

## 「始まり」としての崇高

アーレント『精神の生活』三部作の「密かな計略」について

溝口 万子

はじめに

この小論は、アーレントの『精神の生活』三部作<sup>①</sup>において、「崇高」(Erbabenes)と判定されるべき出来事が、「作品」(共同体)そのものを成立させる「存在そのもの」として、感性によっては把握しえない形で隠されていると考えられること、そして、アーレントは、読者(聴衆)が自らの反省的判断力によって、作品中の目に見えない(規定的判断力が把握しえない)他者(死者)を発見し、他者に開かれた共同体を新たに創設することで、目に見えない他者(死者)への甲いを要求しているのではないかと考えられること、以上のことを示すことを試みたものである。通常、『精神の生活』三部作(特に判断力論である『カント政治哲学の講義』)においては、アーレントは共同体に他者への通路を開くはずの崇高概念を美に回収してしまっており、その「作品」に他者が入る余地はない、と解釈されることが多い。筆者はこの「崇高」が、目には見えない「存在そのもの」として、「作品」(共同体)に隠されていると考えることで、アーレントの「作品」には目に見えない仕方<sup>②</sup>で他者が隠されているのだということを示すことができる<sup>③</sup>と考えている。ただしアーレントは、崇高を、作品を成立させる隠された「存在そのもの」として読むべきこと

を、原因 結果の法則にしたがう論証的知性<sup>②</sup>が把握できるかたちで示してくれてはいない。なぜなら、『精神の生活』三部作はアイヒマン裁判を念頭において書かれた（または講義された）ものであり、そのうち限りアーレントが問題としているのは、読者（聴衆）の規定的判断力（出来事を与えられた法に包摂する能力）ではなく、反省的判断力（そのつと法を創設する能力）であるはずだからである。したがって、アーレントの「作品」（共同体）における崇高な出来事（崇高な出来事は感性的に把握しえない出来事である）は、読者（聴衆）が反省的判断力によって発見しなければならぬものとして隠されていると考えなければならぬ、と筆者は考えている。

この小論は、アーレントが一切説明してくれてはいない崇高を立ち現れさせようとするものであるから、アーレントのテキストの叙述に直接依拠したかたちで、これを示すために直接証明を行うことはできない。崇高が目に見えない仕方での「作品」（共同体）に隠されているとの想定のもと、この場合に反省的判断力が反省しなければならぬ「歴史の目的」（歴史の計略）<sup>③</sup>をたえず反省しながら論述をすすめる（そのために、カントの三批判は随時参照する必要がある）、この「歴史の目的」を統制的（regulativ）な理念として、結果的に、『精神の生活』三部作が体系的に統一され、カントの三批判も完成されるということを示すことにより、間接証明を行うという方法を探る（そもそも崇高な出来事は、直接証明が不可能なのである。そしてまた、このような、感性的に把握しえない超感性的基体を間接証明するという方法は、カントがそのアンチノミー論において採用した方法でもある）。したがって、この小論自体が、原因 結果の法則にしたがう形での論述形式（1章を前提に2章が成り立ち、2章を前提に3章が成り立つ）を採ることができない。1章は2・3章を前提とし、2章は1・3章を前提とし、3章は2章を前提とし、全体において間接証明を成立させる。

## 第1章 カント三批判の再構成

### 第1節 自然の計略

アーレントはカントの三批判を再構成し、次のような表を記している。この表はほとんど注目されることがないようだが、アーレントがカントの三批判をどのように構成し直し、『精神の生活』三部作としようとしたかを知るうえで、極めて重要である。

人類 (Human species) = 人類 (Mankind) = 自然の一部 = 「歴史」への服従、つまり自然の計略 (nature's ruse) への服従 = 「目的」(end) の理念の下で、目的論的判断力の下で考察される。『判断力批判』第2部。

人間 (Man) = 理性的存在者、人間が自分自身に与える実践理性の諸法則への服従、自律的。幽霊の国 (Geisterreich)<sup>④</sup>・叡知的存在者の領域に属する目的自体 『実践理性批判』及び『純粹理性批判』。

人々 (Men) = 諸共同体の中に生きたる、地上の被造物、常識 (common sense) ・共通感 (sensus communis) ・共同体感覚 (community sense) を授けられている。すなわち自律的ではなく、思考(「ヘンの自由」)のためにも相互の仲間を必要とする。『判断力批判』第1部、美学的判断力。(LKP.26-27)

見逃してはならないのは、表の1列目に掲げられた『判断力批判』第2部のとらえかたである。アーレントが『判

『判断力批判』第2部を特に取り上げて論じた箇所は、『カント政治哲学の講義』第2講のほんの一部分（わずか半ページ程度）だけである（cf. LKPP. 14）。しかし『判断力批判』第2部は、アーレントがカントの三批判を再構成した表の最初の列に記されており、この1列目を理解することは、アーレントがカントの三批判をどう構成しなそうとしたかを捉えるために不可欠である。通常、アーレントの判断力論は、『判断力批判』第1部だけを問題にしていると思われがちだが、この表を見る限り、ここで『判断力批判』第2部の基本的課題を確認しておくことは、極めて重要である。

『判断力批判』第1部（自然の主観的合目的性を反省する美学的判断力を扱う）・第2部（自然の客観的合目的性を反省する目的論的判断力を扱う）の課題は、『純粹理性批判』における可能的経験に制限された必然性としての自然法則と、『実践理性批判』における物自体（超感性的基体）としての自由との間の深淵を埋めることにあつた。ここでアーレントは表の1列目で、『判断力批判』第2部で扱われている、自然の客観的合目的性としての「自然の目的」（Zweck der Natur）を「自然の計略」としての「歴史の計略」としてとらえ直した上で、三批判を再構成していると考えられる。すなわち、「カントにおいて、歴史は自然の一部である」（LKPP. 8）。やがてアーレントは、『判断力批判』第2部で扱われている特殊的自然の問題を「機械的」（mechanical）と「技巧的」（technical）（LKPP. 14）との対比でもって、『判断力批判』第2部からの引用を用いながら説明している。すなわち、「いかなる人間理性も（それごうが、程度においてははるかに人間理性をしのぐが、質においては人間理性と同等であるような）いかなる有限理性もまた、単なる機械的原因によつては、ただ一枚の草の葉の産出でさえも理解しうる望みはまったく」（LKPP. 14, U. B353）。けれども、特殊的自然である「一枚の草の葉」（すなわち偶然的存在）は、我々が自然の特殊な法則を研究するための「発見的原理」（heuristic principle）として役立つのである。とはいえ、この原理は「自然的所産の発生の様式（mode of origination）を、それ以上わかりやすくするものではない」（LKPP. 14, U. B355）。

こうしたアーレントの問題意識は、『判断力批判』第2部の以下のような議論を前提にしていると言つてよいだろう。自然的所産の発生の様式 (Entstehungsart) を考えるにあたっては、「人間」の主観が可能的経験として構成することができる機械的自然法則と、実在する個々の偶然的存在を生じさせるものとしての「自然の目的」(自然の合目的性) が想定せられねばならない。有機的自然においては、偶然的存在としての自然目的 (Naturzweck) 「もあるものが自ら原因でありまた結果でもある」(二重の意味になるが) ならば、そのものは自然目的として存在する (U.B286, 強調はカント。特に記さない限り以下同じ) を生じさせるものとしての有機的自然は、単なる機械として考えることはできない。機械は、動かす力を持つただけであつて、自らのうちに形成する力を持たないからである。しかし、「人間」の認識能力は、原因から結果へと順を追つてとらえることができるだけであり、このような我々「人間」の論証的知性によつては、特殊なものとしての「自然目的」を生じさせる根拠に至ることはできない。こゝで我々は、機械的組織にもとづく原因性とはまったく異なるものとしての根源的な原因性 (原型的知性 intellectus archetypus) を理性理念として想定しなければならないのだが、しかし、矛盾律 (A ≠ A) にもとづく我々の知性 (模造的知性 intellectus ectypus) によつては、この「自然の目的」としての根源的な原因性を説明することはまったく不可能なのである。それゆえ「人間」は、一方において、与えられた自然をすでに知っている法則 (機械的自然法則) のもとに規定的判断力によつて包摂し、他方において、偶然的存在としての自然目的を前に、特殊のみが与えられている場合に特殊から普遍へと上昇してゆく反省的判断力 (目的論的判断力) によつて判定する。こゝで注意しなければならないのは、こゝでの無制約者としての根源的な原因性は、経験的に与えられることはありえない、ということである。経験は感性を介さずしては与えられないからである。それはただ、理性に課せられたものとしてのみある。すなわち、理性は自身の経験的な制約を忘れて、無制約者を認識しうると思い誤つてはならない。つまりは「自然の計略」としての「自然の目的」は、我々の認識能力によつては到底到達することができないものとしての超感性

的な法則性を、我々が知っている自然法則との類比（Analogie）によって、あたかも我々の知る法則性である「かのように」理性が想定したものとしてある。この場合、理性は感性的に与えられてもいない対象を構成しようとしてはならず、このような理性の越権を退けるためには、理性を統制的に使用するよう努めねばならない。けれども、理性はこれが正しく使用される限りで、その無限に進展しようとする傾向によって、我々の認識を拡張するのに役立つのである。そして、このとき自然目的としての偶然的存在は、新たな自然法則を見出すための「発見的原理」（heuristisches Prinzip）（U.B.355）として自然研究の助けとなるのである。

## 第2節 歴史のアンチノミー

ここでアレントは、上述したカントの「自然的目的」という理念を「自然の計略」として、これを歴史へ適用している、と考えることができよう。カントによれば、我々「人間」の知性は、感性によって与えられた直観の多様を、構想力（Einbildungskraft）を介しカテゴリーに包摂することで「現象」を構成し、これを経験の第一類推「因果律にしたがう時間的継起の原則」（RV.B233）によって秩序づける。こうして各々の現象は時間的継起のもとに組み込まれ、原因 結果の法則においてとらえられるのだが、ここで歴史とは、この経験の第二類推によって構成されるものとしての現象の時間的継起を、理性が可能的経験を離れて絶対的全体を思い見ることにより生み出した図式（Schema）としての理念である。ただし、「自然の計略」（自然的目的）としての「歴史の計略」（歴史的目的）は、ただ図式としてあるだけで、我々はこれを絶対的全体として認識することは決してできない。その限りで理性は統制的に使用せられねばならない。しかし理性はこれが統制的に使用されるならば、自らの目標 究極目的としての最高善へと到達しようとする可能性を持つはずである。

アレントはヘーゲルを引いて、他人の家に火をつける男の行為が、彼の意図に反して小さな炎から大火災へと発

展する例をあげている。人間の行為にあっては各々が意図すること別のことが結果することが往々にしてあり、そこには、行為者の行為そのものにもその意図にも含まれてはいない何か（つまりは「自然の計略」）が含まれているというのである（cf. LKPP. 56-57）。ここでの「自然の計略」は、ヘーゲルにおける例であるが、これはカントにおいて言われたことと考えてもおかしくはない、とアーレントは言う。けれども、ヘーゲルとカントでは次の二点が異なる（cf. LKPP. 57, LM2. 46）。一点目：ヘーゲルにおける自然の計略としての歴史の主体は絶対精神である。これに対して、カントにおける歴史の主体は人類である。二点目：ヘーゲルの絶対精神は、歴史の終局において「神的なもの」（the “Divine”）と「現世的なもの」（the “secular”）との融和として姿を現す。この場合、人類にはもはや未来はなく、新しいものが生じることはない。これに対してカントの歴史には終局はなく、人類の進歩に終わりはない。「自然の計略」は、「現世的なもの」としての人類の経験によつては決して与えられないものとしてある。するとこのようになる。「自然の計略」としての絶対的な全体性である歴史を、ヘーゲルのように構成的原理によつて認識しようと思ひ誤ってはならないが、それでも歴史は「自然の計略」として想定されねばならない。しかし、それにもかかわらず、歴史の主体は人類である。アーレントが指摘しているこのカントの矛盾（アンチノミー）は、第3章第2節で解決することによつて。

### 第3節 行為と判断のアンチノミー

前節では、表の1列目を考察するために、自然の客観的合目的性を反省する目的論的判断力（『判断力批判』第2部）を取り上げたが、ここでは、表の3列目を考察するため、自然の主観的合目的性を反省する美学的判断力（『判断力批判』第1部）が問題となる。カントにおいて、美学的な判断（反省的判断）は、構想力と知性との遊び（Spiel）において、概念を用いずに図式化された快・不快にもとづく共通感（sensus communis）のもとで、自然

(あるいは芸術作品)の主観的合目的性を反省することにより成立する。アーレントは、この快・不快による趣味判断(美学的判断)こそが共同体(法)を成り立たせると考えるが、この問題を扱う前に、まずアーレントは、注視者(spectator)と行為者(actor)の矛盾(アンチノミー)を扱っている(cf.LKPP.40-58)。ここでは、カントが歴史的な出来事(フランス革命及び戦争)を取り扱った際の矛盾が指摘される。

まず、カントにとってフランス革命は、「人類の進歩を予言する」人類史における「忘却されえない」(LKPP.46, SF.A88)出来事としてあり、注視者はこのゲームの行為者に対して、「普遍的な(general)」、しかも、無関心な(disinterested)共感を表明する」(LKPP.45, SF.85)。アーレントによれば、カントにとって、このように出来事を観察する注視者たちの判定が、人類の「道徳性」を証明するのである(cf.LKPP.46)。しかしまたカントにおいても、「人類の進歩」をもたらすはずの革命に、行為者として参加してはならない。民衆は、行為者として共同体の道徳性を踏み越えてはならないのである。同様の例として戦争があげられる。カントによれば、戦争は「崇高」であり、「この判断は、注視者の判断(すなわち美学的判断)である」(LKPP.53)。戦争はカントにとって、これがあまりにも無意味であるために、逆説的ながら世界市民的な平和を準備するために役立つのである(cf.LKPP.53, UB393-394)。しかし当然、カントにおいて、戦争を行為することは許されない。それは、道徳的実践理性に反するからである。アーレントによれば、カントにとって戦争は「進歩」であって、これは「人間の背後にある計画、自然の計略(ruse of nature)」であり、そして後に「歴史の計略(ruse of history)と呼ばれるもの」である」(LKPP.54, 傍点は引用者。以下同)。

以上のような注視者と行為者についての議論において、アーレントは注視者を単数扱いで論じてきたが、ここで政治における行為(action)の問題を考えるにあたり、アーレントは注視者を複数性において考えようとする。「行為は一人で孤立しては不可能である」(LKPP.59)からである。アーレントにとっては、快・不快による趣味判断

こそが、共同体(法)を成立させる条件となる。つまり、ここでアーレントは、芸術作品を制作するさいの天才(genius)と趣味(taste)についてのカントの議論に目を転じる( cf. LKPP. 68-)。この箇所は、通常、次のように理解されているであろう。すなわち、カントにおいて、天才とは産出的構想力(productive imagination)あるいはまた独創性(originality)とも呼びびくる能力であり、趣味とはこれを判定する能力である。では、カントにとっていずれが不可欠な条件であるか。アーレントは、それは趣味である、とする。天才と趣味においては、「芸術作品のうちでそれら二つの特性の衝突が生じ、犠牲にならねばならぬものが生じた場合に、何ものかが犠牲にされねばならないとすれば、それはむしろ天才の側なのだ」(LKPP. 62, UB203)。天才は、「心的状態(Gemütszustand)の言い表しえない要素」(LKPP. 63, UB198)を表現し、共同体を構成するための伝達可能性を担う表象(図式)を産み出すために必要であるとされる。つまり、「構想力とは不在のものを現前(present)させる能力、すなわち、表象(re-presentation)の能力である」(LKPP. 79)。この表象(図式)が我々の快・不快を刺激することにより、共通感による伝達可能性がもたらされるのである。これが「反省的作用」である。このとき我々は表象を介することで、判定のために不可欠な隔たりと二つの「非関与性」(uninvolvement)・「無関心性」(disinterestedness)を手に入れ、「公平な(impartiality)のための条件」(LKPP. 67)を確立するのである。

注視者たちは、表象を介する「反省」において趣味にもとづき判断する。では、「反省の作用の基準は何か」(LKPP. 68)とマーレントは問う。それは、公共性という「超越論的原理」(transcendental principle) (LKPP. 48, 60)である。革命の計画は公表するわけにはいかない。秘密にされざるをえない。公表することのできない行為はカントにとって、道徳法則に反するのである。「反省的作用」の基準は、公共性であり、現行の法にもとづく世間の評価すなわち世間の道徳的基準にかなっているかどつかである。この基準が共通感として伝達される。このとき、カントにとって道徳性とは、「単に人間によってだけでなく、最終的には、人間の心を知り尽くす者(der

Herzenskundige)である神によって見られてもふさわしいことを意味している」(LKPP 49-50)。共同体は、産出的構想力(天才)が与える図式(表象)を介して、「人々」が構想力と知性の遊びにおける快によって共通感のもと互いに結びつくことにより成立する。ここで見てきた限り、天才が「反省的作用」のために産み出す表象の道德的基準は、公共性 神によって見られてもふさわしいこと である。ここでは、行為者の産出的構想力(天才)は、あらかじめ公共性を形成する注視者たちの趣味を逸脱することができないように思える。そのため、アーレントの共同体には、新しいもの(「始まり」)は何ももたらされないように見える。

しかしここでは、アーレントが次のように述べていたことに注意しなければならない。伝統的な哲学が「注視者的生活様式」に隠退するのに対して、カントの場合も、「注視者の『理論的立場』、傍觀者的立場に隠退するが、しかしこの立場は裁判官(Judge)の立場である」(LKPP 55-56)。ここで、裁判官の立場としてのカントの立場に立つとするならば、注視者と行為者の矛盾(アンチノミー)の問題は、アンチノミーを解決することができる裁判官の立場としての批判的理性の立場から解決されねばならないのである。アンチノミーを解決するためには、目に見えない(感性的に把握しえない)超感性的基体<sup>⑤</sup>を導入し、「コペルニクスの転回」をもって、あらかじめ「現象」界を成立させている主観の形式としての時間・空間を脱しなければならぬ。

ではここで、見方を変えてみよう。アーレントが、行為者と注視者の問題を考えるにあたっては、天才と趣味の問題を見るのがよい、とするとき、ここで並置されているのは、行為者と制作者(天才)、及び注視者と鑑賞者(趣味)である(cf. LKPP 61)。行為者と制作者(天才)、注視者と鑑賞者(趣味)を忠実に並置すれば、行為者としての制作者(天才)は、行為することはできるものの出来事の歴史的な意味を見抜くことはできず、これに対して、注視者である鑑賞者(趣味)は、出来事の歴史的な意味を見抜くことはできるが行為することはできない、ということになる。ここでは、行為者の産出的構想力(天才)は自律しておらず、注視者(鑑賞者)の趣味に従属する、ということ

が言われているように見える。しかし、アーレントはこう言っているのだ。「もちろん、このときカントが想定しているのは、美についての大部分の裁判官は天才と呼ばれる産出的構想力を欠くが、しかし天才を授けられた少数の者が趣味の能力を欠くことはない、ということである」(LKPp.62)。ここで言われている趣味(反省的判断力)とは何か? もしここで、出来事の歴史的な意味を見抜く注視者と趣味(鑑賞者)が並置されているとすれば、ここにおいて趣味とは、「人類の進歩」をもたらす歴史的な出来事の意味を見抜く能力を意味していることになろう。フランス革命の注視者たちは、このゲームの競技者たちに、「普遍的な(General)」、しかも、無関心な(disinterested)共感を表明する」。先にあげたヘーゲルの例では、火をつけた男は、自身の行為の結果をあらかじめ「認識」することはできなかった。そして、それはカントにおいても同様であった。しかし、カントにおいて、行為者としての制作者(芸術家)は、自らが産み出す作品の意味を知っている(超感性的基体を「反省」することができる)のだ。そして、アーレントはここに目をつけたのである。つまりアーレントは、カントにおける行為と判断のアンチノミーを読者に解決させるために、まず超感性的基体としての自然の主観的合目的性を導入した。さらにここで、この超感性的基体に、自然の客観的合目的性としての自然的目的、すなわち「歴史的目的」(歴史の計略)という二重の意味を持たせて、行為者が作品の意味を知る者であるということ、つまりは作品の意味≡行為の歴史的な意味を知る(反省する)者であるということを示したと解釈することも可能であろう。すなわち、ここでアーレントは、カントの美学的判断力(趣味)に、出来事の歴史的な意味を見抜く能力(目的論的判断力)としての意味を持たせたと考えることもできる。「現象は隠しもある。(…)現象はさらけ出す、また、さらすことから自分を守るのであり、下にあるものが隠されているかぎりでは、このように守ることは一番重要な機能でさえあるかも知れない」(LMA.25)。このように読むことで、アーレントは、閉じた合目的性を破るはずの崇高を、美(あらかじめ与えられた合目的性)に回収してしまっているのではない、と解釈するための準備ができたことになる。

カントにとって、行為の道徳的基準は、「神によって見られてもふさわしいこと」であった。では、ここでアーレントが論じる産出的構想力(天才) 出来事の歴史的な意味を見抜く能力 の道徳的な規準は何か。カントによれば、天才は「**美学的理念の能力**」(U.B242)である。天才は決して既知の規則のもとに作品を成立させるものではないが、けれども他の人たちに対して規範となり、「**範例的な**」(exemplarisch) (U.B182) 規則を与えるものでなければならぬ。この範例は理念によって与えられ、全ての趣味の対象は、「この理念にもとづいて判定されねばならない」。ここで、この理念は美学的な「**標準的理念**」とは異なる。「**標準的理念**」は、ただ「規格にかなっている」(schulgerecht) (U.B59) というだけのことではない。美学的理念における「**美的理想**」は、「**道徳的なもの**の表現」(U.B59) においてある。「もし道徳的なものを欠くならば、対象は普遍的にもまた積極的にも(…)快いとは言えないだろう」(U.B60)。すなわち趣味とは、道徳的理念を快・不快において判定する能力であり、だからこそ趣味は、単に個人的感情だけに妥当するのではなくて、人類一般に妥当すると言いつつ(vgl. U.B263-264)。ここでこれまでの議論を前提とするならば、カントにおいて、「**道徳的なもの**の表現」を理想とする美学的理念は、アーレントにとっては、もはやカントにおけるように、現行の法における道徳性としての公共性を意味するのではなく、「**人類の進歩**」によって到達されるべき目標である理性理念としての「**自然の目的**」(自然の計略)、つまりは、「**歴史の目的**」(根源的な原因性=最高善)としての意味を持つことになろう。したがって、天才における行為と判断の矛盾をアーレントに即して先ほど論じた箇所は、全く違った意味を帯びてくる。天才と趣味においては、「**芸術作品のうちでそれら二つの特性の衝突が生じ、犠牲にならねばならぬものが生じた場合に、何もものが犠牲にされねばならないとすれば、それはむしろ天才の側なのだ**」。ここでは産出的構想力としての独創性(天才)は、超感性的基体としての理性理念である「**自然の目的**」(自然の客観的合目的性) = 「**歴史の目的**」(歴史の計略)へ向けて、つまりは「**人類の進歩**」をもちやす方向へと、**犠牲にならねばならない**。

## 第2章 「始まり」としての崇高

### 第1節 見えない死の図式 崇高

「歴史的な出来事」としての戦争は、『判断力批判』において、美学的判断（趣味）としての「崇高」であると考えられていた。アーレントの『精神の生活』三部作がカントの三批判をモデルとしている限り、アーレントが何を隠しているのかを知るためには、カントの三批判へと立ち戻る必要がある。ここでは、カントの『判断力批判』第一部における「崇高」概念を確認し直し、アーレントが隠しているものを出現させることにしよう。

戦争は崇高である。では、崇高とは何か。カントにおいて、崇高は美学的判定の「付録」(Anhang) (UB78) であるとされる。美についての判断では、構想力と知性との「遊び」における合目的な調和が成立した。しかし、崇高の判断においては、構想力は、その全ての能力をもつてしても、与えられた自然の対象の大きさあるいは量をとらえることはできない。崇高は感性的に把握しえない。「それゆえ感官の対象になり得るもので、(…)崇高と呼ぶことができるものはひとつもない」(UB85)。「ここ」では、構想力と理性とが、主観的合目的性を成立させる。「このここ」は、不快をつうじての快というかたちで感得されるのである。それゆえここで我々人間は、我々の感性的把握を超えたものとしての超感性的基体へと思い至らざるをえない。この超感性的基体は、「自然の根底にあると同時に、我々の思考する能力の根底にもある」(UB94)。「ここ」で構想力は、「理性と理性理念との道具」(UB117)とつづ、すなわち、自らの能力の限界を自覚しながら、法則としての理念に自らを適合させるのである。それゆえ崇高を判定するにあたっての感情は、「我々自身の使命に対する尊敬の感情である」(UB97)。すなわち、理性理念を生じさせる我々人間の心的能力は、我々の最大の感性的能力を超えているということだ。「このこと」に対する我々自身の尊敬の感情が、崇高

を判断するにあつての我々の感情である。構想力は、こうした理性理念を表示することを諦めざるをえないが、けれども構想力は、無限に進展しようとする力を持ち、また、理性は、絶対的な全体を實在的理念とみなしてこれを獲得しようとする性格を持つ。ここにおいて崇高は、理性が感性に加える「強制力」として、理性の実践的領域に適合させるべく感性を拡張し、無限を望見させるのである。このとき、崇高において感得される感情は不快である。しかしこの不快こそが、我々の「超感性的な使命」(Ungl.)を喚起する。この場合、崇高における判断は、やはり美学的判断としてある。この判断は、すべての人が持っている実践的理念に対する感情、すなわち道徳的感情のもとに成立するのであり、それゆえ全ての人に対して普遍的必然性を要求しうるものである。このとき、崇高に対する判断は、「美についての判断よりもいっそう」修練を必要とする」(UB111)。

崇高は感性を理性理念へと強制的に拡張させる。すなわち、カントがしつこく歴史に新しさをもたらすと認めているところの、戦争における崇高は、「我々自身の使命に対する尊敬の感情」であり、理性の実践的領域へと感性を拡張させる強制力である。共同体は、産出的構想力(天才)が産み出した図式(表象)を介し、「反省の作用」において共通感にもとづき成立した。そこでは、公共性(共同体における道徳性)を有する行為は共通感にもとづき「快」であるとされ、公共性(共同体における道徳性)に反する行為は共通感にもとづいて「不快」であると判定された。このように、共同体を成立させるには表象(図式)を介しての「反省の作用」が不可欠であった。

しかし、実践理性は意志の自由を有する物自体としてある。ここにおいて、道徳法則は表象を介さずダイレクトに「快」「悲」と理性に告げるのである。人間は感性的な存在者であり、自らの感性的な傾向性に従って行為することは「快」である。しかし、「人間」は「不快」としての道徳法則に従って行為するよう努めねばならない。そして、カントがしつこく認めている事実として、たとえそれがどれほどの破壊と苦痛をもたらすものであったとしても、戦争は、崇高である。戦争は、感性的な把握を超えた「不快」としての崇高な出来事であり、「超感性的な使命」としての

「人類の進歩」をもたらすべく、「人間」を道徳性へと向かわせるのだ。ここに、カントにおける実践理性のアンチノミーがある。

ここで考えてみよう。なぜカントは、歴史に新しさをもたらす出来事を評価しながら、実際にこれに携わることを禁じているのだろうか。フランス革命は、「人類の進歩を予言する」「忘却されえない」出来事であり、注視者たちはこの出来事に熱狂に近い賛同を示した。しかし、革命はつねに不正であり、その手段が道徳性と両立しえないがゆえに、この行為に実際に参加してはならなかった。もし「人類の進歩」が望まれるならば、行為しなければ「進歩」はもたらされない。しかし、もし本当に「人類の進歩」がもたらされる行為が行われるとするならば、その行為は道徳的実践理性に反したものとなる。歴史に「進歩」をもたらすためには、道徳法則に反した行為が行われねばならない。カントはこの点で気づいても引かなかったのである。カントは信仰に余地を残さねばならなかった。第1章第3節で見たように、カントにとって道徳性とは、「単に人間によってだけでなく、最終的には、人間の心を知り尽くす者 (der Herzenskundige) である神によって見られてもふさわしいことを意味している」(LKPP.49.50)。だが、アールントによるならば、「しかし革命の行為についてのカントの非難が誤解によるものであること、それは革命をクーデターによって考えるがゆえであること、このことを理解することは重要である」(LKPP.60)。カントにおいて、崇高は、表象不可能な不快の領域としての道徳的善、すなわち神の領域へと回収される。けれども、全体主義の時代において、神はもつけない。全体主義の時代の法(共同体)にあつては、「普通の世界の普通性」(Normalität der normalen Welt) (EJH.674) であるはずの共同体(法)における出来事そのもの、そこでの出来事における死者それ自体が、目に見えない領域、感性によっては把握しえない領域へと呑み込まれてしまうのだ。④すなわち、崇高な出来事は、「普通の世界の普通性」のなかに、存在するはずなのに存在しない(見えない)ものとして、すなわち存在する／存在しない という形で隠蔽されている(以後、存在するはずなのに存在しない、という崇高な出来事の形

式を示す場合には、存在する／存在しない という表示形式を用いることにする。つまりは、フランス革命に対するカントの態度は、アーレントによるならば「見かけ上の矛盾」(seeming contradiction) (LKPP.45) なのだ。

## 第2節 絶対的な「始まり」

戦争は、反省的判断力(趣味)に照らせば「拡大された心性」(enlarged mentality)を我々にもたらす。すなわち、「超感性的な使命」としての「人類の進歩」をもたらす道徳性へと「人類」を向かわせる。「拡大された心性」とは、「私的な関心 (self-interest) と呼ぶものを無視すること」(LKPP.43) であり、「普遍性」(generality)へと向かうことである。この普遍性は、個々の建物を「家」という概念へと包摂するという意味におけるものではない。ここでの普遍性は、「特殊な事柄 (particulars)」、すなわち、人が自分自身の『普遍的立場』に到達するために通らねばならない、さまざまな立場の特殊事情 (particular conditions) と密接に結びついている」(LKPP.43-44)。我々「人間」は、他者の立場を考慮に入れることができるほどに、自己の心性を拡大することができるのである。そしてこの「拡大された心性」は、自己の判断を他の全ての位置に置き、他者を現前させることを可能にするものとしての構想力によってもたらされる。

崇高において構想力は、理念の実践的領域へと到達しようと必死に努める。すなわち、「超感性的な使命」としての道徳的な普遍性を獲得すべく、心性を拡大させるのだ。カントにおいて構想力は、感性と知性を結びつける能力である。つまりは、直観の多様を綜合し、一つの形像(図式)として知性のカテゴリーへと包摂させる。ここで認識をもたらすカテゴリーの図式は、そのいずれもが時間規定を含んでいる。すなわち、図式はそのいずれもが、「規則に従うア・プリオリな時間規定にほかならない」(RVB184)。図式は構想力がア・プリオリにもたらすものとしてある。つまりは、表象が統覚の統一に従い概念とならねばならない場合には、内官の形式としての時間においてこれが行わ

れるのである。つまり、「このような総合的統一において」わたしは時間そのものを直観の覚知において産出するのである」(RV.B182)。そしてまた、「そうであるがゆえにこそ」知性自身対する立法者なのである」(RV.A126)。

構想力は、感性と知性という異質なものを結びつける図式を介することによって認識を生じさせる。その統一が時間それ自体を産出することによって、「認識」を生じさせるのである。逆に言うならば、構想力がはたらかない限り、認識はもたらされない。すなわち、構想力が図式によって出来事を表象させない限り、我々はその出来事を経験することはできないのである。思い出そう。崇高な出来事は感性による把握を超えている。「それゆえ感官の対象になり得るもので、(...)崇高と呼ぶことができるものはひとつもない」(UB85)。我々「人間」は、感性に把握しえない外的な対象を、内官の対象とすることはできないはずだ。だがこの崇高にあつて構想力は、感性を介さずダイレクトに道徳法則を告げる理念の実践的領域へと到達しようと無限の努力をなす。このとき構想力は、「理性と理性理念との道具」として自らの「超感性的な使命」を果たすべく、心性を拡大させるのだ。アレントは、『判断力批判』で、カントがこの構想力について、かつて見たものを再生する再生的構想力と、見たことのないものを産出する芸術的能力としての産出的構想力に区分していることに触れている。すなわち、この産出的構想力は、アレントの例によるならば、「例えばそれは、ケンタウルスを、馬と人という与えられたものから産出する」(LKPP.79)能力である。この構想力は、論証的知性の因果律にもとづく「時間的連想によって導かれる必要はない。それは何を選ぼうとも自由自在に現前させることができる」(LKPP.80)。「ここで構想力は、認識に対しては図式を与え、判断力に対しては範例を与える。産出的構想力(天才)は「**美学的理念の能力**」であり、この能力は、他の人たちに対して模範となる「**範例**」を示す。「この範例は「**道徳的なもの**」を旨とする美学的理念において与えられ、全ての趣味の対象は、この理念のもとに判定される(第1章第3節参照)。すなわち、「範例が我々を導き案内することによって、判断力は『範

例的妥当性』(exemplary validity)を獲得するのである。(LKPP.84)。

カントは述べている。すべての芸術のうちで、最高の地位にあるものは詩である。詩は「心を次のことによって拡張する。それは詩が構想力を自由にし、与えられた概念の制限のなかで、(...)どんな言語表現も完全には適合しない思考の充実と」この概念の表象とを結びつけ、そして自分自身を美学的に理念へと高めるような形式を示すことによりなのである」(U.B.215)。そして、「崇高なものの表出でさえも、これが芸術に属する限り韻を踏む悲劇(gereimter Trauerspiel)、教訓詩(Lehrgedicht)、聖譚曲(Oratorium)において、美と合一する」ことができる」(U.B21214)。つまりは、アーレントが引用する、シェイクスピアによって書かれた『テンペスト』(The Tempest)②③における難船という悲劇的な場面、そこで溺死したはずの父を弔つための詩、そしてこの詩が、聖譚曲と同じくすなわちアーレントの「作品」の外部に隠された聴こえない声によって歌われるとき、構想力は崇高を美(経験の対象)とするのだ。「構想力とは、不在のものを現前(present)させる能力、すなわち表象(re-presentation)の能力である」(LKPP.79)。ここで構想力は、あらかじめ与えられている現象を組み合わせて、感性的把握を超えた出来事(「かのよう」)と産出(=発生)させる。ここにおいて、構想力は、「理性と理性理念との道具」となり、その「超感性的な使命」を果たす。このとき表象しえないはずの崇高に図式が与えられる。崇高という表象しえない出来事が、図式化、時間化され、「範例」として他者によって共有され、共同体にとっての「不快」(経験されない出来事)が「快」(経験の対象)へと反転させられるのだ。このときようやく崇高な出来事は《表象》されるのである(以後、存在しないはずのものが立ち現れる場合には)《》を用いることにする)。だがもし、ここで詩が崇高を範例とすることができなければ、崇高な出来事は永遠に経験されない。経験されたはずの出来事が図式化されず、時間が与えられないからだ。人間のすべての可能的経験は、時間化されることによってしか与えられない。それゆえ崇高が《表象》されない限り、この出来事は、たしかにあつたはずなのに、時間化されず、経験されず、誰にも気づ

かれないまま、永遠に忘れ去られる。

カントによれば、図式は「人間の魂の深みに隠された技巧」(LKPP.81, RV.B187)であり、ここで「我々は決して現前しない何かについての一種の『直観』を持っている」(LKPP.81, 強調はアーレント)という。『純粹理性批判』において産出的構想力は、感性と知性を結びつけて「認識」を生じさせる働きであった。けれどもここでアーレントは、誰もが見たことのある概念を、テキスト「作品」＝共同体において組み合わせることににより、形而上学を解体する。アーレントは、公然と／ひそかに 革命を企て、革命を 行為する／行為しない ことにより、論証的知性(規定的判断力)が把握することのできない $\Delta = \gamma$ というアンチノミーとしての崇高の図式、決して現前することのない(感性によっては把握しえない、規定的判断力が捉えることのできない)死の図式を、テキストそのもの＝「作品」＝共同体を成立させる、存在それ自体として、目に見えない仕方で隠蔽するのだ。つまりは、アーレントのテキスト「作品」＝共同体に、崇高な出来事は、存在する／存在しない。共同体(法)によってすり潰され、摩滅させられた見えない死者の痕跡は、 $\Delta = \gamma$ という見えない実践理性の図式そのものである。他者(死者)が入る余地などどこにももないと「判断」されていたアーレントの「作品」(法)そのものを、決して現前することのない実践理性のアンチノミーの極限である死の図式(声なき声としての目に見えない痕跡)が成立させているのだ。⑬  
テキスト上の目に見えない「ひび割れ」に崇高の図式を隠蔽し、これをそのつどの判断によって反省的に判断させることで、三次元上の時間・空間図式(規定的判断力の領域)を超えた次元での時間を産出させ、規定的判断力が把握しえない《共同体》をつくること。ここでの産出的構想力は、もはや『純粹理性批判』におけるように、三次元上での「認識」を生じさせることとまるだけの力ではない。「認識」の領域を前提としながら「認識」の領域を解体し、そのつど法を創設する反省的判断力による「発見的原理」をもって見えない他者との結びつきをもち、決して現前することのない死んだはずの他者を《立ち現れ》させる能力としてある。「肝心な点は、図式なしには人は何も認識で

きない、とついでである」(LKPP.81)。つまり、アーレントにとっての「行為」とは、全体主義の時代における崇

高な出来事を生じさせる法<sup>18)</sup>「共同体」作品の暴力(根源悪)を自分自身の作品(法<sup>19)</sup>「共同体」へと向かわせることで、「歴史の目的」へと到達した共同体法による殺人、つまりは法による殺人を証言すべく、死者たちのために、死者たちの言葉を語ることに、そして《共同体》の創設という「始まり」(根源善)を待ち受け、崇高の暴力を革命へと転化させること(新しい時間を創設すること)だ。すなわち、「何もしていないときほど行為しているときはない」、一人でいるときほど孤独でないときはない<sup>20)</sup>。図式とは、アーレントによるならば、『精神の眼』にさえも与えられることはなく、それは一種の『形象』のようなもの、より適切には一種の『図式』のようなものである」(LKPP.82。強調はアーレント)。したがって、作品によって隠されながら、作品自体を成立させている崇高な出来事(「歴史の目的」として想定されるべき統制的な極)の図式は、読者(聴衆)が図式化しなければならぬ。つまりは、「諸現象を見ることにより(…)、人は現れていない何かに気づき、垣間見る。この何かとは、存在そのもの(Being as such)である」(LKPP.80)。

### 第3章 「自然の密かな計略」

#### 第1節 行為のための定言命法

アーレントは、『判断力批判』第1部の一節を次のような形で抜き出している。「快つまりは無関心な満足感の)普遍的な伝達に対するこつした顧慮を、「もしも」すべての人がすべての人に期待して要求するならば、「我々は」人類そのものによって指令された根源的契約(original compact)が「あたかも存在するかのような地点に到達する」)

と「なる」(LKPP.74, UB163, 「」内はアーレント)。行為者の反省的判断力は、この「歴史的目的」としての「根源的契約」(根源的な原因性)を「かのうちに」としての類比によって反省する<sup>④</sup>。したがって、アーレントにとつての行為のための定言命法は、次のようなものとなる。

カントによれば、こうした契約は単なる理念にすぎないものだろう。その理念は、こうした問題についての我々の反省を統制するのではなくて、実際に我々の行為を鼓舞するのである。人々が人間らしくあるのは、あらゆる単独な人のうちに現れる (present) この人類という理念によってであり、この理念が判断力の原理のみならず、行為の原理となるその程度に依りて、人は文明化されているとか、人間的であると呼ばれ得るのである。行為者と注視者とが統一されるのも、この点においてである。つまり、この点において、行為者の格率と、注視者が世界の光景を判断するさいに従う格率、「基準」とが、一つになる。言わば行為のための定言命法は、次のように読むことができるであろう。すなわちこの根源的契約が普遍的法則へと現実化されるような格率にもとづいて行為せよ。(LKPP.74-75)

ここでは個々の「人間」は、すなわち自分の共同体感覚、自分の共通感に導かれながら、共同体の一員として判断する。しかし最終的な分析では、人は人間らしくあるという単なる事実によつて、世界共同体の一員となる。『世界市民的状態』(cosmopolitan existence)とは「このことである」(LKPP.75)。第1章第1節であげたアーレントの表に戻ることで、つまり「歴史的目的」へと到達した我々「人類」<sup>⑤</sup>。「普通の世界の普通者」(EUAH.674, 第2章第1節参照)において、日常的にA=AとAという殺人の図式を使用することによつてしか生きることができない「人類」は、趣味(反省的判断力)において「人々」(Men)としての《共同体》の一員として、そしてまた、道徳法則によつて

自らを律しながら意志によって「始まり」をもたらず「人間」(Man) (表の2列目)として、「人類」(Human species, Mankind)に指令された「根源的契約」(根源的な原因性)を反省し<sup>23</sup>、「世界市民的状态」を実現するよう努めねばならないのである。

ここで行為のための定言命法について考えてみるならば、次のようになる。結論、カントの定言命法が訴えているのは、自分と自分自身との間の同意が重要であることを比較的単純にとらえることにある(LM1:188)。すなわち、「その基本的基準・至上の法は、いわば、自分自身と矛盾するな」ということである(LM1:189)。アーレントはここで、シエイクスピアにおけるリチャード三世が自分自身と行う対話を引用している。アーレントの解釈では、この対話はカント的な意味での良心を描いているのではなく、LM1の良心は「考え直し」(after-thought)として登場するのであって、積極的な処方箋を出すことはしない(dLM1:190)。「人間」(「人々」、「人類」)は、アンチノミーに陥る理性を有している限り、自身の理性の極限がもたらさず殺人を、免れることはできない。そして、神がいなくなった全体主義の時代においては、「普通の世界の普通さ」であるはずの日常性における殺人を、誰も免れることはできないのである。ここで「人間」は自らの良心を恐れている。つまりは、「もし帰宅するならばそのときにだけ待ち受けている証人が現れること(presence)を予期していることが、彼を恐れさせるのだ」(LM1:190)。ここで言われている「人間」は、理性理念である根源的契約(根源的な原因性)を反省する「人々」(Men)の一員であるという仕方である。複数性が「二者性」へと還元されている(LM1:74)。すなわち、個々の「人間」は、自らのうちの「一者のなかの二者」(two in one)において、「人類」という複数性を「証人」としてつねに伴っているのである。我々「人類」は、この「一者のなかの二者」が友人となり調和して(in harmony)生きていくよう努めねばならない(dLM1:191)。「一者のなかの二者」において、自分のうちの証人と対話すること、つまりは、アンチノミーの極限としての崇高を 行為する／行為しない ことによって 行為し、この目に見えない(感性的な把握を超え、論証

的知性が把握しえない)  $A = \bar{A}$ としての崇高の図式を反省的に判断させ、自らもまた判断すること、つまりは死者たちのための《共同体》の創設を目指すことは、「歴史の目的」へと到達した「人類」(「人間」、「人々」)にとつての道徳法則なのである。つまり、アーレントがカントの三批判を再構成した表の2列目、理性的存在者である「人間」(Man)は、「この道徳法則において自らを律しながら行為せねばならないのだ。「一者のなかの二者」においては理性理念としての根源的な原因性(根源的契約)が「反省」されているという意味で、我々「人間」は個別的でありながら普遍的であるという状態を有するのであって、「この状態は「単独」(solitude)と言われるべきであり、論理的首尾一貫性のみを追求する矛盾律に支配された「孤立」(loneliness)とは異なる」(cf. LM1.74)。

「一者のなかの二者」において「根源的契約」を反省するのではなく、論理的首尾一貫性のみを追求し、矛盾律を行為の原理とした場合、現行の法がどのようなものであってもこれを批判することはできず、「人間」は法がもたらす殺害に無批判に加担し続けることとなってしまつた。「もし倫理や道徳的なことがらが語の語源的な意味を指し示しているとするならば、人々の大多数やその習慣を変えることは、テンプルマナーを変えるのと同様にたやすいことである」(LM1.177)。<sup>26</sup>したがって、「根源的契約が普遍的法則へと現実化されるよう、行為するには、矛盾律にもとづくカントの道徳法則によるのではなく、そのこと、死者たちとともにあることと判断することによつて、「一者のなかの二者」によりながら、主観的普遍性を想定することにおいて、死者たちを回帰させるべく、行為する」ということ以外にはない。ここでは「政治的な諸問題に関して判断を下すとき、あるいは行為するとき、人は自分が世界市民であり、それゆえ世界観察者(Weltbetrachter)、世界注視者である」といふ、現実ではなく理念(idea)から自分の位置を確かめなければならぬ」(LKPP.75-76)。「この「自分の位置を確かめる」ための力は、範例によつて養われる。すなわち、「範例(examples)は判断力の歩行練習車(Gängelband)」なのである(LKPP.84, RV.B.174)」。アーレントの「作品」は、歩行練習車としての範例である。すなわち、我々には「我々が静かに佇み、歴史家のもつ後ろ

向きの一瞥でもって歴史を振り返るような、いかなる地点も存在しないのである」(LKPP77)。

## 第2節 歴史のアンチノミーの解決

カントにおいてアンチノミーを解く鍵は、時間・空間は人間の主観の形式であり、物自体には適用されないということにあった。この物自体(超感性的基体)は、反省的判断力である目的論的判断力と美学的判断力のアンチノミーを解く鍵でもあり、双方の判断力が反省する合目的性を成立させる基礎となるものでもある。第1章第1節であげたアーレントの表(三批判を再構成した表)に戻るとすると、アーレントは、目的論的判断力と美学的判断力が反省する自然の目的(自然の合目的性)を、それぞれ歴史の目的(歴史の合目的性)、共同体の合目的性と読み替えていると考えられる。我々「人類」は自然の一部であるが、「人類」にとつての歴史は、道徳法則に従うものとしての「人間」が、「人々」としての共同体を創設することで織り成していくものとしてある。目的論的判断力が反省する歴史の目的(歴史の合目的性=歴史の計略)は、理性が(時間・空間のうちにある)可能的経験を離れて想定した理性理念であるが、これは機械的法則によってはとらえることのできない歴史の根源的な原因性としてある。つまりこれは、我々「人間」の論証的知性によつては決して到達することができない創造的理性、超感性的基体であるとも言い換えられ、我々はこの根源的な原因性(原型的知性)を、我々「人間」の知性(模造的知性)とよく似た知性である「かのように」みなすよりない。また、美学的判断力の対象である共同体(法)の主観的合目的性は、行為者の産出的構想力(天才)がつくりだす図式を、共通感によつて「人々」が反省することにより成立した。ここで産出的構想力(天才)は、美学的理念における「道徳的なもの」の表現において、「範例」を示すことにより、他の人の模範として引き継がれるべき新しい規則を《共同体》に示す。行為者の産出的構想力(天才)は、可能的経験の外(時空の外)にあり「認識」しえないはずの崇高な出来事を、すでに知っている三次元の表象を組み合わせることによつて表

現「証言」し、この出来事を反省的に判断させ、「かのように」と《産出＝発生＝表象》させることによって、《共同体》の創設を、つまりは歴史上の「始まり」をもたらすのである。アーレントが三批判を構成し直した表の2列目は、「人間」(Man)の実践理性について示している。人間は実践理性の見地から見るとは、「幽霊の国・叡知的存在者の領域に属する目的自体」である。すなわち、個々の「人間」は、歴史に新しさをもたらすものとしての、道徳的実践理性に反しておりかつ道徳的実践理性にかなった出来事、つまりはA＝Aとしての崇高な出来事(感性的な把握を超えた出来事)を自らの創造的理性により、行為する／行為しない ことによって、証言し、この見えない死の図式を反省的に判断させることでもって、新たな「人々」の《共同体》を創設する。これは言い換えれば、理論理性が想定する「世界市民的状态」という理性理念を、「一者のなかの二者」という道徳法則にしたがう行為者の実践理性が、自らの行為を、行為する／行為しない ことによって創設していくことを意味する。行為者の産出的構想力は、道徳的実践理性に反すると同時に道徳的実践理性にかなった出来事、すなわち、A＝Aという我々の論証的知性がとらえることのできない出来事を、自ら産み出す＝すでに知っている表象を組み合わせて死の図式(アンチノミーの図式)を、証言し、これを別の他者に判断させ、《産出＝発生＝表象》させることによって、《範例》化するのである。ここで次のことが理解されるだろう。すなわち、我々「人間」の論証的知性によっては決してとらえることができず、目的論的判断力が「かのように」と反省するほかない歴史の目的(歴史の計略)である超感性的基体、創造的理性とは、実は我々「人類」、「人々」、「人間」(自身の理性のことだったのだ。つまりは、神がいなくなった全体主義の時代において、「歴史の目的」として想定されるべき統制的な極としての創造的理性とは、我々「人間」(「人類」、「人々」)の理性のことを意味するのである。すなわち、カントにとって道徳性とは、「単に人間によってだけでなく、最終的には、人間の心を知り尽くす者(der Heizenskundige)である神によって見られてもふさわしいことを意味している」(LKP, 49-50)。行為者＝注視者は、反省的判断力(趣味)としての創造的理性(産出的構想力)

において、《範例》をもって《共同体》を創設する。ここにおいて、目的論的判断力と美学的判断力が統一され、理論性と実践理性が統一されるのである。<sup>⑧</sup> すなわち、我々の感性的把握を超えたものとしての超感性的基体は、「自然の根底にあると同時に、我々の思考する能力の根底にもある」(U.Ba4)。

ここで第1章第2節で取り上げた歴史のアンチノミーを解決しよう。人類は自然の一部であり、「自然の計略」としての「歴史の計略」にしたがう。しかし、それにもかかわらず、歴史の主体は人類である。これまで見てきたように、「人間」は「一者のなかの二者」という道徳法則にもとづいて、「歴史の目的」(根源的な原因性)創造的理性)を反省し、そして 行為する。

「カントにとって、歴史における重要事とは」物語でも歴史的個人でもなく、また人々の善・悪に関する行いでもなく、人類を前進させ世代の継起の中で人類のすべての潜在的可能性を發展させるところの、自然の密かな計略 (secret ruse of nature) なのである。個人としての人間の寿命は、すべての人間的特性および可能性の發展のためにあまりにも短い。それゆえ人類の歴史は、「自然が蒔いた全ての種子が十分に発育し、人類の運命がこの地球上において実現される」過程となる。(LKPP, 8, IGA, A30)

「人間」は、その論証的知性によっては決して認識することのできない、「歴史の目的」としての「歴史の計略」を反省的判断力によって反省する。「一者のなかの二者」においては、複数性が二者性へと還元されている。ここでアレントの創造的理性は、感性によっては把握しえない崇高な出来事を作品のなかに隠蔽し、「ひそかに」革命の計画を企てる。産出的構想力は、「自然の密かな計略」として、作品の外部に作品そのものを成立させるものとしての崇高の種を蒔く。けれども「個人としての人間の寿命は、(…)あまりにも短い」のだ。つまりは「行為は一人で孤

立しては不可能である。「すなわち「自然の密かな計略」とは、殺人を革命へと転化させ《共同体》の時間を創設しようとするアーレントの「密かな計略」である。

ここで注意しなければならないことは、殺人を革命へと転化させようとする崇高な出来事、すなわち「自然の密かな計略」による 行為 において、過去に誰がどんな計画を立て、どのように死んでいるのかを、これが範例として図式化されない限り我々は知ることができないのに加えて、未来において自身がどのような仕方です省的に判断されるのかということ、行為者「注視者があらかじめ「認識」することは決してできない、ということである。なぜなら、絶対的全体である「歴史の目的」（歴史の計略）は、理性が可能的経験を離れて想定した理性理念であり、認識は感性を介さずしては与えられないゆえ、我々「人間」はこの絶対的全体それ自体を「認識」することは決してできず、それは「かのように」としての類比によって図式化し、反省することができただけだからである。「人類」は「歴史の目的」へと到達した。だからこそ、「人類」は、その「歴史の目的」そのもの「他者そのもの」「わたし」自身「創造的理性そのものを」「認識」することはできない。つまりは、理性は統制的に使用されねばならない。もし理性理念としての「歴史の目的」を我々が認識することができると思つたらば、それは理性の誤れる構成的使用である。「カントの場合、判断力の助けとなるものは『統制的理念』を持った理性である」(LM1:216)。我々が「認識」することのできない物自体の領域、創造的理性としての超感性的基体それ自体を、もし我々「人間」が「認識」しようとするとするならば、「人間」は自らの意志の自由を失つこととなる。「人間」は超感性的基体を決して見ることはできず、「認識」することはできないが、しかしそうであるからこそ、他者を自己へと回収することなく反省的判断力によつて他者を反省し他者と結びつくことができるのである。アーレントによれば、「認識に関するのではなく専門化された意味ではない、人間の生活の自然な欲求としての思考は、意識において与えられている差異を現実化するのだが、これは少数者の専売特許ではなく、すべての人につねに存在する能力なのである」(LM1:191)。歴史の目的

へと到達した「人類」、そしてまた自然の一部としてある「人類」においては、そのすべての「人間」が、自ら原因でありまた結果でもある偶然的存在としての自然目的「芸術作品」としてある。<sup>31)</sup> 次々と生まれ出てくる新しい「人間」は、「一者のなかの二者」において、規定的判断力が回収できない「発見的原理」をもたらず、他と取り替えのきかない自然目的「芸術作品」として、歴史に《共同体「芸術作品」の「始まり」をもたらずことができる産出的構想力（天才）を有している。「人は目を閉じることによって、目に見える事物についての公平な注視者、そうした事物によって直接影響されない注視者となる。つまりは、盲目の詩人となるのである」（LKPp.68）。すなわち「人類」は、超感性的基体としての根源的な原因性（創造的理性） 決して「認識」することのできない「 $\alpha = \beta$ 」という統制的な極としてのイデア である「絶対的全体」を反省する趣味（反省的判断力）を有する行為者として、歴史に新しい《共同体》を創設することにより、歴史を自らの手で、つまりは自らの創造的理性によって生み出していくのである。以上のように考えることによって、『判断力批判』第一部と第二部が結びつき、理論理性と実践理性が統一されることとなるだろう。すなわち、カントの三批判は、「歴史的目的」が実現された全体主義の時代において、ようやく完成されることになる。<sup>32)</sup>

### おわりに

以上のようにこの小論では、アーレントの『精神の生活』三部作においては、「崇高」な出来事が、「作品」を成立させる目に見えない「存在そのもの」として、「作品」に隠されていると考えられること、そして、アーレントは、読者（聴衆）自身が反省的判断力によって目に見えない他者（死者）を発見し、新たな《共同体》を創設することで、死者たちを弔うことを求めているのではないかと考えられること、以上のことを、アーレントの「作品」に即した形

ではあるが、しかしながら間接証明によって示すことを試みた。

アーレントの「作品」における崇高が、作品そのものを成立させている「存在そのもの」として隠されていることを、間接証明によって示すためには、「歴史的目的」(歴史の計略)という超感性的基体を導入する必要がある。つまり、カントがアンチノミー論において、その超感性的基体を間接証明によって証明することを試みたように、アーレントもまた批判の立場から、「歴史的目的」(歴史の計略)としての超感性的基体をつねに反省的判断力によって反省しながら、『精神の生活』三部作を解読することを要求しているのではないかと考えられるのである。こうした読み方をするることによって、通常、思想的な後退であるとして評価されることの多い、『カント政治哲学の講義』を含む『精神の生活』三部作を、新しい仕方を読む(=聴く)ことができるのではないだろうか。そしてまた、『精神の生活』の扉(外部)に掲げられている、同じカントの引用文が、アーレントの『人間の条件』本文の末尾にも引かれていることを思い出してみれば、アーレントの他の著作における、「行為」や「公共性」という概念もまた、従来とは別の解釈を試みる必要があるのではないだろうか。今後の課題としては、こうした観点から、『人間の条件』における、「行為」概念について考え直し、『人間の条件』と『精神の生活』との比較検討を試みることに、また、アーレントが一貫してカント主義者であることから考えて、最初期の著作である『全体主義の起源』以降の作品についても、『精神の生活』三部作から逆にさかのぼって統一的な解釈の可能性を検討することである。

#### 文献及び略号

引用にあたっては、以下の略号を用い、アーレントの著作については原書の頁数を、カントの著作については版の後に原書の頁数を、本文中に( )内に示した。邦訳は適宜参照させて頂いた。なお、この小論全体の問題意識として、ジャック・デリダの著作を参照している。

Hannah Arendt

LM1: The Life of the Mind One /Thinking, One-volume Edition, H.B.C., 1978 (佐藤和夫訳『精神の生活』上 第一部「思考」岩波書店 一九九四年)

LM2: The Life of the Mind Two /Willing, One-volume Edition, H.B.C., 1978 (佐藤和夫訳『精神の生活』下 第二部「意志」岩波書店 一九九四年)

LKPP: Lecture's on Kant's Political Philosophy, U.C.P., 1989 (浜田義文監訳『カント政治哲学の講義』法政大学出版社 一九八七年)

EUH: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, R. Piper GmbH & Co. KG, 1986 (大久保和郎 大島かおり訳『全体主義の起原』全体主義 ぷろ書房 一九八一年)

Immanuel Kant

RV: Kritik der reinen Vernunft, s.t.w., 1974 (篠田英雄訳『純粋理性批判』全3巻 岩波文庫 一九六一—一九六二年)

U: Kritik der Urteilskraft, s.t.w., 1974 (篠田英雄訳『判断力批判』全2巻 岩波文庫 一九六四年)

SF: Streit der Fakultäten, in Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, s.t.w., 1977

AH: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2, s.t.w., 1977

IGA: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, s.t.w., 1977

## 注

① 『精神の生活』第一部・第二部 及び『カント政治哲学の講義』を指す。

② マーケティング カンファレンスで Vernunft と Verstand の訳語として、カントが Verstand を用いた語の intellectus の訳語として使

たのであるが、*reason* と *intellect* と訳すか否かは、*reason* と *understanding* と訳すかは誤りであることには、(cf. LM1, 13-14)。本稿でもアーレントのこの見解に「したがって、*Verstand* の訳語は「*understanding*」にあたる「悟性」を用いるのは、*intellect* にあたる「知性」を用いることには、*no*。

③ 反省的判断力は、「歴史的目的（歴史の計略）を反省しなければならぬ」ということは、アーレントの「作品」において一言も述べられてはいない（但し、第1章第1節で見えるように、アーレントは、目的論的判断力が反省する理性理念が「歴史」であることを示唆している）が、そのように考えることが理にかなっているといつことを、この小論においてこれから示していく。

④ これがなぜ「幽霊の国」であるのかという点については、とりわけ注⑪、⑫、⑬、⑭及び第2章、第3章が重要である。

⑤ ここで「コヘルニクスの転回」をもたらすために導入されるべき超感性的基体としての理性理念は、「歴史的目的」である。ただし、このことは、アーレントの「作品」に依拠して直接証明を行うことはできない。超感性的基体は目に見えないものであり、アーレントは読者（聴衆）の規定的判断力が把握しうるかたちで、「ここで、歴史的目的」という理性理念を導入しなければならないといつことを説明してくれてはいないからである。したがって、「ここで、歴史的目的」という理性理念を導入する必要があることは、これによってこの小論が整合的で理にかなったものとして成立すること、そして、「歴史的目的」を統制的理念として、アーレントの「作品」及びカントの三批判がそれぞれ体系的に統一されることを示すことによつて、間接的に証明するよりない。

⑥ たとえばアーレントはカフカを好んで引用するが、カフカの「審判」がナチズムを予見した作品であると言われるように、優れた芸術家が歴史の意味を見抜くといつ考え方は、特に目新しいものではない。なお、ここで趣味（反省的判断力）に自然の客観的合目的性の意味をもたせる点に関しては、注⑩をも参照。

⑦ 通常理解されているように、『カント政治哲学の講義』における行為者は、矛盾律（*A-A*）にもとづく共同体の道徳性を逸脱することができないとするならば、『精神の生活』第1部・第2部で、以下のようにカントの実践理性に意義を唱えているアーレントの見解に矛盾することになる。「しかしカントにおいてもなお、理性と欲求とを調停するものの最後の痕跡が見られる。カントの『善意志』は、ある奇妙なジレンマのうちにある。(…) 実践理性は、意志になすべきことを命じ、かつ、次のことを付け加えるのである。すなわち、汝自身を例外にしてはならず、矛盾律の公理に従えよ」(LM2, 63)。「カントは、人間学」のなかでは、思考を『自分と語り合うこと』であり、それゆえ内なる声に耳を傾けること『だと定義していたにもかかわらず、自分自身と一致して、つねに首尾一貫して考えよ。』といつ勧告を『思考する人間の部類に』つての変更不可能な戒め」とみなさねばならぬ格率の二つに『つじつまの』つたものである」(LM1, 186-187; AH, B101, 151)。

⑧ アーレントの『全体主義の起源』(1955)における次の記述を参照。なお、アーレントにまつわる記憶の問題については、高橋哲哉「記憶の工手カ」(岩波書店、一九九五年)第一章を参照している。高橋氏自身はアーレントに対して批判的な評価をされることも多いが、筆者はこのテーマについて大変参考にさせていただいている。合わせて参照された。

警察の管轄下の牢獄や収容所は、単に不法と犯罪の場所ではない。それらは、誰もがいつなんとき落ち込むかもしれず、落ち込んだらかつてこの世に存在したことなどないかのように消え去ってしまう忘却の穴(Höhlen des Vergessens)として組織されている。殺人が行われた、あるいは、誰かが死んだということを知らせる屍体も墓もないのだ。(…)一人の人間が、あたかもこの世に生きていたことなどないかのように生者の世界から抹殺されてはじめて、彼は本当に殺されたのである。(EUH:671)

⑨ 『全体主義の起源』における次の記述を参照。

全体主義の大量犯罪が暴露されることを、全体主義の権力者はそれほど気にしてはいない。自分をいちばんよく守ってくれるものは、普通の世界の普通さ(Normalität der normalen Welt)のなかにあるのだということを彼は知っている。この普通さは、全体主義の支配領域で行われている様々な事柄を、それについての記録やフィルムやその他の証拠が否定しようもなく眼の前にあったとしても、まったくありえないこととみなす。全体主義の権力者は、動かしえぬ事実の事実性を信じないと同様に、間接証明の説得力も信じない。そして、このような考え方には限界があるけれども、次の点では正しい。すなわち、人間はじつさい、単に「証拠」によってのみ「判断を」意のままに操られるのではない(nicht einfach am Gängelband von „Beweisen“ zu führen sind)というところ。そして、大衆が自分たちの感覚によって把握できない現実に直面したとき、自分たちの感覚を信じるのを拒否すると同様に、「普通の」人間もまた、いわばもっともなことだが、感性と知性が途方もなく大きなこと(Ungewöhnliches)を要求するとき、自身の感性と知性を信じることを拒否するということがある。(…)残っているのは、主観的な、決して完全には信用することができず、決して検証することもできない報告なのである。(EUH:674-675、〔〕内は引用者、特に記さない限り以下同様。)

⑩ 『判断力批判』第一部における次の記述をも参照(第2章「崇高の分析論」第48節「天才(Genie)と趣味(Geschmack)との関係について」)。ちなみにケンタウルス(Centaur)は、「二重人格の人」をも意味する語であることを付け加えておく。

なるほど判定において、とりわけ自然の生きた対象、たとえば人間や馬の判定において、それらの美を判断するためには、一般に客観的合目的性も合わせて考慮に入れられる。しかしその場合、判断はもはや、自然が芸術(Kunst)として見えるように判定されるのではなく、これが現実に芸術(たとえ超人間的な芸術であっても)である限りで判定される。そして、目的論的判断力が美学的判断力の基礎ま

た条件として役立つ。美学的判断はこれを顧慮しなければならないのである。(UB188-189)

- ⑪ 『判断力批判』第一部における次の記述(第2章「崇高の分析論」第52節「同一の作品における様々な芸術の結びつきについて」)及び注⑫、⑬、⑭、⑮、⑯を参照。

雄弁は、その主観と対象の絵画的表出と、演劇において結合される。詩は音楽と、歌唱において結合される。けれども歌唱は、同時に歌劇では絵画的な(演劇的な)表出と結合される。音楽における諸感覚の遊びは諸形態の遊びと、舞踊などにおいて結合される。崇高なものの表出は、それが芸術(schöne Kunst)に属する限り、韻を踏む悲劇(Gemeiner Trauerspiel) 教訓歌(Lehrgedicht)、聖讃曲(Oratorium)において、美し合ふべきこととなる。そしてこの結びつきにおいては、芸術はなおいつまでも技巧的(kunstlich)となる。しかし、なおいつまでも美しくなるかというかは(このちよひなまをまに異なった適意が互いに交錯するゆへ)、このいづつかの場合に、この疑ひがなくなる。(UB213-214)

なお、gemeiner Trauerspielのgemeintは、reimenの過去分詞形であり、reimenは「韻を踏ませる」、「調子を合わせる」の意味をも。

- ⑫ この戯曲の題名は『テンペスト』(The Tempest)は、「大嵐風」を意味する。この題名が意味するものをアレントは説明していないが、「大嵐風」(Orkan)は、『判断力批判』第一部において「力学的崇高」であるとされている(註、第2章「崇高の分析論」第28節「力としての自然について」、「UB104」)。なお、アレントが過去と未来の間の溝(Gebirg)としての現在について説明を行うさいに用いたカフカのたとえ話(『彼』)とこの題のアフォリズム集の一部)において、「彼」が戦う場が「戦場」(すなわち崇高の場)であることもあわせて指摘しておきた。(cf. LMI, 202)

- ⑬ アレントは、自身が関わったとする形而上学の解体について、シェイクスピアの『テンペスト』から、次の詩を引いて表現するのがよくとじている(cf. LMI, 212)。この詩は、劇中での難船という悲劇的な場面で、溺死したと思われるフーティナンドの父を弔うために精霊(airy spirit)のエアリエルが歌ったものである。なお、ここでエアリエルは、観客には見えない姿で音楽を奏し歌いながら登場する(邦訳は小田島雄志訳『シェイクスピア全集』(白水社、一九八六年)によるが、一部変更させていた)。父は五尋海の底、その骨はいま白珊瑚、／かつての二つの目は真珠、／その身はたにも朽ちては、／海はすべてを変え、／いまは貴重な宝物。／『テンペスト』第一幕、第二場(LMI, 212)。この歌には続きがあるが、それは次のとおりである。「海の精霊、弔いの鐘うち鳴らせ、／(あちこちで)ティン・ドン・ドン、／お聞きよお聞き、／(あちこちで)ティン・ドン・ドン」。筆者は今、アレントが引用した箇所を超えて引用した。つまりは、アレントの作品に「付録」を付け加えたのである(崇高は美学的判断力の「付録」(Anhang)であると考えが

Anhang は「付加曲」をも意味する。この卑い鐘がどこで鳴るのかについては、注⑬を参照のこと。なお、「精霊」については、注⑮を参照せよ。

- ⑭ アーレントはカントが図式について説明するにたいし、「組み合わせ文字」(Monogram) という言葉を使っていることに触れている (cf. LM1:101, RV B.181)。

⑮ アーレントは構想力と共通感について論じた箇所で、「美的なもの (the Beautiful) の真の対立項は醜いもの (the Ugly) ではなく、『嘔吐 (disgust) を催させるもの』である」というカントの観察、その美に正しく観察にわたれば全く同感である (LKPp.68) としているが、この「嘔吐を催させるもの」は、『判断力批判』第一部(第2章「崇高の分析論」第48節「天才と趣味との関係について」)で、次のように述べられている。

芸術は、自然において醜く不快であるだろう諸事物を美しく描写するところについて、またにその卓越性を示している。復讐、病氣、戦争の荒廃などは、書のあるものとして、きわめて美しく描写をなすところ、いやそれどころか、絵画のうちで美しく表象される。ただ一種の醜だけは、自然にしたがって表象されると、すべての美学的適意を、それゆえ芸術美を破滅させるのである。それは、嘔吐 (Ekel) を催させる醜である。なぜなら、「この大音響の構想 (laute Einbildung) にもつて奇妙な感覚においては、我々が力づくでこれに逆らうにもかかわらず、対象はいわば、あたかも享受を押しつけるかのうちに表象されるので、諸対象の技巧的な (künstlerisch) 表象は、我々の感覚の中で、この対象そのものの自然ともはや区別されず、この場合、」つじつとした技巧的表象は美とみなされることはできないからである。彫刻芸術の諸産物では、芸術は自然とほとんど見間違えられるくらいなので、彫刻芸術もまた醜い諸対象の直接的表象をその造形から締め出し、そのかわりに、例えば死を(美しい精霊 (Genius) において)、戦意を(軍神) マルスにおいて、快く感じられる寓意 (Allegorie) を象徴 (Attribut) にちぎって、それゆえ、ただ理性的解釈を用いて間接的に表象することを許すだけなのであり、単なる美学的判断力にちぎって表象するに許すなかつたのである。(UB189:190)

ちなみに、右のカントの引用文で、死の間接的表象であるとしている、ドイツ語の Genius (精霊、守護神、創造力、独創の才) のつじり (= 表象) は、英語の「天才」を意味する genius (叡知、守護神) のつじり (= 表象) と同一である。つまりは、「美的なもの」 (= 共同体) の「真の対立項」としての『嘔吐』を催させるものは、理性の解釈を介し、間接的表象を用いて表現する以外にはない。

- ⑯ 注⑤及び第3章を参照のこと。第3章第2節では、「人間」の実践理性の極限としてのマンチノミーの図式 (A=A) が、「歴史的目的」のその Wesen になる。

- ①⑦ アーレントが引用する次の詩を参照のこと(邦訳は、中桐雅夫・福岡健一訳編『双書20世紀の詩人7・オーデン詩集』(小沢書店、一九九三年)による)。「おお、水のなかに両手をつつこめ、／つつこむんだ、手首まで、／じつと見るんだ、洗面器のなかを、／考えるんだ、何をなくしたかを。／戸棚のなかで氷河がノック、／ベッドのうえで砂漠が溜息、／茶碗のひびが道つけて／死者の國への小道を開く。／W・Hオーデン」(LM1.212-213)
- ①⑧ アーレントが論じる共同体が、「歴史的目的」(歴史の計略)へと到達したものである、ということについては、第3章第2節を参照のこと。
- ①⑨ この文はカトーからの引用で、『精神の生活』第1部冒頭 扉の頁(つまり頁数は付されていない)に掲げられている。なお、同じ引用文がアーレントの『人間の条件』本文の末尾にも記されている。
- ②⑩ これについても第3章第2節を参照のこと。
- ②⑪ 第1章第1節・第2節、第3章第2節を参照のこと。
- ②⑫ 第3章第2節を参照のこと。
- ②⑬ 第3章第2節を参照のこと。
- ②⑭ アーレントが引用する対話は次のとおり(邦訳は、小田島雄志訳『シェイクスピア全集』(白水社、一九八五年)による)。「何を恐れる? おれ自身をか? 他に誰もおらぬ。／リチャードはリチャードを愛している。おれはおれだ。／ここに人殺しがいるか? たしかにいます。このおれだ。／では逃げる。このおれから? なぜ逃げねばならぬ? /おれの復讐を恐れるから。おれがおれに復讐する? /だが、ああ、おれはおれを愛している。なぜ? /おれがおれに何かいいことをしたからか? /とんでもない! おれはおれを憎んでいるのだ。/おれがおれに憎むべきか? /かすの罪を犯したから! /おれは悪党だ。いや、嘘をつけ、おれは悪党ではない。/自分の悪口を言つな、ばか。お世辞も言ひな、ばか」(LM1.189)
- ②⑮ 注①、⑫、⑬、⑮、⑲及び第2章第2節を参照。『判断力批判』第1部第2章「崇高の分析論」第52節「同一の作品における様々な芸術の結びつきについて」では、崇高が美と合一しているのは、「韻を踏む悲劇(Gereimter Trauerspiel)」「教訓詩(Lehrgedicht)」「聖譚曲(Oratorium)」にも起こっていた。
- ②⑯ 第3章第2節を参照のこと。
- ②⑰ 第3章第2節を参照のこと。
- ②⑱ 佐藤和夫氏は、『精神の生活』における「単独」と「孤立」との区別について、『精神の生活』の訳注で次のように論じている。「この区別「始まり」としての崇高

はアーレントが膨大な『全体主義の起源』にかんする結論として論じたものである。孤立(loneliness)は人々を容易に全体主義に走らせるようになるものだが、『一人でいること』、『単独』(solitude)こそは逆に真に人間的であり続けるための根本的条件なのである。おそらく、この一見きわめて類似した、内容的には反対の区別こそは、アーレントの思想の根底をなすものだろう。(DM:邦訳285頁)。

②9 注③、⑤、⑦、⑬、⑮、⑲、⑳、㉑、㉒、㉓、㉔、㉕を参照のこと。

③0 このようにアーレントの意志の概念においては、カントの場合、その連関が不明確であるとされていた、絶対的自発性としての「超越論的自由」と、この超越論的自由を前提として成立するはずの意志の自由すなわち「実践的自由」が統一されていると考えられる。なお、カントにおいて、「超越論的自由」(理論理性)と「実践的自由」(実践理性)との連関が不明確であることについては、河村克俊「無制約な決意性としての超越論的自由」(カント研究会、平田俊博、渋谷治美編『実践哲学とその射程』(晃洋書房、一九九二年)を参照)。

③1 第3章第2節のこれまでの議論で見てきたように、アーレントにおいては、美学的判断力と目的論的判断力、及び理論理性と実践理性が統一されている(注③0、③2をも参照)。それゆえ、アーレントにおいては、自然目的≡芸術作品が成立する。さらにここで、「自ら原因でありまた結果でもある」という原因性の概念については、第1章第1節におけるカントの自然目的の概念、及び、第1章第2節でカントの因果律をもとに想定した、三次元上での歴史の概念とも比較された。

③2 注⑪、⑫、⑬、⑮、⑲、㉑、及び第2章第2節、第3章第1節を参照せよ。崇高が美と合一しうるのは、「同一の作品における様々な芸術の結びつき」においてであった。だからこそ、「一者のなかの二者」が成立することにもなる。

③3 ここでカントの作品とアーレントの作品、及び筆者のこの小論は、互いが互いを前提に成立し、互いが互いを入れ子状に含み合う構造をなす。つまり、「ここで」テンバスターの「付録」としての甲いの鐘(注⑬を参照)は、それぞれの作品の間で互いに反響(≡反省)しあい、無限にこだまする(≡韻を踏む)ことになる。

(本学大学院博士後期課程)