

## アレント解釈を読む(一)

森 川 輝 一

はじめに

- (一) 問題の所在——「暴力」と「自由」の間
  - (二) ポリスのアポリア——政治という悲劇(以上 本号)
  - (三) 公共性の再編——判断力論
  - (四) 公共性の解体——アゴニズム
- 結びにかえて

はじめに

今田ハンナ・マント (Hannah Arendt: 1906-75) の政治思想に高い関心が寄せられているが、アレントの生

前の歩みを想起するならば、それは些か奇妙な現象であるようにも思われる。後年になって「私の職業は政治理論です」と語っているものの<sup>1)</sup>、周知の通り、アレントは一般的な意味での政治学者や政治理論家として出発したわけではない。<sup>2)</sup> 若き日を過ごした二〇年代のドイツにおいて、アレントはハイデガーやヤスパースの下で「実存の問い」を探究する哲学研究者としてそのキャリアを始めたのであり、政治学はおろか同時代の政治社会に対してさえ疎遠なまま自らの思考様式を形成したのであった。<sup>3)</sup> 彼女が「政治」に直面するのは、ヴァイマル共和政の混乱の中で急速に勢力を拡大しつつあったナチズム運動に対してユダヤ人として応答を迫られたが故であり、三三年のナチス政権樹立後から数年に渡る亡命時代を通じて、シオニスト組織の周辺での活動を体験することになる。アレントはいわば思索ではなく体験から、即ち観照ではなく活動することによって、しかもユダヤ人亡命者という正常な法秩序から見棄てられた存在者として、「政治」という営みに参入したのであり、更に政治理論家としての最初の著作である『全体主義の起源』の根底に存するのは、最終的な亡命先であるアメリカの地で知った絶滅収容所の衝撃にほかならない。<sup>4)</sup> 些か単純化して述べるならば、アレントは正統的な近代政治学を受容することもなく、また正常な政治社会に安んじる機会にも乏しいまま、全体主義国家及びそれが産み出した絶滅収容所という極限的な暴力の出現を受けて、初めて政治への問いに向かったのである。いわばアレントの思考は通常の意味での政治の終わりから出発しているものであり、自身の体験と思考に基づく斯かる独特の視座が、アレントの「政治理論」なるものに特異な性格を与えていると言つことが出来よう——「ハンナ・アレントは、二〇世紀の政治思想における一人の偉大な——著しく独創的で、不穏なまでに非正統的な——アウトサイダーである」<sup>5)</sup>。

実際アレントは常にアウトサイダーであった。亡命先のアメリカを中心に広く名を知られた知識人として「公民権運動からヴェトナム戦争とウォーターゲートにいたるまで、彼女が激烈にその態度を明らかにしなかった政治的論争はほとんどなかった」<sup>6)</sup> が、アレントは「それらの問題を、いわばアウトサイダーとして見た」<sup>7)</sup> のであり、「生

涯を通じて……自らを周縁人と考えていた」<sup>8)</sup>。彼女は鋭利な批判を現代社会に投げ掛け、該博な古典的教養を駆使して過去の思想や出来事に関する独自の解釈を続けたが、体系的な政治理論を構築することはなく、自らの学脈を形成することもなかった。アレントが同時代の人々に対して与えた影響力の大きさと、彼女の思考を理解することとのギャップは、彼女同様亡命知識人であり彼女の親しい友人でもあった国際政治学者H・モーゲンソーによる直截な問い掛けにも如実に現れている。

ハンズ・モーゲンソー：貴方は何なのですか (What are you)？ 保守派なのですか？ リベラルなのですか？ 現代において取り得る諸々の立場の中で、貴方は何処にいますのですか？

ハンナ・アレント：私には分かりません。本当に分からないのです。これまでも分からぬまま来ました。私はそのような立場なるものを一度も持ったことが無いように思います。御承知の通り、左翼によれば私は保守派であり、保守派によれば私は左翼、或いは異端者 (maverick) であるといつことになりませんが、まあ神様が御存知でしょうよ。断っておかねばなりません、私は気にかけていません。私が考えるには、そういう立場などというものからでは、今世紀の現実の諸問題は、何一つ解明されませんのですよ。<sup>9)</sup>

この対話から既に四半世紀余りが経過した現在の我々は、アレントとは「何か」という問いを、恐らくはモーゲンソーよりも広い視野から問うことが出来る。それには、遺稿『精神の生活』やカントの判断力についての講義録等生前には殆ど知られていなかった重要なテキストが公刊され、また伝記的研究の進展によってアレントの思想形成と時代背景との密接な関わりが明らかにされたことが大きく影響していることは言うまでもないが、或いはそれ以上に重要なのは、時代状況の大きな変動がアレントの遺したテキストを読み解く文脈そのものを変化させたこと

であろう。彼女の死後二〇年の間に「起こった多くの出来事が、彼女の作品が再考されるべきものであることを示す」<sup>(9)</sup>のであり、その間の「甚大な政治上の変化及び多くの新しい知的な意匠の流行」は、「アレントの思想の持つ独自性をより鮮明に浮き彫りにして来たに過ぎない」<sup>(10)</sup>。歴史的文脈の激変の内でも最たるものは、D・ヴィラの指摘を待たずともなく、冷戦の終焉に象徴されるイデオロギー的対立構造の終焉であろう。人々は「二極化された世界が与えてくれていた安楽な指針を失ったまま、政治というものの基本的な諸問題に直面させられることになった。この、最も堅固だと思われていた政治上の真理が消滅したという文脈において、実に多くの人々がアレントの著作に立ち戻り、彼女を「セイラ・ベンハビブの適切な表現を用いるなら」『ポスト』全体主義時代の思想家」と看做すことになったのである<sup>(11)</sup>。モーゲンソーの問い掛けが前提としていた「諸々の立場」が自明性を喪失した後の世界において、「保守がリベラルか」といった既存の対立図式の批判と解体から出発するアレントの「手摺り無き思考」(thinking without a banister)<sup>(12)</sup>は、紛れも無く現在の思想として受容されるに到ったのであり、今や狭義の政治思想の領域を超えた広がりを見せている現今のアレント解釈の隆盛はその何よりの証左であると思われる。

ところが、斯かる解釈状況についてウィラは極めて懐疑的である。彼に言わせれば、昨今の所謂「アレント・ルネッサンス」とは、様々な政治的・思想的立場を信奉する論者が、アレントの難解なテキストから任意に析出した断片的な叙述に「自らが最も愛好する理念」コミットメント、或いは偏見の投影を見出す」という、極めて「自家撞着的」な営みに過ぎない<sup>(13)</sup>。自身九〇年代のアレント解釈をリードして来た研究者の一人であるウィラによる解釈状況への批判に従うならば、四半世紀の歳月を経てなお我々は、アレントの思想とは何かという問いを、自らが掘って立つ文脈という「手摺り」に頼って解消せんとしたモーゲンソーの躓きを踏襲しているに過ぎないことになろう。更に、既に相当の蓄積を経た諸々の解釈の重みは、却って常識化された偏見として我々の思考に箍を嵌め、アレントの著作に先入見無く取り組むことを以前より益々困難にしているとさえ言えるかもしれない。

本稿の目的は、何らかの「新しいアレント」なるものを提示することにはなく、これまでのアレント解釈の展開をその文脈に照らしつつ概観し、改めてアレントの読解に立ち戻る為の準備を整えるに留まる。換言すれば我々は、様々な解釈者たちがアレントの問いの内は何を見出そうとしてきたかを考察することを通じて、アレントが何を問うたのかを浮き彫りにしようと試みるのである。世に受け入れられている先入見や行動準則から自らを引き離し、自らの位置を「立ち止まって考えてみる」<sup>(14)</sup>ことが思考の基本的な在り方であるとすれば、この拙い小品にも何ほどの意義はあろう。

## (一) 問題の所在——「自由」と「暴力」の間

今日に到るまで、アレントのテキストには実に多様な問題関心が寄せられ、その結果多様なアレント像が描き出されてきたが、そこには一つの特徴的な解釈作法が見出されるように思われる。即ち、アレントの思想の内或る側面を評価しつつそれとは矛盾する別の側面を批判するという作法であるが、これはアレント自身の思考様式に倣差すものであるとも言える。

メアリー・マッカーシー……ハンナ・アレントの思考の根本にあるものは、私は区別する *distinguish* といふことです。」私はこれとあれとを区別する。私は労働と制作とを区別する。私は名声と風評とを区別する、<sup>(15)</sup>こんな具合に。これは実際のところ中世における思考の慣習です。

(中略)

ハンナ・アレント：貴方が区別について言ったことは、全くその通りです。…私は何かを始めるときにはいつも、「AとBとは同じではない」と口に出してみるのです。言うまでもなくこれは、直接にはアリストテレスに由来するものです。貴方にとってはアキナスから来たものですが、彼も同じことをしたわけです。<sup>16</sup>

一例を挙げるなら、破壊の手段である「暴力 (violence)」と、複数の人々が集うところに生じる潜在的な力である「権力 (power)」とは、それぞれ異なる現象を意味する言葉として区別されねばならない。<sup>17</sup> 斯かる区別の意義は、それぞれの語の「範例 (example)」となる歴史上の事例を比較することによって明らかになれる。例えば二〇世紀の全体主義国家と古代ギリシアのポリスという二つの範例は、政治における「暴力」と「権力」との相違を如実に示すものであり、更に「必然 (necessity) / 自由 (freedom)」 「行動 (behavior) / 活動 (action)」等アレント政治思想の骨格を成す一連の重要な区別を導き出してゆく。実際アレントの著作の大半は、こうした諸々の「区別」と、その意味を解き明かすべく喚喚される「範例」を廻る彼女独特の解釈で占められているのであるが、ここに彼女の思想がしばしば「断片的」「非体系的」と評される所以がある。アレントは数多の「区別」を紡ぎ出しながらも、アリストテレスやトマス・アキナスのように序列化された諸真理から成る目的論的体系の構築へと向かうことはなく、あくまでも現象の地平に留まりつつ、各々の区別が提示する相異なる視座<sup>パースペクティブ</sup>によって編み換えるならば、「在るごと」と「現れるごと」が一致する此の世界は、真理の唯一性ではなく「意見 (opinion)」の複数性によって理解されねばならないのである。<sup>18</sup> 斯かる理解の方法は、真理の専制ではなく臆見 (doxa) の相克の領域として政治を捉えるアレント政治思想の根幹に関わるものであるが、同時にそれは、アレントのテクストに対する様々な「臆見」を喚起することにもなったと言えるよう。

ここで先ず、恐らく如何なる解釈者にとっても理解の出発点となる一つの重要な区別に着目しよう。即ち、政治の存在理由である「自由」と、政治を破局に到らしめる「暴力」との区別である。

現代の政治が関わっているものは、我々が慣れ親しんで来た政治というものにおいては決して問題にならない事柄であると思われる。即ち、全てか無か (all or nothing) という問題である——全てとは無数に存在する人間の共生の様式であり、無とは、強制収容所システムの勝利が齎すであろう人間存在の例外無き抹消、或いは水素爆弾の使用が齎すであろう人類の滅亡である。<sup>19</sup>

『全体主義の起源』の中のこの一節には、アレントの思考の特質がよく現れている。アレントはイデオロギーとテロルという要素からナチズムとスターリニズムを「全体主義」として並置するばかりでなく、更に「絶滅」を齎す極限的暴力として全体主義支配と核兵器とを同列に論じている。<sup>21</sup> 即ちアレントは個々の事例の厳密な実証ではなく、それらが共通に示す要素に着目することによって現代の人間が直面する問題を一般的、普遍的な形で抉り出すのである。二〇世紀に出現した新しい「暴力」——最終的解決、最終兵器——は、「暴力」という概念そのものを変質させる。人間自身の絶滅を齎す暴力の現実化は、暴力を「目的 手段のカテゴリー」において、即ち何らかの目的に供される「道具的なもの」として把握する人間中心的理解を失効させるのであり、人間の生存の安全という目的の為に政治における暴力の行使を正当化して来たホブズ以来の近代的政治概念に終止符を打つ。全てか無か、即ち人間の共生か、然らずんば暴力による絶滅か——この黙示録的な危機こそ、アレントが「政治」なるものを思考する場所にはかならない。<sup>20</sup> そのことは、政治理論上の主著という位置付けを与えられて来た『人間の条件』の冒頭にも確認することが出来よう。

以下で私が試みるのは、我々の最も新しい体験と我々に最も近い恐怖とを注視しつつ、そこから人間の条件を再検討することである。これは明らかに思考が担うべき課題である。ところが、我々の時代を特徴付けるものの中でも取り分け顕著なのは、正に思考の欠如 (thoughtlessness) —— 思慮を欠いた無関心、絶望的な困惑、もはや陳腐で空虚となった「諸真理 (truths)」の自己満足的な繰り返し——である。私には思われるのである。それ故私の試みは極めて簡潔なものとなる。即ち、我々が行っていること (what we are doing) を思考する以上のものではない。<sup>(24)</sup>

新しい暴力の出現を体験した後の世界においては、近代的政治概念——「政治にとって決定的な手段は暴力である」<sup>(25)</sup>「すべての政治は、権力のための闘争である。権力の最終的なものは、暴力である」<sup>(26)</sup>——はもはや「思考の欠如」<sup>(27)</sup>にほかならず、政治は新たな理解を必要とする。即ち、政治とは、人々の共生を破局に到らしめる暴力ではなく、それとは対極に位置する言葉を介した共同行為を本質とする営みであり、斯かる行為の「自由」を存在理由とするものなのである。<sup>(28)</sup>そしてアレントは「我々が行っていること」<sup>(29)</sup>を端的に思考すべく、二〇世紀の暴力を普遍的現象として析出したのと同様に、「人間の条件に淵源する人間の一般的な諸能力、即ち人間の条件そのものが変化しない限りは失われることなど断じてあり得ない不変の能力」<sup>(30)</sup>の内に新たな政治行為の可能性を探究するのである。斯かる自由と暴力との区別の提示が、一般的に言って二〇世紀後半の政治思想におけるアレント思想の存在理由であると云ってよからう。アレントは現代において失われた人間の複数性 (plurality)、共通世界 (common world) を回復すること、そして斯かる世界を自ら建設しそこに参加するという実践的な行為の能力を「思考の欠如」から救い出すことを目指したのであり、広い意味での実践哲学の復権の潮流に独自の立場から棹差していると言えよう。<sup>(31)</sup>例えばS・ウォリンにとって、『人間の条件』は「一種の救い」でさえあった——「その書は、世界に何か新しい

もの (something new) を齎したものである」<sup>(32)</sup>。

しかしながらアレントは、ウォリンの言う新しい政治の範例を求めて、古代ギリシア世界という遙かな過去に遡る。アレントの行為概念の骨格を成す「活動 action」「制作 work」「労働 labor」の区別は、周知の通り「ポリスの生活に関するギリシア人の理解」に由来するものである。<sup>(33)</sup>というのも、西欧における政治的なもの (political) の起源とはポリス (polis) における市民の実践であり、「政治的であることはポリスの中で生きることであり、そしてそれは、全てが強制と暴力に拠らず、言葉と説得によって決定されるということを意味していたのである」<sup>(34)</sup>。ここには、人間とは「言葉を発する能力を持つ動物 (zōon logon ekhon)」であるが故に、「一人ではなく複数の市民として共通の事柄について自由に意見を交わす」ポリスの動物 (zōon politikon)」である、という優れて古典的な政治概念が明瞭である。ここからアレントは古代の実践 (praxis) 概念の再興者として評価されると共に、同時にその「古典的理論の限界」故に批判されることになった。<sup>(35)</sup>就中、アレントが古代ギリシアにおける政治と家政との区別を公的なもの (public) と私的なもの (private) の区別として一般化し、翻って近代以降の西欧社会を「社会的なもの (the social)」の膨張による「公／私」の区別の衰退過程として論難する点は、経済的モメントが圧倒的な重みを持つ現代政治社会の現実を余りにも無視しており、結果的に彼女が救い出した善の「活動」の射程を不当に狭めるものとして、批判の対象となって来たと言える。<sup>(36)</sup>この点から見れば、アレントは言葉を介した共通の意味を紐帯とする共同体の姿を古代の失われた伝統に求めつつ近代におけるその喪失を批判し、<sup>(37)</sup>或いは慨嘆する基本的に保守的な思想家であり、<sup>(38)</sup>斯かる意味でM・カノヴァンは七四年の著作でアレントを古典的な「共和主義者」と呼んだのである。<sup>(39)</sup>

ところが、アレントは「伝統の断絶」を再三強調している。<sup>(40)</sup>そして、失われた過去の範例から析出された善の「活動」の特質とは「何か新しいこと (something new) を始めること」であり、「過去に生じた如何なるものか

らも決して予期され得ない新しいものが出現するという、はじまり (beginning) の本性」であると述べる<sup>(41)</sup>。アレントの眼差しは絶たれた過去の伝統ではなく、未来における新たな自由の空間の可能性へと向けられている。この「新しさへのパトス」、一種の革命的精神に着目するならば、アレントによるポリスの再考が歴史の実体としての都市国家の単純な再興ではあり得ず、むしろ新たな政治像を探究するという視座の下で再構成された一つの理念的モデルであることが理解されよう<sup>(42)</sup>。とするならば、アレントの近代社会への否定的評価もまた単なる失われた黄金時代への郷愁に由来するものではあり得ない。多くの研究が明らかにして来たように、近代社会に対するアレントの視座は、反ユダヤ主義運動がナチス独裁への道を踏み固めつつあったヴァイマル期の社会の現実の中で、ユダヤ人としての体験と思索の内に育まれていったのである<sup>(43)</sup>。尤も、そもそも数世紀に亘って多様な要素を孕みつつ展開して来た近代市民社会を、全体主義国家の暴力支配という極限的事例からいわば逆照射する形で、「社会的なるもの」の膨張による「世界疎外 (world-alienation)」の進行という単一の過程として描き出した上で全体的に批判するかの如きアレントの議論は、歴史解釈として重大な問題を孕んでいると言わねばならない<sup>(44)</sup>。しかしながら政治概念の刷新という論点から見れば、アレントは過度の単純化故に、現代において見失われている政治の可能性を鋭く抉り出すことに成功したとも言えるのであり、だからこそ多くの論者が、彼女の狭隘な社会批判を論難しつつ、その「活動」概念が有する参加へのエートスを現代デモクラシーの活性化という文脈に接合させる道を模索して来たのである<sup>(45)</sup>。それ故、例えばカノヴァンは九二年の著作において前著の見解を修正し、アレントの政治思想に「新しい共和主義」という評価を与え、「政治思想家としてのアレントの重要性を、近代についての彼女の物語を許容し得るか否かに従って判定する必要はない」と述べるのである<sup>(47)</sup>。

「自由」と「暴力」との区別によって、アレントは時代の危機と政治の新たな可能性とを一般的な問いとして提示しつつ、古代と近代或いは公的領域 (政治) と私的領域 (経済) 等の区別によって、その実践的政治概念の中核を成す「活動」の範囲を限定している——ここに、多くの解釈者がアレントを高く評価しつつも同時にその限界や矛盾を論難するというアンビヴァレントな対心に帰着する所以があるようにも思われる。アレントの示す矛盾に満ちた諸々の「区別」を取捨選択し、現代の文脈に適合的な政治理論へと洗練させようとする試みは無論重要であろう。だが、アレントの思考の内の或る部分を批判しながら別の部分を肯定的に析出する読解、いわばアレントを「区別」する理解の作法は、彼女自身が問い、それ故に彼女の政治思想の核心に深く突き刺さることになった難問を隠蔽してしまう危険を孕んでいるとも言えないであろうか。ここで我々は、再びウォリンの言に耳を傾けよう——「彼女は、政治についての幾つかの重要な真理 (truths) を露わにした。たとえ誤っていたとしても、彼女の誤りは有益なものであり、それ故批判者たちは論理的な難点の指摘などで安んじることが出来ず、むしろ問題そのものに直面させられてしまったのである」<sup>(46)</sup>。蓋し、「アレントは政治及び政治的活動を、叙事詩と悲劇の次元にまで高めたのである」<sup>(48)</sup>。

叙事詩と悲劇——ここに、我々はアレント政治思想におけるポリスの意義を改めて問い掛けねばならない。

## (二) ポリスのアポリア——政治という悲劇

元より、アレントの政治思想がそのポリス論に尽きるわけではない。その政治概念の中核を成す「活動」の特質は、ポリスにおける自由の政治と近代におけるその喪失という区別から即座に導き出されるものではなく、むしろ古典古代における二つの範例、即ちギリシアとローマの区別を通じて明らかにされているからである。そして以下で見るように、アレントの思想に肯定的な意義を見出そうとする多くの解釈者がポリス論を批判と克服の対象と看

做しているという事実は、ポリスがアレントにとって実践的政治概念の理想的モデルであるよりも、むしろ重大な難問を開示する範例であることを示しているのである。

「互いのあらゆる相違にもかかわらず、ギリシア人にとってもローマ人にとっても、政治体は人間の可死性と行為の儻さを克服しようとする必要から創設された」<sup>(44)</sup>。先ず、二つの範例の「あらゆる相違」を整理しておこう。アレントによれば、ギリシアのポリスとは、「人間の可死性と行為の儻さを克服」すべく個々の市民に「不死なる名声」を獲得する機会を与える現れの空間、複数の人々が私的な生 (*zōē*) とは明確に区別される固有の物語としての生 (*bios*)<sup>(45)</sup> を互いの差異の内に顕現すべく競い合う闘技 (*agon*) の場である。「ポリスは激しい闘技精神 (*agonal spirit*) で満たされており、そこでは誰もが自らを絶えず他の全ての者たちから区別せねばならず、特異な偉業や業績を以って、自らが万人の中で最高の者であること (*alien aristetein*) を示さねばならなかった」<sup>(46)</sup>。アレントの「ポリスの動物」とは、慎慮 (*phronesis*) を用いて共通善を目指すアリストテレスの市民ではなく、他者の賞賛即ち「偉大さ (*greatness*)」を求めて己が特異 (*unique*) な物語を演じる俳優 (活動者 *actor*) であり、名声を得るべく命を賭した叙事詩的英雄アキレウスこそその範例である。そしてアレントのポリスとは、エートスを土壌とする道徳的共同体ではなく、複数の主人公が互いに至芸 (*virtuosity*) を競い合う一種の演劇空間であり、アテナイ民主政の最盛期を演出したペリクレスの葬送演説が謳い上げたように<sup>(47)</sup>、偉大な行為を後世に語り伝える「一種の組織された記憶」にほかならない<sup>(48)</sup>。

「他の一切の要因を無視して自己開示 (*self-disclosure*) に向かう衝動を強調する」ポリスの「著しく個人主義的な」活動概念に対して、ローマ人が示す共和政の範例は全く様相を異にする。「我々が知る内で恐らく最も政治的な人々であるローマ人」にとって、人間の生とは「人々の間に存在すること (*inter homines esse*)」にほかならず、彼らローマ人が求めた不死なるものとは個人の名声ではなく、人々が共存する政治的空間そのものの永続性であった。政治における偉大な事蹟とは俳優の至芸ではなく、「自らの歴史全体の中心を成す決定的で反復不可能な始まり、唯一の特異な出来事 (*a unique event*)」である共和国の創設 (*foundation*) にほかならず、斯かる偉大な過去に淵源する人々の共生の空間の「保存と増大」こそが、ローマの政治の核心であった。ポリスの人々が城壁に区切られた劇場の内互いの優劣を競い合い、また城壁の外部の人々 (他の都市国家や夷狄) との闘争 (*polemos*) に明け暮れる過程で衰亡していったのに対し、ローマの人々は他の諸族と絶えず干戈を交えつつも、「敗北者を大切にする (*parcere subiectis*)」という原理に基づき敗者と和解し、共通の法 (*lex*) を頂く対等な法的人格 (仮面 *persona*) として迎え入れることで、共生の空間を継続させ拡大していったのである<sup>(49)</sup>。斯かる「保存と増大」の原理は、ローマ人が「判断と決定」即ち「共通世界についての賢明な意見交換」を通じて狭義の公的領域のみならず私的領域を含めた「共通世界 (*common world*)」の維持存続を政治の目的としたことにも現れており、その中で育まれていった人々の「間にあるもの (*in-between*)」としての世界の事物を「気遣い、保存する」という「文化的精神 (*cultura animi*)」(キナロ)こそ、西欧ヒューマニズムの伝統の起源に位置しているのである<sup>(50)</sup>。

ポリスとローマという二つの範例が示すのは、人間存在の複数性を条件とする政治という営みが内包する二つの契機であると言える。即ちポリスにおける活動とは、複数の人々間の差異を徹底的に追求することにより自己の生の意味を獲得しようとするものであり、翻ってローマにおける活動とは、複数の人々の間に共通の絆を形成することで共生の空間を創出することを目指すものである<sup>(51)</sup>。この鋭く対立する二つの方向性は、アレントの活動概念に内在する「英雄的」「闘技的」「側面と」「調停的」「参加民主主義的」「側面との相克として少なからぬ解釈者を困惑させて来たが、現代世界におけるテモクラシーの活性化という文脈にアレントの政治概念を適合させようとする論者にとっては、当然に後者のモデルこそ評価されるべきものとなる<sup>(52)</sup>。M・ダントレーヴの明快な整理に倣うな

らば、アレントのポリス論が示すのは、活動における個人のアイデンティティの充足という側面のみを強調した「表出 (expressive) モデル」であり、他方で彼女が示す「コミュニケーション的」な活動モデルとは原理的に矛盾している。その上でダントレーヴは、後者のモデルこそ、「参加民主主義的な市民概念」を基礎付け、集团的アイデンティティや公的領域の形成、善き政治文化の陶冶といった現代政治の諸問題に答え得るものとして評価するのである<sup>(65)</sup>。

そもそも、二〇世紀における暴力の支配に抗して自由の空間を新たに創出するというアレントの問題意識からすれば、ローマ人の政治的経験こそ立ち戻るべき歴史的範例ではなからうか。事実、近代において唯一成功した共和国の創設行為としてアレントが高く評価するアメリカ独立革命は、彼女自身によって明確にローマ的政治の系譜に位置付けられているのである（「革命について」）。更に、近代以降の社会の画一化の過程で衰亡の一途を辿り、全体主義国家のテロルによって最終的に破壊された西欧ヒューマニズムの伝統は、ローマ人が育んだフマニタス (humanitas) の精神を起源としており、ポリスの人々の闘技精神に淵源するものではない<sup>(66)</sup>。にもかかわらず、アレントは明確に述べている。

「政治的」という言葉をギリシア・ポリスの意味で用いることは、恣意的でもなければこじ付けでもない。単なる語源学的分析や学識上の事柄に留まるものでもない。正にこの言葉は、西欧の全ての言語において、ギリシア都市国家という歴史上類例を見ない組織体に起源を持ち、政治的なるもの本質と領域とを最初に発見した共同体の諸経験を反響させているのである<sup>(67)</sup>。

アレントは、ポリスという起源に如何なる「政治的なるもの本質」を見出そうとするのであろうか。ここで

ポリス論に顕著な自己の「表出」の契機を、ダントレーヴらのように区別し排除するのではなくむしろアレントの活動概念の核心と位置付け、そこにヤスパースやハイデガーの所謂実存哲学の影響を看取するM・ジェイの解釈を取り上げよう<sup>(68)</sup>。ジェイによれば、アレントの活動とは日常性からの跳躍によって自己の生を獲得しようとする実存主義的な「自己企投」にほかならず、それ故に彼女は「高貴な政治的行為」を賞揚し、政治的領域に「最高度の自律性 (autonomy)」を要求し、「政治を」「唯美化 (aestheticization)」しようとする<sup>(69)</sup>。その結果、政治は叙事詩的偉大さを唯一の規準とする「至芸をその都度の目的とする演劇芸術」と化し、あらゆる規範的制約を逃れた活動者の恣意性に委ねられることとなり、皮肉にも、彼女が対決した筈のナチズム運動と極めて親和的なC・シュミット・E・ユンガー、A・ポイムラーらの「政治的決断主義」に近接することになってしまうのである<sup>(70)</sup>。敷衍するならばアレントの活動概念はポリスという歴史的経験から析出されたものではなく、日常生活における役割存在 (what) と自己の本来的な実存 (who) の区別——ハイデガーにおける「世人 (das Man)」と「自己 (das Selbst)」の区別——といつ二〇世紀実存哲学のシエーマを、古代ギリシア人の私的な生 (zōē) と公的な生 (bios) の区別に投影することによってアレント自身が創出した「範例」であることになろう<sup>(71)</sup>。

実存主義的アレント解釈<sup>(66)</sup>の系譜の起点に位置するジェイの論考は、七八年という早い時期に書かれたものであり、今日の研究水準から見ればかなり一面的な解釈であるが<sup>(67)</sup>、一面的であるが故に却ってアレントのポリス論が孕む問題を鋭く抉り出している。活動の自由を徹底的に強調すること、正にその為にアレントの政治は一切の根拠や基礎付けを欠いた極めて脆弱な (vulnerable) ものとなり、「アレントは活動におけるはじまりの重要性を強調することによって、彼女が本来の政治的なるものから区別しようとする苦闘したもの、即ち破壊的な暴力という危険な道に接近してしまつたのである」<sup>(68)</sup>。全き自由とは、「全てが可能である (everything is possible)」といつ全体主義国家のニヒリスティックな行動主義とさえ近いものではないのか<sup>(69)</sup>。



活動が孕む斯かる危うさはしかし、アレント自身が強調する点であることに留意せねばならない。活動は、「常に諸々の関係を「新たに」打ち立てるものであり、それ故あらゆる制約を解き放ち、あらゆる境界線を突破するという固有の傾向を有している」。斯かる活動の「無制約性 (boundlessness)」が孕む危険は、「活動の潜在的能力を十分に体験していた」古代ギリシア人の知悉するところであり、それ故彼らは「諸々の制約の内部に留まるという古の徳、即ち中庸」を極めて重視し、また「傲慢 (hubris)」を忌むべき悪徳と看做したのである。<sup>(17)</sup>己が卓越性を互いに激しく競い合いながらも、他者を慮り、互いの間にあるもの (in-between) としての共生の空間を尊重し合うならば、確かに闘技は無制約な闘争に陥ることなく、市民の間には友情 (philia) が保たれよう。しかしながら、人間という「死すべき者」がしばしば節制 (sophrosunē) を忘れて傲慢に陥ることを、ギリシア悲劇は示したのではなかったか。そして事実、苛烈な闘技精神は中庸などという脆弱な制約を突破して、市民の間の「共通感覚」を寸断し、古代ギリシアの諸都市国家を最終的に崩壊へと到らしめたのである。「何故ならば、闘技精神はポリス相互の同盟関係を殆ど麻痺させ、そしてポリスの内部において市民の生活に嫉妬と憎悪を蔓延させたのである」<sup>(18)</sup>。

ここに、アレントがポリスという起源に遡行して剔抉した「政治的なもの本質」とは何かを、我々は理解することが出来る。即ちアレントにとって、ポリスとは活動の自由を十全に実現した理想的政治体ではなく、自由を徹底的に希求したが故に自壊した壮麗なる悲劇の範例として、人間の自由が本来的に孕んでいる恐るべき困難を我々に告げ知らせているのである。そして、斯かる「人間事象の脆さ」を、形而上学的真理によって(プラトン)、或いは主権国家による物理的暴力手段の独占によって(ホッブズ)克服し、人間社会に安定した秩序を構築しようとして来た西欧政治哲学の試みを、暴力それ自体を自己目的とする二〇世紀の全体主義国家が破産させたとき、我々は再びポリスという起源が露呈していた政治的なものの難問に、即ち人間存在の暴力性に直面しているのである。

人間の可死性は、個としての生、即ち誕生してから死に到るまでの物語として認識し得るピオスが、生物学的な生命としてのゾーエーの外に出来するという事実にある。斯かる個としての生は、その運動が直線的な軌跡を描く点において他のあらゆる事物から区別される。直線的な生はいわば、生物学的生命の円環運動を断ち切るのである。…ソフォクレスが「アンティゴネー」の有名な場面で合唱隊に「人間以上に無気味なものはない」と歌わせるとき、彼は、自然に暴力を加える人間の目的志向的な行為を引き合いに出すことによって、これ「円環運動を断ち切る人間の直線的な生」を具体的に示そうとしているのである。<sup>(16)</sup>

「無気味なもの (ta deina) は数あるうちに人間以上に無気味なものはない…万事を巧みにこなし何事かさし迫ろうと、必ず術策をもって迎える/ただひとつ、求め得ないのは、死を通れる道…その方策の巧みさは、まったく思いも寄らないほど、時には悪へ、時には善へと人を導く」という章句を引用するとき、間違い無くアレントはハイデガーと問いの地平を共有している。即ち、「存在の忘却」を克服すべく「存在の問い」の起源を求めて前ソクラテス期のギリシアに遡行したハイデガーが、そして「政治の喪失」を克服すべく「政治的なもの」の起源を求めて古代のポリスに向かったアレントが見出したものは、人間存在の「無気味さ (unheimlich)」にほかならない。『形而上学入門』(三五年)においてハイデガーは右の章句から、世界に在りつつそこを故郷とせず (un-heimlich) 技術 (technē) を用いて存在物の全体と闘争し、その存在を露呈 (aletheia) させる人間の暴力 行為的 (gewalt-tätig) 性格を導き出す。<sup>(19)</sup>無論、ハイデガーがいう技術とは知であり、その暴力性を赤裸々な物理的暴力と同一視することは出来ないが、しかし彼がナチズムという暴力への誘惑に抗し得なかったことは紛れも無い事実なのである。<sup>(20)</sup>アレントについて言えば、「自然に暴力を加える人間の目的志向的な行為」とは、彼女の人間行為の

三区分における制作 (work) 行為に相当するものであり、複数の人々の間で言葉を用いて行われる活動 (action) とは区別されねばならない。しかしながら、活動もまた既存の時間の流れに新たに楔を打ち込む行為であり、秩序を破壊する暴力行為に陥る可能性を孕んでいるのである——「行為する能力が、人間のあらゆる能力と可能性の内でも最も危険であるのは疑い得ない。そして、自ら創り出した (self-created) 危険に人類が今日直面しており、それが未曾有のものであることもまた疑いの余地は無い……活動の偉大さと危険性がこれほどまでに顕わとなったことは、これまで無かったことなのである」<sup>(80)</sup>。

ここに、暴力に抗して新たな共生の空間を創設する可能性を探究するアレントの困難が存する。西欧世界の伝統が完全に断たれた現代において、ローマ的創設行為は依拠すべき根拠を一切持たない。即ち、創設という「はじまりとしての自由」は、恣意的な暴力への陥穽と表裏なのである。

革命という現象に対して、はじまりの問題が持つ意義は明白である。即ち、斯かるはじまりが暴力と密接に結びついているに違いないということである。聖書と古典とが等しく伝える如く、我々の歴史の伝説上のはじまりが、それを裏付けているように思われる。即ち、カインはアベルを殺し、ロムルスはレムスを殺した。暴力がはじまりであった。更に言えば、暴力を用いること無しには、侵犯すること無しには、如何なるはじまりを為すことも不可能であった<sup>(81)</sup>。

「はじまりとしての自由」と「暴力」との親和性——これは儂き時間的存在者たる人間が終に克服し得ない悲劇なのである。アレントが問い続けたこの難問は、アレント解釈者に突き付けられた問いでもある。次節以下で見ると、自由と暴力の織り成す悲劇的円環を克服する道をアレントのテキストに探究する試みが、九〇年代以

降のアレント解釈を特質付けているのであり、そしてそれは、狭義のアレント解釈を超えて現代政治理論に様々な影響を及ぼしてゆくのである。

本稿が参照するアレントのテキスト及び研究文献には邦訳されているものが少なくないが、訳文は必ずしもそれらに従っておらず、当然訳文の責任は筆者に帰せられる。引用文中の「」は筆者による補足である。なお、人名については、本文脚注を問わず敬称は略させて頂いた。

- (1) "Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache" (六四年に当時の西独でテレビ放映された、Günter Gaus との対談)、本稿では以下から引用した。Arendt, *Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, hrsg. von Ludz, U., Piper, 1996, S. 44 (矢野久美子訳「何が残ったか」、母語が残った」『思想』八五四号、一九九五年、一五二頁)。
- (2) 伝記的事業については、基本的に Young-Bruhl, E, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, 1982 (荒川幾男・原一子・本間直子・宮内寿子訳「ハンナ・アレント伝」、晶文社、一九九九年) に依拠している。また、以下の研究も参照のこと。Heuer, W., *Hannah Arendt*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1987; 井島俊穂『生の思想の政治学——ハンナ・アレントの思想形成』、芦書房、一九九〇年。
- (3) P・ゲイ『ワイマール文化』、亀嶋庸一訳、みすず書房、一九八七年(原著1968)、八四〜九二頁。尤も、ここで以下の点に留意せねばならない。二〇年代のアレントが現実の政治社会に無関心なまま、「生の救済」を実存哲学に求めたという事実は、ナチズム成立と亡命という体験によって初めて彼女が人間の生の「実践的側面」に目覚めた、という或る種の回<sup>ウ</sup>転<sup>レ</sup>解<sup>キ</sup>釈<sup>シ</sup>を必ずしも帰結するものではない。二九年の学位論文「アウグスティヌスにおける愛の概念」には、時間的世界の内自己が他者と如何に共生すべきか、という優れて実践哲学的な問いが見出されるのである。

この点については、拙稿「隣人の起源——ハンナ・アレントのアウトグスティヌス解釈（一）（二・完）」、『法学論叢』一四八巻二号、一四九巻六号、を参照。

- (4) 「決定的だったのは一九三三年ではありませぬ…決定的だったのは、アウシュヴィッツのことを我々が知った日でした。……これは決して起こってはならないことだったのです。犠牲者の数のことを言っているではありません。死体の製造 (Fabrikation) やそれに類するものを申し上げているのです。…このちひななことは断じて起こってはならぬことだったのです。我々全員が決して、終わりに出来ない何かを、起こってしまったのです」 ("Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache", S. 59f. 前掲邦訳、一六四～一五頁——傍註用書)。

- (5) Canovan, M., *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, 1992, p. 1  
 (6) ルイス・A・コーサー『亡命知識人とアメリカ——その影響と経験』、岩波書店、一九八八年（原著1984）二〇九～一五頁。

- (7) 前掲の六四年のインタビューの中で、哲学や政治学という「男性社会」での「影響力」に拘るインタビュー者に対して、アレントは次のように返答している——「私自身が影響力を持ちたいかですって、いいえ、私は理解したいのです。そして私が理解したのと同じ意味で他の人々が理解するとすれば、そのとき私は故郷に帰って来たかのちひなな或る種の満足感を得るのです」 ("Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache", S. 46f. 前掲邦訳一五四頁)。

- (8) 一九七二年のインタビューで行われた「ロキアム」ハンナ・アレントの仕事」の中の一幕である。Arendt, "On Hannah Arendt", *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, ed. by Hill, M. A., St. Martin's Press, 1979, p. 334f. (傍註用書)。

- (9) *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, ed. by Honig, The Pennsylvania State University Press, 1995, p. 1.  
 (抄訳として、岡野八代・志水紀代子訳「ハンナ・アレントとフェミニズム——フェミニストはアレントをどのように理解したか」、未来社、二〇〇一年)

- (10) *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, ed. by May, L. and Kohn, J., The MIT Press, 1996, p. 2.

- (11) Villa, D. R., *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press,

1999, p. 3f. (傍註用書)。

- (12) "On Hannah Arendt", p. 336.

- (13) Villa, *op. cit.*, p. 4.

- (14) Arendt, *The Life of the Mind vol. 1. Thinking, vol. 2. Willing, One-Volume Edition*, Harcourt Brace, 1978, p. 4  
 (佐藤和夫訳『精神の生活』上、岩波書店、一九九四年、七頁)、強調は原文。

- (15) 序で触れたヴァラの批判もこの点に関わるが、八七年の段階で既に川崎修が指摘している。川崎修「ハンナ・アレントと現代政治哲学の隘路」、『思想』七五三号、一九八七年、一一一頁。

- (16) "On Hannah Arendt", pp. 337-8.

- (17) Arendt, *Crisis of the Republic*, Harcourt Brace & Co., 1972, p.106, 145. (山田正行訳『暴力にこぼれ』、みすず書房、二〇〇〇年、九八頁、一三五頁)

- (18) アレントによる形而上学批判と現象学的な世界理解に関する整理として、差し当たり以下を参照。拙稿「ハンナ・アレントの活動概念（一）（上）」、『法学論叢』一四五巻一四号、一四七巻一四号（特に第一号）。

- (19) Arendt, *The Origins of Totalitarianism (New Edition with added Prefaces)*, Harcourt Brace & Company, 1973, p. 443.

- (20) アレントが『全体主義の起源』においてトインビー第三帝国とスターリン独裁下のソ連を「全体主義」として並置した点、冷戦構造の中で西側とソ連のものとの区別は批判（或いは利用）の対象となつた (cf. Wald, A. M., *The New York Intellectuals: The Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from the 1930s to the 1980s*, The University of North Carolina Press, 1987, p. 268f. また、S・ユルーズ『大変貌——社会思想の大移動1930-1965』、荒川幾男・生松敬三訳、みすず書房、一九九九年（原著1975）九一頁以下）。しかしながら、人間にも人間自身の「絶滅 (Vernichtung)」という要素から全体主義国家における収容所と核兵器とを共通の暴力現象と看做すアレントの視座に着目するならば、彼女が全体主義という出来事に何を見出し、いたかも明らかになると思われる。アレントにとって「全体主義」とは、一九三〇年代のトインビーにのみ現れた特殊な問題ではなく、現代文明、少なくとも二十世紀ヨーロッパ文明そのもの

にわたる問題。『我々の時代の重荷』（『全体主義の起源』初版イギリス版のタイトル）であり、そこで問われているのはドイツ連の政治史なのではなく、二十世紀文明において普遍的な「全体主義」という「時代経験」なのだ」（川崎修「アレント——公共性の復権」講談社 一九九八年 四頁——傍点引用者）。例えばアレントは「マッカーシズムが猛威を振るったアメリカ社会にも全体主義の徴候を看取している」。Arendt, "The Threat of Conformism", *Essays in Understanding: 1930-54*, ed. by Kohn, J., Harcourt Brace & Company, 1994, pp. 423-7.

(21) cf. Arendt, *Was ist Politik?: Fragmente aus des Nachlaß*, hrsg. von Ludz, U., Piper, 1993, S. 27ff. (以下「回書」は WIP と略記して頁数のみ示す)

(22) 前注 (17) 参照。

(23) B・クリックは『全体主義の起源』について「実証的な分析としては問題が多いものの、例えばその前年に刊行された G・オーウェルの『一九八四年』と同様の意義を持つ、現代の人間への警告の書として評価している」。Crick, B., "On Rereading *The Origins of Totalitarianism*", *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, pp. 27-47. cf. Hill, M. A., "The Fictions of Mankind and the Stories of Men", *ibid.*, pp. 275-99. また「アレントにおける核兵器問題の決定的重要性については、以下を参照」。cf. Bowen-Moore, P., "Nataliy, *Amor mundi* and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt", *Amor mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, pp. 135-156; 千葉真「核兵器の出現と人間の自由——アレント政治哲学の「局面」」『現代思想』一九九七年七月号、一七八〜一八七頁。

(24) Arendt, *The Human Condition*, Chicago University Press, 1958, p. 5 (志水速雄訳「人間の条件」、ちくま学芸文庫「一九九四 一六頁」——以下「回書」からの引用は、HC と略記して頁数のみ示す。なお、傍点は引用者)。

(25) M・ウェーバー「職業としての政治」、『脇圭平訳 岩波文庫』一九八〇年（原著1919）九一頁。

(26) C・W・ミルズ『パワ・エリート』(下)、鶴岡信成・綿貫譲治訳、東京大学出版会、一九五八年（原著1956）一頁。

(27) 言いつまでもなく、アレントのいう「思考の欠如」とは「政治学をはじめとする専門的な学にのみ向けられているのではなく、現代世界における人間の在り方そのものに関わる病理——「思慮を欠いた無関心」「絶望的な困惑」——を指してい

る。何よりも、多くの人間たちの「思考の欠如」によって現実化されたものこそ、絶滅収容所、核兵器という二つ暴力装置にほかならない。前者は、「自分が何をしているのか全く理解していなかった」という全き「想像力の欠如」によって特質付けられるナチス官僚 A・アイヒマンに、また後者は、「核分裂の操作が齎す途方も無い破壊力を十二分に理解しているにもかかわらず、地上において人類が生き延びるか否か、ひいては地球それ自体が存続するか否かについてさえ全く顧慮するつもりがない」原水爆開発者によって産み出されたのである。Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, 1977 (1963), p. 287. (大久保和郎訳「イェルサレムのマイヒマン——悪の陳腐化」この「報告」、『ちくま書房』一九六九年 二二二頁); Arendt, *Between Past and Future*, Penguin Books, 1968, p. 276 (引田隆也・齋藤純一訳『過去と未来の間』、『ちくま書房』一九九四年 三二六頁)。——以下「回書」は BPF と略記し、頁数のみ示す。但し、訳は適宜変更している。

(28) 「自由無じには、政治的な生そのものが無意味となる」。政治の存在理由とは自由であり、自由の経験の場は活動である。BPF, p. 146〜147頁

(29) 「我々が行っていること、という一節は、『人間の条件』の独語版では次のように表現されている。「活動的である」と我々は本来向かい行のか (was wir eigentlich tun)」。Vita Activa oder Von tätigen Leben, Piper, 1981 (erste 1960), S. 12. (傍点引用者)

(30) HC, p. 6〜16頁

(31) 実践哲学の復興の系譜におけるアレントの意義を論じたものとして、R・バーンスタイン「科学・解釈学・実践学——客観主義と相対主義を超えて」、丸山高司・木岡伸夫・品川哲彦・水谷雅彦訳、岩波書店、一九九〇年（原著1983）を参照。

(32) Wolin, S., "Hannah Arendt and the Ordinance of Time", *Social Research*, vol. 44, no. 1, 1977, p. 92. アレントの政治理解は無識、当時の実証主義全盛のアメリカ政治学の中では周縁に位置するものであったが、他方で政治における「実践」や「参加」を重視する理論潮流に少なからぬ影響を与えてゆくとはいえる。cf. Baber, B., *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times*, Princeton University Press, 1988, pp. 3-21.

- (33) *HC*, p. 13～17頁
- (34) *HC*, p. 26～47頁
- (35) Habermas, J., "Hannah Arendt's Communication Concept of Power", *Social Research*, vol. 44, no. 1, 1977, pp. 3-23.
- (36) cf. Nisbet, R., "Hannah Arendt and the American Revolution", *Social Research*, vol. 44, no. 1, 1977, pp. 63-79.; Wolin, S., "Hannah Arendt: Democracy and the Political", *Salmagundi*, no. 60, 1983, pp. 3-19. またポーロックは「所謂ニューマック・ヒューマニズムの系譜から見ても、経済的なものと「純粹に政治的なもの」を徹底的に対立させる点において、アレントの政治概念の「古代的であって近代的でなく、しかも太古的というほどまで古代的」な性格を指摘している（J・G・A・ポーロック「徳・商業・歴史」田中秀夫訳、みすず書房、一九九三年（原著1985）「八三〜九一頁」）。
- (37) Taylor, C., *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, 1991, p. 7.; M・J・サントル「自由主義と正義の限界」菊池理夫訳、三鐘書房、一九九二年（原著1982）「序章」。
- (38) R・ニスマット「保守主義——夢と現実」富沢克・谷川昌幸訳、昭和堂、一九九〇年（原著1986）「六六〜七頁」。
- (39) Canovan, M., *The Political Thought of Hannah Arendt*, J. M. Dent & Sons Ltd., 1974, p. 15（井島俊穂訳「ハンナ・アレントの政治思想」未来社、一九八一年、三五頁）。
- (40) *BPF*, p. 14, 26, 141～15、三三三～三四頁。
- ニューヨーク時代のアレントと親交の深かった批評家A・ケイジンは次のように回想している。アレントは「哲学者としての長期の正規の教育に身を染めていながら、しかもこの奇妙な新世界において孤独でアウトサイダーで、伝統にとらわれないでいる」ことに喜びを感じたのであつた。彼女が好んで絶えず口にするのが「伝統との決定的訣別」という言葉だ。一つの伝統というものがあつた。彼女ほど「躍起となって、人間、精神、国民の利益というキリシマのことばをキリシマ語でしか口にできなかったものもないだろう。だが、その伝統との分裂が生じ、はつきりと訣別がなされたのである」（大津栄一郎・筒井正明訳「ニューヨークのユダヤ人たち——ある文学の回想」岩波現代選書、一九八七年（原著1978）「巻一〇二頁」）。
- (41) *HC*, p. 177～188頁以下。
- (42) cf. Miller, J., "The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World", *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, pp. 177-208.
- (43) Shklar, J. N., "Rethinking the Past", *Social Research*, vol. 44, no. 1, 1977, pp. 80-90. 千葉真が指摘しているように、アレントは「範例的妥当性」(exemplary validity) を備えた過去の個別的な出来事や事象や人物に着目すること、それを歴史の忘却の淵から贖い出すだけでなく、「特殊」を通じて「普遍」に光をあてる、の二者（千葉真「アレントと現代——自由の政治学への探訪」岩波書店、一九九六年「三一頁」）cf. Luban, D., "Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory", *Social Research*, vol. 57, no. 1, 1983, pp. 213-48.; Euben, J. P., "Arendt's Hellenism", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. by Villa, D., Cambridge University Press, 2000, pp. 151-164.
- (44) ユダヤ人問題とアレントの思想形成との関係については Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*（特記chap. 3, 4）をはじめ、以下の研究を参照。坂本真造「ハンナ・アレントの政治イメージ」『思想』七三〇号、一九八八年; Barnouw, D., *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, The John Hopkins University Press, 1990（特記 pp. 30-71）.; Bernstein, R., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, 1996. ユダヤ・アレントのユダヤ人としての自己理解が、彼女が一方でキリスト教的教養の権化（A・ケイジン）であつたが故に、ヨーロッパ社会（特に中東欧）におけるユダヤ民衆とも、またアメリカにおけるユダヤ人コミュニティとも遠く隔たつたものであつたことがよく見られる。Botstein, L., "Liberating the Pariah: Politics, The Jews, and Hannah Arendt", *The Realm of Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*, ed. by Garner, R., Peter Lang, 1990, pp. 19-60.; Shklar, J. N., "Hannah Arendt as Pariah", *Partisan Review*, vol. 50, no. 1, 1983, pp. 64-77.; 矢野久美子「アレントと「アメリカ」の戦後」『情況』二〇〇〇年五月号、二七〜三五頁。
- なお、アレントの思考様式を「フレイム的な「解釈」の実践」と位置付ける興味深い読解について Ring, J., *The Political Consequences of Thinking: Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt*, State University of New York Press, 1998.
- (45) アレントの近代社会批判が孕む問題性を多様な側面から考察した最近の著作について Pitkin, H. F., *The Attack of the*

*Blot: Hannah Arendt's Concept of the Social*. The University of Chicago Press, 1998. が挙げられる。ピトキンによれば、一九世紀の市民社会における非市民（例えばユダヤ人パリア）の排除、資本主義経済の巨大化、現代社会における官僚制化と大衆の孤立といった各々別個の問題を、アレントは「過程の必然性」という観点から一括し、更にその根底に「社会過程の膨張」を「発見」するところにより、「恰も地球の外からやって来た邪悪な怪物 (Blot)」であるかの如き「社会的なるもの」という概念を自ら創造してこ構ったのである。

- (46) Kateb, G., *Hannah Arendt: Politics, Conscious, Evil*, Rowman&Allanheld, 1984.; Issac, J. C., *Arendt, Camus, Modern Rebellion*, Yale University Press, 1992.; d'Entreves, M. P., *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, 1994.; 千葉真 前掲書。
- (47) Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, p. 280.
- (48) Wolin, "Hannah Arendt and the Ordinance of Time", p. 91 (傍点引用者).
- (49) *BPF*, p. 71 ~ 94頁 (傍点引用者)
- (50) *HC*, p. 97 ~ 153頁
- (51) *HC*, p. 41 ~ 65頁
- (52) 「かくも偉大な証跡をもつてわが国力を衆目に明らかにしたわれらは、今日の世界のみならず、遠き来世にいたるまで世人の賞嘆のまどとなるだろう。…われらは己れの果敢をこぼして…地上のすみずみにいたるまで悲みと喜びを永久に与ふる記念の塚を残している」(「ウーキューティニス『戦史』、久保正彰訳、岩波文庫、上巻二二九~三〇頁——cf. *HC*, p. 197 ~ 三二八頁)。アレントによれば、この一節においてヘリクレスは、人々の活動の力(権力 *dynamis*)を、詩人による記念碑の「制作」と明確に区別しているのである(*HC*, p. 205n. 32 ~ 三九一頁)。
- (53) *HC*, p. 198 ~ 三一九頁。以下のヘリクレスの言も参照のこと。「世に生きる人々にとって、地上みなこれ青山といふべく、その功は故里に刻まれた墓碑にどこまでも、遠き異郷においても生ける人々の心に碑銘よりしるき不文の碑となって并せられていく」(『戦史』、上巻三三三頁)。
- (54) *HC*, p. 7 ~ 二〇頁

- (55) *BPF*, p. 120f ~ 一六三頁以下
- (56) cf. *WIP*, S. 91-123. また、アレントの活動が内包する「個体性と共同性」と「二つの次元」を接合するものとして、この概念の意義を考察したものと、以下の研究を参照のこと。伊藤洋典「ハンナ・アレントと国民国家の世紀」、木鐸社、二〇〇一年、一一一頁以下、二〇二頁以下。
- (57) *BPF*, p. 211f, 222f ~ 二八五頁以下、三〇二頁以下
- (58) 拙著『総論』一章を参照。
- (59) Fuss, P., "Hannah Arendt's Conception of Political Community", *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, p. 171ff.; Parekh, B., *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Humanities Press, 1981, p. 170ff.
- (60) d'Entreves, *op. cit.* p. 83f, 152ff.
- (61) cf. *BPF*, p. 224f, 265f. ~ 三〇三頁以下、三六一頁以下
- (62) *BPF*, p. 154 ~ 二〇八頁——傍点引用者。また、アレントは別の箇所では次のように述べている。「用語の内には過去が想起を促すばかり、過去が今一歩に離脱しちゆくのを妨げている。ギリシアのポリス (polis) は、我々が「政治 (politics)」とよぶ言葉を使用する限り、我々の政治生活の根源」即ち海の底に存在し続けるものである。(*Men in Dark Times*, Harcourt Brace & co., 1968, p. 204 (河野真知『暗く時代の入々』、河出書房新社、一九七一年、一四四頁)。
- (63) Jay, M. & Botstein, L., "Hannah Arendt: Opposing View", *Partisan Review*, vol. 45, no. 3, 1978, pp. 348-380.——「ヘリクレスのトント批判」をよびたい。J・ホーランドマンの区違がよい。
- (64) *ibid.*, p. 350-4, 363-5.
- (65) P・スプリングボルクによれば、西欧近代を批判しつつ古代ギリシア世界に「高貴な生」を見出せんとする、ニーチェからハイネカーに到る特殊トイシ的な系譜に、アレントもまた挿入している。Springborg, P., "Hannah Arendt and the Classical republican Tradition", in *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, ed. by Kaplan, G. T., and Kessler, C. S., Allen & Unwin, 1989, pp. 9-17.
- (66) アレントにおけるマススペース、ハイネカーの影響を整理したものであり、著し邦訳マンチマンのサイトの論考を参照。

Hinchman, L. P. & S. K., "In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism", *The Review of Politics*, vol. 46, no. 2, 1984, pp. 183-211.; "Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers", in ditto (ed.), *Hannah Arendt: Critical Essays*, State University of New York Press, 1994, pp. 143-78.

- (67) ポートシヨタインが即座に反論を加えているケレド、アレントがポリスの活動概念と共にカント的「判断力」を極めて重視し、政治における共同性、規範性を考察し続けたという側面を、シエイが不当に無視している観は否めなく (Jay & Botstein, op. cit., p. 375ff)。ユダヤ人のシエイとポートシヨタインの論者や、或る意味で先に触れたマンロー・ユダヤ人の活動概念の二重性の指摘を先取りしていると言えよう。それは、シエイがアレントの実践への眼差しそのものを熟知しているのだから、その最後の継承者として「アレントが推奨したユダヤ人型」の相互行為の基礎付けを追求するハーバースを挙げている点からも確認出来る (ibid., p. 367)。

(68) ibid., p. 363. — 巻末引用者。

(69) *The Origins of Totalitarianism*, p. 440.

(70) Jay & Botstein, op. cit., p. 364. また、ケイティンも同様の危惧を抱くこと (Kateb, G., *Hannah Arendt: Politics, Conscious, Evil*, p. 31)。

(71) HC, p. 190f. ～三〇八頁以下

(72) キリシム悲劇の特質について、ズトを参照。 Nussbaum, M. C., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 1986。岡田順「キリシム悲劇のメタフィジクス」『岩波書店』一九九五年、第一～三編。

(73) 「世界が我々を包摂している共通のもの (common) であること」が世界の唯一の性格であり、世界が共通のものを求めるから、それが真に存在していること (reality) を認めることが出来るのである。共通感覚は政治的屬性のメタフィジクスの中で非常に高い位置を占める。従って、如何なる共同体においても、共通感覚が著しく減退し、迷信や軽信が著しく蔓延するに等しい。世界からの疎外の証拠として問題意識は「悲劇」(HC, p. 208f. ～三三三頁)。

(74) Arendt, "Philosophy and Politics", *Social Research*, vol. 57, no. 1, 1990 (first 1954), p. 82 (十巻四号「哲学と政治」)

『現代思想』一九九七年九月号、九五頁)。cf. *WIP*, S. 93ff.

(75) cf. HC, p. 188f. ～三〇四頁以下

(76) *BPF*, p. 42 ～五二～三頁——巻末引用者

(77) 『アンティクテー』三三三～三三九頁以下、三三〇～三三二頁——泉茂一訳 (ちくま文庫版『キリシム悲劇』所収)。但し *ta deina* については、ハイネカーが做って「無意味なもの (unheimlich)」と訳出している。因らば、マンローは "awe-inspiring" とその語訳を行っている。

(78) Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik* (Gesamtausgabe Bd.40), Vittorio Klostermann, 1983, S.155ff. (Ⅸ・ハイネカー『形而上学入門』、川原栄峰訳、平凡社ライオンリー、一九九四年、一四〇頁以下)。

(79) ハイネカーのナチズム関連の問題を含め、ハイネカー解釈とアレント解釈の交錯については、別稿を予定している。

(80) *BPF*, p. 63 ～八二～三頁——巻末引用者

(81) Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, 1963, p. 20 (志水速雄訳『革命について』、ちくま学芸文庫、一九九五年、一四頁——なお、同訳書が「ヌメルはカインを殺し」と訳出している箇所は、原文に従って正した)。

(続)