

## アレント解釈を読む(二)・完

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、第五二巻第一号)
  - (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(以上、本号)

## (三) 公共性の再編——判断力論

(i) アレントの判断力論の位置付けを巡って

ボリスの辿った運命が示す自由の悲劇性を克服する一つの鍵として早くから注目されていたのが、「判断力」[judgment] に関するアレントの考察である。例えばアレントが「意志 willing」を考察する際のよき助言者であった J・G・グレイは述べている。「私は自由を持つことが人間実存の決定的な性格である」と彼女と共に信ずる。…とはいえ私の場合、自由とは、唯はじまり (beginning) のみに関わるもの——ハンナ・アレントはそう信じていたようであるが——ではない。蓋し、「自由の深淵は架け橋を必要としているのである」<sup>(1)</sup>。そして架け橋とは、「人間の条件」『革命について』等の著作においては殆ど触れられていないが、「文化の危機」「真理と政治」等幾つかのエッセイにおいて高く評価され、「精神の生活」第三部の主題<sup>(2)</sup>でありながら彼女の急逝によって書かれざるまま遺された重要な概念、即ち「判断力」ではなからうかと。例えば「文化の危機」においてアレントは、「カントの政治哲学の内でも恐らくは最も偉大で独創的な側面」は「判断力批判」——「実践理性批判」ではなく——の「美的判断力批判」に含まれていると述べ、特に同書第四〇節の「視野の広い思考様式 (eine erweiterte Denkungsart, enlarged mentality)」に着目し、各人が「自己自身を他者の立場に置いて思考する」ことを通じて公的領域において一定の視野 (perspective) の共有が成立し得ること、それ故複数の人々は「他者との潜在的な (可能的な potential) 同意」に基づいて自他共通の現象を巡る判断を共にし得ることを強調しているのである<sup>(3)</sup>。

ここには、先に見た M・シェイの——活動における個々の実存の「表出」を賞揚して政治を「唯美化」するが故にアレントの政治は一切の基礎付けを欠いた「脆弱な」ものに陥る、という——論難のみでは汲み尽くすことの出来ないアレント政治思想の一面が現れている。シェイの言うようにアレントの活動が仮に美的なものであるとしても、その美は「共通感覚」に基づく他者の判断に依拠するものであり、斯かる判断力が「他者と、世界を共有する」(sharing-world-with-others) を可能にする一つの重要な行為の様式<sup>(4)</sup>として、公的領域に一定の共同性を齎す——即ちシェイの危惧する「脆弱な」を克服する——「政治的存在者としての人間の基本的な能力の一つ」であるならば、アレントの政治の核心とは自由な活動者間の対立ではなく、むしろ「和解」にこそ存することに<sup>(5)</sup>なる。斯かる可能性を内包するアレントの判断力論を解釈するに当たり、八二年の「カント政治哲学の講義」(以下「カント講義」と略記<sup>(7)</sup>)の公刊は重要なエポックとなったが、<sup>(8)</sup>しかしながらアレント解釈に和解や調和を齎すものでは必ずしもなかった。例えば、『カント講義』の編者である R・ベイナールは、その後アレントの判断力論に論及する際に必ずといってよいほど参照されることとなったその精緻な「解釈的試論」において、「アレントは一つではなく二つの判断力の理論を提示している」と主張しているのである<sup>(9)</sup>。

ベイナールはアレントの判断力論を、七〇年代初頭を境として「活動的生 (vita activa) の観点から考察された」とそれと「精神の生活 (life of the mind) の観点から考察された」とそれとに、即ち「前期と後期、実践的なもの (practical) と観照的なもの (contemplative)」に区分する。前期の、分けても六〇年代に書かれた諸論文に示される判断力論は、「公的空間において共同で行為する活動者の複数性から構想された彼女の政治的活動に、更なる根拠を付与する」ものである<sup>(10)</sup>。斯かる根拠とは「共通感覚」であり、それに基づいて複数の活動者は同時に互いの実践行為を判断する注視者 (spectator) として相対しており、「この判断する注視者が関わっているのは、至芸 (virtuosity) や演技 (performance) とこの言葉で語られるアレントの政治の定義の外延なのである」<sup>(11)</sup>。注視者の判断とは、公的領域の人々が自由な意見 (doxa) の複数性を損なう強制的な真理 (truth) に拠らずに相互主観的

な合意を導く政治的判断力であり、斯かる現象学的特質を示すべくアレントはカントの「視野の広い思考様式」や「代表的思考」を参照するのであるが、ここでハイナーの次の指摘に留意せねばならない。「アレントはアリストテレスによる慎慮 (*phronesis*) と知恵 (*sophia*) の区別に訴える。後者は共通感覚を超えようと努め、前者は共通感覚に根差す…この共通感覚の擁護がアレントの著作における一貫した主題であることは、特筆されるべきである」<sup>(13)</sup>。ここに明らかなように、ハイナーの見るところ前期アレントの判断力とはアリストテレス的な慎慮（及びキケロが「ウィーロ」<sup>(14)</sup>と評す *prudentia*）の系譜に掉差す実践的能力であり、カントに依拠して言及される共通感覚（*sensus communis*, common sense）とは、実は具体的経験的な共同体のエートスといわば共同体感覚（*community sense*）にほかならず、従ってカント自身の趣味判断とは原理的に相容れないものである。ガダマーのカント批判に依拠してハイナーが指摘するように、カントの美的判断力は「如何なる実践的関心（*interest*）からも分離された純粹に観照的なもの」であり、「共同体の如何なる実体的関係とも一切関わりを持たない」「アプリアリで純粹に形式的なるもの」にほかならず、少なくともカント自身においては美的判断の「没利害性（*disinterestedness*）」<sup>(15)</sup>は——アレントはこれを私的な利害を離れるが故に公的な世界への関心へと人々を導く条件と看做すのであるが——経験的な共同体に対する文字通りの無関心を意味するからである。カントの美的判断力を「政治的」判断力に読み替えようとするアレントの試みが少なくともカント解釈としては看過し得ない難点を孕むものであることは、ハイナーのみならず多くの論者によって指摘されている<sup>(16)</sup>。

ところがハイナーによれば、アレントは他方で、六一年のアイヒマン裁判を契機として、前期のアリストテレス的な——カントを参照しつつも実際には非カント的な——実践的判断力から離反し、明確にカントの超越論的視座に立って判断力を捉えるようになったという<sup>(17)</sup>。「判断力は、活動的生即ち政治的な生に関わっていた最初の「前期の」それとは極めて異なる問題に関わるようになる。省察を重ねるにつれ、アレントは判断力という能力を観照者

の、即ち活動者（その行為は必然的に孤独なものではない）と対立する孤独な（しかし公的精神を有する）観照者の特権と看做す方向へと傾いていったのである<sup>(18)</sup>。斯かる判断力は、アリストテレスの慎慮とは全く異なるそれ、即ち「実在する相互発話者による現実的判断ではなく、想像された他者による可能的な判断」にほかならない<sup>(19)</sup>。「カント講義」二二章においてアレントは「判断力批判」第四〇節の *gemeinschaftlicher Sinn* を「万人に共通の感覚（*sense common to all*）」と英訳しているが、同時に「共同体感覚（*community sense*）」という訳語を当てている。即ち、ここで言及される「共同体」とは個別的で実体的な共同体ではなく、「人が、人間であるという単なる事実に基づいてその一員となる」<sup>(20)</sup>この「世界共同体（*world community*）」であり、「なんびとも政治的な諸問題を巡って判断及び行為するときには、世界市民でありそれ故に世界注視者（*Welbetrachter*, *world spectator*）」である<sup>(21)</sup>。現実ではなく理念から、自己の位置を確かめねばならぬ<sup>(22)</sup>。これは少なくともハイナーによれば、アレントが「判断力を活動的生に統合すること」を断念し、「専ら精神の生活の領域の内に位置付けられる…判断力の構想を全面的に選び取ることによって最終的解決を成し遂げ」たことを示すものであり、畢竟「判断力は単に精神の生活にのみ、即ち孤独な内省の内での精神の自己自身との交わりにのみ属するものに過ぎない」ものとなるのである<sup>(23)</sup>。

斯くてハイナーに従うならば、アレントの判断力論には、実体的な政治共同体に根差し且つその内で陶冶される相互主観的な実践的判断力と、自律的な個人が己が思弁の内観念的な他者との対話によって——即ち仮設的な共同性に基づいて——下す普遍的な判断力<sup>(24)</sup>という二つの相反する契機が内包されていることになる。尤も、カント自身の判断力理解とアレントによるカント判断力理解との齟齬が必ずしもアレントの判断力論そのものの矛盾を帰結する訳ではなく、この点ハイナーの読解は大いに疑問である。だがここで我々は、アレント自身の判断力理解とハイナーによるアレント判断力理解との距離を云々することは差し控え<sup>(25)</sup>、むしろ後者が開示する問題関心に着目した

い。何故ならば、二〇世紀を生きたアレントという一人の思想家の思想形成史に転回を見出した上で、それを古典古代に淵源する実践的慎慮の系譜から近代の主観的理性主義への転換という西欧精神史における転回を重ね合わせるハイネーの読解は、狭義のアレント解釈に留まらず二〇世紀末という時代の精神的状況、及びそれをハイネーが如何に理解しているかに関わっていると思われるからである。ここで我々が念頭に置いているのが、政治的及び道徳的主体の基礎付けを巡る、所謂「リベラル コミュニタリアン論争」の基調を成した現代におけるアリストテレス主義とカント主義との論争であることはもはや言うまでもなからう。そしてハイネーにとっては、前期アレントが示すところの、道徳的判断と政治的行為とが共に根差すべき共同体を有する主体 (actor であり且つ spectator である) こそ評価すべきであり、他方、判断力を個人の内省に還元することにより道徳的判断——「善きもの」とは何か——を政治的共同体から切断してしまった後期アレントにおける判断主体 (spectator ではなく actor ではない) は、J・ロールズの(一)カント主義と同様の隘路に陥るものとして批判されねばならないのである<sup>(52)</sup>。

右の議論状況は、S・ベンハビフによれば次のように整理されるべきである。「現代のアリストテレス主義者とカント主義者の論争においては、「本来のアリストテレス哲学及びカント哲学における」形而上学的前提は殆ど役割を果たすことがない」。即ち、前者(ガタマーやテイラー等)はアリストテレスの「形而上学的目的論や形相と質料の理論」を、後者(ロールズやアーベル、ハーバーマス等)はカントの「二世界論的形而上学やニュートン主義的な行為理論」をそれぞれ拒否するのであり、その上で「普遍主義的道徳的視座は必然的に形式的でアプリアオリなものとして文脈に無関心たらざるを得ないのか否か、或いは道徳的普遍主義は文脈に根差した感性 (contextual sensitivity) と和解し得るか否か」を巡って論争を繰り広げているのである。そしてベンハビフは、斯かる「和解」の可能性をアレントの判断力論の内に、「アリストテレス主義的要素とカント主義的要素との、アレントによる俄かには信じ難い綜合」に見出すのである<sup>(53)</sup>。アレントの判断主体は、「伝統的な形而上学に基礎付けを求めはしない。

しかしそれは特定の共同体のコンテクストに包含されるわけではなく、といってアプリアオリな理性主体として実践的文脈から離脱するものでもなく、あくまで「間」に留まり続けるのであり、「間に」特殊なもの (particular) と一般的なもの (general) とを不可思議な仕方で結合する能力<sup>(54)</sup>たる判断力の意義が存するのである。この、ハイネーからすれば論難すべきアレントの判断力概念の曖昧な性格は、特殊な実践を通じて一般的な——普遍的 (universal) ではないにせよ——規範的合意を可能にする能力としてむしろ積極的に捉え返されてゆくことになる<sup>(55)</sup>。それは当然ながら、活動し判断する者とは誰であるのか、そして何処にいるのかという問い、即ちもはや特定のコンテクストにも普遍的根拠にも基礎付けられることのない主体性を巡る問いに密接に関わる<sup>(56)</sup>。そしてそこには、所謂ポスト・モダニズムの潮流が少なからぬ影を落とすことになるのである。

(ii) 公共性の再編

「ポスト・モダン (post-modern)」という語の意味内容がどの程度まで明確に規定され得るのか、少なくとも政治思想・理論の領域においては判然としないように思われる。その直接的な攻撃対象である近代が一義的に規定され得るようなモダン政治思想を持たないと同様に、「ポスト・モダン政治思想」なるものが体系的な理論装置として現前する訳ではない<sup>(57)</sup>。「ポスト・モダン」とは、しばしば参照されて来たりオタールの「ポスト・モダンの条件」(一九九一年)によれば、「高度に発展した先進社会における知の現在の状況」、取り分け「物語の危機」に関わる一つの状況にほかならない。西欧近代が真理や正義といった普遍的な目的を達成する理性的存在者として人間主体を正当化する——例えばカントの「啓蒙」の如き——大きな物語に準拠していたとするならば、「このような正当化のメタ物語機構の衰退」がポスト・モダンの状況であり、「こつしたメタ物語に対する不信心」がポスト・モダ



的な思想潮流の出発点であると言つことが出来よう。尤も、斯かる状況認識が直ちにリオタールの主張する「パラロジ (paralogie)」、即ち様々な個別の物語の異質性を肯定して「普遍的な合意」の如きメタ物語の残滓を解体すべく新たな言語ゲームを不断に創出する戦略を帰結するか否かは議論の分かれるところであり、例えばハーバースマスであれば、正当化が危機に瀕しているが故にこそ理性的対話を通じて公共圏を正当化し得る普遍的なコンセンサスを目指すべしと看做すであろう。しかし少なくともメタ物語の喪失という状況のリアリテイについては、好むと好まざるとに関わらず議論の大前提として承認せざるを得ないように思われるのであり、その何よりの証左は、ハーバースマスの合意理論に依拠する論者でさえリオタールに一定の評価を与えていることであろう。例えばS・ホワイトは基本的にはハーバースマスの側に立ちつつ、九一年の著作ではリオタールによる指摘を現代の「気分 (mood)」を適確に捉えたものとして評価している。「この気分こそ、そしてそれを肯定的な方向へと転換しようとする諸々の試みこそ、近代的な倫理的 政治的省察に対する」ポスト・モダンズムによる「最も鋭利な異議申し立てを構成している。この気分は部分的には不安で憂鬱なものである。ポスト・モダンの省察にとっては、我々が現実 に 故郷喪失者 homeless であることは周知のことなのである」<sup>(35)</sup>。九〇年代以降のアレント解釈もまた斯かる「気分」の只中にある——我々が「二重の世界喪失」、「即ち」自然の喪失及び全ての歴史を含めた最も広い意味で人間が創り出したものの喪失<sup>(36)</sup>の後を生きる故郷喪失者であるならば、我々は如何なる物語を語りまた演じることが出来るのである<sup>(37)</sup>か。

ここに、アレントの政治的思考における「物語る」(story-telling)の意義が、取り分け三三年から四〇年代——彼女自らが文字通り故郷喪失者であった時期——に書き継がれた「パリア (pariah)」を巡る論考に即して考察すべき所がある。アレントがユダヤ民族の「隠された伝統」として評価するパリアとは、「ユダヤ人としてユダヤ人を人類の一員たらしめんとした…自民族から隔てられまた普通の人間の極自然な生活 (natural

life of the common man) と結びつくこともなく、にもかかわらず純然たる想像力 (構想力 imagination) の力によつて自らを解放し人望を勝ち得た」少数の人々<sup>(37)</sup>、換言すれば「普通の人間の極自然な生活」から疎外された境遇に自発的に留まって「普通の人間の」社会が内包し且つ隠蔽している排除の構造を告発し続け、別なる共生の在り方を探究し続けた人々である。L・ディッシュによれば、斯かる「パリア的思考」はまたアレント自らの生涯を貫く思考様式でもある。「アレントは物語ることを叙述の方法として選んだが、これは彼女が世界に住まう様式に実に相応しい…「アレントは」パリアとして叙述し、或る独特の挑発的な仕方での生の体験<sup>(38)</sup>と批判的理解 (critical understanding) との結び付きを固守するのである」<sup>(38)</sup>。所与の人間社会に対する批判的理解としての物語を軸にアレントのテクストを再読するディッシュにとつて、例えば「人間の条件」のポリス論の主役は不死なる名声を希求するアキレウスの活動者ではなく、その演技を叙述し判断する物語<sup>(39)</sup>作者である。「アレントが主張するのは、活動が公共性 (公開性 publicity) に依拠していること、即ち他の人々に認知され、応答され、そして後に想起されることを絶えず必要としていることなのである」<sup>(40)</sup>。斯かる公共性の担い手とはまた晩年のアレントがカント判断力論において定式化した判断主体、即ち「ベイナールが批判するような」政治に無関心な注視者ではなく、周縁に留まる批判者 (marginal critic) とつての判断する主体<sup>(41)</sup>にほかならない。斯くてディッシュがアレントに見出すのは、人々が各々の特異性 (uniqueness) に留まり批判的理解を保ちながら共通の判断を指して対話を交わす公共空間であるが、これはリオタールとハーバースマスの中間の道を模索するものと言えよう<sup>(42)</sup>。

初期のパリア論と晩年の判断力論に着目してアレント思想の現代的意義を析出するディッシュの読解は、しかし我々の見るところ、活動における「はじめり」及び新たな政治体の「創設」といつ——前節末で指摘した通り「政治的なもの本質」に関わる——難問を回避することによつて成り立っているように思われる。別の言い方をすれば、アレントの思想を現代世界に適した公共性の理論たらしめるためには、「はじめり」という危うい問い

は周縁化されざるを得ないということかもしれないが、こうした傾向を如実に表現するのがベンハビブの解釈である。ベンハビブもやはりアレントにおける「パリア」と「物語ること」の重要性を指摘するが、それはアレントの思考形成における「一九二〇年代後半のドイツ実存哲学とユダヤ系ドイツ知識人としての彼女の政治的体験」という調和されざる二つの要素の内の、後者に淵源するものであるという。そして後者の側から「二〇世紀の政治的現実取り分けユダヤ民族の運命を省察する際には、アレントの思考は明らかに近代主義的であり、政治的に言えば普遍主義的なものである」<sup>(43)</sup>。ベンハビブが先ず着目するのは「ラーエル・ファルンハーゲン」でアレントが描くユダヤ人女性ラーエル——「ほぼ一〇〇年も前に死んだのに、私の最も親しい友人」——のサロン、即ち一八世紀末から一九世紀初頭にかけてのベルリンの、「啓蒙主義、フランス革命の理念、ロシアの改革とドイツロマン主義の精神とが手を携えて可能ならしめた、束の間のもながら、それだけに一層魅力的な公共圏 (public sphere)」である<sup>(44)</sup>。社会的階級、民族的出自、宗教的或いは政治的信念を違える人々が相集って「会話の喜び」を共有していたラーエルのサロンは、「我々は互いに等しく皆人間である」という近代啓蒙主義の精神を継受しつつ、各々のアイデンティティの差異を発話を通じて現れさせる空間であり、「ラーエルは、発話を通じて対話を交わした人々と共に、彼らにとっての一つの世界を開いたのである」。ベンハビブによれば、「殆どあらゆる点から見ても、サロンという公共圏の様式は、『人間の条件』に顕著なポリスという『アゴンの公共圏モデルと矛盾するものである』。尤も参加者相互の平等と友情 (*philia*) が重視される点に限れば両者は類似的であるが、「女性（及び子供や奴隷などの家政の構成員一般）を排除して『政治的な平等 (*isonomia*)』を担保するポリスに対して、『サロンの参加者にとって平等とは一つの理想であり、その理想とは、彼らが共に人間であることに、また各々の特別な才能や能力、そして諸々の趣味や感受性 (*tastes and sensibilities*) を共有する個々人の能力に基づいている」<sup>(45)</sup>。このすぐれて近代主義的な理想は、ハイデガー的な「現象学的本質主義」の影響からポリスに本来的な政治を求めた「人

間の条件』等では一旦後景に退けられるものの<sup>(46)</sup>、晩年の判断力論における「視野の広い思考様式」に受け継がれる。「アレントはカント主義的な方向に沿って、我々が『道徳的人格』であること、我々が人間であること (人類 *humanity*) と我々の道徳的人格とは同時的であると考えていたのである」<sup>(47)</sup>。しかしカント道徳哲学の基礎付け主義を批判するアレントは普遍的な道徳性に規範的な定式化を与えてはおらず、この課題はハーバーマスの討議倫理学に引き継がれることになる<sup>(48)</sup>。即ちベンハビブの見るところ、アレントの「本意な近代主義」はハーバーマスの「未完のプロジェクト」に昇華されるべきものであるが、他方ハーバーマスの「理想的発話状況」の構想は未だ近代自由主義的な「公ノ私」の区別の残滓を含んでおり、フェミニスト的視点から修正されねばならない<sup>(49)</sup>。そして「ここではむしろ、アレントの『私的なもの (*private*)』の考察、即ちラーエルのサロンが萌芽的に示したような『私的な領域と公的なそれとが或る種の相互関係に立つこと』を巡るアレントの考察が可能性を秘めている<sup>(50)</sup>。現代における公共圏の再興を巡るハーバーマスとアレントの異同については既に多くの指摘が為されているが、ベンハビブのアレント解釈は基本的には前者の側に立ちつつ後者の現代的意義を析出する——「アレントと共にアレントに抗つて (*with Arendt against Arendt*)」——試みであると言えよう。だがそれは、アレントという一人の思想家の内に二つの相容れざる思考を見出して「区別」し、ばかりか一方を肯定し他方を否定することによって成り立っている。アレントのポリス論を排除することは、「自由、即ち『はじまり』の困難を巡るアレント自身に畏怖することにほかならず、それ故ベンハビブはもはや『政治的なもの本質』、『人間存在の無気味さ』にアレントの『区別』を逆の方向から読み解くならば、そこには全く別なるアレント像が描き出されることになるのである」。

## (四) 公共性の解体——アゴニズム

(i) 「近代なるもの」を巡って

今一度ベンハビブの解釈を顧みれば、克服さるべきアレント思想の難点が、かなりな程度までハイデガー哲学の好ましからざる影響に帰せられていることが注意を惹く。元よりアレントの思想形成にハイデガーが決定的な影響を及ぼしていることは言を俟たない。尤も、周知の通り二人の思想家の半世紀に及ぶ関わりの中には私的な関係から哲学的な影響関係、更にはナチズムとの距離を巡る相克が含まれており、またそもそも我々がアレントはおるかハイデガー哲学そのものを本格的に考察する能力を持たない以上、両者の関係を十全に描き出すことは極めて困難であると言わざるを得ない<sup>(54)</sup>。とはいえ議論の文脈をアレント解釈及びそれに関連した現代政治理論に限るならば、近代なるものに対する批判、そして近代なるものを克服する方途の探究におけるアレントとハイデガーの異同を如何に評価するかが、解釈上の重大な岐路となっていることは確かである。単純化を懼れずに言えば、アレントに対する評価はハイデガーに対するそれに連動——或いは「相互抗争 (Auseinandersetzung)」——しているのである。

西欧近代を「主観性の牢獄」と「労働する動物の勝利」において特質付けるアレントの視座<sup>(55)</sup>は、主観主義的形而上学による表象 (Vorstellen) の支配——「世界像 (Weltanschauung) の定立」——及び技術的合理主義による支配——「近代的技術の本質としての組立て (Ge-stell)」——というハイデガーの近代批判とほぼ軌を一にしていると言つてよい。第二節の末尾で引用した一節もまた、斯かるアレントの時代診断を踏まえて理解されるべ

きであろう——「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>(56)</sup>。差し当たり両者は「危険性」を看取する这一点で共通していると言えるが、斯かるいわば全体的な批判それ自体が重大な欠陥を孕んでいるとすれば、両者は共に近代なるものにとつての危険な敵として非難されねばならないことになり、その上で猶アレントに肯定的な可能性を見出そうとすれば、ベンハビブが示すようにハイデガー的系譜は除去される外無い。しかし逆にホワイトのように「ポスト・モダンの省察が世界の合理化という危険を照らし出そうとする際、ハイデガーが誇張して示す近代なるもののディレンマが一定の有効性を持ち得る」という評価を与えるならば、全く別の解釈の可能性が開かれることになるのである。

近代なるもののディレンマを焦点に据えるホワイトのハイデガー理解の特質として、ハイデガーを所謂実存哲学のパラダイムにおいてではなく「ポスト・モダン (乃至ポスト構造主義)」と総称されるデリダやフーコーやリョタル等の先駆者として、即ち近代以降の生の意味喪失状況に対して本来的自己実存の獲得を対置する近代なるものへの反逆者としてではなく、主観主義的形而上学——「実存」哲学もまたその嫡子である——が隠蔽する世界性や他者性の問いを通じて近代なるもの以後の可能性を暗示する思索者として理解している点が挙げられよう。換言すればホワイトは、『存在と時間』における本来的自己への跳躍に、主意主義的契機や、更には本来的共同現存在たる民族 (Volk) への結集というナチズムと親和的な決断主義的政治概念を見出してハイデガーを断罪するのではなく、むしろナチ関与以後に深められた「放下 (Gelassenheit)」や「性起 (Dreignis)」等の諸概念に着目してハイデガー存在論の射程を把握しようとするのであり、これは彼がR・シュールマンのハイデガー解釈



を援用していることから明らかである。シュールマンによれば、ハイデガーの一貫した意図とは、西欧精神史を貫く「行為というものに、一つのモデル、一つの規律、一つの第一原理 (*principium*) を与えようとする純理論的な努力」たる「形而上学」、即ち「存在の」現前化を、恒常的な現前、自己の自己同一性 (*identity*)、不動の根拠と看做す圏域」を根拠から「解体 (*Abbau* = 脱構築 *deconstruction*)」する<sup>(92)</sup>ことにほかならぬ<sup>(93)</sup>。「存在と時間」の時期の現存在中心主義を払拭した後期ハイデガーにおいて、人間行為を何らかの「原理 = 起源 (*archê*)」に基礎付けて支配意志を正当化する目的論的行為概念は完全に否定され、ただ起源、無き (*an-archê*) 行為としての「放下」、即ち「在るがままに委ねつつ思索すること」のみが唯一の道 (*hodos*) として残される<sup>(94)</sup>。存在の歴史 (*Geschick*) とは、大いなる政治による救済を待望するかの如き俗流終末論的言辭ではなく、「現前と非在が絶えず変転する秩序 (*ever moving order of presencing-absencing*)」を存在が文字通り送り届ける (*schicken*) ことであり、それに耳を傾ける (*hören*) ことで帰属する (*gehören*) ことのみが、人間に赦される行為である<sup>(95)</sup>。尤もホワイトにすれば、シュールマンの提示するハイデガー解釈は目的論的行為概念が不可避的に孕む世界や他者への支配意志を告発する点で大きな意義を持つものの、通常の意味での政治行為を一切放棄するという静寂主義に留まり、結果として技術的合理主義の支配に抗する実践の可能性を閉ざしてしまうのであり、ここではむしろシュールマンがアレントの名を挙げて示唆する「根源的なデモクラシー」に可能性を見出すべきであるという<sup>(96)</sup>。アレントはデモクラシーの根源的な形態に焦点を当てる…それぞれの例において、既存の支配的な諸原理や制度の強制による重圧から公的領域を解き放つことが試みられている。…諸々の法は第一原理に基づく体制との永続的な繋がり喪失する。諸々の法はむしろ永続的に更新される論議から生じるのであり、斯かる論議は、あらゆる政治的な配列が慣習的で、可謬的で、不安定で、そして改変可能性を孕むものであるという意識を伴うものである<sup>(97)</sup>。

右の読解に依拠するならば、ハイデガー及びアレントの射程は、実存哲学のパラダイムに依拠した解釈とは決定的に異なるもの、端的に言えば、自己存在或いは共同存在の同一性 (*identity*) の獲得にはなくその徹底的な解体に存するのである。この方向からアレントとハイデガーの関係を本格的に読み解こうとするのが、D・ヴィラである。ヴィラはシュールマン同様、ハイデガー存在論の射程を古代ギリシア哲学以来の形而上学の伝統が孕む目的論的契機の徹底的な解体と位置付けた上で、「アレントはハイデガーの脱構築に倣って、哲学が、偶然性や複数性に、即ち政治なるものにどれほど敵愾心を燃やし、斯かる領域の排除を意図して如何に活動 (*action*) の理解を自覚的に歪めたかを示そうとする」と述べ<sup>(98)</sup>。斯かる視座からすれば、アレントの「活動」とはアリストテレスの実践 (*praxis*) 概念の再評価どころか、それを含めた「目的、手段」乃至「行為者、行為」という目的論的パラダイムそのものに対する根源的な批判であり、<sup>(99)</sup>一切の根拠を持たずまた目的 (*telos*) に拘束されない。しかしヴィラは、存在の歴史に頭を垂れる詩作、思索 (*Dichten-Denken*) にハイデガーの到達点を見出すシュールマンとは一線を画し<sup>(100)</sup>、複数の人々が互いに自由に自己を現す一種の演劇芸術としてのアレントの活動概念の方を高く評価する。ハイデガーとアレントの相違は、「現れから存在の真理 [*aletheia*] を齎す詩的な闘技 (*agon*) と、根源的に「デモクラティックな政治の特質たる闘技的な (*agonistic*)」言葉と行為の共有」との「相違、即ち一者の手になる造形芸術 (*plastic art*) と多数者が織り成す演劇芸術 (*performing art*) との懸隔に相当する<sup>(101)</sup>。アレントの目指す政治とは、「組立て」の支配する現代世界において独り諦念に沈み真の思索を求めることなく、無論「ハーバース主義、共同体主義、参加民主主義の唱道者」の如く「唯一の制度化された公共圏」を夢想することもなく、根拠無き (*groundless*) 世界を肯定し、根拠無き活動にまつその都度「儂い (*fugitive*)」公的領域を出現させ、「機能化された行動」の強要に抵抗することにはかならない<sup>(102)</sup>。蓋し「ポストモダン状況においては、一つの純粹なる公共圏など全く不可能である (リオタールが示すように、共通感覚は不可能である) が故に、アレントはコッセンサスに対してアゴニズムを、従順に対して抵抗を、代議制民主主義という標準化された政治に対して、革命



精神”の「敗者の大義」[causa victa]を強調するのである<sup>(75)</sup>——斯くてヴィラは、ヘンハビブが排除したアレントの活動概念を、アゴニズムという新たな意匠の下に肯定しようとするのである。

(ii) アゴニズム——公共性の解体

ヴィラがアレントの政治を「アゴニズム (agonism)」において特質付けるとき、以下の点が留意されねばならない。「活動の自由と意味とは、その成否の如何から、またその演技 (performance) を超えた何らかの目的 (終り end) から、根本的に分かれたれている」のであり、その条件として「偶然性」「現象性」「複数性」の肯定が挙げられる<sup>(76)</sup>。「人間の条件」のポリス論における活動の「偉大さ」とは、複数の他者の視座に現れる演技の至芸 (virtuosity) の卓越性の如何に依拠するものであり、演技の背後にその動機や意味や目的を求めて規準とするものでは断じてない。ここで重要な点は、ヴィラがアレントにおいては活動者 (actor) と活動 (action) との区別それ自体が廃されていると看做し、「道徳の系譜」におけるニーチェの奴隷道徳批判との共通点においてアレントを読み解く点である。「活動者とその活動から分け隔てることにより、『奴隷』或いは受動的人間は、我々が誰であるか (who we are) ということが結局のところ我々の活動の様式、我々の力量 (virtu) から独立しているという信念を保持することが出来るのである」<sup>(77)</sup>。目的論的、道具主義的行為概念の根幹を成す斯かる自我の独立性・実体性の否定から、ヴィラの描き出すアレントは出発するのであって、従って美的活動とは内なる自己のアイデンティティの表出 (expression) 乃至回復ではなく、活動者が自己のアイデンティティをその活動の過程を通じてその都度、自ら創造する (self-create) 演技にほかならないのである。換言すれば、自己のアイデンティティとは予期される活動の現れによって偶然的に構成されるものでしかないであり、ここにヴィラの言う「アゴニズム」が、実

存主義的アレント解釈やまたラディカル・デモクラシーと一線を画す所以がある<sup>(78)</sup>。尤もヴィラは、アレント的活動における「偉大さ」とニーチェの「高貴さ」を同一視することは避け、アレントが美的闘技を公的領域という一定の空間に限定し、且つ判断力によって暫定的な共同性を確保することを評価する。他方、ヴィラに先んじてアレントとニーチェの共通点を指摘し、その点を徹底的に強調してアレントを読み解こうとするのがB・ホーニッグである<sup>(79)</sup>。

先ずホーニッグは、「政治と自己」(politics and the self) の理解を巡って根本的に対立する。「徳 (virtue)」の政治と「ヴィルチュ (virtù)」の政治とを二つの系譜を区別する。前者は自己に関する何らかの実体的な概念を基礎として安定した政治的秩序を構築しようとする。例えばカント、ロールズ、サンデルの立場であり、後者は逆に前者が依拠する「諸々の基底的な同一性や制度の孕む裂け目や断絶を剔抉せんとする」抵抗の政治であり、マキアヴェリを嚆矢としニーチェそしてアレントへと連なる系譜である<sup>(80)</sup>。斯かる視座からホーニッグは、偶然性を承認し、「自己創造の技芸 (art) によって絶えず自己肯定してゆく——「自己を一種の芸術作品と看做す」——ニーチェの人間を、ポリスという政治的空間において定式化したものとしてアレントの活動者を理解する<sup>(81)</sup>。「アレントの活動者は、根本的に偶然的な公的領域——そこでは如何なることも起こり得る——が孕む危険を冒す……アレントの活動者は自己の主権者では断じてない。…活動は無から生起するのであり、自発的で、新奇で、創造的であり、恐らくは最も不穏なもので、常に自己を驚愕させるものである<sup>(82)</sup>。ホーニッグによれば、そもそもアレントにおいては自己の内には複数の自己が競合しており、換言すれば自己そのものが数多の要素が織り成す「アゴニスティックな闘争の場」なのであり、それ故に公的領域において闘技を共にする他者との関係へと自己を開くことが可能となるのである。とはいえ、公的領域は全き偶然性に委ねられるのではなく、活動者相互の「赦し (forgiveness)」と「約束 (promising)」によって、複数性を損なわない限りでの暫定的な共同性が確保され得るのであるが、ここ

でもアレントはニーチェの影響を受けているといふ<sup>(85)</sup>。アレントの活動者たちは「自律性や統一性という理想が強要する如き、自己の過剰で包括的な秩序化など必要としない。ただ、約束することが庸す脆弱な安定性のみが、活動の自由及び闘争の場としての自己というアレントの視座と両立するのである」<sup>(86)</sup>。

しかしながらホーニッグは、アレントがアイデンティティの実体性を解体する行為遂行的 (performative) な行為類型を導き出しながらも、それを公的領域における政治的活動にのみ限定し、翻って私的領域を他者の前の現れること無き生の空間として区別する点を論難する。ホーニッグの見るところ、古代ギリシアの政治思想「アレントは未だ囚われており、即ち「或る安定した空間、一つのアゴラ」或いは一つの市場 (agora)」への郷愁を脱し切れていないのであり、そのことは「革命について」における「共和国の創設 (foundation)」を巡るアレントの議論において明らかとなる。周知のようにアレントはアメリカ建国が自由の空間の非暴力的な創設行為たり得た所以を独立宣言中の「我々は信ずる (We hold)」という一文に求めるのであるが、斯かる一文が行為遂行的な発話行為であり外部に事実確認的な (constative) 基礎付けを持たない以上、確固たる政治秩序を構築することは出来ないのである。ホーニッグによれば、アレント自身のようにあり得べき公的領域の「はじまり」を夢想するのではなく、むしろアレントのアゴニスティクな活動を既存の公ノ私の区分の転換 (displacement) へと拡大してゆくべきなのであり、斯かる意味では「バトラーの「アゴニスティク・フェミニズム」こそアレント的政治を引き継ぐものである」。「私的領域が自明のものと看做される状況において、行為遂行的な政治の可能性を探究するのが、セックスとジェンダーの構成と制度が「本質的なものでなく」特殊なものに過ぎないことに焦点を当てるジユディス・バトラーである。バトラーは、私的領域の事実性——「義的な自然 (nature) の循環の、精神無き、苦難に満ち、そして抑圧的な反復としてアレントが実に効果的に描くところの——が、セックスとジェンダーというアイデンティティを日々再生産する行為遂行的言明であることを暴露するのである」<sup>(87)</sup>。こうしてホーニッグはア

レント思想が孕む古典的な側面と現代的意義とを区別し、後者を以って前者を克服すべきであると考えているのであるが、斯かる見解はまたW・コノリーにも共有されている<sup>(88)</sup>。コノリーによれば、アレントは画一主義や平準化の抑圧に抗しつつ、「政治的」領域、それ自体の内部に純粋なモデルを回復しようとする激しい誘惑に駆られている。為に、社会に内在する様々な争点を政治の領域から除外してしまっているのであり、「アレントのように社会的問題を排除すると、彼女自身が抵抗する類いの政治を結局のところ促進してしまふことになる」<sup>(89)</sup>。

だが、彼らがアレントを批判的に読み解いて提示する、「公ノ私」の区別を際限無く転換し続ける「限界無き、過剰な、統御不能な、予測不可能な、そして自己を驚愕させる…活動」<sup>(90)</sup>とは、一体如何なる「政治」を帰結するのであるつか。興味深いことに、斯かるホーニッグやコノリーのアレント解釈を「安易に過ぎる」として敢然と批判するのは、やはりアレントにおけるアゴニズムの契機を強調するウイラである。ウイラによれば、「世界への配慮 (care for the world)」を重視するアレントにおいて、「闘技のエートス」とはあくまで「公的自己」乃至「公的人格 (persona)」にのみ関わり、共通世界 (common world) を巡る自由な討議を促すものであり、ホーニッグやコノリーが唱導するニーチェ的な自己創造の技法とは決定的に異なる。後者の、「公ノ私」の区別を解体していわば「全てを政治化する」アゴニズムは、政治的なものを個人的なものへと帰着せしめることになりかねず、ウイラの見るところ、逆説的ながら「闘技行為を表現行為にしてしまふ」ことになる<sup>(91)</sup>。更に「問題は、この「コノリーらの主張する」類いのアゴニスティクな政治観が、個人或いは集団が抱く「基底となる形而上学的立場」はどれも根本的ではない、という一つの文化を前提としていることなのである」<sup>(92)</sup>。換言すれば、ホーニッグやコノリーのアゴニズムは全き偶然性や予測不可能性に政治行為を委ねるものではなく、様々な価値や信念の相違が互いに尊重され得る一つの文化的土壌という根拠に立脚しているものであり、その上で「ニーチェ的な意味で自己自身を「乗り越える」ことを主張しているに過ぎない」<sup>(93)</sup>。翻ってウイラにとって、闘技を拡散して「政治の個人化」を目指す

のではなく、闘技ポルテの劇場をアレントの政治的要諦たる「世界への配慮」へと方向付けることこそ肝要であり、それには善き公的精神乃至「文化」の陶冶が鍵となる——「政治的公共圏の健全さは、広い意味での公的文化の健全さと不可分である」<sup>(14)</sup>。

ところがヴィラの見るところ、アレントは斯かる公的文化の涵養を専ら公的領域における意見オピニオンと活動の自由にのみ委ねてしまい、公的な闘技ポルテが自己愛的な演技ナルシシタイルの反復に陥る危険性を顧慮していない。この点をヴィラは近著において、アレントのポリス論が示す二つの市民概念の相克、即ち美的闘技の唱道者たるペリクレスの市民と真正な公的精神を探究するソクラテスの市民との対立として捉え直している。前者においては「偉大さ——根本的に美的なカテゴリーに属する——があらゆる道徳的価値に優越する」のであり、アテナイを「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もと」たらしめんが為、市民各々がニーチェの高貴な獣さながらに「一つの芸術作品 (a work of art)」として競い合ったのであるが、その結果齎されたのはメロス島での虐殺をはじめとする殺戮と騒乱であり、更にはアテナイ自体の没落であった<sup>(15)</sup>。斯かる活動至上主義及び唯美主義の弊を防ぐものは批判的個人による思考 (thinking) であり、そこに「ペリクレス的理想の現代における偉大な賞賛者の一人であるアレントが、思考のモデルとしてソクラテスに目を転じる所以がある」。アレントが「二者の中の二者 (two-in-one)」による対話」と呼ぶソクラテスの思考は、「公的領域を——但し「プラトンのように」公的領域自体を道徳化することによってではなく、ポリスへの配慮と自己の魂への（思考を介した）配慮とを区別し、且つ後者から前者が派生するものと看做すことによって——脱 美学化する (de-aestheticize) 試み」を示しているものであり、ヴィラによれば、斯かる思考を備えた批判的市民こそ自由の政治に相応しいエートスを涵養する主体たり得るのである。にもかかわらず、アレント自身はソクラテスの思考を「非政治的」な——せいぜい明らかな政治的悪に対して「否」と言つ」に留まる——能力に限定して、その政治的意義を過小評価する<sup>(16)</sup>。何故なら、彼女は形而上学的真理の専制

に対して「人間の複数性が創り出す意見の多様性」を擁護することのみを重要視するためであり、「アレントはその苛烈なまでの反プラトン主義のために、意見の領域が外的な脅威に対して脆弱であることを過大視するもの、意見の領域の内部から生じる脅威についてはこれを看過してしまうのである」<sup>(17)</sup>。翻ってヴィラは、多数者による暴政の危険という大衆民主主義が孕む問題に直面して個人の精神的自由と公的参加の拡充とを両立させ得る公的精神の涵養を目指した「S・S・ミルを、ソクラテスの市民の系譜を継ぐものとして評価するのである」<sup>(18)</sup>。

ホーニッグとヴィラのアレント解釈には、アゴニズム理解を巡る互いの相違にもかわからず、或る共通の特徴が認められるように思われる。即ち、両者いずれも、複数の人々の間の（或いは、複数の人々に対する）個人の行為原理に政治的なるものの結節点を求め、そこから多様な差異を承認しまた他者に寛容たり得る公共文化を陶冶してゆこうとするのである<sup>(19)</sup>。換言すれば、彼らによるアレントのポリス論の批判的再解釈が示すのは、アゴニズムを標榜する政治といえども、正にそれが政治である限りにおいて、完全に起源＝原理無き (an-arche) 実践ではあり得ないということにほかならない<sup>(20)</sup>。蓋し、人間は世界内存在であり、故に人間の活動は無から (ex nihilo) 生起するものではあり得ず、或る原理＝はじまり (arche, principium) を有する。ただ、ホーニッグやヴィラが——のみならず殆どの解釈者が——アレント政治思想の根幹を成す「出生 (natality)」という原理＝はじまりを一顧だにしない点に、我々の疑問が存する<sup>(21)</sup>。

### 結びにかえて

序で引いた七二年の対話に今一度耳を傾けることにしよう。



・ H・モーゲンソー…貴方は何なのですか？……現代において取り得る諸々の立場の中で、貴方は何処に  
・ いるのですか？

・ H・アレント…私には分かりません。……私が考えるには、そうした立場などというものからでは、今世  
・ 紀の現実の諸問題は、何一つ解明されないのですよ。

その後四半世紀余りに亘って、アレントの言う「今世紀の現実の諸問題」とは何か、そしてそれらを如何にして「解明」すべきかを巡って様々な解釈が為されて来たのであり、本稿において我々はその主要な潮流を可能な限り現代政治理論のコンテキストに照らしつつ概観することを試みた。新たなアレント像を求める解釈の試みは現在も盛んに行われているが、差し当たり我々は本稿の整理を踏まえ、以下の二点を指摘して稿を閉じることにしたい。

第一に指摘しておきたいのは、諸々のアレント解釈が示す、一見すると互いに共約不可能と思われる程の振幅ではなく、解釈手法における顕著な共通性である。即ち、本稿で取り上げたどの解釈者も、アレントのテクストから二つの相対立する契機——アリストテレスの慎慮／カント的主観主義（ベイナー）、ハーバーマスの近代公共圏／ハイデガーの反近代主義（ベンハビブ）、闘技的フェミニズム／古典的公 私二分法（ホーニック）、ソクラテスの市民／ペリクレスの市民（ヴィラ）、等々——を析出して「区別」し、その一方を以って他方を「批判」乃至「克服」しようとする。その主要な関心は、アレントという思想家に或る一貫した問いや思考様式を見出すことではなく、「現実の諸問題」の解明に資する要素を任意に析出し、更にそれを「現代において取り得る諸々の立場」——古典的共和主義、政治的実存主義、不本意な近代主義、道德的個人主義、ラディカル・デモクラシー、ポスト・モダンズム、フェミニズム、等々——に接合することに存する。斯かる傾向は現今益々強まっていると思われ、解釈者各々が依拠する「諸々の立場」がアレントのテクスト読解に投影され、彼の人の名を冠して行われる「諸々の

立場」の論争が「アレント・ルネッサンス」なるものの大半を占めていると言っても過言ではない。

ならば、斯かる「諸々の立場」の間の論争それ自体は、何を開示しているのであるのか。ここで我々は、アレント解釈が示す第二の特質として次の点を強調せねばならない。即ち、現代のデモクラシーや市民社会をより善く発展させ得るような——個人の自律性と他者への寛容が両立し得るような、アイデンティティの複数性を損なわずに一定の合意形成を可能ならしめるような——「エートス」の陶冶に、アレント政治思想の現代的意義を見出すべきである、という結論においてどの解釈者もほぼ一致するといふ点である。多くの解釈者がそれぞれの問題関心に従ってアレントという思想家に「radical」という修辭を与えているが、少なくとも我々には、彼ら各々が依拠する「諸々の立場」の間に根源的な懸隔や断絶を見出すことは出来ない。例えばラディカルな反基礎付け主義という評価をしれば受けるアゴニズム理論でさえ、先進諸国におけるリベラルな政治社会を自明の前提として承認した上で、そこで育まれて来た「文化（culture）」なり「公共精神（public spirit）」なり「市民性（citizenship）」なりをより他者に寛容なものへと涵養すべきことを説くのに終始するものであり、当然ながら、その論敵たるロールズ流のリベラリズムやハーバーマスのな公共圏の構想を根底から覆すものではない。例えばカントの普遍主義から出発するベンハビブとニーチエの闘技を重視するホーニックとの間に、「政治とは何か」という問いを巡る根源的な見解の相違を看取することが出来るであろうか——両者は等しく、いわば「多様な差異への配慮」と「普遍的（たり得る）理念」とを共に重視すべきこと、そしてそれら二つの方向性を架橋し得る善き道德的態度を育むべきことを訴える。無論そこには二つの方向性の何れをより強調すべきかという主張の力点における相違が残り、その微妙な差異こそが現代政治理論が問うべき主要な争点であると評価すべきであるのかもしれない。メタ物語が自明性を喪失した現代世界において、個々人の自由や差異性の尊重と共同体の同一性とを両立させようとするならば、民主的な文化なり寛容な伝統なりという「慣習倫理」を自明の物語として承認し、それを手摺りとして個と共同体とを結ぶ他ない

のかもしれない——これが現代政治理論の可能性の萌芽であるのか或いは閉塞状況の証左であるのか、俄かには判断し難い。

しかしながら「アレント解釈者として我々が指摘せねばならないのは、「慣習倫理」に議論を収斂させ、それに依拠して「諸々の立場」を主張している限り、アレントという思想家の問いを捉えることは決して出来ない——『その立場などというものは、今世紀の現実の諸問題は、何一つ解明されない』——ということである。蓋し、アレントの思考のトポスである「過去と未来の間」とは、旧き慣習倫理がもはや無く、しかし新たなそれも未だ無い「裂け目」にほかならない。そこで猶新たな倫理を創出せんとするならば、手摺り無き「はじまり」という難問に直面せざるを得ないのであるが、正に斯かる難問こそアレントの言う「現実の諸問題 (real questions)」であることは言を俟たない。ここで我々は、本稿第(二)節の末尾に示した問いに再び立ち戻る。

… 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が如く、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。

アレントにとって西欧政治思想史とは、自由の劇場たるポリスがその瓦解の過程において自由の内に恣意的な暴力を容易に導き入れてしまう人間存在の脆さを十全に開示し、そして斯かる脆さを超克すべくプラトンがイデアに基づく理想政体の制作を構想して以来、二〇世紀におけるハイデガーの「国家 作品」に到る迄、物理的暴力に拠らざる政治秩序の創設を求めながらも「制作」という暴力の導入に陥り続けた苦難の歩みである。正しく、「はじまりが暴力と密接に結びついている」ことを「我々の歴史……」が、それを裏付けているように思われる (seems to

be)」。しかしながらアレントは、斯かる自明にして強固な信念に敢えて抗い、一人ではなく複数で生きる人間存在が言葉によって他なる者に応答し、暴力に拠らずして共に生きる世界を創出する瞬間、即ち政治 倫理的なるものの「はじまり=原理」の可能性を探究せんとするのである。斯かる「はじまり」とはしかし、我々の通例の意見 (doxa——私にはそう見える *dokai moi*) に反する何ものか、即ち逆説 (*para-doxa*) であり、これを敢えて問うことはそれ自体難問 (*a-poria* 非道) にほかならない。アレントにとって、それは紛れも無く西欧政治思想史を貫く難問——「この裂け目は近代の現象ではないし、恐らく歴史的なものですらなく、地上に人間が存在したのと同じくらい古いと思われる」——であり、それ故に現代の人間が直面する難問である——「この裂け目は、万人が感覚で捉えることの出来る現実 (reality) となり、万人にとってアポリアとなった。即ち、政治的な意味を持つ事実となったのである」<sup>(10)</sup>。

斯かる難問こそ文字通り「根源的」な、従って慣習倫理なるものによつては断じて架橋し得ないアレントの問いにほかならない。ならば我々は、その思想的生涯のはじまりを画すアウグスティヌス論の序文においてアレントが語った一節を解釈の指針とすべきではなからうか——「我々が為すべきことは、諸々の矛盾を矛盾のままに際立たせ、矛盾として理解しながら、それらの背後に存するものを理解することなのである」<sup>(11)</sup>。少なくとも、アレントの遺したテクスト群を取捨選択して矛盾を如何に (how) 回避するかを競うのではなく、矛盾の背後に存する問い、即ち政治とは何か (what?) というアレントの問いを読み解かんとする者にとっては、右の一節こそが探究の「はじまり=原理」であると我々は信ずる。

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) Gray, J. G., "The Abyss of Freedom—And Hannah Arendt", *Hannah Arendt: Recovery of the Public World*, p. 243-4. 他だ' Jonas, H., "Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work", *Social Research*, vol. 44, no. 1, 1977, pp. 25-43. 他参照の「自由」はヨナスのうちに自身哲学者であり、それ故アレントの「哲学者」のこと——彼女自身は斯かる呼称を認めたことでも——の言葉を借りて「自由」は、彼女による「政治」と「哲学」の区別は克服せられるべき問題にはかならなかった。「自由は、自由それ自体ではなく、或る目的 (goal) を目指す人間の諸行為のうちの構成要素なのである」(Gray, op. cit., p. 243)。別言すれば、自由の目的を問うには人間存在の本質 (人間とは何か) を探究する「哲学的人間学」が不可欠であり、「観照的性」と「活動的性」とは分たれてはならぬことである (Jonas, op. cit., p. 27f.)。
- (2) 「自由の深淵 (abyss of freedom)」と題された『精神の生活』の第二章「意志」の最終章は、次のように結ばれている——「我々は往々に来たところより自由である運命付けられていく...であるとするは、斯かる袋小路を打開し或いは解決する道は、別なる精神的能力に訴えること以外にはあり得ない。即ち、始めるという能力に劣らず不可思議な判断力と心の能力...」(*The Life of the Mind*, vol. 2, p. 217. / 邦訳『精神の生活』、二五八頁、強調は原文)。
- (3) Gray, op. cit., p. 245./ cf. Gray, "Winds of Thought", *Social Research*, vol. 44, no. 1, 1977, pp. 44-62. また、シカゴ大学のアレントの学生であった M. ナンバーも「問題の核心は判断力である」と指摘する (Denneny, M., "The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment", *Hannah Arendt: Recovery of the Public World*, p. 245.)。
- (4) *BPF*, pp. 219ff. / 二九六頁以下。カントの「判断力批判」からの引用は、岩波文庫の篠田英雄訳を参照した。
- (5) *ibid.*
- (6) cf. Arendt, "Understanding and Politics", *Partisan Review*, vol. 20, no. 4, 1954.

- (7) Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited and with an Interpretive Essay by Beiner, R., Chicago U. Pr., 1982 (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)。以下、同書からの引用は *LKPP* と略記して頁数のみ示す。
- (8) 例えばジエハは、『カント講義』公刊の後、アレントの判断力論には一定の評価を与えている (今井道夫・吉田徹也・佐々木啓・富松保文訳『力の場——思想史と文化批判の間』、法政大学出版社、一九九六年 (原著1993)、九三—一〇七頁、二二六—二七頁)。
- (9) Beiner, R., "Interpretive Essay", *LKPP*, p. 91 / 一三三頁 (傍点引用者)。
- (10) *ibid.*, p. 91-3 / 一三三—三九頁。
- (11) *ibid.*, p. 104 / 一五七頁。
- (12) cf. *BPF*, p. 241 / 三三三頁以下。
- (13) Beiner, "Interpretive Essay", p. 104 / 一五七頁 (cf. *BPF*, p. 221f. / 二九二頁以下)。
- (14) *ibid.*, p. 135 / 二〇四頁以下。ベイナーが依拠するカッターは、周知の通りカントが「共通感覚を主観的な原理に還元した」ことを批判している。「趣味を真の『共通感覚』と呼ぶべき」もはやカントは、我々が先に述べた「アリストテレスからウァーゴに到る」共通感覚という概念の偉大な道徳的、政治的伝統を全く考慮に入れていない」。カントの共通感覚は、第一に「或る特定の領域に制限されない」、からず「普遍性を有する」のであり、第二に「主観的で個人的な諸条件をすべて捨象して」るが故に「共通性を有する」のであり、「同じく両方向において」の「同じな『感覚』の普遍性」は、捨象される前のもの「共同性」に属して「私的」に規定されるのである。第三に、共通性を基礎付け共同体を創出するものにおいて「積極的に規定される」という記述は「私的」(Gadamer, H-G., *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, 1960, S. 49 / 藤田他訳『真理の方法』、法政大学出版社、一九八六年、六一頁以下)。
- (15) cf. Bernstein, R., "Judging: The Actor and the Spectator", *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, Polity Press, 1986, pp. 221-37. / Benhabb, S., "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought", *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, 1992, pp.



121-44. / Hutchings, K., *Kant, Critique and Politics*, Routledge, 1996, pp. 81-101 / 牧野英一「遠近法主義の哲学——カントの共通感覚論と理性批判の間」、弘文堂、一九九六年、第二章、ノ藤田潤一郎「共同性への関心と美的無関心——フランス第三共和制の精神的理解のための予備的考察」、『関東学院法学』第十卷第三・四合併号、九四—一〇〇頁。尤も、右に挙げた論者はハイネー同様アレントのカント解釈上の難点を指摘してはいるが、アレントの判断力論そのものの理解についてはハイネーと見解を共有しているわけではない。

- (16) Beiner, "Interpretive Essay", pp. 97ff ~ 145頁以下。
- (17) *ibid.*, p. 92 ~ 138 ~ 九頁(強調は原著)。
- (18) *LKPP*, p. 71, 75f ~ 108 ~ 九、一七頁。
- (19) Beiner, "Interpretive Essay", p. 139f ~ 1110頁以下。
- (20) 我が国で最も早い時期にアレントの『カント講義』に注目し、カントの美的判断力をアリストテレスの慎慮の方向で解釈することを試みた研究として、以下のものがある。小野紀明「カントにおける二つの共同体論」、小笠原弘親・市川慎一編『啓蒙政治思想の展開——近代政治思想の研究』、成文堂、一九八四年、二五九—九一頁。

- (21) cf. Haler, A., "Hannah Arendt on the 'Vita Contemplativa'", *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, pp. 144-59. / Walmer, A., "Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason", *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, pp. 33-52.

- (22) 注(15)に挙げた諸論者を参照。或る論者の表現を借りるなら、「ハイネーはカントのカントとアレントのカントを区別し損ね」であり、それ故アレントがカント判断力論を批判的に参照していることを適切に捉えていない。(Gottsegen, M. G., *The Political Thought of Hannah Arendt*, State University of New York Press, 1994, p. 188)° また、早い時期にハイネー解釈を批判している論文として次のものがある。川崎修「ハンナ・アレントの政治思想——哲学・人間学・政治理論」、『国家学会雑誌』第九七巻九・一〇号、一九八四年、六八—九頁。

- (23) ハイネーが解釈するように、前期アレントの政治的共同体をアリストテレスの慎慮の共同体と同一視することは困難である(Villa, D., "Modernity, Alienation, and Critique", *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, ed. by Calhoun, C. and McGowan, J., University of Minnesota Press, pp. 193ff)° アレントの助手を務めた「コーンが伝えるように」これは、アレント自身「判断力は慎慮ではない(Urteilskraft is not phronesis)」と強調していたこと( *ibid.*, p. 196)° また、そもそもアインマン裁判をアレントの思想形成上の切断面と看做す視座の妥当性が問われなければならないことである。ヤング・プリューエルはその伝記の中で、ハイネーのように後期の判断力論が政治的性質を喪失したと断定することは避けているものの、政治的な悪(evil)を巡るアレントの理解がアインマン裁判を境に転換し、判断力論を含むアレント晩年の精神的生々さを齎したと主張する(Young=Bruehl, *Love for the World*, pp. 367ff./四八九頁以下)° 及びditto, "Reflections on Hannah Arendt's The Life of the Mind", *Political Theory*, vol. 10, no. 2, 1982, pp. 277-305)が、R・バーンスタインはこれを批判し、「アインマン裁判もまた彼女の思考の「責任の内」に把握すべきであること」を、詳細なテキスト読解を通じて検証している(Bernstein, R., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, 1996, pp. 137-53)° 我が国で基本的な後者同意する。しかしながら、バーンスタインもまたアレントの判断力の曖昧さに困惑を隠さず( *ibid.*, pp. 171-8)° アレントの判断力概念の射程と意義を十全に論じることは現在の我々には手に余る難題であるが、それは彼女の最初期から晩年に到る思考の連続性の内に把握されるべきではないことだけは確かであると考ええる。

三〇年代から四〇年代にかけての——ハイネーが殆ど参照していない——アレントのテクストが示すのは、「イェルサレムのアインマン」から『カント講義』及び『精神の生活』に到る晩年の彼女の思考との連続性にはかならない。例えば、四四年のエッセイ「パリアとこのユダヤ人——隠された伝統」において、アレントは次のように述べる。「政治的に言えば、反抗者たらんとしないパリアは誰であれ、自分自身の立場を、それが象徴している人類(mankind)への毀損に対して、責任の一端を負っているのである。…人間は、自らその条件を創り出した世界の内へ、人間が人間に行うことに対して責任を引き受けなければならないのだから」(Arendt, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, edited with an introduction by Feldman, R. H., Grove Press, 1978, p. 77f)° 後年アレントは「イェルサレムのアインマン」に於いて、元ナチス親衛隊将校アインマンが「人類(mankind)に対する犯罪」の故に極刑に処せられるべきであると主張する( *Eichmann in Jerusalem*, pp. 267ff ~ 110六頁以下)° そのアインマンの「陳腐な悪(banal evil)」が如美に示した「想像力(構想力 imagination)の欠如」及び「全能無思考性(thoughtlessness)」( *ibid.*, p.

287～291頁——本稿(一)の注(27)を参照)に抗すべく精神の生の探究に向かった晩年のアレントは、「カント講義」の第三章において、カントの「人類(mankind)の根源的契約」とは「あらゆる単独者の内に現前する斯かる人類の理念」であり、「活動者」の注視者が一体となる地点、であると論じ、更に次のように述べる。「いわば活動にわたっての定言命法は、次のように読み取ることが出来る。『常に、斯かる根源的契約が一般的な法へと現実化され得るような格律に基づいて活動せよ。』」(LKPP, p. 74f. ～115頁)。「ユリデマメント」が「カントにすれば単なる理念(idea)に過ぎない」根源的契約を、彼女の思考の根幹を成す世界内存在の複数性という存在論的視座から読み解いていることは、カントの「社交性」を巡る次の論述から確かめられよう。カントにおいては「社交性は文明の進行過程を通じて追求されるべき目的」に過ぎないものであるが、「反対に、我々がユリデマントに見出すものは、社交性とは人間であるユリデマントの目的ではなく、正しく起源であるユリデマントのvery origin, not the goal, of man's humanity」(ibid., p. 73f. ～113頁)。蓋し、人間が人間たることの「起源」とこの社交性とは「出生(natality)」に淵源する人々の複数性——「人々の間に存在するユリデマント(inter homines esse)」(HG, p. 7 ～10頁)——にほかならない。アレント解釈そのものを目的としていない本稿においてはこれ以上論じることは控えるが、少なくともアレントのカントへの着目がハイネーが主張するように実践的、政治的領域からの彼女の離反では決してなく、逆に考察の深化を示していること、加えてアレントの判断力論は、彼女の最初期からの——正確には一九九年のアウグスティヌス論以来の——一貫した探究構造を考察すること抜きには捉えられないことを強調しておきたい。

- 「アリア論以来のアレントの思考の一貫性については、差し当り以下の拙稿を参照。『ハンナ・アレント——政治という難問』、富沢克・古賀敬太編『二十世紀の政治思想家たち——新しい秩序像を求めて』、ミネルヴァ書房、二〇〇二年。
- (24) ハイネー『政治的判断力』、浜田義文監訳、法政大学出版局、一九八八年(原著1983年)を参照のこと。同書では、ハイネーは彼のいう前期アレントの判断力にのみ焦点を当てて肯定的に評価している。尚、我々は議論を単純化する為に、ユリデマントに做ってハイネーの解釈的視座を共同体主義に帰差すもの(Villa, op. cit., p. 194)例えは同じくカタマーの解釈学から人間を「自己解釈する動物」と位置付けるハイネーの師、テイラーのそれに近いものと看做すが、(cf. Taylor, C., *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, 1985)ハイネー自身

自身の立場がテイラーを含めた所謂共同体主義とは異なるものであることを示す(Barber, R., *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory*, University of Toronto Press, 1997, pp. xi-xii, 154-7)ハイネーの理論的立場は、千葉真にいわば「一種の『市民的[公民的 civic]徳性』を留意したシチズンシップの概念」の再興を目指す。B・バーバーと同様の「市民的[公民的 civic]共和主義」である(千葉『ライカール・デモクラシーの地平——自由・差異・共通善』、新評論、一九九五年、二二八～九頁)。実際、バーバーはハイネーの解釈に依拠してアレントを批判している(Barber, *The Conquest of Politics*, pp. 197ff.)。

- (25) 「ハンナ・アレントはジョン・ロールズがカントの道徳哲学に対して為したことを、カントの美学に対して為そうとしたと画するに等しい。即ち、カントを脱超越論化(detranscendentalize)して、そこから政治哲学を導出しようとするのである。ユリデマントの超越論的哲学は本来的に実践的地平から遊離しているが故に、アレントもロールズも仮設的な想定を克服するところが——せいぜいアフリオリシ主義の原理が現象界において表現される「かのちんぽ(as if)」想定によるユリデマント——由来なところ(Beiner, "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures", *Philosophy in a Time of Lost Spirit*, pp. 190ff.)。そのユリデマントの同一視を、ロールズ自身は認めないであろう。実際ロールズは『政治的リベラリズム』の或る脚注にも同じく、「ハンナ・アレントによって強力に且つ悲観的に表現されている公民的ヒューマニズムの形態(彼女が想定するのは古代ギリシアである)」を、当然ながら自身の立場と相容れないものと看做す(Rawls, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993, p. 206, n. 38)。
- (26) Benhabib, op. cit., p. 134.
- (27) LKPP, p. 76 ～117頁。
- (28) cf. d'Entreves, M. P., "Arendt's Theory of Judgement", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, pp. 245-60./Curtis, K. F., "Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the Work of Hannah Arendt", *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, pp. 27-52.
- (29) 前掲の川崎修「ハンナ・アレントと現代政治哲学の隘路」は、八七年の段階でこの点を鋭く抉り出した論文である。それによれば、アレント解釈の傾向は主に三つに大別される。第一は共同体主義と親和的な「アリストテレス主義」の方向

であり、第二はハーバースマスやアーベル更にはロールズにも相通し得る「カント的普遍主義」の方向であるが、これらは基本的にペイナーが見出すアレントの「二つの判断力論」に相応している。第三として挙げられるのが、政治的決断主義に陥りかねない「モダニズムのエネルギー」に着目するジェイラの解釈である。「過去との連続性の徹底的・意識的な断絶と、全く未知なるものへの新たな出発点となるべき。現在への賛美をもってモダニズムの精神と呼ぶならば、活動」とは、このモダニズムの精神の政治的発現にはかならない……活動は、それ自体としては無定形なエネルギーなのだ(二二五頁)。著者の見るところ、「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、それ自体パラドクシカルな企て」(二二六頁)なのであるが、これはひとりアレントのみならず、「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」というコンテクストのアポリア」に関わっている(二二八―九頁、強調は原著)。我々が以下に概観する九〇年代のアレント解釈とは、斯かる「コンテクストのアポリア」をアレント読解を通じて克服しようとする試みであると言えるだろう。

- (30) ポストモダンの潮流の精神的な位置付け——近代のみならず古代ギリシア哲学以来の現前の神話に対する異議申し立てであること——を踏まえ、その政治理論への影響を整理したものととして、以下を参照のこと。小野紀明『二十世紀の政治思想』、岩波書店、一九九六年／同『政治概念に関する一考察』、『法学論叢』、第一四五巻五・六号、二〇〇〇年。
- (31) リオタール、J.F.『ポストモダンの条件』、小林康夫訳、水声社、一九八六年(原著1979)、六―九頁。
- (32) 周知の通り、ハーバースマスは「F・リオタールの著作を通じて一種のキャッチフレーズのようになってしまった」ポストモダン」……ポスト構造主義の理性批判」による「挑発」に対し、「近代」という「未完のプロジェクト」を完遂せんとする(三島憲一・巒田収・木前利秋・大貫敦子訳『近代の哲学的ディスクルス』、岩波書店、一九九〇年(原著1985)／v頁)。リオタールによるハーバースマス批判については、前掲『ポストモダンの条件』一六〇頁以下を参照。
- (33) cf. Benhabb, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, pp. 203ff./Bernstein, R., *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, The MIT Press, 1992, pp. 312-3 (谷徹・谷優訳『手すりなき思考——現代思想の倫理 政治的地平』、産業図書、一九九七年)。「ポストモダンの知は…差異に対する我々の感受性をより細やかに、より鋭く、また共約不可能なものに耐える我々の能力をより強くするのである」(リオタール、前掲、一頁)とすれば、対話実践の行なわれる文脈やまたそこで出会われる他者の多様性に対する「感受性」をハーバースマスの規範的合意理論に組み込んでゆくことが彼らハーバースマス派の理論的関心なのであり、例えばバーンスタインの次の一節はそれを示すものと言える。「マリダ、フーコー、リオタールその他の論者が重要なのは、偽りの、合意や対話も共同体、偽りの、我々の内に隠蔽された諸々の危険性に警告を発するその『否定的、で用心深い道徳的懐疑主義のためだけではない。彼らが重要なのは、彼らの言わんとすることを考え抜き、彼ら自身の道徳的情熱を理解しようとするならば、我々は対話的コミュニケーションの合理性という脆弱だがしかし不変の理想——尊重されるよりも裏切られることの多い理想ではあるが——に引き戻されることである」(Bernstein, p. 52)° また、以下を参照のこと。Honneth, A., "The Other Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism", *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, 1995, pp. 289-323.
- (34) White, S. K., *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice & Modernity*, Cambridge University Press, 1989. ハーバースマスのコミュニケーション理論は「疑似カント的 (quasi-Kantian)」ではあるが「伝統的なカント主義の基礎付け主義」とは区別される「非基礎付け主義的普遍主義」である (ibid., p. 129f.)°
- (35) White, S. K., *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge University Press, 1991, p. 7 (『政治理論とポストモダニズム』、有賀誠・向山恭一訳、昭和堂、一九九六年)。
- (36) BPPF, p. 89 ― 110頁°
- (37) Arendt, *The Jew as Pariah*, p. 68 (強調は原著)。J.J.J.の「構想力」への言及は、アレントのカント判断力理解の端緒を看取するに及ぶ出来事。事実アレントは「隠れた伝統」の内でも「最も新しいパリアの類型」と位置付けられる (cf. ibid., p. 82) カフカを論じた小品の中で、カフカの創作活動の根底にある「構想力 imagination」をカントの「構想力」と同じくして看做しつつも ("Franz Kafka: A Reevaluation" (1944), *Essays in Understanding*, p. 77.)°
- (38) Disch, L. J., *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, 1994, p. 18.



(39) マキレウスは「古代ギリシアの活動の原型 (prototype)」であるが (HC, p. 94 ~ 111 三頁)「チャット」に於いて「アント」が「マキレウスの如き」ホメロスの原型を持ち出すのは「これを推奨する為ではなく、批判する為なのである」(Disch, *op. cit.*, p. 75)。「これは、アントの活動を一種の行動至上主義として批判するシエイヤケイティブへの反論であるばかりでなく、次節で取り上げるホーニツクの「マロニスム」解釈と同一線を画するものである」。

(40) *ibid.*, p. 84. 「チャットは、リウールのアントと鑑別を依拠して」(cf. Ricoeur, P., "Action, Story, and History" (1983), *The Realm of Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*, ed. by Garner, R. Peter Lang, 1990, pp. 149-62)「活動の脆や (frailty) を救済する制作行為 (work) による物化の重要性を指摘する」(この点について、前掲拙稿「ハンナ・アントの活動概念 (一)」を参照のこと)。「ジョー・ハッシュ」が「行ったアントの物語論の意義を、M・ヌスバウムによる古代ギリシア悲劇解釈 (本稿 (一) の注 (2)) の視座から評価していることは興味深い。ヌスバウムによれば、ギリシア悲劇のモナーフとは神ならぬ人間の世界における「善の脆や」であり、それ故に必須となる実践的能力、「この状況の個別性に鋭敏に反応する知的能力、想像力、感情に基づくような種類の実践的理解力」を探究した涵養の「ジョー」(Nussbaum, *op. cit.*, p. 191)。「チャット」に於いて「これはアントにおける「批判的理解」」(註世藤) (Disch, pp. 111-2, 139.)。cf. Pirro, R. C., *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, Northern Illinois University Press, 2001, pp. 7f, 24f, 151ff.

(41) Disch, *op. cit.*, p. 143. 「ジョーが「アント講義」」に於いて「アントの原書の "allgemein" を敢えて "universal" と訳す "general"」と訳したアントの意図が理解を乏しく ( *ibid.*, p. 151f. )。cf. Barnouw, *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, p. 21f.

(42) リオータルと異なり「アント」が主張するのは「諸々の差異が「この共通の尺度を公分母」(HC, p. 57 ~ 115 頁)「この還元不可能なジョー (irreducibility) への「差異の共通不可能性 (incommensurability) にはなす」(Disch, *op. cit.*, p. 40——強調は原稿) またハーバーマスが「コンセンサスに基づく...正当化」を重視するの「対して」アントの場合「複数性、即ち還元不可能な諸々の個人の立場の個別性が「コンセンサス」という理想より遙かに重きを置かれる」のであり、前者が個別の文脈を離れた文字通りの不偏性を発話者に要求するのに対して、アントの発話者は「位置を有す

不偏性 (situated impartiality)」に於いて「不偏性」( *ibid.*, p. 89f. )

(43) Benhabib, "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative", *Social Research*, vol. 57, no. 1, 1990, p. 167.

(44) Young=Bryehl, *For Love of the World*, p. 56 ~ 100 頁

(45) Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, 1996, p. 14f.

(46) *ibid.*, p. 19f.

(47) *ibid.*, pp. 47-56, 123ff. 「ジョーはアントは「アント」の活動の区分 (本稿 (一) の注 (6)) に依拠してあり、アントのポリスを基本的「シエイヤ」の実存主義的解釈に即して理解しようとする言えよう。例えば次の一節を参照。「ポリスの空間が「可視性 (visibility)」、透明性 (transparency)」、そして理想に統合されているのに対して「一八世紀のサロンは「可視性、」統合されたものである」の「透明性、は必須ではない。その行為様式は、自己を現れさせようとする意識のジョー——自己は別のものを裁くことも含めし——なのである」( *ibid.*, p. 20)。

(48) *ibid.*, p. 185.

(49) *ibid.*, pp. 199-200. ハーバーマスは「アント」によるカントの「視野の広い思考様式」の再評価を「「リウール」に於いて「アント」の概念の最初のアントロキ」(Habermas, J., "On the German-Jewish Heritage", *Telos*, vol. 44, 1980, p. 130)。「ジョーはハーバーマスに於いて、アント的な公的領域モデルは次の二点において克服されるべき難点を孕む。第一は、古代のポリスに範を求めた限りアントの公的領域は現代的意義を失うという点であるが、これは「人間の条件」を論難するアンハビブが批判する点でもあると言えよう。しかし、第二にハーバーマスは「アント」がその判断力論において「意見」と「真理」をあくまで区別するところを批判する。「代表的思考」——それは諸々の実践的視点の一般化可能性を、即ち諸規範の正統性を吟味する——が或る深淵に於いて論証から切断されていなくなれば、共通の確信から成る権力に対してもまた、一つの認識論的基礎が要求され得るのである。...「しかし」アントは認識と意見との間に議論「ジョー」は埋めようとする出来な「深淵」を開けて「その見出しのジョー」(Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", p. 23)。「これは、ローエルのサロンの公共圏のモデルと看做すアンハビブに於いて、過大な要求である」(次注参照)。

- (50) Benhabib, *Situating the Self*, pp. 107-13. ベンハビブにすれば、ハーバーマスの公共圏は原則としてすべての発話者に開放されているため、「中立性」の名の下に非 公的と看做される争点を排除するリベラリズムの弊を逃れてはいるものの、厳密な「コンセンサスを要求する余りやはり公共圏における討議の主題を過度に限定してしまつ傾向がある。むしろ「公共的空間及び公共的討議についての批判的モデル」換言すれば公共性そのものを問題化する議論領域が必要であり、「同じで我々はフェミニストとしてハーバーマスの社会理論を批判せねばならないと同時に、彼の理論と弁証法的な同盟関係に入らねばならぬ」(p. 113. ——強調は原著)。
- (51) *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 211-5.
- (52) cf. 齋藤純一「政治的公共性の再生をめぐる——アレントとハーバーマス」藤原保信・三島憲一・木前利秋編『ハーバーマスと現代』新評論 一九八七年 二五五〜七四頁。Fraser, N., "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Habermas and the Public Sphere*, ed. by Calhoun, C., The MIT Press, 1992, 141.
- (53) *Situating the Self*, p. 141. ベンハビブのみならず、アレントを現代デモクラシーの文脈において評価しようとする論者には、アレント思想の現代的意義を「デモクラティックな文化やエートス(の陶冶)」と結論付ける傾向がある(以下、我々の興味を引く)。cf. d'Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, pp. 164-6. / McGowan, J., *Hannah Arendt: An Introduction*, University of Minnesota Press, 1998, pp. 166-79.
- (54) 政治思想史の領域におけるハイデガー解釈の変遷については、小野紀明『美と政治——ロマン主義からポストモダン主義』岩波書店 一九九九年 第四章の序論を参照のこと。
- (55) cf. *HG*, chap. 39-45.
- (56) Zimmerman, M. E., *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art*, Indiana University Press, 1990, pp. 197-9. アレント自身 五四年の公演の中でハイデガーの「世界像の時代」と「技術への問い」を「時代の精神状況」の卓抜な分析として評価している("Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought", *Essays in Understanding*, p. 441, 447n)。

- (57) 本稿(一)の注(80)の箇所を参照。
- (58) 本稿(一)の注(45)に挙げたH・ヒトキンの研究も参照のこと。
- (59) 周知のハーバーマス——彼もやはり後期近代における悟性の優位と技術的合理性の支配による「生活世界の植民地化」を問題視するのであるが——によるハイデガー批判を確認しておこう。「ハイデガーの獨創性は、近代における主体の支配を形而上学の歴史に即して位置つけたところにある」が、しかし「ハイデガーは理性と悟性との差異——この差異を掘り所としてヘーゲルは啓蒙の弁証法をまだ展開できたのであるが——にはほとんどの目を向けない」、即ちハイデガーは対話的合理性と技術的合理性とを一括して解体しようとするために、その近代批判の規準そのものを自ら破壊する「遂行的矛盾」に陥らざるを得ず、にもかかわらず救済されんが為に「新しい神話という形をとった理性批判の欲求…を存在論化する」という袋小路に陥ってしまうのである(『近代の哲学的ディスクール』、一三四〜四八頁)。要するにハーバーマスによれば、ハイデガーの近代批判は彼の哲学の内在的欠陥と表裏を成すのである。
- 右を敷衍するならば、彼の高弟たるアレントの近代批判は彼女の政治思想の内在的欠陥の一表現であることになり、更に三三年当時のハイデガーのナチへの関与という事実を助案するならば、その欠陥は極めて重大なものと化す。ハーバーマスのハイデガー批判と同様の見地に立ちつつアレントを厳しく批判するR・ウォリンの解釈は、その好例である。「ハンナ・アレントとマルティン・ハイデガーは共に、ドイツの不幸の所以を明かす。彼らは共に、ナチズムを特殊ドイツ的な現象ではなく何よりも先ずヨーロッパの現象として解釈する」(Woln, R., *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Lowith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, 2001, p. 31f) それによつて「ホロコーストは何よりも先ず、『近代社会』の産物である」と規定され、更にアレントがナチス官僚アイヒマンを思考の喪失として「凡庸な悪」によつて特質付けるのも同じくアウシュヴィッツの惨禍をドイツの問題から現代大衆人——「世人(das Man)」——一般の問題へと掲げかえる為であり、結果としてハイデガーのナチ関与に免罪符を与えることとなる。ほかりでなく、そこにはアレント政治思想そのものの重大な問題点が浮き彫りにされる。即ち「アレントは自身を、ヨーロッパにおけるより純粹にして崇高なる知的伝統たる精神(Geist)の伝統と同化せしめていた」こと、「彼女の政治思想が二〇年代ドイツにおける文明批判という露骨な反近代主義に根差すものであること」を示すものにほ

かならない (*ibid.* pp. 52-7, 63)。ウォーリンは結論として、七八年のジエイ論文とほぼ同様の評価を下す。「ハイデガーとアレントは共に『近代社会』の凡庸性と画一性を『行為 (action)』の力を用いて打破する道を求めた』であり、『ハイデガー同様アレントによって』政治は第一に実存主義的な自己肯定に関わる問題なのである』 (*ibid.* p. 67, 69)。ウォーリンのハイデガー批判については、同『存在の政治——マルティン・ハイデガーの政治思想』、小野紀明・堀田新五郎・小田川大典共訳、岩波書店、一九九九年 (原著1990)、特に三三三頁の注におけるアレント批判を参照のこと。

ウォーリンのハーバーマスの視座とは別の理論的立場に拠りながらも、同様にハイデガーとアレントの反近代主義をドイツ精神史の文脈に帰し、「マンゲロ・サクソンの自由主義的伝統との対比の上で——論難する解釈は少なくない。cf. Springborg, op. cit./ Pangle, T. L., *The Lost Spirit of Modern Republicanism*, Chicago University Press, 1991, pp. 49-53./ Barber, *The Conquest of Politics*, p. 53, 205.

(60) White, *Political Theory and Postmodernism*, p. 42. また、同書者による近著も参照。 *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton University Press, 2000, chap. 1.

(61) 周知のように、ハイデガーは『ヒューマニズム書簡』においてサルトル流の実存主義哲学が自らの存在論とは全く無関係であると主張する (渡邊二郎訳『ヒューマニズムについて』、ちくま学芸文庫、一九九七年 (原著1947))。アレントについて言えば、四四年——ナチ関与を巡ってハイデガーと最も険悪であった時期——にはハイデガー哲学を実存哲学の極北として論難しているが (『What is Existential Philosophy?』, *Essays in Understanding*, pp. 176ff.)、後述の見解を修正し、ハイデガーをサルトルらのフランス実存主義と明確に区別すべきことを強調している (『Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought』, *Essays in Understanding*, pp. 436ff.)。斯かるアレントのハイデガー評価の変化については差し当たり、以下の優れた先行研究を参照。cf. 川崎修「ハルナ・アレントはハイデガーをどう読んだか」、『思想』七八〇号、一九八九年／小野紀明『現象学と政治——二十世紀ドイツ精神史研究』、行人社、一九九四年、第五章。

(62) 例えば次の一節を参照。「能動性と受動性」為すことと思考することという通常の二分法を克服する方向性として放下 (Gelassenheit) について語ったとき、ハイデガーは、アリストテレス以来西欧思想を支配して来た行為概念よりも、更に広い行為概念、を示すことを企図していた。…ハイデガーにとっては、「前者の」狭隘な、本質的にアリストテレスの目

的論的な構想は、既に組立 (Gestalt) の途上にあるもので、行為は戦略的な理性に導かれた結果の算出と同一視されているのである。それ故目的論的な行為は、今日その成熟した果実たる技術社会と技術支配的政治を齎している。『技術の本質』、『構成要素なのである』 (White, op. cit., p. 46)。

(63) Schürmann, R., *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, trans. by Gros, C-M., Indiana University Press, 1987 (仏語版原著1982)。

(64) *ibid.*, p. 4.

(65) *ibid.*, pp. 237ff.

(66) *ibid.*, pp. 270ff. 斯かる解釈は、アレントが『精神の生活』の「意志論」において後期ハイデガーに与える評価と近似している。「意志が本質的に破壊的であること」ハイデガーの転回は元々の破壊性に抗するものである。斯かる解釈に従えば、技術の端的な本性とは意志する意志、即ち世界全体を意志の統治と支配に従属させることであり、当然ながら全面的な破壊が帰結されるのみとなる。そのした支配に代わるものは、為すがままに委ねること、であり、為すがままに委ねるといふ行為は、存在の呼び声に従って思考することなのである (『The Life of the Mind: vol. 2, p. 178』邦訳二―三頁)。一方アレントは支配意志ではない「はじめること」としての意志を探求せんとするのであり、それ故ハイデガーの思考への退却を批判するのであるが、シュールマンからすればこれはアレントが未だ人間中心主義を脱構築し切れていないことを意味する (Schürmann, op. cit., pp. 245ff.)。次注も参照のこと。

(67) シュールマンは『革命について』の中でアレントが挙げるアメリカ独立革命を初めとする範例に言及し、これを「強制的な力から公的圏域を解放した」とする試み」として評価している (*ibid.*, p. 91)。しかし前注でも触れたように、アレントが「人間の条件」において示す「古代ギリシアの権力概念における人間中心主義 (anthropocentrism)」は、シュールマンの見るとするハイデガーの「起源無き」行為概念の域には達していない (*ibid.*, p. 332, n. 64)。

(68) White, op. cit., p. 52. そもそも、ハイデガーが萌芽的に示すポストモダン的な「他者性への責任」によって、ハーバーマスの目的論的行為を補充することを企図するホワイトにとって、シュールマンの提示するハイデガーの根源的な反人間主義 (anti-humanism) なく受け入れられる筈も無い。そこで、ホワイトはハイデガーの「存在の開け」を、相互主観



的な他者に対する「道徳的 美的感覚 (moral-aesthetic sense)」へと読み換え、現代政治理論におけるその好例としてベンハビブによるハーバーマスの修正を挙げる (*ibid.*, pp. 73f, 102ff) ——無論シュールマンならば到底受け入れ難い、言ってみれば「余りに人間的な」読み換えであると思われるが。

ところで、「放下」を一つの到達点とするハイデガーによる人間中心主義の脱構築は、シュールマンによれば「マイスター・エックハルトが創始した伝統に属するもの」である (Schürmann, *op. cit.*, p. 235)。彼によればエックハルトの「何故と問い無き生 (Leben ohne Warum)」こそハイデガー理解の鍵であり、エックハルトとしての神と同様ハイデガーにとって「存在」への道はいわば否定神学的にのみ問われ得るものである。「本来的な時間性を理解する為には、本来的に実存する、必要がある。現象するがままの存在を思考する為には、人は自ら『全ての物 (Dinge)』を在るがままに委ね、なければならぬ。現前化の理由無き戯れに従う為には、『何故と問う』と無く生きる、必要がある」 (*ibid.*, p. 267)。存在を我が物にせんとする傲慢な (*hubris*) 意志を棄て去るときのみ、人間は「ただ…が在る」という事実を驚嘆 (*thaumazein*)、それを贈り届ける (*schicken*) 歴運 (Geschick) に感謝する ( *danken*) のである。斯かる理解は、ハイデガーの「思考」——政治思想ではなく——に関する限り、アレントの解釈と共通するものと思われる。アレントは「形而上学をその終り (= 目的 Ende) まで思考した」ハイデガーを称え、分けても「思考のはじまりが驚嘆であること」をプラトンと彼だけが語ったこと、そして斯かる驚嘆が「如何なる認識によっても緩和され得ない」ものでありながら、ハイデガーのみが驚嘆を「住処」としていたと述べている (Arendt, "Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt", *Merkur*, Heft 10, 1969, S. 896f, 898f)。一方、シュールマンのハイデガー読解に依拠しつつ、ハイデガー哲学の一貫した射程を存在そのものの脱構築と看做す——存在とは「…であり且つない」という現前と非現前の両義的な戯れである——のが、小野紀明『美と政治』序章及び第四章、及び同『政治哲学の起源——ハイデガー研究の視角から』、岩波書店、二〇〇二年、序章、である。

付言しておくならば、ハイデガーを後期の思想から読み込む場合、如何にして彼のナチス関与を説明すべきなのか、という難問が残らざるを得ない。一切の支配意志を放棄するところに初めて成立する「放下」は、如何なる意味でも全体主義の暴力支配とは相容れないからである。この巨大な問いに答えることは我々には望み得ないが、アレントの与える説明についてはのみ触れておきたい。彼女によれば、ハイデガーの錯誤は、三三年という危機の時代に、その破壊的 (destruktiv) 思考を孤独な思考の領域から複数の人々が住まう「市場 (Markt)」に持ち込んでしまったことにあり、それはむしろシミュラクサの僭主に哲人政治を期待したプラトンの誤りと同じ種類の錯誤であるという ("Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt", S. 901f)。我々はこれを、例えば R・ウォリンが非難するような、アレントによるハイデガーの免罪であるとは考えない。アレントが暗示しているのは、根源的思考と複数者の領域との深淵ではなからうか。この点、C・フランクスの解釈が示唆を与えてくれるように思われる (Fynsk, C., *Heidegger: Thought and Historicity*, Cornell University Press, 1993 (1986))。シュールマンと同じ形而上学の脱構築をハイデガーの基本的な方向性と看做しつつ、後期の「反人間主義」を強調するシュールマンに対して、存在が現前する場たる現存在 (Dasein) を巡るハイデガーの問いを重視するのがフランクスの立場である (*ibid.*, p. 24)。それ故フランクによれば、ハイデガーの現存在は語り得ない存在を間接的に語るようにするという解釈学的循環を原理的に逃れ得ず、自ら語り或いは行為する為の十全な基礎を持ち得ない (だからこそシュールマンは能動的な意志の一切の放棄にハイデガーの実践の本質を見るわけである)。「諸々の形式を持つ人間行為が自立的な基礎を一切有していないとすれば、次の問いが必須となる——如何なる形式に拠らうとも凡そ創造的実践において形成される差異 (ハイデガーの言う存在論的差異) というものは、一つの文化における通常の空間において形成される差異と異なるのか否か」 (*ibid.*, p. 129)。即ち、存在との関係の回復を現存在が自ら創造しようとするならば、それは存在的な (ontisch) 次元に過ぎない文化の形式——例えば「ゲルマン民族なるもの」——に依拠せざるを得ないのであり、事実ハイデガーは三年の所謂「総長就任演説」において、存在へと自らを開く在り方であり従って本来反主義主義的な「覚悟性 (Entschlossenheit)」概念を、意図的に主義主義的な「恣意 (Willkür)」と混同しているという (*ibid.*, p. 117)。フランクは言う。「ハイデガーの思想は一つの限界に達している…かかる限界において、諸々の伝統的な政治的カテゴリーが解体され (そのとき、ハイデガー自身のイデオロギーの性向も同じく解体の憂き目を見る)、新しい可能性が開かれるのである。しかしながら、かかる解体の場所には、誰一人住まうことができない。即ち、専ら起源無き (anarchy) 開けに捧げられる政治なるものは、存在し得ないのである (少なくとも政治という名に適うものとしてはあり得ない)」 (*ibid.*, p. 242 ——この箇所のみ、拙訳「政治的なるものを読み解く」は可能か、



えず解体し、マインリテュ集団に於ける新たなアイデンティティの創出を政治的実践の基本と看做す「闘技的多元主義 (agonistic pluralism)」乃至「トポノミシーの闘技モデル (agonistic model of democracy)」を掲げているが、政治的行進主体そのものの脱構築に於ける距離を置くことと (cf. Chantal, M., *The Democratic Paradox*, Verso, 2000, chap. 4へト) 『政治的なるもの再興』、千葉真・土井美穂・田中智徳・山田竜作訳、日本経済評論社、一九九八年 (原著 1993)。この点には、後述するホーニックやコッリーとの比較において更に明らかとなる。なお、リベラリズム批判という文脈でムフ流のラティカル・デモクラシーとアレントにおける公共性の問いとの異同を論じたものとして、以下を参照のこと。小玉重夫『教育改革と公共性——ポウルズ・ギンタスからハンナ・アレントへ』、東京大学出版会、一九九九年 第四編。

(7) Villa, "Beyond Good and Evil", pp. 287ff., *Arendt and Heidegger*, chap. 3. 別言すれば、コッリーは、画一性の支配に對して抵抗する複数の人々が美的闘技を通じて抵抗の拠点——「大洋の中の小島」或いは砂漠の中のアオンス (Arendt, *On Revolution*, p. 275〜邦訳四三五頁) ——を創出する可能性を重視するのでもある。この点、以下も参照のこと。cf. Issac, J. C., "Oasis in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics", *American Political Science Review*, vol. 88, no. 1, 1994, pp. 156-68.

(8) Honig, B., "Arendt, Identity, and Difference", *Political Theory*, vol. 16, no. 1, 1988, pp. 77-98. 同様同号所収の次の論文が、アレントにおける自我の解体と言及することと (Jacobitti, S., "Hannah Arendt and the Will", *ditto*, pp. 53-76。) なお、ホーニックのアレント解釈については、既に以下の簡潔にして要を得た紹介がある。小野紀明『二十世紀の政治思想』、二三三頁以下。

(9) Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, 1993, p. 12f. 同じく明白かなるべく、「リベラリズムの「リベラリズム論争」」という地平そのものを克服しようとする理論的視座は、ケンパンプのそれと基本的に同一である。

(10) *ibid.*, p. 61.

(11) *ibid.*, p. 81. しかしながら後に触れるように、我々の理解によればアレントの活動はホーニックが述べるように「無か

ら (ex nihilo)」生じざるを前提として。

(12) *ibid.*, p. 83. ホーニックが見出すのは、「人間の条件」における「複数性」と「精神の生活」における「我々の内なる多様性 (our inner multiplicity)」とのパロレルな関係である。斯くて、血口の同一性を解体するところを初めて他者への応答 (response) が可能となる。看做すホーニックによれば、先述のコッリーの「他者性への責任 (responsibility)」なるものもまたハーバーマスの「行為者の責を用いながら、血口の同一性を前提として他者よりの表象を回かいていくところだ」と理解すべき ( *ibid.*, p. 229, n. 83) 。

(13) cf. HC, p. 245〜三八三頁。やはり「約束」概念をニーチェのそれと同じ視しては、いながら (前掲拙稿「隣人の起源」(1)」、注を参照のこと)。

(14) Honig, *op. cit.*, p. 85.

(15) *ibid.*, p. 116, 123.

(16) *ibid.*, pp. 100ff, 112ff. cf. Honig, "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic", *American Political Science Review*, vol. 85, no. 1, 1991, pp. 97-113. 同じくホーニックは、自らも「独立宣言」に「解釈に依拠すること」 (Derrida, J., "Declarations of Independence", *New Political Science*, vol. 15, 1986, pp. 7-15) 。

また、次の論文も参照。cf. Keenan, A., "Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt", *Political Theory*, vol. 88, no. 2, 1994, pp.

我々は必ずしもホーニックのアレント解釈全体に同意するものではないが、政治体の創設を巡るこの指摘は極めて有益で、且つ重要であると考ええる (前掲拙稿「ハンナ・アレントの活動解釈」の第三章第三節を参照のこと) 。

それこそ、生涯を通じてアレントが探究した「たゞの」の難問に於ける、いかにあるべきか。

(17) *ibid.*, p. 123. cf. Honig, "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity", *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, pp. 135-66. 前掲 (16) に引用したのと同じくニーチェの「節を引かして、パトラーは述べる」『ジェンター・カテコリーを美体の形而上学の外側において考察しなめさうとするなら』、『道徳の系譜』におけるニーチェの主張——「作用・活動・生成の背後には何らの、存在、もない。作用者とは、単に想像によって作用に付



け加えられたものにすぎない——作用が一切なのだ——の妥当性を熟慮する必要がある。斯かる主張を、ニーチェ自身なら予想もせずまた認めもしなかったであろう仕方て応用するなら、我々は命題として次のように言明できるかもしれない。即ち、シエンダーの諸々の表出 (expressions) の背後にシエンダー・アイデンティティが存在するのではない。アイデンティティとは、その帰結であると看做されている。表出、によって、正に行為遂行的に構築されるものである<sup>(9)</sup> (Butler, *J., Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 1999 (1990), p. 33)。シエンダー・ユリブル——フェミニズムとアイデンティティの攪乱<sup>(10)</sup>、竹村和子訳、青土社、一九九九年、五八―九頁)。ホーニックやバトラーに依拠しつつ、アレントの「公ノ私」二分法を批判的に読み解こうとするものとして、以下を参照。齋藤純一「表象の政治／現われの政治」、及び、岡野八代「法の「前」、共に『現代思想——総特集ハンナ・アレント』、一九九七年七月号、青土社、一五八―一八七頁、二二四―三九頁。フェミニズムとアレント解釈との関係については、以下を参照。Dietz, M. G., "Hannah Arendt and Feminist Politics", *Hannah Arendt: Critical Essays*, pp. 231-55, ditto, "Feminist Receptions of Hannah Arendt", *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, pp. 17-50。岡野八代「ハンナ・マウンテンヒルミニズム——『闘争の場』と政治の『思想』八七―一〇一―二六頁。

(9) 「私の思想」および、世界の根本的な目的、調和、法、或いは可塑性などは否定される。根本にあるのは差異である (Connolly, W. E., *The Ethos of Pluralization*, University of Minnesota Press, 1995, p. 104) と断つ。差異を固定化するポリリズムの多元主義 (pluralism) を批判して絶えざる差異の解体と創出を続ける「多元化 (pluralization)」を指す「ホーニックの政治観は、基本的にはホーニックのそれと近づくと言っている。事実、ホーニックは「ホーニックの影響を示唆しつつ」 (Hong, *Political Theory and the Displacement of Politics*, p. 229, 236)。

(10) Connolly, *Why I Am Not a Secularist*, University of Minnesota Press, 1999, pp. 178-80.

(11) Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, p. 119.

(12) Villa, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, p. 117, / cf. Villa, "Postmodernism and the Public Sphere", *American Political Science Review*, vol. 86, no. 3, 1992, pp. 712-21.

(13) Villa, *Politics, Philosophy, Terror*, pp. 118ff. フェミニズムと立脚したアレントを解釈する論者の間では、「公ノ私」

の区別を巡っては見解が分かれるところである。既出のキッシンやシンハビンは当然ながらホーニック流のアノニズムには批判的であり、またそれぞれ力点には差異が見られるものの、アレントの「公ノ私」の区別は一定の意義を見出す解釈の一つとしてを参照。Elshrain, J. B., "Political Children", *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, pp. 263-83, / Bickford, S., "In the Presence of Others: Arendt and Anzaldúa on the Paradox of Public Appearance", *ibid.*, pp. 313-35.

(14) Villa, *Politics, Philosophy, Terror*, p. 121 (傍注引用者)。セバルと理論的立場は異なるものの、ムフもまた同様の批判を投げ掛けている。ムフは、ニーチェとアレントの影響を受けた、ウイリアム・コーリーやボニー・ホーニックのちがな「アトーン理論家」は、ムフの闘技的メタメタシーを非難するものである。「私」の見るムフは、彼らの構想は、一定の条件のもとで政治的なものが倫理的なものへと無条件に融けられ得るという可能性に委ねられている。斯かる楽観主義 (optimism) は、私の共有するムフとは異なる (Muffe, *The Democratic Pradox*, p. 107. — 傍注引用者)。

(15) 「人間の条件」が明らかになっているにもかかわらず、始まる批判者ムフは、看過されている。公的領域を巡るアレントの議論の核心が、或る特定の存在性の体験、特異な「世界への感情 (feeling for the world)」の体験に存するところである (Villa, *op. cit.*, p. 134)。<sup>(16)</sup> 同様に記述しているムフは、セバルはアレント解釈の重点を、自他の差異性を主題とするアノニズムから政治の主題たる「世界性 (worldliness)」の確立へと移している (*ibid.*, p. 244, n. 26)。

(17) *ibid.*, p. 153.

(18) Villa, *Socratic Citizenship*, Princeton University Press, 2001, pp. 9f. セリクソスの葬送演説については、本稿 (一) 号註 (22) を参照しよう。

(19) Villa, *Socratic Citizenship*, p. 21 (傍注引用者——我々はアレントが「ペリクレスの理想の賞賛者」であると考へたこと) だが、ケイティンもまた「哲学と政治」(五四四年) におけるアレントのボリス批判とソクラテス評価に着目して、アノニズム思想から道徳的個人主義を導き得ることを看做している (Kateb, "Arendt and Individualism", *Social Research*, vol. 61, no. 4, 1994, pp. 765-94)。

(20) cf. Arendt, *The Life of the Mind*, , p. 179f. 一〇八頁以下。

(21) Villa, *Socratic Citizenship*, p. 39.

(102) *ibid.*, pp. 270ff. J・リングによれば、ポリスの批判者ソクラテスは、アレントの思想形成において既存の社会的不正に反抗する「ユタヤ人パリア」の系譜に位置する (Ring, *The Political Consequences of Thinking*, op. cit., p. 242f.)。にもかかわらずアレントは、ギリシアのポリスをあくまで重視し続けた為に、ソクラテスの思考の政治的意義を十全に展開し得なかった。「ソクラテス像を巡る相克はまたしても、ユタヤ人と、古典的、ドイツ乃至ギリシマ学徒との間の、アレント自身の葛藤を反映してこそのである」(*ibid.*, p. 251)。

(103) Villa, *Socratic Citizenship*, p. 276.

(104) *ibid.*, p. 308 (cf. chap. 2).

(105) ホーニングは近著において、「民主主義的世界市民主義 (democratic cosmopolitanism)」なる理念を提示している。「民主主義的な理想とは、異邦人や外国人の間にさえ (或いはそこにこそ) 我々の友人や仲間を見出すことである」(Honig, *Democracy and the Foreigner*, Princeton University Press, 2001, p. 13.)。即ちホーニングによつての問題は、デモクラシーが制度として固定されたり或いはナショナリズムの如き特定の文脈に基礎付けられることによつて生じる他者の排除であり、デモクラシーという理念そのものではない。コノリーもまた、一方で「根本的なものは何一つなく (Nothing is fundamental)」と主張しつつ (Connolly, *The Ethos of Pluralization*, p. 39) 、「デモクラシーそのものは肯定しつつも (ibid., pp. 99ff.)」単純化を懼れずに言えば、彼らのアニニズムは合州国の憲法体制とリアルな伝統に立脚したものであり、その上で閉鎖的なナショナリズムや社会の画一化の危険に對して警鐘を鳴らしているのである。ここから見れば、例えばホワイトが指摘するように、コノリーのアニニズムとロールズのリベラリズムとは必ずしも両立しないものではない (White, *Sustaining Affirmation*, pp. 136-53)。またヴァイラの問題関心も、政治的公共圏を特定の伝統に基礎付ける共同体主義的方向性への批判にあり (Villa, *Socratic Citizenship*, p. ix-xi) 、「これに抗すべく提示される「ソクラテスの市民」概念がその理論的射程においてホーニングの「民主主義的世界市民主義」と甚大な懸隔を持つとは思われない。この点については、注 (53) の指摘もまた参照されたい。

右の評価は、彼らの理論的営為を矮小化するものではなく、ヴァイラの言を借りれば、「今日の政治理論におけるアニニニステイクな要素が、特定の時代に、更に言えば特定の場所に属するものである」(注)を指摘するに留まる (*ibid.*, p. 126)。

しかし斯かる「特定の場所」は、少なくとも全体主義支配の暴力という破局から自由のはじまりを探究したアレントのトポスに比するなら——そして恐らくはニーチェから見ても——「人間的な、余りに人間的な」場所であるように思われる。

(106) 注 (89) で論じたフィンスクの指摘を参照されたい。

(107) *BPF*, p.13f — 一四頁以下。

(108) Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer Philosophischen Interpretation*, Verlag von Julius Springer, 1929, S.6——傍点引用者(千葉眞訳『アウグスティヌスの愛の概念』みすず書房、二〇〇二年、一頁以下)。同書を中心に据えたアレント解釈の試みとして、前掲拙稿「隣人の起源」及び「ハンナ・アレント——政治という難問」を参照のこと。付言すれば、アレントが活動の「はじまり＝原理」として「出生」という存在論的事実を論じる際に必ず言及するのが他ならぬアウグスティヌスの名であることは周知のことながら、本稿で取り上げた諸解釈においては殆ど一顧だにされてない。