救われる方法とは何であろうか。もちろんこのような方法が容易に見つけられるものでないことをアーレントは十分に自覚している。それにもかかわらず一条の光としてアーレントが指し示すのが「救し」(VA300E/308以下)と「約束」(VA311E/320以下)である<sup>30</sup>。

### 第三節 人権概念と人間の本质

カントにとつて「人間の本质」は「超越論的条件」であり、それゆえにそれは「除去」できないものである。しかしながらアーレントは「全体的支配の中で脅かされているのはじつは、人間の本质である」(TH94I/III 266)と語り、さらにはバーンスタインによれば「超越論的な条件ですら、全体主義的手段を通じて、経験的に除去されうる」。

ここには明らかに、「人間の本质」という言葉がカントとアーレントにおいては異なる意味で使用されていることが理解できる。この相違は両者の哲学の決定的な違いに由来しているのだが、本節ではこの問題について考察することにする。

まず、カントにおける「人間の本质」・「人間の尊厳」・「人格の尊厳」とは何かについて考えてみよう。

理性を欠き、ただ手段としての相対的価値だけしかもたない存在者は、物件 *Sache* と呼ばれるのに対して、理性をそなえた存在者は人格 *Person* と呼ばれる。(GMS428)

物件は「代替可能」(GMS434)でありその価値は「価格 *Preis*」(ibid.)と呼ばれ、他方、人格は比類ない価値である「尊厳 *Würde*」(ibid.) = 「絶対的価値」(GMS428)をもつ。尊厳をもつ人格は「目的自体」ないし「客観的目的」(GMS428)であり、みずからが他のものための手段となることなく、それゆえ人格は代替不能である。

ところで、カントはなぜ人格が目的自体であり、また「価格」ではなく「尊厳」をもつと考えるのであろうか。



この問いに対する答えこそがカント哲学の核心である。みずからが立法しかつみずからがそれに服従するという「自律 Autonomie」こそが、人間本性およびあらゆる理性的本性の尊厳の根拠である」(GMS436)。つまりカントにおける「人間の本质」「人間の尊厳」は、人間が「自律」的存在であることに基づいている。そしてさらにこの「自律」の根拠は何かと問えば、それは「道徳法則の意識は、理性の事実である」というのがカントの答えである。カントは、人間が理性、しかも実践理性をもつがゆえに、人間は「自律」的存在であり、それゆえ「人格」と呼ばれ、「尊厳」をもつのである。

カントにとつては、理性をもつかぎりの存在者はすべて等しく「自律」的存在であり、そのかぎりでは「人格」なのである。別言すれば、理性的存在者はすべてあらかじめその本質において「尊厳」をもつのである。

ところが、このことは、アーレントの考える「複数性」、すなわち、「誰もが同じ人間であるのだが、それでいて誰一人として、過去・現在・未来における他のどの人間とも同じではない」(VA17/13)という人間の「複数性」(VA17/12)とはけっして相容れるものではない。アーレントによれば、「人間存在の本質的性格は汲み尽くすことができないものである」(VA19/15)。なぜならば、「複数性」は、「人間の本质」のような、「人間を絶対的に制約するものではないからであり」(VA21/17)、それにもかかわらず「複数性という条件」こそが政治的行為にとつての「必要条件のみならず十分条件なのである」(VA17/12)。人間を「理性的存在者」として本質規定するような「人間一般の理念とは、……「複数性を根本条件とする政治的」行為の可能性をあらかじめ暗々裡に否定していることになる」(VA17/13)。

アーレントは、『全体主義の起源』第二部第五章「人権のアポリア」において、十八世紀の人権宣言における「人権」概念への批判を通して、カントの「人格」概念や「人間の尊厳」の考え方に対して異を唱えている。そしてそれによって、カントとは異なるアーレント固有の「人格」概念や「人間の尊厳」論が積極的に展開されること

になる。

十八世紀末のアメリカ革命およびフランス革命の人権宣言では、人権は、「奪うべからざる unanbringbar かつ譲渡すべからざる unveräußerlich」(TH603/ II 272) 権利だと謳われているのだが、人権が「奪うべからざる」「譲渡すべからざる」権利であると言われることの根拠は、そもそもどこに存するのであるうか。

この問題は現代に至るまで法哲学および政治哲学の根本問題であり続けているのだが、この問題についての十八世紀末葉の革命当時の解答は次のようなものである。

すなわち、人権とは、けっして、人間を超えた「神の権威」からの授かり物でもなければ、「自然法」に基づくものでもなく、ましてや「伝統によって聖化された過去の慣習や道徳」に由来するものでもない (TH601/ II 270)。さらにはまた、人権が人間的根源的な権利であるかぎり、それはほかの「法 Gesetz」や「権利 Recht」から導出されることもできない。

こうして人権の根拠は、もっぱら、「人間それ自体 der Mensch als solcher」(TH601/ II 272)、「人間一般 Mensch überhaupt」(TH604/ II 272)、「人間であるという単なる事実 die bloße Tatsache des Menschenseins」(TH607/ II 274) のうちに求められることになる。つまり人権とは、人間が人間であるかぎりにおいてもつ権利、別言すれば、おのおのの人間にいわば「人・間の本・質」としてアプリアリに内在している権利だと考えられている。そしてこの背景には、各人が自己意識をもち善悪の判断能力を有し自己の行為に責任をもちうるといふ、近代の人間観が控えていることが当然予想され、そのために各人に普遍的な人権を内在させる思想が生じたのである。

この人権思想はまた、カントの道徳哲学の根本思想のうちにも彼独自の概念理解を通して反映されている。すなわち、「人間一般」は意志を有し、その意志は実践理性であり、それゆえ理性的存在者としての「人間一般」は、「理性の事実」として「道徳法則を意識」し、定言命法に従うことが可能なのだというカント哲学は、「人権」思

想を道徳哲学的に表現したものだと言えよう。

しかしながらアーレントは、二十世紀の歴史的現実と直面して、そもそもこのような意味での人間の権利などというものが存在するかどうか、という根本的な問いを投げかける。その結果、彼女は、人権思想、およびカントの道徳哲学を批判するに至るのだが、それでは、その批判理由とは何であろうか。

その理由を彼女は「人権の諸アポリア」(TH601/II 270)と表現し、このアポリアを、相互に関連する二つの観点から展開する。一つは、論理的観点であり、他方は、歴史的観点である。

まず、論理的観点について考えてみよう。

「人間それ自体 *der Mensch als solcher*こそが、人権の、源泉であり本来の目的であった」(TH603/II 272)のと同様に、また「人間の尊厳 *Menschenwürde* は、ほかのより高いより包括的な秩序「例えばキリスト教神学や自然法」とは無関係に、自分自身の内に *in sich selbst* 見出された」(TH604/II 272)。そしてカントの場合、上述のように、その「自分自身」とはみずからの道徳哲学の核心である「自律」思想にほかならない。

しかしながら、人間の権利(人権)の根拠を「自分自身」に求めることは、論理的に見れば、明らかにトロジーであり、無意味である。「譲渡できない人権という概念には最初からパラドックスが潜んでいたのである」(TH604/II 272)。というのも、人間の権利の根拠・源泉を、いかなるほかの法 *Gesetz* や権利 *Recht* や權威 *Autorität* にも求めることができないがゆえに「人間自身」に求めるのは同語反復だからである。論理的にはこのような事態が、人権概念の根底には胚胎していた。

このような困難に陥ったのは、ほかでもなく、人権に対する歴史的観点が欠如していたからであり、人権を人間本性のアプリオリな所与と見なすという、カントの超越論的哲学にも看取される問題点のためである。

そこで次に、歴史的観点から考察してみよう。

人権宣言が十八世紀末葉にはじめて発せられたという歴史的・事実を念頭に置けば、人権というものが人間にとつての絶対的に必然的なアプリアリオリな所与ではないことはあまりにも明白である。アーレントは人権概念の抽象性ないしアポリアを二十世紀における無国籍者の大量出現という歴史的現実に照らしながら次のように語っている。

人権の概念は、エドムント・バークが予言したように、人間が「特定の」国家によって保証された権利を失い、実際に「超国家的な」人間にしか頼れなくなったその瞬間に、崩れてしまった。すべての社会的および政治的な資格を失ってしまったとき、たんに人間であるということからは何らの権利も生じなかった。人間であるという抽象的な赤裸な存在に対して、世界は、何ら畏敬の念を示さなかった。人間の尊厳は、彼もまた人間だという単なる事実によつては明らかに実現されえなかつたのである。(TH619f./ II 286)

「人権宣言」によれば、人権とは、特定の国家への帰属にかかわる権利ではなく、人間であるかぎりのすべての人間つまり「人間それ自体」・「人間一般」・「人間性」に関わる権利である。しかしそれにもかかわらず、特定の国家による保証を失つたその瞬間に人権が瓦解してしまうという「人権のアポリア」。アーレントから見れば、「人権」の擁護者たちは、人権が超国家的な権利であることを声高に主張しているながらも、実のところは、特定の国家への帰属を前提にせざるをえないような人権について語っているにすぎない、という矛盾を犯しているのだ。つまり「人権」とは、「職業も国籍もまた意見もたず、自分の存在を立証し他と区別しうる行為の成果をもたない抽象的人間」(TH623/ II 289)における「人間の本质」であり「人間の尊厳」にすぎない。このことは、超越論的条件は経験的には除去されえないというカントの超越論的哲学に対して、アーレントが、歴史的観点からカントの抽象性を批判していることにも通じるであろう。

#### 第四節 アーレントの政治哲学

それでは、人権宣言での人権思想やカントの人格概念を批判するアーレントは、そもそも「人間の尊厳」とか「人格」・「人間性」について積極的にはどのように考えているのであろうか。

人間という概念は、それが政治的に使用可能な概念となるためには、つねに人間の複数性をみずからに含意しているのではなくてはならぬ。(TH604/ II 272)

アーレントは、既述のように、みずからの政治哲学の「根本条件」を人間の「複数性」に求める。したがってまた、西洋の政治哲学の伝統に対する彼女の批判、すなわちプラトンの哲人王政治に始まり、ついには二十世紀の全体主義の「超意味」の政治に至る伝統への批判は、結局のところ、人間の複数性という還元不可能な事態を直視せずに、それを抹殺したり無視したりすることへの批判にほかならない。人間は「複数性」のゆえに、互いの意見を競い合わせながら政治的空間を形成している。「複数性」を条件にしてこそ人間は「人格」たりうるのであり、またそここそ人間の「尊厳」も存するのである。この条件を除去してしまえば、人格も尊厳も消え失せてしまい、抽象的な「人間の本質」だけが残ることになる。人間の複数性においては、たしかに誰もが同じ人間ではあるが、しかしながらどの人間も同じではない。それゆえここでは、「人間一般という理念」(VA17)によって「本質」を同じくする「人格」概念などは考慮外である。

アーレントは、『暗い時代の人々』において、人間の複数性や関係性に基づく対話的論争を重んじるレッスン・グと、唯一の定言命法や真理を重視する『純粹理性批判』や『実践理性批判』でのカントとを比較しながら、次

のように語っている。

カントの道徳哲学がもつ非人間性・inhumanity は否定しえない。カントは定言命法の絶対性を要請するが、それは、人間相互間の相対性とは相容れないものである。レッシングの偉大さは、「複数性のもとでの」人間世界の内部には、唯一の真理は存在しえないという理論的洞察をもっていたことであるのみならず、したがって人々のあいだの無限の語り合いは決して終わることがないことを喜んでしたことである。もしも唯一絶対の真理があるとすればそれはあらゆる論争を死滅させてしまう。彼にとって論争の死は人間性の終焉を意味していた。(MT127/50)

この引用からはいくつかのことが指摘できよう。

第一に、定言命法の唯一性や絶対性は、いついかなる時であれ嘘をつくなどか約束を破るな、というように、例外を許さない厳しさと普遍化を含意しているが、これは「人間事象の網の目」の中での行為の予見可能性や帰責不可能性、さらには動機の遡源不可能性をまったく無視した「非人間的な」厳格主義であり、アーレントの「複数性」における公共的世界とは相容れないものである。カントが道徳の叡智界を、現象世界から厳密に区別して、独立した世界と見なし、それによって二世界説の立場に立とうとしていたことは、「世界が滅んでも、正義はなされるべきか」という問いに対して「正義がなくなれば、人間が地上で生きていく価値はなくなる」とカントが答えた (RI52/88) ことから窺知されよう。

第二に、カントの厳格主義は、彼の実践哲学に対してのみ妥当する立場であるかのように解釈されるのが一般的であるが、しかしながら、筆者の思うところ、彼の厳格主義の根は、彼の理論哲学にこそ本来由来している。

つまりカントが、現象世界を、アーレントの如く「複数性」に基づく「多様性と偶然性」に満ちた政治的世界としてではなく、因果必然的な「唯一の真理」の世界として捉えたところにこそ、カントの厳格主義の根本的原因が存するのである。カントの厳格主義は、理論においても実践においても、「複数性の条件」の下での公共的世界を飛び越してしまっていることにその根があると見えよう。

第三に、カントの道徳哲学の「非人間性」については、しばしば指摘される場所であり、シラーによる有名なカント批判のみならず<sup>⑤</sup>、ニーチェもまた『道徳の系譜』第二論文第六節において、「定言命法には残忍さの臭いがする」と語り、カントの道徳哲学の非歴史性と論理的厳格主義を系譜学的観点から痛烈に批判している。

第四に、論争の未完結性や「論争の死が人間性の終焉」を意味するという表現から窺知されるように、アーレントにとっての「人間性」とは、けっして、カントにおけるように理性的存在者一般に内在する本質としての「自律」的人格性、すなわち「君の人格およびあらゆる他人の人格の内なる、人間性」(GMS429) のことではない。そうではなくそれは、複数の人間相互の「論争」の場においてこそおのずから現れ出てくるような人格性のことである。それゆえにまた「人格」とは、カントのように「人間それ自体」のうちにアприオリに内在するものではなく、人間と人間のあいだでこそ意味をもつ概念であり、絶えざる論争を通じての相互の「人格に対する尊敬」(VA310/319) という「政治的なもの」における概念なのである。

## おわりに

「人権」を、人類にとってのアприオリな権利であるとか生得的自然権だと見なすカント主義は、アーレントから言わせれば、全体主義がもたらした「いかなる種類の共同体にも属さない」「権利のない人々」(TH611F)

II 279) を無視した抽象的で普遍的な主張である。しかしながら逆に、カントの主張は、全体主義によって人権を奪われた人々に対してさえもなおかつ「人権」を認めようとするための一つの手がかりをわれわれに暗示してはいないだろうか。つまりカントの人権概念は、特定の共同体に属していない人間に対してこそ有意義なものたりうるのではないのだろうか。じつは、アーレント自身もこのことを十分に自覚しており、「十八世紀のカントの時代には統制的理念 *regulative Idee* でしかなかった人間性という概念が、現代のわれわれにとっては逃れることのできない事実になってゐる」(TH617/ II 284) と語ることによって、カントの理念に対して現実的に歩み寄ろうとしている。しかしそれと同時に、依然として現代においてもカントの理念を現実化することの難しさを彼女は切実に感じ取っている。はたして、カントの道とアーレントの道が平行線のままではなく交差する地点が存在するのであるか。

## 註

カントとアーレントの著作等からの引用箇所については、次の略号によって本文中に記す。頁数は、原書頁数、邦訳頁数の順に示してある。訳文についてはおおむね邦訳に従ったが、変更した部分もある。各訳者には感謝申し上げる。なおカントからの引用については、アカデミー版を用い、その頁数を記してある。引用文中の「」内および傍点は、とくに断りのないかぎり筆者(円谷)によるものである。

GM Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

KpV Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*

RGV Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*

TH Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Piper, 18. Aufl., 2015, 邦訳『全体主義の起源』(三分冊、それぞれをI・II・

IIIと表記)、みすず書房、大久保和郎・大島かおり・大島通義訳、一九九〇年

OT Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Benediction Classics, 2009



- VA Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, 2015. 邦訳『活動的の生』、みすず書房、森一郎訳、二〇一五年
- MT Arendt, *Men in Dark Times*, Harcourt Brace. 邦訳『暗い時代の人々』、ちくま学芸文庫、阿部齊訳、二〇一五年
- AJ Hannah Arendt / Karl Jaspers, *Brüfwechsel 1926 - 1969*, Piper, 1985. 邦訳『アーレント⇨ヤスパース往復書簡』(I・II・III)、みすず書房、大島かおり・木田元訳、二〇〇四年
- RJ Arendt, *Responsibility and Judgment*, Schocken Books. 邦訳『責任と判断』、ちくま学芸文庫、中山元訳、二〇一六年
- (1) アーレントにとって「政治的なもの」とは政治的空間としての「公共的空間」であり、それは「行為 Handeln」の根本条件である「複数性 Pluralität」のなかにある。
- (2) Richard J. Bernstein, *Radical Evil - A Philosophical Interrogation*, Polity Press, 2002, p.208. 邦訳『根源悪の系譜』、法政大学出版社、阿部ふく子はか訳、二〇一三年、三二九頁。
- (3) 理性的であると同時に感性的である人間存在にとつての道徳法則の「理性の事実」のもつ意味については、次の拙著の第十四章「倫理的存在論的可能性―カント倫理学の現象学的解釈の試み」を参照されたい。『知覚・言語・存在―メルロ⇨ポンティ哲学との対話』、九州大学出版会、二〇一四年。
- (4) 可能性と現実性の関係という問題は、西洋哲学の歴史全体に通じる根本問題であるが、この点については、註(3)に掲げた拙著の二五〇頁以下を参照されたい。
- (5) アーレントは近代の特徴として二種の「世界疎外」を挙げている。一つは、近代自然科学における、「大地から宇宙への逃避」であり、他方は、デカルトに始まりカント、ヘーゲルに至る近代哲学における、「世界から自己意識への逃避」である(『ALS10』)。
- (6) この点については次の拙論を参照されたい。「哲学と政治―ハンナ・アーレントの行為論に即して」(九州大学大学院人文科学研究院紀要『哲学年報』第七十六輯)。
- (7) シラーのカント批判については、次の拙著を参照されたい。『デカルトとカント―人間・自然・神をめぐる争い』、北樹出版、二〇一五年、一五八頁。