

## 川崎修 『アレント論集』 ・ を読む

森 川 輝 一

川崎修 『ハンナ・アレントの政治理論——アレント論集』 (岩波書店、2010年)

『ハンナ・アレントと現代思想——アレント論集』 (岩波書店、2010年)

\* 第157回思想史研究会 (成蹊大学、2010年12月11日)において、上記二書の合評会「川崎修『アレント論集』 ・ を読む」が行なわれた。本稿はその際の報告原稿である (本誌に掲載するにあたり、若干の補足と修正を施している)。思想史研究会の関係者各位、および合評会にて有益なコメントを下された参加者各位、そして川崎修氏に、心より御礼申し上げます。

### 1. アレントの「危うさ」——思想史的問いと理論的問いの交錯

本二書は、日本のアレント研究の第一人者である川崎修氏が1984年から2008年

- 
- 1 本稿の狙いと性格について一言しておく。本稿の書評対象たる上掲二書は、ハンナ・アレント (Hannah Arendt: 1906-1975) の政治思想研究を日本において過去四半世紀に亘りリードしてきた川崎修氏が昨2010年に上梓した、いわば氏のアレント研究の集大成であるが、評者 (森川) のアレント解釈は川崎氏のそれとは少なからず異なっている。しかしながら本稿において評者は、評者自身の見解・立場から川崎氏のアレント解釈を批判することは控え、むしろ川崎氏のアレント解釈の特質を浮き彫りにすることに主眼を置いている。氏のアレント研究が、たとえアレントのテキスト解釈としては誤りを含んでいるとしても、現代において政治理論や政治思想史の研究に携わる者が直面している問題を抉り出しており、かかる意味において卓抜な業績であると、評者は確信しているからである。評者自身のアレント解釈については、奇しくも同年に世に出ることになった『始まりのアレント——「出生」の思想の誕生』 (岩波書店、2010年) を参照されたい。川崎氏が重視している実存主義的なアレント解釈については同書第一章第一節において、また川崎氏自身のアレント解釈については同書52頁以下および266頁以下において、それぞれ批判的に論及されている。

なお、'Arendt' の日本語表記については「アレント」と「アーレント」という二種類の表記が存在しており、評者自身は論文・著作等で「アーレント」という表記を用いているが、本稿では川崎氏の表記に倣って「アレント」という表記を用いることにする。

にかけて書き継いできたアレント論の集成である。本二書に収められた各論考がどれもアレント研究において、のみならず政治思想史・政治理論研究において、比類なき重要性を持つものであることは論を俟たないが、それらすべてを貫くのは、アレントの政治思想をその「危うさ」において見つめ、そこから全体主義に象徴される二〇世紀という時代の「危うさ」を抉り出す川崎氏の眼差しである。その眼差しの鋭さと深さを、「アレントを導入する」(I・付論)での平明な語り口の中に確かめることから始めたい。

川崎氏はアレントを「二〇世紀思想史を見てゆく上での一つの観測地点」と位置づけ、彼女の思想を「解答よりも問題提起、挑発性」において捉える(・239, 253頁)<sup>2</sup>。全体主義という政治的暴虐を体験したアレントが、全体主義への対抗策として活動論を中心とする「非常に人をポリティサイズさせる議論」を展開すること自体、無気味な挑発と言わねばならない——「ナチズムが問題だというのであれば、それに対抗して出てくるものが、何故リベラル・デモクラシーではないのだろうか」(255頁)。人権保障や代表民主政といった近代自由主義の成果にアレントが信を置かない理由は、川崎氏によれば、そのようなものは既に「破産」しているという戦間期のワイマール知識人の認識を、それ以上に「気分」を、彼女もまた共有していたからにほかならない<sup>3</sup>。

アレントには、戦間期のワイマールの中で異様にポリティサイズしてしまった人間の「気分」というのが、どこかで切実にわかるんだと思うんですね。それは、大衆社会、あるいはブルジョワ社会の問題とも関係するわけですが、彼女

---

2 以下本稿では、書評対象である川崎氏の二書からの引用・参照箇所を、(巻・頁)もしくは(巻・章節)という表記で示す(巻は適宜省略している)。

3 これは、次のような川崎氏の時代認識と呼応している。「国民国家体系の動揺」や「代表民主政の機能不全」といった問題は、冷戦が終結してから急に発生したわけではなく、「二〇世紀全体に関わる問題」なのであり、「だからこそ、二〇世紀の危機的状況が集約的に現れた三〇年代前後には、ヨーロッパの先端的な思想家たち、あるいはそれに影響を受けた人たちはすでに遭遇していた問題」なのである(240頁——傍点、森川)。三〇年代前後の「先端的な思想家たち」の一人がハイデガーであり、「それに影響を受けた人たち」の一人がアレントである、と言えるだろう。

は、戦間期にファシズムに走った知識人たちと、戦後のフランス実存主義の間、一種の共通した「気分」を見出しています。だから、アレントは、そうした「気分」、大衆社会への嫌悪であれ、ブルジョワ社会の「腐敗」への反感であれ、あるいは組織化の時代への退屈感であれ、そうした二〇世紀前半の世代の「気分」を前提としたときに、それを政治的に「正しい」方向に方向づける論理はないものだろうかと考えたのではないのでしょうか。だからこそ、過度にポリティサイズしていくモメントは、むしろ議論の前提でもある。

(256頁 — 傍点、森川)

アレントの「非常に人をポリティサイズさせる議論」に決定的な影響を及ぼしたのが、『存在と時間』においてハイデガーが提示する、「平均的日常的な自己」から「非日常的な自己というものに飛躍する」という「実存主義的な覚醒の論理」である——川崎氏はこれを「覚醒のシナリオ」と呼ぶ(253-4頁)。ナチズム下で辛酸を嘗めたユダヤ人アレントが、一時的とはいえナチズムに走ったハイデガー、またユンガーやシュミットらに近い決断主義ないし「政治的実存主義」に向かってしまったことに、川崎氏は、二〇世紀の政治思想が抱え込む「危うさ」ないし「アポリア」を見出すのである。

如上の思想史的問題は、理論上の難問と深く結び合っている。「覚醒のシナリオ」を「正しい」方向——ファシズムに陥るのではなくファシズムに抗する方向——に「ポリティサイズ」すべく、アレントは複数の解答を提示するが、それらは必ずしも整合的ではない。一方でアレントは、「覚醒のシナリオ」に基づく活動論において、古代のアテナイを範にとり、個々人が偉大な行為を通じて他者との差異を際立たせるという「アゴーン」的な政治像を打ち出すのであるが、他方で、人々が共生する公的世界に規範的な枠組みを与える判断力をめぐる省察を展開している。後者から導き出されるのは、判断力を「アリストテレス／ガダマー的」に「共同体」に引きつけるか、「カント／ハーバーマスの」に「普遍的」なものと読むかという違いはあるものの、いずれにせよ「一種の規範志向・コンセンサス志向のアレント像」と言える(250-1頁)。これら二つの方向性、すなわち「個人主義的、あるいは卓越性志向的、あるいは実存主義的」なモメントと、「公共性、判断力ないし共通

感覚といったモメント」ととのバランスをどう取るかということが「アレント解釈の最大の問題点」となるのであるが、これは単にアレント解釈上の問題にとどまらず、「普遍概念」や「全体性」の「解体」という二〇世紀のコンテクストにおいて、個と共同体（性）の関係をどのように考えるべきか、という政治理論上の難問を露呈させるのである（262-3頁）。

以下で評者は、如上二つの問いを観測地点として本二書の精緻な議論を跡付けつつ、アレントの「覚醒のシナリオ」を「モダニズムの精神」と位置づけ、その危うさとポテンシャルに焦点を合わせてゆく川崎氏の眼差しを明らかにしたいと思う<sup>4</sup>。

## 2. 活動を正しく方向づけることは可能か——判断力論の意義、およびその限界

I巻の本編を成す「ハンナ・アレントの政治思想」は、アレントの活動概念が孕む「危うさ」を見据えつつ、それを「政治的に正しい方向へ方向づける」可能性を、アレントの判断力論に探る試みである。

冒頭で川崎氏は、活動の条件たる人間の複数性が、「同等性（equality）と差異（distinction）という二重の性格を持つことに着目する。（a）「差異」とは自他の区別にかかわり、活動における唯一無比なる自己のアイデンティティの暴露というモメントと結びつき、（b）「同等性」は、「世界の共有に由来する共通感覚（common sense）」に基づき、「他者を、理解可能な同等者として相互に承認しあう」というモメントにかかわる（1章A3節）。ここに、この論考全体を貫くパースペクティブが示されていることに留意せねばならない。すなわち、

(a) 活動の空間（差異を示し合うアゴーンの政治）      (b) 共通世界（政治を包摂する前政治的な公的空間）

(a) 「差異の提示 = 自己の暴露」を志向する活動論から導き出される政治像が、言

---

4 アレントの政治思想に危うい「政治的実存主義」を見出す解釈は、1978年のM・ジェイの論文を嚆矢とする（Martin Jay, "Hannah Arendt: Opposing Views", *Partisan Review* vol. 45, no. 3, 1978）。とはいえ、川崎氏が指摘しているように、ジェイ自身はその後ハーバース的な立場からアレントの判断力論を再評価する方向に見解を修正しているのであるが、川崎氏は1978年のジェイの見解を重視しているのである——「私は七八年の〔ジェイ〕の議論は筋をはずしてはいないと思うのです」（254頁）。

うまでもなく古代のポリスである。アレントのポリスとは、アリストテレス的な慎慮の空間ではなく、活動の「空虚さ」を救うための「一種の組織された記憶」であり（1章A3節3）、人間を「無根拠な誕生という事実によって死へと投げ出された有限的存在」と捉えるアレントの「実存主義的な人間学の政治的表現」にほかならない（36頁）。ポリスとは個々の活動者が不滅の名声を目指して偉大なパフォーマンスを演じる「アゴーン」の空間なのであるが、このような、いわば個人が美的な「自己表現」を競い合う芸術として理解される政治から、規範的秩序の形成を期待することは難しい（3章2節）。とはいえアレントは他方で、活動の「過程的性格」に対する救済策として、「許し」と「約束」という活動に内在する能力を挙げ、共同の活動によって規範的な共同体を構成する可能性を示唆してもいる（1章A3節4）。その最良の範例は、約束（契約）の実践によって「権力機構」が設立されたアメリカ独立革命であり（3章3節）、またここから、アメリカ革命の人々にも影響を与えた、古代ローマにおける「権威」の概念を再評価する道が開かれる（3章4節）。こうした共同の権力の創出や、権威によるその安定性の確保といった議論こそ、近代において失われた公共空間の再生というアレントの問題意識（3章1節）に応え得るものであるように思われるが、アレントは奇妙にも、個が偉大さを競うアゴーン的な政治像に固執するのである。

川崎氏が鋭く指摘するように、「活動は自己表現であるということから、政治だけが自己表現だという帰結を導くことはできない」し、そもそも「政治」を「自己表現としての活動という概念だけで」捉えることには無理がある（159頁）。にもかかわらずアレントにとっては、自己表現の「パトス」と偉大な行為への「決意」、そして無根拠なる「始まりの自由」といったものこそが、規範的な政治空間の制度化という課題を犠牲にしてまで肯定・追求されねばならないのである（186-9頁；201-4頁）。それは、アレントの活動の「危うさ」を「政治的に正しく方向づける」規範的なモメントを活動論から導き出すことはできない、ということの意味する。

如上の隘路を克服すべく、(b)「相互承認 = 共通感覚」に定位するアレントの判断力論に目を向けねばならない。判断力は「世界の共有に由来する共通感覚」に基づく人間の能力であるが、「世界」とは何なのか。まず、アレントのいう「世界」が、

複数の次元を内包する重層的な概念であることに留意せねばならない。

「世界」とは根源的には「存在者の総体」であり、存在者が互いの存在をその現れを通じて認識する間主観的な能力が「共通感覚」である（2章1節）。このように現象学的に把握された「現れの世界」は、「労働」と「仕事（製作）」という人間行為の類型に従って、「自然」と「人工物の世界」とに区分される。後者が人間固有の共通世界であるが、それはさらに、有用性（功利的・経済的価値）で測られる「道具的な世界」と、そうした有用性の次元を超越した「美」を体現する芸術作品から成る「本来的」な世界とに区別される（同2節）。問題は、後者の意味における世界すなわち「美」と「芸術作品」の空間を、アレントがポリス的な意味における「公的なもの＝自己表現の政治」の空間と結びつけ、特権化してしまう点にある。「公的」ということを他者への現れとして把握する「彼女の現象学的な人間学」からいえば、美的な活動の領域のみを「本来的」な現れの空間と看做す理由はない筈であるが、アレントがあくまで「政治を自己表現の場としてとらえる政治理論」に従うがゆえに、「結局、「世界」は、日常的な人間の在り方に対応する世界と、「本来的」な、つまりは政治的な人間の在り方に対応する世界とに二極分解することになってしまう（同3節）。こうした政治の危うさを解決するには、アゴーンのポリス（狭義の公的空間）を、それ以前から存在しており、それを包摂している日常的な共通世界（広義の公的空間）によって制約する可能性を探究せねばならない——そこに、判断力論の意義が存するのである。

川崎氏はまず1章Bにおいて、個人の精神的能力としての「判断力」の特質を、「思考」「意志」との対比から浮き彫りにする。「思考」は、現在という「時の裂け目」において、自己が現れの世界から退いて既存の諸価値を批判的に吟味する内的な対話であり、「意志」は、自己を世界に現して未来を切り拓く活動をもたらす能力であるが、「判断力」は、すでに世界に現れているものを他者の立場に身を置きながら解釈するための、言い換えれば共通感覚に基づき過去に意味を付与し、世界との和解をもたらすための能力である。判断力とは「活動者」ではなく「注視者」の、いわば「俳優 actor」ではなく演技を判定する「観客 spectator」の能力なのであるが、その政治的な意義は3章5節で検討されている。川崎氏は、アリストテレス的な慎慮の系譜に立つR・ベイナーの解釈からは距離を取り、カント的な普遍

化可能性の側面を重視しつつ、「アレント判断力論の二つの重要なモチーフ——共通感覚論と注視者の優位のテーゼ」から「アレント本人は明らかにしなかつた結論」を引き出す。「その結論とは、共通感覚は政治的共同体の外側に、それを包摂する形で、言い換えればそれ以前に、存在しているのだということ」である（208頁——傍点、森川）。「未来」を切り拓こうとする「活動者」の視座からすると、活動は常に「絶対的な始まり」であるが、それを外から眺める「注視者」の視座に立てば、あらゆる活動は「既に起こってしまった出来事」として評価・判断の対象となる。ならば「活動者」は、何かを始める前に一旦「注視者」となることで、過去の（歴史的な）出来事を共通感覚に照らして判断し、これから行う活動の内容や意味を吟味することができる。こうした「活動者と注視者」の「統一」が、活動が織り成す政治的空間を恣意性や無根拠性から救い、そこに共通性と安定性を付与する条件となるが、留意すべきは、この解決策は「注視者の優位」に、すなわちポリス的な政治空間に対する共通世界の「存在論的な優位」に基づく、ということである（210頁）。

では、(a)「非日常的な世界で自己を暴露すること＝活動」と(b)「日常的な世界を他者と共有すること＝判断力」との相克は、後者の優位によって解決され、アレントの政治の「危うさ」は克服されたのであろうか。川崎氏は明確な解答を与えるのではなく、かかる相克をヨーロッパ思想史のコンテクストから、アレントの政治思想における「本質的な意味における保守性と革命性の共存」として浮き彫りにしている（結びにかえて）。「保守性」のモメントは、カントの判断力やローマ的な権威をめぐる議論が示す「世界の永続性への関心」に現れており、そこにおいてアレントは、古代の「キケロ」から近代の「レッシングやカント」へ、そして二〇世紀においては「ヤスパース」に引き継がれた「ヨーロッパの人間性 (humanitas) の、あえて言うならばヨーロッパの普遍性の伝統」の「保存」を目指している。しかし同時に、そうした遺産は二〇世紀においてすでに解体され、「伝統の糸は断たれた」という認識が、アレントをして世界を新しく始める「革命」へと向かわせる。そこで彼女は「ベンヤミンとハイデガー」に倣って、「崩壊した伝統の粉々になった断片から、新しく、自己自身の観点から、真に本質的なものを救い出す」のである

が、この作業は「伝統に対しても、現在に対しても、破壊的な企て」となるほかない (227-8 頁 —— 傍点、森川)。そして、破壊を通じて未来をもちたそうとするアレント「自身の観点」には、「生そのものの無意味性」というニーチェ的な洞察が抜き難く孕まれており、そこから、政治行為に「生の空虚さ、無意味さに対する救済策」を見出そうとする実存主義的な政治像が導き出されるのである (218-20 頁)。その思想史的位置づけと理論的問題は、巻所収の論考群においてさらに深められてゆく。

### 3. 哲学との対決、実存主義的な活動へ —— 「覚醒のシナリオ」の政治的な受肉化

II 卷第 I 部「影響と対決」において川崎氏は、アレントと二〇世紀思想との関わりの詳細な検討を通じて、彼女の政治思想の中心的問題が、実存主義的な「覚醒のシナリオ」の政治的な方向づけであることを明らかにする。

まず、「近年のヨーロッパ哲学思想における政治への関心」(54 年)の卓抜なレビューである第 2 章「現代思想の中のハンナ・アレント」を見よう。アレントによれば、超越性が失われた現代においては哲学(思考)もまた「歴史性」の外部に逃れることはできず、ここに現代哲学が、人々が世界の時間(歴史)の内で行う政治という営みに関心を寄せる理由が存する(1 節)。「歴史性」の哲学の第一人者として挙げられるべきはハイデガーであるが、「出来事を実際に起こす」人間の行為にではなく、時間の中に現れる出来事から「存在の呼びかけ」を聴き取る「思考」に耽溺する点で、彼の哲学は非政治的なものにとどまる(2 節)。次に取り上げられるのは、ジルソンやマリタンら現代カトリック哲学者(3 節)、及びサルトルやカミュらフランス実存主義者(4 節)であるが、それぞれに対してアレントが下す両義的な評価は、彼女自身の「保守性と革命性」のディレンマを照らし出している。すなわち、近代のニヒリズムという状況に対して、前近代的な伝統を新たに再生することで普遍的秩序の再構築を試みる前者はアレントの「保守性」と、翻って無意味な世界を「革命的行動」によって変革しようとする後者はアレントの「革命性」と共鳴しているが、アレントはいずれの道も退ける。前者の道はもはや不可能であり、後者の道は政治的に無内容に過ぎる。とはいえ「活動」を強調するアレントに



とって、「<sup>アクション</sup>行動」を唱導するフランス実存主義は単なる否定の対象ではあり得ず、彼女はその行動主義を「肯定的に引き上げた上で、そこに、あるべき政治的内容を与えなければならないのではないか」(122頁)——ここに、ヤスパースの重要性が存する。ヤスパースは哲学を「複数の人々」による「コミュニケーション」と捉え、理性的な対話の実践によって「カント的な普遍主義、世界市民主義」を実現する道を指し示すのである。だが、結論を言えば、これもまたアレントの取る道ではない。ヤスパースの「コミュニケーション」は思考(自己内対話)の延長に留まり、政治的な行為概念たり得ないからである(5節)。フランス実存主義の「行動主義」をヤスパースのカント的な理性概念によって方向づけようとする道行は、活動の危うさを判断力によって制御しようとする試みと重なるが(cf. 141-2頁)、結局のところ、アレントにとって何にもまして重要なのは「政治の、活動の不可避的な属性」たる「アゴーンの契機すなわち競技的・闘争的な契機」なのである(147頁)。ヤスパースの思考は、カントの判断力と同様、前(あるいは非)政治的な「精神の生活」をめぐるアレントの省察に大きな影響を及ぼしたが、彼女の活動概念に対応するのはむしろフランス実存主義なのであり、その無規定な<sup>アクション</sup>「行動へのエラン」を政治的に「定式化するに際して、アレントが依拠したのが、古典古代、とりわけアテナイの政治的経験であったのである」(153頁)。アゴーンのポリスこそ、アレントの「覚醒のシナリオ」が求める政治の姿なのである。

では、「覚醒のシナリオ」の思想的源泉たる『存在と時間』の著者ハイデガーと、アレントはどのように対決したのか——これを精査するのが第1章「ハンナ・アレントはハイデガーをどう読んだか」である。そこで展開されるアレントの三つのハイデガー論についての精緻な読解を要約することは困難であるが、敢えて図式的に整理するなら、次のようになる。①『存在と時間』でハイデガーが探求したもののこそ、平均的・日常的な世界に頹落した「世人」から本来的な「自己」へと回帰する「覚醒のシナリオ」であるが、これは無惨な失敗に終わった。問題は、ハイデガーが自己の回復を、「死の先駆」による「絶対的な個体化の原理」に求め、「人間の他者との関係、社会的関係を適切に定式化することができなかった」点に存する。実存の根拠は「無」なのであり、その決断を方向づけるものを持たず、いかなる社会運動とも任意に結びつくことができる。ここにはフランス実存主義と同様の政治

的な無規定性が見出されるが、戦後のサルトルにとってのマルクス主義に当たるものは、戦間期のハイデガーにおいてはナチズムであった(2節)。(2)しかし、ハイデガーが後期の思索において追求したのは、何かが存在していることへの「驚き」を住処とする「情熱的な思考」である。思考こそ唯一真正な活<sup>アクティヴィティ</sup>動と看做す後期のハイデガーは、危険な行動主義とは無縁であるが、「人々の住まいから離れた」精神の領域を特権化するという「誤り」をプラトンと共有することになる。複数の人々が集う政治的領域への無理解ゆえに、ハイデガーはナチズムへの関与という「過ち」を、「事実」から捉え直すことができない(3節)。いわゆる「転回」を挟んだ如上(1)(2)に共通するのは、ハイデガー哲学における「他者の欠如」であり、それゆえの政治への無理解である。しかしアレントは遺稿『精神の生活』において「意志」という観点からハイデガーの「転回」に独自の省察を加えており、そこに川崎氏は、『存在と時間』における「覚醒のシナリオ」を救出する試みを見出すのである。ハイデガーは30年代後半のニーチェ解釈を経て、ナチズムに極まる近代の暴力性の根源を、世界を支配下に置こうとする「力への意志」に看取り、その破壊的帰結に抗すべく、一切の意志を放棄して「あるがまま」の存在の呼び声に従う思考を対置する。つまりハイデガーによると、一方には「支配意志」という「形而上学的実体」の如きものがあり、これが現実の世界を技術的暴力に晒しており、他方には真の思索者のみに呼びかけてくる「存在史」というこれまた奇妙に「人格された概念」があり、ハイデガー自らはここに引き籠もるというわけである。しかしながら、支配意志の破壊性という問題を、何かを始める意志という能力の問題と混同してはならない。ハイデガー自身、『存在と時間』での「気遣い」の省察から『ニーチェ』第一巻の意志論までは(アレントの考える「本来の転回」以前の時期)、意志を、「未来」を志向する「個としての人間の「心の能力」」と把握していたではないか。そうした思索の道行には、複数の人々が共存する世界で新たに何かを始める人間の意志を、すなわち自発的な活動を肯定する可能性が孕まれていたのであり、その証左が46年の「アナクシマンドロスの箴言」である。アレントの読み方に従えば、「ドイツの敗北」という「ゼロ地点」の「気分」の中で書かれたその小論において、ハイデガーは「存在史」を特権化することなく、「存在者の世界、現実の行為者たちが行為する現れの世界が自立性を持つ」ことを承認し、「行為すること

は誤ることであり、道に迷うこと」すなわち活動の偶然性と儻さをも肯定している（4 節）。哲学者ハイデガーが閉ざしてしまったこの道こそ、政治理論家アレントの進むべき道にほかならない——「『人間の条件』に代表される、アレント独自の政治理論の展開」は、「ハイデガーが意志の中に見出した破壊性、支配への性向を拒否しつつ、かつ意志の持つ『個体化の原理』としての特質を救うことであつた」のである（77 頁——傍点、森川）。

ハイデガーが「技術の本質」たる「支配意志」という観念によって捉えた近代西欧の破局は（cf.43 頁）、アレントにとっては現実の歴史過程から解明されるべき問題であつた。その成果である『全体主義の起源』の第二部「帝国主義」の重要性に光を当てるのが、第 3 章「帝国主義と全体主義」である<sup>5</sup>。アレントは、一九世紀帝国主義を、資本主義の論理（ブルジョワジーの世界観）を政治的に追求する「膨張のための膨張」という運動と位置づける（1 節）。帝国主義の原動力は資本主義であるが、マルクス主義が想定するように、経済システムとしての資本主義が必然的に帝国主義段階へと発展するわけではない。R・ルクセンブルクが洞察したように、資本蓄積のプロセスを維持するには経済外的な（政治的な）暴力による収奪が必要であり、帝国主義とはまさに、国家が対外侵出・植民地支配によって、富の収奪と蓄積のプロセスを政治的に促進する運動なのである（2 節）。帝国主義国家の政治的支配には、ホブソンが指摘したように、植民地支配の正当化原理としての「人種主義」と統治システムとしての「官僚制」という特徴が認められるが、これらはやがてヨーロッパ本国へと「逆流」し、ナチス全体主義体制に引き継がれてゆくことになる（3 節）。かくて、以下のことが明らかにされる——「全体主義の過程の性格や運動という観念は、帝国主義の無限の膨張の観念の中に既に根ざしている。政治体を、安定性を旨とする制度から絶えざる膨張を自らの使命とする運動体へと変えたのは、帝国主義に他ならない」。全体主義は「西洋近代文明の他者」ではなく、近代の「帰結」にして「破壊者」である帝国主義を先駆としてもつ（4 節）。その運動のプロセスは、「生活形式における全体主義」（藤田省三）となって現代の

5 前著『ハンナ・アレント——公共性の復権』（講談社、1998 年）の第 1、2 章での『全体主義の起源』についての卓抜な分析においても、川崎氏はアレントの帝国主義論に大きなウェイトを置いている。

世界を貫徹していると言うこともできるだろう（5章3節）。人間的な世界を再び、いや新たに創造するためには、かかる流れを断ち切る自由な活動が現れねばならない——今こそ「覚醒のシナリオ」が求められているのではないか。

#### 4. 「覚醒のシナリオ」の危うさ、「モダニズムの精神」のポテンシャル——評者コメント

これまで見てきたように、川崎氏のアレント解釈を貫いているのは、実存主義的な活動概念と、その危うさを制御しようとする試みとの緊張関係であるが、そこには和解不可能な矛盾が孕まれているように見える。ではアレントは、そして川崎氏は、いずれを選び取るのか——活動へのエラン、実存への賭けである。それは、「アレントのテキスト群を、可能な限り整合的に解釈すること」よりも、そこに「内在する矛盾する側面の対立を強調し、鮮明化させることによって、彼女の対決した問題を浮かび上げらせ」、そこから「現代の政治哲学が抱える問題」を抉り出す（195頁）、Ⅱ巻第4章「ハンナ・アレントと現代政治哲学の隘路」において明示される。

アレントの思想に内在する要素として川崎氏が挙げるのは、アリストテレス的な古典的「共和主義」（1節）、カント的「普遍主義」（2節）、そして「アゴーンの「モダニズム」（3節）であるが、前二者が、ちょうどガダマーとハーバーマスの対立に相当する方向性の違いこそあれ、「コンセンサス」の確立と規範的秩序の構築を志向する点では共通しているのに対して、第三の「アゴーンの「モダニズム」においては、活動論をもたらすアレントの「徹底した個体主義」が露呈している（Ⅰ巻付論の249-52、260-4頁も参照）。「活動」とは「歴史と時間の自動的、連続的な経過を切断」し、「個としてのユニークさを暴露」すべく、「目的からも動機からも自由」なままに、非日常的な「偉大さ」を求める「一種の自己表現」である。ここから導き出されるアレントの政治像は、ブルクハルト流に理解された古代ギリシア世界を範とするアゴーンであり、「道徳的ニヒリズム」を孕む「無制約な闘争」をもたらすことになる（211-2頁——傍点、森川。以下も同様）。その危うさにこそ「特殊二〇世紀的な思想的テーマ」が存するのであるが、それを川崎氏が「モダ

ニズム」という言葉で語っていることに留意せねばならない。

カフカの短編に託してアレントが語るところによれば、二〇世紀の人間が生きる「現在」とは、破壊された過去と不確かな未来に挟まれた時間の「裂け目 gap」である (213 頁)。かかるアレントの認識に川崎氏が見出すのは、「啓蒙主義からドイツ観念論、そしてマルクスへと至る「進歩」の理念からも、ロマン主義者の過去へのノスタルジアからも無縁な、いわばモダニスト的歴史意識」であり、過去と未来の裂け目を「現在」という瞬間における賭けによって引き受けようとする「モダニズムの精神」である (215-6 頁)。アレント政治理論の中心をなす「活動」とは、まさに「このモダニズムの精神の政治的発現に他ならない。伝統の解体と空洞化を背景にして、今や、モダニズムのエネルギーが政治の中に呼び込まれるのである」が、このエネルギーは「目的や方向づけを持っているわけではな く、「それ自体としては、政治的に無定形なエネルギーなのだ」(217 頁)。そのエネルギーは「個人がまさにその個人となる個体化の原理」から発現するのであり、「共和主義」や「カント主義」によって方向づけようとしても、「これらの方向づけそのものの基礎を掘り崩してしまう」(219 頁)。「アレントの政治思想は、この強固な個人主義的パトスによって、共同体の存立を基礎づけようとする、それ自体パラドシカルな企て」(219 頁)なのであるが、これはアレントという一人の思想家の問題に留まらず、「超個人的な意味秩序 [...] の解体を前提とするとき、言いかえれば、コスモスを喪失して、裸の自己自身と向きあわざるを得ない状況を前提とするとき、生の意味づけや、アイデンティティの問題は、徹底的に個人の問題である他はない」という「現代政治哲学というコンテキストのアポリア」を暴露するものなのである (225 頁)。

些か個人的な感慨に流れるが、87年に書かれたこの論考を90年代半ば過ぎに初めて読んだときに評者を襲った、自分が丸裸にされて荒野に投げ出されたかのような衝撃は、2010年の今も変わることがない。同論考について川崎氏が述べているとおり、「アレント研究と政治哲学全般の二重のコンテキストにおいて、今日も、構造としては当時と同様のことが言いうる」からであり (ix 頁)、言い換えれば、87年に川崎氏が指し示した「戦線」のただ中に、我々は今も、投げ込まれたまま

なのである<sup>6</sup>。しかしながら、「終わり」というものには常に「始まり」の可能性が孕まれているという『全体主義の起源』の末尾の言に従うなら、川崎氏が抉り出す「コンテクストのアポリア」には、何らかの始まりの可能性が孕まれているのでなければならぬ。そのために何らかの問いを発することが、評者の——「川崎修なくして今日の日本のアレント研究はなかった」という公的な事実を、「川崎先生なくして今日の私はなかった」という私的な感謝の念と切り離しては語ることのできない評者私の——務めでなければならぬ。以下、「モダニズム」をめぐる幾つかの問いを提示し、評者コメントに代えたいと思う。

(1) アレントにおける「モダニズムの精神」について

アレントは、「財の配分」や「利益の最大化」のシステムに墮した自由民主政体を克服すべく、「モダニズムの歴史意識と美意識とを前提に、政治と文化の連関、政治と意味の問題の連関の回復を企てた」( ・226-7頁)<sup>7</sup>。とすれば、確かにアレントの思想は、議会政治の隘路を喝采の民主主義によって突破しようとしたC・シュミットや、「芸術」や「文化」の創造と結びつく大いなる政治を夢想したE・ユンガーやハイデガーら「塹壕世代」に属するワイマール知識人の「反動的モダニズム」

- 
- 6 先に言及した、現代における時の「裂け目」を示すべくアレントが参照するカフカの短編「彼」の一節を引いておく——「彼には二人の敵がいる。第一の敵は彼を背後から、根源から圧迫している。第二の敵は前方で行手を阻んでいる。彼はこの両者と闘う。[...] 彼の夢は、いつかすきをついて——そのためには、これまでの夜よりももっと暗い夜が必要なのだが——戦線を飛びだし、彼の闘いの経験から、互いに闘いあう彼の敵たちの審判者の地位に進むことなのである」( ・213頁より——傍点、森川)。この一節を川崎氏の行論の中に置くとき、そこに開かれる裂け目とはどのようなものなのであろうか。過去と未来の挟撃下にある「戦線」を脱出し、自らの闘いを判断する視座を得るために必要な、「これまでの夜よりももっと暗い夜」とは何であろうか。それは、カフカの死後にアレントが体験した二〇世紀全体主義よりも「暗い夜」なのであろうか。何とも無気味なこの「夜」はしかし、明けることなき虚無の間ではなく、むしろ夜明け前の暗がりではなかるうか。ただし川崎氏によれば、かかる規範的な無には、「モダニズムのエネルギー」が解放される可能性が孕まれているからである(本稿注(10)を参照)。
- 7 アレント自身は「モダニズム」について(少なくとも肯定的に)語ってはならず、アレントの政治思想を「モダニズム」の「危うさ」という視座から読み解くことの是非については議論の余地が大いにある。前掲拙著第一章、また矢野久美子「川崎修『アレント論集』 ・ を読む」(『図書新聞』2971号、2010年6月26日)、を参照。

に近接することになるが<sup>8</sup>、川崎氏が再三強調するのは、アレントのモダニズムにおける「個体化の原理」の決定的重要性である。すなわちアレントにおいては、「政治の意味の再生」とは、「個人」なるものの救済」と不可分である。ここから評者は次のように考える——川崎氏がアレントに見る「モダニズムの精神」に最も近いのは、サルトルの実存主義なのではないか。そうであるならば、アレントの政治思想とは、近代西欧世界の隘路を、「個人」「自己」という近代西欧の思想の（行為を通じての）真正なる受肉化によって克服しようとする、すぐれてモダンな企てということになるのではないか。そのことはまた、アレントの「個体主義」的側面を「ポストモダニズム」的に読む解釈に対する川崎氏の違和感ともかかわっているのではないか（・251-2頁）。

(2) 「覚醒のシナリオ」の意義、「モダニズムのエネルギー」のポテンシャル——  
未完の近代をめぐって

覚醒のシナリオとはいわば、近代なるもの（ブルジョワ市民社会＝資本主義社会、技術的合理性の支配など）の隘路を、別の近代なるもの（唯名論的個体主義に基づく個のアイデンティティの確立、そのための実存の目覚め＝主体性の獲得）によって打破するというシナリオなのではないか。換言すればそれは、近代未だ成らずという認識に立ち、J・ハーバーマスのいう「未完の近代」を、ハーバーマスとは異なる道行で完成させるプロジェクトの「始まり」として期待されているのではないか。

アレントが考えていた公的空間、ポリスというのは、丸山眞真さん的な言い方をすれば、所与としての共同体ではなくて作為の論理によってつくられた契約の共同体であって、その意味では理念や原理を自覚的に共有する、いわば未来を共有する空間です。そこでは、個の複数性の存在を前提にして、その個たちによる、自発的な、未来を共有する契約の団体としてポリスがあって、その存

---

8 「反動的モダニズム」については、以下を参照。ジェフリー・ハーフ『保守革命とモダニズム——ワイマール・第三帝国のテクノロジー・文化・政治』（中村幹雄・谷口健治・姫岡とし子訳、岩波書店、1991年）。

立の原理が普遍性に対して開かれていれば、連邦制的に空間的にも広がっていくことができる、というふうに読んでいくことはもちろんできます。たぶんこれがアレント本人に一番親切な読み方でしょう。(I・265頁——傍点、森川)

ここで「丸山眞男」的に素描されている「個の複数性」から成る「公共空間」は、阿部齊氏の理解に近しく(Ⅱ巻5章2節)、ハーバーマスの熟議デモクラシー像に重なる。それは、Ⅱ巻第4章における三類型に照らせば、言うまでもなくカント的な「普遍主義」に依拠した「コンセンサス志向」に即してアレントを読み解くことであり<sup>9</sup>、これこそが「アレント本人に一番親切な読み方」であると川崎氏は主張している。にもかかわらず氏は、本稿が示してきたように、「コンセンサスの側面」とは両立し得ない「アゴーンの契機」を徹底的に強調することにより、如上の「親切な読み方」を一旦退けてしまうのである。なぜか。その理由について、評者は次のように考える——川崎氏が「アゴーンの契機」を強調することで一旦この「親切な読み方」を退けるのは、これを全否定するためではないのではないか。言い換えれば、川崎アレント論の根底には、「コンセンサス」を目指す熟議の空間が出現するためには先ず「アゴーン」の精神が必要であるというモチーフが、すなわち、普遍的な共同性へと開かれた公共空間を創り出すためには何よりも先ず主体的な個が自発的に出現するという始まりが不可欠であるという洞察が存するのではないだろうか。

そのような想念を評者が抱くのは、丸山眞男の『忠誠と反逆』をめぐる川崎氏の解釈が、氏のアレント解釈と極めてよく似た構造を見せていることによる。川崎氏によれば、丸山が捉える維新前夜の志士や明治初期の自由民権運動家は(アレント

---

9 アレントの政治思想の中に「アゴーン志向」と「コンセンサス志向」という矛盾した要素を見出し、前者を批判して後者を積極的に評価しつつ、近代的な公共圏の再構築というハーバーマスの方向でアレントの政治思想を読み解く試みは、アレント研究において大きな流れを形成している。Sayla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, 1996、などが典型例であるが、そのようなハーバーマスのアレント解釈に対する評者の批判的検討として、前掲拙著第一章(特に第二節(一))を参照のこと。なお、言うまでもないことながら、ベンハビブが右の書でいうアレントの「不本意な近代主義 modernism」とは、古代ギリシアを範例とする実存主義的アゴーンとは相容れないカント的な普遍主義を指しており、川崎氏がアレントから析出する「モダニズム」とは全く異なる。



が待望する活動者は)、旧秩序の崩壊という(全体主義出現による伝統の解体という)規範の無の状況において、失われた戦国武士のエートスを(遙か古代のアゴーン精神を)自覚的に選び取って個のアイデンティティを確立し、その「行動主義的エネルギー」を解放しようとしたのである<sup>10</sup>。ところが近代的な政治社会の確立とは、こうした「非日常的かつ超政治的(=軍事的)な戦士の「封建的」な「名誉」

- 10 「維新前夜の武士や、さらには自由民権運動における英雄的な「行動主義」を支えた「封建的」忠誠のエートスは、単に伝統的な意識なのでは断じてなく、役割と自我との分裂という「アイデンティティ・クライシス」を経た上で、意識的自覚的に再選択された、きわめて近代的な意識構造だというべきである [...] そこでは、すでに「仮面」であること(つまりそれを捨ててしまうことが選択の中に入っていること)を知りつつ「(戦国)武士」という役割にわざと殉じるエートス、失われた記憶をことさらに、過剰に演じることによる名誉と武士本来のあり方(オーセンティシティ)を守りうるという意識が大きな「行動主義」的エネルギーを解放する。[...] それは単なる伝統回帰ではなく——それは不可能である——伝統を引用する「近代的」自我の行為としてのみ可能である。「仮面」の下にあるのは空無な、あるいは醜悪なものとしての己しかありえないことを知るがゆえに、役割に殉じることのみが、己の名誉を保つ唯一の選択だったということである(川崎修「『忠誠と反逆』を読む」、『政治的なもの』の行方、岩波書店、2010年、178-9頁——傍点森川、以下も同じ)。失われた過去の「引用」は、無根拠で恣意的な選択(決断)という性格を帯びている——「日常的リアリティから離脱した自我が、いかなる内容と結びつかは、実のところ不確定的である。「本来的」なものとして「思い出される」べきものがなぜ「戦士」のエートスでなければならないのか(180頁、また187頁(注2)でのシュミットへの言及も参照)。しかし丸山もアレントも、普遍的な根拠や規範から正当化されることのない「無方向なエネルギーの解放」から、(少なくとも潜在的には)普遍化される公共空間を創り出す道を模索したのである——「それはいわば(普遍的)理性への(実存的)賭けとしての性格を持ち続けるのではないか(181頁)。

付言すれば、川崎氏にとって「実存的な賭け」というモメントは、特殊二〇世紀的な思想運動としての実存主義に還元されるものではないと思われる。アレントの「覚醒のシナリオ」について、川崎氏は述べる——「覚醒への動機づけはいったい何なのでしょう。アレントは、しばしば「不死」への願望という言い方をしますが、それは言いかえれば、誕生と死にはさまれた人間の生につきまとう、実存的な不安と言ってもいいでしょう」(・270-1頁——傍点、森川)。誕生によって世界に意味もなく投げ込まれ、かつ死を宿命づけられた人間存在につきまとう「余計者」意識が、実存的賭けへのエネルギー源である。伝統的な意味秩序が確固として存在している時代には、そのような意識は日常的平均的な社会空間の中で隠蔽されており、不安として露呈することはないのかも知れない。しかし近代とは、まさにそのような「実存的な不安」が剥き出しにされてしまう時代なのであり、それゆえかかる不安は、「近代的な意識構造」ないし「モダニズムの精神」と呼ばねばならない、ということなのではないか。

の「エートス」が、「日常的かつそれ自体非政治的な「市民」の「尊厳」のエートス」へと「転換」されることによって成立するのであり、そのためには「それ自体非政治的な秩序としての「抽象的な」社会と、普遍的な権利と尊厳の担い手としての「人間」の観念がまず必要」なのである。そして、この転換に「日本の近代」は「失敗」した<sup>11</sup>。アレントもまた、実存を賭けるアゴーンを政治を制御する論理を、前政治的な共通世界やカント的判断力に求めながらも果たし得ず、ゆえにその「モダニズムのエネルギー」の危うさを、彼女が対決した筈の反動的モダニズムの前に無防備に曝け出してしまうことになる——しかしそれでもなお、新しい政治秩序を創出するには、そこに向けて自己を投げ出す個のエネルギーが必要なのではないか。

この問題は、中欧と東亜で遅れて近代化に着手した二つの国の近代化のディレンマという問題にとどまらず、個の複数性から成る政治的公共空間を如何にして実現するかという現代の政治が直面する問題に、すなわち現代政治理論が抱え込むアボリアに根ざしているのであり、だからこそ川崎氏は「モダニズムのエネルギー」を解放する「覚醒のシナリオ」に、その危うさにもかかわらず、注目し続けるのではないだろうか<sup>12</sup>。ここで評者は最後に、一つの問いを提起したいと思う——なぜ、覚醒の契機にして主体の位置を占めるのが「自己」でなければならないのであろうか。他者ではなく自己への、それも「自己が自己であること」への強烈なこだわりの根底にあるものは何であるのか。モダニズムのエネルギーに衝き動かされて自己を自己たらしめようと実存を賭けると、彼（女）は、彼（女）の姿を見て、彼

11 川崎「『忠誠と反逆』を読む」、183頁（傍点、森川）。「第二次世界大戦後から現代に至る日本」においても「新たな忠誠と反逆の、つまりは自我の観念が生まれた」とは言い難いが、「しかし、この問題は、単に日本の問題というだけでなく、むしろ現代の問題としての側面をも強く有しているのではないだろうか」（184頁）。

12 非政治的な「アバシーの克服」のためには、「パブリックな事柄への日常的な生き生きとした関心を持続すること」が必要で、それには「ディスカッション・討議」というものを実質的なものにしてゆかねばならない、という丸山の議論に基本的に同意しつつ、川崎氏は次のように問いを投げかける——「しかし、こうしたパブリックな関心の担い手はどこにいるのか。そもそも、現代的アバシーの蔓延に悩まされる現代の大衆社会には、こうした担い手が現れること自体が困難だったのではないのか」（川崎修「丸山真男における自我の問題の一断面」、前掲書、220頁——傍点、森川）。

(女)の行為を判断し、彼(女)に応答すべき他者を、何処に求めるのであろうか。

如上の問いかけには、自己のアイデンティティの確立ないし獲得という、すぐれてモダンな問題関心からアレントの政治思想にアプローチする川崎氏のアレント解釈への、評者の批判が含まれている。しかしながら批判とは批判的に捉え直すことであり、否定したり拒絶したりすることではない。我々が為すべきことは、川崎氏のアレント解釈を批判的に捉え直すこと、すなわち、氏のアレント解釈がもたらした豊穡な成果を引き継ぎつつ、氏とは異なる仕方でも新たに捉え直すことでなければならない。「アイデンティティ」という問題に即して言い換えれば、近代世界における個の意味喪失をめぐるアレントの洞察を誰よりも深く掘り下げ、そこから「現代政治哲学というコンテクストのアポリア」を剔抉する川崎氏の省察を引き受けつつ、しかし自己 self (ないし自我 ego) の(再)獲得という実存主義的な思考様式とは異なる視座から捉え直すことによって、改めてアレントのテキスト群に分け入ることではなければならない<sup>13</sup>。その歩みの中で我々は、繰り返し本二書に立ち戻ることになるのであり、その歩みを我々が止めぬかぎり、本二書は、日本のアレント研究史における金字塔として、我々が絶えず立ち戻って捉え直すべき「始まり」として、その輝きを失うことはないであろう。

---

13 この課題に応えるべく、評者は「出生 natality」をめぐるアレントの思想形成過程の捉え直しを試みた(前掲拙著、特に第五章)。問いを「再び 取り戻すこと Wieder-holung」という意味における「捉え直し」が、アレントの思想ないし思考様式を理解する上で決定的に重要であることについては、同書の序論を参照のこと。付言すれば、自己同一性に力点を置く川崎氏の「モダン」なアレント解釈を批判的に捉え直すということは、他者性を重視して自己同一性の解体を言祝ぐ「ポストモダン」的な立場を取るということを意味しない。「捉え直し」というアレントの思考様式に倣えば、絶えず新たに捉え直されるべき問いを、「モダニズム vs. ポストモダニズム」という図式によって固着させるべきではないであろう(この点、前掲拙著、第一章第三節、を参照のこと)。